

Krystyna NAJDER-STEFANIAK*

Podmiot w paradygmacie relacji ekosystemowej

Problem podmiotu w paradygmacie myślenia ekologicznego wart jest zainteresowania conajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, myślenie ekologiczne porządkowane jest przez nowe schematy rozumienia i wartościowania i ten nowy kontekst stwarza możliwość zrozumienia zależności między podmiotem i przedmiotem, które wykracza poza to, co nowożytność mieściła w pojęciach „działanie” i „oddziaływanie”, i poza „interakcje” sprowadzane do zamiany miejscami podmiotu i przedmiotu. Po drugie myślenie ekologiczne potrzebuje własnego pojęcia podmiotu, by uzasadnić pojęcie odpowiedzialności i twórcze możliwości człowieka. W perspektywie zarysowanej przez wyobrażenie świata jako ekosystemu, akcentuje się pojęcie środowiska. Równie ważne jest jednak pojęcie podmiotu. Dopiero wtedy, gdy zaakcentujemy oba te pojęcia możemy w pełni wykorzystać schemat relacji ekosystemowej dla zrozumienia bycia człowieka i świata oraz człowieka w świecie i świata dla człowieka.

Myśleniem ekologicznym nazywam myślenie w paradygmacie, który dopiero powstaje i w którym rolę metafory porządkującej i organizującej pełni wyobrażenie ekosystemu. Ekosystem jest pojęciem z zakresu biologii i oznacza fragment przyrody stanowiący funkcjonalną całość, w której zachodzi wymiana między jej częścią żywą i nieożywioną, biocenozą i biotypem. Etymologia słowa „ekosystem” /gr. *oikos* znaczy dom/ każe łączyć wyobrażenie domu z pojęciem systemu. Dom to nasze miejsce bytu, miejsce, które jest schronieniem i pomaga nam stawać się sobą, miejsce, które jest naszym środowiskiem i którego częścią my jesteśmy. „Dom” i „system” w złożeniu „ekosystem” promieniują na siebie znaczeniami i w rezultacie dom postrzegamy jako ukonstytuowany z relacji a system zaczynamy postrzegać jako „żyjące” miejsce, które staje się jakieś dzięki elementom, które go konstytuują i jednocześnie daje tym elementom możliwości zrealizowania bycia. Wyobrażenia dotyczące domu i systemu łączą się w wyobrażenie ekosystemu.

Zdaniem Donalda Dawidsona metafory odróżnia od innych wyrażen nie „znaczenie”, lecz „użycie”¹. W tym kontekście pojęcie ekosystemu staje

* Katedra Nauk Humanistycznych SGGW w Warszawie.

¹ D. DAWIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 259.

się metaforą, gdy używane jest w specyficzny sposób. Podobnie jak stwierdzenia „głos z ciemności”, „czarna dziura” itp. „Użycie” wprowadza pozajęzykowy kontekst „promieniujący” znaczenia. „Ekosystem” staje się metaforą, gdy używamy go, by zobrazować założenia na temat bytu. Jest wtedy rodzajem modelu, który pełni funkcję inspirującą i sugeruje możliwości interpretacyjne. Metaforę wyróżnia to, że nie daje się ona tak literalnie rozumieć jak model teoretyczny i jej implikacji nie sposób sprowadzić do logicznego systemu konsekwencji². W rezultacie raczej otwiera niż zamyka myślenie, może inspirować do akcentowania różnych pojęć wpisujących się w porządkujące myślenie wyobrażenie całości.

Myślenie porządkowane przez metaforę ekosystemu nie jest ani redukcjonistyczne, ani antagonizujące. Relacje kaže postrzegać w schemacie znacznie bardziej skomplikowanym niż nowożytny: podmiot – przedmiot, w schemacie relacji ekosystemowej. Nie sprowadza się ona do zewnętrznego stosunku dwóch zamkniętych bytów; lecz jest interakcją zachodzącą między dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi zarazem część tej drugiej całości³. Przy takim rozumieniu relacji, człowiek będąc całością otwartą jest jednocześnie częścią różnych systemów bycia, w których uczestniczy, a systemy te będąc otwartą całością są jednocześnie częścią człowieczej aktywności. Jakie pojęcie podmiotu można wpisać w kontekst takiej relacji?

Podmiotowość dotyczy tego wymiaru ludzkiego bycia, który opisują takie pojęcia jak żyjące jestestwo, egzystencja, osoba⁴. Kategoria podmiotowości jest kojarzona, nie bez powodu, przede wszystkim z paradygmatem myślenia nowożytnego. Podmiot jest w tym paradygmacie myślenia ważnym składnikiem schematu relacji porządkującego rozumienie „faktów” i związków między nimi. W schemacie podmiot – przedmiot, oznacza to, co aktywne, to, co poznaje, zmienia, chce, wytwarza... Przeciwstawiono go „przedmiotowi”, który uczyniono obiektem subiektywnej aktywności. Podmiot jest „źródłem” aktywności ugruntowanej w jakimś systemie bycia i rozumienia oraz zmierzającej do określonego celu. Zarówno „bycie podmiotu” jak i cel podmiotowej aktywności rozumiane były różnie, w zależności od kontekstu teoretycznego, w jakim się pojawiały.

W starożytności myślenie o źródle aktywności człowieka zaowocowało kategorią *psyche*⁵. Psychika człowieka, tak jak ją rozumie Platon, stanowi centrum, „w którym przeżywa on siebie jako istotę otwartą na

² I. G. BARBOUR, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1983, s. 47.

³ E. MORIN, *Zaginiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, Warszawa 1977, s. 46.

⁴ François Chirpaz te rozmaite terminy uważa za równoważne, zob. *Podmiot wobec tragizmu istnienia*, tłum. Małgorzata Kowalska, „Sztuka i Filozofia” nr 11/1996, s. 5.

⁵ Zob. E. VOEGELIN, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 69.

transcendentną rzeczywistość”⁶. Platońska *psyche* poznaje prawdę i aktualizuje własne możliwości bycia. Prawdę znajduje w ideach, własne możliwości odkrywa z pomocą przewodnika. By osiągnąć cel „podmiotowej” aktywności, czyli poznać prawdę i uzyskać własną doskonałość *psyche* musi kontaktować się z tym, co względem niej transcendentne. Jej otwartość dopełniona zostaje światem platońskich idei, na który dusza się otwiera i ideą przewodnika duszy, „psychopomposa”, który prowadzi duszę przez jej kolejne metamorfozy. Aktywność duszy jest tu odpowiedzią na ofiarowane jej możliwości.

Aktywność platońskiej duszy dotyczy samoprzemiany, jest skierowana na nią samą. Ostatecznym celem tej aktywności jest pełne zrealizowanie się duszy. Metamorfozy duszy nie mają wpływu na wieczne prawdy i rządzące światem prawa. To te prawa decydują o tym, jakie są możliwości duszy, jaką doskonałość i w jaki sposób może ona osiągnąć. Zależność jest tu jednokierunkowa. Ta jednokierunkowość nie daje się jednak przełożyć na jednokierunkowość nowożytnego schematu: podmiot – przedmiot. Podmiotowość *psyche* nie wpisuje się w nowożytny schemat podmiotowości. U Platona dusza jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem aktywności – przemienia siebie prowadzona przez psychopomposa. Podmiotowość *psyche* ma wymiar woli i ukierunkowana jest na samą siebie.

Także w aspekcie woli postrzegali duszę Stoicy. Stoickie realizowanie woli podobnie, choć inaczej, zaczyna się i kończy w ramach duszy. Jako zadanie *psyche* widzieli oni wnoszenie porządku w obszar przeżyć i emocji, rodzaj samokontroli. W efekcie powstaje podział na to, co podległe kontroli – treść psychiczną i na „centrum duchowe”, na to, co będąc rozumne, tę kontrolę sprawuje. Na tym dualizmie bazuje stoicka „etyka uległości”, która zdaniem Sartre’a jest obłudna⁷. Uważa on, że obłuda tej etyki, jej nieautentyczność wyraża się w wezwaniu, by przewyciężać raczej siebie niż los⁸. W myśleniu Sartre’a człowiek jest jednocześnie określoną faktycznością i projektem przekraczającym tę faktyczność⁹, jest uwikłany w relację z przedmiotem i nie może zmienić siebie nie zmieniając jednocześnie całej sytuacji, w jakiej się znalazł. Podmiotowość sartrowskiego człowieka sprowadza się nie do stoickiej akceptacji tego, co go spotyka, lecz do brania odpowiedzialności za to.

Na czym polega taka odpowiedzialność, Sartre tłumaczy na przykładzie choroby, która przydarza się sportowcowi¹⁰. Jest ona usprawiedliwie-

⁶ E. VOEGELIN, *Nowa nauka polityki*, wyd. cyt., s. 69.

⁷ J-P. SARTRE, *Lettres au Castor et à quelques autres*, t. I. Gallimard 1983, s. 458.

⁸ J-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard 1983, s. 68.

⁹ J-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Galimard 1983, s. 447.

¹⁰ Jw., s. 448.

niem, że nie realizuje się możliwości człowieka zdrowego, ale nie zwalnia z odpowiedzialności za realizację możliwości człowieka chorego. Akceptacja sytuacji jest tu potrzebna po to, by uwzględniając jej „faktyczność”, uczestniczyć w aktualizowaniu jej projektu. Sartrowski człowiek jest skazany na podmiotowość ściśle związaną z wolnością, która u Sartre’a jest możliwością realizacji, można powiedzieć „ślepej woli”, woli nie mającej oparcia w niczym poza sobą. Musi podejmować decyzje, dokonywać wyborów i wszystko jedno jak się zachowa, zawsze będzie uczestniczył w aktualizowaniu projektu sytuacji. Zauważmy, że przed sartrowskim człowiekiem pojawia się problem nie do rozwiązania. Ma on dokonać wyboru nie dysponując żadnym kryterium. Czy powinno się w takim kontekście używać terminu „wybór”, który przecież współbrzmi z pojęciem odpowiedzialności? Trudno nazwać odpowiedzialnym wyborem decyzję, gdy nie stoi za nią żadna racja wyzwalająca od przygodności. Sartrowska „odpowiedzialność” jest równie ślepa, jak sartrowska „wolność”. Po latach, Rorty będzie szukał w „solidarności” ratunku przed przygodnością postmodernistycznego bytu, która wydaje się być konieczną konsekwencją zrezygnowania z uzasadniającej byt transcendencji. Sartre wierzy, że można pogodzić przygodność bytu z wolnością i braniem odpowiedzialności za sytuację, w jakiej się przygodnie znaleźliśmy. Rorty dostrzega konieczność akceptacji „przygodnie” uformowanych obowiązków, proponowanych w ramach jakiegoś „my” rozumiejąc, że absolutna przygodność musi skutkować całkowitym zagubieniem się człowieka w opcji „wszystko wolno” i skutkować okropnym, nie do zniesienia dla człowieka światem, w którym może wprawdzie nie być wojen religijnych, ale za to nie sposób uzasadnić niestosowność obozów koncentracyjnych. Jego „solidarność” obejmuje najbardziej elementarne zasady współistnienia, a jej podstawę stanowi wyrzeczenie się wszelkich form okrucieństwa, które filozof ten rozumie bardzo szeroko, zaliczając do niego także obojętność.

W ujęciu Rorty’ego solidarność współzawodniczy z autokreacją. Postmodernistyczny „byt” jest zbiorem elementów, którym zagraża stotalitaryzowanie i ujednakowienie. W kontekście postmodernistycznego widzenia świata podmiot powinien konsekwentnie koncentrować się na obronie własnej inności, czyli pilnować, by nie stać się podobnym do innych a także, by nie stać się podobnym do siebie, by nie zacząć się powtarzać. Z perspektywy myślenia postmodernistycznego, akcentującego jako autoteliczną wartość różnicę, jako niebezpieczna powinna być postrzegana kreacja, jeśli rozumiana jest jako inicjowanie istnienia pewnego porządku, bo porządek powtarza i narzuca, nie toleruje przygodności. Nie budzi natomiast zastrzeżeń specyficzna, bo nie skutkująca trwałą postacią, „autokreacja”. Postmodernistyczny podmiot jest na nią skazany. Dostrzegamy to zarówno w przypadku podmiotu zaproponowanego przez Rorty’ego, jak i w rozumieniu podmiotowości, jakie opisuje Derrida.

Rorty proponuje takie pojęcie podmiotu, w którym jest on konfiguracją ściśle jednostkowych, niepowtarzalnych uwarunkowań¹¹. Ten nowy podmiot przekształca niepowtarzalną mozaikę ślepych wpływów w nową, równie niepowtarzalną formę autoekspresji. Jego rolą jest powołać do życia nową metaforę, czyli taką formę wyrażania samego siebie, która zmieni nie tylko nasz styl mówienia, lecz także nasze pragnienia oraz sposób, w jaki sami o sobie myślimy¹². Podmiot wydaje się tu być tylko teoretycznym odniesieniem dla podmiotowej aktywności. Jej cel, w koncepcji Rorty'ego, jest odwrotnością celu Platońskiej *psyche*, tak jak postmodernistyczny świat przygodności, jest odwrotnością greckiego Kosmosu.

Podmiotowość Rorty'ego skazana jest na formowanie siebie, podobnie jak podmiot Derridański na poszukiwanie siebie. Derrida zauważa, że Kartezjusz czyniąc *Cogito* bezpośrednią świadomością siebie samego, czyli uprzywilejowanym epistemologicznie punktem, w którym zbiega się byt i poznanie, przedmiot i jego znak, popełnia błąd charakterystyczny dla teoretyków pozostających w paradygmacie „metafizyki obecności”, że kartezjańskie *Cogito* hołduje „fałszowi obecności”. Błędne wydaje się Derridzie założenie, że w świadomości odbija się istota uświadamianego bytu, coś trwałego i ściśle określonego, co daje się powtórzyć w pojęciach lub obrazach. Zdaniem Derridy, refleksja podpada pod ogólną teorię znaku jako śladu. Teoria ta zakłada, że używając znaków nie przywołujemy jakiejś bezpośrednio danej pozajęzykowej rzeczywistości, lecz „idziemy po śladach”, to znaczy włączamy się w łańcuch znaków, które odsyłają do siebie nawzajem i tylko do siebie. Tak więc, znaki nie oddają sensu, w którego posiadaniu jesteśmy już wcześniej, lecz jedynie powtarzają sens aktualizowany w łańcuchu znaczeń. W rezultacie refleksja nie jest docieraniem do istoty rzeczy, lecz jest tęskniącym za obecnością kroczeniem po śladach. *Cogito* nie może więc być świadomością siebie, lecz jedynie dążeniem do uchwycenia sensu, dążeniem, którym rządzi zasada zwana przez Derridę różnią. W koncepcji Derridy, podobnie jak u Rorty'ego, z podmiotu pozostaje aktywność podmiotowa, ale znika jego uprzedmiotowiona obecność.

U Rorty'ego, konstytuujący podmiotowość mechanizm, napędzany jest tęsknotą za „samym sobą” jako czymś jedynym, niepowtarzalnym, tęsknotą, której towarzyszy obawa ażeby nie być jedynie biernym powtórzeniem. U Derridy podmiotowość ukierunkowywana jest potrzebą sensu. W obu koncepcjach autokreatywny podmiot nie jest zamknięty w sztywnych ramach metafizyki esencji, nie jest wyznaczony „genealogią”, ani „powołaniem”, czy też naturą ludzką albo „powinnością” nadającą wspólny kierunek wolom jednostkowym. W obu przypadkach podmio-

¹¹ R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1991, s. 20.

¹² Jw.

towa autokreacja jest, można powiedzieć, mało kreatywna. Pozbawiona „źródła” w uprzedmiotawiającej obecności, w pewnym sensie zamyka się w tym, co jest: kroczy po śladach lub przetwarza. Zarówno w koncepcji Derridy jak i w koncepcji Rorty’ego, podmiotowej aktywności brak dopełnienia w postaci rezultatu, który by trwał. Dzieje się ta „autokreacja” w czasie, w którym nie sposób uzasadnić trwania terażniejszości będącej punktem między przeszłością, już nieistniejącą i przyszłością, jeszcze nieistniejącą, a więc w czasie, w którym nic istnieć nie może. Jakże daleko stąd do stabilnego, przewidywalnego w swojej doskonałości świata Platona i stoików.

Sartre zarzuca etyce Stoików, że upatrując wielkość człowieka w akceptacji losu i tego, co nieuniknione nie dopełnia jej odpowiedzialnością za zaakceptowaną sytuację. Stoicy pozostawali w tym samym sposobie myślenia o świecie, co Platon. Relacje między byciem świata i byciem człowieka postrzegali jednokierunkowo: bycie świata miało wpływ na bycie człowieka, bo człowiek był jego częścią, bycie człowieka nie wpływało na bycie świata. Całość uważali za ważniejszą od części i za nielogiczne uznaliby twierdzenie, że część może zmienić całość. Pozostawali w paradygmacie metafizyki obecności, gdzie systemy są zamknięte w swej doskonałości. Nie widzieli potrzeby, by zastąpić ją metafizyką potencjalności, w której system staje się żywy i zyskuje otwartość, i w której schemat relacji ekosystemowej pomaga zrozumieć zależność nie tylko części od całości, ale i całości od części, ich wzajemne uwikłanie się w siebie.

Sartre proponuje przekroczenie stoickiego dualizmu, bazującego na wyobrażeniu dwóch światów. Jeden z nich, to „część” człowieka, zawartość wyobrażeniowo-emocjonalna jego psychiki, świat, na który człowiek ma wpływ. Drugi, to ten, którego człowiek jest częścią i który dzieje się niezależnie od aktywności człowieka. W koncepcji Sartre’a człowiek jest elementem sytuacji i chce czy nie chce ma wpływ na jej kształt. Pozostaje jednak Sartre w schemacie nowożytnej relacji podmiot – przedmiot. Z tej perspektywy zarzuca etyce stoickiej, że zaleca ona rezygnację z pragnienia, które umieszcza nie w przedmiocie pożądania, lecz w pożądającym podmiocie, że autonomizuje podmiot pragnący i przedmiot pragnienia, zapominając, że są one, jak uważa Sartre, nierozdzielnie związane. W Sartrowskim rozumieniu świata pragnienie przynależy do przedmiotu pragnienia. Nie możemy przestać pragnąć przedmiotu pragnienia, możemy jedynie zmienić wyobrażenie przedmiotu tak, by przestał on być przedmiotem pragnienia. Pragnienie odnosi się do przedmiotu teoretycznego, konstruowanego przez podmiot.

Inaczej jest w etyce stoików. Podmiot i przedmiot są tu bytowo niezależne od siebie, przedmiot nie jest konstruowany przez podmiot, nie wyznacza go podmiotowy sposób rozumienia i postrzegania. Pragnienie przynależy do podmiotu, a ściślej mówiąc do *psyche*, jako jej treść psy-

chiczna, którą może porządkować „duchowe centrum”. Sartre pozostaje w kartezjańskim nurcie myślenia o podmiotowości, myślenia akcentującego *cogito* i skutkującego wyparciem przedmiotu ontycznego przez przedmiot teoretyczny.

Z kartezjańskiego *cogito* i kartezjańskiego utożsamienia duszy ze świadomością wyrasta nowożytnie pojęcie podmiotowości. W paradygmacie myślenia nowożytnego mamy refleksyjny model podmiotowości, w którym podmiot jest inicjatorem i zbiorem swego rodzaju doświadczeń wewnętrznych. Kartezjański podmiot, jakby ulegając sugestii Augustyna, chce poznać sam siebie, i świadomość człowieka czyni przedmiotem swojej aktywności poznawczej.

O nastawionym poznawczo w stosunku do samego siebie podmiocie kartezjańskim wiemy, że jest on substancją myślącą, która nie zajmuje miejsca w przestrzeni i stanowi parę do innej substancji, pozbawionej świadomości, ale za to wypełniającej przestrzeń. Można powiedzieć, że dwa aspekty bycia zostały w punkcie wyjścia nowożytnej perspektywy poznawczej uprzedmiotowione w dwa rodzaje substancji, w materię i świadomość. Podmiotowość, zamknięta w wymiarze świadomości, myśląc zajmuje się przedmiotami teoretycznymi. Gdy pragnie lub czuje niechęć, jej pragnienie lub niechęć dotyczą przedmiotu teoretycznego i przynależą do tego przedmiotu. Uzyskujemy sytuację inną od tej, jaką znajdujemy u Platona i stoików. Tam zależność między *psyche* i światem zewnętrznym była jednokierunkowa, skierowana ku człowiekowi, od podlegającym prawom kosmosu elementów świata rozumianego jako całość, której elementem jest też człowiek. W schemacie nowożytnym zaś, odgrodzony przedmiotami teoretycznymi od przedmiotów ontycznych, podmiot zamyka się w świecie teoretycznym i boi się uwierzyć, że ten świat jest jakąś jego propozycją dla bycia bytu, za którą trzeba wziąć odpowiedzialność w momencie jej urzeczywistnienia. Wiara w niezależność bytu od myśli zwalnia z takiego poczucia odpowiedzialności.

W paradygmacie Kartezjusza charakterystyczne dla podmiotowych doświadczeń jest to, że ich przedmioty są konstruowane przez podmiot. Znika problem relacji myśl – rzecz, pojawia się zagadnienie teoretycznych uzasadnień przedmiotów. Ci, którzy przyjmują kartezjański sposób myślenia rezygnują z parmenidejskiej tożsamości myśli i bytu, przelamują obowiązujący jeszcze w okresie Renesansu paradygmat, w którym, jak zauważa Foucault¹³, pojęcie było tożsame z rzeczą i przywołując pojęcie myślano „rzecz” a nie „o rzeczy”. Oddzielenie słów od rzeczy ma konsekwencje. Po pierwsze, między ideami a przedmiotami realnymi nie zachodzi proste podobieństwo, lecz odpowiedniość. To inspiruje do refleksji na temat uzasadnienia przedmiotu teoretycznego i skutkuje odkry-

¹³ M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966, s. 11.

ciem jego instrumentalności. Po drugie, jako skutek myślenia nie rzeczy, lecz o rzeczy, przedmiot pojawia się tylko w kontekście podmiotu, jest niesamoistny. „Rzecz” wymaga dopełnienia kimś, kto o niej myśli. Po trzecie, uwarunkowany podmiotowo, subiektywny przedmiot okazuje się wbrew intencjom Kartezjusza niebezpiecznie wypierać przedmiot ontyczny. Obiektywne istnienie staje się trudno uchwytnie, mało potrzebne i kłopotliwe do udowodnienia. Zagadnienie teoretycznych uzasadnień przedmiotów jawi się jako podstawowe, w perspektywie niebezpieczeństwa, że staną się one tylko subiektywną konstrukcją człowieka i trzeba będzie zrezygnować z wiary w to, że przybliżają one człowiekowi niezależną od jego poznawczych aktywności rzeczywistość.

Kartezjusz proponując swoją metodę poznawczą implikuje relacyjną i zarazem dwupoziomową filozofię bytu. W tej filozofii istnienie jest zawarte w relacji poznawanego i poznającego. Niesymetryczność relacji podmiot – przedmiot sprawia, że jest ona rozpatrywana z perspektywy podmiotu i przez Kartezjusza, i przez jego kontynuatorów. „Cogito” jest ostatecznym i nieredukowalnym układem odniesienia zarówno w stosunku do świata rzeczy, jak i do samego podmiotu. Mamy tu istotną różnicę między *Cogito* a platońską *psyche*, która otwierała się na rzeczywistość istniejącą poza nią, wzbogacała się tą rzeczywistością i podporządkowywała jej. Nowożytnej podmiotowości zostaje zabrana otwartość platońskiej *psyche*¹⁴. Wydaje się, że podmiot może istnieć bez kontekstu ontycznego, który zastępuje przedmiotami teoretycznymi. Wolicjonalne, indywidualizujące podmiot „pragnienia”, zostają zamknięte w subiektywności. Problem pojawia się wtedy, gdy teoretycy wychodząc od oświeceniowego zaufania do rozumu i jego wytworów skutkujących teoriami naukowymi, zastępują indywidualizujące „pragnienia” przez określone, powszechne „potrzeby”, które charakteryzują człowieka w ogóle i są do odczytania z oświeceniowego pojęcia natury ludzkiej, jako stałego, uniwersalnego zestawu potrzeb i interesów. Usprawiedliwiane pojęciem natury ludzkiej, uniwersalne zestawy potrzeb i interesów skutecznie wypierały kategorię woli. Rezygnacja z indywidualności implikowanej przez pojęcie „pragnienia” przygotowuje grunt dla kryzysu pojęcia subiektywności¹⁵. Taki kryzys obserwujemy w połowie XIX wieku i Michel Foucault nazywa go „zemstą ekspertów. Kryzys ten jest efektem zestawienia wprowadzonej do samowiedzy podmiotowości z uznaniem dla wiedzy naukowej. W wyniku wartościującego zestawienia subiektywnej wiedzy indy-

¹⁴ Zwraca na to uwagę Agata Bielik pisząc, że warunkiem możliwości samowiedzy punktowej jest „całkowita określoność wszystkich treści psychicznych – a więc przeciwieństwo otwartości, która cechuje subiektywność dynamiczną” w: *Autokreatywna koncepcja subiektywności*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria.” PAN, rocznik III, Warszawa 1994, numer 2, s. 11.

¹⁵ Zob. A. BIELIK, jw.

widualnej z uniwersalną wiedzą naukową następuje zakwestionowanie autorytetu subiektywnej introspekcji przez to, co na temat człowieka i świata mogą powiedzieć specjaliści koncentrujący się na tym, co ogólne i pomijający to, co indywidualne w ludziach i zjawiskach. Zakwestionowany zostaje punkt wyjścia do rozumienia Kartezjańskiej podmiotowości, Czy pozostając w paradygmacie myślenia inicjowanym przez Kartezjusza można jeszcze obronić podmiotowość?

Rorty próbuje znaleźć „ocalenie” podmiotu w dyskursie, w którym kategorię tożsamości wypiera kategoria różnicy, dyskursie, który wydaje się być końcowym etapem realizowania się nowożytnego paradygmatu. Filozof ten zwraca uwagę na to, że refleksja, której rezultatem jest kwestionowanie podmiotowości, posługuje się pojęciami „struktur ogólnych” i „ponadjednostkowych uwarunkowań”, natomiast jednocześnie traktuje istnienie różnic jako fakt pierwotny, niewymagający teoretycznej dyskusji. Zauważa on, że gdy próbujemy istnienie różnic uczynić przedmiotem dyskusji, to okazuje się, że współczesnej myśli filozoficznej brakuje kategorii do wyjaśnienia tego problemu. Zdaniem Rorty’ego tą brakującą kategorią jest „podmiot” – konfiguracja ściśle jednostkowych, niepowtarzalnych uwarunkowań przekształcająca niepowtarzalną mozaikę ślepych wpływów w nową równie niepowtarzalną formę autoekspresji¹⁶. Podmiot Rorty’ego ma zmieniającą się wciąż postać, przejawiającą się w ekspresji niepowtarzalnej konfiguracji uwarunkowań. Derrida rezygnując z upostaciowienia podmiotu i proponuje zasady podmiotowości: „kroczenie po śladach”, które wyznaczają jej trwanie. Kartezjański podmiot myśli o sobie i doświadcza swojego myślenia. Czy jest jednak istnieniem, któremu przysługuje trwanie? Czy u podstaw różnorodności przejawów tego istnienia jest jakaś zasada porządkująca scalająca te przejawy? Tradycja kartezjańska wyprowadza egzystencję podmiotu z jednostkowego, osobistego doświadczenia. Podmiot wie, że jest, ponieważ doświadcza własnego myślenia. Warunkiem ciągłości jego istnienia jest ciągłość jego aktów świadomościowych. Trwanie nadaje mu pamięć.

W kartezjańskim modelu myślenia mieści się zarówno racjonalizm, jak i empiryzm. Podmiot Gassendiego, Condillaca czy Locke’a jest analogiczny do podmiotu Kartezjusza, z tym, że akty intelektualnego przeżycia zostają zastąpione przez pojedyncze wrażenia. I racjoniści i empiryści wychodzą od oczywistości własnej egzystencji. Kartezjusz wyraża tę oczywistość w stwierdzeniu: „*Cogito ergo sum*”, Locke pisze: „[...]doświadczenie przekonuje nas, że o swym własnym istnieniu mamy wiedzę intuicyjną i nieomylnie postrzeżenie wewnętrzne, że jesteśmy”¹⁷. Nie tylko dla Kartezjusza,

¹⁶ R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, wyd. cyt., s. 20.

¹⁷ J. LOCKE, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B. J. Gawecki, Cz. Znamierowski, Warszawa 1955, s. 336.

ale i dla empirysty Locke'a „Poznanie zaczęło się w umyśle”¹⁸. Rozum jest też pierwotnym warunkiem, by ukonstytuować rzeczywistość, jaką jest sam podmiot. Dokonuje on „autokreacji” rezygnując z wszelkich transcendentnych źródeł implikacji człowieczeństwa. Także Bóg staje się zbędny w tym podmiotowym procesie. Podmiot powstaje i istnieje jako zapamiętywana refleksja lub zapamiętywana świadomość wrażeń. W redukcjonistycznym myśleniu, podmiot zostaje zredukowany do rozumu, a jego kontakt ze światem do myślenia o rzeczywistości, rzeczywistość zaś do tego, co zaktualizowane z potencjalności bytu i do wymiaru, któremu umykają sacrum i transcendencja.

Taki podmiot nie ma racji bytu w myśleniu, gdy realizujemy je według schematu implikowanego przez nastawienie metodologiczne, jakim jest strukturalizm. Podkreśla on znaczenie relacji jako konstytuujących przedmioty. Zakłada, że zjawiska stanowią elementy szerszej struktury i powinny być rozważane zgodnie z zasadą relacjonizmu. W tym paradygmacie myślenia, własności elementów są funkcją stosunków, w jakich pozostają one do innych elementów systemu oraz do systemu jako całości. Zrozumienie podmiotu wymaga tu dostrzeżenia relacji, jakie ten podmiot konstytuują. Rozstrzygając zagadnienie podmiotowości, musimy uporać się z problemem zależności od strukturalnego systemu, czyli problemem bycia wyznaczanym, przez kontekst relacji, w jakim realizujemy aktywność. Możemy dojść do wniosku, z którym usiłuje uporać się Rorty, że nasze jednostkowe bycie jest tylko zbiorem zdarzeń implikowanych i porządkowanych przez paradygmaty myślenia, działania i wartościowania. W bardziej skomplikowanym schemacie zależności musimy myśleć o podmiotowości, gdy strukturalistyczny system zastąpimy ekologicznym ekosystemem. W relacji ekosystemowej, elementy sytuacji i sytuacja pozostają w interakcji zachodzącej między dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi zarazem część tej drugiej całości. Taki schemat relacji implikuje skomplikowaną ontologię podmiotu i musi skutkować nowym rozumieniem twórczych możliwości człowieka. W tej nowej perspektywie niewłaściwym wydaje się używanie pojęcia twórczości czy autokreacji w odniesieniu do człowieka, który jedynie „zapamiętuje siebie” i nie ma sensu obrona podmiotowości polegająca na zamykaniu jej w granicach tego, co zaktualizowane z naszej potencjalności bycia. Właśnie wychodzenie poza te granice jest warunkiem podmiotowości.

Gdy myślimy w paradygmacie ekosystemu oczywiste staje się, że nie tożsame myśl i byt, którym się ona zajmuje mogą wzbogacać się wzajemnie, inspirować własną odmiennością. Stanowią przeciwieństwo, jedno – żyjący system interpretacji, drugie – żyjący system bycia, i są, konstytuującą się w pewną całość, częścią prawdy mającej charakter systemu. Są układami

¹⁸ Jw., s. 369.

otwartymi, z których każdy będąc żyjącym systemem stanowi zarazem część tego żyjącego systemu, jakim jest PRAWDA. Takie myślenie implikuje rozumienie bytu, którym zajmuje się myśl, jako systemu bycia zaktualizowanego z potencjalności oferowanej przez KOSMOS, który nie jest porządkiem zamkniętym, statycznym w swej doskonałości, lecz porządkiem pozwalającym aktualizować różne potencjalności bycia układające się w systemy implikujące swoją potencjalność. Prawda nie ustytucywnia ani potencjalności kosmosu, ani potencjalności zaktualizowanych systemów bycia. Prawda odkrywa możliwości i pozwala żyć i teoriom i bytom, których te teorie dotyczą. Zapośredniczone w prawdzie, myśl i byt nawzajem się konstytuują.

Kontakt podmiotu z przedmiotem zarówno w przestrzeni prawdy jak i w przestrzeni dobra, czyli zarówno w obszarze nastawienia poznawczego jak i w obszarze nastawienia praktycznego, jest rodzajem spotkania, które skutkuje tym, że zarówno podmiot jak i przedmiot odkrywają w sobie możliwości zaistnienia. Różnica między przedmiotem i podmiotem polega na tym, że przedmiot dokonuje aktualizacji możliwości automatycznie, zaś podmiot ustosunkowuje się do odkrytej możliwości. Spotkania mogą dotyczyć podmiotów, przedmiotów lub podmiotów i przedmiotów. W pierwszym przypadku oba człony relacji ustosunkowują się do powstałych w wyniku spotkania możliwości, w trzecim tylko jeden, w drugim oba automatycznie możliwość „konsumują”, czy inaczej mówiąc automatycznie realizują w swoim bycie to, co implikuje sytuacja.

W myśleniu porządkowanym przez paradygmat ekosystemu człowiek charakteryzuje się otwartością i niedokonaniem, które inspiruje do ciągłego przekraczania siebie i aktualizowanych przez siebie uwarunkowań bycia. Nie można odciąć go od zależności, dzięki którym może stać się jakiś, nie można odizolować go od dziejącego się czasu i zamknąć w sumie punktowej samowiedzy. Podmiotowość polega na aktualizowaniu potencjalności bycia, aktualizowaniu, które zrozumieć możemy tylko za pomocą pojęcia wolności implikującego pojęcie wolnej woli. Podmiotowość taka bierze od Platonijskiej *psyche* wolność korzystania z możliwości, jakie oferuje byt i konieczność liczenia się z prawami kosmosu. Różni się od greckiej *psyche* tym, że jej aktywność nie odnosi się wyłącznie do treści duszy. Ekologiczna podmiotowość ponosi odpowiedzialność i za siebie i za innych i za świat, który zachowuje lub zmienia wpisując się w jego możliwości. Ponosi też odpowiedzialność za świat, którego trwanie może inicjować. Odpowiedzialność ta nie ogranicza się do sartrowskiego realizowania projektu sytuacji, dotyczy nie tylko tego, co jest, ale też tego, co być może. Od podmiotowości nowożytnej różni się otwartością na to, co transcendentne wobec aktualności bytu i uwikłaniem w jego ontyczny wymiar.

Hume subject in paradigm of ecological thinging

SUMMARY

In the paper has been presentend notion of human subject. Author emphasise the facte, that the thinking in ecological paradigm demand of own notion of subject so as to substantiale the notion of responsibility andcreative possibility of man. Autor state that in thinking the methaphore of ecosysteme is indispeusable the notion of subjetivity fit in with the nation of man ehich is overt and non self implentingq but mangnesing and cetnalisating the politality inhesingin existence.