

# Franciszek Gołembski

---

## Na drodze ku kulturze podmiotowości

---

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 1, 9-25

---

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Franciszek Gołembski

## Na drodze ku kulturze podmiotowości

### Kultura podmiotowości

W centrum dyskusji, jaka rozwija się wokół problematyki współczesnej kultury, znajduje się kwestia człowieka. Wydaje się, że jedynie uznając prymat postulatów antropologicznego – szeroko rozumianego – można starać się zmierzyć z dylematami współczesności. Oznacza to zaś konieczność stawiania pytania o kondycję ludzką. Zdecydowana przewaga rozwiązań strukturalistycznych, w odniesieniu do kwestii antropologicznych, sprawiła, że poczyniono znaczące wysiłki – na polu naukowym – które w efekcie nie przyniosły spodziewanych rezultatów, a wręcz przeciwnie, doprowadziły do uwikłania się w utratę energii na badania, których wyniki okazują się być niewspółmiernie nikłe do zakładanych celów. Spowodowane to zostało głównie postawami redukcjonistycznymi, wychodzącymi z założenia, że jedynie badania oparte o solidne podstawy naukowe, adekwatne zwłaszcza do modelu nauk ścisłych, przyniosą także spodziewane wyniki w kwestii człowieka. Obawa przed popadnięciem w paradygmat nienaukowy hamowała skutecznie zakres i charakter wiedzy akademickiej, każąc zajmować się drobiazgowymi analizami, głównie z zakresu metodologicznego, tracąc tymczasem z pola widzenia zasadniczy przedmiot samych badań. Warsztat badawczy zyskał przewagę nad celami poznawczymi. Zostały nakreślone ściśle reguły gry, których nie wolno było przekraczać pod zarzutem popadnięcia w sferę tego, co nie jest już naukowe, co nie mieści się w ustalonym tradycyjnie paradygmacie badań.

Ten stan rzeczy nie pojawił się nagle. Był on efektem postępującego rozwoju wiedzy, wyrastającego z korzeni zachodnioeuropejskich w okresie nowożytnym. Co w zasadzie tak istotnego dokonało się wtedy i w jaki sposób zmieniło obowiązujący dotychczas paradygmat wiedzy? Jedną z odpowiedzi odnosi się do tej zmiany, którą można nazwać kształtowaniem się kultury podmiotowości. Szczyt kultury europejskiego Średniowiecza nierozzerwalnie pozostał związany z systemem scholastyki. Było to epokowe osiągnięcie znajdujące swe odzwierciedlenie w poszczególnych dziedzinach szeroko rozumianej kultury europejskiego Średniowiecza. Był to zwarty system intelektualny, na którym wspierała się cała ówczesna wiedza.

System, który zawierał w sobie ogromny potencjał dokonań teologicznych, filozoficznych i naukowych. Jego główna wartość polegała właśnie na jego wewnętrznej koherencji<sup>1</sup>.

Ale w okresie najwyższego rozwoju scholastyki średniowiecznej pojawiły się oznaki świadczące o odchodzeniu od podstawowych jej założeń. Zaznaczyło się to w tym nurcie, który torował drogę do nominalizmu, a tym samym do stopniowego podważania zasad scholastycznej metafizyki. Można to obserwować już w myśli Abelarda, a z czasem w systemie Wilhelma Ockhama, gdzie znalazł on swą rozwiniętą formę. Nominalizm stał się istotnym elementem w rozwoju późniejszej myśli filozoficznej, a także w założeniach nowożytnej nauki, którego tezy i metoda znalazły swe potwierdzenie w szeregu kierunkach filozofii nowożytnej aż po współczesny neopozytywizm<sup>2</sup>.

Drugi nurt, który wyrósł z tradycji scholastycznej związany był ze skotyzyzmem. W tym przypadku zostało sformułowane stanowisko, które akcentowało znaczenie pierwiastka indywidualnego i wolitywnego w odniesieniu do człowieka, torując tym samym drogę dla późniejszego indywidualizmu<sup>3</sup>. Okres, który znamionował powolne odchodzenie od paradygmatu scholastycznego charakteryzował się pojawianiem się coraz to nowych poglądów, które w znacznym stopniu prowadziły do zasadniczego przełomu w myśli filozoficznej, ale i zarazem w kulturze europejskiej. W wieku XIV i XV w myśli europejskiej można wyodrębnić cały szereg nurtów, które stopniowo przygotowywały zasadniczy przełom. Można tu wskazać przykładowo na przedstawicieli mistyki nadreńskiej, którzy pozostając jeszcze w dużym stopniu w systemie scholastycznym, naruszali jednak w dużym stopniu jego zwartość przez akcentowanie pierwiastka indywidualistycznego, zwłaszcza w poznaniu. Znany traktat Mistrza Eckharta *O odosobnieniu* zawiera szereg elementów wskazujących na prymarność czynnika indywidualnego w procesie poznawczym<sup>4</sup>. Traktaty Mikołaja z Kuzy świadczą także o dokonującej się zmianie dotychczasowego podejścia epistemologicznego, do stopniowego negocjowania podstaw systemu scholastycznego<sup>5</sup>.

W okresie nowożytnym dokonało się już istotne przesunięcie punktu ciężkości na sferę podmiotową. Racjonalizm i empiryzm nowożytny wspierały się na założeniach zakładających zdecydowany prymat znaczenia czynnika subiektywnego w poznaniu. Oznaczało to zasadniczy zwrot w kulturze nowożytnej i odejście od dotychczasowego paradygmatu

<sup>1</sup> Okresowi średniowiecznej scholastyki można przypisać wielki wysiłek edukacyjny przejawiający się w tworzeniu podstaw dla nowej kultury europejskiej. Na ten aspekt zwraca uwagę wybitny znawca scholastyki, Piper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1963.

<sup>2</sup> Nominalizm znalazł swą kontynuację w wielu nurtach nowożytnej filozofii, których tradycje sięgają po dzień dzisiejszy, ale także przyczynił się w znacznym stopniu do budowy nowego typu przyrodoznawstwa europejskiego.

<sup>3</sup> Skotyzyzm był tym kierunkiem filozofii średniowiecznej, który zwracał uwagę z jednej strony na znaczenie czynnika jednostkowego (rzeczy mogą posiadać swój wymiar jednostkowy na skutek *haecceitas*, co stwarza warunki dla ujmowania go w sposób autonomiczny, niepowtarzalny, a co odnosi się także do bytu ludzkiego), z drugiej podkreślał także znaczenie elementu woli (jest ona obok intelektu drugą władzą duszy). Gilson E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris: J. Vrin, 1952.

<sup>4</sup> Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu, Traktaty*, przełożył i opracował W. Szymona OP, Poznań: W drodze, 1987, s.153–166.

<sup>5</sup> Dzieło Kuzańczyka należy niewątpliwie do znaczącego wydarzenia w europejskiej kulturze XV wieku. Podważenie arystotelesowskiej zasady niesprzeczności, wprowadzenie pojęcia *jedności przeciwieństw* (*coincidentia oppositorum*), w istotny sposób wpłynęło na dalszy rozwój europejskiej myśli.

scholastycznego. Rozpoczął się okres transcendentalizmu nowożytnego, ze wszystkimi jego konsekwencjami w sferach poznania, wiedzy, a także rozwiązań w zakresie stosunków międzyludzkich (społecznych).

Dający się zauważyć główny skutek nastawienia transcendentalnego znalazł swój wyraz w filozofii krytycznej, która głównie w interpretacji kantowskiej doprowadziła do zanegowania zdolności podmiotu do uzyskania pełnego poznania rzeczywistości i ostatecznie uznała tezę agnostyczną za jedyne możliwe do przyjęcia rozwiązanie podstawowego dylematu jaki wniósł nowożytny transcendentalizm, rozbicia rzeczywistości na sfery, podmiotową i przedmiotową. Na tym gruncie metafizyka utraciła racje bytu i została usunięta ze sfery filozofii jako zbędna i służąca celowi poznawczemu. Skutki tego jakże istotnego przesunięcia punktu ciężkości zaważyły na całym dalszym rozwoju wiedzy i nauki europejskiej.

Powstaje jednak pytanie o istotę owego zwrotu, który dokonał się w epoce nowożytnej. Niewątpliwie wniósł on nowe podejście do problematyki antropologicznej, zmieniając radykalnie miejsce człowieka w stosunku do samego siebie i otaczającej go rzeczywistości. To co wydaje się być przełomowym, to właśnie podjęcie próby autonomizacji człowieka pojmowanego jako podmiot myślący i znajdujący w sobie samym źródło dla określenia podstaw własnej egzystencji. Autonomizacja podmiotu dotyczy tego, co jedyne w sobie i dla siebie, a więc co może stać się również podstawą dla **ujednostkowania**. Uznanie wyłączności podmiotowej związane jest właśnie z wymiarem jednostkowym. Człowiek przestaje w tym momencie być pojmowany jako integralny element (składnik) w hierarchii bytowej, ale staje się bytem **samodzielnym**, który status ten uzyskuje dzięki autonomicznemu aktowi myślenia. Akt myślenia ujmowany jest w kategoriach autonomiczności i samodzielności. Sam w sobie znajduje podstawę bytowania.

Doszło więc do widocznego zarysowania się subtelnego gmachu metafizycznej budowli, której fundamenty wspierały się na trwałych zasadach logicznie uprawomocnionego myślenia. Człowiek uzyskał swobodę i samodzielność dzięki oparciu aktu myślenia na samym sobie, ale utracił jednocześnie poczucie bezpieczeństwa, jakie posiadał, gdy był częścią składową racjonalnie uporządkowanej struktury. Metafizyka była wystarczającym wspornikiem dla gwarancji stabilności budowli wszechświata, w której człowiek odnajdywał swe z góry określone miejsce. Jakże słuszna okazuje się być uwaga Martina Bubera, który określa ten stan egzystencji ludzkiej (opartej na założeniach scholastycznej metafizyki) jako wyraz poczucia bezpieczeństwa. W takim pojmowanym uniwersum człowiek musiał czuć się bezpiecznie<sup>6</sup>.

Zerwanie w paradygmatem scholastycznym oznaczało otwarcie człowieka na niego samego. Na konieczność poszukiwania punktu ciężkości w nim samym, bez możliwości odwoływania się do innego porządku rzeczy. Wtedy nastąpić musiało porzucenie nadziei na świat zrozumiały, uporządkowany logicznie, wolny od tego, co niepewne, wątpliwe, a nawet groźne i przerażające. Pojawiło się dojmujące poczucie wątplenia, osamotnienia. Przykładem tego może być kartezjański sceptycyzm i lęk egzystencjalny Pascala w stosunku do nieskończoności wszechświata.

<sup>6</sup> Buber M., *Problem człowieka*, Warszawa: Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, 1994.

Postępował proces konsekwentnego umacniania się nowej europejskiej kultury, opartej głównie – chociaż nie zupełnie – na pierwiastku podmiotowym. Efekty tej przemiany widoczne są wyraźnie we współczesnym świecie, we wszystkich dziedzinach życia, od postaw badawczych po możliwości bycia i działania współczesnego człowieka. I chociaż era podmiotowości okazuje się przynosić coraz trudniejsze zagadnienia do rozważania w poszczególnych dziedzinach świata ludzkiego, to jednak stała się niezbywalnym etapem w rozwoju kultury ludzkiej.

## Filozoficzny wymiar podmiotowości

Dotarcie do źródeł podmiotowości, w znaczeniu filozoficznym, jest konieczne dla jaśniejszego sprecyzowania podstawowych pojęć, które często używane bywają w sposób dowolny. W filozofii nowożytnej zaznaczyło się w sposób wyraźny dążenie dotarcia do źródeł podmiotowości, a więc określenie owego *residuum*, które jest podstawą dla autonomicznych aktów świadomości. Na różnej drodze zadanie to było realizowane, przynosząc w związku z tym zróżnicowane ujęcia tej problematyki.

To, co pozostaje zazwyczaj punktem wyjścia, to próba określenia pierwotnego stanu aktywności podmiotu, który pozostawiony sam sobie dąży do uchwycenia nie dającego się już dalej zredukować *residuum* aktów noszących cechy przytomnego (świadomego) stanu. To *residuum* bywa najczęściej określane mianem Ja, a niekiedy czystym Ja. Czysto epistemologiczna analiza odnosząca się do poszukiwania stanu czystego Ja prowadzi z konieczności do rozgraniczenia sfery podmiotowej, od tej która nią nie jest. Proces autorefleksji epistemologicznej prowadzi w efekcie do konieczności przyjęcia granic autonomicznego podmiotu. Wszystko to, co nie jest z nim tożsame, pozostaje poza jego granicą, przechodzi do sfery przedmiotowej.

Ujmowanie ludzkiego Ja jako źródła aktu twórczego wykracza poza ramy zakreślone jedynie postulatami krytycyzmu poznawczego. Nie chodzi w tym przypadku o rozgraniczanie na sferę czysto podmiotową i przedmiotową, ale na podjęcie próby integralnego ujmowania ludzkiego Ja. Czym jest Ja, które nie jest ujmowane jedynie z punktu widzenia postulatu epistemologicznego? Jest ono przede wszystkim tym, co jest nieredukowalne do innego poziomu, jest jedynym źródłem aktów świadomych. Te zaś obejmują swym zasięgiem poszczególne sfery ludzkiego doświadczenia, zarówno wewnętrznego i zewnętrznego. To co dotyczy świadomości obejmuje swym zakresem cały szereg warstw leżących w sferze aktów autonomicznego podmiotu, którego podstawą jest jego *residuum* – Ja. Jest ono nieredukowalne, ostateczną granicą, albo raczej rdzeniem możliwym do uchwycenia w analizie aktów świadomych. Zarówno sfera doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego znajduje swój ostateczny punkt odniesienia w autonomiczności ludzkiego Ja<sup>7</sup>.

Czyste Ja, jako źródło aktów świadomych może być ujmowane z punktu widzenia teorii poznawczego, a tym samym nadaje się mu abstrakcyjny charakter, nie związany z całą sferą przeżyć, które pozostawia się na uboczu, jako nie posiadające znaczenia z punktu widzenia

<sup>7</sup> Problematyka „egologiczna” znalazła swe rozwinięcie w dziele Edmunda Husserla. Jego analizy odnoszące się do problematyki „czystego Ja” posiadały znaczący wpływ na wypracowanie zasad podejścia fenomenologicznego, a także zwłaszcza na myśl filozoficzną XX w.

paradygmatu poznawczego. Przy takim nastawieniu, ludzkiemu Ja nadaje się charakter jednowymiarowy. Reprezentuje ono stopień powszechności, jest odnoszone do całego zbioru ludzkich podmiotów. Tym samym zostaje pozbawione cech indywidualnych.

Pole świadomości, którego centrum jest Ja, posiada strukturę dynamiczną. Zachodzą w nim nieustanne zmiany. Wyrażają się one przez przeżycia, które są nieodłącznymi elementami pola świadomości. Przeżycia dotyczą trzech podstawowych wymiarów: myśli, uczuć i woli. Dla ujęcia epistemologicznego najistotniejszym wyrazem aktów świadomości jest właśnie sfera myśli. Od przewrotu kartezjańskiego to właśnie sfera myślenia uzyskuje priorytet w badaniach teoriopoznawczych, traktowana jako subiektywny akt świadomości. Cogito staje się źródłem nowożytnego racjonalizmu, który będzie następnie poddawany różnorodnej interpretacji.

Dla ujęcia epistemologicznego myślenie jest podstawowym wymiarem aktów świadomości. Myśli są przedmiotem aktów świadomych. Ich struktura podlega założeniom logicznym. Stąd też bierze się przekonanie, że struktura bycia nosi charakter logiczny. Racjonalizm odzwierciedla przekonanie, że struktura myślowa jest wszechogarniająca, że to, co istnieje posiada charakter logiczny, zarówno w przypadku uznania obiektywnego istnienia rzeczywistości, a także wtedy, kiedy jest ona jedynie korelatem samego aktu myślenia.

Skoro zakłada się, że podstawowym źródłem aktów świadomych jest Ja, to można go uznać za główny punkt odniesienia dla procesu myślenia. Ale intencjonalność aktów myślenia powoduje, że następuje rozgraniczenie między sferą podmiotową i przedmiotową w samym procesie myślenia. Szczególnym przypadkiem może stać się ten, w którym dochodzi do skierowania aktu myślenia nad myśleniem. Nie pojawia się wówczas odwołanie do innych składników aktów świadomości, w tym także tych, które pochodzą ze sfery spostrzeżeń i przedstawień. Ostatecznym, niezbywalnym *residuum* czystej myśli jest Ja. W tym zawiera się autonomiczność czystego myślenia. Jest ono pozbawione innych uwarunkowań poza odniesieniem do własnego Ja.

Tego typu analiza posiada swe odniesienie głównie do sfery epistemologicznej. Jej celem jest dotarcie do zasad, na których opiera się proces poznawczy. Służy więc przede wszystkim budowie odpowiednio dającej się zweryfikować metodzie badawczej, a następnie zastosowanie jej do celów pozwalających na wydobywanie (ujasnienie) przebiegu procesu myślenia. Na tej podstawie można dopiero oprzeć dalsze dywagacje dotyczące rozwoju filozofii podmiotowej.

## Podmiotowy wymiar duszy ludzkiej

W sferze aktów świadomości, wymiar emocjonalny odgrywa równie istotną rolę jak ten, który związany jest z myśleniem. Wyabstrahowanie aspektu myślowego służy w pierwszym rzędzie celom poznawczym. Sfera emocjonalna w znacznie mniejszym stopniu poddaje się autorefleksji, opartej o przesłanki, jakie towarzyszą wydobywaniu sfery czystego myślenia. Została ona usunięta z analiz typowo epistemologicznych, przesuując się w kierunku autonomicznego przedmiotu badawczego jakim stała się filozofia. To, co swego czasu było nazywane psyche i tłumaczone jako dusza, powoli zostało usunięte z języka nauki. Wiązało się to z przewyciężaniem metafizyki w myśleniu filozoficznym i naukowym. Przykładowo jeszcze dla Kartezjusza termin dusza występuje w jego rozważaniach, chociaż znajduje swe

odrębne miejsce. Późniejsza filozofia racjonalistyczna z powodzeniem ruguje pojęcie duszy. Karl Koenig, zastanawiając się nad kondycją współczesnej wiedzy na duszą ludzką dochodzi do następującego wniosku:

Stwierdzenie, że psychologia nie zajmuje się swoim przedmiotem, duszą ludzką, może wydać się nieco lekkomyślne, jest jednak prawdziwe. Z jednej strony psychologia bada świadome treści psychiki człowieka, z drugiej strony usiłuje wkroczyć w rozległą sferę nieświadomości. Jednak dusza jako taka, owa właściwa istota człowieka, zostaje przeoczona<sup>8</sup>.

Filozofia klasyczna akceptowała pojęcie duszy. Wielcy reprezentanci myśli antycznej, Sokrates, Platon, Arystoteles, rozpatrując problematykę antropologiczną, posługiwali się terminem dusza, dokonując w tym względzie subtelnych dystynkcji pojęciowych. Podobnie filozofia chrześcijańska, odnosząc się do problematyki antropologicznej, uznawała istnienie duszy ludzkiej. Znajdowała się ona w centrum zainteresowań badawczych zarówno wczesnej myśli chrześcijańskiej, a następnie rozwiniętego systemu scholastycznego. Zdziwiają po dziś dzień wnikliwe analizy dotyczące kwestii wewnętrznego wymiaru życia człowieka, zawarte w dziełach wczesnochrześcijańskich pisarzy, a także średniowiecznych scholastyków.

Jednakże te klasyczne podejście do antropologii, akceptujące pojęcie duszy, rozumiane jako określone *residuum* wewnętrznego życia człowieka nie posiada tego wymiaru, który stał się możliwy dopiero w momencie autonomizacji podmiotu ludzkiego. To dopiero przewrót kartezjański i budowa podstaw podejścia transcendentnego, odsłoniło nowe, nieznane dotychczas obszary ludzkiej podmiotowości. Ale zarazem dekonstrukcja metafizycznego wsparcia doprowadziło do wyrugowania pojęcia duszy ludzkiej i zastąpienie go korelatem rozlicznych pojęć pochodnych, związanych z opisywaniem reakcji psychiki ludzkiej na zewnętrzne i wewnętrzne bodźce i zachodzące między nimi interakcje. Psychologia eksperymentalna zredukowała ludzki wymiar psychiczny, zastępując go próbą opisu efektów doświadczeń mających na celu budowę pewnej, adekwatnej w sensie metodologicznym, sprawdzalnej wiedzy. Z czasem doszło co prawda do znaczącej zmiany paradygmatu w badaniach psychologicznych (psychologia analityczna, głębi, humanistyczna), ale nie spowodowało to jednak zasadniczej zmiany w ogólnym podejściu, zakładającym brak duszy w sferze psychologii.

Życie psychiczne posiada swoją wyraźną dynamikę, która wyraża się w całym bogactwie przeżyć, najczęściej wymykających się z możliwości dokładnej analizy, podporządkowanej ściśle rygorom języka intersubiektywnego, opartego o przesłanki dyskursywnego myślenia. Wynika to także ze złożonej struktury życia duszy. Składa się ona z trzech głównych wymiarów: myślenia, uczucia i woli. Każdy z nich jest z jednej strony integralną częścią całości przeżyć duszy. Każdy z nich jest z drugiej strony względnie samodzielną domeną.

Występuje w tym przypadku charakterystyczna różnica w sferze stopnia możliwości świadomego przeżywania poszczególnych wymiarów życia duszy. Myślenie jest tym wymiarem, który charakteryzuje się możliwością uzyskania świadomego jej przeżywania. Myślenie nad myśleniem odzwierciedla najwyższy stopień autorefleksji. Zdolność do świadomego przeżywania własnego Ja również odnosi się do specyficznej zdolności samoujmowania aktów myśli.

<sup>8</sup> Koenig K., *Dusza ludzka*, przełożyła Iwonna Niwicka, Warszawa: Wydawnictwo Spectrum, 1995, s. 9.

W sferze przeżyć emocjonalnych występuje natomiast w znacznie mniejszym stopniu zdolność do autorefleksji. Wynika to z odmienności materii myśli od materii emocji. Przeżycia emocjonalne posiadają szczególnie wyrazistą dynamikę, na skutek często gwałtownej amplitudy wahań (wzrost – spadek napięcia uczuć). To one są podstawowym składnikiem życia duszy. Przez nie dochodzi do swoistego, niepowtarzalnego w swoim rodzaju zabarwienia życia duszy i nadawanie jej jakże bogatego, często niepowtarzalnego wymiaru. Sfera emocjonalna pozostaje szczególnie oporna w stosunku do możliwości jej świadomego sterowania. Dotyczy to z jednej strony samej materii emocji i ich szczególnej dynamiki, z drugiej zaś strony, całego szeregu elementów wykraczających poza sferę świadomą, odnoszącą się do tego co pozaświadome, a co posiada swe oddziaływanie na wymiar emocjonalny.

To właśnie Ja może stać się tym centrum życia duszy, które jest w stanie dążyć do panowania nad sferą emocjonalną. Ja może stać się głównym źródłem procesów mających na celu podporządkowania strumienia przeżyć, w tym również tych, związanych ze sferą emocjonalną. Techniki służące rozwojowi życia duchowego Wschodu i Zachodu dostarczają bogatych przykładów, odnoszących się do podejmowania działań ze strony Ja na drodze do opanowywania, kontrolowania poszczególnych sfer życia emocjonalnego, w celu świadomego kierowania nim. Podstawą dla tego typu technik są zespoły ćwiczeń, z jednej strony posiadających charakter zewnętrzny, odnoszących się do sfery cielesnej (np. różnorodne praktyki stosowane w poszczególnych systemach jogi), ale których efekty odnoszą się jednak do wymiaru wewnętrznego. Przygotowują adepta do zmiany swego nastawienia w stosunku do świata i w stosunku do siebie. Z drugiej strony są zespoły ćwiczeń posiadających swój zdecydowanie wewnętrzny charakter, które służą w pierwszym rzędzie wytworzenia postaw będących pomocnych w kontroli i panowaniu nad przeżyciami wewnętrznymi. Z tym, że istnieją określone różnice, które występują w drogach wschodniej i zachodniej. Podstawowe polegają na odmiennym traktowaniu znaczenia czynnika Ja. W tradycji wschodniej ostatecznym celem jest wygaszenie świadomości i osiągnięcie stanu całkowitego wyłączenia się (np. stan *samadhi*)<sup>9</sup>. W tradycji zachodniej chodzi o utrzymanie stanu świadomego, a tym samym o takie umocnienie Ja, które gwarantuje właśnie świadomą kontrolę samego siebie i nie rezygnowanie z utrzymywania świadomości aktów przeżyć<sup>10</sup>.

Odnosi się to zarówno do sfery tego, co dane jest bezpośrednio w akcie świadomości jak i tego, co znajduje się poza sferą przeżyć świadomych, a co może oddziaływać na życie duszy. Psychoanaliza, która na początku XX wieku zajęła się badaniem sfery przeżyć pozaświadomych (podświadomych), nie była czymś odkrywczym. Bogata literatura ascetyczna i mistyczna w tradycji europejskiej (łącznie z tradycją ortodoksyjną) dowodzi, że sfera tego co podświadome była znana znacznie wcześniej, chociaż prezentowana w innej konwencji werbalnej. Wnikanie w wewnętrzne przeżycia, ich opisy można znaleźć

<sup>9</sup> Mircea Eliade prezentuje ten problem w odniesieniu do filozofii i praktyki jogi, Eliade M., *Joga nieśmiertelność i wolność*, Warszawa: PWN, 1984.

<sup>10</sup> W zachodniej tradycji mistyki średniowiecznej pojawia się dążenie do możliwości łączenia elementów wiedzy intelektualnej z przeżyciami mistycznymi. Przykładem mogą być oglądy Hugona od Świętego Wiktora, który rozróżniał trzy formy poznania, „oczu, rozumu i kontemplacji”.



także w szeregu prezentacji z zakresu artystycznego, prezentowanych przy użyciu często odmiennych form wyrazu<sup>11</sup>.

Określenie relacji między Ja a sferą emocjonalną posiada kluczowe znaczenie dla analizy procesów świadomości, w ich różnorodnych aspektach. Jeden z aspektów związany jest z postawą twórczą człowieka. Już sam akt skierowania świadomej refleksji na sferę emocjonalną może być uznany za działanie twórcze. Zdolność do przebiccia się przez gęstą sieć przeżyć jest możliwe tylko na gruncie rozwoju siły Ja, które staje się w tym momencie źródłem zachowania twórczego. Autokreatywność manifestuje się w tym momencie, w którym Ja jest zdolne do samodzielnego działania, a nie pozostaje jedynie biernym w stosunku do niezależnych i w sposób mechaniczny przesuwających się (niczym klatki filmowe) przeżyć. W takim przypadku mamy do czynienia z dowolnością i chaosem przeżyć. W momencie, w którym wzrasta zdolność autorefleksji i jej stopnia nateżenia, zwiększa się zakres życia wewnętrznego właśnie na skutek postępującego procesu umacniania świadomości samego siebie, własnego Ja. Do jakiego stopnia emocjonalna sfera życia wewnętrznego może stać się płaszczyzną świadomego działania, do jakiego stopnia pozostaje ona nadal grą nie dających się ułożyć wzajem przenikających elementów, czerpiących swe źródło w stanach emocjonalnych jest kluczowym zagadnieniem z punktu widzenia kształtowania postawy kreatywnej. Świadome wykorzystywanie i sterowanie przeżyciami skutkuje w działaniach twórczych, które mogą przejawiać się w różnorodnych formach. Mogą one odnosić się do sfery twórczości mierzonej w kategoriach estetycznych, ale także w kategoriach moralnych. Tą drogą szli ci, których nie zadowalał jedynie wymiar odnoszący się do poszukiwań w sferze czystego rozumu. Próbowali oni, wbrew często powszechnie uznanym założeniom, przedzierać się do tej sfery, która pozostaje integralnym składnikiem ludzkiej duszy, ale która nie mieści się w kategoriach czysto racjonalnych, która znajduje swój wyraz w całym bogactwie przeżyć mających swe zakorzenienie w sferze emocjonalnej. Emocje nadają życiu ludzkiej duszy jakże bogatego kolorytu, otwierają nie podpadające pod formalną analizę treści. Ożywiają duszę ludzką, czyniąc ją otwartą na własne przeżycia i otaczającego świata. Stają się naturalnym łącznikiem ze światem rzeczy i innych podmiotów. Nie pozwalają na zupełną izolację i zamykanie się w wyabstrahowanej przestrzeni intelektu.

Trzecim elementem życia duszy jest wola. Zajmuje ona w życiu wewnętrznym również istotne miejsce. Bez elementu woli działanie człowieka nie jest możliwe. Przenika ona, swymi impulsami, zarówno sferę myśli i sferę emocji. Ta najbardziej oporna dla jednoznacznie świadomego uchwycenia sfera życia wewnętrznego, posiada zdolność pobudzania do działania, jest jego inspiratorem. Zarówno w zdolności do kierowania procesem myślenia, a także w zdolności do panowania i kontrolowania sfery emocjonalnej ujawnia się element woli. Przenika on sfery myślenia i emocji. Wprowadza w te dwie sfery życia wewnętrznego element siły. Wola objawia się przez siłę. Wola nadaje kierunek myśleniu i emocjom. Podstawowym *residuum* siły zdolnej poruszać i kontrolować myśli i uczucia jest Ja. Jest ono otwarte na wy-

<sup>11</sup> Pisma „Ojców Pustyni” zawierają cały szereg wypowiedzi potwierdzających głębokość obserwacji dotyczących sfery przeżyć wewnętrznych, w tym również tych, które współcześnie można odnieść do sfery podświadomości. Zwraca na to uwagę autor francuski, analizujący tradycję hesychazmu, kierunku mistycznego rozwijającego się w tradycji Ortodoksji Wschodniej. Leloup J.-Y., *Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna*, przekład Helena Sobieraj, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.

zwalanie kwantum siły. Sama z siebie myśl i uczucia nie są w stanie wyzwalać odpowiednio ukierunkowanej intencji działania. Ich odpowiednie ukierunkowanie zależy od owego centrum, posiadającego właściwe potencje działania, a więc od Ja. Potencja ta jest początkowo latentna, „czysta”, pozbawiona konkretnego kierunku. Dopiero przez odpowiedni kontakt ze sferami myśli i emocji, jest wykorzystywana, przyjmując zewnętrzną formę działania. Przybiera postać intencjonalny, charakteryzujący się ponadto wyrazem celowości (pierwiastek teleologiczny). Ja staje się w tego typu przejawach woli nieograniczone.

Myśl, emocje, wola składają się na obraz duszy ludzkiej, pojmowanej jako dająca się określić całość. Pojawia się panorama życia duszy, w której perspektywie można obserwować związki jakie zachodzą między poszczególnymi jej członami. Najtrudniejszym zadaniem jest uchwycenie tych związków, poddanie ich w miarę dokładnej analizie po to, aby uzyskać wiedzę na temat funkcjonowania życia duszy oraz jej partykularnych przejawów.

Jedna droga, która prowadzi do tego celu, związana jest ze zdolnością autorefleksji, a więc skierowania aktu obserwacji na sferę własnego życia wewnętrznego i w jej wyniku dochodzenia do ściślejszych ustaleń w zakresie życia duszy. Jest to możliwe w procesie werbalizacji, eksterioryzacji własnego doświadczenia. Inna droga związana jest z obserwacją przejawów życia duszy w przypadku innych indywidualiów ludzkich. Jest to zadanie trudne z uwagi na ograniczony zasięg dostępności do innego w stosunku do moich (obcych) stanów psychicznych. Można dochodzić do ich poznania na drodze analogii, a więc przenoszenia własnych, osobistych doświadczeń na inne podmioty. Ale można także próbować czynić to w oparciu o „wczuwanie się w obce stany psychiczne”, a więc nawiązywanie bardziej intymnych związków z obcymi podmiotami.

To, co występuje w tym przypadku to uznanie wielości podmiotów, wielości innych niezależnych ludzkich Ja, z których każde realizuje się odrębnie. Posiada własne autonomiczne życie duszy, własną sferę myśli, uczuć i aktów woli. Indywidualizacja, wyodrębnienie się z grupy prowadzi do uzyskania samoświadomości, autonomiczności własnego Ja, zdolności do postrzegania perspektywy własnego życia duszy. Jest to konieczne dla budowy podstaw dla kultury podmiotowej, a więc takiej, która przekracza to, co wspólnotowe na rzecz tego, co indywidualne, pozostając jednocześnie w sferze bytu wspólnotowego (społecznego).

## Wolność jako sfera działania podmiotu

To, co jest jednym z najbardziej istotnych, ale zarazem kontrowersyjnych zagadnień dotyczy sfery wolności podmiotu. W jakim sensie można mówić o podmiocie, który w swym myśleniu i działaniu jest zdeterminowany, a w jakim stopniu jest on wolny. Problematyka ta posiada swój wymiar poznawczy z jednej strony i praktyczny z drugiej, związany z umiejscowieniem podmiotu w konkretnym środowisku jego życia i działania.

Postawa ugruntowana na założeniach nowożytnego transcendentalizmu przeciwstawia podmiot przedmiotowi. Kartezjański dualizm *res cogitans* i *res extensa* spowodował odseparowanie podmiotu o sfery tego, co zewnętrzne, co rozciągle, torując tym samym drogę do autonomizacji sfery podmiotowej. Zostało to jednak okupione rozdwojeniem rzeczywistości, przeciwstawieniem tego, co psychiczne temu, co fizyczne. Dopóki człowiek był traktowany jako jedność, dopóki żył w zgodzie z powszechnymi prawami natury, dopóki

pozostawał jej integralną częścią, dopóty rzeczywistość także była traktowana w sposób integralny. Dotyczyło to zarówno myśli antycznej oraz scholastycznej. W momencie, w którym doszło do jednoznacznego rozszczepienia rzeczywistości na sfery podmiotową i przedmiotową, jedność ta przestała obowiązywać. Człowiek uzyskał samodzielność, ale utracił bezpośrednią łączność z naturą, która stała się dla niego obca, groźna, niebezpieczna. Francis Bacon z Werulamu postulował przyjęcie nowej postawy wobec natury, która sprowadzała się do działania na rzecz dominacji nad nią<sup>12</sup>. Człowiek utracił także owo poczucie bezpieczeństwa, o którym wspominał Martin Buber, zanurzył się w nowy typ pojmowania rzeczywistości, która stała się dla niego nieprzyjazna, wroga<sup>13</sup>.

Przeciwstawienie tego, co psychiczne temu, co materialne, zgodnie z założeniami kartezjańskiego dualizmu, odgrodziło człowieka od możliwości postrzegania siebie i sfery przedmiotowej w wymiarze jednorodnym. Pojawił się paralelizm psychofizyczny. Dwa równoległe porządki nie mające ze sobą linii stycznej. Tym samym człowiek zyskał autonomię wewnętrzną, tracąc poczucie jedności z kosmosem. Stał się samym sobą dla siebie samego. To umożliwiło jednak wydobyć ludzkiego Ja, jako ośrodka własnych aktów świadomości. W tej sferze otworzyła się przed człowiekiem płaszczyzna autonomicznej wolności. Własne Ja stało się główną osnową aktów świadomych. Czyste Ja zostało uznane za ostateczne *residuum* tego, co można przyjąć za jedyną możliwą do zaakceptowania rzeczywistość. Tym samym powstała sytuacja, w której człowiek został rozszczepiony na sfery podmiotową i przedmiotową. O ile w tej pierwszej może on poszukiwać płaszczyzny wolności, jakim jest jego własne Ja, o tyle w drugiej jest on integralną częścią świata naturalnego, podlegając jego bezwzględny prawom. W tej sferze nie ma więc miejsca dla wolności, jest jedynie działanie prawa natury, nad którym człowiek nie ma możliwości pełnego panowania. Jest od niego całkowicie uzależniony.

W dawniejszych tradycjach kulturowych natura była pojmowana jako boska, człowiek wchodząc w kontakt z naturą, zanurzał się w wymiar boskości lub w sferę, której nie przydawano atrybutów boskich (judaizm), ale która była postrzegana jako twór boski. Dualizm nowożytny pozbawił naturę jej boskiego wymiaru, czyniąc jedynie sferą przedmiotową. Tym samym otworzyła się przed człowiekiem możliwość eksploracji i eksploatacji natury, zgodnie z programem Werulameczyka. Wyobcowanie człowieka z natury nie było jednak w stanie zmienić jego naturalnej kondycji. Człowiek nadal podlega prawom natury. Powstało natomiast przekonanie, że dzięki poznaniu jej istoty człowiek będzie w przyszłości zdolny do zapanowania nad jej prawami i zupełnym wyzwoleniem się od jej zależności. Rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa oraz techniki pobudza nadal owe przekonanie o możliwości całkowitego podporządkowania natury i uwolnienia się od jej praw. Z drugiej jednak strony zrodziła się refleksja, która stan natury uważała za właściwy i właśnie w rozwoju

<sup>12</sup> To, co najistotniejsze w poglądach Bacona, zawierało się w jego podejściu do wiązania wyników badawczych na polu naukowym z ich zastosowaniem w praktyce. Nauka była więc pojmowana jako instrument dla operowania w świecie przyrody, a tym samym jako dająca możliwość opanowywania przez człowieka natury.

<sup>13</sup> Dla Bubera rozwój kultury europejskiej charakteryzował się przechodzeniem od okresów, w których poczucie bezpieczeństwa (w rozumieniu społecznym) związane było z występującym systemem metafizycznym, który stawał się podstawą dla wyjaśniania miejsca człowieka w kosmosie. W momencie, w którym dochodziło do załamania się tegoż systemu pojawiał się lęk przed tym, co nieznanne, co nie da się wytłumaczyć w kategoriach racjonalnych.

cywilizacji ludzkiej upatrywała zgubne skutki dla człowieka. Jest rzeczą charakterystyczną, że w europejskiej myśli tego typu stanowisko pojawiło się w okresie największego tryumfu stanowiska racjonalistycznego jakim było Oświecenie. Poglądy Jean Jacques Rousseau po dziś dzień budzą zainteresowanie, a on sam uważany jest za prekursora współczesnych ruchów ekologicznych. Refleksja nad zgubnymi skutkami cywilizacji technicznej i nadmiernej eksploatacji zasobów ziemi wywołało w XX wieku reakcje w postaci kształtujących się postaw i ruchów przeciwstawiających się uprzedmiotowieniu natury i uczynienia z niej jedynie środka do zaspakajania nieustannie zwiększających się potrzeb ludzkich.

Czy eksploracja i eksploatacja natury zmierza rzeczywiście do wyzwolenia człowieka od zależności w stosunku do niej, czy raczej zmusza do przyjęcia przekonania, że człowiek jako integralna jej część nie może do końca się jej przeciwstawić i z nią walczyć? Czy na tym właśnie ma polegać droga do wolności człowieka, że będzie on negocjował swoje przyrodzone miejsce w porządku naturalnym i na skutek tego będzie starać się powiększać pole własnej wolności? Jest to problem, który we współczesnym świecie zdaje się przybierać na sile. Zakres ludzkiego poznania natury jest rzeczywiście nieograniczony, tak jak sama natura, ale czy oznacza to, że człowiek może przekroczyć tę granicę, która jest nieprzekraczalna z uwagi na fakt, że jej wytyczyć się po prostu nie da. Z drugiej strony rodzi się refleksja, że człowiek jako część natury zawiera w sobie jej całość. Ta myśl była znana już dawniej, obrazowana przez pojęcie mikrokosmosu i makrokosmosu. Teraz miałoby nastąpić charakterystyczne odwrócenie, mikrokosmos miałby zawładnąć makrokosmosem. Oznaczałoby to naruszenie istniejącej równowagi między tymi dwoma porządkami. Współczesna myśl o podboju kosmosu, o przeniesieniu w przyszłości cywilizacji ziemskiej na inne planety układu słonecznego, w miarę jak zasoby ziemi zostaną wyczerpane, czyli innymi słowy, kiedy człowiek dokona dzieła zniszczenia warunków naturalnych naszej planety, miałoby oznaczać wyzwolenie spod jarzma praw natury. Takie pojmowanie wolności jest efektem owego rozszczepienia człowieka, skutkującego w rodzącym się przekonaniu o możliwości osiągnięcia niezależności od sfery tego, co rozciągle (*res extensa*), a co czyni człowieka zależnym od praw natury.

Ale czy transcendentalizm, rozwijający się w europejskiej myśli nowożytnej stworzył rzeczywiste warunki dla realizacji postulatu wolności? Kantowski krytycyzm doprowadził do agnostycyzmu, a więc do przekonania o niemożności pełnego poznania, do jego uwikłania w struktury narzucające podmiotowi ograniczenia, których nigdy nie będzie w stanie przezwyciężyć. Podmiot jest zdeterminowany w swym myśleniu przez kategorialny system, którego nie jest w stanie przekroczyć. Wolność pozostała tylko kategorią praktycznego rozumu. Pesymizm Schopenhauera jeszcze dobitniej ukazywał ograniczoną zdolność podmiotu do realizacji postulatu wolności. To właśnie ślepa siła jest dla mizantropa z Frankfurtu głównym źródłem ludzkiego działania. Siła, której człowiek nie jest w stanie pojąć ani się od niej uwolnić. Podmiot jest zdeterminowany w swym działaniu. Nie ma dla niego możliwości uwolnienia się od zależności. Jedynie ucieczka w sferę wartości etycznych lub estetycznych może przynieść chwilową ulgę, w samotnym szamotaniu się podmiotu z przeciwnościami losu. Tym samym dla Schopenhauera podmiot pozbawiony jest możliwości osiągnięcia wolności, jest zdeterminowany w swym działaniu przez ślepa siłę, popęd.

Jeszcze większym oponentem okazuje się być Fryderyk Nietzsche, który dążył do całkowitego, ostatecznego rozprawienia się z ograniczeniem, jakie krępuje człowieka, z niemocą,

która odbiera mu szansę na osiągnięcie wolności. W swym radykalizmie Nietzsche nie zawahał się przed zaprzeczeniem warunkom poznania podmiotu, poddając krytyce zarówno adekwatność zmysłów i umysłu. Skrajny indywidualizm Nietzschego upatrywał zdolność do bycia wolnym jedynie w warunkach dokonania całkowitego rozrachunku podmiotu z samym sobą, zdolność do dokonania całkowitego przenicowania własnego Ja, nawet za cenę odrzucenia całej dotychczasowej kultury i jej pozornych, w jego mniemaniu, osiągnięć. Ale w przeciwieństwie do pesymizmu Schopenhauera, Nietzsche podjął walkę o znalezienie możliwości bycia wolnym, do uzyskania tego stanu, nawet za cenę odrzucenia najwyższych ideałów i wartości człowieczeństwa. Ale efektem takiej postawy staje się nietzscheański **nihilizm**. Stanowisko, które zdaje się przeczyć jednak zasadzie wolności, gdyż wikła podmiot w sferę tego, co nie zawiera już w sobie żadnego rozwiązania, poza koniecznością wyrażenia zgody na totalną negację rzeczywistości. Jak zauważa Heidegger,

Kiedy każdy istniejący w sobie byt zostaje zanegowany, wola mocy zaś potwierdzona, jako źródło i miara tworzenia, wówczas „nihilizm mógłby” być *boskim sposobem istnienia*, Nietzsche ma tu na myśli boskość boga Dionizosa<sup>14</sup>.

W tym znaczeniu nihilizm poszukuje możliwości wsparcia w akcie twórczym, którego podstawą jest jednak cofnięcie się na powrót do przeszłości. Dalej Heidegger pisze:

Zgodnie ze swym pełnym metafizycznym pojęciem nihilizm jest tedy dziejami nicstwienia (Vernichtung) dotychczasowych najwyższych wartości w aktywnym i otwartym już horyzoncie przewartościowania, które rozmyślnie uznaje wolę mocy jako zasadę stanowienia wartości. Przewartościowanie nie oznacza jednak, że na starej i tej samej pozycji dotychczasowych wartości ustanowione zostają nowe, lecz nade i przede wszystkim, że *sama pozycja zostaje na nowo określona*<sup>15</sup>.

Próbie przewyciężenia nihilizmu Nietzsche podejmuje uciekając się do koncepcji wieczności, opartej na antycznej koncepcji konieczności „wiecznego powrotu”. Karl Loewith zauważa:

Jakim sposobem jednak, trzymając się wolności woli wynikającej z chrześcijańskiego sposobu życia, można jeszcze pragnąć antycznej konieczności takiego a nie innego bycia, jeżeli nie poprzez *chcenie konieczności* (Wollen des Mussens), które jednoczy obie wole? Ta nadludzka wola, biorąc pod uwagę aspekt czasowy, jest podwójna, gdyż zawsze chce tego, czego musi chcieć, paradoksalnie zespalając ze sobą wolę przyszłości z wolą przeszłości. W tej podwójnej woli, która chce wbrew sobie samej, zamyka się, ujmując sprawę systematycznie, a zarazem historycznie, cały problem ostatniej woli Nietzschego<sup>16</sup>.

Te dylematy dotyczące wolności, jakie pojawiły się w myśli XIX-wiecznej i u progu dwudziestego stulecia w istotny sposób zabarwiły całą dalszą dyskusję nad zagadnieniem wolności w odniesieniu do sfery podmiotowej, czego przejawem stała się filozofia egzystencjalna, a także inne nurty mające swe źródło w nastawieniu fenomenologicznym, zapo-

<sup>14</sup> Heidegger M., *Nietzsche*, tom 2, przełożyli Gniazdowski A., Graczyk P., Rymkiewicz W., Werner M., Wodziński C., Warszawa: PWN, 1999, s. 272.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 239.

czątkowane analizami Edmunda Husserla, a następnie kontynuowane zwłaszcza w dziele z zakresu antropologii filozoficznej Maxa Schellera oraz personalistycznym, znajdującym swe zakorzenie w tradycji myśli chrześcijańskiej (w ujęciu neotomistycznym). Z kolei nurt neopozytywistyczny reprezentował podejście prowadzące w kierunku refutacji wolności w sferze poznawczej, zgodnie z zasadami logiki dwuwartościowej, leżącej u podstaw dociekań naukowych. Oznaczało to de facto wyparcie problematyki wolności ze sfery liczących się badań naukowych, przesuując samo pojęcie wolności w sferę tego, co pozanaukowe, a co może leżeć w zakresie życia jednostki (podmiotu) lub wyobrażeń zbiorowych (ideologia, sztuka, tradycja). Podobnie nurty postmodernistyczne zrezygnowały z możliwości odnoszenia się do kwestii wolności podmiotu, widząc w tym zagadnieniu jedynie wyraz określonej konwencji językowej, gry społecznej, względnie urojeń myślącego i czującego podmiotu.

Oznacza to, że problematyka wolności podmiotu w sferze poznawczej została wyparta ze współczesnej refleksji filozoficznej i pozostawiona dla obszaru doznań jednostkowych (prywatność), względnie przesunięta w sferę stosunków społecznych, ale bez należytego zakotwiczenia w podstawach epistemologicznych i ontologicznych. Najczęściej wolność podmiotu jawi się jako wątpliwy w swych roszczeniach postulat natury praktycznej, ale nie teoretycznej. Przecież wolności podmiotu dowieść się nie da, a więc zapewne go nie ma. Podobnie jak istnienia podmiotu, który został zredukowany do gry pozorów, konwencji językowych, zwyczajowych, ale niczego więcej. Jest to przejaw daleko posuniętego zrelatywizowania stosunku do człowieka. Stąd już tylko jeden krok do przekonania, że człowiek jest też tylko czymś umownym, chmurą elektronów, wyrazem zlepow językowych, chaotycznym szamotaniem się w świecie natury, która zresztą podobnie jak i człowiek pobawiona jest znaczenia, sensu, a co dalej idzie – istnienia. Czyli po prostu nie ma nic. Nihilizm ontologiczny. Taki obraz świata człowieka wyłania się jako bezkompromisowa konsekwencja owego dualizmu zapoczątkowanego w epoce nowożytnej.

## Wolność podmiotu w działaniu

Czy myślicie, że przyszedłem, by dać ziemi pokój? Bynajmniej, powiadam wam, raczej rozdziwienie. Odtąd bowiem pięciu w jednym domu będzie poróżnionych; trzech z dwoma, a dwaj z trzema. Będą poróżnieni ojciec z synem, a syn z ojcem, matka z córką, córka z matką, teściowa ze swą synową, a synowa z teściową (Łukasz, 12, 51–53).

Sfera, w której z całą ostrością jawi się problem wolności w odniesieniu do podmiotu, wiąże się z działaniem. Posiada ono dwukierunkowe odniesienie, do wewnątrz i na zewnątrz. W pierwszym z nich chodzi o te siły duszy, które skierowane są na przeżycia, na to, co jest właściwym życiem duszy w jej złożonych przejawach. A więc to, co dotyczy myślenia, emocji i woli. Na wszystkich tych płaszczyznach podmiot realizuje swe działanie, wspierające się w intencjonalnym wymiarze. Życie wewnętrzne jest wyrazem styku dwu uwarunkowań, tych, które są efektem bodźców płynących ze sfery wrażeń, przedstawień, a więc przeżyć posiadających swe zakorzenie w zewnętrznej w stosunku podmiotu rzeczywistości. Z drugiej zaś, do sfery idei, które związane pozostają z czystym myśleniem, nie zapośredniczonym przez bodźce zewnętrzne.

W działaniu podmiotu obydwie te sfery stykają się bezpośrednio. Działanie jest bowiem efektem wzajemnych relacji. Działanie podmiotowe posiada także strukturę intencjonalną. Jest zawsze skierowane ku, a więc nie może być pozbawione punktu odniesienia. Ale w działaniu podmiotu pojawia się także specyficzny punkt odniesienia, który nie występuje w sferze poznawczej, jakim jest wymiar aksjologiczny. Działanie jest motywowane określonym systemem wartości, które mogą przybierać różnorodne formy.

W wymiarze stosunków międzyludzkich działanie podmiotu zaznacza się przez odpowiednie ukierunkowane nastawienia Ja, które musi uwzględniać kontekst innych podmiotów, innych indywidualności. To co społeczne, ujawnia się dla podmiotu jako świat ożywiony, jako zbiór innych podmiotów, myślących, czujących i dysponujących wolą. To jest rzeczywisty kontekst społeczny.

Podmiot w kontekście społecznym znajduje możliwość działania i wyrażania nastawienia własnego Ja. Pojawia się jednakowoż w tej relacji wyraźnie dająca się zauważyć biegunowość. Z jednej strony występuje autonomiczne Ja, które dąży do zaznaczenia swej odrębności, niezależności w stosunku do innych Ja. Z drugiej zaś strony, ujawnia się dążenie innych podmiotów do uzewnętrznienia własnej niezależności. Powstaje złożone pole, często sprzecznych wobec siebie nastawień poszczególnych Ja, przejawiających się w ich dążeniu do zaznaczenia swego miejsca. Tak więc dochodzi do wystąpienia sieci powiązań, tworzących złożoną strukturę społeczną, która przybiera postać zinstytucjonalizowaną. Jest ona pojmowana jako obiektywna w stosunku do indywidualnych ludzkich Ja.

Charakterystyczną formą struktury społecznej jest jej wymiar aksjologiczny, przejawiający się w kształtowaniu złożonego systemu normatywnego, regulującego stosunki międzyludzkie. Formuje się więc zespół norm określający charakter wzajemnych relacji między podmiotami, tak aby służył on całości (zbiorowości). Dopiero w ramach tegoż systemu podmiot indywidualny może uzyskać odpowiednio wyznaczone pole działania, które nie może być sprzeczne z interesem zbiorowości. Tu pojawia się napięcie między dwoma biegunami, podmiotowym i zbiorowym. Podmiot chcąc realizować swe zamierzenia, zderza się z wymiarem społecznym, który wymaga od niego określonego podporządkowania, zgodnego z istniejącymi normami postępowania w ramach danej grupy społecznej. Dopóki podmiot jest podporządkowany regułom grupowym, nie może przeciwko nim występować bez obawy narażenia się na sankcje. Mają one na celu obronę integralności norm zbiorowych, a tym samym zachowania istniejącej struktury społecznej przed jej ewentualnym naruszeniem.

Do momentu, w którym nastąpił znaczący wzrost czynnika podmiotowego, a więc do okresu nowożytnego w historii europejskiej, utrzymywała się znacząca przewaga znaczenia norm zbiorowych. Czynniki podmiotowy nie posiadał istotnego znaczenia, co nie oznacza, że brak było przykładów pojawiania się wybitnych jednostek, które posiadały decydujący wpływ na charakter życia duchowego, a także na odciskanie swego piętna w sferach politycznej i społecznej. Można było spotkać samodzielnie walczących przywódców ruchów społecznych czy sekt, a także niepokornych myślicieli, usiłujących przekraczać istniejące normy. Nie oznaczało to jednak, że znaczenie czynnika podmiotowego posiadało powszechne znaczenie, że obejmowało swym zakresem poszczególne warstwy społeczne i umożliwiało swobodną ekspresję poglądów oraz podejmowania działań, których skutki mogłyby posia-

dać znaczenie z punktu widzenia naruszania istniejącego porządku społecznego. Przełom dokonał się dopiero w okresie nowożytnym wraz z wkroczeniem Europy w nowy etap rozwoju kultury podmiotowej. Nie oznacza to jednak, że w innych częściach świata następował analogiczny proces do tego, który miał swe miejsce w Europie. Na kontynentach pozaeuropejskich nie doszło do formowania się kultury podmiotowej. Istniejące rodzime systemy wartości nie stwarzały naturalnych warunków dla tego typu przełomu. Tradycyjne wartości pozostawały silnie zakorzenione w systemie wartości, w którym dominacja pierwiastka zbiorowego nad indywidualnym nadal występowała. To dopiero europejski wpływ cywilizacyjny powodował powolne i niekonsekwentne w swym wyrazie zmiany w relacjach między wartościami odnoszącymi się do wymiaru społecznego a wartościami leżącymi u podstaw kultury podmiotowej.

Zdolność jednostki do kreowania rzeczywistości, w oparciu o założenia wynikające ze sfery własnego Ja, wymaga przyjęcia postawy opartej o przeświadczenie o wolności każdego indywidualnego podmiotu. Dotyczy to także sfery wartości moralnych. Podporządkowanie się obowiązującym standardom moralnym z uwagi tylko na konieczność wypełnienia zawartych w nich norm pozbawia jednostkę zdolności do wolnego działania. Jest wyrazem przymusu moralnego, który ma swe źródło w konieczności wypełnienia prawa. Rzymska zasada *dura lex sed lex* jest przykładem tego typu postawy.

Sakralne usankcjonowanie wartości moralnych jest wyrazem zakorzenienia ich w sferze transcendentnej, która jest traktowana jako ich źródło (zarówno w przypadku politeizmu i monoteizmu). Bóg lub bogowie są źródłem praw moralnych, którym jednostka zdecydowanie powinna zostać podporządkowana, a odstępstwa od tychże praw są piętnowane i poddawane karze. W myśli antycznej pojawia się jednak w przypadku Sokratesa odwołanie do wewnętrznego głosu sumienia lub głosu bożego, który nazywa on *daimonion*. A więc występuje w tym przypadku wskazanie na istnienie odmiennego porządku w odniesieniu do sfery norm etycznych. Można znaleźć w samym sobie podstawy dla uzyskania wglądu w najbardziej intymną warstwę duszy, której dana jest możliwość dotarcia do samoistnego obcowania z tym, co odnosi się do sfery moralnej w porządku indywidualnym.

Chrześcijaństwo zawiera w sobie także bezpośrednie odwołanie do sfery ludzkiego Ja. Znajduje to odniesienie do porządku moralnego. W myśl interpretacji Pawła z Tarsu nakazy moralne (zawarte w tradycyjnym prawie judaistycznym) okazują się zbędne w przypadku, kiedy jednostka osiąga taki stan rozwoju wewnętrznego, który pozostaje w całkowitej zgodzie z zasadą Chrystusową. Postulat miłości bliźniego nie jest traktowany jako zewnętrzny nakaz, ale jako wewnętrzna potrzeba, wynikająca nie tyle z porządku racjonalnego, ale z logiki serca. Tego typu postawa prowadzi w konsekwencji do działania, w której jednostka pozostaje wolna, a nie znajduje się już w niewoli prawa. Tym samym tradycyjne formy postępowania zawarte w tradycyjnym prawie przestają obowiązywać. Wyzwolenie z więzów prawa okazuje się podstawą dla tworzenia się nowego porządku moralnego. Nie oznacza to akceptacji anarchii, ale dążenie do wypracowania nowego porządku moralnego, opartego o jednostkowy wolny wybór.

Chociaż chrześcijańskie pojmowanie wolności kształtowało się już w samych regułach ewangelicznych, jego wprowadzanie w życie nie było proste, a instytucjonalizacja norm chrześcijańskich prowadziła ponownie do narzucania nowego porządku moralnego. Przełom



dokony w okresie nowożytnym stał się początkiem desakralizacji pojęcia wolności, które przestano wiązać się z przesłaniem religijnym. Tym niemniej w swych założeniach chrześcijaństwo zawierało podstawę dla przyszłego rozwoju zasady wolności podmiotowej.

Główny problem sprowadza się do pytania o warunki tego typu działania jednostki, w której podejmuje ona decyzje zgodnie ze swobodnym wyborem, a nie w oparciu o istniejący i obowiązujący kodeks postępowania (kodeks moralny). Przeciwnicy tego podejścia wskazują na brak możliwości wolnego działania jednostki, warunkowanego jej wewnętrznym wyborem, gdyż prowadzić to musi do anarchizacji życia społecznego. Powodem tego typu krytyki jest brak zgody na uznanie jednostki za zdolną do twórczego korzystania z własnej wolności, a tym samym opowiadanie się za koniecznością odwoływania się do obowiązującego w warunkach społecznych kodeksu moralnego. Skąd wynika ów negatywny stosunek do działania jednostki w warunkach wolności? Podstawowa przeszkoda tkwi w postawie egoistycznej, która przypisywana jest jednostce. Czym jest egoizm? Jest on siłą, która sprawia, że działanie podejmowane przez wolny podmiot skierowane jest przede wszystkim na zaspokajanie własnych potrzeb bez liczenia się z potrzebami innych podmiotów. Dążenie do zaspokojenia własnych potrzeb może dokonywać się kosztem innych podmiotów, nie liczenia się z nimi, chęcią do dominowania, narzucania własnych poglądów, przekonań, celów. Może to nawet być osiągnięte za cenę przeciwstawiania się, zwalczania, a nawet eliminowania innych podmiotów. W wymiarze społecznym egoizm jest siłą destrukcyjną. Przy czym, obok występowania egoizmu jednostkowego występują także formy egoizmu grupowego.

Egoizm jest siłą kępującą wolne działanie podmiotu. Wynika to z faktu podporządkowania wolnego wyboru tylko jednemu wymiarowi, który odnosi się do zaspokajania własnych potrzeb. Tym samym potrzeby te determinują dalsze działanie podmiotu. A więc w tych warunkach przestaje on być wolny. Istota wolności działania polega nie na dążeniu do zaspokajania przede wszystkim własnych potrzeb, ale takiego postępowania, które nie jest uwarunkowane zewnętrznym przymusem, ale wynika z przekonania o potrzebie działania zgodnego z dobrem wspólnym. Źródłem tego rodzaju przekonania jest wolne Ja. Ono okazuje się być podstawą dla uznania możliwości istnienia etyki opartej o założenia znajdujące swe odniesienia do indywidualnego wyboru, pozostające jednak w zgodzie z dobrem wspólnym. Wolność nie może tu być traktowana jako samowola, jako dążenie do zaspokajania własnych egoistycznych celów, które stają poza uznaniem potrzeb innego lub innych.

Kultura podmiotowa, której zręby są mozolnie budowane, wspiera się na przekonaniu o istnieniu możliwości wolnego działania jednostki, opartej o jej autonomiczny, wolny wybór. Droga do urzeczywistnienia tego typu kultury jest niewątpliwie trudna, wymagająca zasadniczych przewartościowań, zmierzających do nowego określenia człowieka i jego miejsca w świecie. Współczesne zatimizowane społeczeństwa krajów zachodnich wydają się być dalekie od takiego pojmowania rzeczywistości ludzkiej, które zgodne byłoby z założeniami filozofii wolności, rozumianej jako przejaw indywidualizmu etycznego. Raczej nastawione są na kulturę pogłębiającego się egoizmu. A więc na przekonaniu o możliwości zaspokajania potrzeb jednostki, zgodnego z jej egoistycznymi potrzebami. Powstała więc sytuacja, w której z jednej strony doszło do znaczącego uznania praw jednostki, z drugiej jednak strony stworzyło to warunki dla budowy cywilizacji opartej o prymat pierwiastka

egoistycznego. Wolność jest pojmowana najczęściej jako samowola, a nie jako przesłanka dla działania zgodnie z założeniami indywidualizmu etycznego. Powoduje to nie tyle rozwój kultury wolności, ale jakże często rezygnowanie z niej w imię zaspokajania przede wszystkim własnych partykularnych celów. Przyszłość cywilizacji Zachodu w dużej mierze zależeć będzie od możliwości stworzenia warunków dla rozwoju kultury podmiotowości, zgodnej z wolnym, ale zarazem świadomym i odpowiedzialnym wyborem jednostki.

## Bibliografia

- Buber M., *Problem człowieka*, Warszawa: Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, 1994.
- Eckhart (Mistrz), *O odosobnieniu, Traktaty*, przełożył i opracował W. Szymona OP, Poznań: W drodze, 1987.
- Eliade M., *Joga nieśmiertelność i wolność*, Warszawa: PWN, 1984.
- Gilson E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris: J. Vrin, 1952.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tom 2, przełożyli Gniazdowski A., Graczyk P., Rymkiewicz W., Werner M., Wodziński C., Warszawa: PWN, 1999.
- Koenig K., *Dusza ludzka*, przełożyła Ivonna Niwicka, Warszawa: Wydawnictwo Spectrum, 1995.
- Leloup J.-Y., *Hezychizm zapomniana tradycja modlitewna*, przekład Helena Sobieraj, Kraków: Wydawnictwo Spectrum, 1996.
- Piper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1963.