

Ks. JAN BALBUS CM

FILOZOFIA PODMIOTU U PROGU XXI WIEKU

Wprowadzenie

U progu XXI w. można stwierdzić, że filozofia podmiotu rozwijała się wielowymiarowo i wielowarstwowo, przybierając nieraz dość zaskakujące formy. Stopień akceptacji tych form rozwojowych był i jest bardzo różny. Niekiedy budziły się wątpliwości czy jest to w ogóle jakaś filozofia i czy jest sens podejmowania dyskusji nad tymi propozycjami. Niektóre kierunki filozofii podmiotu nawiązywały do odległej historii chcąc pokazać, że mają za sobą długą tradycję. Inne, jak filozofia postmodernizmu, odżegnywały się od tradycji, widząc w niej źródło zła. Nasunęło się więc pytanie, jakie są istotne momenty różnych sposobów myślenia dotyczących podmiotu poznającego? Inspiracją do podjęcia tego zadania był artykuł E. Stein napisany z okazji 70. rocznicy urodzin E. Husserla. W tym artykule E. Stein podjęła próbę konfrontacji fenomenologii z tomizmem. Dostrzeża, że między tymi kierunkami filozoficznymi zachodzi istotna różnica już w swym punkcie wyjścia dotyczącym początku filozofowania. Dla współczesności istotne jest pytanie, w jaki sposób konstytuuje się świat dla podmiotu filozofującego. Ta filozofia jest filozofią podmiotu. Filozofia tomistyczna jest zaś

filozofią przedmiotu. Wychodzi ona od istnienia bytów realnie istniejących i na nich kończy swe analizy. E. Stein dostrzegła, że analiza istoty zaproponowana przez Husserla może być uważana za odnowienie myślenia tomistycznego.

Ukazanie głównych kierunków filozofii podmiotu u progu XXI w. może być dalszym odnowieniem myślenia tomistycznego, szczególnie w kontekście wypowiedzi J. Tischnera zwiastującej schyłek chrześcijaństwa tomistycznego.

1. Od doświadczenia przedmiotu do doświadczenia podmiotu.

Jednym z wiodących tematów filozoficznych XX w. był spór o doświadczenie. Czy cała myśl filozoficzna opiera się na doświadczeniach przedfilozoficznych, spontanicznych i potocznych, czy też istotną rolę odgrywa doświadczenie naukowe, a więc krytyczne i metodycznie kierowane? Jedna i druga koncepcja miała swoich gorących zwolenników jak i przeciwników. Ten spór nie ominą także ontologii i metafizyki¹.

Ontologia oparła się w gruncie rzeczy na iluzji władzy człowieka nad czasem. Zdaniem H. Bergsona poznanie ontologiczne jest „ustatycznieniem” bytu. To, co zmienne i żywe jest przedstawione jako nieruchome i pozbawione aktywności życiowej. Istota tego poznania sprowadza się do tematyizacji i obiektywizacji. Inaczej mówiąc są to operacje świadomości ludzkiej nad tym, co jest doświadczone jako zmienne².

Niedługo przed swoją śmiercią Bergson przekazał swój

1 Literatura dotycząca tego problemu jest bardzo bogata. Przytaczam tylko te publikacje, które są syntezą toczącego się sporu. Zob. S. MAZIERSKI. *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*. Poznań 1972; K. KLÓSEK. *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*. Poznań 1980; M. KRAPIEC [i in.]. *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1996; E. MORAWIEC. *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*. Warszawa 1998; R.

duchowy testament czterem filozofom. Byli nimi: G. Marcel, J. Maritain, J. Guilton i V. Jankelevitch. Bergson przewidział, że teoria kwantów wywoła wielkie przemiany myślowe. Sądził bowiem, że rzeczywistość nie jest ani uwarunkowana przyczynowo, ani nie jest przestrzenna. Przestrzeń i czas to abstrakcje i złudzenia³.

K. Wieczorek idąc za współczesnymi filozofami podmiotu napisał, że źródłem filozofii nie jest doświadczenie istnienia bytów, lecz ludzka świadomość pojęta jako wiedza i zawierająca w sobie również samowiedzę. Ludzkie przeżywanie rozpoznaje i ustanawia samo siebie jako doświadczenie. Znaczy to, iż „daje się w sposób uprawniony przekształcić w wypowiedzi informujące i stwierdzenia o rzeczach w ich odkrytości, czy też w ich obecności”⁴.

W taki oto sposób filozofia przedmiotu przekształciła się w filozofię podmiotu. W tej ostatniej wiedza jest relacją myśli do tego, co inne, ale tak, że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest już własne. Jest po prostu moje. Świat konstytuuje się w ludzkiej świadomości jako korelat wiedzy. Taki świat jest otwarty dla badania i ujęty jako specyficzna obecność.

Idea bytu jako obecności służy temu, aby odzyskać umykającą wciąż w przeszłość faktyczność zdarzeń. Gwarantuje to synchronię, czyli wspólnotowość bytu i myśli. Mówienie, że świadomość reprezentuje byt znaczy tyle, że ona uzyskuje panowanie nad nim poprzez ponowne uobecnianie w postaci pomyślanej. Relacja synchronii dotyczy jedynie stosunku między świadomością poznającego podmiotu a rzeczą pomyślaną lub powiedzianą. Gdy podmiot wysila się, aby skoncentrować swą uwagę na przedmiocie, to ku swemu zdziwieniu stwierdza, że nie jest to już byt, lecz tylko treść dana w przypomnieniu wypełniającym świadomość. Wraz ze skierowaniem uwagi na istotę bytu, następuje zerwanie kontaktu z istnieniem i w tym samym

ROZDZEŃSKI. *Filozofia poznania. Zarys problematyki*. Kraków 1995; A. STĘPIEŃ. *Wstęp do filozofii*. Lublin 1989; A. LEMAŃSKA.

momencie następuje opuszczenie terażniejszości przez byt, aby zanurzyć się w bezpowrotną przeszłość⁵.

Widać wyraźnie, iż przedmiotem ontologii nie jest świat realnie istniejący, lecz świat „spreparowany”. W świecie tym jest zachowane tylko to, co podporządkowało się rozumowi. Wszystko inne jest odrzucone. To, co podporządkowało się rozumowi jest obecne, ale w nowym sensie, a mianowicie w tym, że pozwoliło się wydobyć z realnego czasu i umieścić w synchronii z aktem poznawczym podmiotu w dowolnie wybranym czasie. Bycie obecnym oznacza gotowość do „ofiarowania się” podmiotowi, który wydobywa wszystko, co podporządkowuje się jemu z realnego czasu. Obecność będąca „ofiarowaniem się” podmiotowi, bardzo pięknie przedstawił M. Heidegger, posługując się symbolem róży. Rozmawiając z J. Guittionem, wskazał na stół, przy którym pracował. Obok fotografii jego matki stał wazon z jedną tylko różą, która symbolizowała tajemnicę bytu. „Ona tam po prostu była, spokojna, czysta, cicha, niewątpiąca o sobie samej”⁶.

Przedstawiony przez Heideggera symbol róży jasno pokazuje, że ontologia redukuje się do re-prezentacji epifanii bytu. Tak ujęty przedmiot ontologii zakłada istnienie metafizyki jako nauki, która poprzedza ontologię. Metafizyka nie jest i nie może być jakąkolwiek teorią. Ona dotyczy bezpośrednio kontaktu z rzeczywistością, która jest zmienna i żywa. Epifania bytu to nic innego, jak tylko metafizyczna relacja bytu do podmiotu, który staje się świadkiem tej rzeczywistości zmiennej i żywej. Świadek doświadczając realnej rzeczywistości, przeżywa troskę i trwogę. Często jest to początek dramatu metafizycznego. Bierze się on z wolności człowieka, o którym jedni mówią: „szczęśliwy dar”, a inni uważają go za „nieszczęśny dar”, najgorszy z pomysłów Pana Boga. A może raczej mają ci, którzy głoszą, że wolność jest tylko iluzją?⁷

2. W kierunku negacji podmiotu.

Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze. Warszawa 1998.

2 W. MECKAUER. *Der Intuitionismus und seine Elemente bei*

Filozofia podmiotu nie utożsamia się z filozofią świadomości, choć dla wielu czytelników te dwie bliskie sobie gałęzie filozoficzne są traktowane synonimicznie. Słuszność należy przyznawać tym filozofom, którzy traktują filozofię świadomości jako podzbiór większej całości, jaką jest filozofia podmiotu.

Z różnych stron atakuje się filozofię świadomości, zarzucając jej idealizm i intelektualizm nie rezygnując przy tym całkowicie z kategorii podmiotu. Najważniejszym jednak zarzutem, jaki wytacza się filozofii świadomości, jest ten, że nie spełnia standardów współczesnej krytyki filozoficznej, budując zafałszowaną wizję rzeczywistości opartą na rozmaitych przesądach. Do najważniejszych przesądów zalicza się:

- prymat „przedstawienia”, czyli traktowania świata w kategoriach intencjonalnych;
- stosowanie „wielkich narracji” będących postrzeganiem rzeczywistości historycznej poprzez prymat teleologicznych iluzji;
- logocentryzm, czyli uznawanie podmiotu za źródło wiedzy i ekspresji;
- racjonalistyczny uniwersalizm, który narzuca swe totalizujące zasady oraz pełni funkcje represyjne⁸.

Wszystkie te przesady wyrosły z refleksji podmiotu nad sobą samym i ustanowienia siebie fundamentalnym aktem całej problematyki filozoficznej. Nie ulega wątpliwości, że filozofia refleksyjno-krytycznego podmiotu była jednym z głównych paradygmatów myślenia w całej epoce nowożytnej. Już Kartezjusz uznawał „ja” za rodzaj autonomicznego bytu wyposażonego w zdolność do poznawania samego siebie, a tym samym do poznawczego samostanowienia. Filozofia podmiotu nie mogła przejść obojętnie wobec przedmiotów, które stanowią otoczenie „ja” człowieka. Przedmioty poznawane traktowane były jako własne przedstawienie podmiotu. Temu ontyczno-epistologicznemu „upodmiotowieniu” towarzyszyły różne próby budowania

Henri Bergson. Leipzig 1917 s. 13-20.

3 J. GUITTON [i in.]. *Bóg i nauka*. Kraków 1994 s. 18.

metafizyki obecności. Zdawano sobie sprawę, że tym, czego człowiek bezpośrednio doświadcza, nie jest świat rzeczywisty, lecz świat symboli i znaków, które sami konstruujemy. W pierwszej kolejności „upodmiotowiamy” spostrzeżenia, a później pojęcia i zasady. W taki to sposób przygotowano grunt pod „przewrót kopernikowski” Kanta⁹.

Równoległe do filozofii refleksyjno-kreatywnego podmiotu rozwijał się nurt krytykujący przeświadczenie o bezwzględnej autonomii podmiotu. D. Hume zapoczątkował argumentację, iż podmiot jest hipotezą teoretycznie nieuzasadnioną. Jeszcze dalej posunął się Kierkegaard, twierdząc, że podmiot jest wytworem określonego środowiska oraz Innego. W filozofii diamentu podmiot został sprowadzony do jedności przeciwieństw. Sam zaś proces upodmiotowienia ma charakter dialektycznej sprzeczności, gdyż jest zarazem procesem rozpadu podmiotu¹⁰.

Współczesna filozofia podmiotu w znacznej mierze żywi się poglądami F. Nietzschego, który nigdy nie ukrywał, że filozofia sensu i wartości musi być krytyką. Aktywność krytyki przeciwstawił zemście, urazom i resentymentowi. Krytyka nie jest reakcją na resentyment, lecz dynamicznym wyrazem aktywnego sposobu istnienia. Inaczej mówiąc miało to być filozofowanie przy pomocy „młota”, które wchodzi w związek z tym, co zewnętrzne, aby zniszczyć, jego zdaniem, despotyczną wewnętrzność. Filozofia Nietzschego miała stać się „nomadyczną machiną wojenną”, aby usuwać „dno poza wszelkim dnem”. Czy tym dnem miała być „śmierć Boga”? Nietzsche pierwszy dostrzegł, że „śmierć Boga” staje się faktyczna dopiero wraz ze zniszczeniem „ja”¹¹. Wyprawa człowieka ku nicości jest eksperymentem na własnym „ja”. „Śmierć Boga” jest równocześnie „śmiercią człowieka”. Czy szaleństwo Nietzschego nie jest odpowiedzią na pytanie: jak żyć i myśleć o świecie bez Boga? Innymi słowy, szaleństwo Nietzschego było konsekwencją realizacji projektu

4 K. WIECZOREK. *Ku filozofii etycznego a priori. Studium myśli Emmanuela Levinasa*. „Przegląd Filozoficzny” (Nowa Seria)

nadczołowieka¹².

Antykultura postmodernizmu, której patronuje F. Nietzsche, to przejaw dekadencji dotychczasowej kultury. W imię wolności człowieka dokonuje się destrukcji etyki i próbuje odebrać wszystko to, co stanowi o duchowej naturze człowieka, narodu i społeczeństwa¹³.

3. Wobec postmodernistycznej negacji filozofii podmiotu.

Pojawienie się postmodernizmu zaowocowało nowym stylem życia i myślenia. Podstawową cechą tego nurtu była negatywna ocena całej kultury nowożytnej, opartej na przeświadczeniu o wyjątkowej pozycji rozumu ludzkiego. Rozum miał nie tylko rozstrzygać o prawdzie i fałszu, lecz miał być orężem w walce z wszelkimi przesądami, a szczególnie z religią i tym wszystkim, co nadprzyrodzone. Skoro rozum zawiódł, więc należało szukać innych motorów rozwoju rzeczywistości. Zwrócono uwagę na wolną wolę. Aby jednak wola mogła być rzeczywiście wolna, trzeba było doprowadzić do całkowitej dewastacji podmiotu¹⁴. Dotychczasowa krytyka podmiotowości zapoczątkowana przez F. Nietzschego, wydawała się jeszcze niewystarczająca. Podmiotowi nie przypisywano już żadnego pozytywnego znaczenia. Co więcej, nawet mówienie o podmiocie czy podmiotowości wydawało się niepotrzebne. Czy jednak było to „usunięcie dna poza wszelkim dnem”? Zamiast mówić o podmiocie wystarczyło zająć się samą rozmową, której struktura opiera się na dialektyce pytań i odpowiedzi. Filozof powinien wkroczyć w taką rozmowę z przekazem tradycji i swoim aparatem po-

8:1999 nr 2 (30) s. 137.

5 *Tamże*. s. 138-139.

6 GUITTON, jw. s. 16.

7 WIECZOREK, jw. s. 141.

8 J. MIGASIŃSKI. *Powrót podmiotu? „Przegląd Filozoficzny”* (Nowa Seria) 8:1999 nr 2 (30) s. 151-152.

9 *Tamże*. s. 153.

znawczym. Rozmowa została sprowadzona do „tekstu”, który należy zinterpretować. Modelem „tekstu” może być gra. Człowiek uczestniczący w grze nie jest postrzegany jako podmiot grający. Jest to tylko ktoś, a może już coś, co włącza się w grę i jako takie jest grane. Wszelka rozmowa jest grą, która samą siebie grając spełnia jak gdyby funkcję podmiotu. Ta funkcja jest potrzebna tylko po to, aby przedstawić wszystko inne, a następnie to zanegować. Sposobem bycia gry jest samoprezentacja¹⁵.

Czy jest jeszcze jakikolwiek sens mówienia o podmiocie? Jeśli tak, to tylko po to, aby przedstawić go jako historycznie uwarunkowany środek szukania porozumienia. Tego rodzaju pytania filozoficzne są niepotrzebne i mogą wywoływać egzystencjalne frustracje. Nic więc dziwnego, że postmodernizm skierował swe ostrze przeciw wszelkiemu filozofowaniu.

Na pytanie pozostawione przez M. Hempolińskiego „Czym jest filozofia i czego od niej dzisiaj oczekujemy?”¹⁶, odpowiedział z pozycji postmodernisty B. Chwedeńczuk, że filozofia nie jest nauką, lecz osobliwym zajęciem. Osobliwość tego zajęcia przedstawił w sześciu punktach:

1. Nie wiadomo czego dotyczy, a rzecznicy każdego przekonania głoszą zazwyczaj, iż są one nieuzgadnialne.
2. Nie wiadomo jak je uprawiać. Każdemu sposobowi rozumienia przedmiotu filozofii można przyporządkować różne sposoby rozumienia właściwych środków traktowania takiego przedmiotu. Nie wiadomo też jaka jest właściwa metoda filozofii.
3. Nie wiadomo jakie są wyniki tego zjawiska. Lista przeklętych pytań jest ogromna, a na liście odpowiedzi nie ma zgody na wyniki.
4. Nie wiadomo czemu to zajęcie służy. Jest to zajęcie jałowe praktycznie, a mówienie, iż w kulturze muszą istnieć obszary bezinteresowne, to tylko wybieg.

10 *Tamże*. s. 154-155.

11 G. DELEUZE. *Nietzsche i filozofia*. Warszawa 1993 s. 5-10.

12 B. BANASIAK. *Problem Nietzschego*. W: *Nietzsche i filozofia*.

5. Jest to zajęcie uprawiane przez filozofów dla filozofów. Filozofia zaś to getto lub zbiór gett, w których mieszkańcy odnoszą się do siebie z przykładną niechęcią, skupieni wokół swych mistrzów.

6. Stan filozofii współczesnej: całkowitemu uwiądowi dziś uległy wszystkie głośne szkoły i kierunki filozoficzne.

B. Chwedeńczuk w podsumowaniu napisał, że nakreślił przygnębiający obraz filozofii ze względu na prawdę i dobro innych. Nauczyciel akademicki ma obowiązek zniechęcania do filozofii, gdyż jest to opłakana gałąź kultury i źródło udręki. Filozofia zaspokaja w sferze życia umysłowego potężną potrzebę masochizmu. Przed salą wykładową, gdzie uczy się filozofii winien widnieć napis: „Porzucicie wszelką nadzieję, którzy tu wchodziście”¹⁷.

Nasuwa się pytanie, jakie są przyczyny antykultury postmodernistycznej? Odpowiedź na postawione pytanie nie jest ani prosta, ani łatwa. Wydaje się, że człowiek współczesny to ktoś, kto żyje w „informacyjnym potopie”.

Jest on ciągle bombardowany przez ogrom treści, z jaką kiedyś nie stykał się nawet w ciągu całego życia. By poradzić sobie z nawałnicą informacji, wypracował sobie różne formy reakcji. Jedną z nich jest umiejętność szybkiego zapominania. A jest to możliwe dzięki temu, że człowiek nie wiąże się emocjonalnie z przedstawionymi treściami. Z drugiej strony człowiek powoli tępieje emocjonalnie. Także coś niedobrego dzieje się z prawdziwością dostarczanych wiadomości. W świadomości ludzkiej gromadzi się coraz więcej sądów o nieustalanej wartości. Dlatego ludzie stają się mistrzami powierzchowności nie troszcząc się o prawdę¹⁸. Nic więc dziwnego, że w antykulturze postmodernistycznej pojawiała się filozofia dekonstrukcji¹⁹. Jej zadaniem stało się „odkrywanie dna poza wszelkim dnem”. Czy jest to paradoks? A może tylko „realistyczne” spojrzenie na człowieka?

s. 209-213.

13 Z. SARELO. *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Poznań 1995 s.

Jeśli człowiek uporczywie przekonuje siebie, że nie jest żadnym podmiotem, to w końcu zaczyna w to wierzyć. Ale czy jest to rzeczywiste negowanie swej podmiotowości? A może jest to kolejna iluzja? Wydaje się, że należy przyznać rację Nietzschemu, że tylko zerwanie więzi z Bogiem może skutecznie doprowadzić do uśmiercania człowieczeństwa i tym samym do negacji podmiotowości. Czym więc jest natura ludzka, że chcąc zniszczyć podmiot, należy zerwać relację jaką łączy człowieka z Bogiem? Jak pisał R. Ingarden natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem oraz roli człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie, człowiek zapada w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć²⁰. Filozofowie chrześcijańscy w swej refleksji nad naturą ludzką posuwają się jeszcze dalej. Ich zdaniem idea Boga pozwala człowiekowi znaleźć trwałe oparcie dla samego wysiłku wyrastania poza zwierzęcość. W obliczu nowej rzeczywistości, człowiek zapomina do pewnego stopnia o swej zwierzęcej naturze. Czuje się szczęśliwy, gdy uświadamia sobie wartości, dzięki którym wyrósł ponad zwierzęcość. Filozofia chrześcijańska inspiruje myślenie w wymiarze dialogicznym. Proponuje ideał świadka wiarygodnego. Wiarygodny świadek to przede wszystkim uczestnik tego samego dramatu. Ale to nie wszystko. Musi to być ktoś, kto w wyniku decyzji egzystencjalnej uznał absolutny charakter zobowiązania przez prawdę i świadczy o fakcie zaistniałym. Gotów jest także zaświadczyć heroicznie. Tym wiarygodnym świadkiem jest dla J. Tischnera Jezus Chrystus²¹.

W tym momencie J. Tischner dostrzegł konflikt między myśleniem dialogicznym a myśleniem monologicznym F. Nietzschego. Ten ostatni zakwestionował możliwość wiarygodnego świadectwa. Człowiek Nietzschego i postmodernistów nie zna

9-27. Zob także P. BORTKIEWICZ. *Postmodernistyczna destrukcja kultura moralnej*. W: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Poznań 1995 s. 28-39.

i nie może znać samego siebie. Człowiek ten żyje w złudzeniu, co do samego siebie, w złudzeniu wywodzącym się z resentymentów, urazów czy zemsty. Patrząc w siebie widzi same iluzje. Jeśli chce odkryć prawdę o sobie musi posłuchać tego, co mówi zewnętrzny obserwator, który jest wyposażony w narzędzie demaskujące iluzje²².

J. Tischner bronił idei wiarygodnego świadka, gdyż poprzez tę ideę widział horyzont autentycznej dziejowości, polegającej na wymianie wiarygodnych świadectw i znaczenie wolności w procesie wyboru prawdy.

4. Cognitive Science – nowa droga filozofii podmiotu.

Nowa droga refleksji nad podmiotowością została zapoczątkowana w połowie lat siedemdziesiątych XX w. *Cognitive science* starała się badać procesy poznawcze integrując wysiłki uczonych różnych dziedzin wiedzy, a szczególnie psychologii, filozofii, lingwistyki, nauki o komputerach i pedagogiki. Nowa droga pragnęła przejąć funkcje, które dotychczas były zarezerwowane dla filozofii. *Cognitive Science* nie mogła nie zauważyć, że wymienione nauki posługują się różnymi metodami, a ich wyniki posiadają różne stopnie ogólności²³. Już więc na wstępie pojawił się problem, jak dokonać syntezy wyników tak różnych nauk. Problem ten nie został definitywnie rozwiązany i dlatego należy podkreślać, iż *Cognitive Science* to nie nowa nauka o po-znaniu, lecz nauka poznawcza. Zaciera się w niej granicę pomiędzy człowiekiem poznającym a mechanizmami cybernetycznymi skonstruowanymi przez człowieka. Podmiot poznający w *Cognitive Science* jest rozumiany w specyficzny sposób i nie do końca zgodny z dotychczasową filozofią podmiotu. Podmiotem poznającym jest zarówno człowiek jak i odpowiednio zapro-

14 M. HEMPOLIŃSKI. *Krytyka epistemologii fundamentalistycznej: R. Rorty i W. v. O. Quine*. W: *Pogranicza epistemologii*. Warszawa 1992

gramowany komputer. Te dwie klasy systemów inteligentnych są prezentowane jako układy o wysokim stopniu złożoności, kompleksyfikacji, uporządkowania, organizacji, a także charakteryzujące się dynamizmem.

Biorąc pod uwagę wyżej przedstawione własności systemów inteligentnych, należy powiedzieć, że mamy do czynienia z systemami wielkimi, które mogą być scharakteryzowane w następujący sposób:

- w systemie dają się wyróżnić podsystemy;
- każdy z podsystemów ma własny cel działania, którego efektywność może być oceniona;
- w podsystemach i między nimi mają miejsce liczne sprzężenia;
- cały system ma ogólny cel działania, którego efektywność ocenia się na podstawie działania podsystemów;
- w systemie istnieje hierarchiczna struktura sterowania;
- celowe funkcjonowanie oraz optymalizację w systemie warunkuje rozgałęziona sieć informacyjna.

W odniesieniu do struktury systemów wielkich, przyjęło się wyróżnić dwie podstawowe postaci: scentralizowaną i zhierarchizowaną. Teoria i doświadczenie historyczne wskazują, że sterowanie scentralizowane nie zdaje egzaminu praktycznego, gdyż zmniejsza niezawodność działania całego systemu. Klasyczną ilustracją może stanowić państwo Inków, gdzie całe życie prywatne, państwowe i gospodarcze było ściśle sterowane przez najwyższą władzę Sopa Inki. W konsekwencji olbrzymie imperium z dwustutysięczną armią zostało pokonane przez mały oddział konkwistadora Pizarro, liczący zaledwie 168 osób. Przy okazji stwierdzono, iż sterowanie zhierarchizowane wydatnie zwiększa niezawodność działania całego systemu.

Chociaż teoria systemów wielkich dopiero tworzy się, to już może poszczycić się ważnymi praktycznie wynikami. Odnoszą się one m.in. do zagadnienia procesów koordynacyjnych w systemach wielopoziomowych. Należy przypuszczać, że wraz z rozwojem tej teorii, jej wyniki będą wyraźnie zwielokrotnione²⁴.

Nie ulega wątpliwości, że człowiek jest systemem wielkim. Niekiedy proponuje się ujmowanie człowieka jako zespołu somy i mechanizmu lub somy i elektroniki. Ten ostatni schemat wydaje się być bardziej adekwatny do przedstawienia bogactwa struktury, a także działania i zachowania się człowieka.

Człowieka bowiem nie można rozpatrywać w oderwaniu od jego otoczenia. Dopiero człowiek wraz ze swoim otoczeniem stanowi rzeczywistą całość. Między nimi istnieje ciągła wymiana informacji oraz zasilania. Rozpatrywanie samego człowieka i samego otoczenia jest abstrakcją.

Nikt nie ma wątpliwości, że każdy człowiek przejawia pewne potrzeby i dokonuje wartościowania. Jego dążenia, motywy i cele można przedstawić od strony systemowej. Na najwyższym poziomie wymienia się potrzeby podstawowe. Są to nie tylko biologiczne, ale i psychiczne. Potrzeby wiążą się ze sobą hierarchicznie. Zaspokojenie potrzeby wyższej jest możliwe dopiero po zaspokojeniu potrzeby z niższego poziomu. Za cel najwyższy uważa się potrzebę samourzeczywistnienia.

W hierarchicznej strukturze celów subiektywnie najwyższy wydaje się ten cel, do którego jednostka aktualnie dąży. Dążenie do wyższego celu jest nierozłącznie związane z poczuciem relatywnie większej samosatysfakcji²⁵.

Jesteśmy świadkami powstawania nie tylko nowych pojęć naukowych, lecz także pojęć filozoficznych. Do nowych kategorii filozoficznych zalicza się: strukturę, organizację, informację, system, itp. Powstaje pytanie, jakie warunki winny być spełnione, aby można było przejść od pojęcia naukowego do odpowiadającej mu kategorii filozoficznej. Ogólnie przyjmuje się, że kategorie filozoficzne są zakresowo ogólniejsze, gdyż odnoszą się do różnych rodzajów rzeczywistości. Należy jednak zauważyć, że matematyka posługuje się również pojęciami uniwersalnymi. Jednak matematyka zwraca uwagę na inny aspekt rzeczywisto-

s. 17-40. Zob. także S. CZERNIAK. *Względność poznania – problem z pogranicza epistemologii*. W: *Pogranicza epistemologii*. Warszawa 1992 s. 41-59.

ści. Matematykę interesuje aspekt formalno-ilościowy, filozofię zaś aspekt treściowo-jakościowy oraz istotowy. Wydaje się, że kryterium służące do „ufilozoficznienia” jakiegoś pojęcia naukowego polega nie tyle na jego uniwersalności, ile raczej na jego treści oraz na stopniu odzwierciedlenia istoty bytu i poznania. Nie można również pomijać pojęcia wartości, które winno być zaliczone do kategorii filozoficznych.

Pojęcia filozoficzne tylko wtedy mogą być uważane za kategorię filozoficzną jeśli aktywnie uczestniczą w pomnażaniu wiedzy filozoficznej. A tak jest z pojęciem „system”, do którego chętnie nawiązują zwolennicy *Cognitive Science*. W dziejach rozwoju kategorii „system” wyróżnia się cztery etapy: Pierwszy etap pokrywał się z potocznym jego rozumieniem. Był to ważny etap gdyż stanowił punkt wyjścia dla dalszych uściśleń naukowych. Poza tym, to pojęcie pozwoliło na uwyrażnienie intuicji w odniesieniu do całości. Drugi etap był tworzeniem pojęcia „system” w ramach jakiejś jednej dziedziny badań. To rozumienie było nazywane rozumieniem konkretno-naukowym. Następny etap to tworzenie pojęcia „system” jako pojęcia ogólnonaukowego. A więc takiego, które sensownie można odnosić do różnych dziedzin nauki. Staje się ono wówczas nowym paradygmatem naukowym. Czwararty etap pojawił się w momencie, gdy termin ten stał się kategorią filozoficzną. A zatem przyjął status nowego paradygmatu filozoficznego. Idąc za L. von Bertalanffy’em można obecnie wyróżnić trzy płaszczyzny zagadnień filozoficznych dotyczących systemu jako kategorii filozoficznej.

Płaszczyzna ontologiczna, to inaczej ontologia systemów. Występują tu dwie podstawowe klasy: systemy rzeczywiste i systemy pojęciowe. Wśród tych ostatnich bardzo ważną podklasę tworzą systemy abstrakcyjne.

Płaszczyznę teoriopoznawczą charakteryzuje antyredukcyjnizm i antyatomizm ujmowanie poznania, a także uwzględnienie w nim wielu różnych kategorii, których istnienie bierze się ze wzajemnego oddziaływania zachodzącego między podmiotem poznającym a podmiotem poznawanym.

Płaszczyzna aksjologiczna odnosi się do relacji zachodzących

między człowiekiem i jego światem. Świat człowieka to świat wartości: moralnych, estetycznych i innych²⁶.

Według zwolenników *Cognitive Science* człowiek i komputery to systemy inteligentne o wysokim stopniu złożoności, kompleksyfikacji, uporządkowania i charakteryzujące się dynamizmem. To zagadnienie łączy się z problematyką tektologiczną i prakseologiczną. Występujące tu powiązania między różnymi dyscyplinami wydają się być godne uwagi zarówno od strony metodologicznej jak i filozoficznej.

Zgodnie z oczekiwaniami zwolenników *Cognitive Scencie* ogólna teoria systemów rozwija się obecnie bardzo intensywnie oraz wielokierunkowo, obejmując swym zasięgiem coraz dalsze dziedziny wiedzy. Metody badań systemowych przenikają dziś do wszystkich nauk z filozofią włącznie. Początkowo ogólna teoria systemów miała być abstrakcyjną konstrukcją teoretyczną, dającą się stosować do wielu dziedzin wiedzy doświadczalnej. W ramach tej klasycznej już teorii systemów wyróżnia się dwa kierunki:

- empiryczny, badający realnie istniejące systemy;
- teoretyczny, wychodzący od formalnego rozpatrywania ogólnie ujmowanych systemów.

Już L. von Bertalanffy połączył oba wymienione kierunki, rozumiejąc ogólną teorię systemów bardzo szeroko. Włączał do niej cybernetykę, teorię informacji, teorię grafów, teorie decyzji. Cybernetyka, nazywana także teorią sterowania, aczkolwiek posiada inny punkt wyjścia niż teoria systemów i inny model, to jednak jej zainteresowania są pokrewne do problematyki ogólnej teorii systemów. Nic więc dziwnego, że *Cognitive Science* podejmując nową drogę filozofii podmiotu, skierował się w kierunku szeroko rozumianej ogólnej teorii systemów.

Współcześnie istnieje propozycja wprowadzenia terminu „synnoetyka” jako dyscypliny obejmującej w sobie teorię automatów, teorię gier, lingwistykę matematyczną, projektowanie systemów, analizę systemową, systemy adaptacyjne

15 M. POTĘPA. *Problem podmiotu w filozofii nowożytnej i post-modernistycznej*. „Przegląd Filozoficzny” (Nowa Seria) 8:1999

itp. Synnoetyka może być czymś pośrednim między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi z jednej strony a techniką z drugiej strony. Z racji samego abstrakcyjnego charakteru może być umieszczona w zakresie filozofii²⁷. Ta propozycja wychodzi na- przeciw oczekiwaniom *Cognitive Science*.

W. Sadowski wysunął propozycję, że ogólna teoria systemów może być skutecznie stosowana jako metateoria konkretnych koncepcji systemowych. Na tej drodze mogą zostać przewyżnione rozmaite trudności, jakie napotyka się w trakcie badań naukowych²⁸.

Do badań nad podmiotem poznającym coraz śmieiej włącza się także teorię regulonów. Przez regulon rozumie się homeostaticzną samoregulującą się istotę materialną wraz z wewnętrzną rytmiką zależną od rozmiarów. Wśród regulonów wyróżnia się dwie podstawowe grupy: regulony faktowe oraz regulony materialne. Te drugie tworzą poziomy hierarchicznie uporządkowane. Teoria regulonów wydaje się być istotnym łącznikiem pomiędzy fizyką teoretyczną a biofizyką. W biologii teoria regulonów jest wykorzystywana do wyjaśnienia zjawisk życiowych, a w zastosowaniu do organizmów wyżej zorganizowanych do wyjaśniania funkcji poznawczych²⁹.

Komputery najnowszej generacji potrafią sprostać zadaniom stawianym ludzkiej inteligencji, a w pewnych warunkach i przy pewnego typu zadaniach są szybsze i dokładniejsze od ludzkiej inteligencji. Co zatem wspólnego mają ludzie i komputery? Zdaniem H. Simon obydwie klasy systemów są układami przetwarzającymi informacje. Oznaczają one symbolami zewnętrzne oraz wewnętrzne sytuacje i wydarzenia, a także manipulują tymi symbolami. Poza tym zauważa się, że komputerowe i ludzkie poznanie możliwe jest dzięki istnieniu „reprezentacji”. W *Cognitive Science* „reprezentacja” jest ogólną nazwą oznaczającą to wszystko, co tradycyjna filozofia oznaczała takimi terminami

nr 2 (30) s. 165-188.

16 M. HEMPOLIŃSKI. *Czym jest filozofia i czego od niej dzisiaj oczekujemy?* „Studia Filozoficzne” 1985 nr 4 (233) s. 173-175.

jak: „idea”, „pojęcie”, „przedstawienie”, „wyobrażenie”, „sposob-
trzeżenie”³⁰.

Podsumowaniem przedstawionej nowej drogi badania pod-
miotu poznającego jest stwierdzenie, iż *Cognitive Science* przy-
jmuje „obliczeniową” teorię umysłu. Przez „obliczenie” należy
rozumieć to samo, co miał na myśli A. Turing, gdy zastanawiał
się, co istotnego czyni człowiek kiedy wykonuje obliczenia. Czł-
wiek postępuje wtedy ściśle według zbioru reguł, które muszą
być przestrzegane w sposób mechaniczny. Wymyślił więc Turing
abstrakcyjny i uniwersalny model urządzenia obliczającego,
które później nazwano „Maszyną Turinga”. Konkretną realizacją
maszyny Turinga jest komputer albo człowiek³¹.

W *Cognitive Science* obowiązuje tak zwane podejście funk-
cjonalne. Oznaczono, iż istnieje wiele poziomów opisu operacji
jakiegoś systemu. Można ten opis przeprowadzić na różnych
poziomach abstrakcji. Wyjaśnienie działania systemu nie wy-
maga zejścia na poziom najbardziej elementarnych, pierwotnych
operacji. Analiza funkcjonalna jest takim wyjaśnieniem działania
systemu, w którym abstrahuje się od pytania, jakie to konkretne
procesy fizyczne oraz związki i mechanizmy gwarantują wyko-
nanie operacji obliczeniowej.

J. A. Fodor jeden z głośniejszych teoretyków *Cognitive Scien-
ce* zaproponował strategię badania umysłu. Została ona nazwana
metodologicznym solipsyzmem. Przyjmując metodologiczny soli-
psyzm nie twierdzi się, że istnieją tylko umysły. Obecna jednak
strategia nakazuje postępować tak, jakby istniał tylko badany
umysł. Stany umysłowe są rodzajem złożonych znaków – repre-
zentacji. Reguła metodologicznego solipsyzmu nakazuje badać
wyłącznie systematyczne relacje pomiędzy reprezentacjami. Nie
ma jednak potrzeby odwoływać się do semantycznych aspektów
reprezentacji, takich jak: prawdziwość, denotacja, znaczenie³².

17 B. CHWEDŃCZUK. *O udręczeniu jakie daje filozofia. Cóż to
za osobliwe zajęcie – filozofia?* „Studia Filozoficzne” 1985 nr 4

5. Człowiek antynatury – nowy ład ekologiczny.

L. Ferry autor „Nowego ładu ekologicznego” zbadał przesłanki i konsekwencje myślenia ekologicznego w różnych jego formach. Nie jest on przeciwnikiem ekologii. Postulat ochronny przyrody uznał za jak najbardziej godny akceptacji. Takie, czy inne postawy wobec ekologii są zakorzenione w całej kulturze. Zajął jednak krytyczną postawę wobec ekologiczmu, który to ruch rozwinął się po roku 1972, gdy Ch. D. Stone opublikował artykuł „Czy drzewa powinny mieć status prawny? Ku stworzeniu praw utworzonych dla obiektów naturalnych”. Profesor domagał się, byśmy przyznali prawa ustawowe lasom, oceanom, rzekom i wszystkim tym obiektom, które w naszym środowisku nazywamy „naturalnymi”. Proponował także, aby całemu naturalnemu środowisku nadać prawa ustawowe. Jego zdaniem trzeba odrzucić tradycję nowożytnego humanizmu, zgodnie z którą jedynie człowiek ma osobowość prawną. Osobowość prawną należy przyznać temu, co dziś nazywamy „biosferą” lub „ekosferą”, a co kiedyś nazywano „kosmosem”³³.

Zakres przedmiotowy myślenia ekologicznego jest bardzo szeroki. Obejmuje wszelkie kwestie związane z pojmowaniem i wartościowaniem przyrody, z miejscem człowieka w niej, a także te mechanizmy społeczno-polityczne, które wpływają na powiązania człowieka z przyrodą.

Pole problemowe myślenia ekologicznego jest nie tylko rozległe, ale i zróżnicowane. W warstwie treściowej jest ono wyznaczone przez wiedzę przyrodniczą, dotyczącą ogólnych zasad funkcjonowania ekosystemów i biosfery, czyli biogeochemicznych mechanizmów homeostazy ekosystemów i czynników zakłócających. W tej warstwie jest zawarta wiedza o tych mechanizmach życia społecznego, które znacząco wpływają na sposoby

(233) s. 176-179.

18 M. GRABOWSKI. *Analiza przeświadczenia u J. H. Newmana i jej aktualność*. „Przegląd Filozoficzny” (Nowa Seria) 8:1999 nr 3 (31) s. 65-67.

użytkowania przyrody i stosunek człowieka do niej. Warstwa treściowa obejmuje również twierdzenie filozoficzne z zakresu kosmologii, filozofii przyrody i antropologii filozoficznej.

Drugą warstwę tworzy wymiar aksjologiczno-normatywny. Myślenie aksjologiczno-normatywne jest określone przez ekologicznie zorientowany zestaw wartości determinujących różne poziomy ludzkiego istnienia i działania. Są to wartości moralne, estetyczne, witalne, techniczne, społeczne, ekonomiczne. Do tej warstwy należy również etyka ekologiczna badająca strefę ocen, norm i sankcji moralnych odnoszących się do kwestii stosunku człowieka reprezentanta społeczeństwa do przyrody³⁴.

Wyróżnia się trzy ekologie. Pierwszy nurt wychodzi od idei, by troszcząc się o przyrodę, ochronić przede wszystkim człowieka, choćby przed nim samym, gdyż bawi się on jak uczeń czarnoksiężnika. Środowisku nie przyznaje się samodzielnej wartości. Pojawia się w tym nurcie jedynie przekonanie, iż człowiek niszcząc otaczającą przyrodę, sam siebie naraża na niebezpieczeństwo, a przynajmniej na niemożliwość dobrego życia na ziemi. Człowiek stanowi centrum i jest uznawany jako podmiot prawa. Przyroda stanowi jedynie peryferie bytu ludzkiego. Ten nurt ekologiczny można nazywać ekologią humanistyczną lub antropocentryczną.

W drugim nurcie ekologii uznaje się, że podmiotem prawa są wszelkie istoty, które posiadają zdolność do odczuwania przyjemności i cierpienia. Należy zabiegać nie tylko o ludzkie korzyści, lecz także dążyć do minimalizacji sumy cierpień w świecie, jak również do zwiększenia o ile tylko można sumy zadowolenia. Ta wersja ekologii jest podstawą ruchu „wyzwolenia zwierząt”.

W nurcie trzecim ekologii żąda się praw dla całej przyrody. Jest ona dominującą ideologią ruchów „alternatywnych”. Jej zwolennicy podejmują w sposób najbardziej radykalny dys-

19 J. DERRIDA. *Pismo filozofii*. Warszawa 1992; TENŻE. *Pozycje*. Warszawa 1997. TENŻE. *Głos i fenomen*. Warszawa 1997.

20 R. INGARDEN. *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987 s. 21-

kusję nad humanizmem, a równocześnie występują przeciwko antropocentryzmowi w imię praw przyrody. Głoszą, iż dawna „umowa społeczna” winna być zastąpiona „umową naturalną”, w ramach której cały kosmos stałby się podmiotem prawa. Nie trzeba bronić człowieka rozumianego jako centrum świata przed nim samym, ale trzeba ochronić przyrodę przed ludźmi³⁵.

Ten trzeci nurt ekologii bazuje na idei porządku kosmicznego. Nawiązując do pojęcia „system”, traktuje wszechświat jako układ, w którym można wyodrębnić rozmaite podsystemy. Ta dążność do uogólnienia czy wręcz tęsknota do systemu jest niezbędna do politycznej eschatologii. W antykulturze postmodernistycznej, kiedy zasady etyczne były bardziej niż kiedykolwiek płynne i nieokreślone, zwolennicy tego trzeciego nurtu zaczęli żyć nadzieją, że uda się uprawomocnić nowy ideał moralny bez odwoływania się do jakichkolwiek wierzeń religijnych. W ich futurologii zasady moralne będą całkowicie „dowiedzione” i „potwierdzone” przez wyniki badań nowej ekologii, która zastąpi dawną filozofię. Etyka ekologiczna będzie przy tym tak samo pewna jak nauki pozytywne, na których cały czas się opierała. Nowa ekologia będzie mogła postawić przed sądem całą naszą współczesność z jej aroganckim antropocentryzmem dominującym w przemyśle i kulturze³⁶.

L. Ferry postawił sobie pytanie, czy trzeci nurt ekologiczny to rzeczywiście nowy ideał, czy opium ludu? Ich hasłem na nowy wiek było: „ekologia albo barbarzyństwo”. Wezwanie, jakie ta ekologia rzuciła nowożytnemu humanizmowi, każe potraktować go jako zwykłą iluzję. Nasza ludzka wrażliwość ekologiczna daleka jest od tego ekstremizmu ekologicznego. Ich pozorna miłość do przyrody, jest źle ukrywaną nienawiścią do ludzi. Taką tezę można postawić widząc, że zwolennikami tego ekologizmu byli i nadal są przedstawiciele skrajnej prawicy i skrajnej lewicy.

Radykalny ekologizm wypowiedział najbardziej negatywne oceny nowożytnego świata. Aby ukazać burzycielski charakter

25.

21 J. TISCHNER. *Myślenie według wartości*. Kraków 2000 s.

ekologii antropocentrycznej i odnowić rewolucyjne mity, wykrzykiwał i dalej wykrzykuje hasła rewolucyjne. Wmawiał sobie i innym, że walka ma być całkowitym zerwaniem ze światem, który należy zniszczyć. Jeden rodzaj krytyki nowożytnego świata ukrywał w sobie nostalgię za utraconą przeszłością, za narodową tożsamością, wyszydzoną przez kulturę wykorzenienia. Drugi rodzaj krytyki sprowadził się do budowania nadziei na świetlaną przyszłość społeczeństwa bez klas i bez przeciwieństw. U podstaw tej krytyki było i jest pragnienie by stworzyć nowego człowieka bez kompromisów i ustępstw³⁷.

W obu przypadkach krytyka nowożytności chciała być krytyką zewnętrzną podejmowaną w imię jakiegoś radykalnego „gdzie indziej”, odpowiednio: przednowożytnego i ponowożytnego. Wobec świata nowożytnego i jego zła, właściwą reakcją powinna być tylko rewolucja, a nie postawa reformistyczna.

Te dwie odmiany radykalnej ekologii często określa się mianem „ekologia głęboka” i przeciwstawia się ją „ekologii powierzchownej”, która domaga się zdrowego środowiska, w którym wszystkie żywe istoty miałyby zapewnione dobre warunki egzystencji. Zgodnie z taką optyką wystarczy zreformować świat nowożytny i stworzyć państwo opiekuńcze, w którym będą zagwarantowane podstawowe prawa: do życia, do wypoczynku, do zdrowia itd. Ta forma ekologii jest zewnętrzną krytyką nowożytnej kultury.

Trzecia forma ekologii to „ekologia środowiska”. Była ona i dalej jest krytyką nowożytnej kultury, ale jest to krytyka wewnętrzna. Głosząc tak demokratyczne hasła, jak troska o siebie, poszanowanie jednostki, godność osoby ludzkiej, postulat bardziej „autentycznej egzystencji”, poszukiwanie wyższej jakości życia, mniej stresującego, w którym odpowiednio dawkowana samotność może odzyskać swe prawa w walce z tłokiem wielkich miast. System polityczny należy raczej naprawiać niż zmieniać go na inny.

Kim jest i kim ma być człowiek antynatury?

Już Kartezjusz odróżniał ludzi od zwierząt. Zwierzęta uważał za maszyny, które nie mogą przeciwstawić się prawu natury. Człowiek zaś jest wystarczająco wolny. Humanizm to nie tylko rozumność, ale także wolność, a może przede wszystkim wolność. Stąd człowiek antynatury to człowiek wolny. Wolność zawiera w sobie możliwość zła. Dodatkiem do zła jest nierówność ludzi. Kondycja człowieka antynatury przedstawia się następująco:

- a) Dzięki wolności człowiek może unikać przekształcenia się w rzecz;
- b) W odróżnieniu od zwierząt człowiek jest pierwotną nicością;
- c) Człowiek jest skazany na historię, będąc więźniem tradycji językowej i narodowej. Historia jest kodem człowieka;
- d) Człowiek posiada w sobie zdolność do doskonalenia siebie.

Zdolność ta może realizować się na dwa sposoby:

1. Przez edukację. Jest to historia jednostki;
2. Przez politykę. Jest to historia gatunku *homo sapiens*.

Odróżniając kondycję ludzką od kondycji zwierzęcej, ponownie stajemy przed problemem reifikacji. Trudno zrozumieć, w jaki sposób człowiek może siebie określić, nie stając się kimś lub czymś. Człowiekowi ciągle grozi niebezpieczeństwo stania się jakąś określoną naturą. Zbliżająca się starość powoli przywraca panowanie praw natury i jej zwycięstwo nad wolnością. Tradycyjne systemy filozoficzne, odwołujące się do przeszłości, pozwalały cenić starość. Nowy ład ekologiczny nie wie co zrobić z przeszłością. Wolność pojęta jako zdolność oderwania się od tego, co naturalne jest tym samym zdolnością kulturalną, ponieważ bez niej nie byłoby kultury. Mielibyśmy tylko zwyczaje i sposoby życia podobne do tych, które istnieją w świecie zwierząt. Chcąc być autentycznym człowiekiem należałoby unieścić wszystkie kolejne uwarunkowania bezustannie odrzucając wszelką tradycję, jak i obecne jej przejawy. Problemem nowego ładu ekologicznego jest zespolenie troski o naturę z kulturą hu-

manizmu, a tradycji z wolnością³⁸.

Tradycyjnemu humanizmowi zarzucono, że jest antropocentryczny i że uznając „metafizykę podmiotowości” doprowadził do powstania „świata techniki”, w którym dewastuje się ziemię, a zwierzęta torturuje. Ekologia żąda od ponowoczesności odrzucenia takiego humanizmu, w którym wyraża się zgodę na barbarzyństwo. A od filozofów wymaga się, aby pokazywali praktyczne konsekwencje proponowanych dystynkcji. Jeżeli należy tego dokonać, to warto wskazać na ustawy proekologiczne Trzeciej Rzeszy pod rządami A. Hitlera. Są one bliskie ekologii głębokiej. Z jednej strony jest tam miłość do ziemi, a szczególnie do zwierząt, a z drugiej strony zawzięta nienawiść do ludzi.

Jak to wytłumaczyć? W. Schoenichen przyznaje, że istnieje pokrewieństwo między miłością do Wilderness a umiłowaniem do Wilden. W obu przypadkach opisujemy tę samą „dzikość” i wyrażamy swoistą wolę odnalezienia utraconej naturalnej niewinności³⁹.

Istnieją dwie idee natury, które są wyrażone w modelu klasycystycznym i modelu sentymentalnym.

Model klasycystyczny zwany francuskim ukazuje ogród wypracowany, wyrafinowany i ujęty w formę geometryczną. Kontemplacji jest dana natura opracowana, ujarzmiona, całkowicie wykończona, bardziej prawdziwa i zarazem bardziej krucha, gdyż to, co istnieje ujawnia się niechętnie. Harmonia figur geometrycznych przywołuje myśl o Boskim porządku. Zwolennicy klasycyzmu kochają naturę uformowaną, przekształconą i uczłowieczoną.

Model sentymentalny nawiązuje do koncepcji J. J. Rousseu i pierwszych romantyków, którzy naturę prawdziwą widzieli w stanie dzikości. Ich zdaniem prawdziwa natura nie daje się

22 G. DELEUZE. *Différence et répétition*. Paris 1968 s. 169-217.

23 J. BOBRYK. *Niektóre problemy epistemologiczne w badaniach Cognitive Science*. W: *Pogranicza epistemologii*. Warszawa

zmatematyzować, przekształcić i ucłowieczyć przez cywilizację. Jest ona tożsama z pierwotną autentycznością, którą ludzkość zatraciła pod wpływem kultury, tzn. pod wpływem nauki i sztuki. Dzika natura budzi trwogę, gdyż graniczy z diabolicznością. Apologia terenów dziewiczych i ludów na nich zamieszkujących wyraża tęsknotę za autentyzmem, który nie został zniszczony demoralizacją będącą upodobaniem do luksusu i sztuczności. Człowiek autentyczny, to człowiek dumny o „czystym sercu”, którego przed złem ochroniła sama izolacja od reszty świata. W ten sposób odżył mit złotego wieku i utraconego raju⁴⁰.

Człowiek dzięki temu, że wykracza poza porządek rzeczy, staje się autentycznie ludzki i równocześnie wchodzi w sferę etyki i kultury. Tak więc etyka i kultura zależą od antynaturalnego wysiłku budowania świata rzeczywiście ludzkiego. Człowiek antynatury winien przeciwstawić się naturalnej skłonności do przemocy.

Nowy problem wyłonił się, gdy dostrzeżono, że istnieje bezpośredni związek między dyskryminacją kobiet a nieprzestrzeganiem praw natury. Szkodliwe byłoby oddzielenie walki o równouprawnienie od działań proekologicznych. Tak narodził się ekofeminizm, który opiera się na następujących założeniach:

- istnieją istotne związki między dyskryminacją kobiet a niszczeniem natury;
- należy rozumieć, na czym polegają te związki;
- feminizm musi w teorii i w praktyce uwzględnić postawę ekologiczną;
- proponując rozwiązania problemów ekologicznych trzeba uwzględniać perspektywę feministyczną.

Istnieją trzy odmiany ekofeminizmu, które odwołują się do trzech różnych założeń filozoficznych. Pierwsze wyjaśnienie wskazuje na dualizm, jakim jest rozróżnienie tego, co męskie i tego, co kobiece. Drugie jest skutkiem myślenia mechanistycznego, w którym stwierdza się, że wszystkie części mechanizmu

są od siebie nawzajem zależne. A trzecie wskazuje na różnice psycho-społeczne między płciami, które są podstawą walki przeciwieństw.

Zbawcza rola ekofeminizmu przejawia się we wniosku, w którym stwierdza się, że zbawienie mogą przynieść tylko kobiety, ponieważ one nie zerwały związku z naturą. Świadomość własnego ciała jest u kobiet zbyt silna, aby mógł im przyjść do głowy pomysł „emancypacji” od natury⁴¹.

Czy jednak wyrażenie zgody, że kobieta jest bardziej „naturalna” niż mężczyzna, nie jest zanegowaniem jej wolności? Czy emancypacja nie jest tylko złudzeniem?

Nowy ład ekologiczny i jego filozofia podmiotu mają wyraźny związek z kulturą. Czym jest europejska kultura i jaka winna być w nowej Europie? W sporze, który toczą między sobą zwolennicy tradycji i nowoczesności, kosmopolici i nacjonaliści wyłaniają się dwie koncepcje kultury i narodu: etniczna i woluntarystyczna. Pierwsza utożsamia naród z przynależnością do jakiejś rasy, języka i kultury, a więc do czegoś, czego się nie wybiera. Druga koncepcja pod pojęciem narodu rozumie dobrowolne zjednoczenie się jednostek wokół uniwersalnych zasad. Idea narodu zyskuje obecnie nowy sens, który trzeba rozpatrywać w nowej perspektywie intelektualnej przy uwzględnieniu nowej sytuacji, jaką jest budowanie nowej wspólnej Europy. Wielkie spory wokół kultury wspólnej nie mogą pomijać tradycji religijnej, a zarazem poczucia *sacrum*.

Kultura wspólnej Europy musi uwzględniać różne wizje życia duchowego, które wydają się nie do pogodzenia. Pojawiły się trzy hasła: konsumpcja, zakorzenienie i wyzwolenie, pod którymi ścierają się współtwórcy nowej Europy. Zdaniem Ferry’ego te idee mają rządzić światem⁴².

Kiedy człowiek traktuje siebie jako podmiot, a cały kosmos uważa za byt wyłącznie przedmiotowy, wówczas zaczyna eksploatować otaczającą rzeczywistość. To nie jest jedynie źródło postawy antyekologicznej. W większym stopniu jest nim brak

świadomości ekologicznej i brak sumienia ekologicznego. Niezależnie od tego, co dokładnie jest rozumiane przez sumienie ekologiczne. Szczególnie wiele do wyjaśnienia tej kategorii może wnieść etyka chrześcijańska. Sumienie ekologiczne jest tym momentem w doświadczeniu wolności człowieka, w którym uświadamia sobie swoją odpowiedzialność. Wielce pomocne mogą okazać się tu prace K. Wojtyły⁴³.

Chcąc przezwyciężyć kryzys ekologiczny rację należy przyznać L. Kołakowskiemu, który na 6. Międzynarodowym Sympozjum Uniwersalizmu w Londynie stwierdził, że pilnie potrzebna jest „metanoia”. Pod tym terminem Kołakowski rozumie radykalną zmianę mentalności. Filozof – jako człowiek myśli, może teorie analizować, oceniać, diagnozować i rzucać światło zrozumienia na stan rzeczy. Filozof może także być inspiratorem działania praktyki ekologicznej. Zgodnie z zaleceniem Kołakowskiego, filozof winien stać się kaznodzieją. Kaznodziejstwo bowiem jest rodzajem praktyki⁴⁴.

Inną formą rozwijania świadomości ekologicznej i budzenia sumienia ekologicznego jest ukazanie ziemi jako domu człowieka. Domu nie dewastuje się, ale przeciwnie, należy o niego troszczyć się i pielęgnować.

Ten dom należy zachować także dla przyszłych pokoleń, gdyż jest on Światowym Dziedzictwem. To Światowe Dziedzictwo ma swoje logo. Jest nim koło, które jednocześnie jest symbolem ochrony. Część centralna reprezentuje dzieło człowieka, koło natomiast – naturę. Obydwa elementy są intymnie połączone⁴⁵.

Czym jest „wielki dom natury”, skoro Bóg stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, wydał specjalny nakaz, aby uprawiał ziemię i czynił ją sobie poddaną. Zdaniem A. N.

ficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody. Warszawa 1997 s. 30-31.

25 J. H. MILSUM. *Podstawa hierarchiczna dla systemów ogólnych żywych.* W: *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe.* Warszawa 1976 s. 127-173.

Woźnickiego Bóg ustanowił człowieka strażnikiem „wielkiego domu natury”. Człowiek posiada teantropiczną świadomość, którą można określić jako proces „samoprzekształcenia” się człowieka w ramach ludzkiej natury pod wpływem łaski Bożej. Człowiek bowiem w swej ludzkiej naturze ma „wpisane” przeznaczenie, które ukazuje inną rzeczywistość. Nie zawsze jednak potrafi odczytać to przeznaczenie.

Koniec XX w. zaowocował kryzysem świadomości teantropicznej. W wyniku zaniedbań bycia „strażnikiem bytu”, człowiek stał się jego niszczycielem. Humanizm nowożytny koncentruje się wyłącznie na tym, co „świeckie” z całkowitym pominięciem tego co święte. Przez to doprowadził człowieka do całkowitej zależności od sił zewnętrznych, zmieniając istotę ludzką w doskonałą maszynę. Człowiek – maszyna, traktowany jako przedmiot zmienił swoją tożsamość i zjednoczył się w procesie mechanizacji z całym społeczeństwem. A społeczeństwo zostało zmienione „w swego rodzaju mrowisko”⁴⁶.

Woźnicki sugeruje, że „metanoia” winna rozpocząć się od odkrycia przez człowieka obrazu Boga w sobie. Jest to realizacja przesłania zawartego w nauczaniu Jana Pawła II poczynając od encykliki *Redemptor hominis*. Troskę ekologiczną w nauczaniu Jana Pawła II dostrzegł Janusz Kuczyński – jeden z liderów filozofii uniwersalizmu, który to kierunek zatacza coraz szersze kręgi⁴⁷.

Należy także zauważyć pojawienie się tego nowego kierunku filozoficznego, jakim jest uniwersalizm, a który również włączył się w budowanie nowego ładu ekologicznego oraz filozofii podmiotu. Uniwersalizm to typ myślenia charakteryzujący się następującymi cechami:

- dążenie do wszechstronności;
- obejmowanie działalności wszystkich ludzi i wszystkich

26 L. VON BERTALANFFY. *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*. W: *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe*. Warszawa 1976 s. 27-47.

27 LUBAŃSKI, jw. s. 54-63.

28 W. SADOWSKI. *Podstawy ogólnej teorii systemów*. Warszawa

kultur;

– próbowanie współtworzenia zintegrowanej całości, której jedność jest współkonstytuowana przez różnice.

Zdaniem tej metateorii jest przewyciężenie wszelkich absolutyzmów, które prowadzą do konfliktów, promowanie bogactwa różnorodności oraz integracja całości. Metafilozofia uniwersalistyczna jest także metodą współtworzenia wielowarstwowego i wielowymiarowego obszaru identyfikacji.

Polski ruch ekologiczny ma już dość bogatą tradycję i różnorodne doświadczenia. Odszedł od propozycji ekologii głębokiej widząc w niej liczne zagrożenia i tendencje przeciwne metafilozofii uniwersalistycznej⁴⁸.

6. Filozofia świadectwa.

Człowiek współczesny żyje w środowisku kulturowym, które jest bardzo niebezpieczne dla poszukiwania i życia prawdą. Z jednej strony żyjemy w „informatycznym potopie”, który wykształcił rozmaite formy realizacji, wśród których wyraża się szybkie zapominanie, powierzchowność w dążeniu do prawdy, niemożliwość określenia prawdy czy fałszu, przekonanie o równoprawności poglądów eksperta i ignorantą, życie we własnym świecie ocen i norm, odwoływanie się do tzw. opinii publicznej przy beztrące o prawdziwość. Z drugiej strony człowiek ma świadomość, że wobec bardzo ważnych spraw musi zająć własne stanowisko. Nie wolno mu żyć wśród mniemań i w niepewności wobec prawdy. A że tak jest, dlatego nieraz świadomie lub nieświadomie ukrywa swoje odniesienie do wypowiedzanego zdania. Nic więc dziwnego, że w 2 poł. XX w. na nowo zwrócono uwagę na dzieło kardynała H. Newmana „Logika wiary”⁴⁹. — 1978 s. 19-20, 83-88.

29 C. BOGDAŃSKI. *Teoria regulonów*. Paryż 1984 (mps.).

30 H. SIMON. *Cognitive Science: The Newest of the Artificial*. „Cognitive Science” 1980 nr 4 s. 33-46.

31 BOBRYK, jw. s. 64-66.

32 J. A. FODOR. *Methodological Solipsism Considered as a Rese-*

Droga, którą Newman podążał do celu jest „gramatyka sposobu przyświadczenia”. Analizy przyświadczenia należy współcześnie czytać w perspektywie, w której widać zagrożenia dla akceptacji i odrzucania prawidłowości zdań. Z punktu widzenia współczesnej teorii poznania, jest to studium postawy poznawczej człowieka⁵⁰.

J. H. Newmana nie interesują pytania czy stwierdzenia z zastrzeżeniem, ale tylko odnoszenie wypowiedzianych zdań twierdzących do prawdy lub fałszu. Proces pojmowania zdań twierdzących jest dwupoziomowy. Na pierwszym poziomie znajduje się uchwycenie i zrozumienie treści, a na drugim poziomie jest zgoda na treść, czyli przyświadczenie prawdziwości.

Fundamentem wszystkich analiz jakie podjął Newman jest ludzka zdolność odniesienia się do treści tego, co osoba orzeka. Pojmowanie zdania musi być wcześniejsze od przyświadczenia, a dawanie przyświadczenia ma być zgodą na prawdziwość zdania. Jeżeli natura ludzka ma dawać świadectwo o sobie, to nie może być nic pośredniego pomiędzy dawaniem a niedawaniem przyświadczenia. Nasze przyświadczenia nie mogą podlegać stopniowaniu i nie mogą być ani silne, ani słabe. Kiedy dajemy przyświadczenie wątpliwościom lub prawdopodobieństwu, wówczas nasze przyświadczenie jest również pełne, jak gdyby odnosiło się do prawdy. Nie jest ono jakimś stopniem przyświadczenia⁵¹.

Nie ma i nie może być stopni przyświadczenia, tak jak nie ma stopni prawdy. Przeświadczenie podobnie jak prawda: albo jest, albo go nie ma. Przyświadczenie różni się od dowodu, który z natury swej zmierza do pewności. Dowód może się rozwijać, przyświadczenie zaś jest, albo go nie ma.

Przeżycie pewności jest szczególnym rodzajem przyświadczenia. Ludzkie przyświadczenie różni się od przesądów, gdyż w nich nie ma pewności. Pewność jest złożonym przyświad-

arch Strategy im Cognitive Psychology. W: Husserl. Intencjonality and Cognitive Science. Massachusetts 1984 s. 279.

33 L. FERRY. *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek.*

zeniem. Dla pewności jest charakterystyczne to, że jej przedmiotem jest prawda. Pewność jest też słusznym przekonaniem. A jeśli pewność nie jest słuszną, to nie jest pewnością. To, co fałszywe nie może być pewnością⁵².

Przeciw pewności przyświadczenia mogą pojawiać się liczne pokusy. Pierwszą pokusą jest stan ducha, który odbiera spokój myśli. Drugą pokusą jest takie przedstawienie wątpliwości, że jawi się jako cnota, a pewność jako pycha. Inną pokusą jest to, że gdy zwalczyliśmy wątpliwości i zyskaliśmy pewność, to pozostałości starych argumentów nie dają umysłowi spokoju⁵³.

Podjęcie analizy przyświadczenia zrodziło koncepcję podmiotu jako wiarygodnego świadka. Kłopoty z podmiotem, a ściślej z podmiotowością, mają nie tylko charakter czysto teoretyczny, ale i praktyczny. K. Tarnowski zauważył, że idea podmiotu w czasach stalinizmu i hitleryzmu wcieliła się w ponurych dyktatorów jako „podmiot demiurgiczny” i „demagogiczny”, który potrafi manipulować wielkimi rzeszami ludzi. „Podmiot demiurgiczny” zrekonstruował wizję człowieka stadnego, pozbawionego orientacji w świecie wartości. Ten ostatni podmiot został nazwany „podmiotem letargicznym” albo „podmiotem uśpionym”. Podmiotowi uśpionemu można przeciwstawić „podmiot obudzony”, który zdolny jest do pełnienia funkcji świadka krytycznego⁵⁴.

J. Tischner idąc za poglądem św. Augustyna, Ricoeura, Levinasa zamiast mówić o świadku krytycznym, woli mówić o świadku wiarygodnym. Świadek wiarygodny to przede wszystkim świadek wierny. Chodzi tu o wierność wobec kogoś. Jest to następstwo aktu zawierzenia. Być wiernym, to zawierzyć i jednocześnie przyjąć zawierzenie. Wierność jest możliwa tam, gdzie dochodzi do spotkania z prawdą człowieka. Doświadczając człowieka w jego prawdzie, uzyskuje się intuicję tego, że spotykany człowiek jest godny zaufania. Nie jest najważniejsze to, co

Warszawa 1995 s. 13-15.

34 Z. HULL. *Kształtowanie myślenia ekologicznego*. W: *Ziemia domem człowieka*. T. 1: *Współtworzenie świadomości ekologicz-*

drugi człowiek mówi. Najważniejsze jest to, że ten drugi człowiek mówiąc – powierza nam siebie. Ja, gdy przyjmuję słowa drugiego człowieka, także powierzam temu drugiemu siebie. A więc każde spotkanie z drugim człowiekiem kryje w sobie możliwość spotkania ze świadkiem wiarygodnym. Zawierzenie, które łączy człowieka z człowiekiem nie jest zaprzeczeniem idei rozumności, ale jej urzeczywistnieniem. Mądrość aktu zawierzenia otwiera nowe horyzonty przed myśleniem człowieka. Zawierzenie daje do myślenia, a myślenie „uskrzydla się”. Dopiero od chwili, w której człowiek zaczyna myśleć z kimś, ma naprawdę myśleć o czymś⁵⁵.

Fenomenologiczny opis świadczenia ukazuje z jednej strony fenomen świadectwa w jego ontycznym wymiarze, a z drugiej strony sposób bycia samego świadka.

W fenomenie świadectwa należy wyróżnić trzy elementy. Po pierwsze to, co ma być świadczane. Chodzi tutaj o treść zawartą w akcie świadczenia. Po drugie, chodzi o świadczenia jako akt przebiegający w czasie. U podstaw tego aktu znajduje się transcendentny podmiot świadectwa. Trzecim elementem jest człowiek lub grupa ludzi, wobec których znosi się świadectwo⁵⁶.

Sposób bycia świadkiem odsłania wewnątrz podmiotu świadczącego. Ten podmiot ujawnia swoją indywidualność i swój dynamizm. Potrafi się wewnętrznie zintegrować, aby zaznaczyć swoją obecność. Często ujawnia się szczególna koncentracja podmiotu na sobie samym, co jest nazywane egocentryzmem. Drugim razem ta sama sytuacja sprawia, iż podmiot poznający rozumie, że musi wyjść poza siebie, aby świadczyć o prawdzie. To świadczenie wobec prawdy jest rozumiane jako swoista diakonia. Służebna postawa podmiotu wobec wartości najwyższych jest wezwaniem i powołaniem. Z trzeciej strony ta sama sytuacja jest szczególną okazją i próbą dla wolności. Świadek czuje się przynaglony do rozeznania prawdy i do podjęcia decyzji. Jeśli nawet nie ma czasu aby świadczyć, to równocześnie może i powi-

nej – ku federacji życia. Warszawa 1997 s. 11-19.

35 FERRY, jw. s. 17-19.

nien pomyśleć o tej sytuacji i rozpoznać w bliźnim człowieka⁵⁷.

W ontologicznej strukturze świadka, K. Tarnowski dostrzegł i wyróżnił cztery istotne elementy:

– po pierwsze świadek jest poruszony od zewnątrz przez fakty, które się wydarzają;

– po drugie to, co świadka porusza jest czymś ważnym, co nagląco wzywa. Nie jest ono czymś bezkrytycznym. Posiada ono pewną nieusuwalność zaszłości oraz semantyczny i aksjologiczny sens;

– trzecim elementem jest wydarzenie i „światło”, które budzi podmiot z uśpiania. Nie znaczy to, że podmiot uśpiony jest tak bardzo utopiony w codzienności, że jest niezdolny do immanentnego samoprzeżywania i do zajmowania własnego stanowiska. Samoprzeżywanie, zajmowanie miejsca i separacja stanowią konieczne warunki zajmowania stanowiska wobec czegoś. Z wnętrza podmiotowości wyłaniają się ukryte siły, które są zdolne do twórczości. Źródłową postacią pobudzenia sił podmiotowych jest faktyczne wydarzenie, które przemienia uśpiony podmiot w krytycznego świadka. Potrzebna jest duchowa przemiana świadka. Nie jest ona czymś mechanicznym, lecz dziejami budzącej się słabości, która chce zaświadczyć o tym wydarzeniu. Podmiotowość może dojrzewać, ale może też marnieć;

– po czwarte, świadek jest kimś, kto czuje się odpowiedzialny, bierze na siebie odpowiedzialność, działa odpowiedzialnie i nawet godzi się być pociągany do odpowiedzialności. Tym samym dając świadectwo o wydarzeniu daje zarazem świadectwo o sobie jako podmiocie⁵⁸.

Świadek czuje się „wybrany do dawania świadectwa”. Coś zostało jemu powierzone i nikt nie może go w tym zastąpić. Świadek jednak nie musi świadczyć bez powodu. Świadczenie nie jest i nie może być przymusem. Zdaniem K. Tarnowskiego mogą zachodzić dwa przypadki. Pierwszy to ten, że świadek może nie chcieć świadczyć, np. z lęku, lenistwa czy dla wygody.

Drugi przypadek to ten, że świadek nie chce świadczyć, gdyż nie ma uformowanej krytycznej opinii. Potrzebuje więcej „światła” aby być świadkiem w pełni odpowiednim i wiarygodnym. To odpowiedzialność powstrzymuje człowieka przed świadczeniem w sytuacji niepewności. Świadek w pewien sposób ręczy za to, o czym świadczy. Nie tylko musi być prawdomówny, ale prawdomówność zestawia ze swoim „ja”, czyli ze świadectwem o sobie samym. Świadek musi bowiem ponosić konsekwencje swojego świadectwa. Jest to szczególnie widoczne, gdy składa zeznania przed sądem. W toczącym się sporze musi stanąć po czyjejś stronie. Ci, wobec których świadek świadczy stają się obiektem odpowiedzialności. Świadectwo nie jest zwykłym wypełnieniem meldunku. Adresaci świadectwa mają stawać się świadkami „drugiego stopnia”, wchodząc w ten sposób w „łańcuch świadectw”⁵⁹.

Bycie świadkiem nie może być odrywane od tego, co wartościowe. Budząca się podmiotowość zależy od pozytywnych wartości, którym przyświadcza. Te wartości to idealna miara człowieczeństwa. K. Tarnowski twierdzi, że w całej filozofii chrześcijańskiej, człowiek był nosicielem świadectwa Absolutu. Filozofowie w rozmaity sposób przedstawiali odniesienie człowieka do Absolutu. Św. Augustyn mówił o Najwyższej Prawdzie, św. Tomasz z Akwinu o naturalnym pragnieniu Boga, a Kartezjusz o Idei Nieskończoności.

Na współczesną filozofię podmiotu jako świadka wywarł wielki wpływ Levinas. Podmiot jego zdaniem jest nawiedzony przez Innego, który jest we mnie głębiej niż ja sam. To Inny wzywa mnie do odpowiedzialności za bliźniego, wobec którego stoję „twarzą w twarz”. W twarzy bliźniego odnajdują ślad Transcendencji, która nakazuje mi iść do drugiego człowieka z gestem pomocy. W ten sposób Bóg wzywa mnie na świadka dobroci. Bóg nigdy nie jest „przede” mną, lecz jest „za” mną jako Inspiracja, która wzywa mnie i wybiera do odpowiedzialności.

Bóg jest tym Trzecim, który jawi się obok mnie i bliźniego. Ten Trzeci nie może być tematem krytycznego namysłu i nie może być także obiektem manipulacji. Podmiot człowieka „konstytuuje się” jako przejście do drugiego. A więc człowiek „nie jest sam dla siebie”, lecz wyjściem ku drugiemu człowiekowi. Ludzki podmiot jest świadkiem, który świeci w międzyludzkiej przestrzeni. Dzięki temu światłu Absolut jawi się jako byt rzeczywisty. Szczególnymi świadkami i znakami Absolutu są święci, w życiu których najbardziej widać istotę podmiotowości⁶⁰.

W intersubiektywności świętych można wykryć szereg relacji, wśród których na pierwszym miejscu jest relacja daru, a następnie relacja prawdomówności.

Idea daru jest dzisiaj w centrum filozoficznej uwagi. Zainteresowanie tą ideą można również dostrzec w filozofii J. Derridy. Bez względu na prezentowane poglądy można zgodzić się z twierdzeniem, że nie da się zrozumieć daru poza jakimś dobrem. Dawanie jest czymś więcej niż tym, co dane. Dar jest dobrem, które przychodzi z zewnątrz i jest zaadresowane do mnie lub do kogoś innego. Dar pozostaje w szczególnie bliskim związku z podmiotowością podmiotu. Dobro daru budzi podmiotowość z letargu do życia. Ma więc ono ścisły związek ze świadectwem.

W filozofii daru można wykryć trzy aspekty: akceptację, wezwanie i bezinteresowność. Akceptacja budzi podmiot z letargu i wyrывa go z monotonii codzienności, która jest anonimowa. Przychodzi ona z zewnątrz, dyskretnie towarzysząc egzystencji. Jest ona w relacjach interpersonalnych zaproszeniem do dialogu. Podjęcie dialogu równa się „akceptacji tej akceptacji”. Podmiot zaakceptowany to podmiot zdolny do podmiotowego życia. Można także odkryć akceptację poprzez potraktowanie wolności jako daru. Patrząc od strony egzystencjalnej, akceptacja jawi się jako coś najbardziej podstawowego w podmiocie i dla podmiotu.

Drugim aspektem daru jest wezwanie. Podmiot wyłania się nie

tylko z faktyczności, lecz także z wezwania, które go poprzedza, aby coś ze sobą zrobił. Jako wezwany nie jest on nigdy tylko dla siebie samego. Podmiot w wezwaniu musi być wolnym i odpowiedzialnym.

Trzecim aspektem daru jest bezinteresowność. Dawanie odbywa się bez jakiegokolwiek imperatywu. Widać to na przykładzie różnych form wolontariatu. Bezinteresowność nie jest świadkiem dobra, które coś nakazuje. To dobro jest „rozlewne”, działa kiedy potrzeba i gdzie potrzeba. Oznacza to bycie z potrzebującymi⁶¹.

Rodzi się pytanie, czy świadectwo dane darowi jest świadectwem danym Absolutowi? Jeśli odpowiedź na postawione pytanie będzie pozytywna, wówczas można mówić o świętości tkwiącej w człowieku. Inna odpowiedź będzie wskazywała jedynie na godność człowieka jako osoby. Jednocześnie ujawni się podmiot w pewnej intersubiektywnej przestrzeni otwartej na Boskie Ty.

Relacja prawdomówności jest następną, po relacji daru, jaką dostrzega się w życiu świadków, którzy są szczególnymi znakami Absolutu.

Świadectwo dawane prawdzie jest uważane za najważniejsze i podstawowe dla chrześcijaństwa. Każda prawda mobilizuje podmiot jako cel poszukiwań, albo jako rzeczywistość, z którą trzeba się liczyć. Materiałem świadectwa jest prawda, której nie można udowodnić, gdyż jest ponadempiryczna i ponadnaukowa. Ta prawda musi być ważna dla życia ludzkiego, a gdy jest zwalczana, to trzeba jej bronić⁶².

Z istoty swej świadectwo dawane prawdzie jest elementem w procesie, w którym chodzi o „za” lub „przeciw”. Między prawdą a jej zaprzeczeniem nie ma i nie może być czegoś pośredniego. Nie ma ani stopni prawdy, ani stopni fałszu. Obok prawdy jako takiej, o której mówi metafizyka, istnieją prawdy konkretne i dotyczące jakiegoś aspektu rzeczywistości lub wycinka tej rzeczywistości. Każde opowiedzenie się po jakiejś prawdzie jest

39 W. Schoenichen zjmował katedrę ochrony natury na Uni-

równocześnie opowiedzeniem się po stronie prawdy jako takiej. W tym sensie wszelkie poszukiwanie prawdy jest już świadectwem na rzecz prawdy. Czym jest prawda jako taka, do której chętnie odwołujemy się? W filozofii przed Heideggerem opartej na tradycji arystotelesowsko-tomistycznej było to rozumiane. Istota prawdy jest zgodnością z tym wycinkiem rzeczywistości, do której pojęcie to odnosiło się⁶³. Dla Heideggera prawda to „nieskrytość” jako taka w przeciwieństwie do tego co „skryte”. „Nieskrytość” nie jest nieodłączna od „skrytości”, z niej się wyłania i w nią wpada. Jest więc elementem czasowego „dziania się”. Skoro jednak prawda nie ma swej istoty, gdyż wyłania się ze skrytości, to nie ma sensu do niej dążyć. Ta prawda nie pociąga za sobą zobowiązania⁶⁴.

Inaczej na prawdę patrzą fenomenologowie. Ich zdaniem prawda ze swej istoty i ze swego najgłębszego sensu niesie ze sobą zobowiązanie. Fenomenologowie zgadzają się, że prawda uwikłana jest w proces „stawania się”, lecz jest to proces krytycznego wysiłku człowieka dążącego do prawdy absolutnej. Dążenie do prawdy wynika z intencjonalnej struktury ludzkiej świadomości, która określa najgłębiej podmiotowość podmiotu. Podmiot jest przed prawdą odpowiedzialny i jest powołany do bycia jej świadkiem jako miary człowieczeństwa⁶⁵.

Świadectwo prawdzie może być dane na dwóch poziomach. Pierwszy poziom dotyczy prawdy, która jawi się człowiekowi, a on jej przyświadcza. Świadek wobec prawdy może i powinien być świadkiem prawdy wobec ludzi. Jest to ten drugi poziom. Ten, kto decyduje się na świadectwo wobec ludzi, chce być prawdomówny. W geście świadectwa utożsamia z prawdą swoją własną wartość. Świadcząc o prawdzie, świadczy tym sam o sobie.

W wymogu prawdomówności kryje się wymóg krytycyzmu. A to wymaga umiejętnego spojrzenia na każdy fakt z różnych wersytecie w Berlinie, przekonany narodowy socjalista, pisał o misji jaką Niemcy mają do spełnienia w tej kwestii i o zasługach reżimu hitlerowskiego. Zob. TENŻE. *Naturschutz im dritten Reich*. Berlin 1934; oraz TENŻE. *Naturschutz als Volkische und interna-*

punktów widzenia. Ten, kto dąży do prawdy obiektywnej, oglądanej z różnych punktów widzenia, to organizuje wokół niej swoją podmiotowość i wyraża gotowość do jej świadczenia. Jest to szczególnie wyraziste, gdy zestawia się *Dasein* i śmierć. Śmierć jest dla *Dasein* granicą możliwości. Według Heideggera człowiek w obliczu śmierci patrzy z przerażeniem w przyszłość. Lęk określa jego egzystencję, gdyż śmierć jest końcem *Dasein*. Śmierć przynależy do *Dasein* i dlatego każdy człowiek będzie miał swoje własne „przeżycie” śmierci⁶⁶.

E. Stein podejmując polemikę z Heideggerem podkreśla, że *Dasein* lęka się o swoje bytowanie, ale tylko dlatego, że jest ono darem. A skoro jest ono darem, to człowiek ma udział w pełni istnienia. Człowiek rozumie nie tylko swój własny byt, lecz również byt innych ludzi. E. Stein była przekonana, że ontologiczne analizy można także rozpocząć od bytu przedmiotowego. W ten sposób E. Stein otworzyła drogę do spotkania z filozofią tomistyczną. Pojawił się jednak problem, czy te dwa sposoby filozofowania można ze sobą połączyć? Podejmując próbę konfrontacji fenomenologii z tomizmem, dostrzegła wiele momentów wspólnych między tymi sposobami filozofowania, pozwalające na pełniejsze poznanie rzeczywistości. Jej zdaniem analiza istoty zaproponowana przez Husserla, może być uważana za odnowienie myślenia scholastycznego⁶⁷.

Refleksja kierująca się na fakt własnego istnienia dostrzeżę trzy momenty:

- byt, którego jestem świadomy;
- „ja” uświadamiające sobie coś;
- akt poznający, w którym jestem świadomy mnie samego i innego bytu jako istniejącego w czasie.

W ten sposób ujawniło się przejście od bytu przygodnego do bytu wiecznego i od fenomenologii Husserla do metafizyki Tomasza z Akwinu.

tionale Kulturaufgabe. Jena 1942.

Zakończenie

Filozofia E. Stein była filozofią osoby kształtującej się w dialogu z innymi filozofami. Doszła do przekonania, że jest sens mówienia o filozofii wieczystej, która jest nieustannym poszukiwaniem prawdy bytu. Jej filozofia miała na celu wieczną Prawdę. Odkrycie świata wiary i spotkanie z „filozofią krzyża” miało dla niej konsekwencje teoretyczne i praktyczne. Starła się wypracować takie pojęcie „filozofii”, które pozwoliłoby zaprezentować ją jako „filozofię chrześcijańską”. Powoli odkrywała takie rozumienie filozofii, jakie mieli Ojcowie Kościoła, a szczególnie Ojcowi Kapadaccy. Korzystanie ze źródeł wiary jako źródła poznania, aby osiąść głębsze poznanie bytu, doprowadziła ją do filozofii chrześcijańskiej. Wprawdzie nie jest to już czysta i autonomiczna filozofia, ale nie jest to też teologia. „Filozofia chrześcijańska” leży między filozofią a teologią. A może tę naukę należy raczej nazwać „metafizyką teologiczną” lub „teologią metafizyczną”? Pomijając spór o nazwę należy powiedzieć, że E. Stein uprawiała swoistego rodzaju „chrześcijańską naukę o prawdzie”. Rozróżniała ona między naturą filozofii i jej stanem. Na stan filozofii składają się trzy wymiary: żywe filozofowanie, stan ducha oraz filozofia jako nauka. W akcie filozofowania dokonującym się w danym stanie ducha, podmiot osiąga określoną wiedzę. Jako akt podmiotu filozofa nie jest zawsze subiektywne, ale jako treść jest subiektywno-objektywne⁶⁸.

„Czysta filozofia” nie jest w stanie oczyścić siebie z błędów. Ona potrzebuje uzupełnienia ze strony metafizyki teologicznej. W ten sposób próbowała znaleźć miejsce dla „umiłowania mądrości krzyża”. W tajemnicy krzyża próbowała nie tylko rozpoznać sens swojego życia, ale także jego naukowe uzasadnienie. Nauka krzyża objawia się w takim znaczeniu, jakie on ma dla człowieka. Krzyż jawi się jako znak najwyższej miłości, ale też jako znak

ludzkiej słabości. Krzyż nie jest dziełem natury, lecz dziełem skonstruowanym przez człowieka. Jako podmiot skonstruowany jest tworem rozumnej, ludzkiej istoty, która pragnie wyrazić swoje aspiracje, tęsknoty, obawy. Czy więc te ludzkie pragnienia i obawy nie zasługują na to, by uczynić je materiałem i uznać za fakt, który może stanowić podstawę refleksji filozoficznej?

LA FILOSOFIA DEL SOGGETTO ALL'INIZIO DEL XXI SECOLO

R i a s s u n t o

Esiste una forte differenza fra la filosofia del soggetto e la filosofia dell'oggetto. La filosofia tomistica certamente è filosofia dell'oggetto. Perché inizia con lo studio dell'esistenza degli enti reali e in esso finisce le sue analisi. Edith Stein ha scorto che l'analisi dell'essenza proposta da Husserl può essere pensata come rinnovamento del pensiero tomistico. Esiste la possibilità di rafforzare questo rinnovamento attingendo prudentemente dalle principali tendenze della filosofia del soggetto e specialmente da quelle che sono presenti nella cultura contemporanea dell'inizio del XXI secolo. Certamente in questo contesto bisogna prendere in considerazione la transizione all'esperienza dell'oggetto dall'esperienza del soggetto, fermarsi sulla negazione del soggetto stesso e anche sulla cosiddetta nuova via della filosofia del soggetto. Non è possibile tralasciare poi il problema del nuovo ordine ecologico. E' anche importante la filosofia della testimonianza.

Tłum. Ks. Grzegorz Sokołowski