



Problem bezpieczeństwa współczesnego człowieka jako wyzwanie dla etyki

The Security Problem of Modern Man as a Challenge for Ethics

KRYSTYNA NAJDER-STEFANIAK

*Wydział Nauk Społecznych
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego
ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warszawa
E-mail: krystyna_najder_stefaniak@o2.pl*

Abstract

This article fits into the discourse concerning the safety of modern man and seeks to find a wise response to the emerging threats. The author reflects upon the specific character of ethics as a domain of knowledge that came into being in order to gather truths, which would help human beings to take care of themselves wisely. She points out that security is an issue in the field of ethics and writes about the relationship between security and subjectivity. This article describes the problems that are associated with the loss of subjectivity and consequently, security, understood as the ability to stand up to threats.

Key words: security, ethics, subjectivity, temporariness, danger

Streszczenie

Artykuł wpisuje się w dyskurs o bezpieczeństwie współczesnego człowieka i w poszukiwania mądrych odpowiedzi na pojawiające się zagrożenia. Autorka ukazuje specyfikę etyki jako nauki, która powstała, by odkrywać i zbierać prawdy potrzebne człowiekowi do mądrego troszczenia się o siebie. Zwraca uwagę na to, że bezpieczeństwo jest zagadnieniem z zakresu etyki. Pokazuje jego relacje z podmiotowością. Zwraca uwagę na problemy, które mają związek z utratą podmiotowości i w konsekwencji bezpieczeństwa rozumianego jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo, etyka, podmiotowość, tymczasowość, niebezpieczeństwo

1. WPROWADZENIE

Współczesny człowiek, zauważając, że „wraz z osiągnięciem pewnego stadium rozwoju naszych możliwości zmieniła się natura ludzkiego działania” (Jonas, 1996, s. 21) i „jakościowo nowa natura pewnych naszych działań otworzyła nowy wymiar etycznej ważności, dla której wśród wzorców i kanonów etyki tradycyjnej nie ma precedensu” (Jonas, 1996, s. 22) zaczyna się zastanawiać, czy w związku z tym nie powinna się zmienić również etyka, która przecież zajmuje się działaniem. Czy zmieniona natura ludzkiego działania nie wymaga również zmiany etyki?

Należy odróżnić etykę jako naukę od moralności, która jest praktyką realizowania norm działania uznanych w danym środowisku lub w danej epoce historycznej za ukierunkowujące to działanie ku dobru. W obszarze etyki odkrywane są uniwersalne prawa obowiązujące we wszechświecie i niezależne od woli człowieka. Uświadamiamy je sobie w kontekście systemu rozumienia, jaki zbudowaliśmy, realizując aktywność poznawczą w określonym paradygmacie myślenia. Doświadczamy ich, doznając skutków aktywności człowieka. Zmieniona natura ludzkiego działania ma wpływ na pojawienie się nowych sposobów doświadczania skutków aktywności człowieka. Doświadczenia te mogą pomóc człowiekowi odkryć nowe wymiary wolności i odpowiedzialności, a także nowe możliwości i nowe zagrożenia towarzyszące działaniu. Mogą powodować zmiany w obowiązującej moralności. Nie zmieniają jednak uniwersalnych praw, których poszukują etycy. Są szansą, by człowiek wzbogacił rozumienie tych praw, a także rozumienie czasem bardzo starych problemów etycznych. Takim wiekowym problemem etycznym jest bezpieczeństwo człowieka. Współczesne zagrożenia utraty bezpieczeństwa pomagają zrozumieć jego związek z etyką i podmiotowością. Wskazują na wartość i niezbędność bezpieczeństwa rozumianego pozytywnie jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom.

2. POJĘCIA „ETYKA” I „BEZPIECZEŃSTWO”

W refleksji proponowanej w artykule pojęcia „etyka” i „bezpieczeństwo” traktowane są jak projekty rozumienia rzeczywistości i magazyny wiedzy wypełniane od momentu, w którym się pojawiły. Jako projekt rozumienia rzeczywistości pojęcie funkcjonuje zawsze w jakimś kontekście teoretycznym i praktycznym. Współczesny kontekst teoretyczny dla pojęć pozostaje pod wpływem zmiany paradygmatu myślenia. Ma ona swoje źródło w fizyce i biologii. Dzięki fizykom poznawanie zaczynamy rozumieć nie poprzez platońską metaforę widzenia, ale poprzez metaforę

dotyku (Najder-Stefaniak, 2007). Biolodzy inspirowują do myślenia o relacjach nie w liniowym schemacie „podmiot → przedmiot” lub „podmiot ↔ podmiot”, lecz w schemacie relacji ekosystemowej, czyli relacji między dwoma układami otwartymi, z których każdy, pozostając całością, jest jednocześnie częścią tego drugiego (Morin, 1977). Współczesnym kontekstem praktycznym dla projektowania rozumienia rzeczywistości są dynamiczny rozwój technologii i kultura niedorastająca do poziomu cywilizacji technicznej, co jak zauważył Albert Schweitzer, może skutkować ukształtowaniem człowieka neoprymitywnego, któremu obca jest metarefleksja i którym bardzo łatwo manipulować. By poradzić sobie z zagrożeniami wynikającymi z trudnej sytuacji niewspółmierności poziomu cywilizacji technicznej i kultury, trzeba umieć skorzystać z wiedzy gromadzonej w nauce, jaką jest etyka.

Arystoteles nazwał etyką jeden z głównych i najbardziej ważkich działów filozofii. W obszarze etyki, opierając się na refleksji metafizycznej i obserwacji, miano gromadzić wiedzę pomagającą rozumieć dobro i ćwiczyć cnoty, a w konsekwencji mądrze dążyć do doskonalenia swojej formy, czyli duszy. Gdy dusza osiągnie optymalną, przeznaczoną dla danego człowieka postać, to stanie się on szczęśliwy. Ten rodzaj szczęścia greccy filozofowie nazywali eudajmonią, rozumiejąc ją jako stan pełnego, racjonalnie uzasadnionego zadowolenia i satysfakcji z własnego życia. Oczywiście wydawało się wtedy, że osiągnięcie takiego stanu jest podstawowym celem każdego rozsądnego człowieka. Byli o tym przekonani także Sokrates i Platon, którzy zajmowali się zagadnieniami etycznymi, zanim Arystoteles zaproponował nazwę „etyka” dla wyodrębnionego działu filozofii.

By namysł nad ludzkim postępowaniem oraz sposobem samookreślenia się człowieka wobec rzeczywistości, w której żyje, był usprawiedliwiony trzeba założyć, że człowiek jest wolny i odpowiedzialny, to znaczy, że decyduje o swojej aktywności lub jej braku i że skutek tej aktywności jest możliwy do przewidzenia. Roman Ingarden wprowadził pojęcie „system względnie izolowany”, by wytłumaczyć ontyczne podstawy odpowiedzialności. Jego zdaniem, by można było mówić o odpowiedzialności, „działająca osoba (pewna całość stanowiąca jedność wraz z ciałem) musi tworzyć system względnie izolowany, i to system całkiem szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy u rzeczy martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować” (Ingarden, 1972, s. 134). Warunkiem podstawowym bycia podmiotem odpowiedzialności jest posiadanie „w sobie centrum działania, które umożliwia (...) uchwycenie inicjatywy” (Ingarden, 1972, s. 133).

Zauważmy, że warunek bycia podmiotem odpowiedzialności spełnia platońska *psyche*. Kategoria *psyche* była owocem starożytnego myślenia o źródle aktywności człowieka (Voegelin, 1992, s. 69). Psychika człowieka, tak jak ją rozumiał Platon, stanowi centrum, „w którym

przeżywa on siebie jako istotę otwartą na transcendentną rzeczywistość” (Voegelin, 1992, s. 69). Platońska *psyche* poznaje prawdę i aktualizuje własne możliwości bycia. Jest źródłem aktywności. W osiągniętym rezultacie tej aktywności jest zawsze jakiś ślad *psyche* przyczyniającej się do jego powstania. Jednocześnie *psyche*, realizując aktywność, wzbogaca się. Działanie owocuje nie tylko przedmiotami, ale także ubogaceniem *psyche* działającego. Ten drugi aspekt zauważyli i zaakcentowali starożytni Grecy. W greckiej refleksji etycznej postulat poznania zostaje włączony w postulat o szerszym znaczeniu: troski o źródło swojej aktywności. Taka troska jest obowiązkiem i jednocześnie rodzajem techniki życia łączącej perspektywę prawdy i dobra (Foucault, 2001, s. 18). Zakłada ona wartość życia rozumianego jako aktywne istnienie w kontekście rozumnego świata. Jak zauważa Foucault, troska nie gasi tu radości i nie bazuje na nakazach i zakazach. Efektem techniki życia inspirowanej starożytną troską jest „rozwój sztuki istnienia” (Foucault, 1995, s. 601).

Gdy sięgniemy za Martinem Heideggerem do etymologii słowa *ethos*, będącego podstawą wprowadzonej przez Arystotelesa nazwy dla refleksji poświęconej aktywności człowieka, dowiadujemy się, że „*etos* (...) jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek” (Heidegger, 1977, s. 118, 119). Józef Tischner przypomina, że w pierwotnym sensie *ethos* było nazwą miejsca, „w którym roślina może rozwijać się bez przeszkód, może żyć, przynosić owoc” (Tischner, 1982, s. 53). „Zamieszkiwany” obszar może być otwarty dzięki spotkaniom, jakie człowiek realizuje. Spotkanie staje się istotnym elementem *ethosu*. Nadaje otoczeniu człowieka ludzki charakter. Sprawia, że może ono pulsować życiem. Są spotkania bezpośrednio z kimś lub z czymś, kto lub co pojawia się w otoczeniu człowieka, albo spotkania pośrednie poprzez ślady jakiejś aktywności. Wszystkie są ważne dla zrealizowania udziału człowieka w tworzeniu jego przestrzeni. Dają szansę, by otwierać się na to, co wobec tej przestrzeni transcendentne, i inspirują do twórczej aktywności. Uruchamiają wymiar odpowiedzialności człowieka.

Wiedza gromadzona w obszarze etyki ma pomagać organizować aktywność człowieka tak, by skutkowałą ona dobrą przestrzenią, w której człowiek może w pełni „wzrastać”, stawać się sobą i w rezultacie doświadczać eudajmonii. W tym kontekście ważne staje się pojęcie bezpieczeństwa. Jest ono wieloznaczne i wielowymiarowe. W języku łacińskim *sine cura* (*securitas*) oznaczało stan bez trosk, niepokoju czy zmian. Tak rozumiane bezpieczeństwo jest stanem braku zagrożeń i przeciwieństwem chaosu (Nye, 1988, s. 235–251 i Zięba, 1989, s. 49). Gdy staje się ono celem, jest to cel o charakterze negatywnym, a do jego realizacji inspiruje nas strach (Russell, 1997, s. 96). Pojęcia bezpieczeństwa w tym znaczeniu używał Thomas Hobbes. Pisał on, że bezpieczeństwo zostało osiągnięte w rezultacie wyjścia człowieka ze stanu natury i wkroczenie do stanu państwowego. Państwo stało się gwarantem bezpieczeństwa, zastępując stan natury, w

którym *homo homini lupus est* (Hobbes, 1954, s. 147). Zaspokojenie tak rozumianego bezpieczeństwa wymagało ograniczenia wolności.

Inne relacje bezpieczeństwa z wolnością zauważamy, gdy używamy pojęcia, w którym bezpieczeństwo rozumiane jest jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom. Takie pojęcie sprawia, że zastanawiając się nad bezpieczeństwem człowieka, traktujemy go podmiotowo. Mamy świadomość, że jest tym bardziej bezpieczny, im bardziej potrafi świadomie i skutecznie realizować własną wolę, której nie należy mylić z zachciankami. Wola ma głębię i perspektywę, opiera się na prawdach i wartościach. Chcenie jest płytkie i krótkotrwałe, pomija wymiar etycznej odpowiedzialności i perspektywę wartości uniwersalnych. Jeśli pozbawimy człowieka woli, zostawiając mu tylko chcenie, będzie zabiegał o bezpieczeństwo w znaczeniu negatywnym. Bezpieczeństwo w znaczeniu negatywnym implikuje przedmiotowe traktowanie człowieka. W takim rozumieniu bezpieczeństwo zapewniane jest przez otoczenie, sytuację, przebieg wydarzeń.

Mamy też do dyspozycji pojęcie bezpieczeństwa w sensie obiektywnym i w sensie subiektywnym. W sensie obiektywnym odnosimy je do stanu lub procesu rzeczywiście istniejącego. W sensie subiektywnym rozumiemy bezpieczeństwo jako poczucie uczestniczenia w bezpiecznej sytuacji. Ponadto możemy rozumieć je jako stan lub jako proces. Jeśli rozumiemy bezpieczeństwo jako trwały proces skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka, staje się ono bardzo ważną kategorią etyki.

Tabela nr 1: Pojęcie bezpieczeństwa.

<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu subiektywnym</u></p> <p>jest poczuciem uczestniczenia w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>	<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu obiektywnym</u></p> <p>jest uczestniczeniem w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>
<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu negatywnym</u></p> <p>rozumiane jest jako brak zagrożeń; implikuje przedmiotowe uczestniczenie w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>	<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu pozytywnym</u></p> <p>rozumiane jest jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom; implikuje podmiotowe uczestniczenie w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>

Opracowanie tabeli: Krystyna Najder-Stefaniak

3. ZAGROŻENIE PODMIOTOWOŚCI

Z perspektywy etyki najpoważniejszymi zagrożeniami człowieka są te, które dotyczą istoty jego bycia. Należy do nich z pewnością zagrożenie podmiotowości. To zagrożenie jest też podstawowe, gdy myślimy o bezpieczeństwie w znaczeniu pozytywnym, czyli zakładając podmiotowe uczestniczenie w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka. W związku z niebezpieczeństwem utraty podmiotowości pozostają trzy problemy, z którymi musi się uporać współczesny człowiek:

- problem niewspółmierności poziomu kultury i cywilizacji technicznej,
- kulturowy AIDS (Anti-Information Deficiency Syndrome – syndrom braku odporności na informację),
- pułapka doraźności.

Na niebezpieczeństwo utraty podmiotowości wynikające z braku równowagi pomiędzy poziomem cywilizacji i poziomem kultury zwrócił uwagę Schweitzer (1875–1965)¹. Zauważył on, że rezultatem braku takiej równowagi jest człowiek, którego nazwał neoprymitywnym. Człowiek neoprymitywny nie stawia pytań metafizycznych ani filozoficznych dotyczących sensu swojej egzystencji. Traci z pola widzenia perspektywę etyki. Nie rozumiejąc podstaw i uwarunkowań wiedzy, którą dysponuje, czuje się zdominowany przez bezosobowe siły przyrody, gospodarki i rynku. Nie zauważa, że jest wolny i odpowiedzialny. Pozostaje na poziomie różnorodnych „chceń”. Nie korzysta z tego, że jest podmiotem. Nie potrafi być istotą twórczą. Łatwo jest nim manipulować. On sam też chętnie manipuluje innymi i wykorzystuje ich do swoich krótkowzrocznych celów. Taki człowiek nie jest w stanie tworzyć kultury ani korzystać z nagromadzonych w niej bogactw. Jest zagrożeniem dla siebie i dla świata. Sprawia, że cywilizacja techniczna, która ze swej istoty ma ułatwiać przetrwanie, zaczyna to przetrwanie utrudniać. Bycie człowiekiem neoprymitywnym uniemożliwia mądre korzystanie z cywilizacji, jaką dysponujemy. Jeśli chcemy funkcjonować podmiotowo, konieczne jest wypracowanie kultury na miarę tej cywilizacji. Potrzebny jest zrównoważony rozwój człowieka, który będzie umiał odkrywać i rozumieć wartości.

Kolejnym związanym z niebezpieczeństwem utraty podmiotowości problemem, jaki został współcześnie zauważony, jest syndrom braku odporności na informację nazwany przez Neila

¹ Wszechstronnie wykształcony francusko-niemiecki (alzacki) teolog i duchowny luterański, filozof, organista, muzykolog, lekarz, który w 1953 otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla.

Postmana (1931–2003) kulturowym AIDS (Anti-Information Deficiency Syndrome)². Postman bazował na teoriach Marshalla McLuhana, z którym łączy go pogląd, że postęp techniczny determinuje kierunek rozwoju cywilizacji i kultury. Jednak w odróżnieniu od McLuhana Postman był technopesymistą. W pracy *Technopol. Triumf techniki nad kulturą* (1992) pokazał on możliwość i wskazał na skutki zerwania więzi między składnikami systemu, na który składają się: kultura, technika i aktywność człowieka.

Analizował relacje między kulturą i cywilizacją techniczną na przestrzeni wieków. Wyróżnił trzy typy tych relacji i w rezultacie trzy stadia kultury. Uważał, że bezpieczne dla człowieka i kultury było stadium pierwsze. W tym trwającym jego zdaniem do końca XVII wieku okresie, w którym: „Narzędzia nie są intruzami. Są zintegrowane z kulturą tak, że nie wprowadzają znaczących sprzeczności do właściwego światopoglądu” (Postman, 1992, s. 36), było bezpiecznie dla kultury i podmiotowości człowieka, ponieważ ważne, stabilizujące kulturę wartości pozostawały tu stałe nawet wtedy, gdy wynalazki i odkrycia stawały się źródłem przemiany obyczajów. W tym czasie techniki nie postrzegano jako autonomicznej. Narzędzia służyły realizowaniu określonych celów mających swoje źródło w kulturze. Wprowadzano je w zintegrowaną przestrzeń człowieka, by pomagały rozwiązywać problemy życia materialnego albo służyć symbolicznemu światu sztuki, religii i polityki. Przykładem takiej kultury jest zarówno starożytny Egipt, jak i europejskie średniowiecze.

Drugi z wyróżnionych przez siebie okresów nazwał Postman technokracją. Zwrócił uwagę na to, że w tym okresie sytuacja w istotny sposób się zmienia, ponieważ centralną rolę zaczynają odgrywać narzędzia: „wszystko musi do pewnego stopnia ustąpić przed ich rozwojem... Narzędzia nie integrują się z kulturą, one kulturę atakują” (Postman, 1992, s. 39). W rezultacie pojawiają się nowe wartości, które wzmacniają pozycję techniki. Te wartości to: standaryzacja, postęp, sztuczność, obiektywność, przedmiotowość, odtwórczość, masowość, użyteczność. Porządkują one działanie w taki sposób, że paradoksalnie rozwojowi techniki nie towarzyszy w tym czasie wzrost podmiotowości człowieka.

Za najbardziej niebezpieczne dla podmiotowości człowieka Postman uważał trzecie stadium kultury, które jego zdaniem miało swój początek około 1911 roku, gdy ukazała się praca Fredericka W. Taylora *Zasady naukowego zarządzania*. To stadium nazwał technopolem i określił mianem „totalnej technokracji”. Uważał, że technopol jest rezultatem ewolucji środków technicznych i wzrostu ich roli w społeczeństwie. Podkreślał, że charakterystyczne dla

² Był on filozofem, medioznawcą i krytykiem kultury. Pracował jako profesor w Katedrze Kultury i Komunikacji Społecznej na Uniwersytecie Nowojorskim. Najbardziej znana praca Postmana wydana w 1985 roku – *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* – została przetłumaczona na osiem języków (*Zabawić się na śmierć: Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, Warszawa 2002, 2006; Wyd. Muza).

technopolu i bardzo niebezpieczne dla podmiotowości człowieka jest zwolnienie człowieka z myślenia i odpowiedzialności za myślenie.

Technopol „oferuje łatwość we wszystkich płaszczyznach życia” i „proponuje skuteczną alternatywę techniczną dla tradycji kulturowej: lekarstwa zamiast modlitwy o zdrowie, psychoterapię zamiast rozgrzeszenia, natychmiastową gratyfikację w miejsce ograniczeń, mobilność społeczeństwa zamiast korzeni rodowych, telewizyjny obraz zamiast czytania, a nawet hibernację jako alternatywę śmierci”(Postman, 1992, s. 76). Postman zwracał uwagę na niebezpieczeństwa mające swoje źródło w triumfie ideologii technonauki i promowania kryterium skuteczności i wydajności. Skutkują one takimi zjawiskami, jak: biurokracja, „ubóstwienie” komputeryzacji, wąska specjalizacja, zaufanie statystyce, podatność na reklamę czy zator informacyjny. Są groźne, ponieważ nie służą rozwojowi kultury i w rezultacie zagrażają podmiotowości człowieka.

Zagrożenia wynikające z technopolu Postmann porównuje do formy kulturowego AIDS (tym razem skrót ten oznacza Anti-Information Deficiency Syndrome – syndrom braku odporności na informację) (Postman, 1992, s. 78). W efekcie braku odporności na informację zaczyna ona służyć bardziej manipulacji niż podmiotowej aktywności. Kulturowy AIDS można wyjaśnić jako skutek zagubienia człowieka w przestrzeni, która w technopolu stała się zatowizowana, skolektywizowana i zredukowana, straciła etyczny wymiar i metafizyczną głębię. Łatwo w niej pomylić cele ze środkami do celów i siebie samego zacząć traktować nie jako cel, lecz jako środek do różnych partykularnych celów.

Nadzieja na zmianę sytuacji współczesnego człowieka, który znalazł się w zredukowanej i zatowizowanej przestrzeni, którą sam stworzył, nadzieja na uratowanie jego podmiotowości, usprawiedliwiona jest zdolnością człowieka do metanoi. Pojęcie to ważne w starożytnej Grecji jako komplementarne do pojęcia metamorfozy i w okresie powstawania chrześcijaństwa, gdy oznaczało przemianę, której negatywnym aspektem była skrucha za coś, co się kiedyś czyniło i z czym nie chcemy się już identyfikować, pozytywnym zaś – zwrócenie się do Boga, zostało przypomniane pod koniec XX wieku.

Sytuacja bezradności człowieka wobec różnorodnych zagrożeń spowodowała, że przypomniano sobie to pojęcie jako sugerujące możliwość zmiany sięgającej podstaw myślenia, rozumienia, odczuwania i wartościowania. Leszek Kołakowski, inaugurując w 1994 roku VI Sympozjum International Society for Universalism na temat „Rola filozofii, nauk, biznesu, środków masowego przekazu i organizacji pozarządowych w zapobieganiu katastrofie ekologicznej”, zwrócił uwagę, że w związku z tematem sympozjum „sprawą nagłą jest zmiana

mentalności, metanoja...” (Kołakowski, 1995, s. 9). O potrzebie metanoi pisał też J. Kuczyński (Kuczyński, 1996).

Czasownik *metanoeo* oznacza aktywność podmiotową. Metanoja jest możliwa dzięki specyfice człowieka, jaką jest podmiotowość. Uprzedmiotowiony człowiek staje się tylko jednym z elementów sytuacji i ona wyznacza i projektuje jego aktywność. Bycie podmiotem sprawia, że aktywność może być ukierunkowywana także na to, co być może lub być powinno. Może skutkować wyjściem poza sytuację. Metanoja jest szansą na poradzenie sobie z takimi zagrożeniami, które są mocno zakorzenione w terażniejszości, w tym w aktualnej mentalności człowieka.

Bardzo ważnym zagrożeniem dla podmiotowości człowieka, a w konsekwencji dla jego bezpieczeństwa rozumianego jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom, jest kultura doraźności – pułapka związana z poczuciem utraty ciągłości czasu. W pułapkę tę wpadamy, rezygnując z wymiaru przeszłości, który wzmacnia terażniejszość świadomością twórczego trwania, i z wymiaru przyszłości, który do pojęcia wolności dodaje pojęcie odpowiedzialności. Skutkiem tej rezygnacji jest rozumienie czasu jako zbioru monadowych terażniejszości.

Zabierając człowiekowi wymiar przeszłości, utrudnia mu się korzystanie z doświadczeń, odkryć i przemyśleń ludzi żyjących w minionych terażniejszościach. Utrudnia lub wręcz uniemożliwia zrozumienie dzieł, które nam zostawili. Zabiera głębię pojęciom, które stają się jedynie projektem rozumienia rzeczywistości, przestając być magazynem wiedzy. Efektem musi być spłylenie myślenia i ograniczenie podmiotowej aktywności.

Bardzo ważny dla podmiotowości człowieka jest wymiar przyszłości. Związana z nim możliwość wykraczania poza to, co aktualne, jest niezbędna dla zaistnienia etyki i zrealizowania się twórczych możliwości człowieka. Wymiar przyszłości implikuje pojęcie nadziei i pojęcie trwogi. George Steiner zwraca uwagę na to, że nadzieja i trwoga są mocą zawdzięczającą syntaksie: „Nadzieja kryje w sobie trwogę niespełnienia, trwoga zawiera gorczyczne ziarno nadziei, delikatną sugestię zwycięstwa” (Steiner, 2004, s. 12). Nadzieja i trwoga uruchamiają podmiotową aktywność.

Człowiekowi, który koncentruje się na tym, co doraźne, obca jest zarówno nadzieja, jak i trwoga. Odczuwa jedynie pozbawiony nadziei irracjonalny lęk. Nie inspiruje on do podmiotowej aktywności. Choć płytki, paraliżuje i każe uciekać w bezmyślność i brak poczucia odpowiedzialności. Będąca u podstaw tego lęku kultura doraźności zagraża podmiotowości człowieka, a w konsekwencji jego bezpieczeństwu.

Jak wyzwolić się z pułapki doraźności? Bez poczucia odpowiedzialności niedostępny staje się wymiar tego, co być powinno. Niezrozumiale stają się twórcze myślenie i twórcze działanie jako wychodzące poza teraźniejszość, czyli poza to, co aktualnie jest. Paradoksalnie z kultury doraźności, w której nie ma miejsca na twórczość, można się wydostać jedynie dzięki twórczej przemianie myślenia, wartościowania i odczuwania świata – dzięki metanoi.

By współczesny człowiek mógł poradzić sobie twórczo z sytuacją, w jakiej się znajduje, by mógł się uporać z zagrożeniem utraty podmiotowości, powinien umieć „zdjąć nowożytnie zaklęcie” zatrzymujące świat i samego człowieka w aktualnej postaci oraz zastąpić je „zaczarowaniem” inspirującym do poszukiwania prawdy, której jeszcze nie „dotknęliśmy”.

BIBLIOGRAFIA

- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. Toruń: Czytelnik.
- Foucault, M. (2001). *L'hermeneutique du sujet*. Paris: Galimard.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Ingarden, R. (1972). *Książeczka o człowieku*. Kraków: WL.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kołodziejczyk, L. (1995). Introductory Remarks: Metanoia. *Dialogue and Universalism*, 1, 8–10.
- Kuczyński, J. (1996). Udomowienie ziemi. Interpretacja Leszka Kołodziejczyka projektu metanoi. W: J. Kuczyński (red.), *Ziemia naszym domem*. Warszawa: Biblioteka Dialogu.
- Morin, E. (1977). *Zaginiony paradygmat – natura ludzka*. Warszawa: PIW.
- Najder-Stefaniak, K. (2007) Epistemologia dialogicznego spotkania i ontologia potencjalności. W: K. Najder-Stefaniak, *Piękno jako moment twórczości w ujęciu myślenia ekologicznego*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Postman, N. (1992). *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. Warszawa: Muza.
- Russell, B. (1997). *Władza i jednostka*. Warszawa: KiW.
- Steiner, G. (2004) *Gramatyki tworzenia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Tischner, J. (1982) Etyka wartości i nadziei. W: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP (red.), *Wobec wartości*. Poznań: Wydawnictwo w Drodze.
- Voegelin, E. (1992). *Nowa nauka polityki*. Warszawa: Aletheia.

