

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Anna Nowicka

Odpowiedzialność: ujęcie deontologiczne.

Status pozytywnej odpowiedzialności prospektywnej w filozofii

Immanuela Kanta

Praca doktorska

napisana w Zakładzie Etyki

Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

pod kierunkiem

prof. UAM, dr hab. Ewy Nowak

Poznań 2012

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I: Pojęcie odpowiedzialności w XX-wiecznej etyce.....	9
1. Krótka historia pojęcia odpowiedzialności.....	9
1.1.Odpowiedzialność pojmowana magicznie.....	9
1.2.Odpowiadanie i przypisanie jako pojęcia prawne i moralne.....	10
1.3.Proces ontologizacji odpowiedzialności.....	12
1.4.Kształtowanie się przedmiotu i podmiotu odpowiedzialności w XX w. jako wyraz rozwoju.....	
świadomości moralnej będącej odpowiedzią na rozwój wiedzy i techniki.....	14
2.Typologia odpowiedzialności.....	17
2.1.Odpowiedzialność deskryptywna ontologiczna (egzystencjalna, formalna) oraz etyczna.....	
(egzystencyjna, potencjalna). Immanencja i transcendencja – dwa źródła.....	
odpowiedzialności w filozofii Heidegera i Lévinasa.....	17
2.2.Odpowiedzialność praktyczna jako wyraz wolnej i świadomej egzystencji.....	29
3.Normy oraz funkcje społeczne jako wyznaczniki odpowiedzialności praktycznej	31
4.Struktura odpowiedzialności pojmowanej relacyjnie.....	35
4.1.Ujęcie z perspektywy przedmiotowej (H. Jonas).....	37
4.2.Ujęcie z perspektywy instancji nakładającej oraz trybunału. Georga Pichta	
odpowiedzialność wobec dziejów.....	39
4.3.Ujęcie z perspektywy podmiotu i redukcja do samoodpowiedzialności.....	42
A.Podmiotowe tworzenie dzięki woli mocy.....	42
B.Ja jako podmiot i przedmiot działania w koncepcji Bruce'a N. Wallera.....	49
5.Kryteria przyjmowane we współczesnym ujmowaniu odpowiedzialności praktycznej.....	52
5.1.Odpowiedzialność ujmowana z perspektywy czasu	53
5.2.Czasowość podmiotu – odpowiedzialność jako kairos.....	54
5.3.Czas działania – odpowiedzialność post factum oraz ante factum.....	54
5.4.Odpowiedzialność jako celowe, świadome i dowolne działanie sprawcy. Prakseologiczna.....	
perspektywa odpowiedzialności.....	57
5.5.Wartość jako wyznacznik działania odpowiedzialnego.....	69
6.Odpowiedzialność jako swój własny przedmiot – metaodpowiedzialność.....	77
7.Zróżnicowanie przedmiotu odpowiedzialności w zależności od jej ujęcia.....	78
8.Poczucie odpowiedzialności jako bezpośredni bodziec do działania odpowiedzialnego.....	79
Rozdział II: Odpowiedzialność w filozofii Immanuela Kanta.....	86
1.Odpowiedzialność jako deontologia.....	86
1.1.Zależności między powinnością i odpowiedzialnością w oparciu o wyróżnione aspekty.....	
odpowiedzialności	86

1.2.Problem paradygmatyczności odpowiedzialności.....	87
2.Pozytywny oraz prospektywny wymiar deontologii kantowskiej.....	92
2.1.Poczytalność (Zurechnung Fähigkeit) jako podstawa do orzeczenia odpowiedzialności	
retro- oraz prospektywnej.....	93
A.Podmiotowe warunki odpowiedzialności.....	96
B.Przedmiot odpowiedzialności.....	101
2.2.Odpowiedzialność indywidualna jako cnota.....	103
A.Celowo-materialne ujęcie imperatywu kategorycznego jako uzasadnienie.....	
odpowiedzialności za siebie oraz innych.....	103
B.Postawa odpowiedzialna, czyli gotowość do podejmowania działań moralnych.....	105
2.3.Dydaktyka moralna – odpowiedzialna nauka odpowiedzialności.....	106
A.Wychowanie moralne jako wyraz odpowiedzialności za przyszłe pokolenia.....	109
3.Etyka w ujęciu Kanta a współczesna filozofia odpowiedzialności.....	110
3.1.Kant vs. Weber, czyli etyka odpowiedzialności vs. etyka usposobienia.....	111
3.2.Odpowiedzialność jako przypisanie czynu w kontekście zasady alternatywnej możliwości i....	
determinizmu.....	119
3.3.Heideggerowskie bycie sobą a kantowska istota człowieczeństwa.....	123
3.4.Kant vs. Lévinas.....	129
3.5.Odpowiedzialność wpisana w strukturę zobowiązania a obowiązek, jako nieodzowny.....	
element odpowiedzialności (Kant vs. Jonas).....	137
Rozdział III: Współczesne sposoby rozwijania dyspozycji do bycia odpowiedzialnym.....	143
1.Odpowiedzialność we wspólnocie argumentacyjnej. Etyka odpowiedzialności Karla-Otto Apla..	144
2.Od anomii do autonomii. Wychowanie do wolności i odpowiedzialności Sergiusza Hessena.....	151
3.O potrzebie stwarzania edukacyjnych warunków do samodzielnego podejmowania.....	
odpowiedzialności.....	161
3.1.Antycypacja i uczestniczenie w innowacyjnym uczeniu się jako droga do autonomii oraz.....	
integracji. Raport Klubu Rzymskiego.....	161
3.2.Konstancka Metoda Dyskusji nad Dylematem (KMDD) a rozwój władzy sądenia.....	171
3.3.Filozofowanie z dziećmi – odpowiedzialność rozwijana od przedszkola.....	174
3.4.Samokontrola jako wyraz autodydaktyki odpowiedzialności.....	180
Zakończenie.....	192
Bibliografia:.....	195

Wstęp

Dietrich Bonhoeffer powiedział:

„odpowiedzialność nasza nie jest odpowiedzialnością nieskończoną, lecz ograniczoną. Wprawdzie wewnątrz tych granic obejmuje ona całą rzeczywistość; dopytuje się nie tylko o dobrą wolę, lecz o pomyślność działania, nie tylko o motyw, lecz także o przedmiot, próbuje całość danej rzeczywistości rozpoznać w jej źródle, istocie i celu (...) w danej sytuacji trzeba wszystko obserwować, rozważać, oceniać, rozstrzygać w ramach ograniczenia ludzkiego poznania w ogóle. Trzeba mieć odwagę przewidywać najbliższą przyszłość, trzeba z całą powagą rozważyć następstwa działania, tak samo, jak trzeba podjąć próbę zbadania własnych motywów, własnego serca. Może się okazać, że zadaniem nie jest wyważanie tego świata z posad, lecz czynienie w danym miejscu tego, co w wejrzeniu rzeczywistości jawi się jako konieczne. Trzeba też przy tym postawić jeszcze pytanie o to, co jest możliwe – ostatni krok nie zawsze może być uczyniony natychmiast, a działanie odpowiedzialne nie może pragnąć pozostawać ślepym”¹.

Odpowiedzialność wymaga niezwyklej czujności i zaangażowania etycznego od człowieka, nie wystarczy bowiem konsekwentnie i bezrefleksyjnie trzymać się zasad praktycznych, nie zważając na treść tych zasad, okoliczności działania i wszelkie jego następstwa: te doraźne i te odległe w czasie. Wiąże się ona z poznaniem i umiejętnością, ale także z odwagą myślenia, które często nie dysponuje dostateczną ilością wiedzy gwoli odpowiedzialnego podejmowania decyzji, albo też nie potrafi operacjonalizować wiedzy w perspektywie przewidywalnego biegu wypadków, jakie może implikować działanie - przez co decyzje i wypływające z nich działania lub zaniechania stają się ryzykowne, brzemiennie w nieprzewidziane skutki, niebezpieczne społecznie. Niezbędnymi warunkami odpowiedzialności są także autonomia moralna i bezkompromisowość, zdolność przyjmowania perspektyw innych ludzi, aby dostrzec inne, społeczno-kontekstualne aspekty interesującego nas działania: biorąc pod uwagę dzisiejszy wielokulturowy i złożony świat wcale nie jest łatwe.

Zainspirowana pracą pt. *Ontologizacja odpowiedzialności* Jacka Filka korzystam wielokrotnie z jego analiz pojęciowych dotyczących odpowiedzialności, jednakże dla

¹ D. Bonhoeffer, *O odpowiedzialności*, tłum. J. Filek, Znak, Kraków 2001, s. 38 n.

potrzeb podjętej przeze mnie w niniejszej rozprawie próby deontologizacji odpowiedzialności (czyli wydobycia jej aspektu deontologicznego, związanego z realizacją obowiązku) zmodyfikuję znaczenie niektórych z nich. Dla Filka wyłącznie odpowiedzialność zontologizowana, jako cecha bytu ludzkiego, jest odpowiedzialnością *ex ante*, natomiast odpowiedzialność moralna i prawna są jej przejawami zawsze *ex post* w odniesieniu do aktu decyzyjnego. Koncentrując uwagę na odpowiedzialności praktycznej, o której można powiedzieć, że jest odpowiedzialnością zontologizowaną, czyli deskryptywną (węższe od niej pojęcie odpowiedzialności ontologicznej rezerwuję dla Heideggera, aby zaznaczyć jej przynależność do sfery ontologicznej, a nie ontycznej) w działaniu, pragnę podkreślić znaczenie odpowiedzialności prospektywnej i retrospektywnej jako fenomenów nacechowanych pozytywnie w sensie etycznym. Jeśli zaś byłyby nacechowane negatywnie, możemy wówczas mówić o zachowaniu nieodpowiedzialnym w tym sensie, że jego podmiot nie poczuwa się do odpowiedzialności, czyli z różnych względów jest aktualnie bądź trwale niezdolny do podjęcia lub przyjęcia odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest także fenomenem psychicznym, natury afektywnej: jako „poczucie odpowiedzialności” jest z reguły powiązana z takimi pojęciami (i odnośnym „poczuciem”) jak wina, troska, zaniedbanie obowiązku. Zdarza się, że nie zostaje w porę dostrzeżona przed podjęciem czy też w trakcie podejmowania decyzji o działaniu i podmiot konfrontuje się z nią dopiero po dokonaniu czynu, już to za sprawą wewnętrznego procesu świadomości, już to za sprawą procesu sądowego. Zatem jeśli podmiot samodzielnie podejmuje odpowiedzialność za swój czyn wówczas, kiedy nie jest już władny odwrócić ani czynu, ani jego następstw, fakt ten jest etycznie chwalebny, potrafi on bowiem w sposób właściwy dać wyraz swej godności jako godności istoty moralnej. Istotą odpowiedzialności jest poczucie powinności i zawinienia, które jest generowane przez świadomość relacji i powiązania pewnych podmiotowych aktywności z ich przedmiotem (który może być także - a nawet przede wszystkim - innym żywym podmiotem), przez poczucie i świadomość zobowiązania wobec tegoż przedmiotu bez względu na to, czy jest on realny, czy idealny, teraźniejszy, przyszły, a nawet przeszły (np. pamięć i szacunek wobec zmarłych); bez względu na to, czy jest to przedmiot immanentny światu, czy transcendentny wobec niego. Moment, w którym poczuwamy się do odpowiedzialności, ma jednakże równie doniosłe znaczenie praktyczne bez względu na to, czy ma miejsce przed, czy po akcie działania. Zarówno

wtedy, gdy decyzja o działaniu podejmowana jest ze względu na dobro pojęte jako konkretny cel, jak i wtenczas, gdy chodzi o przestrzeganie czy dopełnienie reguł etycznych. Dlatego też, aby nadać odpowiedzialności wiążącą moc praktyczną, związać ją bezpośrednio z ludzkim *vita activa*, dla potrzeb odpowiedzialności w działaniu posłużę się pojęciem *odpowiedzialnościowości* w analogii do Arystotelesowskiej cnoty dianoetycznej, która niczym umiejętność wydawania słusznych sądów warunkuje odpowiedzialność praktyczną, rozumianą tutaj jako trwała dyspozycja do odpowiedzialnego działania, na mocy której osobie ludzkiej przysługiwać może cecha odpowiedzialności². Tak definiowana odpowiedzialność praktyczna odpowiadałaby dyspozycji do cnoty etycznej, albowiem podstawą ontyczną i tym samym potencjalnością tej ostatniej jest wrodzona zdolność do podejmowania odpowiedzialności. *Odpowiedzialnościowość* byłaby zatem zdolnością rozpoznania odpowiedzialności (w sensie deskryptywnym), rozwijania (w sensie preskryptywnym) i podejmowania jej w konkretnych sytuacjach życiowych (w sensie praktycznym).

Za Maxem Weberem rzec by można, że etyka Kanta nie jest etyką odpowiedzialności, zaśłania się bowiem powszechnymi zasadami moralnymi, odciążając człowieka od ponoszenia odpowiedzialności ryzyko związane z wolnością wyboru, procedurę wyboru i wreszcie za skutki działań. Czyż jednak nie uważamy za „odpowiedzialnego” człowieka, który w swych działaniach okazuje stałą postawę (konsekwencję i spójność) moralną i choć wydaje się przewidywalny, pozostaje także niezawodny? Odpowiedzialność pojmowana jako konsekwentne wypełnianie obowiązków moralnych jest jednak tylko jednym ze sposobów rozumienia odpowiedzialności. W przedłożonej pracy chciałabym wykazać, że nie jest sposobem jedynym. Uważam przy tym, że etyka Kanta zawiera pojęcie odpowiedzialności, którego Kant nie wyeksplikował w pełni. Etyka ta nie jest sprzeczna z teleologicznie rozumianą etyką odpowiedzialności (taką, jaką postulował Weber), tym bardziej że współczesna filozofia odpowiedzialności wydatnie złagodziła dychotomię deontologii z teleologią moralną. W pojęciu odpowiedzialności realizacja obowiązku spotyka się bowiem z wartością konkretnego celu działania. Nastawienie na wartość sprawia, że odpowiedzialność przyjmuje orientację

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 109 n.

prospektywną, jeśli podmiot działania zdaje sobie sprawę z tego, że jego działanie umożliwia dokonanie jakiejś zmiany w zastanym świecie. Zmiana ta może wpłynąć na świat pozytywnie lub negatywnie (perspektywa etyczna), lub być z etycznego punktu widzenia neutralna. Jeśli ponadto motywacja do dokonania tejże zmiany wypływa z poczucia obowiązku podmiotu, a nie np. z obawy przed karą, następuje moralne wzmocnienie odpowiedzialności.

Zamiarem autorki rozprawy doktorskiej jest wykazanie, że w etyce deontologicznej występują elementy fundujące współczesny dyskurs filozoficzny w przedmiocie odpowiedzialności. Terminem „odpowiedzialność moralna” będę posługiwać się w niniejszej pracy zależnie od kontekstu, a to przede wszystkim w dwojakim znaczeniu. W pierwszym znaczeniu będzie mi chodziło o odpowiedzialność powiązaną z realizacją powszechnie obowiązujących norm regulujących życie społeczne i przyczyniających się do wartościowania działań w kategoriach dobra i zła, pożytku i szkody itp. Normy te odnoszą się do człowieka i relacji międzyludzkich, uwzględniają najrozmaitsze role społeczne i instytucjonalne, a ich realizacja wymuszana jest niekiedy za pomocą określonych sankcji zewnętrznych. Postrzegane są też najczęściej jako uwarunkowane historycznie, kulturowo i dyskursywnie (demokratyczne procedury normotwórcze). Drugie znaczenie odpowiedzialności moralnej wiąże ze swoistym dla Kanta rozumieniem moralności jako etyki, jako etycznej refleksji i autorefleksji. Odpowiedzialność moralna w tym wypadku będzie wiązać procedury decyzyjne i działania z uniwersalnymi normami i autonomiczną zdolnością samookreślenia w świecie wyposażonym w minimum kryteriów praktycznych, do których pojedynczy człowiek dopasowuje wszelkie swoje codzienne „maksymy”, także te nowe, które tworzy w związku z nowych zdarzeniami i doświadczeniami.

Zdaję sobie sprawę, iż podjęta w niniejszej rozprawie analiza twórczości takich myślicieli, jak Picht, Jonas, Heidegger czy Lévinas ogranicza się do jednego, kluczowego dla mojego tematu badawczego odpowiedzialności dzieła lub wątku, i wobec tego nie uwzględnia całości ich dorobku ani w planie systematycznym, ani w planie historycznym. Najszerzej reprezentowany jest w mej pracy Kant, którego dorobek potraktowany pod kątem obecności w jego myśli pojęcia odpowiedzialności rozumianego na sposób współczesny, zestawiam z wybranymi, korespondującymi lub polemicznymi

wypowiedziami czołowych filozofów odpowiedzialności XX wieku. Podobnie selektywnie podejmuję ustalenia filozofów analitycznych. Nie zamierzam tutaj rozstrzygać debaty o źródło odpowiedzialności (transcendentne, ontologiczne czy też biologiczno-ewolucyjne). Chciałabym zrekonstruować stanowisko Kanta, jego znaczenie praktyczne i żywy z nim dialog, podjęty przez szereg współczesnych myślicieli.

Rozdział I: Pojęcie odpowiedzialności w XX-wiecznej etyce

1. Krótka historia pojęcia odpowiedzialności

1.1. Odpowiedzialność pojmowana magicznie

Odpowiedzialność kojarzona jest już w najstarszych świadectwach historii kultury ze sprawstwem oraz zawinieniem. Uchwytne empirycznie (dające się „udowodnić”) zmiany dokonywane w świecie przypisywano pierwotnie nie tylko ludzkim osobom, lecz także bóstwom, zwierzętom, a nawet przedmiotom martwym, symbolom i zaklęciom³. Wiązało się to często z personifikacją tych animistycznie czy też magicznie traktowanych „sprawców”, a nawet przypisywaniem im celowości działań. Herodot w *Dziejach* (VII, 35) opisuje zachowanie króla Persów Kserksesa, który na wieść o zniszczeniu mostów między Europą i Azją, mających umożliwić mu zdobycie Grecji, przez burzę na morzu, kazał wymierzyć 300 batów cieśninie Hellespont (obecne Dardanele), napiętnować ją rozpalonym żelazem oraz pozbawić wolności spuszczać do morza kajdany⁴. Czyn ten nabiera nieco innego znaczenia, gdy uzupełnimy go fragmentem wyroku, wypowiedzianego podczas egzekucji: „Tobie zaś słusznie żaden człowiek nie składa ofiar...”, który wskazuje, że cieśnina traktowana była jak bóstwo, którego nieprzychyłość, czy też kaprys pozbawiła króla możliwości rozszerzenia swej władzy. Co ciekawe ukaranie „bezpośredniego” sprawcy nie wystarczyło Kserksesowi. Pociągnął do odpowiedzialności również budowniczych mostów, ucinając im głowy.

W innych przypadkach takim pociągającym do odpowiedzialności mógł być pasterz pałający chęcią odwetu na wilku odpowiedzialnym za sforsowanie ogrodzenia i zagryzienie mu owiec (mimo iż taka przecież wilcza natura) albo grupa rolników, obciążająca odpowiedzialnością bóstwo za utratę plonów, spowodowaną gwałtownymi opadami, mimo że przecież nabożną oddawali mu cześć oraz obfite składali ofiary. Ten ostatni z przykładów, podobnie, jak przykład Kserksesa pokazuje relację z bogami w okresie starożytnym jako opartą na zasadzie *do ut des* (daję, aby dostać), czyli składam

³ Zob. M. Osowska, *Z dziejów pojęcia odpowiedzialności*, [w:] M. Osowska, *O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa 1983, s. 399-403.

⁴ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2005, s. 509.

ofiare, by zjednawszy sobie bóstwo, zyskać jego przychylność i czerpać z tegoż faktu profity. Widać zatem, że już nasi dalecy przodkowie w swym magicznym myśleniu wiązali odpowiedzialność z rodzajem zobowiązania.

1.2. Odpowiadanie i przypisanie jako pojęcia prawne i moralne

W czasach starożytnych odpowiedzialność nabierała z wolna specyfiki prawniczej, co wiąże się z pojawieniem się w miejsce instancji osobowej (indywidualnej bądź zbiorowej) szeregu instytucji nakładających zobowiązania oraz rozliczających z ich wypełniania. Takie pojęcia bowiem, jak zasługa, czy wina nie mają racji bytu w stanie natury – tworzą się dopiero w stanie społecznym, a następnie państwowym⁵. Takie instytucje, jak niewolnictwo, władza, sąd przyniosły nowe konotacje pojęcie odpowiedzialności.

Badacze filozoficznej genezy pojęcia odpowiedzialności doszukują się jej w średniowiecznym terminie prawnym *responsibilitas*, pochodzącym od czasownika *respondere*, stosowanego w prawie rzymskim i oznaczającego odpowiadanie na oskarżenie przed sądem, w sensie obrony jakiejś sprawy⁶, z którego to wywodzi się angielskie słowo *responsibility* oraz niemieckie *Verantwortung*. Jan Woleński jednakże przywołuje w tym miejscu czasownik *tenere*, który stosowali prawnicy w Starożytnym Rzymie, a który miał oznaczać „bycie związanym” w sensie naturalistycznym⁷, co mogłoby świadczyć o konieczności poczuwania się do odpowiedzialności w dzisiejszym rozumieniu. Jeszcze innym łacińskim terminem, związanym z odpowiedzialnością jest *imputatio*, oznaczające przypisanie danej osobie sprawstwa, na podstawie którego formułuje się oskarżenie, a następnie orzeka o winie. Logicznie rzecz biorąc *imputatio* i *respondere* wzajemnie się uzupełniają. Obrona przed sądem jest odpowiedzią na uprzednie przypisanie czynu. Zarzuty zaś stawiające człowieka a stan oskarżenia formułuje się w oczekiwaniu na odpowiedź, usprawiedliwienie, by nie wydać pochopnego i niewłaściwego

⁵ Spinoza zwraca uwagę, na tenże fakt pisząc, o zasłudze i winie, jako o pojęciach niebędących atrybutami duszy, lecz orzekanych o człowieku z zewnątrz. B. Spinoza, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, Wydawnictwo Nauk. PWN, Warszawa 2008, s. 284.

⁶ J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, tłum. J. Filek, Znak, nr (10)1995, s. 7; G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski, [w:] *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981, s. 232.

⁷ J. Woleński, *Analiza i odpowiedzialność*, Znak, nr (10) 1995, s. 58.

wyroku⁸. Wiadomo także, że u schyłku XVIII wieku w języku niemieckim oba te terminy funkcjonowały równolegle, w swoich podstawowych znaczeniach. Dwa lata po tym, kiedy Kant pisał w *Metafizyce moralności* (1797) o odpowiedzialności w sensie przypisania (*Zurechnung*, albo: *Zurechnungsfähigkeit* i ang. *accountability*, jako wewnętrzna, osobowa i osobista zdolność przypisania sobie) czynu bądź prawa, Fichte publikował swoje pismo obrończe (*Verantwortungsschrift*) w odpowiedzi na zarzut ateizmu, jaki mu postawiono. Dla Kanta wszak pojęcie przypisania dotyczyło już nie tylko dziedziny prawa, ale także, a nawet przede wszystkim, dziedziny moralności jako wewnętrznej sfery sprawstwa praktycznego. Sam Fichte zresztą rozszerzył przedmiot odpowiedzialności moralnej z samych tylko czynów na całą rzeczywistość, którą kreuje człowiek, nadając jej moralny sens na mocy swojej wolności⁹.

Tak więc początkowo prawnicze pojęcie odpowiedzialności nabrało z czasem znaczenia moralnego, w miarę rozwoju podmiotowości i indywidualizmu, który towarzyszy narodzinom świata nowoczesnego. W kulturze europejskiej proces ten zainicjowała chrześcijańska eschatologia istoty ludzkiej obdarzonej indywidualną duszą. Chrześcijaństwo przydało pojęciu odpowiedzialności swoistej uniwersalności, powszechności, jako wykładnia zrównania wszystkich indywidualów w odpowiedzialności przed boskim trybunałem na Sądzie Ostatecznym. Każdy ma być rozliczany ze swoich czynów indywidualnie, gdyż jedynie w oparciu o autonomiczne działanie, czerpiące swą moc z wolności wyboru między dobrem i złem, między dopełnieniem boskiego nakazu a niedopełnieniem można mówić o odpowiedzialności za grzech, o pokucie, przebaczeniu i zbawieniu. Jednak nie jest to *novum* w zestawieniu z odpowiedzialnością w sensie prawniczym; różnica tkwi jedynie w źródle norm, w instancji normodawczej.

Nowość wniesiona w rozumienie odpowiedzialności przez etykę chrześcijańską to uwewnętrznienie odpowiedzialności. Człowiek odpowiada nie tylko za działania w sferze zewnętrznej, w świecie dookoła, lecz także za wewnętrzne zamiary i motywy działań, za własne uczucia i myśli, nad którymi powinien nauczyć się panować. Odpowiedzialność zatem zaczęła dotyczyć obszaru intymnego, psychicznego, ulokowanego w duszy ludzkiej, podświadomości, świadomości i samoświadomości: obszaru niedostępnego innym

⁸ Alasdair McIntyre w swojej koncepcji tożsamości narracyjnej definiuje odpowiedzialność za czyn, jako taką sytuację sprawcy, w której „jest rzeczą właściwą” poprosić go o zrozumiałe wyjaśnienie zdarzenia. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 374 oraz 388.

⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 52 n.

ludziom, ale dostępnego bogu, który obdarza człowieka duszą i zachowuje z nim w ten sposób więź. Odpowiedzialność wyznaczało zaś i zarazem rozliczało z niej sumienie. Tym samym moralność chrześcijańska położyła podwaliny pod filozoficzne rozumienie odpowiedzialności¹⁰.

1.3. Proces ontologizacji odpowiedzialności

Zadaniem człowieka, dla którego Bóg przewidział zbawienie pod warunkiem samokontroli moralnej, stało się życie mające zjednać mu takie właśnie przeznaczenie, tzn. życie polegające na moralnym samodoskonaleniu, na wzięciu we własne ręce losów własnej cnoty moralnej, czyli nic innego, aniżeli właśnie odpowiedzialność. Odpowiedzialność zaczyna kierować się ku przyszłości - ku przeznaczeniu i losowi czekającym nas tam, gdzie ulokowała je „świadomość nieszczęśliwa” niezaspokojona w tym świecie a upatrujące swego zaspokojenia i zbawienia w świecie transcendentnym, jak powiedziałby Hegel. Wobec przyszłości przeszłość i rozliczenie z dokonanych czynów stają się drugorzędne¹¹, są traktowane jako droga i środek do celu wyższego. Jest to pierwszy krok w procesie ontologizacji odpowiedzialności¹². Będąc dotychczas (w przypadku odpowiedzialności prawnej) obroną własną lub na zasadzie wstawiennictwa przed ludzkim bądź (w przypadku odpowiedzialności moralnej) usprawiedliwieniem się przed boskim trybunałem, zaczyna być traktowany jako immanentny atrybut człowieczeństwa, jako z góry niejako naznaczonego odpowiedzialnością. Człowiek jest bytem, któremu z racji jego kondycji przysługuje odpowiedzialność, bez względu na to, czy jest tego świadomy i czy podejmuje działania, które określić można jako odpowiedzialne. Jest też do odpowiedzialności eschatologicznie i zarazem etycznie powołany. Ma ją w sobie odkryć, poznać i realizować jako zadanie powierzone przez Stwórcę. Do tego chrześcijańskiego ideału nawiązuje „wybór samego siebie” u Kierkegarda oraz „właściwy” i zarazem „własny” modus egzystowania *Dasein* u Heideggera: obydw

¹⁰ Por. G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski, [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981, s. 236.

¹¹ Starożytne rozumienie odpowiedzialności jako zobowiązania sugerowało już co prawda odpowiedzialność antycypującą zaistniały stan rzeczy, ale nacisk kładziono na znalezienie i rozliczenie winnego tegoż stanu.

¹² Odrębną pozycję wnikliwie omawiającą problematykę ontologizacji odpowiedzialności, do której autorka odnosić się będzie jeszcze niejednokrotnie wydał Jacek Filek, zob. tenże, *Ontologizacja odpowiedzialności: analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

modusy egzystencji są tutaj modusami w kontekście odpowiedzialności i w kontekście umożliwiającego ją czasu. Jednak w filozofii Kierkegarda Pojedynczy człowiek potrzebuje odniesienia do Boga, aby wybrać siebie – nie pozostaje samotny w odnajdywaniu swej odpowiedzialności, kierując się ku Bogu, natomiast transcendentna przeniesiona w immanentne osobowe istnienie uczyniła człowieka odpowiedzialnym jedynie za siebie i wobec siebie. W świecie pozbawionym Boga bądź opuszczonym przez niego ma się to przyczynić do radykalizacji odpowiedzialności; wskazują na to Nietzsche i Sartre. Dopiero jednak Max Scheler dokonał pojęciowego rozróżnienia między filozoficznym rozumieniem odpowiedzialności jako przypisaniem (*Zurechnung*) a właściwą odpowiedzialnością moralną (*Verantwortung*). W dziele *Formalismus der Ethik und die materiale Wertethik* pisał: „Osoba przeżywa siebie jako w ogóle odpowiedzialną za swe akty (przy czym nie muszą to być działania, mogą to też być akty usposobienia, usposobienia potencjalne, zamiary, postanowienia, pragnienia itd.), uświadamiając sobie własne swe sprawstwo w spełnianiu tych aktów. Pojęcie odpowiedzialności ma swe źródło w osobistym doświadczeniu wewnętrznym podmiotu i nie jest tworzone dopiero na podstawie jakiegoś zewnętrznego rozpatrywania jego działań. Spełnia się ono w owym uświadamianiu sobie”¹³. Filozofia wydobyla tutaj prospektywny aspekt odpowiedzialności związany ze świadomą projekcją przyszłego biegu zdarzeń, pojętej jako szczególne zadane samorealizacji zawarte w filozofii egzystencjalistycznej, oraz aspekt pozytywny, odcinający odpowiedzialność od winy i kary. Mimo rozróżnienia dokonanego przez Schellera Heidegger unikał określenia *Verantwortung* w charakterystyce *Dasein*, jak gdyby uważał je za pojęcie etycznie obciążone¹⁴. Jednak to Heidegger był zdaniem Jana Patočki autorem ostatecznej ontologizacji odpowiedzialności, ponieważ pomijał różnicę między etyką i ontologią¹⁵.

¹³ M. Scheler, *Fragmenty o odpowiedzialności*, tłum. J. Filek, [w:] J. Filek (red. naukowa), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 26 n.

¹⁴ Nie chodzi raczej o znaczenie, jakie nadano odpowiedzialności w tradycji myśli chrześcijańskiej, gdyż niemiecki fenomenolog wielokrotnie posługiwał się terminologią o wybitnie chrześcijańskiej konotacji znaczeniowej, jak sumienie czy wina, zaznaczając, że używa ich w znaczeniu egzystencjalno-ontologicznym, a nie egzystencyjno-ontycznym. Heidegger uważał, że etyka materialna Schelera „w swej fenomenologicznej interpretacji nie wkracza w wymiar pytania o bycie jestestwa”, Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Nauk PWN, Warszawa 2007, s. 59-61 oraz 364.

¹⁵ Pisze o tym Jacek Filek, zarówno w *Ontologizacji odpowiedzialności*, jak i *Filozofii odpowiedzialności XX wieku*, przytaczając fragment tekstu Jana Patočki pt. *Heidegger* zamieszczonego w: J. Filek, *Ontologizacja*, s. 7 n., J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 113.

Dasein wedle Heideggera, mimo że mogło istnieć jedynie na sposób rzuconego-w-świat, odkrywało jednak swą odpowiedzialność pod wpływem głosu sumienia wzywającego od wewnątrz, a przede wszystkim projektowało zawsze siebie jako odpowiedzialne za własne bycie. Odpowiedzialność zaś swój pełny wymiar we współczesnej filozofii osiąga w wykraczaniu ku swemu przedmiotowi i przekroczeniu podmiotowości. Przedmiotem odpowiedzialności nie jestem już tylko moje bycie (nawet, jeśli w ramach tejże odpowiedzialności wykazuję troskę o innego), lecz inni ludzie czy też ogólnie rzecz biorąc: świat. Dlatego też uzasadnienia potrzeby podjęcia przez człowieka odpowiedzialności zaczęto doszukiwać się w konieczności odpowiedzi na etyczne „wezwanie” płynące od wewnątrzświatowego bytu (Jonas, Buber, Lévinas). Nawiązywano do źródłosłowu terminu odpowiedzialność, mającego w swej strukturze „odpowieź”, która zakłada pytanie, prośbę, nakaz. Uzasadnienie to, ugruntowane ponownie w religii chrześcijańskiej (pierwotnie jednak w judaizmie) znalazło swoje ukoronowanie w filozofii dialogu, nakładającej na każdego człowieka indywidualnie przyjęcie odpowiedzialności za innego oraz całość bytu.

1.4. Kształtowanie się przedmiotu i podmiotu odpowiedzialności w XX w. jako wyraz rozwoju świadomości moralnej będącej odpowiedzią na rozwój wiedzy i techniki

Jak już zostało wspomniane, rozwój odpowiedzialności osobowej (indywidualnej) związanej z poczuciem i uświadamianiem sobie odpowiedzialności wiąże się ściśle z rozwojem indywidualnej samoświadomości moralnej¹⁶. Ten zaś bezpośrednio związany jest z działaniem w kategoriach racjonalnych. Już w średniowieczu można wskazać przykłady władców podejmujących świadome działanie na rzecz zachowania ziemi dla przyszłych pokoleń, podyktowane myśleniem perspektywicznym. Jednakże wraz z nowożytną postępującą racjonalizacją i instytucjonalizacją ludzkich działań, rozwojem struktur społecznych oraz postępem technicznym, które współcześnie nabrały o wiele szybszego tempa, do niebotycznych wręcz rozmiarów zwiększyła się siła oddziaływania i zasięg wpływu człowieka na otaczający świat. Zaowocowało to wzrostem świadomości moralnej i spowodowało sytuację, w której odpowiedzialność osiągnęła zakres globalny (a

¹⁶ Jan Hartmann upatruje początków świadomości moralnej w Starożytnej Grecji i wiąże z początkiem definiowania pojęć, takich „idealnych pojęć etycznych” jak m. in. cnota, powinność, obowiązek. Zob. J. Hartman, *Lojalność i odpowiedzialność*, Etyka 1999 (nr 32), s. 75-81.

dzisiaj nawet kosmiczny) oraz przyszłościowy, wzbudzając zainteresowanie problemem odpowiedzialności wśród współczesnych filozofów. Część z nich uznaje odpowiedzialność za podstawową instancję moralną i kluczowe pojęcie etyki, mające fundamentalne znaczenie dla ich systemów etycznych.

Przyszłość ludzkości jako znajdującą się w rękach żyjących obecnie, widział już Georg Picht w latach 60-tych zeszłego stulecia. Pisał on, że „przyszłe dzieje ludzkości zaistnieją tylko wówczas, jeśli świadomości ludzkiej uda się opanować twardą i okrutną rzeczywistość. Jedyłą mocą, której możemy przy tym zaufać, jest moc rozumu”¹⁷. On także dostrzegał potrzebę etyki odpowiedzialności obejmującej świat, egzystencję i jakość życia zarówno tej żyjącej aktualnie, ale także przyszłej, nieistniejącej jeszcze obecnie ludzkości. Picht trafnie zwrócił uwagę na fakt, że dla potrzeb takiej etyki przyszłości potrzebna jest nauka o dużych możliwościach przewidywanych. Problematykę tą rozwijał w szeregu pism¹⁸.

Etykę odpowiedzialności *par excellence* stworzył jej pionier, Hans Jonas, w pracy pt. *Zasada odpowiedzialności o podtytule Etyka dla cywilizacji technologicznej*¹⁹. Czerpała ona umocowanie z religijnego faktu powierzenia przez Boga człowiekowi - jako istocie rozumnej - reszty stworzenia, które z tego względu wymaga szczególnej pieczy, jako że dbałość o naturalne środowisko niezbędne dla życia gwarantuje rodzajowi ludzkiemu możliwość przetrwania. Obowiązek poczuwania się do odpowiedzialności za zachowanie ludzkości Jonas złożył na barki wszystkich żyjących ludzi, a praktyczne działanie dla realizacji tejże odpowiedzialności rezerwował dla sfery politycznej.

Ciężar odpowiedzialności rosnący wraz jej z obszarem, ludzie i społeczeństwa starały się przenieść na abstrakcyjne, bo bezosobowe struktury socjo-społeczne (taką rolę według Habermasa dzisiaj z powodzeniem spełnia prawo pozytywne²⁰). Okazało się to jednak rozwiązaniem niewystarczającym, ponieważ twórcą, podmiotem i obiektem

¹⁷ G. Picht, *Społeczność ludzka w technicznym świecie*, tłum. K. Michalski, [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, s. 152.

¹⁸ Część z nich została zebrana i wydane w Polsce w roku 1981 w cytowanym już wyżej tomie *Odwaga Utopii*. Poza tym można jeszcze wymienić takie tytuły jak: *Die Verantwortung des Geistes*, Freiburg 1965, *Die Ehrfahrung der Geschichte*, [w:] *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, s. 281-317, *Hier u. Jetzt*, Stuttgart 1980, t. II: 1981.

¹⁹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996.

²⁰ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 131.

działania tych struktur zawsze pozostają ludzie, na których ostatecznie spada odpowiedzialność za prawidłowe ich funkcjonowanie.

Mimo osobistego (indywidualnego) ponoszenia odpowiedzialności warto zwrócić uwagę na wspólnotowy aspekt odpowiedzialności, jaki niesie za sobą jej uniwersalizm, związany właśnie z odniesieniem do świata oraz koegzystencji z innymi, który powoduje między innymi fakt istnienia działań kolektywnych. Uniwersalizm ten nie polega tylko na powszechności podmiotowego ponoszenia odpowiedzialności, lecz odnosi się również (a nawet przede wszystkim) do przedmiotu, jakim jest właśnie *universum*. Dlatego subiektywizm odpowiedzialności w sensie jej ponoszenia wymaga antycypującej odpowiedzialności obiektywnej i podmiotowego wspólnego poczuwania się do niej, jako że odpowiedzialność konstytuuje się poprzez wzajemne odnoszenie się ludzi do siebie, w relacjach społecznych²¹. Jak twierdzi Jan Hartmann to właśnie relacje międzyludzkie (w rodzinie, państwie, w pracy), będące kontekstem naszych działań wraz z podejmowanymi zobowiązaniami warunkują odpowiedzialność: „jest więc odpowiedzialność obiektywną konsekwencją pozostawania w dowolnej wspólnotcie, a nie jedynie konsekwencją podjętych dobrowolnie zobowiązań lub dobrowolnych czynów”²².

Nieograniczoność ludzkich wpływów i uniwersalizm odpowiedzialności powodowały często jej absolutyzację i próbę osadzenia jej w porządku transcendentnym. Według Johannes Schwartländera ujęcia takie, choć z jednej strony starają się wydobyć metafizyczną głębię istoty odpowiedzialności, nadającej szczególny sens ludzkiemu życiu, „grożą zniesieniem odpowiedzialności w jej właściwie rozumianym sensie praktycznym”²³, nieograniczoność przedmiotu odpowiedzialności bowiem utrudnia jego realne rozpoznanie i podjęcie konkretnych działań w celu jej urzeczywistnienia.

Nie brak też współcześnie wspólnotowego rozumienia odpowiedzialności osobowej i prób osadzania odpowiedzialności ludzkiej za świat w porządku normatywnym. Jako przykład może tu posłużyć katalog norm odpowiedzialnego działania na rzecz przyszłych pokoleń Dietera Birnbachera²⁴, czy też próba realizacji odpowiedzialności za skutki obecnych działań ludzkich sięgające w daleką przyszłość, w

²¹ Zob. J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako*, s. 10.

²² J. Hartmann, *Lojalność*, s. 75.

²³ J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako*, s. 18 n.

²⁴ Zob. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1999.

racjonalnym dyskursie w transcendentualno-pragmatycznej etyce współodpowiedzialności proponowanej przez Karla-Otto Apla, o których szerzej powiemy w dalszej części pracy.

2. Typologia odpowiedzialności

Jak starałam się pokazać w zarysowanej krótkiej historii pojęcia odpowiedzialności, ma ono wiele wymiarów. Aby dokonać filozoficznej refleksji nad twórczością Immanuela Kanta, niezbędne będą pewne zabiegi definicyjne, umożliwiające swobodne poruszanie się w tematyce nader obszernej, podejmowanej nie tylko przez filozofię, lecz również takie dziedziny, jak psychologia, socjologia i pedagogika. W obrębie filozofii odpowiedzialność interesuje filozofię dialogu, fenomenologię, filozofię praktyczną, filozofię prawa, filozofię analityczną i wiele dalszych dyscyplin. W kolejnej części tego rozdziału wprowadzę wobec tego stosowne wyróżnienie i zdefiniuję różne typy odpowiedzialności z uwzględnieniem różnych dyskursów, w których odpowiedzialność występuje lub jest problematyzowana. Pozwoli to usystematyzować różnorodność aspektów odpowiedzialności i zdefiniować możliwie ściśle terminy, które będą stosowane w dalszej części pracy.

2.1. Odpowiedzialność deskryptywna ontologiczna (egzystencjalna, formalna²⁵) oraz etyczna (egzystencyjna, potencjalna). Immanencja i transcendencja – dwa źródła odpowiedzialności w filozofii Heideggera i Lévinasa

Odpowiedzialność deskryptywna jest odpowiedzialnością pojmowaną metafizycznie, przez Jacka Filka nazywaną „odpowiedzialnością w podstawie”. W wersji ontologicznej – heideggerowskiej (jak już zostało wyżej powiedziane, tego typu myślenie o odpowiedzialności zapoczątkował Heidegger, traktując ją jako ontologiczny rys podmiotowy²⁶) - jest to kategoria opisująca człowieka jako ontologicznie pre-dysponowanego do ontycznego odpowiedzialnego działania bądź zaniechania w praktyce i zarazem konieczny warunek, do nabycia kompetencji „bycia odpowiedzialnym”. Stąd przyjmuję określenie deskryptywna, tzn. opisująca człowieka, jako ze swej istoty

²⁵ Pojęcie formalny oznacza w tym przypadku, że odpowiedzialność ontologiczna jest pewną formą, która wymaga dopiero „wypełnienia” treścią „ontyczną”, jaką jest materia działania odpowiedzialnego, w przeciwieństwie do H. Jonasa rozumienia odpowiedzialności formalnej jako opartej na (będącej w tym wypadku formalną) zasadzie przypisania czynu. (Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 167 nn).

²⁶ Zob. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, s. 7 n.

odpowiedzialnego oraz ontologiczna, czyli przysługująca bytowi ludzkiemu w jego podstawowej kondycji bytowej.

Najbardziej radykalnym wyrazem odpowiedzialności deskryptywnej stała się współcześnie odpowiedzialność w pojęciu Emmanuela Lévinasa. Jest to nieskończona odpowiedzialność, będąca podstawą wszelkiego bytu (pre-ontologiczna), obejmująca całość egzystencji, która doświadczana jest w relacji międzypodmiotowej. Jej uświadomienie wiąże się z podmiotową pasywnością przyjęcia na siebie ciężaru powinności wobec drugiego człowieka związanej z własną egzystencją, która w tym wypadku poprzedza samą istotę człowieka jako bytu, jaką jest powołanie ku dobru. W praktyce odpowiedzialność ta umiejscowiona jest ponad wszelkimi normami moralnymi oraz prawnymi. Odpowiedzialność tego typu jest jednostronną relacją między dwoma osobami, nie zapośredniczoną przez normę ani obowiązek. Mimo iż w pojęciu odpowiedzialności u Lévinasa obecny jest klimat metafizyczny czy zgoła religijny (pasywność jest religijnością podmiotu, niemożliwością wyrwania się Bogu i w tym sensie poprzedza etykę), relacja ta (relacja bliskości jako relacja etyczna), jest relacją przedpoznawczą, przedświadomą i jako taka nie może wynikać ze znajomości przykazań, nakazów Boskich, lecz może je antycypować.

Pomimo że odpowiedzialność zarówno według Heideggera, jak i według Lévinasa należy do istoty bycia człowiekiem i jest jego pierwotną i konstytutywną cechą, rozumienie odpowiedzialności przez obu filozofów jest różne.

W przypadku Heideggera źródło odpowiedzialności jest immanentne. Dowiadujemy się o naszej odpowiedzialności poprzez „zew sumienia”, który dobiega niespodziewanie z samego jestestwa (*Dasein*)²⁷, a nie skądinąd (rzecz w tym, aby umieć odróżnić ów wewnętrzny bezgłosny „zew” od głosów). Sumienie jest szczególnym modusem mowy, wzywającym jestestwo ku najbardziej własnej możliwości bycia sobą. Wezwanie, z zasady domagające się odpowiedzi, sugerowałoby strukturę dialogiczną odpowiedzialności, gdyby miało charakter werbalny. Jednak mógłby być to jedynie dialog z sobą samym - „zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie ze mnie”²⁸. Autor *Bycia i czasu*, na którym to dziele oprę moją interpretację jego wykładni odpowiedzialności, twierdzi jednak, że sumienie w

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 346.

²⁸ Tamże.

najmniejszym stopniu nie inicjuje rozmowy z sobą samym²⁹. Sumienie jest bowiem „wymowne” w niczym innym, aniżeli w milczeniu. Ujawnianie się sumienia na sposób milczenia zakłada istnienie mowy, a milczy dlatego, by zwrócić na siebie uwagę w „powszechnej gadaninie Się”³⁰. Bycie na sposób „Się” prowadzi do zraty jestestwa w powszechności opinii publicznej. Owo „Się” odbiera jestestwu jego odpowiedzialność (*Verantwortlichkeit*)³¹. Powołując się bowiem na opinię publiczną, tzn. na to, co „się” czyni, czy też mówi, przestajemy ręczyć sami za siebie, sankcjonując nasze działania przynależeniem do tłumu. Nie powinno być dla nas zaskoczeniem, że takie „odciążenie”³² jestestwa jest dla niego bardzo wygodne, a utwierdzenie się w nim wręcz pożądane³³. Czy zatem nasz wewnętrzny dialog, który odbywa się, gdy wedle wykładni ontycznej słyszemy głos sumienia, jest fikcją? Pisze oto Heidegger, że „'złudzenia' powstają w sumieniu nie wskutek przeoczenia siebie (pominięcia siebie przez zew) (*Sichverrufen*), lecz dopiero z powodu sposobu, w jaki zew zostaje *usłyszany*”³⁴. Zew słyszemy zawsze, będąc w „Się” i to właśnie to modi kształtuje jego interpretację jako „negocjującą rozmowę z samym sobą”. Zew jednak „nie mówi o niczym”, tzn. nie nakazuje, ani zakazuje konkretnych działań, tylko otwiera na własne i przez to właściwe projektowanie siebie w swoich możliwościach. W wykładni ontologicznej wyraża się ono w zdecydowaniu (*Entschlossenheit*), natomiast na poziomie ontycznym egzystencji przejawia się w „wyborze bycia sobą”. Jestestwo wybierając siebie „*jest posłuszne najbardziej własnej możliwości egzystencji*”. Rozumiejąc wezwanie sumienia, potwierdza tym samym „wolę-posiadania-sumienia”, która oznacza „gotowość do stania się wezwanym”³⁵. W ten sposób daje ono przyzwolenie „najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możliwości bycia”, co jest jedynym sposobem, by mogło ono „*być odpowiedzialnym*” (*verantwortlich sein*), czyli realizować swoje bycie na sposób odpowiedzialny.

Na gruncie filozofii Lévinasa odpowiedzialność jest doświadczana w transcendencji, którą jest dla człowieka inny człowiek. To on wzywa do odpowiedzialności. Wzywa, pozywa i oskarża, lecz nie – jak Heideggerowskie sumienie –

²⁹ Tamże, s. 344.

³⁰ Tamże, s. 348 n.

³¹ Tamże, s. 163. Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, s. 127.

³² Kursywa w cytatach oznacza podkreślenie Heideggera.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 164.

³⁴ Tamże, s. 345.

³⁵ Tamże, s. 362.

do bycia sobą, ale do bycia dla Innego. Z punktu widzenia Lévinasa zew sumienia u Heideggera ukazuje tragizm jestestwa, zawsze z konieczności zwróconego ku sobie i *de facto* po-winne jedynie sobie samemu, swojemu byciu³⁶. *Dasein* również transcenduje siebie, zwracając się jednak zawsze ku swoim możliwościom bycia, nie wykracza nigdy poza swoje bycie w świecie. Tego typu odniesienie można nazwać transcendencją w immanencji³⁷. Natomiast z punktu widzenia Lévinasa w pierwszym rzędzie człowiek nie jest ja (pierwszą osobą w mianowniku), które przyzywa siebie w swoim sumieniu do odpowiedzialnego bycia, lecz jest tym, kogo pozywa Drugi (pierwszą osobą w bierniku – Lévinas stosuję tu grę słów: w języku francuskim *accuse* znaczy oskarżać, biernik zaś to *accusatif*), tzn. staje się ja dopiero wówczas, gdy doświadczy drugiej osoby w odpowiedzialności³⁸.

Stosunek jestestwa do siebie i wewnątrzświatowego bytu charakteryzuje w *Byciu i czasie* pojęcie otwartości i troski (*Sorge*)³⁹, spokrewnione w moim przekonaniu z pojęciem odpowiedzialności. jestestwo jest otwarte w swojej egzystencji na świat, jako pierwotnie już będące-w-świecie. Egzystencja ta zaś realizuje się poprzez troskę. Relację współbycia z innymi jestestwami rzuconymi w świat określa Heidegger, w odróżnieniu od stosunku *Dasein* do innych wewnątrzświatowych bytów opartym na zasadzie przydatności do czegoś (poręczności), który nazywa zatroskaniem (*Besorgen*), jako troskliwość (*Fürsorge*)⁴⁰. Może ona przyjmować różne postaci, z których Heidegger prezentuje dwie skrajne: przejęcia czyjegoś zatroskania, zniewalając i uzależniając osobę, której troskę zawłaszczamy, zastępując ją w niej oraz otwarcia kogoś na jego troskę poprzez wykroczenie przed jego możliwość bycia. Pierwszy rodzaj zatroskania wiąże się z przejściem poręcznego przedmiotu troski innego, drugi natomiast z otwarciem jego egzystencji, czyli troską właściwą⁴¹. „Sumienie objawia się jako zew troski”, ma ono ontologiczną możliwość w podstawie bycia jestestwa jako trosce⁴². Sumienie pozywa jestestwo do antycypowania i projektowania własnej egzystencji, wzywając je z powszedniej światowej troskliwości do

³⁶ Por. K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Wydawnictwo, Katowice 1992, s. 69.

³⁷ Takim terminem określa projektujące odniesienie *Dasein* do własnego bycia, jako egzystowania na sposób bycia-w-świecie Krzysztof Stachewicz. Zob. tegoż, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Semper, Warszawa 2006, s. 56. Por też M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 78 nn.

³⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 142.

³⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 73 n, 176 n.

⁴⁰ Tamże, s. 155 n.

⁴¹ Tamże, s. 156 n.

tego, by w zdecydowaniu na „siebie samo” mogło „pozwolić współbyującym innym 'być' w ich najbardziej własnej możliwości bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości”. Wówczas to jestestwo jawi się jako „'sumienie' innych”⁴³.

Zważmy, że z punktu widzenia Lévinasa, który we wcześniejszej *Całości i nieskończoności* posługiwał się określeniem Inny (jednakże pisany wielką literą, wskazującą na zindywidualizowanie), Drugi jest zawsze tym konkretnym drugim człowiekiem, natomiast u Heideggera inne jestestwo, jest jednym z wielu jestestw, współbędących w świecie z *Dasein*. Owa „wymienność” jestestw we współbyciu wskazuje na wspólnotowy aspekt relacji z innym, dominujący w jego myśleniu o wzajemnym stosunku pomiędzy *Dasein*. Relacja ta nawiązuje do fichteńskiego modelu wspólnoty wolnych istot wyrażonego przez Marka J. Siemka (za Fichtem) w zasadzie: "nie ma Ja bez Ty, nie ma Ty bez Ja", gdzie „transcendentalne Ja od razu zawiera odniesienie do wspólnego „My”⁴⁴.

Różnica ontologiczna u Heideggera wyróżnia *Dasein*, jako byt przytomny, poprzez fakt jego odniesienia do własnego bycia, które w swej istocie jest odpowiedzialne, natomiast u Lévinasa w relacji odpowiedzialności następuje rozbitcie identyczności ja poprzez konieczność jego bycia dla innego, nazywane przez myśliciela psychizmem (psychiką, psychicznością). „Tożsamość tworzy się tutaj nie jako potwierdzenie samego siebie, ale jako znaczenie jeden-za-drugiego, przez rozerwanie siebie; rozerwanie, które jest ucieleśnieniem podmiotu, albo samą możliwością dawania, *dawania znaczenia*”⁴⁵.

Podobnie wygląda kwestia rozumienia roli języka u obu filozofów. Tak samo dla Lévinasa, jak i dla Heideggera mowa jest źródłem sensu, lecz w przypadku pierwszego z

⁴² M. Heidegger, tamże, s. 349 n. Zagadnienie troski, jako podstawy „dialogicznej” odpowiedzialności za inne jestestwo dokładnie analizuje Filek w *Filozofii odpowiedzialności XX wieku*, s. 122-140.

⁴³ Tamże, s. 350, 374 n.

⁴⁴ W podobny sposób interpretuje pojęcie zindywidualizowania we wstępie do swojej pracy o Heideggerze Karolina M. Cern, przywołując pojęcie intersubiektywności komunikacyjnej u Fichtego (zob. K.M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007, s. 14). Tyle tylko, że u Fichtego indywidualizacja dotyczy Ja, jako istoty rozumnej, w oparciu o odniesienie się do innych istot rozumnych, związana z rozumieniem człowieka, jako gatunku (zob. odpowiedni cytat z J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts, nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, [w:] M.J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, [w:] *Hegel i filozofia*, M.J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1988, s. 182 n.) a nie konkretnej jaźni, jaką jest *Dasein*, mające z góry przypisane pewne możliwości egzystencji, na które otwiera je inne jestestwo.

⁴⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 133.

wymienionych sensów nie wiąże się z odstawianą immanentnie - w wezwaniu płynącym z sumienia - prawdą bytu, lecz z wykroczeniem poza byt za sprawą mowy, ta bowiem „przeobraża bycie w znaczenie” nadając mu sens w odpowiedzialności. Mowa pochodzi spoza bytu, poprzez wezwanie innego. Powoduje ona rozbitcie identyczności Ja, by w odpowiedzialności za drugiego ukonstytuować jego tożsamość⁴⁶. Tym właśnie jest 'sobość' wedle Lévinasa. Wyrwaniem z „szumu anonimowego istnienia” (*Il y a*), aby najpierw zatracić się w Drugim, po to właśnie, aby dzięki niemu uzyskać potwierdzenie swej osobowości, swojego człowieczeństwa. Język etyki, jest językiem komunikacji międzyludzkiej, która, podobnie jak mowa Heideggera nie polega jedynie na „obiegu informacji”, lecz w przeciwieństwie do heideggerowskiej mowy, jest ryzykiem otwarcia się na Drugiego, „ryzykownym odkryciem siebie” (nie jak u Heideggera odkrywaniem bycia w sobie)⁴⁷. Nie jest to język ontologiczny, identyfikujący w rozumieniu (poznaniu) bycia prawdę bytu, lecz język komunikacji, która nie odbywa się w czasie, lecz przed nim w diachronii (bezczasie) ludzkiej świadomości (czyli właściwie przed świadomością, związaną już z tym, co „powiedziane”⁴⁸), która wyraża się w mistycznej bliskości między rozmawiającymi osobami, nawiedzeniem przez bliźniego⁴⁹.

Jak w takim razie należy rozumieć słowa Heideggera mówiące, iż wezwaniu sumienia odpowiada słyszenie⁵⁰, o którym w innym miejscu czytamy, że jest „egzystencjalnym otwarciem jestestwa jako współbycia na innego”. Słyszenie owo, „jako słyszenie głosu przyjaciela (...) konstytuuje nawet pierwotną i właściwą otwartość (*Offenheit*) jestestwa na jego najbardziej własną możliwość bycia⁵¹. Właśnie na mocy właściwego współbycia w troskliwości, jestestwo „może stać się »sumieniem« innych”⁵².

⁴⁶ Tamże, s. 30 n.

⁴⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 85 nn. Ryszard Moń przyrównuje tę sytuację do prawdziwej miłości, kiedy to odstawiając swoje uczucie, ryzykujemy odrzucenie. Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwość koncepcji E. Lévinasa*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, s. 30 n.

⁴⁸ Różnicę między mówieniem (*le dire*) a tym, co powiedziane (*le dit*) wyjaśnia Lévinas w *Inaczej niż być*, przywołując pojęcia bliskości i zobowiązania. Mówienie to odpowiedzialność, przedontologiczne zbliżenie, natomiast powiedziane jest to, co za pomocą konkretnych słów tematyzujemy jako obowiązek. Są one skorelowane: mówienie wyprzedza i warunkuje istnienie powiedzianego, ale z drugiej strony jest mu podporządkowane, gdyż tylko za jego pomocą jest w stanie się ukazać i odsonić dzięki redukcji – cofnięcia się do owej pierwotnej odpowiedzialności. Zob. *Inaczej niż być*, s. 14 nn oraz 77 n.

⁴⁹ R. Moń, s. 28 n, por. też E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 65, 146 n.

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 352.

⁵¹ Tamże, s. 209.

⁵² Tamże, s. 375.

Nie zapominajmy jednak, że na tej samej zasadzie inne jestestwo może stać się sumieniem *Dasein*. Właściwa troskliwość, czyli odpowiedzialność innego jestestwa za mnie pomaga mi w ten sposób w realizacji mojego własnego bycia jako z gruntu odpowiedzialnego, które to może z kolei projektować się w odpowiedzialności za innych.

Lévinas zauważa jednakże, że w filozofii Heideggera podstawową relacją bycia jest relacja *Dasein* ze śmiercią, a nie z Drugim⁵³. Nie na darmo śmierć jest najwyższą instancją wyznaczającą możliwości bycia jestestwa. U filozofia tego wszakże odpowiedzialność wiąże człowieka z Drugim za sprawą śmierci, gdyż jesteśmy odpowiedzialni za jego śmierć. Twarz (*visage*) w spotkaniu z Innym bowiem woła do nas: „nie zabijaj!”. W swojej odpowiedzialności za niego dysponujemy więc jego życiem, nadając równocześnie sens swojemu. Jest to sens szczególnego rodzaju, mianowicie sens etyczny. Z perspektywy Heideggera zaś miarą odpowiedzialności nie jest nieskończoność doświadczana w transcendencji relacji z Drugim, lecz skończoność „bycia ku śmierci” doświadczana poprzez trwogę. Jednakże to właśnie trwoga otwiera *Dasein* na śmierć, rozumiejąc bowiem siebie, jako skończone w swoich możliwościach, antycypując ujmując swoje bycie w całości, odróżniając je od możliwości egzystencji innych. Indywidualizacja dokonywana jest tylko po to, aby rozumieć inne jestestwa w ich możliwości bycia⁵⁴. Odpowiedzialność, jako bycie sobą jest przecież możliwa jedynie na gruncie współbycia i „zatroskanego bycia przy”, które nieodzownie wpisane są w strukturę egzystencji *Dasein*. Co nie znaczy jednak, że jestestwo może „być sobą” jedynie przez uwolnienie go do własnego bycia przez inne *Dasein*, tak, jak to jest u Lévinasa poprzez relację z Drugim. Warunkiem jednakże koniecznym odpowiedzialności za inne jestestwo jest właściwe bycie *Dasein*.

Istnieje zatem wątek dialogiczny w rozumieniu odpowiedzialności w *Byciu i czasie*, lecz Heidegger nie myśli w tak radykalny sposób, jak Lévinas, by od etycznej relacji z innym *Dasein* uzależniać rozumienie się w swoich możliwościach bycia jestestwa. Inne *Dasein* stając się jego sumieniem, może mu w tym jedynie pomóc, natomiast „jestestwo tylko wtedy może być *właściwie sobą*, gdy samo z siebie sobie to umożliwi”⁵⁵.

⁵³ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo, Kraków 1991, s. 37.

⁵⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 333.

⁵⁵ Tamże, s. 332.

Dla Lévinasa odpowiedzialność fundowana w relacji z Drugim tworzy etykę. Czy podobnie można powiedzieć o odpowiedzialności w relacji z innym Jestestwem na gruncie filozofii Heideggera? Czy odpowiedzialność jest w ogóle kategorią etyczną dla Heideggera, czy jedynie kolejnym określeniem *Dasein* w jego egzystencji, *modi* bycia?

Podobnie jak dialogiczność, również etyczność jest w *Byciu i czasie* dyskusyjna wśród interpretatorów myśli Heideggera⁵⁶. W dyskusji tej koronnym argumentem propagatorów etyczności myśli Heideggera są jego słowa mówiące, że nie musi pisać etyki, gdyż *Bycie i czas* to już jest etyka⁵⁷. Sam filozof jednak celowo unika wyrażeń wartościujących w sensie moralnym⁵⁸. Posługuje się terminem „właściwy” (*eigentlich*) odpowiednim dla bycia w prawdzie, zaznaczając jednak, że jego przeciwieństwo nie oznacza „mniej” bycia, czy też jego „niższego” stopnia⁵⁹. Nie wyklucza to jednak możliwości rozpatrywania ontologii fundamentalnej jako etyki fundamentalnej, jeśli weźmie się pod rozważenie starożytne pojęcie *ethos* oznaczające przestrzeń zamieszkiwania / przebywania człowieka. Wówczas miejscem tym byłoby właściwe usytuowanie egzystencji wśród bytu w ogóle (*uniwersum*) i w tym sensie byłaby to etyka egzystencjalna⁶⁰. Zdecydowanie otwiera nas bowiem na źródłową prawdę egzystencji. Czy jest jednak możliwe, że prawda ta jest prawdą bycia również w sensie etycznym? Heidegger pojmując prawdę bytu w myśl starożytnych Greków jako jego nieskrytość (*aletheia*). Dla Greków (a może raczej: dla presokratyków) jednakże etyka jako odrębna i samoistna refleksja nad ludzkim działaniem właściwie nie istniała, gdyż w centrum ich zainteresowania znajdował się byt jako wszechrzeczywistość, nie zaś jako bytujące (*seiende*) na sposób rozumiejący i postulujący cokolwiek jestestwo. Tożsamość dobra i prawdy (wraz z pięknem), jako idei widoczna staje się dopiero w pismach Platona, w czasach, kiedy według Heideggera zaczynało być już zapoznawane pojęcie „bycia w

⁵⁶ Argumenty za i przeciw stosowane w sporze o etykę w *Byciu i czasie* prezentuje Andrzej Przyłębski, uzupełniając kwestię etyki w filozofii Heideggera o jego późniejszą twórczość, na podstawie analizy *Listu o „humanizmie”*. Zob. A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 54-82.

⁵⁷ Zob. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania*, s. 100.

⁵⁸ W *Liście o „humanizmie”* czytamy: „Wszelkie wartościowanie – nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie – jest subiektywizacją. Nie pozwala ono bytowi – być, lecz pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako przedmiot”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi, Spacja*, Warszawa 1999, s. 300. Por. też. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 127n.

⁵⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 54.

⁶⁰ Czyni tak cytowany już wyżej Stachewicz, powołując się na takie właśnie rozumienie ethosu i nadając swojej pracy podtytuł *Studium z etyki fundamentalnej*. Zob. tenże, *Problem ugruntowania*, s. 94.

prawdzie”, widoczne w myśleniu filozoficznym od czasów Heraklita⁶¹. Wartościowaniu, dzięki któremu możemy mówić o powinności i etyce na poziomie egzystencyjnym na płaszczyźnie ontologicznej odpowiadałoby pojęcie rozumienia i jego projektujący charakter. Wiąże się ono z poznaniem samego siebie, które dokonuje się na mocy rozumiejącego stosunku do świata oraz innych ludzi. W przypadku, gdy wychodzi ono od siebie, jest właściwe (autentyczne), gdy zaś poznajemy siebie z perspektywy wewnątrzświatowej (jako pogrążeni w „Sie”), jest ono niewłaściwe. Czy można jednak powiedzieć, że właściwe i niewłaściwe rozumienie na płaszczyźnie ontycznej ma jakiś odpowiednik w etycznej waloryzacji? Zarówno właściwe, jak i niewłaściwe rozumienie może być według Heideggera rzetelne (*echt*), albo nie⁶². Czy Heidegger chce powiedzieć, że nasza zdolność etycznej oceny może dokonywać zarówno w sposób niewłaściwy (zdeterminowany przez opinię publiczną) rzetelnych (adekwatnych w sensie logicznym?) sądów, jak i nierzetelnych (*unecht*, co znaczy również nieprawdziwych, zafałszowanych), albo oceniać na sposób właściwy, z głębi swej autentyczności, tzn. etycznie, czyli przyjmując perspektywę własnego sumienia? Niezwykle trudno jest zupełnie pozbyć się wartościowania, nawet jeśli przyjmujemy ontologiczną pozycję jestestwa sytuującą je poza dobrem i złem. Zauważmy, że prawda jest dla Heideggera pojęciem nie tylko ontologicznym, ale również egzystencjalnym. Nawet jeśli moralność w sensie normatywnym nie ma być egzystencjałem *Dasein*, to egzystencja w prawdzie jest byciem etycznym w powyższym rozumieniu. Pytaniem zasadniczym w tej kwestii byłoby, czy właściwe bycie, jest możliwością, czy koniecznością jestestwa, tzn. czy *Dasein* może być, czy powinno być w prawdzie? Píše Heidegger, że sumienie przyzywa do „możności bycia, którą zawsze jako jestestwo jestem”, co znaczy, że „musi” ono być tym, czym jest na sposób właściwy⁶³. „Najbardziej własna możliwość jest *bezwzględna*”⁶⁴. Ta konieczność ontologiczna byłaby tym samym dla egzystencji jestestwa swoistym zobowiązaniem w sensie etycznym.

Gdzie jednakże mamy szukać tej prawdy, będącej podstawą odpowiedzialności, do której przyzywa nas sumienie? Otóż według Barbary Skargi okazuje się, że nie w różnicy ontologicznej, czyli relacji świadomego bytu, jakim jest *Dasein* do własnego bycia,

⁶¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 278 n.

⁶² Por. tamże, s. 187 n.

⁶³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 361 n.

⁶⁴ Tamże, s. 332.

pojmowanej jako *Austrag* (tłumaczonej przez Bogdana Barana jako „wyróżnia”, a właściwie oznaczającej coś, co „różni i jednoczy, a w jednoczeniu odsłania coś z prawdy bycia” i „odsłaniając i ukrywając jednocześnie, czyni, że bycie w jakiegokolwiek by się formie ukazywało, zawsze przed nami ucieka”⁶⁵), lecz jeszcze głębiej, w tożsamości jestestwa, jego *Ereignis* („wydarzeniu się”). Termin ten stosowany przez Heideggera zwłaszcza w późniejszych od *Bycia i czasu Przyczynkach do Filozofii*⁶⁶ (*Beiträge zur Philosophie*) ukazuje stosunek bytu i myśli, czyli ludzką przynależność do bytu⁶⁷. Zdaniem Skargi analizującej pracę Heideggera *Identität und Differenz*, tożsamość człowieka z byciem jest możliwa jako niesprzeczna z różnicą ontologiczną, jedynie jako „nierozzerwalność stosunku” mówiąca, że bycie nie jest „przedmiotem” myśli, „na którym może się ona skoncentrować, lub od niego odwrócić”, lecz „jest ona zawsze ku niemu zwrócona”⁶⁸

Wywód ten prowadzi nas znowu do zasadniczej różnicy w rozumieniu odpowiedzialności przez obu filozofów, a zarazem jednego z podstawowych zarzutów Lévinasa wobec Heideggera – tego mianowicie, że nie ma w ontologii Heideggera miejsca dla Drugiego, którego przestania jestestwu jego własne bycie⁶⁹. Tożsamość, będąca warunkiem prawdziwego bycia jest odkrywana w sobie. Właśnie dlatego, że *Dasein* jest moją (Jemenigkeit) jest ono ja – w tym tkwi istota jego podmiotowości. To *Jemenigkeit*, a nie bycie dla Drugiego jest „zobowiązaniem” do bycia⁷⁰. Zgoda: jednakże moją, podkreślmy raz jeszcze, możliwa jest tylko na gruncie współbycia w świecie z innymi jestestwami i osiągnana po to jedynie, by z nimi w sposób właściwy współegzystować. To zbyt radykalne stwierdzenie, jakoby u Heideggera nie było miejsca dla Drugiego. Drugi nie jest wprawdzie - jak to pokazuje Lévinas - wysunięty przed bycie jako warunek rozpoznania siebie w odpowiedzialności, ale przecież współbycie ma też swą konkretyzację egzystencyjną. Przyjaciół, którego głos słyszymy, nie jest jednym z wielu jestestw, lecz jest tym pojedynczym *Dasein*, które w swoim byciu wzięło

⁶⁵ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków, 2009, s. 113, 115.

⁶⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo, Kraków 1996.

⁶⁷ B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, s. 120 n.

⁶⁸ Tamże, s. 123 n.

⁶⁹ Zarzut ten, obok innych dokładnie omawia P. Pieniążek w artykule *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, [w:] *Principia* 4 (1991), s. 83-105. Tezę tą, jako argument przeciw etyce w ontologii fundamentalnej przedstawia również Paweł Dybel, zob. tenże, *Panie Heidegger, kiedy Pan napisze etykę?* [w:] *Heidegger dzisiaj*, P. Marciszuk, C. Wodziński (red. naukowa), Aletheia 1(4), Warszawa 1990, s. 336.

⁷⁰ *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, oprac. i wstęp M. Jędraszewski, Poznańskie Studia Teologiczne, t. 6 (1986), s. 503.

odpowiedzialność za moje bycie, chcąc mnie ku niemu uwolnić. Bycie nie przestania Drugiego. Jest on w owo bycie nieuchronnie wpisany. Wobec tego Heidegger uwzględnia w „moim” podmiotowym byciu również bycie innego.

Z przywołanych wyżej fragmentów *Bycia i czasu* można wysnuć następujące wnioski: odpowiedzialność za inne jestestwa może być z jednej strony jednym z projektów realizujących odpowiedzialność za swoje bycie, z drugiej strony zaś, wsłuchanie się w głos innego jestestwa na gruncie współbycia pomaga nam usłyszeć sumienie. W tym sensie indywidualizacja w rozumieniu Heideggera byłaby również pojęciem relacyjnym, biorąc pod uwagę nie tylko odniesienie *Dasein* wobec Bycia, czy też śmierci, ale uwzględniając także relację między dwoma jestestwami.

W czasie jedynie realizujemy naszą odpowiedzialność w jej wymiarze praktycznym poprzez czyny. Lévinas znajduje źródło odpowiedzialności i etyki, sięgając wstecz, przed czas, u Heideggera zaś „czasujące” jestestwo, odnajdując odpowiedzialność w podstawie swojego bycia, wybiega w przyszłość, projektując *Dasein* w jego odpowiedzialne bycie.

Odpowiedzialność preontologiczna Lévinasa jest więc swego rodzaju wewnętrzną potencją podmiotu do odpowiedzialnego działania związaną z powołaniem człowieka przez Stwórcę ku dobru „przed czasem”. Dopiero uzmysłowienie sobie relacji społecznej z drugim człowiekiem oferuje możliwość zaistnienia w rzeczywistości doświadczalnej zjawiska zwanego odpowiedzialnością (w obserwacji jest to działanie bądź czyn odpowiedzialny⁷¹), na podstawie którego przypisujemy podmiotowi bądź działaniu cechę odpowiedzialności. Sytuacja praktycznej realizacji odpowiedzialności nie jest jednak przedmiotem specjalnego zainteresowania ani dla Heideggera, ani dla Lévinasa. Pierwszy, konstruując ontologię fundamentalną w *Byciu i czasie* i traktując *Dasein* z perspektywy analityki egzystencjalnej, umiejscawia odpowiedzialność w obszarze ethosu egzystencjalnego, jakim jest bycie w prawdzie, nie jest więc zainteresowany konkretem „egzystencyjnym”, w jego życiowym wymiarze. Nie należy jednak zapominać, że mimo iż jestestwo jest w swej ontyce zawsze ontologiczne, jedynie przez „samo egzystowanie można uporać się z kwestią egzystencji”⁷². W przypadku Lévinasa sytuacja przedstawia się

⁷¹ Działanie ma charakter procesualny, a czyn faktualny.

⁷² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 16 n. Radosław Strzelecki przedstawiając relację z innym jestestwem, jako troskliwość właściwą podkreśla wzajemny wpływ ontyki na ontologię *Dasein*. Egzystencyjne bycie odpowiedzialnym za inne jestestwo ugruntowuje je w jego właściwym byciu, utrudniając ponowne pogrążenie się w „się”. Por. tenże, *Ethos i wolność*, Wydawnictwo Naukowe UJ, Kraków 2006, s. 96.

niewielu inaczej: wychodząc od poziomu ontycznego ludzkiej egzystencji (relacji społecznej), odnajduje odpowiedzialność w śladzie Boga odkrywanym w bliskości Drugiego, utożsamiając ją z pierwotną etycznością, która jednak nie ma nic wspólnego ze współcześnie pojmowaną etyką, a praktykowanie (aktualizowanie) tak pojętej odpowiedzialności w relacjach międzyludzkich wiąże z pojęciem sprawiedliwości, poprzez wprowadzenie figury Trzeciego. Trzeci jest tym, który zawsze jest już obecny w relacji z Drugim i sprowadza on niejako odpowiedzialność na powrót „na ziemię”. Jemu również należy „oddać sprawiedliwość” w swojej odpowiedzialności, a to wymaga już normatywności w sensie moralnym, ugruntowanej na owej pierwotnej etyczności (odpowiedzialności doświadczanej w obliczu Drugiego)⁷³.

Odpowiedzialność w myśli Heideggera i Lévinasa jest więc odpowiedzialnością rozumianą metafizycznie. W przypadku drugiego myślicieli można by powiedzieć: meta-ontologicznie, gdyż płaszczyzna, w której umiejscawia źródło odpowiedzialności, ma być alternatywą dla ontologii fundamentalnej Heideggera (na co wyraźnie wskazuje tytuł późniejszego niż programowa *Całość i nieskończoność* dzieła pt. *Inaczej niż być, czyli poza istotą*), wykraczając „poza istotę”, jako kategorię metafizyczną. Tego rodzaju sposób myślenia o odpowiedzialności spotyka się często z krytyką. Opiera się ona głównie na zarzutach nieobserwowalności (a-fenomenalności) tak pojmowanej odpowiedzialności, która w przeciwieństwie do odpowiedzialności charakteryzującej osobę działającą odpowiedzialnie oraz samo działanie odpowiedzialne może być jedynie przedmiotem spekulacji, czy też wiary⁷⁴, co prowadzi do klasycznego już zarzutu „mnożenia bytów ponad konieczność”. Pojawiają się też w odniesieniu do takiego rozumienia odpowiedzialności określenia „mystycyzm”, „cuda” oraz „dokonywanie ponadnaturalnych wyborów”⁷⁵. Stąd wielu myślicieli o nastawieniu naturalistycznym i pozytywistycznym (pragmatycznym) neguje istnienie odpowiedzialności deskryptywnej w znaczeniu ontologicznym.

⁷³ Zob. R. Moń, *Trzeci a relacja inności. Praktyczny wymiar etyki E. Lévinasa*, [w:] tenże, K. Wieczorek (red. naukowa), *Jeden za Drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, Epistémé 84 (2008), s. 134.

⁷⁴ Por. Jan Woleński, *Analiza i odpowiedzialność*, s. 57 n.

⁷⁵ Zob. Bruce N. Waller, *Odpowiedzialność i Ja, które siebie stwarza (Self-made Self)*, tłum. J. Nowotniak, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybór J. Hołówka, SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 211n.

2.2. Odpowiedzialność praktyczna jako wyraz wolnej i świadomej egzystencji

Odpowiedzialność realizowaną w praktyce życiowej, w przeciwieństwie do odpowiedzialności metafizycznej, opisującej ludzki byt nazwiemy dla potrzeb tej pracy odpowiedzialnością praktyczną, a więc związaną z obszarem wszelakiego rodzaju aktywności podmiotu. Mowa tu o wszelkiego rodzaju działaniach oraz zaniechaniach, powodujących jakąkolwiek zmianę w rzeczywistości, bądź jej brak, nie tylko na sposób fizyczny – zatem również akty myślenia i mowy. O odpowiedzialności takiej możemy mówić, gdy spełniony został szereg warunków ją umożliwiających, z których zasadniczo można wyodrębnić dwa rodzaje: obiektywne i subiektywne.

Do warunków (założeń) obiektywnych zaliczamy:

- warunek rzeczywistości, w której zdarzenia wiąże zasada przyczynowo-skutkowa, która może podlegać zmianie pod wpływem wolnego działania podmiotu;
- warunek czasowości, gdzie czas to szereg następujących po sobie momentów, linearność umożliwiająca powiązania przyczynowo-skutkowe w obrębie sytuacji wyznaczonej przez podmiot, zamiar, czyn, sprawstwo itd.
- warunek przedmiotu, za który jest się odpowiedzialnym (może to być osoba, grupa osób, stan rzeczywistości, ale również prawo, nakaz, zadanie, za którego wykonanie odpowiada podmiot);
- warunek wartości wyrażonych w praktyce za pomocą norm lub powinności ich strzegących bądź domagających się ich realizacji.

Nawet jeśli przyjmiemy tezę o istnieniu odpowiedzialności ontologicznej, konieczne jest również określenie subiektywnych warunków odpowiedzialności praktycznej.

Podmiotem odpowiedzialności jest osoba charakteryzująca się:

- wolnością, czyli możliwością samodzielnego podejmowania decyzji oraz kontroli działań i zaniechań z nich wynikających, opartą na założeniu częściowego przynajmniej niezdeterminowania zarówno przez warunki zewnętrzne, jak i wewnętrzne (np. uwarunkowania genetyczne)⁷⁶ oraz możliwości uzyskania miarodajnej wiedzy dotyczącej rzeczywistości (zarówno teraźniejszej, jak i przeszłej oraz przyszłej);

⁷⁶ Wyjątek stanowi tu stanowisko kompatybilistyczne, zakładające niesprzeczność determinizmu oraz wolności.

- świadomością osobową (psychologiczną), związaną z pamięcią, wiedzą o przeszłych, teraźniejszych oraz przyszłych okolicznościach własnego „usytuowania” w obrębie rzeczywistości (w przypadku odpowiedzialności moralnej wiedza ma charakter operacyjny, praktyczny: warunkuje rozpoznanie, rozumienie znaczenia okoliczności własnego działania i wagi powinności, jakie z nich każdorazowo wypływają. Umożliwia właściwy osąd i podjęcie decyzji w sposób odpowiedzialny, czyli właśnie biorący pod uwagę owe okoliczności, kryteria działania i wagę decyzji);
- tożsamością osobową, jako ciągłością identyfikowania siebie jako podmiotu myślącego i działającego w teraźniejszości, z sobą w przeszłości.

Do warunków tych można dołączyć jeszcze szereg zmiennych wewnątrzpodmiotowych warunków indywidualizujących podmiot odpowiedzialności, takich jak wiedza, siła woli, czy też dziedzictwo społeczno-kulturowe, świadczących o możliwej dyspozycji do odpowiedzialności praktycznej, umożliwiających stopniowanie odpowiedzialności ze względu na jej podmiot.

Po określeniu warunków niezbędnych do zaistnienia odpowiedzialności spróbujemy wyodrębnić różne jej rodzaje. Biorąc pod uwagę sposób realizowania odpowiedzialności oraz jej egzekwowania możemy wyróżnić odpowiedzialność normatywną, oraz funkcyjną. W przypadku pierwszej z nich odpowiedzialność związana jest z realizacją/bądź nie norm moralnych lub prawnych. Będzie to zatem odpowiednio odpowiedzialność normatywna moralna oraz odpowiedzialność normatywna prawna. Odpowiedzialność prawną można podzielić jeszcze ze względu na rodzaj stosowanych w jej przypadku sankcji, na karną oraz cywilną.

Drugi z wyróżnionych rodzajów odpowiedzialności – odpowiedzialność funkcyjna odpowiedzialność dotyczy ról pełnionych w społeczeństwie. Jeśli są to role wynikające z potrzeby realizacji naturalnych dążeń ludzkich (np. bycie rodzicem), wówczas jest to odpowiedzialność funkcyjna naturalna. Gdy natomiast oparta na pewnej międzypodmiotowej „umowie społecznej” (np. wykonywanie stanowiska publicznego, ale też jakiegokolwiek zawodu) jest to odpowiedzialność kontraktowa⁷⁷.

⁷⁷ Podział na odpowiedzialność naturalną i kontraktową przeprowadzony został za Hansem Jonasem. Zob. tenże, *Zasada odpowiedzialności*, s. 174.

Zakresy przedmiotowe odpowiedzialności normatywnej oraz funkcyjnej często na siebie nachodzą, gdyż wymagania dotyczące pełnienia poszczególnych funkcji społecznych pokrywają się często z wymogami moralnymi, albo prawnymi, które same zresztą (obok norm obyczajowych) są normami społecznymi. Odpowiedzialność funkcyjna najczęściej bowiem sprowadza się do respektowania pewnych norm prawnych albo kodeksów etyki zawodowej (bywa też tak, jak w przypadku pełnienia wolnych zawodów, iż wyznacznikiem odpowiedzialności jest ideał konkretnej profesji)⁷⁸. Obydwa rodzaje odpowiedzialności mogą znajdować się jednak też w opozycji. Moralności nie trzeba również utożsamiać z etycznością, czego najlepszym przykładem jest filozofia Hegla, natomiast odpowiedzialność moralna w niektórych ujęciach (np. wedle Weischedela) wiąże się z koniecznością wykroczenia poza powszechnie obowiązujące normy społeczne i prawne i w związku z tym, ryzykiem poniesienia sankcji.

3. Normy oraz funkcje społeczne jako wyznaczniki odpowiedzialności praktycznej

Część współczesnych etyków uważa, że odpowiedzialność da się określić na podstawie norm społecznych (moralnych oraz prawnych) oraz funkcji społecznych regulowanych za pomocą tychże norm. Tym samym odpowiedzialność praktyczną można traktować jako pewną alternatywę dla odpowiedzialności etycznej (egzystencjalnej). Według Jana Hartmana „w naszych czasach mimo powszechnego kryzysu ideału moralnego, świadomość uniwersalnego obowiązywania norm moralnych, a więc ich obowiązywania także poza własną wspólnotą, jest niemal powszechna”⁷⁹. Potwierdza to postępujący rozwój świadomości moralnej, który wynika raczej z poczucia przynależności do rodzaju ludzkiego, a nie z odniesienia do idei moralnych.

To że rozwój świadomości moralnej postępuje (również w naszym kraju) potwierdza fakt, że prawo karne staje się coraz bardziej liberalne. Państwo bowiem, dostrzegając przestrzeganie norm moralnych, okazuje zaufanie do obywateli, łagodząc obowiązujące sankcje prawne. Janusz Kochanowski pokazuje na przykładzie trzech kolejnych polskich kodeksów karnych (z 1932, 1969 oraz 1997 roku) proces liberalizacji odpowiedzialności karnej i skierowania w stronę resocjalizacji winnych przestępstw i

⁷⁸ Zob. W. Gasparski, *Wykłady z etyki biznesu*, Wydawnictwo WSPiZ, Warszawa 2002, s. 244 i nn.

⁷⁹ J. Hartman, *Lojalność*, s. 79.

wykroczeń. Efektem tego procesu jest radykalna redukcja sankcji przejawiająca się m. in. zniesieniu kary śmierci i konfiskaty mienia, złagodzenia dolegliwości kary ograniczenia wolności oraz odpowiedzialności nieletnich i młodocianych⁸⁰.

Czyżby więc odpowiedzialność społeczna miała w swym antycypującym działaniu wymiarze w pewnym zakresie wypierać dotychczasowy aparat sprawiedliwości? Nie należy zapominać, że odpowiedzialność tego typu może być też swoistym ekwiwalentem wymiaru sprawiedliwości, polegającym na skutecznej egzekucji odpowiedzialności opartej na przypisaniu „nieodpowiedzialności społecznej”. Henryk Jankowski we wprowadzeniu do dyskusji filozofów i etyków polskich nad odpowiedzialnością, jaka odbyła się, w trudnym dla naszego kraju momencie dziejowym przełomu lat 1980/1981, prezentuje pogląd, że samo przypisywanie odpowiedzialności powinno spełniać funkcje społeczne. Odpowiedzialność byłaby wówczas zjawiskiem oceny zgodności działania (a także intencji!) z powszechnie przyjętymi normami społecznymi, czyli służyłaby do sprawowania kontroli społecznej, opierając się na wyraźnie uzgodnionych regułach, takich jak: jawność, równość/egalitarność, wzajemność (symetria), proporcjonalność⁸¹. Choć tego typu „organ” społeczny ma w tym negatywnym aspekcie swej działalności nie dopuszczać do uchybień we właściwym pełnieniu funkcji społecznych, warto też wspomnieć o pozytywnym jego aspekcie, którego brakuje władzy wykonawczej, jaką jest wymiar sprawiedliwości, będąc powołanym do orzekania o winie, bądź niewinności i w konsekwencji pierwszego z nich do wymierzania kary. Chodzi mianowicie o przypisanie zasługi i społeczne docenienie odpowiedzialnych działań członków społeczeństwa.

Wspominaliśmy już wcześniej o wspólnotowym aspekcie odpowiedzialności. Zwłaszcza odpowiedzialność społeczna uwypukla ten aspekt. Obok kategorii sprawiedliwości (każdemu przysługuje odpowiedzialność według jego zasług i win oraz według stopnia umiejętności i możliwości działania) w społecznym wymiarze odpowiedzialności należy więc również zwrócić uwagę na solidarność odpowiedzialności za wspólne dobro i wobec siebie nawzajem.

Wróćmy jednak do samych norm społecznych, na podstawie których miałyby być przypisywana odpowiedzialność. Jaką one same miałyby mieć podstawę? Dieter Birnbacher twierdzi, że, normy praktyczne w etyce, jeśli nie chce spotkać się ona z

⁸⁰ J. Kochanowski, *Redukcja odpowiedzialności karnej*, C. H. Beck, Warszawa 2000.

⁸¹ H. Jankowski, E. Grzegorzczak, *Odpowiedzialność*, KAW, Warszawa 1981, s. 10-18.

zarzutem dowolności, wymagają zawsze uzupełnienia przez normy idealne. One bowiem jedynie roszczą sobie prawo do uniwersalnego obowiązywania (zarówno pod względem obszaru i czasu obowiązywania, jak i powszechnej ich ważności). Sam Birnbacher przyjmuje takie założenie, podejmując namysł nad etyką regulującą nasze aktualne działania w odniesieniu do przyszłych pokoleń jako właśnie odpowiedzialne⁸². Realizując zaś podejście teleologiczne (działanie moralne ma swe uzasadnienie w powinności, która wynika z powinności bycia, a to z kolei zasadza się na byciu dobrym (zarówno w sensie moralnym, jak i pozamoralnym)), właściwe określenie obowiązków wobec przyszłych pokoleń upatruje (jak wcześniej Picht i Jonas) w racjonalnej ocenie przyszłości⁸³. Następnie Birnbacher omawia idealne normy przy założeniu pewnej oraz wątpliwej (pełnej i ograniczonej) wiedzy dotyczącej przyszłości wyprowadzając z nich normy praktyczne.

Z kolei H.L.A Hart wiąże odpowiedzialność z indywidualną rolą pełnioną w społeczeństwie⁸⁴. Podobnie postrzegana jest odpowiedzialność w psychologicznej koncepcji podejmowania ról, która zakłada, że człowiek od dziecka uczy się pewnych ról społecznych, które później jako dorosły człowiek podejmuje i stara się wykonywać tak dobrze, jak tylko potrafi⁸⁵. Do ról tych należeć mogą np. rola obywatela, żony/męża, rodzica czy też rola przedstawiciela konkretnego zawodu.

Już Picht ujmował odpowiedzialność w wymiarze społecznym, stawiając znamienne pytanie: „Kto tu jest kompetentny?”, a o rodzaju przedmiotu odpowiedzialności (zadaniu do zrealizowania w społeczeństwie) nie decydowała w jego pojęciu wola podmiotu, lecz rodzaj problemu, w którego obliczu był on postawiony i który miał do rozwiązania, będący w zakresie jego kompetencji⁸⁶. Pouczającym przykładem na związek kompetencji z odpowiedzialnością jest niemiecki przymiotnik *zuständig*, który znaczy zarówno „kompetentny”, jak i „odpowiedzialny”.

Problem pojawia się wówczas, gdy w systemie społecznym waga roli zaczyna dominować nad tym, kto ją wykonuje. Sprzyja temu postępująca instytucjonalizacja

⁸² D. Birnbacher, *Odpowiedzialność*, s. 10nn.

⁸³ Tamże, s. 21n.

⁸⁴ H.L.A. Hart, *Punishment and responsibility*, Oxford 1968, s. 12. Cyt. za: B. N. Waller, *Odpowiedzialność*, s. 213

⁸⁵ Teoria ta do tego stopnia jest kojarzona z odpowiedzialnością, że niemiecka wersja pojęcia *role-taking* to *Verantwortungsübernahme*, co oznacza podjęcie odpowiedzialności.

⁸⁶ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, s. 254 n.

społeczna. Rola nie jest już nierozdzielnie związana z osobą, gdyż człowiek w wielkim aparacie społecznym jest zastępowalny. Gdy zaś odpowiedzialność przypiszemy do funkcji oderwanej od osoby, powoduje to jej zwolnienie od odpowiedzialności i przeniesienie na instytucję. Dzieje się tak np. gdy rodzice nie potrafią sprostać odpowiedzialności za dziecko i przejmuje ją odpowiednia tej roli instytucja społeczna. Istnieje wtedy niebezpieczeństwo, że funkcje pełnione w społeczeństwie, zamiast wyznaczać jednostkom odpowiedzialność, stłumią ją w zarodku. Nie jest niczym niewłaściwym, gdy rodzice niemogący podołać swej odpowiedzialności korzystają ze wsparcia opieki społecznej, ale wtedy, gdy odrzucają własną odpowiedzialność rodzicielską, wiedząc, że zastąpi ich ktoś inny, jak gdyby dawali wypowiedzenie pracodawcy. Na tego typu niebezpieczeństwo zwracał uwagę, między innymi Leszek Kołakowski pisząc: „wszystko, cokolwiek mogłoby we mnie obudzić świadomość odpowiedzialności, jest przedmiotem zainteresowania zawodowego ze strony pewnych urzędów specjalnie do tego powołanych i ludzi specjalnie opłacanych za to zainteresowanie”⁸⁷ i wiążąc zaistniałą sytuację z zanikiem zawodów, które łączyły się nie tylko z umiejętnościami (kompetencjami), lecz także z powołaniem. Problem tkwi jednak nie w zaniku tych profesji, ale w podejściu do nich, właśnie jak do (tylko) umiejętności, a nie (również) powołania. Dlatego tak ważna jest w społeczeństwie edukacja wspomagająca rozwój świadomości społecznej odpowiedzialności jako świadomości moralnej (bo przecież normy społeczne są często zarazem normami moralnymi) oraz kompetencji osobowych, które umożliwiają jej podejmowanie, jak zauważa bowiem wymieniony wyżej autor „odpowiedzialność jest sensowna o tyle, o ile jest przykuta do kategorii osoby ludzkiej”⁸⁸. Filek zaś dodaje: „odpowiedzialność domaga się osoby, jako swego podmiotu do tego stopnia, iż każda próba jej zrzucenia staje się zarazem próbą jej przerwania na drugiego”⁸⁹. Każda odpowiedzialność kolektywna zatem, która nie jest odpowiedzialnością świadomie przeżywaną przez osoby go tworzące, jest ogólnym, abstrakcyjnym pojęciem, które mówiąc o odpowiedzialności wszystkich za wspólne dobro, grozi jej roztopieniem się w bezosobowej masie ludzkiej, gdzie tak naprawdę ostatecznie nikt nie jest odpowiedzialny za nic.

⁸⁷ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa b.d., s. 129.

⁸⁸ Tamże, s. 130.

⁸⁹ J. Filek, *Ontologizacja*, s.27.

Z kolei Martin Buber dostrzega zagrożenie dla osobistej odpowiedzialności każdego za „życie i świat” w oddawaniu się we władzę rozstrzygającą różnych wspólnot, w postaci ugrupowań politycznych, które przejmują wówczas własną odpowiedzialność każdego, na mocy „rozstrzygnięć zbiorowych”, podług kryteriów, które umożliwiają danemu ugrupowaniu najlepszą realizację własnych celów. „Grupa zdjęła z człowieka jego polityczną odpowiedzialność. W grupie człowiek czuje się, jakby to ona już za niego odpowiedziała”⁹⁰. W swoim personalizmie (nie indywidualizmie – co podkreśla sam Buber) opowiada się co prawda za odpowiedzialnością ugruntowaną metafizycznie w prawdzie osoby, którą jednakże każdy osobiście realizuje we wspólnocie, również w swoich działaniach społecznych, czy też politycznych.

Tego rodzaju wspólnotę miał na uwadze zapewne także Scheler piszący o „czystej wspólnocie życia”, w której panuje „solidarność niezastępowalna”, w przeciwieństwie do „solidarności zastępowalnej”, charakterystycznej dla relacji „czysto społecznych”. We wspólnocie tej każdy jest współodpowiedzialny „za wszystkie inne osoby nie tylko jako przedstawiciel (*Vertreter*) jakiegoś *urzędu*, jakiejś godności czy też jakiegoś ważnego zadania w strukturze społecznej, lecz także – a nawet w pierwszym rzędzie – jest nią jako jedyne w swoim rodzaju indywiduum osobowe i nosiciel indywidualnego sumienia [...]”⁹¹. Podnosi więc Scheler (i podobnie Buber) przedmiot odpowiedzialności społecznej do rangi przedmiotu odpowiedzialności etycznej.

Widać więc wyraźnie potrzebę ugruntowania odpowiedzialności społecznej w uniwersalnych, ogólnoludzkich wartościach, do których z równym powodzeniem, co indywidualne sumienie, mogłyby odwoływać się normy społeczne.

4. Struktura odpowiedzialności pojmowanej relacyjnie

Odpowiedzialność praktyczną postrzegać można jako relację. Jest ona wówczas strukturą maksymalnie pięciocłonową pomiędzy przedmiotem, podmiotem, instancją, trybunałem oraz egzekutorem odpowiedzialności. Powiada się niekiedy, że odpowiedzialność jest wzajemną, czy też „wymenną” relacją między dwoma osobami (na bazie jakiejś obustronnie wiążącej mocy np. uczucia miłości chrześcijańskiej, czy też

⁹⁰ M. Buber, *Pytanie stawiane pojedynczemu oraz O wychowywaniu charakteru*, tłum. J. Filek [w:] J. Filek (red. naukowa), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty*, s. 52, 56.

⁹¹ M. Scheler, *Odpowiedzialność a osoba zbiorcza*, tłum. J. Filek [w:] J. Filek (red. naukowa), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty*, s. 29.

zobowiązania). Co nie znaczy, że odpowiedzialność nie może być relacją jednostronną – odpowiadamy za inne (zwłaszcza niezdolne do ponoszenia odpowiedzialności za siebie) osoby, przypisując określony stopień sprawstwa działania sobie. Jeśli moje kilkuletnie dziecko stłucze w restauracji filiżankę, ja ponoszę za to odpowiedzialność jako dorosły opiekun. Odpowiedzialność tego typu cechować może relacja ze światem zewnętrznym: odpowiadamy za naturę, wytwory ludzkiej twórczości *resp.* pracy (kulturę materialną, symboliczną, polityczną itd.), do których zachowania, rozwijania itd. jesteśmy zobowiązani przez ideał odpowiedzialności społecznej.

Na gruncie polskiej filozofii precyzyjnej analizy relacji odpowiedzialności dokonał Jacek Filek. Bazując na jego rozróżnieniach pojęciowych wymienić można następujące przejawy odpowiedzialności praktycznej:

- 1) nałożenie odpowiedzialności (akt instancji);
- 2) podjęcie (albo nie) odpowiedzialności (akt podmiotu);
- 3) ponoszenie odpowiedzialności (stan faktyczny, w jakim znajduje się podmiot po nałożeniu na niego odpowiedzialności); pociągnięcie do odpowiedzialności (akt trybunału);
- 4) zdanie sprawy (danie odpowiedzi) z powierzonego zadania;
- 5) odpowiedzialność w sensie predykatywnym (jako cecha działania i w konsekwencji podmiotu).

Według Jana Pawlicy wszystkie te przejawy (z pominięciem pierwszego) wyznaczają czworaki sens odpowiedzialności, a więc kolejno sens: moralny, osobowy, prawny i publiczny, które wspólnie prezentują odpowiedzialność jako kategorię uniwersalną⁹².

Akty te warto uzupełnić jeszcze o przyjęcie odpowiedzialności, którego Filek jednak nie wyróżnia obok podjęcia odpowiedzialności. Podejmuję odpowiedzialność, gdy czuję się w mocy coś uczynić, ale nie jestem osobiście do tego zobligowany (nikt nie nakłada na mnie konkretnego zadania, lecz rodzi je sytuacja – staję w obliczu możliwości zrobienia czegoś, odpowiedzi na zastaną sytuację), natomiast przyjmuję bądź nie przyjmuję jej (odrzucaam odpowiedzialność), gdy staję w obliczu konieczności odpowiedzi

⁹² Jan Pawlica, *Podstawowe pojęcia etyki*, Wydawnictwo Oddziału PAN, Kraków 1994, s. 72 n.

na nałożoną na mnie przez jakąś instancję. Konsekwencją odrzucenia odpowiedzialności, jest w tym wypadku pociągnięcie do niej i rozliczenie dokonywane przez trybunał. Jak widać, nie muszę być rozliczany przez trybunał zewnętrzny z odpowiedzialności podjętej dobrowolnie i z własnej inicjatywy (chyba że mowa o Boskim trybunale bądź sumieniu). W szczególności można wyróżnić jeszcze wezwanie do odpowiedzialności, będące aktem przedmiotu domagającego się przyjęcia i podjęcia odpowiedzialności albo innego podmiotu, który domaga się przejęcia przeze mnie swojej odpowiedzialności.

Strukturalna analiza odpowiedzialności staje się nader przydatna, jeśli zwrócimy uwagę, że niemalże każdy z filozofów piszących o odpowiedzialności ujmował ją z perspektywy któregoś z elementów relacji ją stanowiącej, tzn. szczególnie koncentrował się na przedmiocie, podmiocie, bądź instancji/trybunale (instancja nakładająca odpowiedzialność jest często również tą, która z niej rozlicza). Możemy zatem usystematyzować naszą wiedzę o różnych stanowiskach filozoficznych w odniesieniu do odpowiedzialności pojętej relacyjnie, przyjmując za punkt wyjścia kolejno każdy z elementów tejże relacji.

4.1. Ujęcie z perspektywy przedmiotowej (H. Jonas)

Interesującą perspektywę spojrzenia na fenomen odpowiedzialności wprowadza Hans Jonas w *Zasadzie odpowiedzialności*. Punktem wyjściowym oraz docelowym jego myślenia jest Byt w rozumieniu natury, oraz w szczególności byt ludzki. Jako że wszelka odpowiedzialność rodzi się z roszczenia przedmiotu do odpowiedzi na powinność bycia, którą to odpowiedzią jest powinność działania⁹³. Jak zatem uzasadnić powinność bycia człowieka oraz natury, a tym samym, jak umocować ich roszczenie do odpowiedzialności, którą ma wobec tegoż bycia przejawiać człowiek.

Możliwe przedmioty odpowiedzialności, które wymienia Jonas w początkowych akapitach *Zasady odpowiedzialności*, to natura *resp.* „cała biosfera naszej planety”⁹⁴, która dzięki działalności technologicznej na ogromną skalę stała się obiektem zagrożenia ze strony człowieka. Problematyczny staje się ów przedmiot odpowiedzialności dopiero w momencie zapytania, z uwagi na co właściwie powinniśmy chronić naturę (biosferę)? Powinniśmy to czynić z uwagi na fakt, że jest ona niezbędnym warunkiem dla ludzkiej

⁹³ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 233.

⁹⁴ Tamże, s. 29.

egzystencji, czy też raczej ze względu na nią samą, na jej wartość wewnętrzną (*intrinsic value*)? Jeśli chodzi o pierwszy wariant, był ona dotychczas oczywisty dla filozofii i etyki (choć niekoniecznie dla podmiotów działania), Jonas przywołuje zresztą dotychczasowe doktryny w etyce, która miały charakter antropocentryczny⁹⁵. Czy jednak natura ma jakieś prawa za względu na nią samą⁹⁶?

Aby nie włączać rozważań o potrzebie istnienia i trwania świata w kontekst religijny (pytanie o przyczynę sprawczą), Jonas stawia pytanie w kontekście ważności (wartości) bycia. Pytanie to dotyczący jednocześnie powinności istnienia i odsyła nas tym samym do pytania o status ontologiczny wartości. Albowiem „jedynie z obiektywności wartości można by było wyprowadzić obiektywną »powinność bycia«, a stąd wiążące nas zobowiązanie strzeżenia bytu, tzn. odpowiedzialności wobec niego”⁹⁷. Wartość natury dostrzega Jonas w jej celowości, natomiast człowiek jest bytem uprzywilejowanym dzięki wolności, którą posiada; w sferze jego możliwości leży zarówno wspomaganie natury w realizacji jej celów, jak i sprzeciw wobec jej zamierzeń. Natura zatem realizująca immanentną dla siebie celowość za pomocą swoich praw stworzyła człowieka, ale nie zadbała dostatecznie o samą siebie. Według Jonasa człowiek jest wobec tego wyrodnym tworem natury („tworząc człowieka, natura zakłóciła samą siebie”); tylko i jedynie jego moralność może być ratunkiem na jej przetrwanie („niepewnym substytutem zdruzgotanej pewności jej samoregulacji”)⁹⁸. Dlatego właśnie celowość natury, będąca dobrem pierwotnym domaga się urzeczywistnienia, odwołując się do naszej woli w formie zobowiązania, tzn. poprzez uznanie jej prawa do istnienia. Nie jest więc w przypadku człowieka czymś „naturalnym” realizowanie celów natury. Oddalił się od niej, inicjując odbywający się kosztem natury postęp technologiczny na tyle, że musi teraz - ograniczając (daną od natury) swobodę w urzeczywistnianiu swych własnych celów - wesprzeć się normami, by ratować jej panowanie i tym samym własne życie, którego natura jest jedynym pewnym gwarantem. Efektem tego rozumowania jest główna zasada etyki Jonasa, a brzmi ona tak: „egzystencja czy istota człowieka jako całość nie może być nigdy stawką w ryzykownej grze”⁹⁹. Przy przyjęciu tegoż aksjomatu, stosuje się w praktycznych rozstrzygnięciach dotyczących działania regułę nakazującą brać pod uwagę zawsze w

⁹⁵ Tamże, s. 27.

⁹⁶ Tamże, s. 153.

⁹⁷ Tamże, s. 101.

⁹⁸ Tamże, s. 255.

⁹⁹ Tamże, s. 81.

pierwszej kolejności niepomysłne prognozy. Nasze działanie podyktowane zobowiązaniem wobec natury mimo tego, że jest skierowane na przyszłość, wynika z aktualnego zagrożenia i nie jest pozytywne w sensie progresywnym, lecz zapobiegawcze, prewencyjne, związane z wolnością negatywną¹⁰⁰. Idzie wszak o to, by uwolnić się od negatywnych skutków ludzkich poczynań. Ponadto, obecne zagrożenie wynika z naszych dotychczasowych niewłaściwych działań, więc również za nie odpowiadamy, jako istoty należące do rodzaju ludzkiego i ponosimy za nie winę. Można zapytać zatem, czy jest możliwa według Jonasa odpowiedzialność motywowana czym innym aniżeli aktualne bądź potencjalne zagrożenie?

Istnieją przecież rodzice umiejący wyobrazić sobie potrzebę dziecka, zanim stanie się ona widoczna poprzez brak. Wymaga to jednak wyjątkowej wrażliwości, która jest zapewne spowodowana bardzo świadomie przeżywaną miłością (choć zwolennicy etyki ewolucyjnej powiedzieliby zapewne, że jest to instynkt samozachowawczy, objawiający się w postaci genetycznego dążenia do zachowania ciągłości gatunkowej). Zapewne odpowiednio silnie odczuwana więź z naturą mogłaby wyzwolić w każdym naturalną potrzebę objęcia jej ochroną, będącą taką pozytywną odpowiedzialnością. Jednak dzisiejszy człowiek przez nadmierne oddalenie się od przyrody i dominację nad nią jest zmuszony do poszukiwania ratunku dla samego siebie we wzbudzaniu w sobie obawy przed jeszcze większym złem, które może wyrządzić.

4.2. Ujęcie z perspektywy instancji nakładającej oraz trybunału. Georga Pichta odpowiedzialność wobec dziejów

Zdawać by się mogło, że Georg Picht utożsamia instancję z trybunałem oraz źródłem odpowiedzialności. W *Pojęciu odpowiedzialności* czytamy, że „jest się odpowiedzialnym przed pewną instancją, zleceniodawcą, który jest źródłem odpowiedzialności – wybrany rząd odpowiedzialny jest przed swoimi wyborcami, urzędnik przed swymi zwierzchnikami, uczeń przed nauczycielem i swymi rodzicami”¹⁰¹. To właśnie odniesienie przed kim oraz za co bądź kogo konstituuje według Pichta samą odpowiedzialność. Mamy więc w tym przypadku odpowiedzialność jako relację instancja – przedmiot – podmiot. Nie bez przyczyny podmiot wymieniony jest w tej strukturze na

¹⁰⁰ Tamże, s. 54.

¹⁰¹ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, s. 233.

ostatnim miejscu. Wyodrębnia się on bowiem dopiero w ramach nałożonego nań zobowiązania. Dopiero też układ zdarzeń, jakie się dokonały, odsyła nas do podmiotu odpowiedzialności. Picht perswaduje wręcz, że „tylko dlatego można kogoś obarczyć odpowiedzialnością za jakieś określone zdarzenie, że wskazuje na niego samo to zdarzenie”¹⁰². Jest tak w przypadku odpowiedzialności za działania. Charakterystyczne jednak dla analizy odpowiedzialności Pichta, jest wprowadzenie perspektywy etyczno-ontologicznej do odpowiedzialności. Bez względu na to, czy odpowiedzialność dotyczy zobowiązania prawnego, moralnego, czy realizacji zadania związanego z funkcją, czy rolą społeczną, zawsze ma ona „uzasadnienie etyczne” w jakimś „wyższym porządku”¹⁰³. Porządkiem tym są dzieje pojmowane jako ogół procesów zachodzących w czasie, które są w obrębie wpływu człowieka. Mówiliśmy już wcześniej, że wpływy te czas rosną i dziś sięgają już części Wszechświata. Odpowiedzialność wówczas wyprzedza samo działanie, ustanawiając dopiero związek między odpowiedzialnym podmiotem a obszarem jego wpływów. Jest to egzystencyjno-etyczna (w proponowanym tutaj skrócie: egzetyczna) odpowiedzialność za dzieje i wobec dziejów. „Człowiek może w konsekwencji zrealizować samego siebie tylko wtedy, gdy spełni misję, do której został powołany – w granicach, które z góry wyznacza jego dziejowa odpowiedzialność”¹⁰⁴. W interesujący sposób uzasadnia Picht odpowiedzialność za przyrodę. Przedstawia dzieje jako proces podboju przyrody, wkraczania możliwości działań ludzkich w dotychczas konieczne prawa natury. Dzięki przyrodzie również, która podlega czasowi, człowiek jest istotą posiadającą dzieje. Dlatego właśnie według Pichta człowiek odnajduje siebie za pośrednictwem dziejów w przyrodzie oraz odnajduje siebie za pośrednictwem przyrody w dziejach¹⁰⁵. U Pichta bowiem odpowiedzialność uświadamiamy sobie, tak jak u Lévinasa, nie w sobie, lecz wykraczając poza siebie. U Lévinasa jednak świadomość moralna nabywana była w relacji społecznej, u Pichta natomiast w odniesieniu człowieka do przyrody. Jako podmioty „dziania się” dziejów jesteśmy zarazem ich przedmiotami. Struktura ta uderzająco przypomina odpowiedzialność za naturę i wobec natury u Jonasa. Będąc tworem natury, jej przedmiotem, jesteśmy zarazem podmiotem odpowiedzialności za nią, którą nas obarczyła, tworząc nas w taki, a nie inny sposób.

¹⁰² Tamże, s. 240.

¹⁰³ Tamże, s. 233.

¹⁰⁴ Tamże, s. 237.

¹⁰⁵ Tamże, s. 244.

Dzieje jako trybunał nie są, jak pisze Picht „złym surogatem Boga”¹⁰⁶, sędzią wydającym wyrok, tak jak w określeniu, że coś zostanie poddane pod osąd historii. Ujawniając i demaskując następstwa ludzkich działań, stanowią horyzont wyznaczający odpowiedzialność, w odniesieniu do którego tworzą się mierniki do oceny tychże działań. W obrębie tego horyzontu ponosimy odpowiedzialność za przeszłość, o tyle, o ile wyznacza ona możliwości naszych odpowiedzialnych działań w przyszłości. W tym fakcie wyraża się najdobitniej odpowiedzialność za dzieje, a dlatego właśnie, że jesteśmy odpowiedzialni za dzieje¹⁰⁷, jesteśmy też odpowiedzialni wobec nich. Warto tutaj przypomnieć, że Hans Georg Gadamer nazywa odpowiedzialność historyczną „przerzucaniem winy na człowieka przez mrok niepojętego losu”, z którym związane jest „doświadczenie dziejów”¹⁰⁸, „Człowiek, który czegoś pragnie i patrzy za siebie, widzi tylko zaniedbania. Dzieje jawią mu się jako szereg zaniedbanych okazji, a to, co się działo, jako zrządzenie – dobrego, lub złego – losu. Człowiek, który czegoś pragnie i patrzy przed siebie, widzi tylko możliwości i zadania. Dzieje jawią mu się, jako horyzont ograniczający jego możliwości, a to, co się dzieje, jako jego – dobre, lub złe – uczynki”¹⁰⁹. Dzieje nas określają, nie możemy jednak próbować zrozumieć za pomocą analizy przyczyn i skutków, rządzi nim bowiem zasada teleologii. Można postrzegając dzieje jako splot łańcucha przyczynowego przyrody z łańcuchem wolności, próbować przeanalizować oba te łańcuchy, z których przyrodniczy pokazuje rzeczywistość, jako ciąg przyczynowo-skutkowy widziany od zewnątrz (będący skutkiem praw przyrody, czy tzw. opatrności), natomiast drugi od wewnątrz, jako skutek wolnych ludzkich decyzji¹¹⁰.

¹⁰⁶ Tamże, s. 245 nn.

¹⁰⁷ Problematykę odpowiedzialności za dzieje podejmował również Fichte, pisząc o odpowiedzialności narodu niemieckiego za rozwój procesu dziejowego, przejawiającej się w dążeniu do tzw. „piątej epoki” - epoki racjonalnego stosowania zasad w sposób wolny na mocy zrozumienia i wewnętrznego przekonania. Nie rozstrzygnął on jednak problemu odpowiedzialności indywidualnej, traktując jednostkę jako odbicie całości społeczeństwa. Zob. Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, PWN, Warszawa 1962, s. 282.

¹⁰⁸ H. G. Gadamer, *Przyczynowość w dziejach?* Tłum. M. Łukasiewicz, [w:] H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 90.

¹⁰⁹ Tamże, s. 99.

¹¹⁰ Tamże, s. 98 n.

4.3. Ujęcie z perspektywy podmiotu i redukcja do samoodpowiedzialności

A. Podmiotowe tworzenie dzięki woli mocy¹¹¹

W twórczości Fryderyka Nietzschego pojęcie odpowiedzialności ma specyficzny status, powiązany z charakterystyczną dla tego filozofa dialektyką negacji zastanej rzeczywistości i afirmacji zupełnie nowej, tworzonej przez człowieka za sprawą „woli mocy”. Problematyczne wydaje się w ogóle mówienie o odpowiedzialności w kontekście nietzscheańskim, Nietzsche bowiem podał w wątpliwość istnienie podstawowych warunków odpowiedzialności praktycznej, jakie wypracowała dotychczasowa filozofia i jakie zostały wskazane na początku tego rozdziału. Mimo „bezpodstawności” warto przyrzeć się jego stanowisku, ponieważ uwydatnia ono konsekwencję i skutek przez to, że silnie akcentuje twórczość ludzką.

Przede wszystkim jednak Nietzsche krytykuje rangę, a nawet istnienie przyczynowości w świecie. Jego zdaniem nie ma mowy o tradycyjnie pojętym podmiocie działania w perspektywie psycho-moralnej. „Z punktu widzenia psychologicznego pojęcie 'przyczyny' jest to poczucie swojej mocy w tak zwanym chceniu – nasze pojęcie 'działania' przesądem, iż poczucie mocy jest samą mocą poruszającą”¹¹². Nie ma dla niego żadnych praw przyrody, a jedynie nieprzenikniony dla człowieka chaos. Siłą zdolną „porządkować” jest tylko wola mocy jako jedyna zasada zarówno w przyrodzie, jak i w moralności. Człowiek nie powinien mylić jej oddziaływania z „wolną wolą” podmiotu, która miałaby mieć jakąś autonomiczną siłę sprawczą. Nietzsche daje do zrozumienia, że poza płaszczyzną ontologiczną istnieje jeszcze płaszczyzna etyczną, otwarta dla woli mocy. Nietzsche lokuje życie i jego immanentną moc poza dialektyką dobra i zła (podobnie uczyni Heidegger w odniesieniu do bycia). W twórczości Nietzschego odpowiednikiem dystynkcji dobry/zły jest dystynkcja dostojny/lichy, silny/słaby. Czy zatem potęga woli mocy w człowieku miałaby być wyrazem jego moralności, swoistą *vis moralis*? W czymże jednak moralność ta miałaby się przejawiać, w jakich działaniach, w jakiego rodzaju odpowiedzialności?

¹¹¹ Fragmenty tego podrozdziału dot. charakterystyki woli mocy i wolności jako twórczości podmiotu zamieszczone zostały w: A. Nowicka, *Wolność jako prawda afirmacji. Kant i Nietzsche*, [w:] *Wolność. Szkice i studia*, P. Orlik (red. naukowa), Wydawnictwo naukowe IF UAM, Poznań, 2007, s. 77-87.

¹¹² Friedrich Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 209.

W *Poza dobrem i złem* Nietzsche wysuwa hipotezę woli jako wszelkiej przyczynowości w świecie. Czytamy tam, co następuje: „załóżmy wreszcie, że udałoby się wyjaśnić całe nasze życie popędowe jako ukształtowanie i rozgałęzienie jednej podstawowej formy woli – mianowicie woli mocy, jak brzmi m o j a teza - ; załóżmy, że wszystkie organiczne funkcje można by sprowadzić do tej woli mocy [...] to wówczas uzyskałoby się prawo, by w s z e l k ą siłę działającą jednoznacznie określić jako: w o l ę m o c y”¹¹³. Teza ta w drugim rozdziale III księgi *Woli mocy* wyrażona jest już jako twierdzenie.

„Istnienie” świata opiera się na skupionych siłach o różnym natężeniu, jakości, różnicowanych przez zasadę woli mocy¹¹⁴. Wola mocy to wola dążąca „do”, „ku” mocy (*zur Macht*), to pragnienie potęgi, zasada, sama będąca siłą działania, określająca siły pozostające we wzajemnym stosunku, jako silniejsza i słabsza, panująca i poddana. Dialektyka Nietzschego niczym heglowska opiera się na walce – oporze i pokonywaniu go. Walka ta nie ma kresu, bo czas jest wieczny i nieograniczony. Tak pojęta wola nie ma celu, a przedmiotem jej chcenia jest jedynie potęgowanie samej siły, rodzące jeszcze większe pragnienie (życie jest „wolą akumulowania siły”¹¹⁵). Bieg czasu nie dokonuje się po linii prostej, lecz po kole, powraca wiecznie, lecz nie cyklicznie, w każdej chwili odtwarza się i projektuje przyszłość¹¹⁶. To, co się powtarza, jest w swej formie zawsze już inne. Kosmologia Nietzschego byłaby zatem ontologią woli mocy wpisanej w wieczny powrót – ciągłą wymianą tej samej energii (ilość energii jest skończona)¹¹⁷ w nieskończenie powracającym czasie.

Pojawia się zatem pytanie, czy również układy tych sił wracają niezmiennie, czy konieczność polega na skończoności ich możliwych kombinacji. Tylko drugi przypadek

¹¹³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 44.

¹¹⁴ Różnicowanie to nazywał Nietzsche patosem. Zob. M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 66. Przypomina ono strukturę (z oczywistym z pominięciem jej podmiotowego charakteru) kantowską wzniosłość rozumianą jako napięcie powstające w wyniku oporu przed naporem, oporu rozumu przed naporem zmysłowości.

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 210, por. też F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s.117.

¹¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, III, *O widmie i zagadce*. Na tym fragmencie opiera swoją kosmologiczną interpretację wiecznego powrotu Gilles Deleuze, zob. tenże, *Nietzsche i filozofia*, Spacja, Warszawa 1988, s.53 nn.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe (1876 – 1889)*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1994, s. 189.

wykluczałby skrajny determinizm i umożliwił istnienie wolności i tym samym odpowiedzialności w filozofii Nietzschego.

Kolejną kwestią jest to, że jeśli wola mocy miałyby być zasadą moralną, musiałyby być siłą, w oparciu o którą (i dzięki której) moralność jest tworzona, co jednak wymagałoby podmiotu moralnego, dla którego moralność ta miałyby być miarodajną, tzn. podmiotu wartościującego i mogącego działać według tych wartości. Podmiotem tym musiałyby być człowiek, jako jedyna istota zdolną do odczuwania i komunikowania woli mocy. W *Tak mówił Zaratustra* oraz *Wiedzy radosnej* mówi Nietzsche o przeżywaniu życia ciągle od nowa, jako „tego samego i takiego samego”, zarówno więc tych „wielkich”, jak i „małych” chwil. Widać więc, że człowiek, będąc przedmiotem działania woli mocy, jest podmiotem swojego życia. Czy jednak jest podmiotem działającym, czy bezwolnym narzędziem woli mocy? Czy w filozofii woli mocy jest miejsce na podmiotową wolność? W *Wiedzy radosnej* Nietzsche zapytuje znów, co by się stało, g d y b y człowiek dowiedział się o wiecznym powrocie wszystkiego, c ó z b y w t e d y uczynił? Potraktujmy ten fragment jako zaproszenie do eksperymentu myślowego, wskazującego na egzystencyjnie-odpowiedzialnościowy wymiar wiecznego powrotu i otwierający możliwość etycznej interpretacji woli mocy. Odpowiedź Nietzschego brzmiałaby tak:

„Gdyby myśl ta uzyskała moc nad tobą, zmieniałaby i zmiażdżyła może ciebie, jakim jesteś. Pytanie przy wszystkim i każdym szczególnie: 'Czy chcesz t e g o jeszcze raz i niezliczone ilości razy?' leżałoby jak największy ciężar na postępkach twoich”¹¹⁸. Pytanie takie postawione przed działaniem sugeruje, że mogę nie chcieć t e g o s a m e g o , że mogę sprawić, by powtarzało się c o ś i n n e g o . Daje mi to wolność realizowania woli mocy, która jest wolnością tworzenia - „chcienie wyzwala, bo jest tworzeniem”¹¹⁹. Twórczość ta polega na jednoczesnej negacji, tego, co zastane i afirmacji stawania się w stwarzaniu nowych form i wartości. Wola mocy rządzi się przypadkiem, jest nierozumna, ale dla powolnego jej człowieka jest koniecznością. O artystach Nietzsche pisał: „oni, którzy aż nadto wiedzą, że ich poczucie wolności, subtelności, pełni mocy, twórczego ustanawiania, zarządzania, kształtowania swój szczyt osiąga właśnie wtedy, gdy niczego nie czynią już 'arbitralnie', a wszystko czynią z konieczności – krótko mówiąc, że konieczność i 'wolność

¹¹⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 179, podkreślenie autorki.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, s. 201.

woli' są wówczas u nich jednością"¹²⁰. Wola jest koniecznością, bo „skazuje” człowieka na wolność, która przeznaczona do wielkich zadań i wielkich zwycięstw¹²¹. W *Tak mówił Zaratustra*, wieczny powrót urasta do rangi kluczowej nauki głoszonej przez Zaratustrę¹²², mającej za cel przygotowanie człowieka do wolności poprzez uświadomienie mu, że właściwym wyrazem jego człowieczeństwa jest przewycięzanie siebie takiego, jakim się jest, by stać się takim, jakim chciałoby się być¹²³. Prawdziwa aktywność człowieka przejawia się bowiem we wcielaniu w życie maksymy: „Chciej siebie, a staniesz się sobą”¹²⁴: owo „chcenie siebie” składa odpowiedzialność za siebie na barki indywiduum. Jak pisał później Heidegger a swojej monografii o Nietzschem, najważniejszy warunek wiecznego powrotu to sam człowiek, „sposób, w jaki ty samego siebie, swoją tożsamość (*dein Selbst*) osiągasz, kiedy stajesz się panem samego siebie i kiedy w istotnej woli ogarniasz tę wola samego siebie, osiągając wolność. Będziemy wolni tylko wtedy, gdy się wolnymi staniemy, a wolnymi staniemy się tylko przez naszą wolę”¹²⁵. Odczytanie w ten sposób idei wiecznego powrotu, odsyła do człowieka, będącego dzięki swej woli jedynym świadomym wyrazicielem woli mocy dokonującym istotnych zmian w wiecznie odradzającym się świecie, do twórcę siebie i świata, do autokreacji i kreacji - z naciskiem na akt, lecz akt ulokowany w planie konsekwencji.

Mimo że wola mocy de facto tworzy „przez nas”, to dopiero wolność pozwala nam dać akces jej konieczności, co jest warunkiem prawdziwie „moralnej” egzystencji

¹²⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 125.

¹²¹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, s. 208.

¹²² Tamże, s. 214.

¹²³ Zaratustra zdrowieje po chorobie wywołanej przerażającą wizją wiecznego powrotu wszystkiego, by stać się nauczycielem wiecznego powrotu. (Por. *Tak mówił Zaratustra, Zdrowiejący*). Wedle interpretacji Deleuze'a powrót Zaratustry do zdrowia ma swoją przyczyną we właściwym zrozumieniu przezeń zasady wiecznego powrotu, jako idei powrotu tylko tego, co afirmowane przez wolę mocy (dionizyjska „wersja” wiecznego powrotu). Por. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 73nn. Jednakże wtedy człowiek nie odczuwałby wspomnianego już ciężaru nieustannej obawy powrotu, tego, co niskie i małe. Zaratustra ozdrowiał, gdyż uświadomił sobie w o l n o ś ć . Wąż, który go atakował, jak wcześniej pasterza, por. *Tak mówił Zaratustra, O wizji i zagadce*; oto symbol wiecznego powracania wszystkiego (w starożytnym Egipcie i Grecji nieskończenie odradzający się czas symbolizował pożerający własny ogon wąż Uroboros). Gdy wąż wpęłzył Zaratustrze do gardła, porażając go myślą o zniewoleniu wiecznym powrotem, odgryzł mu głowę, udowadniając, że to co powraca, z a l e ż y od niego samego.

¹²⁴ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 120.

¹²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. zbiorowe, opr. naukowe C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, t. I, s.400.

człowieka, „samowładnego indywiduum” wolnego od „obyczajności obyczaju”¹²⁶. Wolność negatywna dla Nietzschego to wolność od jakiegokolwiek przymusu i nacisku narzucanych nam przez społeczeństwo wartości, to całkowita „niewinność”, a kontekście tych wartości „nieodpowiedzialność”¹²⁷. Otwiera ona dopiero perspektywę pozytywnej, wewnętrznej i autentycznej wolności do samostanowienia poprzez tworzenie własnych wartości na gruzach tych, które tworzyły dotychczasową moralność, poprzez poddanie się nakazowi „woli mocy”, do prawdziwej odpowiedzialności¹²⁸. Spróbujmy określić przedmiot i obszar wskazanej przez Nietzschego *implicite* odpowiedzialności. Czy idzie tu o odpowiedzialność za innych? Jeżeli tak, to tylko za niektórych i nielicznych, za tych, którzy również potrafią powiedzieć „tak” woli mocy. Jak już wspomniałam, dla Nietzschego wola mocy realizuje się w walce, w pokonywaniu oporu stawianego przez takie „wytwory” społeczeństwa jak zewnętrzna („stara”) moralność narzucana jednym przez drugich, i jest nieograniczona, wręcz „uprawniona” do tego, by nie zważać na jednostki słabe, poddające się nie-własnej moralności, czyli nie-moralności. Należy zniwelować wszelkie dotychczasowe kryteria odpowiedzialności wraz z ich twórcami, owymi „słabymi”, którzy stworzyli moralność wbrew „silnym”, by uczynić miejsce nowym wartościom i być może nowym kryteriom odpowiedzialności. Wola mocy, dobroczynna z podmiotowego punktu widzenia, a jej dobroć mierzona w kategoriach zastanej moralności, jawić się będzie jako zło¹²⁹ międzypodmiotowe. Dopiero negacja tego, co zastane umożliwi afirmację tego, co nowe, potęgując siły (także moralne) gwoli indywidualnej działalności twórczej człowieka: nie ma innego, bardziej doniosłego celu, niż ten. Nietzscheńska odpowiedzialność jest wyrażana bowiem za pomocą woli zawsze zindywidualizowanej ze względu na psychofizyczne uwarunkowania odmienne dla każdego człowieka. Filozof woli mocy kładzie nacisk na nieustanne własne kreowanie wartości po zanegowaniu dotychczasowych. „Kto chce być stwórcą w sferze dobra i zła: zaprawdę, najpierw musi unicestwić, musi roztrzaskiwać

¹²⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 42.

¹²⁷ „Nieodpowiedzialność: niewolność i niewinność” tytułuje Filek jeden z podrozdziałów rozdziału ontologizacji odpowiedzialności poświęconemu Nietzsche. Zob. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, s. 61 -75.

¹²⁸ Odpowiedzialność, jako „pozytywny projekt *moralny*”, któremu podporządkowane są m. in. takie idee jak wieczny powrót stanowi nić przewodnią monografii o Nietzschem Stanisława Łojka. Zob. S. Łojek, *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 9.

¹²⁹ *W Tak mówił Zaratustra* czytamy: „Zatem najwyższego zła, wymaga najwyższa dobroć: ona zaś jest stwórczą wolnością” (s, 117) oraz „Wasza dusza jest tak obca wielkości, że nadczłowiek ze swą dobrocią jawiłby się wam jako coś s t r a s z l i w e g o !” (s. 144).

wartości¹³⁰ stare i tworzyć nowe. Choć Nietzsche twierdzi, że człowiek odpowiedzialny musi być stwórcą¹³¹, można odnieść wrażenie, że nie jest to warunek odpowiedzialności, ale jej skutek. Wola mocy jest siłą różnicującą i indywidualizującą, a społeczeństwo „równych i wolnych” odzwierciedla się wedle Nietzschego w stwierdzeniu: „ubywa woli odpowiedzialności, co jest oznaką upadku autonomii¹³², a wolność właśnie jest wolą odpowiedzialności za siebie¹³³. Nietzsche jest zwolennikiem społeczeństwa klasowego, które umożliwi silnym realizację woli mocy kosztem słabych. „Miarą wolności, czy to jednostki, czy to społeczeństw jest stopień oporu, który ustawicznie pokonywać należy, żeby pozostać u góry¹³⁴. Inni ludzie, jako społeczność są więc narzędziem woli mocy, a siła w społeczeństwie musi być stopniowana hierarchicznie, aby ciągle istniał opór, tarcie i walka. Jest więc to odpowiedzialność całkowicie aspołeczna. „Społeczeństwo nie może istnieć ze względu na samo siebie, lecz jedynie jako podbudówka i rusztowanie, po którym wyjątkowy rodzaj istot jest w stanie wznieść się do swych najwyższych zadań i w ogóle ku swemu wyższemu istnieniu¹³⁵. Człowiek słaby bowiem nie potrafi sobie rozkazywać, co gorsza, nie potrafi nawet słuchać. Powinien się tego uczyć¹³⁶, stosując „gimnastykę dla wzmocnienia woli¹³⁷. Wola bowiem jest dla Nietzschego jedyną wyrazicielką prawdziwego (*resp.* odpowiedzialnego za działanie, za tworzenie tego, co nowe zamiast - lub obok li tylko odtwarzania tego, co stare) człowieczeństwa. Zaratustra mówił maluczkim (jak Marks mówił robotnikom, jak Arendt mówiła *homo laborans o vita activa*), by wyzbyli się „połowicznego chcenia” i opowiedzieli się za gnuśnością bądź czynem: „Czyńcie, cokolwiek chcecie – ale najsampierw bądźcie istotami, które potrafią chcieć!”¹³⁸, a sam chciał, by jego wola pozwalała mu osiągać tylko „wielkie zwycięstwa”, chroniąc go

¹³⁰ Tamże, s. 117.

¹³¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 97 n.

¹³² F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 286.

¹³³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 76. Wolność jako wolę odpowiedzialności wyczerpująco omawia Filek we wspomnianym wyżej rozdziale *Ontologizacji odpowiedzialności*, Zob. zwłaszcza tamże, s. 113. Warto wspomnieć, że podkreśla on doniosłą rolę, jaką odgrywa u Nietzschego odpowiedzialność człowieka za przyszłość ludzkości jako szczególne zadanie nielicznych jednostek wybranych, a właściwie uwarunkowanych do wolności.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 239.

¹³⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 178.

¹³⁶ „Kto nie potrafi wydawać sobie rozkazów, niech okazuje posłuch. Niejeden p o t r a f i wydawać sobie rozkazy, ale wiele mu jeszcze brakuje, by mógł okazywać sobie posłuch”, *Tak mówił Zaratustra*, s. 194.

¹³⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 310.

¹³⁸ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, s. 169.

od małych¹³⁹. Jest to podstawowy warunek, by stać się prawdziwie wolnym duchem. Takie duchy wolne charakteryzują się rygorystycznym stosunkiem do samych siebie, uczciwością, odwagą cywilną, czyli „bezwzględną wolą mówienia 'nie' wszędzie tam, gdzie 'nie' jest niebezpieczne”¹⁴⁰.

Dysponujemy przeto 'nietzscheańską' charakterystyką człowieka odpowiedzialnego, nadal jednak niedookreślony pozostaje przedmiot jego odpowiedzialności. Skoro w swojej twórczości człowiek nie liczy się z innymi (bo słabych niszczy, a silni, tak jak on potrafią sami zadbać o swoją egzystencję), to co jest w takim razie celem tej twórczości? Człowiek mówiąc „nie” takiemu sobie, jakim próbuje uczynić go społeczeństwo, cały czas siebie przewycięża, a efektem tego procesu, efektem wzmocnienia woli mocy, ciągłej afirmacji jej twórczego działania ma być tzw. nadczłowiek. To on jest celem moralnym ludzkiej egzystencji, sam człowiek zaś w swej zwykłej kondycji tylko mostem, jak pisze Nietzsche. Jednak ostateczny cel moralny woli mocy (bo celem w sensie ontologicznym, co zostało już wspomniane, jest samo wzmaganie siły), nie może być podmiotem odpowiedzialności, tak samo, jak nie można woli mocy utożsamiać z instancją nakładającą odpowiedzialność, gdyż to dopiero perspektywa podmiotu wprowadza ów egzystencyjnie-odpowiedzialnościowy aspekt woli mocy. Wola mocy jest siłą działającą przez człowieka, który, jak to już wcześniej zostało zauważone, obiektywnie nie istnieje jako podmiot. Tylko subiektywne poczucie woli mocy, jako siły umożliwiającej podmiotowi tworzenie, które podlega przez niego wartościowaniu, powoduje w ogóle możliwość rozumienia woli mocy w kategoriach odpowiedzialności. To ludzkie tworzenie to jednak nie działanie, któremu przypisać można świadomość i wolność. To jedynie wolna akceptacja woli mocy. Utożsamienie jej chcenia z moim chceniem. Tylko też w takim kontekście można mówić o podmiotowej tożsamości i świadomości. Tylko w obrębie podmiotu również można mówić o odpowiedzialności, zredukowanej w tym wypadku do sfery subiektywnej. Jonas zaliczył filozofię Nietzschego (obok filozofii Sartre'a i Heideggera) do nieprzedmiotowych stanowisk etycznych, które charakteryzuje „działanie dla samego działania”¹⁴¹. Mamy zatem w myśli Nietzschego typowy przykład odpowiedzialności ontologicznej. Odpowiedzialność, oznaczająca poddanie się „woli mocy” i kreowanie jedynej możliwej rzeczywistości, w tym kreowanie sensu poprzez

¹³⁹ Tamże, s. 208 n.

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 301.

¹⁴¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 163.

interpretację, czyli rozumienie i poznanie zawsze moje, własne i tylko pod tym warunkiem prawdziwe¹⁴², że sam sprawdziłem: oto godna perspektywa Nietzscheańskiej odpowiedzialności. Sama wola mocy jako *spiritus movens* działania, a w szczególności działania odpowiedzialnego schodzi jednak na plan dalszy, gdyż odpowiedzialność w myśli Nietzschego jest wewnątrzpodmiotową odpowiedzialnością za własną egzystencję, jaką jest wzmacnianie swej mocy przez działalność wartościotwórczą¹⁴³.

B. Ja jako podmiot i przedmiot działania w koncepcji Bruce'a N. Wallera

Koncepcja Bruce'a N. Wallera jest kolejnym przykładem odpowiedzialności wyrażanej za pomocą kategorii podmiotowego tworzenia (*making*). Jednak w przeciwieństwie do filozofii Nietzschego Waller punkt ciężkości pojęcia odpowiedzialności umiejscawia nie w podmiocie, lecz w działaniu, za pomocą którego stwarza on sam siebie (*Self-made Self*). Jest to całkowicie uzasadnione, zważywszy na fakt, że jako filozof analityczny Waller w swoich rozważaniach uwzględnia jedynie odpowiedzialność praktyczną.

Myślenie o odpowiedzialnym kształtowaniu samego siebie poprzez działanie sięga starożytności. Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* pisał o tym, że każdy z nas jest władny kształtować własny charakter i tylko od człowieka zależy, jak tę władzę wykorzysta. Na tym założeniu bazuje pojęcie cnoty etycznej – cechy charakteru, którą kształtujemy w działaniu.

Charakterystyczne dla Wallera jest rozgraniczenie odpowiedzialności na odpowiedzialność moralną i odpowiedzialność funkcyjną, pierwszą z nich nazywając odpowiedzialnością związaną z zasługiwaniem na sprawiedliwe wynagrodzenie (OZW) (*just-deserts-responsibility*) a drugą odpowiedzialnością braną na siebie (OBS) (*take-charge-responsibility*)¹⁴⁴. Przy czym interesuje go ta druga, jako „prawdziwie wartościowa”, na której zawsze ludzkości zależało, jako że „stwarza nowe możliwości kształtowania i doskonalenia umiejętności stwarzania siebie”¹⁴⁵. Co ciekawe, według Wallera możemy odpowiedzialność braną na siebie rozpatrywać, pomijając „fałszywą”

¹⁴² M.P. Markowski w: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001, s. 170, pisze o realizowaniu woli mocy jako wytwarzaniu zdarzeń przez nadawanie im sensu, „perspektywną interpretację”, która zmienia zarówno świat, jak i podmiot.

¹⁴³ Wyjątkiem, w przypadku odpowiedzialności ontologicznej jest odpowiedzialność dialogiczna, która może zaistnieć tylko w transcendującej podmiotowości relacji z drugim człowiekiem.

¹⁴⁴ B.N. Waller, *Odpowiedzialność*, s. 213.

¹⁴⁵ Tamże, s. 219.

odpowiedzialność moralną, gdyż są to zjawiska całkiem „odrębne i różne”. Odpowiedzialność za własne życie, tzn. za dokonywane wybory i podejmowane decyzje w ramach działań dotyczących sprawowanego urzędu, pełnionej funkcji, wykonywanej pracy, czy powierzonego zadania¹⁴⁶ nie pociąga za sobą odpowiedzialności moralnej. Jednym słowem, fakt, że biorę odpowiedzialność za swoje działania, identyfikując się z nimi, przypisuję je sobie, nie świadczy o tym, że zasługuje na jakąkolwiek pochwałę bądź naganę za to, jak postąpiłam. To, że ktoś jest odpowiedzialny za rolę, jaką pełni w społeczeństwie nie ma związku z moralną odpowiedzialnością za sposób, w jaki to czyni. Podobnie jest z odpowiedzialnością za siebie. Można powiedzieć, że wypełniamy wówczas powierzone sobie zadanie, jakim jest stwarzanie siebie.

Warte dookreślenia jest jednak samo określenie „stwarzania siebie”. Możemy je przyjąć w tym wypadku w ograniczonym zakresie. Nie może być to *creatio ex nihilo*, lecz raczej świadome i wolne kształtowanie, modelowanie siebie podług zaplanowanych uprzednio wytycznych. Materiałem zaś wyjściowym jest człowiek w swej aktualnej kondycji psychofizycznej wynikłej zarówno z wrodzonych, jak i nabytych zdolności i cech charakteru. Kształtujemy siebie, korzystając z szeregu sprawności. Waller wymienia tu władze refleksyjne, siłę w analizowaniu naszych aktualnych motywów, wiedzy i wyobraźni, które pozwalają nam rozpoznać różne możliwości działań i ich możliwe konsekwencje oraz hart ducha potrzebny do konsekwentnego dążenia do celu i pokonywania wszelkich trudności¹⁴⁷. Sprawności te, jako pożądane cechy podmiotu działania odpowiedzialnego same stają się niejako również przedmiotem odpowiedzialnego kształtowania siebie.

Podobnie zatem, jak u Pichta, kreujemy siebie, odgrywając rolę społeczną, ale nie tylko jako podmiot odpowiedzialności, ale również jako jej przedmiot. Podejmując różne zobowiązania, czyli biorąc na siebie odpowiedzialność, warunkujemy bowiem również nasz samorozwój, właśnie rozwijając sprawności niezbędne do skutecznego stwarzania siebie. Píše Waller, że „wczesne doświadczenie w podejmowaniu coraz bardziej wymagających zadań (...) hartuje ducha”, a „doświadczenie niemożliwie trudnych zadań – połączone z nieudanymi za każdym razem próbami wywiązania się z nich – rodzi

¹⁴⁶ Waller utożsamia odpowiedzialność funkcyjną z odpowiedzialnością za odgrywaną rolę, o której pisał H.L.A. Hart.

¹⁴⁷ B.N. Waller, *Odpowiedzialność*, s. 215.

zobojętnienie i bezsilność”¹⁴⁸. Przy czym uwarunkowania przyczynowe z przeszłości nie mogą pozbawić nikogo prawa do brania odpowiedzialności za siebie, to znaczy za wyznaczanie sobie i realizowanie takich, a nie innych zadań do wykonania. Znaczący to, iż fakt, że np. ktoś miał trudne dzieciństwo, nie pozbawia go prawa do brania na siebie konsekwencji swoich działań oraz takiego kształtowania siebie, jakie uzna za stosowne, mimo iż moralnej odpowiedzialności za to, co sprawiło w przeszłości, że jest on takim, a nie innym człowiekiem, nie ponosi¹⁴⁹.

Jednak w przeciwieństwie do odpowiedzialności konceptualizowanej przez Pichta u Wallera nie ma żadnego uzasadnienia odpowiedzialności w innym, „wyższym porządku”, niż porządek działania sprawczego. Każdy jest odpowiedzialny za dokonywane czyny oraz za siebie w sensie jak najlepszego rozwoju kompetencji do właściwego działania, czyli za siebie jako podejmującego decyzję popartą wyznawanymi wartościami oraz poglądami, będącymi częścią jego ludzkiej, jako podmiotu działającego (nie etycznej, czy moralnej) konstytucji. Mimo tego jednak, że odpowiedzialność dla Wallera dotyczy sfery działania, podstawę swą ma w godności człowieka, jako istoty wyróżnionej faktem możliwości rozwijania siebie na mocy własnych rozstrzygnięć (wynikających z indywidualnych potrzeb i preferencji) oraz ponoszenia konsekwencji własnych działań, które stają się swego rodzaju wyzwaniem. Jest więc to odpowiedzialność poprzedzająca samo działanie, a kształtowanie siebie, takiego, jakim chciałbym być w przyszłości na mocy wcześniej podjętej decyzji i będąc prospektywną, przypomina Heideggerowski projekt *Dasein* i Nietscheańską „nieodpowiedzialną”, bo indywidualną li tylko odpowiedzialność, tyle że ograniczającą się do samego działania podmiotu w sferze praktyki życiowej, bez próby uchwycenia pierwotnego jej źródła. Waller zdaje się w ogóle nie dostrzegać, iż odpowiedzialność ma miejsce już w momencie poczuwania się do niej (o którym przecież wprost pisze!), czyli jeszcze przed działaniem, zanim weźmie się na siebie odpowiedzialność za dokonany czyn. Jestem odpowiedzialny z własne dziecko, dlatego też biorę na siebie odpowiedzialność za czyn, jakim jest odebranie dziecka ze szkoły. Nie uwzględnia również faktu, iż zarówno rola pełniona w społeczeństwie, jak kształtowanie siebie (społeczne czy też moralne) mogą być określone za pomocą norm moralnych, lub

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Waller nawiązuje tu do H.G. Frankfurta, który w przypadku odpowiedzialności moralnej odcina odpowiedzialność za działanie od jego motywu i wszelkich podmiotowych uwarunkowań z przeszłości. Zob. H.G. Frankfurt, *Three Concepts of Free Action*, [in] *Aristotelian Society Proceedings S.V.*, 49, 1975, s. 122, cyt. za: B.N. Waller, *Odpowiedzialność*, s. 218.

traktowane jako swoiste powołanie życiowe. Píše, że poczuwanie się do odpowiedzialności za spełnianie swych codziennych zadań, takich jak przygotowywanie wykładów, czy odebranie dziecka ze szkoły nie implikuje odpowiedzialności moralnej¹⁵⁰. Jednak to właśnie do moralnych obowiązków rodzica należy należyta opieka nad dzieckiem, z której niewywiązywanie się podlega również odpowiedzialności prawnej. Również przygotowanie wykładów wiąże się z uczciwością i rzetelnością wykładowcy, zarówno wobec pracodawcy, jak i wobec słuchaczy, co podlega również moralnej ocenie. Uproszczenie Wallera sięga tego stopnia, że utożsamia on bycie dobrym w sensie moralnym, o którym w kontekście odpowiedzialności píše Dennet¹⁵¹ z byciem zdolnym do pełnienia swej funkcji w społeczeństwie i tym samym do możliwości oraz prawa brania na siebie odpowiedzialności zarówno za ich realizację, jak i kształtowanie siebie w kierunku, jaki subiektywnie uzna się za stosowny. Redukuje więc Waller moralność do funkcjonalności, a wyższy porządek etyczny (i ontologiczny) rezerwuje jedynie dla bycia kryterium słuszności moralnej działania i sprawiedliwego przypisania zasługi, bądź winy i traktuje go tak, jak gdyby był społecznie neutralny i nie wymagał z tego względu większego zainteresowania.

5. Kryteria przyjmowane we współczesnym ujmowaniu odpowiedzialności praktycznej

Kryteriami odpowiedzialności nazywać będziemy pojęcia, które odpowiadają obiektywnym warunkom odpowiedzialności oraz przy uwzględnieniu jej rodzajów, oraz warunków podmiotowych, wyznaczając różne jej ujęcia, pozwalają wydobyć różnorodność jej aspektów. Spojrzenie na różne stanowiska w filozofii, problematyzujące odpowiedzialność na podstawie powyższych kryteriów umożliwi nam wypracowanie pewnego szablonu pojęciowego, który przyłożony do dorobku myśli Immanuela Kanta, pozwoli nam na wykrycie i opisanie, w jakim zakresie występuje w niej odpowiedzialność pojmowana współcześnie.

¹⁵⁰ B.N. Waller, *Odpowiedzialność*, s. 213.

¹⁵¹ Daniel Dennet, *Elbow room*, Cambridge, Massachusetts 1984, s. 96, cyt za: B.N. Waller, *Odpowiedzialność*, s. 216 n.

5.1. Odpowiedzialność ujmowana z perspektywy czasu

Jako że odpowiedzialność w ogóle wiąże się z ujęciem człowieka jako istoty dziejowej (tzn. żyjącej w świecie podlegającym bezustannym zmianom i mającej wpływ na te zmiany) należy uwzględnić czasowy wymiar odpowiedzialności. Jeśli za kryterium naszej analizy przyjmimy zakres czasowy odpowiedzialności, otrzymamy rozróżnienie na odpowiedzialność prospektywną, skierowaną w przyszłość oraz retrospektywną, będącą typową odpowiedzialnością „za” to, co zostało już dokonane. Odpowiedzialność prospektywna antycypuje działania i związana jest z aktem podjęcia odpowiedzialności. Ten rodzaj odpowiedzialności adekwatnie określa sformułowanie „bycie odpowiedzialnym wobec” bądź przyjęcia na siebie odpowiedzialności za mające dopiero nastąpić wykonanie powierzonego zadania. Natomiast odpowiedzialność retrospektywna dotyczy naszych przeszłych działań, ale nie tylko. Jej szczególnym przypadkiem jest tzw. idea długu sformułowana przez Paula Ricoeura, tzn. przyjęcie odpowiedzialności za przeszłość, dzięki której staliśmy się takimi, jakimi jesteśmy, niekoniecznie będąc jej „sprawcami”. Dla Gadamera doświadczenie przeszłego losu człowieka objawia się jako „mieszanina spóźnionego zrozumienia i żalu”¹⁵². W tym retrospektywnym rozumieniu odpowiedzialności czujemy się obciążeni czymś, co spadło na nas jako niespodziewana konsekwencja wcześniejszego działania, niekiedy jako ironia losu. Gadamer mówi tutaj o „doświadczeniu niezawinionego cierpienia”.

W zależności od rodzaju odpowiedzialności różnorakie może być jej ujęcie czasowe. Czas dotyczyć może bowiem zarówno podmiotu, jak i przedmiotu (w tym wypadku działania). W przypadku odpowiedzialności za czyny najczęściej za moment przejścia od retro- do prospektywności uznaje się zewnętrzne bądź wewnętrzne ich przypisanie¹⁵³. Jeśli działanie pojmiemy maksymalnie szeroko jako wszelką aktywność podmiotu, nie tylko związaną z ruchem (zmianą zachodzącą w czasie i przestrzeni), której wynikiem są nie zawsze obserwowalne zmiany w rzeczywistości (np. myśli, poglądy), w grę wchodzić będzie jedynie immanentne przypisanie oraz odpowiedzialność przed sobą samym bądź trybunałem zewnętrznym (transcendentnym).

¹⁵² H. G. Gadamer, *Przyczynowość w dziejach?*, s. 90

¹⁵³ A. Jedynak, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008, s. 21 n, 23 n.

5.2. Czasowość podmiotu – odpowiedzialność jako *kairos*

Inny czas dotyczył będzie podmiotu, a inny samego działania. Czas podmiotu jest czasem kairotycznym, czasem próby. Jego ważność polega na tym, że jest istotnym dla konkretnej chwili, momentu, który jest tym właściwym, decydującym i rozstrzygającym o naszym czynie. Poszczególne momenty działania z punktu widzenia czasu przypisanego podmiotowi wymykają się chronologii zdarzeń. Dla niego istotnym jest tu i teraz, w którym ważą się losy jego odpowiedzialności bądź nieodpowiedzialności. Chodzi o to by w odpowiednim momencie „wybrać siebie”, potwierdzić własną istotę. Ktoś mógłby w tym momencie zauważyć, że odchodzimy od odpowiedzialności praktycznej, mówiąc o ontologicznej. Właśnie w *kairos* następuje podmiotowe ich zjednoczenie. Związane jest ono jednak zawsze ze sferą praktyczną, gdyż podmiot musi opowiedzieć się w obliczu konkretnej sytuacji życiowej, w konkretnym miejscu i czasie, natomiast sama odpowiedzialność ontologiczna określa podmiot „w ogóle”, a nie konkretny podmiot, usytuowany w czasie i przestrzeni. Czas próby zatem stwarza możliwość podmiotowego przejścia z potencji odpowiedzialności ontologicznej do aktu odpowiedzialnego.

W podmiocie odpowiedzialności uosabia się zarówno przeszłość, jak i przyszłość; linearna ciągłość czasu umożliwia połączenie zdarzeń dzisiejszych ze wczorajszymi i jutrzejszymi w zwojniki, jakim jest świadomość osobowa. Ricoeur pisał, że „być odpowiedzialnym teraz, to przystać na to, by uważano nas dzisiaj za tego samego człowieka, który działał wczoraj i będzie działał jutro”¹⁵⁴. Czasowość podmiotu zapewnia więc tożsamość osobową. Mimo że człowiek podlega zmianom w czasie, nabywając nowych doświadczeń i umiejętności, konstrukcja jego osobowości wymaga rozumienia siebie i swoich czynów w czasie i harmonijnego zjednoczenia „siebie przeszłego” z „sobą terażniejszym”, jako tego-samego w toku zmian.

5.3. Czas działania – odpowiedzialność *post factum* oraz *ante factum*

Natomiast ujmując sytuację „z zewnątrz” każdy z przedstawionych momentów konstytuujących działanie w obszarze ponoszenia odpowiedzialności ma swoją przeszłość, przyszłość i terażniejszość. Z punktu widzenia terażniejszości każdego z momentów, możemy wyróżnić sięgający w przeszłość retrospektywny oraz odpowiednio w przyszłość

¹⁵⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 492.

– prospektywny wymiar odpowiedzialności. Dla przykładu, w momencie podjęcia decyzji o działaniu, retrospektywnie odpowiadamy za powód takiego akurat przeświadczenia, które spowodowało naszą decyzję, a prospektywnie za nasze przeświadczenie, jako kontrolę odpowiedzialnego działania (w momencie dokonywania czynu prospektywnie będziemy odpowiadać za konsekwencje naszego uczynku).

Picht postrzegał czas jako podstawowy wymiar odpowiedzialności¹⁵⁵. Według niego jesteśmy odpowiedzialni jedynie w granicach możliwości naszego działania bądź zaniechania – w nich bowiem sprawdza się nasza odpowiedzialność w praktyce. Działać bowiem, to „obrać jakiś kierunek w sferze tego, co możliwe”. Możliwości te zaś wyznaczone są właśnie za pomocą czasu, a dokładnie jego skierowaniu ku przyszłości i ograniczone z jednej strony koniecznością, z drugiej zaś niemożliwością, których to podstawą jest nieodwracalność czasu. Picht traktował jednak ciągłość czasu (i tym samym doceniał rolę przeszłości w pojmowaniu odpowiedzialności) jako podstawę odpowiedzialności dziejowej (etyczno-egzystencyjnej). Uważał, że „dzieje minionych pokoleń są powierzonym nam dobrem”, a my, jako depozytariusze tego dobra, nie możemy go odrzucić, bo nie będziemy mieli czego powierzyć kolejnym pokoleniom¹⁵⁶. Tak samo musimy przyjąć zło, które nam zostało pozostawione, gdyż „pokolenie, które nie jest gotowe do wzięcia na siebie winy swoich przodków i do poniesienia konsekwencji tych win, nie zrozumie nigdy swej własnej odpowiedzialności za losy przyszłych generacji”. Picht nie zwrócił jednakże uwagi na fakt, że nieodwracalność jest też konstytutywna dla odpowiedzialności praktycznej w sensie retrospektywnym, jako niemożliwość zmiany tego, co nastąpiło w przeszłości i powoduje konieczność poniesienia odpowiedzialności.

Z tym problemem borykał się zwłaszcza Hegel. Jego „sowa Minierwy” wylatuje zawsze po zmierzchu, gdy już niczego nie można zmienić. Jest to nieusuwalna antynomia poznania i historii, polegająca na uświadomieniu sobie przez jednostkę odpowiedzialności w momencie, gdy już dobro moralne (właściwie etyczne) zostało przez ducha dziejów urzeczywistnione. Z kolei według Kuderowicza fakt ten powoduje w filozofii Hegla brak możliwości odpowiedzialności prospektywnej, gdyż mając wiedzę etyczną jedynie na temat tego, co już zaszło dopiero *post factum*, nie jest możliwe podjęcie

¹⁵⁵ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, s. 238 n.

¹⁵⁶ Podobny pogląd wyraża McIntyre w *Dziedzictwie cnoty*, traktując otrzymane dziedzictwo jako „moralny punkt wyjścia”, o który opieramy naszą własną koncepcję dobra. Tożsamość historyczna oraz społeczna w jego pojęciu się pokrywają. Zob. tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 392 n.

odpowiedzialnego, ukierunkowanego na ogólne dobro działania¹⁵⁷. Doskonałą konstatacją tego typu myślenia są słowa Jacobiego: „Działania ludzi nie tyle winny być wyprowadzone z ich filozofii, ile raczej – ich filozofia z ich działań. Historia nie wyływa z ich sposobu myślenia, ale ich sposób myślenia – z historii”¹⁵⁸.

Nie wyklucza to jednak poczucia odpowiedzialności za ogół procesów zachodzących, które wiąże się z wolnością, tzn. byciem „u siebie swym innobyć”, co w praktyce przejawia się w samodzielnym decydowaniu o swych działaniach oraz zniesieniu wyobcowania instytucji państwowych („czucie się dobrze” w prawie)¹⁵⁹. Dlatego w filozofii Hegla odpowiada się za rozumność działań, która jest wynikiem rozumnej oceny przeszłości, a nie za ich moralne skutki, które nie są możliwe do przewidzenia, a o które i tak „zadba” duch dziejów. To, co rzeczywiste, jest bowiem rozumne, jak twierdzi Hegel w *Wykładach z historii filozofii*, co powoduje utożsamienie racjonalnej normatywności z rzeczywistością i tym samym zniesienie związanego z odpowiedzialnością pojęcia powinności¹⁶⁰.

Zupełnie od przeszłości odcina natomiast odpowiedzialność Eberhard Griesebach. Jako inicjator dialogicznego myślenia o odpowiedzialności, wiąże odpowiedzialność z obecnością Drugiego, za którego jesteśmy odpowiedzialni. Dotyczy więc ona jedynie terażniejszości, czyli momentu aktualnego dziania się (a nie historii) dialogu Ja z Ty, poddanego „realnej dialektyce wydarzania się”. W jego pismach czytamy: „Nie widać tedy żadnej możliwości, by wydobyć z historii – choćby nader głęboko rozumianej – życie jako pełną sprzeciwu rzeczywistość i by wywieść z niej jakąkolwiek odpowiedzialność. Każde poznanie, które kieruje się na owo perfectum historii, staje się abstrakcją i nie może prowadzić ku jakiemuś konkretnemu myśleniu, ku jakiemuś odpowiedzialnemu wydarzaniu się. Poznanie takie wymyka się roszczeniu Ty, które rozpozналиśmy jako granicę rzeczywistości”¹⁶¹. Taka koncepcja rzeczywistości, charakterystyczna dla filozofii

¹⁵⁷ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 71n, 78.

¹⁵⁸ F.H. Jacobi, cyt. za L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia [w:] Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-68*, t. 2., Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 27.

¹⁵⁹ Zob. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia*, s. 65.

¹⁶⁰ Herbert Schnädelbach uważa, że Hegel nie sądził, że nie można już niczego w świecie udoskonalić, ale z perspektywy jego filozofii ducha absolutnego nie można tej kwestii podejmować (należy wrócić do rozdzielenia powinności i bytu), tenże, *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2006, s. 152.

¹⁶¹ E. Griesebach, *Odpowiedzialność* (fragment książki *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Haale/Saale 1924, s. 275-320), tłum. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*.

dialogu, wiąże się subiektywnym pojmowaniem czasu jako czasu próby. Podobnie jawi się w tym kontekście relacja bliskości w filozofii Lévinasa. Mimo, iż nasze spotkanie z drugim człowiekiem odbywa się w konkretnym „tu i teraz” rzeczywistości społecznej, odpowiedzialność doświadczana w relacji z Twarzą jest poza-czaso-przestrzenna (anachroniczna, a-chroniczna).

Powyższe przykłady najlepiej obrazują różnicę między stanowiskami, które uzasadniają odpowiedzialność jedynie na sposób ontologiczny i tymi, które warunkują ją również historycznie.

5.4. Odpowiedzialność jako celowe, świadome i dowolne działanie sprawcy. Prakseologiczna perspektywa odpowiedzialności

Jest to ujęcie retrospektywne polegające na analizie obszaru działania odpowiedzialnego obejmującego zamiar działania (pokrywający się z wyborem celu), namysł nad środkami prowadzącymi do tego celu, decyzję jako efekt finalny namysłu, działanie (jako zmianę zastanego stanu rzeczywistości) oraz czyn, jako ostateczny efekt działania.

Przyjmijmy zatem, że czyn jest skutkiem działania, które poprzedzone jest zamiarem, który jest również warunkowany, bądź motywowany w różnoraki sposób. Mówiąc o warunkach, mam tu na myśli pewne fizyczne okoliczności zewnętrzne oraz uwarunkowania podmiotowe (zarówno stałe, np. skłonności genetyczne, jak i zmienne, np. wiedza, jaką dysponuje podmiot), natomiast motywy są wewnętrznymi uwarunkowaniami psychicznymi (wynikającymi np. z przyjętych przez podmiot ze środowiska ideałów i wzorców społeczno-kulturowych). W obu przypadkach choć możemy warunki te sobie uświadamiać, najczęściej nie mamy na nie wpływu (mimo, iż możemy próbować przewycięzać skłonności genetyczne, albo kształtując swój charakter oddziaływać pośrednio na nasze motywy, trudno powiedzieć, że jesteśmy za ich istnienie w sensie retrospektywnym odpowiedzialni)¹⁶².

Czyny należy odróżnić od ich konsekwencji, czyli ich mniej, lub bardziej dalekosiężnych skutków. Jeśli zaś chodzi o cel działania, to może być on wewnętrzny i

Teksty, s. 66.

¹⁶² Por. B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 206.

wówczas stanowi go samo działanie jako autoteliczne, albo zewnętrzny wskazujący na heteroteliczność działania¹⁶³.

Odpowiedzialność w sensie prakseologicznym jest pojęciem węższym niż odpowiedzialność w sensie prawnym, czy też moralnym, dotyczy bowiem tylko stosunku sprawstwa, tj. relacji między podmiotem działania (aktorem) a czynem oraz podmiotem oceniającym sprawstwo ze względu na jego sprawność i skuteczność (według prakseologii klasycznej). Co prawda współczesna prakseologia uwzględni również jako kryterium oceny działania wartości etyczne¹⁶⁴, jako retrospektywna, nie obejmuje jednak podmiotu będącego potencjalnym sprawcą. Nie może być on odpowiedzialny za coś, czego jeszcze nie zrobił, a niewątpliwie jest odpowiedzialny za pewien obszar rzeczywistości, będący w granicy jego możliwych działań, już w przypadku, gdy jedynie jest zobowiązany do działania (moralnie, bądź prawnie), gdyż zobowiązanie to (bardziej ogólne np. w momencie, gdy staje się uczestnikiem ruchu drogowego: respektuj wymogi kodeksu drogowego!, bądź konkretne: zapnij pasy bezpieczeństwa!) już nakłada na niego odpowiedzialność bez względu na fakt, czy poczuwa się do jej przyjęcia (w sensie prospektywnym), czy też nie¹⁶⁵.

Do klasycznych już należą poglądy Arystotelesa na działanie podmiotowe. W drugiej księdze *Etyki Nikomachejskiej* dzieli on czyny na zależne i niezależne od woli (przez późniejszą tradycję filozoficzną nazywane dowolnymi i mimowolnymi)¹⁶⁶. Nas interesować będą te pierwsze, gdyż (poza jednym wyjątkiem)¹⁶⁷ tylko one wiążą się z odpowiedzialnością, tzn. podlegają pochwalę i naganie¹⁶⁸. Odpowiedzialność, jest w tym wypadku dla Arystotelesa odpowiedzialnością moralną (związaną z dzielnością etyczną)¹⁶⁹. Czyny zależne od woli definiowane są przez starożytnego myśliciela jako te, których

¹⁶³ W. Gasparski, *Prakseologia*, Oficyna Wydawnicza Warszawskiej Szkoły Zarządzania – Szkoły Wyższej, Warszawa 1999, s. 34.

¹⁶⁴ Zob. W. Gasparski, *Prakseologia*, s. 34, 37.

¹⁶⁵ Por. Wojciech Gasparski, *Wykłady z etyki biznesu*, rozdział pt. „Forma i treść odpowiedzialności”, Wydawnictwo WSPiZ im. L. Koźmińskiego, Warszawa 2007, s. 238.

¹⁶⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 122-125.

¹⁶⁷ Wyjątek ten stanowią czyny „dokonane niechcący”, przy których ocenie uwzględnia się dodatkowo kryterium podmiotowe, jakim jest uczucie skruchy bądź żalu, które wywołują skutki tych uczynków w podmiocie. Jeśli uczucia te nie są odczuwane, świadczy o tym, że czyn ten był zgodny z wolą podmiotu. Mimo więc nieświadomości w momencie jego dokonywania nie można zaliczyć go do czynów niezależnych od woli. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 124.

¹⁶⁸ Tamże, s. 122.

¹⁶⁹ Zauważmy, że dokładnie tak, jak Arystoteles definiuje odpowiedzialność moralną Waller. Por. wyżej, s. 46.

przyczyna tkwi w podmiocie (czyn wypływa z podmiotu), a podmiot zdaje sobie sprawę z okoliczności jednostkowych im towarzyszących (jest więc świadomy całej sytuacji, w której czyn ma zaistnieć). Do czynów tych zalicza Stagiryta również te zdeterminowane przez nasze naturalne dążenie do przyjemności albo unikanie przykrości. Według Arystotelesa bowiem błąd popełniony po namyśle nie różni się pod względem swej niezależności od woli, od błędu popełnionego w gniewie, gdyż oba są tak samo właściwe naturze ludzkiej¹⁷⁰. Hannah Arendt, jako wybitna znawczyni myśli Arystotelesa, zauważa, że Arystoteles uznałby za zależny od woli również czyn wykonany pod groźbą pistoletu (byłby to zapewne czyn determinowany strachem, w mocy dzielności zaś tkwi możliwość zapanowania nad nim)¹⁷¹. Widać wyraźnie, że dla Greka wola znaczy to samo, co swoboda działania: chcę więc, znaczy, mogę, mam możliwość działania. Wówczas jako naganne można ocenić czyny, gdy są one skutkiem podmiotowego błędu polegającego na determinacji uczuć (np. gniewu, pożądania, nienawiści), spowodowanego nieznaną ogólnych zasad postępowania (w myśl maksymy, że *ignorantia legis nocet*), bądź też będącego wynikiem błędnego postanowienia. Najlepszym kryterium działania odpowiedzialnego jest dla Stagiryty wartość decyzji (lepszym niż same czyny), jest bowiem ona związana z działaniem rozumnym, łączącym się z pojęciem cnoty. To działanie powodowane duszą rozumną jest najważniejszym wyznacznikiem odpowiedzialności człowieka. Każde świadome i wolne działanie zakłada bowiem celowość – zamiar osiągnięcia konkretnego wyniku. Aby zrealizować zamierzony cel, musimy dokonać namysłu nad możliwymi środkami do niego prowadzącymi i powziąć postanowienie wybierając środek najwłaściwszy. Wtedy dopiero podejmujemy działanie będące ukierunkowaniem na coś, co leży w naszej mocy. Schemat ten jest oczywiście pewnym modelem. Czyny odpowiedzialne nie zawsze są w równej mierze świadome i w równym stopniu zamierzone. Zamiarowi i postanowieniu towarzyszy przeświadczenie o ich słuszności, za które również ponosimy odpowiedzialność. Mimo tego, że przeświadczenia nie rozpatrujemy w kategoriach aksjologicznych, jak to czynimy z postanowieniem, czy też zamiarem (słuszny/niesłuszny, właściwy/niewłaściwy), lecz w porządku epistemicznym (prawdziwe/fałszywe), według Arystotelesa, to od nas zależy, jak nam się przedstawia cel, do którego dążymy, oraz środki, jakich użyjemy do jego osiągnięcia.

¹⁷⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 126.

¹⁷¹ Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 38.

Teorię deterministyczną, jako teorię działań współcześnie proponuje Ted Honderich. Według niego nasze wybory są jednoznacznie zdeterminowane przez środowisko i cechy, które dziedziczymy i mimo tego ponosimy za nie odpowiedzialność¹⁷². Czyny wolne, rozumiane podobnie, jak u Arystotelesa, jako dokonane przez podlegające różnorodnym wpływom podmiotowe chcenie, charakteryzuje on za pomocą pojęcia dobrowolności czynu¹⁷³.

Samo działanie jest według Hondericha pewnym ruchem ciała, który wiąże się z zachodzącą równolegle zmianą neuronalną w mózgu działającego, wskazującą na odpowiednie temu ruchowi zdarzenie w umyśle, tzw. „zdarzenie mentalne”¹⁷⁴. Takie pary psychoneuronowe są skutkami konkretnych łańcuchów przyczynowych. Również same działania i czyny są skutkami, czyli zdarzeniami wywołanymi w sposób konieczny przez okoliczności warunkujące¹⁷⁵. To trzy podstawowe założenia deterministyczne w teorii Hondericha. Oczywistym jest dla niego, że za zdarzenia wywoływane w obszarze mózgu (i w ogóle ciała) nie możemy odpowiadać. Gdzie zatem miejsce na odpowiedzialność? Każde działanie poprzedza zamiar jego wykonania, którego powzięcie Honderich uzależnia od takich psychologicznych warunków podmiotowych, jak pragnienie tegoż działania (Czym innym jest pragnienie działania, a czym innym pragnienie jakiegoś skutku. Arystoteles wyjaśnia działania teleologicznie, przez pryzmat ich celu. Czyżby była to niewspółmierność wolności i odpowiedzialności? Pragniemy skutku, a odpowiadamy za działanie? - uzup. A.N.), wiary w możliwość urzeczywistnienia swojego zamysłu i minimalnej chociaż wiary w istnienie sposobu na jego urzeczywistnienie (tu pojawia się rozróżnienie między wiarą w sam cel działania a wiarą w środki do jego urzeczywistnienia)¹⁷⁶. Jeśli zamiar (intencja) bezpośrednio poprzedza działanie, Honderich nazywa go czynnym (albo aktem wolicjonalnym), wówczas zamiar reprezentuje ruch prowadzący do urzeczywistnienia działania. Może zrodzić się zamiar dokonania działania w czasie późniejszym, którego mogą nie zrealizować i wówczas będzie on intencją bierną, która nie występuje jednak w każdym przypadku (ma ona miejsce w przypadku bardziej dalekosiężnych planów działania)¹⁷⁷. Odpowiadać możemy za czyny tylko wówczas, gdy były wynikiem naszej

¹⁷² T. Honderich, *Ile mamy*, s. 42.

¹⁷³ Tamże, s. 107, 121 n.

¹⁷⁴ Tamże, s. 32.

¹⁷⁵ Tamże, s. 67.

¹⁷⁶ Tamże, s. 60 n.

¹⁷⁷ Tamże, s. 60.

świadomej intencji, czyli wtedy, gdy ruch następujący po podjętym wcześniej zamiarze jest zgodny z obrazującym go zamiarem i jest tym samym jego skutkiem. Widać więc, że sam akt woli jest tu podobnie rozumiany, jak u Arystotelesa. Dla Hondericha akt ten znamionuje nie wolną wolę i sprawstwo, lecz dobrowolność działania. Dla lepszej spójności wyводу warto tu wprowadzić rozróżnienie na dwa rodzaje sprawstwa, które wyróżnia Ricoeur, mianowicie sprawstwo przyczynowe i sprawstwo moralne.

Moritz Schlick twierdząc, iż błędem jest w rzeczywistości samo rozróżnianie sprawstwa indeterministycznego (niekausalne), czyli wolnego (w sensie wolności od przyczyn) i sprawstwa przyczynowo-skutkowego, albowiem nasza wolna wola również uwarunkowana jest przyczynowo, a jej wolność polega na czymś zupełnie odmiennym niż brak determinacji. Genezy tego problematycznego rozróżnienia dopatruje się w przeniesieniu pojęcia prawa rozumianego jako prawo w nauce (czyli prawo opisujące zjawiska zgodnie z koniecznością przyczynowo-skutkową) na problem wolności osoby ludzkiej, co w następstwie wymusza stanowisko indeterministyczne, w celu obrony wolności człowieka i jego odpowiedzialności za swoje czyny¹⁷⁸. Wolność, która jest przedmiotem zainteresowania etyki, nie wiąże się z potrzebą opisaną woli ludzkiej prawami przyczynowo-skutkowymi, którym niewątpliwie podlega, chodzi w niej o znalezienie źródła suwerennych decyzji w osobowym podmiocie, który ma świadomość autonomii swoich działań. Odpowiedzialność moralna zaś nie polega na szukaniu pierwszej przyczyny, tylko na wskazaniu osoby, która jest autorem zamiaru działania (w której odnaleziony zostaje decydujący dla działania motyw)¹⁷⁹. Paradoksalny zatem wydawać się może fakt, że naszą podmiotową wolność musi dopełniać rzeczywistość podległa prawom przyczynowo-skutkowym. Abyśmy mogli w ogóle mówić o odpowiedzialności, niezbędna jest, chociaż w pewnym stopniu, przewidywalność działań, a tą gwarantuje właśnie przyczynowość rządzących światem fizycznym praw.¹⁸⁰

Honderich odróżnia odpowiedzialność za czyny od odpowiedzialności za zamiary¹⁸¹. Jest to zabieg jak najbardziej uzasadniony, biorąc pod uwagę istnienie czynnej oraz biernej intencji (nie zawsze, gdy ma miejsce zamiar dokonania czynu, jest on

¹⁷⁸ M. Schlick, *Verantwortlichkeit und Vermeidbarkeit*, [w:] D. Birnbacher, N. Noester (Hg.), *Texte zur Ethik*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1976, S. 317 n.

¹⁷⁹ Tamże, s. 320.

¹⁸⁰ Zob. A. Jedynak, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, s. 65.

¹⁸¹ T. Honderich, *Ile mamy*, s. 64 n.

dokonywany), oraz sytuacje, gdy efekt działania z jakichś względów nie pokrywa się z naszym zamiarem.

Przypisanie czynu (zamiaru) jako dobrowolnego jest zaś dla niego podstawą do przypisania odpowiedzialności moralnej, która jest subiektywnym stosunkiem ocennym względem działającego polegającego na aprobachie, bądź dezaprobachie. Stosunek ten według Hondericha przedstawia się inaczej w przypadku, gdy podstawą do przypisania odpowiedzialności staje się niedeterministyczne (mocne) pojęcie sprawstwa (łatwiej jest nam ocenić, zwłaszcza negatywnie, kogoś, kogo uważamy za niezeterminowanego sprawcę, który działa zupełnie suwerennie od tego, który jest ograniczony przez różne determinujące go czynniki)¹⁸².

Perspektywa prakseologiczna ukazuje nam przyczynowo-skutkowe ujęcie odpowiedzialności. W jej zakres wchodzi odpowiedzialność kauzalna – jej podmiot wyłaniamy, odpowiadając na pytanie, kto przyczynił się do określonego skutku? Odpowiedzialność ta jest traktowana, jako składnik odpowiedzialności moralnej oraz prawnej. Może istnieć wielopodmiotowy łańcuch odpowiedzialności przyczynowej, tak jak istnieją ciągi przyczynowo-skutkowe. Jonas zwraca uwagę na tenże problem, jako charakterystyczny dla dzisiejszej etyki. W związku z faktem sumowania następujących po sobie skutków działań, który nazywa on kumulatywizmem, wyłania się szereg zupełnie nowych aspektów sytuacji etycznej. Nie tylko istnieje wówczas wiele podmiotów działań, lecz nie działają one jednocześnie, każdy z nich bowiem ma inną (zdeterminowaną działaniem poprzedniego sprawcy) sytuację w momencie podejmowania decyzji, dalece odmienną od sytuacji początkowej pierwszego sprawcy (lub sprawców, gdyż najczęściej problem ten dotyczy sprawcy kolektywnego). Co gorsze, sytuacja początkowa w toku kolejnych działań może stać się już zupełnie nierozpoznawalna, lub może zostać zniesiona sama podstawa procesu obrazowanego przez ciągi zdarzeń w wyniku wchłonięcia w ich tok własnego warunku istnienia (co współcześnie zagraża procesowi dominacji techniki w świecie)¹⁸³.

Bycie przyczyną jakiegoś stanu rzeczy jest co prawda koniecznym, aczkolwiek niewystarczającym warunkiem odpowiedzialności moralnej, czy też prawnej¹⁸⁴. Można zatem powiedzieć, że odpowiedzialność jako sprawstwo to najwęższy ze sposobów

¹⁸² Tamże, s. 108 – 110, 120 n.

¹⁸³ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 31n.

¹⁸⁴ W. Gasparski, *Wykłady z etyki biznesu*, s. 238.

rozumienia odpowiedzialności, polegający na czynieniu odpowiedzialnym bezpośredniego sprawcy jakiegoś stanu rzeczy, na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego, będący dopiero wstępnym etapem przypisania czynu, na podstawie którego orzekamy o odpowiedzialności (odpowiedzialność można utożsamić w tym wypadku z moralnym bądź prawnym przypisaniem czynu).

Odpowiedzialność jako skutek przypisania bądź "askrybowania" czynu, to odpowiedzialność orzekana na podstawie wolnej sprawczości, tzn. podmiot w momencie dokonywania czynu musi być osobą poczytalną (tzn. być świadomym faktu, iż działanie jest wynikiem jego decyzji). We współczesnej filozofii analitycznej wolność działania opiera się na tzw. zasadzie alternatywnych możliwości. Zasada ta mówi, że osoba jest moralnie odpowiedzialna za swój czyn, tylko wówczas, gdy mogła postąpić inaczej. Innymi słowy: jeśli istniał kontrfaktyczny do zamierzonego przez nią ciąg zdarzeń (linii postępowania), co dawało nam możliwość wyboru innej opcji działania. Zasada ta jest również znana pod nazwą Zasady Wielości.¹⁸⁵

Krytykiem takiego ujęcia odpowiedzialności jest H.G. Frankfurt. Próbuje wykazać, że przymus nie jest usprawiedliwieniem dla odpowiedzialności moralnej, np. w sytuacji, gdy ktoś wcześniej, w momencie, gdy nie byłby pod presją, podjął taką samą decyzję o działaniu i następnie ją zrealizował¹⁸⁶. Podobnie jest wtedy, gdy ktoś pod wpływem groźby podejmuje działanie, gdyż niemożność nie jest wówczas brakiem obiektywnej, wywołanej przymusem możliwości podjęcia innego działania (może on bowiem nie ulec presji), lecz dotyczy wynikającego z czynników podmiotowych braku możliwości stawienia oporu czynnikowi przymusu (do tej sytuacji nie jest więc adekwatna zasada alternatywnych możliwości)¹⁸⁷. Istnieją też sytuacje odwrotne, kiedy nie można odmówić komuś odpowiedzialności za czyn, który jest wynikiem jego nieprzymuszonej woli, mimo że w momencie podjęcia działania nie ma on (o czym nie wie), możliwości postąpienia inaczej. Sytuacje te pokazują, że pewne okoliczności warunkujące (w sposób wystarczający) nasze działania, tzn. determinujące je, i uniemożliwiające postąpienie w inny sposób, nie muszą być od razu warunkiem *sine qua non* samych tych działań, tzn. bezpośrednio do nich nie skłaniają, czyli „nie decydują w żaden sposób, że sprawca czyni to, co czyni”¹⁸⁸. Zatem to,

¹⁸⁵ Zob. B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola?*, s. 174.

¹⁸⁶ H.G. Frankfurt, *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak [w:] *Filozofia moralności*, s. 165 nn.

¹⁸⁷ Tamże, s. 168 n.

¹⁸⁸ Tamże, s. 164.

że jakaś osoba mogła postąpić inaczej, jest faktem, który „ewidentnie nie dostarcza podstaw do przypuszczenia, że *być może* postąpiłaby inaczej, gdyby miała taką możliwość”¹⁸⁹. Brak odpowiedzialności moralnej nie stanowi więc konsekwencji braku możliwości postąpienia inaczej¹⁹⁰. Frankfurt proponuje w zamian zasadą mówiącą, że „osoba nie jest moralnie odpowiedzialna za to, co uczyniła, o ile uczyniła to tylko dlatego, że nie mogła postąpić inaczej”, która to jest kolejną próbą pogodzenia determinizmu z wolnością działania.

Podobnie sądził Kołakowski, uważając, iż człowieka uznaje się za wolnego od odpowiedzialności za jakiś czyn nie z powodu wiedzy, że nie mógł on postąpić inaczej, lecz dlatego, że wiemy, że nie „współdeterminowały” go „fakty świadomości moralnej”, tzn. czyn ten nie wynikał z przekonań moralnych i jego świadomej decyzji¹⁹¹.

Pogląd Frankfurta uznali za zasadny m.in. John Martin Fischer i Mark Ravizza, w artykule *Odpowiedzialność i nieuchronność* zwracając uwagę, że dotyczy to zarówno przykładów czynów ocenianych pozytywnie, jak i tych negatywnych (polemizując z tezą Susanne Wolf o asymetrii odpowiedzialności za dobre i złe czyny, kiedy nie istnieją alternatywne możliwości działania)¹⁹². Zauważają też pewną zależność. Taką mianowicie, że odpowiedzialność za czyny, których nie można było uniknąć, dotyczy sytuacji, w których czynnik znoszący odpowiedzialność znajduje się w ciągu zdarzeń alternatywnych do zaistniałego (Wolf analizowała jedynie przypadki, w których czynnik ten znajdował się w „faktycznym ciągu zdarzeń”)¹⁹³. Sprawuje on niejako kontrolę nad działającym, by wkroczyć wówczas, gdyby chciał on postąpić inaczej. Tak więc, obiektywnie rzecz biorąc, sprawca jedynie potencjalnie nie ma alternatywnej możliwości działania. Według wspomnianych autorów asymetria dotyczy działań i zaniechań w kontekście zasady alternatywnych możliwości. Tak, jak możemy odpowiadać za działania w przypadku, gdy nie mieliśmy możliwości zrobienia inaczej, nie odpowiadamy w takich sytuacjach za zaniechania (zarówno dobrych, jak i złych czynów)¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Tamże, s. 172.

¹⁹⁰ Tamże, s. 165.

¹⁹¹ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, s.87.

¹⁹² „Wolf twierdzi, że choć można być moralnie odpowiedzialnym za zły czyn, którego nie mogło się uniknąć, można być odpowiedzialnym moralnie za dobry czyn, którego nie mogło się uniknąć”; J.M. Fischer, M. Ravizza, *Odpowiedzialność i nieuchronność*, tłum. J. Nowotniak [w:] *Filozofia moralności*, s. 186.

¹⁹³ Tamże, s. 185 n.

¹⁹⁴ Tamże, s. 186 n.

Pozostaje jeszcze bowiem kwestia zaniechań, która wymaga osobnego omówienia. Brak działania również może powodować zmianę stanu rzeczywistości (w przypadku, kiedy ktoś nie zapobiegł skutkowi, do którego można było nie dopuścić) albo nie powodować takiej zmiany, która zająć powinna. Podobnie Krysna w Bhagawadgicie nauczał, że „nie sposób uwolnić się od następstw działania przez samo wstrzymanie się od czynu, ani dostąpić doskonałości przez porzucenie czynu” (III, 4)¹⁹⁵. Związek przyczynowo-skutkowy zachodzi często pomiędzy decyzją o zaniechaniu działania, a jej skutkiem w rzeczywistości i przedmiotem odpowiedzialności retrospektywnej może być podjęta przez podmiot decyzja. Omawiane przez Fischera i Ravizzę przypadki pokazują jednak, że będąc moralnie odpowiedzialnym za decyzje, nie musimy odpowiadać za konsekwencje zaniechań (to samo dotyczy zresztą działań). Co się dzieje, gdy nie została podjęta żadna decyzja dotycząca bezpośrednio zaistniałego nowego stanu rzeczywistości? - mamy następnik implikacji, a nie mamy poprzednika. Dzieje się tak wtedy, gdy następuje uchybienie w jakiejś procedurze. Picht rozpatruje sytuację wykolejenia pociągu, w której „kogoś obciąża fakt, że nie dzieje się to, co zgodnie z jego odpowiedzialnością dzieć się powinno”, mimo że nie jest on nawet uczestnikiem zdarzenia i nakazuje w tym wypadku odwoływać się nie do odpowiedzialności wyznaczonej przez związek przyczynowo-skutkowy (i tym samym do decyzji podmiotu będącego sprawcą), lecz do „struktury układu odniesień konstytutywnego dla możliwości bycia odpowiedzialnym”, która zawiązana jest z odpowiedzialnością prospektywną¹⁹⁶. Jak widać, w tym przypadku jedyną możliwością dla odpowiedzialności retrospektywnej jest odpowiedzialność za skutki zaniechania w odniesieniu do uprzedniego zobowiązania.

Teoria odpowiedzialności moralnej za konsekwencje działań Fischera i Ravizy zamiast zasady alternatywnych możliwości proponuje jako podstawowe kryterium przypisywania odpowiedzialności moralnej przyjąć możliwość sprawowania szczególnego rodzaju kontroli nad działaniami. Istotny w tej teorii podział na faktyczną kontrolę przyczynową oraz kontrolę funkcyjną według jej autorów wyjaśnia zarówno kwestię odpowiedzialności za konsekwencje, jak i asymetrię odpowiedzialności za działania oraz zaniechania.

¹⁹⁵ *Bhagawadgita*, tłum. i oprac. A. Stadnik, Purana, Wrocław 2009, s. 41.

¹⁹⁶ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, s. 240 n.

Faktyczna kontrola przyczynowa umożliwia świadomy i celowy wpływ na otoczenie poprzez jakiś ruch ciała, powodujący określony skutek, natomiast kontrola funkcyjna daje możliwość zarówno uzyskania tego skutku, jak i nieuzyskania go. Działający zatem sprawuje faktyczną kontrolę przyczynową nad swoim działaniem, kontrolę funkcyjną nad tym działaniem zaś może mieć zupełnie inna osoba – czuwający nad przebiegiem działania i kontrolujący wynik, ewentualny kontryfaktyczny interwent. Istnieje również możliwość sprawowania przez działającego zarówno kontroli przyczynowej, jak i funkcyjnej, ale tej drugiej, jeśli istnieje kontryfaktyczny interwent, jedynie warunkowo, za jego pozwoleniem. Fischer i Ravizza ilustrują tego typu sytuację przykładem nauki jazdy, kiedy to kursant ma możliwość kierowania pojazdem w dowolnym kierunku na mocy faktycznej kontroli przyczynowej, gdyż to on kontroluje ruchy kierownicy i pedałów, wykonując konkretne manewry oraz kontroli funkcyjnej, na którą zezwala mu instruktor posiadający jednocześnie w każdej chwili możliwość uniemożliwienia mu jazdy¹⁹⁷. Stawiają oni tezę mówiącą, iż do odpowiedzialności moralnej za działanie wystarczy faktyczna kontrola przyczynowa, definiowana na przez nich za pomocą pojęcia „słabej podatności na racje”. Pojęcie to obrazuje stopień wpływu na działanie racji przemawiających za zmianą decyzji o działaniu. Jeśli istnieje kontryfaktyczna możliwość, w której jakaś osoba wpływa na działanie, natomiast na faktyczne działanie nie ma ona wpływu, to mechanizm powodujący działanie jest wówczas „słabo podatny na racje” (gdy racja zmieniałaby faktycznie decyzję, to okazałby się „mocno podatny na racje”). Podsumowując: można odpowiadać za działanie nawet wtedy, gdy nie możemy zadziałać inaczej (nie mamy funkcyjnej kontroli nad działaniem), jeśli tylko istnieją takie racje, które potencjalnie mogłyby zmienić naszą decyzję i wpłynąć na mechanizm powodujący działanie. „Słaba podatność na racje” wiązać się może z problemem słabości woli, kiedy to, mimo że istnieją dostatecznie dobre powody do tego, żeby postąpić inaczej, działający nie ulega tymże racjom, będąc ogarniętym przemożnym pragnieniem osiągnięcia zamierzonego skutku. Teoria ta potwierdza zatem fakt, iż działający ponosi odpowiedzialność moralną za działania również w przypadku okazania słabości woli przy podejmowaniu decyzji¹⁹⁸.

W przypadku zaniechania działania różnica polega na tym, że działający podmiot nie może sprawować faktycznej kontroli przyczynowej nad działaniem, gdyż nie

¹⁹⁷ J.M. Fischer, M. Ravizza, *Odpowiedzialność i nieuchronność*, s. 194 n.

¹⁹⁸ Tamże, s. 198 n.

powodując żadnego ruchu, nie uruchamia żadnego mechanizmu prowadzącego do zmiany rzeczywistości. Zatem żeby można mu było przypisać odpowiedzialność, musi mieć jakąkolwiek kontrolę nad sytuacją, która wiąże się z ową zmianą (bądź jej brakiem). W mocy osoby sprawującej ten rodzaj kontroli musi być możliwość zarówno zaistnienia, jak i niezastnienia pożądanego stanu rzeczywistości. W ten sposób charakteryzowaliśmy wyżej kontrolę regulatywną i to ona właśnie ma miejsce, gdy analizujemy zaniechania.

Tak więc zarówno odpowiedzialność za działania, jak i zaniechania wiąże się z ogólną zasadą kontroli, tyle że różnicuje je rodzaj teźe kontroli. W związku z tym, że zaniechanie wiąże się z konieczności z możliwością postąpienia inaczej, nie ma możliwości nieponoszenia za nie odpowiedzialności wówczas, gdy ktoś nie mógł postąpić inaczej (tak, jak to jest z ponoszeniem odpowiedzialności za działania).

Jak można było zauważyć zaniechania w koncepcji Fischera i Ravizy nie dotyczą już kontroli nad działaniem (tzn. nad przebiegiem jakiegoś zamierzonego ruchu podmiotu), gdyż nie zawsze ma ono w ogóle miejsce, a jeśli tak, to jest to działanie będące czynnością, nastawioną na osiągnięcie zupełnie innego celu, którą podejmując, zanedbujemy tą, która powinna być wykonana. Kontroli podlega tu jakiś konkretny obszar rzeczywistości sytuacja, czy też zdarzenie (lub też osoba bądź przedmiot w jakimś obszarze rzeczywistości). Podobnie jest w przypadku konsekwencji.

W przypadku odpowiedzialności prawnej ani działania, ani zaniechania nie można usprawiedliwiać nieznanomością obowiązków prawnych (*ignorantia legis nocet*) – odpowiadamy za działanie, bądź jego brak, bez względu na to, czy wiedzieliśmy o swoim zobowiązaniu, czy też nie. Prawo bowiem stanowione, nakładane na człowieka „z zewnątrz” obowiązuje w sposób obiektywny wszystkich, którzy mu podlegają, czy to jako członkowie jakiejś społeczności, czy jako osoby, które znalazły się na obszarze, na którym prawo to ma moc obowiązującą, a nie ze względu na subiektywny stosunek do niego.

Zdarzają się przypadki przypisywania odpowiedzialności osobom (również poczuwania się przez nie same do odpowiedzialności) wówczas, gdy w ogóle nie są one sprawcami działania¹⁹⁹. Działanie to ma innego sprawcę, a odpowiedzialnością obarcza się

¹⁹⁹ Jan Galarowicz pisze w tym przypadku jedynie o podmiotowym braniu odpowiedzialności na siebie, obciążaniu się nią, nie będąc wcale za dany czyn odpowiedzialnym, tenże, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1993, s. 14, natomiast Anna Jedynak wiąże tego typu sytuacje również z zewnętrznym przypisaniem odpowiedzialności. Zob. też, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008, s. 85 – 96.

często osobę, która doznaje szkody w wyniku tego działania. Następuje wówczas przeniesienie odpowiedzialności ze sprawcy na ofiarę (związane często z potrzebą znalezienia winnego jakiegoś zdarzenia bądź usprawiedliwienia sprawcy). Należy odróżnić w tym wypadku właściwe, fizyczne sprawstwo od psychologicznego. Fizyczny sprawca jest wówczas bezpośrednią przyczyną działania, natomiast sprawca psychologiczny stwarza (zazwyczaj nieuświadomione) warunki tegoż działania, lub wręcz działanie to prowokuje (co nie znaczy, że sprawca fizyczny nie podejmuje działania w sposób wolny).

Przedstawione wyżej stanowiska, formułowane na gruncie filozofii analitycznej, redukują odpowiedzialność do relacji podmiotu i konsekwencji jego działań. Nie można jednakże powiedzieć, że taka relacja jest jakimś minimalnym, przyjmowanym przez inne stanowiska zakresem, którego dotyczy zagadnienie odpowiedzialności. Jak mogliśmy wcześniej zaobserwować, ujęciu odpowiedzialności w perspektywie przyczynowo-skutkowej wymyka się całkowicie odpowiedzialność ontologiczna i egzystencyjna reprezentowana w niniejszej pracy przez filozofię Nietzschego, Heideggera, Lévinasa. Tak jak analiza działania jest pierwszorzędym wyznacznikiem służącym do przypisania odpowiedzialności prawnej, w której przypadku podstawą jest odtworzenie przebiegu działania z uwzględnieniem jego okoliczności oraz skutków (również skutków samych czynów – mówi się np. o szkodliwości społecznej czynu), tak w przypadku odpowiedzialności moralnej jest, co prawda jej jedynym obserwowalnym składnikiem, ale zupełnie niewystarczającym do dokonania oceny z zewnątrz, większość bowiem istotnych dla przypisania tejże odpowiedzialności elementów dotyczy sfery psychicznej, wewnątrzpodmiotowej. Nie bez powodu odpowiedzialność prawną uznaliśmy uprzednio za odpowiedzialność zewnętrzną, a odpowiedzialność moralną - za wewnętrzną. Subiektywne zmiany zachodzące w umyśle, których wynikiem jest dopiero później urzeczywistniany zamiar działania, mogą podlegać jedynie w niewielkim stopniu miarodajnej ocenie moralnej z zewnątrz, zwłaszcza że bywa ona często intuicyjna i pozbawiona dostatecznych przesłanek (zwłaszcza w przypadku oceny osób postronnych). Sędziowie, chcąc uwzględnić stan umysłu osoby przed dokonaniem czynu, korzystają z pomocy opinii biegłych psychologów, które często też nie są jednoznaczne.

Odpowiedzialność moralna, której korelatem jest wolność woli związana z samostanowieniem, jest czymś zupełnie różnym od odpowiedzialności praktycznej, związanej z wolnością działania (np. według Schlicka), ale np. według Ingardena moralna

wartość działania wymaga w sposób konieczny wolności działania (pojmowanej jako „niezależność czynników postronnych, znajdujących się poza »Ja«”)²⁰⁰.

5.5. Wartość jako wyznacznik działania odpowiedzialnego

Prakseologiczne ujęcia nie wyczerpują analizy fenomenu odpowiedzialności. Niekiedy teoria działań jedynie uwzględnia wartości, jakimi kieruje się podmiot w wyjaśnianiu (opisie) jego działania, tzn. tłumaczy działania w oparciu o wartości. Nie zawsze jest jednak wartościująca (normatywna), czyli nie ocenia tych wartości i tym samym działań. Do właściwego przypisania odpowiedzialności przypisanie czynu jest więc często jedynie etapem wstępnym. Równoległe do wymiaru prakseologicznego istnieje bowiem wymiar aksjologiczny, tzn. działając, odpowiadamy każdorazowo za wybór i realizację jakiejś wartości pozytywnej, negatywnej, jak również za pominięcie innej²⁰¹. Dlatego, aby przypisać komuś odpowiedzialność, musimy odnieść przypisany czyn do jakiejś normy (obyczajowej, moralnej, prawnej), która reprezentuje wspomniane wartości. Warto również, biorąc pod uwagę wartościowanie czynów, odróżnić skutek od działania, bo nie zawsze działanie dobre samo w sobie ma dobry skutek i odwrotnie. Często wiąże się to z zamiarem (różnym, gdy mamy na uwadze samo działanie, od tego, gdy zamierzamy osiągnąć jakiś zewnętrzny wobec działania cel – w myśl zasady „cel uświęca środki”).

Filozofowie tacy, jak wspomniani wcześniej Max Scheler, Nicolai Hartmann, a na gruncie filozofii polskiej w szczególności Roman Ingarden próbują ująć odpowiedzialność przez pryzmat filozofii wartości. W punkcie tym koncentrować się będę na poglądach Ingardena, gdyż uznał on samą odpowiedzialność, jako wartość uwzględniającą poza wolnością szereg różnych wartości, w powiązaniu z którymi może być ona rozpatrywana jako kategoria uniwersalna, służąc do rozwiązywania konfliktów współczesnego świata²⁰².

Ingarden postrzegał wartość jako nad wyraz istotny „ontyczny fundament odpowiedzialności” pisząc: „Istnienie wartości i zachodzących między nimi związków jest

²⁰⁰ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Wydawnictwo, Warszawa 1989, s. 301.

²⁰¹ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963, s. 87. W cytowanej pozycji autor poświęca cały rozdział przedstawieniu wartości, jako ontycznych podstaw odpowiedzialności.

²⁰² W twierdzeniu tym opieram się na poglądzie Jana Pawlicy na temat nowatorskiego rozumienia odpowiedzialności przez Ingardena. Zob. tenże, *Próba rekonstrukcji i „przekraczania” aksjologii Romana Ingardena (Wstęp do opracowania)*, [w:] *Studia filozoficzne* 1990, nr 2-3, s. 108.

pierwszym warunkiem możliwości zarówno idei odpowiedzialności, jak sensowności skierowanego do sprawcy postulatu wzięcia odpowiedzialności za swój czyn i spełnienia jej wymagań²⁰³. Według tegoż filozofa każdemu z momentów działania możemy przypisać jakąś wartość pozytywną lub negatywną. Istnieje zatem wartość zamiaru, postanowienia (decyzji) oraz efektu działania. Odrębną wartość posiadają namysł i działanie, jak również podmiot, który wraz z aktem działania zmienia się, nabywa jakichś nowych jakości, etycznie, estetycznie, egzystencjalnie bądź poznawczo walentnych. Wartości (jakości walentne) są wzajemnie skorelowane i często na siebie wpływają, tworząc zestroje i stymulując dalszy wzrost wartościowości. Np. wartość czynu wynika z wartości wyniku działania, sama określając następnie wartość sprawcy. Istnieją też wartości przysługujące reakcji podmiotu na przypisanie odpowiedzialności, pełniące „funkcje derealizacji” wobec wartości wymienionych powyżej. Jest to wartość zadośćuczynienia za wyrządzone zło, które wyrównuje negatywną wartość czynu. Ingarden zauważa, że wartość ma również nagroda, czy uznanie „dostosowane do wartości ewentualnej zasługi”, nie wspominając jednak nic o wartości kary wynikającej z przypisania winy²⁰⁴.

Te same działania możemy też rozpatrywać, patrząc przez pryzmat różnych norm i tym samym realizacji różnych wartości, które najogólniej możemy podzielić na moralne oraz pozamoralne. Ingarden wyróżniał trzy dziedziny wartości, mianowicie: witalną, związaną z wartościami utylitarystycznymi i hedonistycznymi, kulturową, do której zaliczał wartości poznawcze, estetyczne i socjalne (obyczajowe) oraz moralną. Wartości moralne zaliczał zaś do wartości osobowych. Te dwa zbiory wartości nie pokrywały się jednak: nie każda wartość osobowa była wartością moralną. Do wartości osobowych zaliczał m. in. wartość wolności, szczęścia, poznania, a moralnych takie jak: sprawiedliwość, wierność, prawdomówność. Według Jana Pawlicy dla Ingardena czyn moralnie wartościowy dokonywany jest wtedy, gdy urzeczywistnia zarówno wartości moralne, jak i osobowe²⁰⁵.

Pawlica twierdzi ponadto, że według Ingardena odpowiedzialność ma wartość „nie tylko moralną”, gdyż jej ontyczne podstawy tworzą wartości takie jak „wolność (która, jak wspomniane już zostało, jest wartością osobową – uzupełnienie A. N.), czas, i wartość danego typu i rodzaju, odpowiednio urzeczywistniane (lub nie) z wartościami osobowymi

²⁰³ T. Honderich, *Ile mamy*, s. 90 n.

²⁰⁴ R. Ingarden, *O odpowiedzialności*, s. 105 n.

²⁰⁵ J. Pawlica, *Próba rekonstrukcji*, s. 106.

lub innymi”²⁰⁶. Z kolei Ingarden obok realizacji albo niezrealizowaniu wartości, wspomina również o ich unicestwianiu. Jak rozumieć twierdzenie, iż wartość można unicestwić? Jeśli opowiadamy się w działaniu za jakąś wartością (zarówno wtedy, gdy pojmujemy ją, jako istniejącą obiektywnie, jak i subiektywnie), tym samym ją realizujemy, natomiast, gdy wybieramy jedną wartość kosztem innej, to ta druga, nierealizowana, jest przez nas dewaluowana, jej waga jest umniejszona na rzecz tej przez nas wybranej. Nie możemy unicestwić wartości obiektywnych, gdyż istnieją niezależnie od nas, możemy jedynie nie wiedzieć o ich istnieniu, ale wówczas odpowiadamy tylko za naszą niewiedzę. Jeśli zaś potraktujemy wartości subiektywistycznie, również nie możemy ich unicestwić, gdyż istnieją one o tyle, o ile są dla nas wartościami. Wówczas wracamy jednak do sytuacji wyjściowej, kiedy to możemy wartość zrealizować lub jej niezrealizować²⁰⁷. Jednakże dla Ingardena problem unicestwiania wartości wiąże się wymiarem czasu, który obok wartości podkreśla on jako jeden z ontycznych fundamentów odpowiedzialności. Według niego wartości istnieją w czasie i właśnie w czasie mogą pojawiać się oraz być unicestwiane²⁰⁸. To właśnie w kontekście „bycia-w-czasie” mówi Ingarden o tworzeniu wartości, polegającym na konkretyzacji „idealnych jakości wartości” w jakimś przedmiocie, działaniu, zdarzeniu, które staje się materialnym „fundamentem bytowym” tychże wartości²⁰⁹. Zatem w przypadku, gdy działając przeciw wymogom stawianym przez jakąś wartość, nie pozwalając jej zaistnieć w konkretnym działaniu, unicestwiamy ją, tzn. realizując wartość negatywną, unicestwiamy pozytywną, będącą jej przeciwieństwem, natomiast nierealizowanie wartości dotyczyłoby jedynie tych wartości, które „zaniedbujemy” kosztem wartości realizowanych.

W ocenie ostatniego z wymienionych przypadków przydatne byłoby uwzględnienie alternatywnych możliwości. Nie jako podstawy, wyznaczającej odpowiedzialność jako przypisanie czynu, lecz do oceny stopnia odpowiedzialności. Nie sama bowiem możliwość

²⁰⁶ Tamże, s. 101.

²⁰⁷ Wątek ten podejmuję w dyskusji z Anną Ziółkowską, będącej podsumowaniem jej tekstu dotyczącego konstytuowania się podmiotu w kontekście wartości w filozofii Ingardena. Zob. też, *Wartości a ethos, twórczość, odpowiedzialność – dyskusja* [w:] *Ku źródłom wartości*, red. naukowa P. Orlik, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2008, s. 57 nn.

²⁰⁸ Zob. J. Pawlica, *Próba rekonstrukcji*, s. 107. Por. też: Z. Majewska, *Problemy doświadczania i istnienia wartości. W kręgu myśli Edmunda Husserla i Romana Ingardena*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 77.

²⁰⁹ R. Ingarden, *O odpowiedzialności*, s. 118 n, 182 n

wyboru jest nośnikiem wartości, lecz opcja działania, jaką mamy do wyboru²¹⁰. Byłaby to odpowiedzialność za zrobienie czegoś w kontekście zaniechania czegoś innego²¹¹. Nie byłaby wówczas brana pod uwagę pozytywna wartość działania, czy też jego skutku, ale to, jak duże dobro ktoś urzeczywistnia, kosztem innego, które umożliwiała alternatywna możliwość tegoż działania²¹². Można by wówczas docenić (ocenić pozytywnie) wybór tzw. mniejszego zła, w przypadku braku innej możliwości. Dla samej odpowiedzialności najważniejsze jest jednak to, że mimo iż sam czyn, jako zmiana rzeczywistości traci swą aktualność poprzez kolejne zmiany po nim następujące, wartość tego czynu istnieje nadal w postaci pewnej „idealnej istności” (*Wesenheit*), i to właśnie istnienie w czynie dokonany staje się podstawą do przypisania odpowiedzialności²¹³.

Ingarden wiązał istnienie odpowiedzialności moralnej z wartościami, które traktował jako istniejące obiektywnie i bezwzględnie (ahistoryczne)²¹⁴. Dyskwalifikował w kontekście tejże odpowiedzialności skrajny utylitaryzm co do sposobu postrzegania wartości, prowadzący według niego do relatywizmu, dyskwalifikował także hedonizm, który do wartości dociera za pośrednictwem odczucia przyjemności. Nie wykluczał jednak takiego ujęcia relatywistycznego, które umożliwiałoby odpowiedzialność (największe niebezpieczeństwo dla odpowiedzialności upatrywał w subiektywizmie i relatywizm był dla niego groźny przede wszystkim z tego względu, że mógł do niego prowadzić)²¹⁵.

Z kolei Anna Jedynak dostrzega możliwość odpowiedzialności moralnej w kontekście wartości utylitarystycznych, czy też społecznych, które są historycznie zrelatywizowane²¹⁶. Ilustrując swe stanowisko konkretnymi przykładami z praktyki życiowej dowodzi ona, że możliwość odpowiedzialności da się obronić nawet przy

²¹⁰ Charles Taylor podobnie oceniał kwestię wyboru w swojej krytyce współczesnego indywidualizmu, przejawiającego się w liberalnej afirmacji wyboru, charakteryzującej się przekonaniem, że każda decyzja ma jednakową wartość, dlatego, że jest wynikiem wolnego wyboru, który to właśnie przydaje jej tę wartość. Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002, s. 42 n.

²¹¹ Heidegger wyjaśnia fenomen winy w *Byciu i czasie* właśnie za pomocą wolności wyboru jakiejś możliwości bycia zawsze kosztem innych, których nie może wybrać. Zob. M. Heidegger, tamże, s. 359.

²¹² A. Jedynak nazywa ten rodzaj odpowiedzialności odpowiedzialnością komparatywną; A. Jedynak, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, s. 102. Por. też R. Ingarden, *O odpowiedzialności*, s. 87 n.

²¹³ Tamże, s. 183.

²¹⁴ Pawlica odróżnia w aksjologii Ingardena wartości etyczne, będące ideami wartości etycznych oraz moralne, które są wartościami *in concreto* i są względne. Zob. J. Pawlica, *Próba rekonstrukcji*, s. 106.

²¹⁵ R. Ingarden, *O odpowiedzialności*, s. 109-118.

²¹⁶ A. Jedynak, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, s. 115-120.

założeniu subiektywizmu aksjologicznego (jako pewnej odmiany relatywizmu, w myśl której każde indywiduum hołduje uznanym przez siebie wartościom. Relatywizm ten obwarowany jest nadrzędną zasadą ograniczającą działanie na rzecz tychże wartości nieszkodzeniem innym, *primum non nocere*). Realizując wartości użyteczne, relatywne, czy też subiektywne również możemy być odpowiedzialni moralnie, a o związku odpowiedzialności z moralnością świadczy w tym wypadku sposób podejścia do tychże wartości, a nie, jak sądził Ingarden, jakaś specyficzna jakość wartości realizowanej w działaniu. Dlatego też o odpowiedzialności moralnej świadczy nie tyle przynależność wartości do sfery moralnej, ile np. wielokrotność jej realizacji²¹⁷. Takie ujęcie prowadzi w prostej linii do pojmowania odpowiedzialności jako cnoty nabywanej dzięki częstej praktyce w jakimś pozytywnie waloryzowanym działaniu.

W przypadku wartości jako wyznacznika odpowiedzialności moralnej, podobnie jak w ujęciu prakseologicznym, ma miejsce asymetria zasługi i winy²¹⁸. Czy odpowiedzialność moralna wiąże się z pewną „nadwyżką” moralną wynikającą np. z dodatkowych okoliczności, takich, jak element ryzyka w działaniu, czy też potrzeba włożenia w nie ogromnego wysiłku, czy może dokonania jakiegoś wyrzeczenia ze strony działającego, którego nierzadko nie wymaga od nas spełnianie norm? Czy wykracza ponad normy, wskazując na supererogacyjny charakter czynu? Niektórzy filozofowie podkreślają konieczność wyjątkowości sytuacji, w której potwierdzamy naszą odpowiedzialność (np. Griesebach) związaną z koniecznością podjęcia trudnej decyzji stojąc w obliczu dylematu moralnego, natomiast odpowiedzialność moralna często może być bardzo prozaicznym wykonywaniem swoich codziennych obowiązków (nie bez powodu, mówiąc o osobie odpowiedzialnej, mamy na myśli kogoś solidnego, niezawodnego, stałego w działaniu zgodnym z uznanymi przez siebie zasadami).

Pawlica podobnie jak Ingarden postrzega odpowiedzialność jako wartość, sugerując, iż każda etyka powinna odnotować ją w swym zbiorze wartości etycznych. „Chodzi bowiem nie o to, żeby się jej domyślać, ale żeby etyka i ludzie mieli ją zawsze »przed oczami«”²¹⁹. Należy ją postrzegać na pewno jako nośnik wartości: z punktu widzenia wartości, jaką niesie ze sobą odpowiedzialność, możemy wyróżnić kolejne dwa jej rodzaje: odpowiedzialność pozytywną oraz negatywną. Dokonując podziału na

²¹⁷ Tamże, s. 54 n.

²¹⁸ Tamże, s. 64 n.

²¹⁹ J. Pawlica, *Podstawowe pojęcia etyki*, Wydawnictwo Oddziału PAN, Kraków 1994, s. 72.

odpowiedzialność pozytywną i negatywną należy zdawać sobie sprawę z tego, iż kryterium podziału nie jest w tym przypadku przypisanie wartości czynowi, ani któremuś z jego elementów. Pozytywne i negatywne wartościowanie działań związane z pochwałą i naganą w przypadku odpowiedzialności za dokonane działania nie uwzględnia odpowiedzialności prospektywnej, która dotyczy oceny dokonywanej przez podmiot przed działaniem (chyba że bierze pod uwagę wartość samego zamiaru bądź decyzji, która może być zupełnie inna od wartości ostatecznego efektu tegoż działania). Poza tym w szczególnych wypadkach pojawia się w działaniu konflikt pomiędzy wartościami lub wartość moralna koliduje z wartością, której realizacja nakazana jest prawnie (w niektórych wypadkach, aby zrealizować moralną wartość pozytywną, trzeba sprzeciwić się prawu). Poza tym istnieje jeszcze inna kwestia: czym miałyby być odpowiedzialność negatywna, skoro odpowiedzialność, zarówno jako charakterystyka podmiotu, jak i jego decyzji i działań jest sama w sobie wartościowana pozytywnie, w przeciwieństwie do negatywnej nieodpowiedzialności, czyli braku jakiegokolwiek odpowiedzialności? Niezbędne jest w tym wypadku wzięcie pod uwagę dyspozycji gwoili odpowiedzialności u ludzkiej osoby, owej fundamentalnej odpowiedzialności, która jest rudymenarną i zawsze obecną cechą człowieka. Jedynie na mocy tej pierwotnej odpowiedzialności może on wykazywać odpowiedzialność bądź jej brak w działaniach i tym samym uzyskać predykcję odpowiedzialnego, bądź nieodpowiedzialnego. Odpowiedzialności takiej nie trzeba wcale postrzegać jako nadwyżki bytowej w postaci jakiejś idei bytującej w zaświatach, lecz w kategoriach funkcjonalnych, jako pewną zdolność do działania w aspekcie powinności. Stosunek do tej właśnie odpowiedzialności, która wyraża się w zdolności do bycia odpowiedzialnym, czyli gotowość do odpowiedzi na powinność rodzącą zobowiązanie (Ingarden powiedziałby: powinność realizacji, której domaga się wartość), określa pozytywną albo negatywną wartość odpowiedzialności praktycznej. Wartość ta wynika bowiem z jakiegoś uprzedniego zobowiązania, które może być różnorakie: moralne, prawne, naturalne, czy też kontraktowe, wobec społeczeństwa, grupy albo pojedynczej osoby, ale zawsze zobowiązujące na mocy tej właśnie ogólnie pojętej odpowiedzialnościowości osoby ludzkiej, przy uwzględnieniu indywidualnych dyspozycji, umiejętności i mocy sprawczej tejże osoby, tak, by mogła podjąć swą odpowiedzialność, a nie jedynie ją przyjąć i nie podejmując, możliwe, że nawet odrzucić. Wartość ta jest wyznaczana przez stosunek podmiotu wobec tego zobowiązania, a dokładniej do

poszczególnych jego przejawów: nałożenia obowiązku, czy też wezwania do jego przyjęcia w przypadku odpowiedzialności prospektywnej oraz pociągnięcia i rozliczenia z niego w przypadku odpowiedzialności retrospektywnej. Idzie więc o to, w jakim stopniu ktoś gotów jest dźwigać swą odpowiedzialność, o sposób, w jaki ją podejmuje i realizuje, o to, z jakim nastawieniem traktuje i ponosi jej konsekwencje. Pozytywne wartościowanie odpowiedzialności kojarzy się przede wszystkim z odpowiedzialnością prospektywną, gdyż to świadomość zadania, które na mnie spoczywa, umożliwia mi pełniejsze jego zrealizowanie, ale często, zwłaszcza gdy zobowiązanie to nałożone zostaje na człowieka z zewnątrz i nie jest dostatecznie uzgodnione z jego wewnętrznym przekonaniem lub kłóci się z jego osobistą korzyścią, może zostać świadomie odrzucone. Zanegowana zostaje wówczas odpowiedzialnościowość jako wartość pozytywna, mimo iż nie można w czynach tego człowieka wykazać jego nieodpowiedzialności (chyba że dopuścił się zaniedbania), nieodpowiedzialnym było w jego przypadku uchybienie powinności przyjęcia odpowiedzialności. Może zaistnieć również sytuacja, która przerasta w jakiś sposób czyjeś aktualne możliwości dyspozycyjne i mimo iż osoba ta bardzo chciałaby jej podołać, nie czuje się na siłach podjąć odpowiedzialności. Nie powiemy, że jest ona nieodpowiedzialna (choć zapewne retrospektywnie, nie znając okoliczności, można by było ją tak ocenić), bo odpowiedzialności nie podjęła, ale ustosunkowała się do niej pozytywnie, ze wszech miar potwierdzając swoją odpowiedzialnościowość, (co prawda nie czynem, ale na poziomie wolicjonalno-afektywnym pragnieniem). Podobnie, gdy ktoś, kto w „dobrej wierze” świadomy swego obowiązku podejmuje działanie, które na skutek nie przewidzianych przez niego okoliczności przynosi negatywny efekt i retrospektywnie ocenione jest jako nieodpowiedzialne, popełnia jedynie błąd w działaniu, nieodpowiednio oceniając sytuację i podejmując pochopnie decyzję.

Pojęcie odpowiedzialności prospektywnej nie pokrywa się zatem z odpowiedzialnością pozytywną, a retrospektywnej z negatywną, można bowiem podejmować odpowiedzialność z obawy przed pociągnięciem do odpowiedzialności oraz przypisywać winę przed dokonaniem czynu²²⁰. Odpowiedzialności negatywnej nie trzeba więc koniecznie postrzegać w kategoriach trybunału, nie trzeba jej też wiązać z aktem czynienia odpowiedzialnym (winnym) oraz pociąganiem do odpowiedzialności.

²²⁰ Przypadek taki, gdy pojawia się wina bez intencji (i tym samym następuje jej przypisanie bez faktycznego zaistnienia czynu) rozważa P. Ricoeur w pracy *O sobie samym jako innym*, s. 490.

Odpowiedzialność retrospektywna może też w pozytywny sposób wiązać się w terażniejszości z prospektywną, kiedy to potrafimy wyciągnąć pozytywne wnioski z dokonanych już czynów, dotyczące naszych przyszłych działań. Jak istotną pozytywną rolę pełnić może odpowiedzialność za to, co już się wydarzyło, pokazuje najdobitniej jej ujęcie przez Macieja Bugajewskiego w pracy *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, inspirowanego definicją odpowiedzialności retrospektywnej Ricoeura: „kluczem do przyszłości nie jest ani przepraszenie, ani przyjmowanie winy poprzednich pokoleń, tylko uznanie zła, które się zdarzyło. Zło trzeba uznać i nazwać po imieniu. To jest odpowiedzialność za przeszłość wobec naszej przyszłości”²²¹.

Retrospektywna odpowiedzialność, wyrażająca się w pociągnięciu kogoś do zdania sprawy z wypełnionego obowiązku i rozliczenia dokonanych czynów budzi również pozytywny stosunek do własnej odpowiedzialnościowości i motywuje do odpowiedzialnych działań. Na przykład wówczas, gdy ktoś zorientuje się, że w porę nie rozpoznał odpowiedzialności złożonej na jego barkach i widząc skutki niepodjęcia w porę odpowiedzialności, będzie próbował naprawić uczynione zło i od tej pory realizować swą powinność. Odpowiedzialności pozytywnej nie należy też wiązać jedynie z odpowiedzialnością moralną, gdyż np. normy religijne można wypełniać ze względu na obawę przed karą Bożą; odpowiedzialności prawnej nie należy z kolei wiązać jedynie z odpowiedzialnością negatywną, gdyż zobowiązania prawne wypełniać można, jako praworządny obywatel, mając na oku dobro społeczne, a nie tylko dla uniknięcia kary.

Stosunek do nałożonego (z zewnątrz bądź przez siebie samego) zobowiązania świadczy zatem o odpowiedzialności (pozytywnej, bądź negatywnej). Do spełnienia tak rozumianej odpowiedzialności świadomość odpowiedzialności nie jest więc konieczna, gdyż wystarczy sumiennie realizować swoje obowiązki. Zwłaszcza że odpowiedzialność, sama w tym wypadku będąc wartością, nie może być celem działania, a jedynie mu towarzyszyć (wynikać z działania).

Ogólne ujęcie odpowiedzialności prezentowane przez ontologię fundamentalną Heideggera w jej odniesieniu do własnej egzystencji opartej na wyborze bycia sobą stanowi kwintesencję jej prospektywności i pozytywności w działaniu, gdyż pokazuje

²²¹ M. Bugajewski, *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

świadomy wybór własnego (świadomego) wyboru działania, będąc rodzajem metaodpowiedzialności.

O odpowiedzialności retrospektywnej możemy mówić jedynie w przypadku jakiejś praktycznej realizacji bądź widocznym zaniedbaniu zobowiązania, ale ma ona sens jedynie o tyle, o ile ważność ma samo to zobowiązanie wobec osoby, o której godności świadczy właśnie jej zdolność do odpowiedzialności. Odbieranie komuś jego własnej odpowiedzialności, przez odmawianie mu podjęcia zobowiązania jawi się w tej sytuacji jako poniżający akt godzący w czyjąś godność i wolność.

Tak też, jak można być w praktyce w różnym stopniu odpowiedzialnym, albo nieodpowiedzialnym, w przypadku odpowiedzialności fundamentalnej można jedynie swymi działaniami potwierdzać ją, albo jej zaprzeczać.

Prakseologia umożliwia nam poprzez analizę działania eliminację błędów w działaniach, pozwalając na uzyskanie technicznych umiejętności ułatwiających spełnianie odpowiedzialności w sensie prospektywnym, co rzutuje na stopień odpowiedzialności naszych działań, natomiast nie wpływa na to, czy nasza odpowiedzialność będzie pozytywna, czy też nie. Do tego potrzebujemy rozwiniętej świadomości moralnej, odpowiednio kształtującej nasze poczucie odpowiedzialności.

6. Odpowiedzialność jako swój własny przedmiot – metaodpowiedzialność

Pojmowanie odpowiedzialności jako wartości (z gruntu pozytywnej, w przeciwieństwie do antywartości) wskazuje na celowość jej realizacji. Tym samym odpowiedzialność staje się przedmiotem samej siebie. Odpowiedzialność jako wartość przydaje człowiekowi ją realizującemu cechę odpowiedzialnego, która to cecha oraz jej utrwalenie jest przedmiotem dążeń z punktu widzenia odpowiedzialności w jej zontologizowanej odmianie. Jak zatem w praktyce mogłaby wyglądać troska o odpowiedzialność? W jaki sposób można zadbać o większą odpowiedzialność zarówno w swoich działaniach, jak i w działaniach innych ludzi? Przypomnijmy, że już wedle Arystotelesa człowiek odpowiadał za swoje przekonania. Wiadomo, że w jakiejś mierze jesteśmy w stanie wpływać na swoje myślenie oraz działanie. Stopień tego wpływu zależy

przede wszystkim od stopnia znajomości samego siebie (samorozumienia, samoświadomości, autorefleksji).

7. Zróżnicowanie przedmiotu odpowiedzialności w zależności od jej ujęcia

Przedmiot odpowiedzialności konkretyzowany bywa na różne sposoby, w zależności od tego, jak się definiuje odpowiedzialność. W przypadku rozpatrywania odpowiedzialności z punktu widzenia czasu przedmiotem tym jest coś, co już nastąpiło oraz coś, co nastąpi. Biorąc pod uwagę ujęcie aksjologiczne, będą to wartości (walory) pozytywne, zalecane do urzeczywistnienia lub ochrony przez określone działania, bądź antywartości, przed których realizacją chronimy świat i ludzkość, rezygnując z pewnych działań. Jeśli idzie o prakseologiczny aspekt odpowiedzialności, odpowiadamy zarówno za poszczególne etapy działania (namysł, przekonanie, zamiar, decyzja) oraz za jego skutki bezpośrednie i pośrednie. Odpowiedzialność za wyróżnione momenty procesu działania pozostaje w ścisłym związku z odpowiedzialnością za jego skutki, wspólnie ujmowaną, jako odpowiedzialność za dokonany czyn. Przedmiot odpowiedzialności, a dokładnie jego odległość w czasie i przestrzeni wyznacza obszar (po)noszenia odpowiedzialności (zakres odpowiedzialności) będący właśnie jej zasięgiem czasoprzestrzennym.

Przedmiot odpowiedzialności może być rozumiany osobowo (zbiorowo - np. przyszłe pokolenia, grupy ludzkie itd. ze względu na ich trwanie, jakość życia itd., a także jednostkowo – np. to oto dziecko powierzone właśnie naszej opiece) oraz rzeczowo (odpowiednio – ogólnie – np. środowisko naturalne, czy też szczegółowo – np. przedmiot oddany nam w depozyt itd.).

Odpowiadać możemy za własne poglądy, uczucia, myśli i wypowiedzi o tyle, o ile zachowujemy samokontrolę nad ich wytwarzaniem i ekspresją; jeśli sami pozbawiamy się takiej kontroli (np. wskutek świadomego spożycia używek), odpowiadamy także. Jednak z uwagi na to, że bardzo wiele procesów umysłowych generowanych jest pod powierzchnią świadomości (podprogowo), poziom przedświadomy jest wyłączony ze świadomości, a tym samym: z zakresu odpowiedzialności.

Aspekt czasowy odpowiedzialności rzutuje na jej przedmiot w ten sposób, że przedmiot ten może być aktualnie nieobecny. Odpowiadamy za przeszłe skutki działań, na

które nałożyły się kolejne związki przyczynowo - skutkowe, zmieniając wyjściowy stan rzeczy nie do poznania. Etyka przyszłości zaś (Jonas, Birnbacher) wyznacza normy dzisiejszych działań, których przedmiotem są ludzie jeszcze nie istniejący, co również rodzi problem natury praktycznej, czy można powoływać się na prawa osób jeszcze nie narodzonych. Tak, jak osoba istniejąca może domagać się ochrony bądź respektowania jej praw (może mówić w swoim imieniu i domagać się odpowiedzi), tak ktoś, kto jeszcze się nie narodził, praktycznie rzecz biorąc, takiej możliwości nie posiada (klasyczny już przykład prawa do życia nienarodzonego w problemie aborcji).

Można zaobserwować, że w przypadku wskazanych wyżej konkretyzacji przedmiotu odpowiedzialności, często chodzi o ten sam przedmiot postrzegany z różnych perspektyw.

8. Poczucie odpowiedzialności jako bezpośredni bodziec do działania odpowiedzialnego

Poczucie odpowiedzialności jest niezbędnym warunkiem odpowiedzialnego podejmowania działań. Nie jest tożsame ze świadomością odpowiedzialności „w ogóle”, tzn. efektem refleksowania na sobie, jako osobą, której odpowiedzialność jest zadana przez wzgląd na jej istotę, może jednak w dużym stopniu być jej konsekwencją. Nie zawsze też musimy uświadamiać sobie odpowiedzialności za sprawę (np. odpowiedzialności za prawidłowy rozwój swojego dziecka aż do osiągnięcia przez nie życiowej samodzielności, czy za dalszą egzystencję ginącego gatunku zwierząt) i uznawać każdorazowo konkretną sytuację życiową, jako wyraz możliwości działania na rzecz dobra tej sprawy. Często podejmując decyzję o działaniu, nie odwołujemy się do odpowiedzialności, jako jej uzasadnienia, lecz działamy niejako automatycznie (nie przeprowadzając świadomego procesu argumentacji przy podejmowaniu decyzji), jednak zgodnie z zinternalizowanymi wcześniej wartościami, czy też normami, objawiającymi się w wewnętrznej potrzebie i poczuciu konieczności zadziałania w określony sposób, czyli „chceni”, co świadczy o tym, że nasza postawa oraz działanie nacechowane są odpowiedzialnością. Dla niektórych filozofów piszących o odpowiedzialności wystarczy wyjaśnić działanie (odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie tak postąpiłem), by było ono odpowiedzialne, co zrobić można przecież dopiero po zaistnieniu samego działania²²².

²²² Zob. np. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 388 n.

To, że podmiot ma świadomość (jest poczytalny) w momencie działania nie oznacza jeszcze, że ma jakąś samoświadomość jako istota odpowiedzialna (związana z poczuciem odpowiedzialności w sensie ontologicznym) oraz świadomość procesu, jaki przebiega od percepcji sytuacji, w jakiej się znajduje, poprzez jej ocenę do decyzji o działaniu. Niewątpliwie jest jednak to, że działanie to, jeśli jest działaniem odpowiedzialnym, poprzedza poczucie odpowiedzialności. Samo uczucie trudno jest dookreślić, gdyż najczęściej współwystępuje z innymi uczuciami, takimi jak troska, obawa o czyjś los, współodczuwanie, związanymi z pragnieniem dobra innej osoby (czy też osób) niż ja, bądź poczuciem osobistego zobowiązania, gdy chodzi o odpowiedzialność za sprawę, czy konkretne zadanie do zrealizowania. Nie dziwi wobec tego fakt, iż Hans Jonas wymieniając uczucia odgrywające doniosłą rolę w moralności, takie jak „bojaźń Boga”, „eros”, „eudajmonia”, „miłość bliźniego”, czy „życzliwość” zastanawiał się, dlaczego dotychczas nie znalazło się wśród nich poczucie odpowiedzialności²²³. Można odpowiedzieć na to pytanie następująco: dlatego właśnie, że było ono milczącym dodatkiem do owych uczuć, a którego żaden z filozofów dotychczas nie ujmował osobno, a jeśli, to sprowadzał je do momentu wolitywnego w działaniu (zob. wcześniejsze uwagi o Arystotelesie). Każde działanie jednak, wynikające z tych uczuć miało swój przedmiot odpowiedzialności, wiążący je bezpośrednio z pragnieniem podmiotu. Bez względu na to, czy był to przedmiot osobowy (bliźni, istota ludzka, ja sam - jak pokazał Nietzsche, istota żywa itd.), czy też bardziej abstrakcyjny (boskie prawa, platońskie idee, ateńska polis). Takie poczucie odpowiedzialności wiąże się zawsze z odpowiedzialnością „za coś” będącego przedmiotem naszej odpowiedzialności. Nie zawsze też musi skutkować czynem (prakseologiczny wymiar odpowiedzialności uwzględnia również zaniechanie) i może mieć wydźwięk zarówno pozytywny, jak i negatywny. W aspekcie pozytywnym poczucie odpowiedzialności związane jest z poczuciem mocy dającej zdolność do podołania zadaniu będącemu przedmiotem odpowiedzialności oraz gotowością do poniesienia konsekwencji własnych (oraz niekiedy innych) działań. W aspekcie negatywnym wiąże się z bezsilnością w obliczu zadania i wyzwania, przed jakim staje człowiek, wyzwania, któremu nie podołał lub może nie podołać, albo też z obawą przed następstwami i konsekwencjami swoich uczynków, ze świadomością zawinienia w przypadku działania dokonanego, któremu można było zapobiec, wybierając inny sposób działania albo rezygnując z niego w ogóle.

²²³ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 165 n.

Autorkę pracy będzie interesować przede wszystkim poczucie towarzyszące, a nawet torujące drogę odpowiedzialności prospektywnej, rodzące się przed działaniem. Można by zapytać, czy sensowne jest poszukiwanie racji bytu, czy też racji dla roli uczuć w działaniu moralnym, skoro uczucia - przynajmniej z punktu widzenia filozofii racjonalistycznej - należą do zupełnie innej sfery niż racjonalność? Moim zdaniem odpowiedź brzmi: owszem, gdyż to rozum jest narzędziem filozoficznych badań, więc jeśli chcemy ujmować uczucia na sposób filozoficzny, musimy potraktować je jako przedmiot namysłu filozoficznego.

Interesujące wydaje się w tym kontekście uczucie obawy, strachu w filozofii odpowiedzialności Hansa Jonasa, które to powodowane wyobrażeniem sobie możliwych negatywnych skutków działań ma być katalizatorem działań pozytywnych (odpowiedzialnych). Mimo że Jonas w uzasadnieniu swej etyki odpowiedzialności nie zamierza odwoływać się do uczuć, ale do „jakiejś rozumowej zasady” bądź „dobrze przemyślanej wiary” (według Jonasa możliwe jest bowiem to, że na wierze opiera się nasza „wiedza o wartościach, ze wszystkimi jej roszczeniami”)²²⁴, zdaje sobie sprawę z tego, że racjonalna argumentacja na rzecz działania odpowiedzialnego bez poczucia odpowiedzialności pozbawiona będzie mocy sprawczej, zwłaszcza jeśli przedmiot odpowiedzialności nie oddziałuje na nas jako motywacja, jako coś leżącego w naszym bezpośrednim zasięgu. Filozof wprowadza zatem pojęcie zła (*malum*) przeżytego, którego zdaniem jest wzbudzenie uczucia rozpiętego między bojaźnią i troską „o” dany przedmiot, skutkującego bezpośrednim zainteresowaniem w odpowiedzi na wyzwanie, którego źródłem jest ów przedmiot; odpowiedzią są określone działania, których konsekwencje sięgają w przyszłości ludzkości. Pojęcie to, z jednej strony oparte na przeświadczeniu, że dobro i jego potrzebę dostrzegamy najczęściej dopiero w obliczu zagrażającego czy zgoła realnego już „zła”, a z drugiej strony - na konieczności wyobrażenia sobie takiego potencjalnego, przyszłego zła mogącego dotknąć w jakiś sposób ludzkość, by móc je przeżyć, tak jak by było rzeczywiście obecne, staje się celem „pierwszego obowiązku” etyki przyszłości Jonasa: „unaocznienia długofalowych skutków technicznej aktywności”²²⁵. Bezpośrednio z nim powiązany jest logicznie „drugi obowiązek”, w szczególnym stopniu nas interesujący, mianowicie „wzbudzenie uczucia stosownego do

²²⁴ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 61.

²²⁵ Tamże, s. 65.

tego, co zostało wyobrażone”. Uczucie to, jako coś pośredniego między bojaźnią „o” przedmiot i obawą „przed” uświadomionym złem potencjalnym ma wielką siłę sprawczą. Podobnie jak *malum* przeżyte, nie mogłoby ono powstać samorzutnie i spontanicznie, gdyż dotyczy przyszłych, możliwych dopiero zdarzeń i niezbędna do jego wywołania jest szczególna wrażliwość psychiczna, która również musi zostać w podmiocie rozwinięta (w drodze uspołecznienia, edukacji itd.) Etyka odpowiedzialności w wydaniu Jonasa zobowiązuje nas zatem do pielęgnowania u siebie wrażliwości i wyczulenia na przyszłe losy naszego gatunku przez regularne przedstawienie sobie możliwego zła (jako zagrożenia dla dobra) i edukowanie w ten sposób poczucia odpowiedzialności za przyszłość ludzkości. Jonas nazywa takie uwrażliwienie „emocjonalną gotowością”, „postawą otwartą na rozbudzenie lęku w obliczu jedynie domniemych i odległych przewidywań dotyczących ludzkiego losu”, a wypracowywanie tejże postawy „nowym rodzajem *education sentimentale*”²²⁶. Lęk ten nie jest instynktownym (naturalnym) strachem, powodującym automatyczne uruchomienie odruchów samozachowawczych, lecz lękiem duchowym, psychicznym w ludzkim znaczeniu tego słowa, uświadamianym i mającym udział w powstawaniu ocen, osądów i wyborów prowadzących do odpowiedzialnego działania moralnego (warto zwrócić uwagę, że etyka Jonasa jest etyką minimalistyczną pod względem dążności ku dobru, nie postuluje bowiem działania w celu osiągnięcia najwyższego dobra, lecz postuluje uczynienie wszystkiego, co możliwe w celu uniknięcia najwyższego zła²²⁷)²²⁸. Widać więc, że poczucie odpowiedzialności związane z niektórymi rodzajami odpowiedzialności, zwłaszcza tej, która interesowała Jonasa, zorientowane ku przyszłości, oraz osobom nieznanym nam (a nierzadko jeszcze w ogóle nieurodzonym) nie jest prostym i automatycznym odruchem, lecz uczuciem poprzedzonym wyczuleniem bądź trwałym i uświadomionym nastawieniem powiązanim z refleksją, i wzmacnianym dodatkowo przez uczucie lęku i bojaźni. Co ciekawe, Jonas pisząc o najbardziej naturalnym poczuciu odpowiedzialności, jakim jest odpowiedzialność rodzica za swoje potomstwo, również odwołuje się do poczucia, czy, jak sam go nazywa

²²⁶ Tamże, s. 66.

²²⁷ Tamże, s. 79.

²²⁸ Przeciwnego zdania był Spinoza piszący, że „kto powoduje się obawą i czyni dobro po to, aby uniknąć zła, ten nie powoduje się rozumem”. Uczucie lęku jest dla niego negatywnym uczuciem związanym ze złem, czyli hamującym naszą zdolność do działania zgodnego z naturą; B. Spinoza, *Etyka*, s. 310. Jednak „powodowani rozumem bardziej będziemy pragnąć większego dobra przyszłego niż mniejszego obecnego i mniejszego zła obecnego niż większego przyszłego”, B. Spinoza, *Etyka*, s. 313.

„stanu” troski. Świadczy to właśnie o odmienności uczuć, czy też nastrojów (nie przez przypadek chyba troska jest podstawowym nastrojeniem jestestwa w filozofii Heideggera), które powodują, czy też współwystępują z poczuciem odpowiedzialności. Innym takim poczuciem, o którym wspominaliśmy już wyżej (Jonas również uwzględnił je w swoich analizach), jest poczucie mocy, które najdobitniej chyba ukazuje nietscheańska filozofia życia.

Zgodnie z Nietzschem to właśnie „stopień poczucia życia i mocy (logika i powiązanie tego, co przeżyte) daje nam miarę „bytu”, „realności”, nie pozoru”²²⁹. Świadomość podlega gradacji i należy ją w sobie rozwijać, kształtować. Przy tak pojętej świadomości nie może być mowy o jedności woli i tożsamości podmiotu. Pisze Nietzsche: „W o l i n i e m a : istnieją punktacje woli, które ciągle zwiększają lub tracą swą moc”²³⁰. Wola tak samo, jak jakakolwiek myśl, czy też uczucie jest w każdym momencie chwilowym ustaleniem relacji konstytuujących nas popędów, które ulegają ciągłym zmianom. Naszym imperatywem kategorycznym jest instynkt, rządzący naszym organizmem, który jako jedyny jest jednością i dla którego świadome ja jest jedynie narzędziem, za pomocą którego ujawnia się nieświadome. Jako że podmiot woli również podlega bezustannym fluktuacjom, nie sposób jednoznacznie wyodrębnić żadnego aktu decyzyjnego. Mimo to Nietzsche mówi o dwójakiego rodzaju woli u człowieka: rozkazującej woli mocy i woli „powolnej” tej pierwszej. Podmiotowy „moment” decyzyjny zastąpiony zostaje wolnością (swobodą) poddania się konieczności woli mocy. Wola mocy jako siła „panująca” jest na wskroś wewnętrzna, czerpie energię z jego własnych sił witalnych i psychicznych, nakazując mu działanie. Według Mariusza Morynia „do duchowych komponentów woli (jako woli mocy działającej w człowieku – uzupełnienie A.N.) należą: odczucie pociągającej przyjemności lub odpychającej przykrości, po wtóre myśl, po trzecie afekt dominacji. Doznania zmysłowe są przez myśl wykładane jako podniety oczekiwane, przyjemne bądź przeciwnie, niepożądane. Same w sobie natomiast tych znaczeń nie zawierają. Zwykle aktywność ta jest nieświadoma, interpretacja intelektualna zachodzi mimowolnie”²³¹. W *Poza dobrem i złem* czytamy: „Naturalnie 'wola' może działać tylko na 'wolę' – nie zaś na 'materię' (na przykład nie na 'nerwy' –)”²³², a ponadto, „wola jest nie tylko kompleksem

²²⁹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 223.

²³⁰ Tamże, s. 239.

²³¹ M. Moryń, *Wola mocy i myśl*, s. 63.

²³² F. Nietzsche, *Poza dobrem*, s. 44.

odczuwania i myślenia, ale przede wszystkim jeszcze a f e k t e m : mianowicie afektem komendy. [...] Człowiek, który c h c e – rozkazuje czemuś w sobie, co jest posłuszne, lub sądzi, że jest posłuszne”²³³. Można więc powiedzieć, że wola pojmowana jako uczucie chcenia stanowi *ratio agendi* tak wolności, jak odpowiedzialności w człowieku: dopiero afirmacja - t a k powiedziane woli mocy, czyli afektywna zgoda na samego siebie, takiego, jakiego stwarza mnie wola mocy, zgoda będąca wyrazem wzięcia odpowiedzialności za siebie, jest podstawą do tego, by mówić o wolności, ale również odwrotnie: mój wolny akt, wyrażony przez uczucie akceptacji i poddania się woli mocy świadczy o mojej odpowiedzialności.

Widać wyraźnie, że Nietzsche poddaje druzgoczącej krytyce Kartezjańską świadomość Ja myślącego (i w efekcie myślenia działającego), jako niestałą i z gruntu omylną²³⁴, za prawdziwą siłę będącą motorem ludzkiego działania uznając to, co często jest zupełnie nieświadome – instynkty i dążenia wyrażane przez wolę mocy.

Nietzsche nie ufa podmiotowości opartej na transcendentalnej racjonalności (jak widzieliśmy, wolny człowiek nie jest dla niego wolnym rozumem, lecz wolnym duchem), podobnie jak za trywialne uważa postrzeganie człowieka jako osobowego podmiotu obdarzonego świadomością także Heidegger (dla niego człowiek jest wolną egzystencją)²³⁵. Także na gruncie filozofii Lévinasa doświadczenie odpowiedzialności dokonuje się, jak potwierdza on *explicite*, „poza świadomością”. Twarz w spotkaniu z Innym deszyfrujemy w sposób podświadomy, zgodnie ze świadectwami nauk neurokognitywnych²³⁶.

W poczuciu odpowiedzialności tkwi również często uczucie obawy przed możliwymi negatywnymi konsekwencjami działań, których tak naprawdę najczęściej nie jesteśmy w stanie przewidzieć, związana z gotowością przyjęcia na siebie skutków swych działań. Dlatego dla Nietzschego tak ważnym pojęciem jest *amor fati*, które to oznacza nie tylko akceptację rzeczywistości, taką, jaką jest, lecz jej afirmację – również tych „złych i słabych momentów”. Godnym uwagi spostrzeżeniem, wynikającym z tej koncepcji jest uznanie, że człowiek, mimo iż nie zawsze wie, co jego działanie „wniesie” do świata i jakie

²³³ Tamże, s. 25.

²³⁴ „Świadomość jest ostatnim i najpóźniejszym stadium rozwoju świata organicznego, a przeto tym, co w nim najmniej skończone i najmniej silne”; F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 38.

²³⁵ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 350.

²³⁶ Por. E. Nowak, „Twarzą w twarz” E. Lévinasa jako sceneria dla lekcji etyki i filozofii, w: *Edukacja Etyczna*, Kraków 2012 (w druku).

będą ostatecznie tego efekty, już sam fakt, że jest to jego wolne działanie, wyływające z przekonania, że tak właśnie należy uczynić, ma doniosłe, pozytywne znaczenie.

Uwaga końcowa do rozdziału

Dokonana analiza pojęcia odpowiedzialności zaprezentowanej w różnych ujęciach, reprezentowanych z kolei przez różne stanowiska filozoficzne, miała na celu wydobycie różnych kontekstów odpowiedzialności i ukazanie jej perspektywnego oraz pozytywnego wymiaru.

Chociaż odpowiedzialność zdaje się wyrażać się w racjonalnych działaniach: planowych, konsekwentnie realizowanych, często niejednokrotnych i wielostronnych, ale jej wzbudzenie przychodzi nagle, nie jest planowane, ani oczekiwane, tak zresztą, jak różne sytuacje etyczne, na które jest odpowiedzią. Bez względu jednak na to, czy pochodzi ono z przeszłości, czy z przyszłości, z ludzkiego wnętrza, jak pokazuje heideggerowskie pojęcie sumienia, ze świata: tzn. dziejów Pichta, czy też Nietzscheańskiej woli mocy, innego bytu, jak to jest w przypadku Jonasa, czy też filozofów dialogu, czy od drugiego człowieka, jak sądzi Lévinas, czy nawet z zewnętrznych oczekiwań społecznych, wymogów, moralnych, czy też prawnych, wiąże się zawsze ze zobowiązaniem do działania, koniecznością spieszenia z pomocą, z jakimś odzewem, odpowiedzią, sprostaniem własnej powinności. Czas wreszcie na następujące pytanie: jak w kontekście odpowiedzialności odnajduje się etyka deontologiczna, której wszak podstawową zasadą jest działanie mające na celu realizację powinności?

Rozdział II: Odpowiedzialność w filozofii Immanuela Kanta

1. Odpowiedzialność jako deontologia

1.1. Zależności między powinnością i odpowiedzialnością w oparciu o wyróżnione aspekty odpowiedzialności

W rozdziale drugim, nośnym dla konstrukcji przedłożonej pracy, wyjdę od ustalenia relacji między pojęciem odpowiedzialności (w jej różnych ujęciach) a powinnością rozumianą w kontekście kantowskim, jako powszechną koniecznością (która pociąga za sobą możliwość) postępowania w sposób wyznaczony za pomocą prawa danego *a priori*, a wyrażonego za pomocą formuły imperatywu kategorycznego, przy czym z racji podobieństwa strukturalnego wyżej wymienionych pojęć – oba posiadają pewien rodzaj podmiotowej „mocy wiążącej” oraz jednakowych warunków koniecznych do zaistnienia – w założeniu wstępnym wykluczony zostanie przypadek rozłączności zakresowej tychże pojęć.

Z tezy o istnieniu obszaru wspólnego dla zakresu pojęcia odpowiedzialności i powinności wynikają cztery typy relacji: dwa przypadki inkluzji (gdy zakres pojęcia powinności zawiera się w zakresie pojęcia odpowiedzialności i odwrotnie), identyczności (gdy zakresy te się pokrywają) oraz sytuacja, gdy pokrywają się one częściowo, tzn. ich iloczyn kartezjański.

Wspólny obszar zakresów powinności i odpowiedzialności określony zostanie dzięki weryfikacji możliwych interpretacji odpowiedzialności w filozofii Kanta. Jako kryteria tejże weryfikacji wykorzystam rozróżnienia definicyjne dokonane w pierwszym rozdziale. Pozwoli to wykazać pozytywny i prospektywny charakter odpowiedzialności wspartej na pojęciu obowiązku.

Immanuel Kant, tworząc swą maksymalistyczną etykę wspartą na zasadzie powinności, miał do czynienia z innymi rodzajami problemami etycznymi aniżeli te, które przynosi nasza współczesność. Nie istniały wówczas żadne równoległe koncepcje prospektywnej odpowiedzialności. Pojęcie odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) pojawia się w całym dorobku filozoficznym Kanta raptem kilkakrotnie. Dotyczy zaś

odpowiedzialności pojmowanej retrospektywnie jako przypisania²³⁷ (*Zurechnung*, *imputatio*) czynu osobie, albo inaczej: moralnego bądź prawnego sprawstwa. Uderza jednostronność takiego spojrzenia na kwestię odpowiedzialności z perspektywy *post factum*. Nie znaczy to jednak, iż w etyce kantowskiej nie występuje odpowiedzialność pozytywna związana z przyszłościowym aspektem odpowiedzialności, z „drugą stroną medalu” całego dyskursu poświęconego odpowiedzialności, zawartą *implicite* tak w kantowskiej filozofii moralnej, zwłaszcza z okresu postkrytycznego, jak i w jego pismach antropologicznych, historycznych i pedagogicznych.

1.2. Problem paradygmatyczności odpowiedzialności

Filozofowie analizujący zjawisko odpowiedzialności wskazują na jej paradygmatyczność, tzn. fakt, że odpowiedzialność w jej współczesnym ujęciu funduje nowy paradygmat w dziejach filozofii, pozwalający gruntowniej niż dotychczas opisać człowieczeństwo w planie etycznym. Antropologiczna i etyczna doniosłość zagadnienia odpowiedzialności usuwa nieco w cień zagadnienie obowiązku (albo też zaczyna dzielić z nim scenę moralności), pozostając przy tym pojęciem niespełniającym wymogów analitycznych języka współczesnej etyki. Między etyką deontologiczną a etyką odpowiedzialności rysuje się paradygmatyczny uskoki; próby pojednania wciąż rodzą wątpliwości metodologiczne.

Podstawowy zarzut pod adresem deontologizacji odpowiedzialności wyraża stwierdzenie Filka, że „działanie z obowiązku nie pokrywa się z działaniem z odpowiedzialności, gdyż, ani obowiązek, ani powinność, ani norma, ani wartość nie uchwyciły bezpośredniości więzi łączącej człowieka i świat”²³⁸. Problem w tym, co, z czego wyływa, co jest pierwotne, co wtórne: czy obowiązek wobec odpowiedzialności, czy odpowiedzialność wobec obowiązku? Zdaniem Filka etyka obowiązku ma zawodzić we wskazywaniu człowiekowi właściwej drogi postępowania z racji swego negatywizmu

²³⁷ *Zurechnung* może być dosłownie tłumaczone jako 'policzenie' (czegoś komuś) i wiąże się z działaniem wolnym, w przeciwieństwie do *Zuschreibung*, które to definiował Kant jako sprawstwo w porządku praw przyrody. Możemy zatem coś przypisać (*zuschreiben*) pijanemu albo obłąkanemu, ale już nie: poczytać *resp.* zaliczyć (*zurechnen*) [taka archaiczna nomenklatura pojawia się w opublikowanym w 1855 roku przekładzie Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza, uczestniczącego osobiście w królewieckich wykładach Kanta], gdyż jest on wówczas niepoczytalny. Dla ułatwienia stosować będę na określenie *Zurechnung* polskiego terminu 'przypisanie' używanego przez współczesnych tłumaczy Kanta.

²³⁸ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności: analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 15.

(argument przytaczany za Schelerem). Argumentacja tego typu próbuje przekonywać o tym, iż deontologia zakłada wartość negatywną, ze względu na którą odkrywamy pozytywną, tzn. zakłada zło w człowieku, mówiąc, że nie jest tak, jak być powinno i każąc mu dążyć do tego, do czego, co możliwe, że sam dążyłby bez nakazu²³⁹.

Zarzut ten, wsparty na analizie formalno-logicznej, nie uwzględnia czasowej, przyszłościowej strony powinności. Powinność nie odnosi się wszak do tego, co jest, lecz do tego, co jest w sferze naszych możliwości. Każda etyka odwołująca się do pojęcia powinności, czy też doskonałości moralnej z założenia uznawać musi uprzednią niedoskonałość. Nie jest to jednak „negatywność”, lecz „neantyzatywność” (od fr. *néant*) tego rodzaju etyki²⁴⁰. Działanie nabiera wartości moralnej ze względu na samą powinność, czyli rozumową konieczność takiego właśnie (zgodnego z imperatywem kategorycznym), a nie innego postępowania. Nakaz zaś jest nakazem samemu sobie, płynącym z wnętrza człowieka, na który przystaje świadomie, co jest najwyższym wyrazem jego wolności. Jedyne, co można zarzucić Kantowi to radykalny racjonalizm, jeśli chodzi o motywację moralnego działania, a nie negatywną wartość człowieczeństwa. Kant uważał bowiem, że człowiek z natury posiada te same predyspozycje ku dobru, jak i ku złu i od niego jedynie zależy, które z nich urzeczywistni²⁴¹.

Jakkolwiek nietrudne wydaje się odparcie zarzutu negatywizmu, dość enigmatycznie przedstawia się określenie owej „bezpośredniości” więzi łączącej człowieka i świat. Z dalszych rozważań autora wynika, że jej wyrazem jest relacja dialogiczna w rozumieniu Lévinasa – jest więc to relacja etyczna, a nie ontologiczna dwóch bytów. Nie jest to jedyny głos za tym, iż współczesna koncentracja etyki na odpowiedzialności wynika właśnie ze szczególnego zwrócenia uwagi na dialogiczność²⁴². Choć Filek zwraca uwagę na nowatorskie ujęcie odpowiedzialności przez Kanta, jakim jest uwewnętrznienie

²³⁹ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, s. 14.

²⁴⁰ Zob. H. Perkowska, *Filozoficzne konteksty rozumienia fenomenu odpowiedzialności moralnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2001, s. 22.

²⁴¹ W podobny sposób przeciwko krytyce Schelera argumentuje, pisząc o obowiązku i posłuszeństwie Andrea Folkierska. Według tej autorki zamiarem Kanta nie była odpowiedź na pytanie, czy człowiek jest dobry, czy zły, lecz określenie warunków możliwości bycia moralnym, którego to zasadniczym warunkiem jest wolność człowieka, a nie jego „dobra natura”. Można by dodać, że tym właśnie różni się kantowska „transcendentalna” etyka od schelerowskiej „materialnej” etyki. Zob. A. Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005, s. 44 n.

²⁴² J. P. Hudzik, *Rozum, wolność, odpowiedzialność : studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001, s. 254.

odpowiedzialności, tzn. odpowiedzialność za wybór maksymy przed własnym rozumem²⁴³ – jest to jednak według niego egologiczne rozumienie odpowiedzialności, w przeciwieństwie do dialogicznego. Podobnie ocenia etykę kantowską Hudzik – człowiek w filozofii Kanta wpisanej w paradygmat *cogito*, zmagający się z poznaniem swojej powinności, skupiony jest na sobie, a nie na relacji z innymi.

Jednakże można w tym momencie wysunąć tezę, iż Kant, dla którego punktem wyjścia była perspektywa podmiotowa, a nie relacji międzypodmiotowej (jak czynią to współcześni filozofowie dialogu) pominął oczywisty fakt wzajemnej zgody rozumnych podmiotów na maksymę działania, która wynika z powszechności bezwarunkowego nakazu prawa²⁴⁴. Mimo że to własna wola arbitralna osoby uogólniając maksymę, decyduje o działaniu, imperatyw kategoryczny zakłada powszechność *Wille* (wola własna jest zarazem wolą wspólną, dlatego że jest wolna, a dostęp do idei wolności ma każdy w równej mierze²⁴⁵). Wedle Manfreda Riedla w idei praktycznej realizacji wolności transcendentalnej ukryta jest „formalna pojęciowość odpowiedzialności”, oparta na dialogicznym wzajemnym uznaniu cudzej wolności²⁴⁶.

Jeśli dialogiczność rozumielibyśmy w słabym sensie, jako intersubiektywność (tzn. rodzaj wzajemnego odnoszenia się do siebie podmiotów, *resp.* osób), to jest ona niewątpliwie obecna w filozofii Kanta. Potwierdza to choćby koncepcja intersubiektywności Marka J. Siemka, którą przyjmują w swoich interpretacjach Ewa Nowak oraz Jakub Kloc-Konkołowicz²⁴⁷. Koncepcja ta zakłada transcendentalne warunki intersubiektywności jako wzajemnej wymiany i partycypacji we wspólnym wszystkim rozumie, którego powszechne prawo dla istot zmysłowo-rozumnych w postaci imperatywu kategorycznego nakazuje traktować drugiego człowieka, nigdy tylko jako

²⁴³ J. Filek, *Ontologizacja*, s. 19.

²⁴⁴ Zarzut taki stawia Kantowi m. in. K.-O. Apel wprowadzając w swojej filozofii na poziomie transcendentalnym idealną wspólnotę komunikacyjną. Zob. tenże, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, Principia V (1992). Por. M. Riedel, *Wolność i odpowiedzialność*, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX w. Teksty źródłowe*, red. naukowa J. Filek, Wydawnictwo Naukowe UJ, Kraków 2004, s. 197.

²⁴⁵ W takim też sensie stosuje pojęcie intersubiektywności Mirosław Żelazny, pisząc o intersubiektywnej ważności imperatywu kategorycznego oraz rozumności osobowości moralnej wyrażającej się w „chęci komunikacji i poszukiwania prawd ogólnoludzkich”. Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 160, 166.

²⁴⁶ M. Riedel, *Wolność i odpowiedzialność*, s. 198.

²⁴⁷ Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant., Fichte, Hegel*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2002, s. 115 nn. oraz J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007, s. 89, 114.

środek, lecz zawsze zarazem jako cel własnych działań. Natomiast na poziomie empirycznym, już w planie filozofii Fichtego, intersubiektywność realizuje się we wspólnocie etycznej, do której pierwszym krokiem jest państwo prawne.

Zrębów relacji intersubiektywnej doszukać się można w kantowskim pojęciu towarzyskości (*Geselligkeit*) tworzącej przestrzeń międzyludzką dla moralności, a także w pojęciu ogłady (*Sittsamkeit*), tj. skłonności do wzbudzenia w innych szacunku dla nas samych, a właściwie dla naszego cywilizowanego stylu bycia (dawniej: przyzwoitości), co wiązałoby się z wyrzeczeniem się tego wszystkiego, co mogłoby powodować pogardliwy stosunek wobec naszej osoby, która to jest według filozofa „celem najwyższym w powołaniu człowieka”²⁴⁸.

Problem tkwi jednak w ufundowaniu intersubiektywności. W przypadku filozofii Kanta zasadą relacji międzyludzkiej jest prawo rozumu, natomiast w dialogicznej filozofii odpowiedzialności jest to zasada braterstwa oparta na miłości chrześcijańskiej. Nie bez powodu dla Filka paradygmat odpowiedzialności jest dialogicznym paradygmatem uczucia. Kantowski obowiązek miłości (życzliwości) bliźniego jest wytworem „zainteresowanego” rozumu i wspiera się na zasadzie wzajemności, natomiast bezinteresowna miłość chrześcijańska nakazuje nie tylko „nie czynić bliźniemu, co tobie niemiłe”, ale również kochać w obliczu doznawanej krzywdy, nadstawiając drugi policzek. Etyka Kanta nie dopuszcza możliwości rezygnacji z własnej doskonałości na rzecz dobra innych, powinność wprowadza zatem symetrię w odpowiedzialności, a odpowiedzialność dialogiczna jest asymetryczna²⁴⁹.

Kolejny zarzut Filka wobec etyki obowiązku dotyczy kantowskiego pojęcia wolności, które nie utożsamiane z odpowiedzialnością w sensie dialogicznym, a z samostanowieniem (dokładnie samookreśleniem) grozi zdaniem Schellinga chęcią maksymalnego „panowania i zawładnięcia bytem” i tym samym samowolą²⁵⁰.

²⁴⁸ I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Werkausgabe Bd. XI, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, s. 86 (A 3,4); przekład polski, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, M. Żelazny (wstęp), Comer, Toruń 1995, s. 20.

²⁴⁹ Na tę różnicę między etyką deontologiczną a dialogiczną wiążącą się zagadnieniem supererogacji zwraca uwagę A. M. Kaniowski w artykule *Verantwortung oder Sollen? Eine falsche Alternative?* [w:] hg. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski, *Freiheit und Verantwortung: Moral, Recht und Politik*, Peter Lang, Frankfurt/M. 2002.

²⁵⁰ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, s. 233 n.

Wolność konceptualizowana przez Kanta wyklucza samowolę, będącą nieograniczonym działaniem dyktowanym przez miłość własną, czyli uleganiem własnym skłonnościom, jej ramy, jako pojęcia praktycznego wyznacza bowiem obowiązek. Wolność nie może rościć sobie pretensji do „panowania” nad bytem, gdyż jej prawa nie „kolidują” z deterministycznymi prawami, którymi „rządzi się” byt, lecz obowiązują w zupełnie innym porządku rzeczywistości. Relacja zaś między wolnością a powinnością u Kanta wygląda bardzo podobnie, jak u Filka między wolnością a odpowiedzialnością²⁵¹, tzn. wzajemnie się uzupełniają. Wolność jest *ratio agendi* obowiązku, a obowiązek *ratio cognoscendi* wolności.

Dlaczego więc z tak wielką podejrzliwością traktuje Filek pojęcie powinności? Dopuszcza on wprowadzić możliwość „porozumienia” między paradygmatem dialogicznym jako paradygmatem „drugiej osoby” a podmiotowym paradygmatem woli, którego wyrazem jest etyka powinności, ale tylko pod auspicjami dialogicznego poczucia odpowiedzialności za drugiego, albowiem myślenie w kategoriach odpowiedzialności dopełnia egologiczny paradygmat woli oraz starożytny paradygmat prawdy przedmiotowej²⁵². Nie jest to jednak pogląd dający się zilustrować przez model inkluzji, gdzie powinność zawiera się w odpowiedzialności, lecz model, w którym odpowiedzialność wnosi zupełnie inną perspektywę rozumienia powinności, nie na sposób, jaki rozumiał ją Kant. Można by rzec po heglowsku, że znosząc (*aufheben*) ją nadaje jej zupełnie nową jakość²⁵³. Nie zapominajmy jednak, że dialektyka Hegłowska, mimo iż neguje pierwszy człon triady, nie niweczy go, podnosząc go jedynie na wyższy poziom. To mogłoby świadczyć po pierwsze o tym, że bez kantowskiej deontologii nie mogłaby zaistnieć filozofia odpowiedzialności, w jej obecnym wyglądzie, po drugie zaś, że w pojęciu powinności znajdował się już swoisty prawzór współczesnego pojęcia odpowiedzialności, który jednak wymagał eksplikacji i koniecznego dopełnienia.

²⁵¹ Szerzej: tamże, s. 238 nn.

²⁵² J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności*, s. 5-8.

²⁵³ Podobny pogląd odnajdujemy u Folkierskiej, według której „przejście obowiązku w odpowiedzialność opartą nie na przymusie, lecz na więzi człowieka ze światem znosi tym samym powinność immanentnie zawartą w wartościach, które ze swej pojęciowej strony subiektywizują ludzki świat – i przywraca mu jego rzeczywistą ontoetyczną jedność, likwidując owo pęknięcie między faktycznością a powinnością”. A Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, s. 250.

2. Pozytywny oraz prospektywny wymiar deontologii kantowskiej²⁵⁴

W przedmowie do *Uzasadnienia metafizyki moralności* dzieli Kant etykę na część rozumową, którą nazywa filozofią moralną oraz część empiryczną, którą miałyby być praktyczna antropologia²⁵⁵. „Cała filozofia moralna opiera się w zupełności na swej części czystej, a zastosowana do człowieka nie zapożycza niczego od znajomości jego natury (antropologii), lecz dostarcza mu jako istocie rozumnej praw a priori”. Jeśli więc chodzi o filozofię moralną, której przedmiotem jest rozumowa zasada moralności, odpowiedzialność możemy rozpatrywać jedynie w jej istotowym, metafizycznym wymiarze. Byłaby to odpowiedzialność ontologiczna, *a priori* świadcząca o możliwości i konieczności działania podyktowanego rozumowym prawem, czyli podstawa odpowiedzialnego działania, które to jest wyrazem najwyższego (*ganze*) powołania człowieka, jakim jest powołanie do bycia moralnym. W antropologii praktycznej nie możemy co prawda odnaleźć uzasadnienia naszej postawy moralnej, doświadczanie jednak na co dzień podobnych sytuacji życiowych oraz obcowanie z istotami z natury podobnymi sobie ułatwia nam rozeznanie w chwilach wymagających odpowiedzialnych decyzji, oraz działań. Kant podkreśla ogromną rolę władzy sądenia (*Urteilskraft*), pojęcia identycznego z arystotelesowskim rozsądkiem rozumianym jako „słuszna ocena”²⁵⁶. Owa władza, której omówieniu sporo miejsca poświęcimy w dalszej części pracy, w polskich przekładach oddawana często jako 'władza rozpoznawania', czy też 'rozwaga', przez Kanta nazywana jest często pospolitym zdrowym rozsądkiem. Jej doniosła rola polega na tym, że umożliwia odpowiedzialność praktyczną („umożliwia prawu dostęp do woli” oraz „nadaje mu moc wykonawczą”²⁵⁷) oraz dzięki doświadczeniu i praktyce moralnej wyrabia w człowieku siłę moralną, postawę odpowiedzialną postrzeganą jako cnotę świadcząca o gotowości do odpowiedzialnego działania. Etyka jest bowiem nauką, której zadaniem jest określanie granic i tym samym możliwości ludzkiego rozumu praktycznego nie tylko w

²⁵⁴ Fragmenty tego paragrafu zamieszczone zostały w tekście: A. Nowicka, *Moralny aspekt klasycznej triady wartości w filozofii Immanuela Kanta w świetle moralności współczesnej*, [w:] *Ku źródłom wartości*, red. naukowa P. Orlik, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2008, s. 359-371.

²⁵⁵ I. Kant, *Grundlegung Metaphysik den Sitten*, Werkasugabe Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, s. 12 (BA VI); przekład polski, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kraków 2001, s. 6.

²⁵⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 105 przyp. oraz 208 n.

²⁵⁷ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 14 (BA IX); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 7.

kwestii poznania jego najwyższych prawideł (wynikających z odpowiedzialności ontologicznej), lecz także działania (determinacji woli).

Przyjrzyjmy się dokładniej kantowskiej strukturze działania moralnego, nastawionego na realizację zasad danych *a priori* względem poznania wynoszonego z doświadczenia moralnego. Dobro jako wartość autoteliczna, którą obierają sobie za cel wszelkie ludzkie działania, przyjmuje tu postać idei regulującej owe działania, mającej obiektywną realność dla rozumu praktycznego i formalnie określającej cel działań, któremu treści materialnej przydaje dopiero prawo moralne wyrażone w maksymach postępowania. Dlatego właśnie wartość moralna czynu tkwi według Kanta w zasadzie woli, a dokładniej w maksymie, zgodnie z którą winniśmy działać. „Gdy o moralnej wartości mowa, nie chodzi o czyny, które widzimy, ale o owe wartości wewnętrzne, których nie widzimy”²⁵⁸. Niezbędny jest w tym wypadku imperatyw kategoryczny, gdyż to on właśnie mówi nam, jaki czyn będący w obszarze możliwości naszego działania byłby dobry i przedstawia woli prawidło działania, aby mogła go urzeczywistnić. Właściwa wartość moralnego działania umiejscowiona jest zatem w osobie moralnej, a dokładnie w jej autonomicznym prawodawstwie²⁵⁹.

2.1. Poczytalność (Zurechnung Fähigkeit) jako podstawa do orzeczenia odpowiedzialności retro- oraz prospektywnej

Pośród naturalnych predyspozycji człowieka do dobra, z antropologicznego punktu widzenia, jako najwyższej postawioną w hierarchii wymienia królewiecki myśliciel predyspozycję do osobowości, tj. istoty rozumnej oraz odpowiedzialnej, *resp.* poczytalnej (*der Zurechnung fähigen Wesens*)²⁶⁰. Jest to pierwotna zdolność, ponieważ należy do „możliwości ludzkiej natury”, tzn. „z konieczności stanowi o możliwości takiej właśnie istoty”. Odpowiada ona owej zdolności do bycia moralnym, będącej wyrazem najwyższego powołania człowieka²⁶¹, co odsyła nas do pojęcia odpowiedzialności

²⁵⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 34 (BA 27); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 25.

²⁵⁹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 69 (AB 80); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 52.

²⁶⁰ I. Kant, *Die Religion innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VIII, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, s. 672 n (A 13, 14; B 15, 16); *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 47.

²⁶¹ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, s.133.

ontologicznej i etycznej. Czy w kantowskiej powinności można jednak rzeczywiście odnaleźć strukturę współcześnie pojmowanej odpowiedzialności? Na to pytanie spróbuję odpowiedzieć po dokonaniu dalszych analiz.

Na gruncie etyki kantowskiej przypisanie (*Zurechnung*) jest sądem dotyczącym czynu (*That, factum*), będącego skutkiem wolnego działania sprawcy, które podlega prawu²⁶². Na podstawie przypisania czynu można kogoś „pociągnąć do odpowiedzialności” oceniając jego działanie jako odpowiedzialne bądź nieodpowiedzialne, a co za tym idzie jego samego jako odpowiedzialnego, bądź nieodpowiedzialnego.

Jako że przypisanie czynu jest pojęciem wspólnym dla kantowskiej teorii cnoty oraz teorii prawa, należy poczynić rozróżnienie między odpowiedzialnością moralną, gdzie przypisanie jest osądzającym aktem wewnętrznym, oraz prawną, w której przypadku jest ono aktem (orzeczeniem) zewnętrznym wydanym przez sędziego, bądź trybunał i mającym moc prawną. Zatem z odpowiedzialnością prawną mamy do czynienia wówczas, gdy czyn jest efektem zobowiązania wyływającego z prawa zewnętrznego, natomiast gdy w grę wchodzi samozobowiązanie, tj. obowiązek wyływa z wewnętrznego prawa, jakim jest prawo moralne, jest to odpowiedzialność moralna. W przypadku odpowiedzialności prawnej reakcją podmiotu na nałożenie odpowiedzialności byłoby jej przyjęcie, natomiast przy odpowiedzialności moralnej odzewem na „głos” prawa moralnego byłoby podjęcie odpowiedzialności. Moralną odpowiedzią w sensie retrospektywnym w etyce Kanta jest zatem uzasadnienie działania w odwołaniu do prawa moralnego w obliczu przypisania czynu, w sensie prospektywnym zaś po prostu urzeczywistnianie tegoż prawa w wolnym, *resp.* autonomicznym działaniu.

Przypisanie czynu na gruncie etyki Kantowskiej nie jest tożsame z pociągnięciem do odpowiedzialności. Można w sensie retrospektywnym być odpowiedzialnym (być sprawcą czynu), ale nie odpowiadać za niego w sensie przypisania odpowiedzialności. W przypadku odpowiedzialności prawnej, np. dlatego, że żadna instancja mnie do odpowiedzialności nie pociągnęła, a w przypadku odpowiedzialności moralnej wówczas, gdy mając poczucie powinności, na mocy moralnego sprawstwa dokonałem czynu zgodnego z prawem, który w wyniku okoliczności, lub czyjś występku zaowocował

²⁶² I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, Werksausgabe, Bd. VIII, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, s. 334 n. (A 29, 30); przekład polski: *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 37n. Zob. też I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, tłum. K. C. Mrongowiusz, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 104-114.

złem. Najlepszym przykładem tego typu działania, analizowanym przez Kanta jest obowiązek mówienia prawdy, bez względu na okoliczności, nawet wówczas, jeżeli wiemy, iż potencjalny morderca pyta o miejsce przebywania swojej przyszłej ofiary²⁶³. Przykład ten najlepiej pokazuje, że odpowiedzialność za działania jest dla Kanta *de facto* odpowiedzialnością za realizację obowiązku, a nie za skutki działań.

Stopień przypisania czynu jest wprost proporcjonalny do stopnia wolności. Można przypisać czyn (*imputatio facti*), tzn. odpowiedzieć na pytanie, czy czyn (*Handlung*) został dokonany przez daną osobę, albo przypisać prawo (*imputatio legis*), tzn. zapytać czy jest on objęty prawem. Jedno nie jest tożsame z drugim, a różnica między nimi rzutuje na kwestię kwalifikacji prawnej czynu. Zgodnie z przykładem podanym przez Kanta, można np. kogoś zabić, ale nie zamordować. Jeśli działanie jest jedynie legalne (wymuszone przez prawo), a nie jest wolne, przypisać je można co najwyżej prawodawcy i wówczas on za nie odpowiada. Jeśli sprawca (*Urheber*) wypełni zobowiązanie zawarte w prawie, dany czyn jest właściwy (*angemessen*), czyli zrealizowana jest wówczas powinność (*Schuldigkeit, debitum*), jeśli w jakiś sposób uchybi swym działaniem obowiązkowi przypisać można mu przewinienie (*Schuld, demeritum, vitium*), natomiast jeżeli uczyni coś, co wykracza poza obligujące go prawo, zasługę (*Verdienst, meritum*). Prawnym zaś skutkiem przewinienia jest kara, a zasługi nagroda (jeśli była przewidywana zgodnie z literą prawa). Nagrodą (w sensie subiektywnym) za czyn moralny jest uznanie w oczach innych oraz zadowolenie wynikające ze spełnienia uczynku. Odpowiedzialność zatem, której podstawą jest przypisanie czynu, dotyczy niezrealizowania zobowiązania, bądź uczynienia czegoś, co wykracza poza zakres obowiązku w sensie czysto formalnym (można nam przypisać zasługę za czyn nadobowiązkowy oraz winę za czyn niezgodny z prawem)²⁶⁴. Nie odpowiadamy jednakże za żadne następstwa uczynku spełnionego z obowiązku oraz za skutki zaniechania uczynku stanowiącego zasługę. Moralnie zresztą nie ponosimy odpowiedzialności za żadne zaniechanie, ponieważ każde działanie ponad to, co

²⁶³ Problemowi temu poświęca Kant osobną rozprawę *Über ein vermeintes Rechts aus Menschenliebe zu lügen* (Werksausgabe, Bd. VIII, s. 635-45; przekład polski: *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. i opracowanie M. Żelazny et al., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 204-208) na którą, jako reprezentatywną dla ukazania relacji odpowiedzialności i obowiązku w kontekście odpowiedzialności wynikającej z przypisania czynu (*accountability*) w etyce Kanta powołuje się Suzanne M. Uniacke (Zob. też, *Responsibility and Obligation: Some Kantian Directions*, International Journal of Philosophical Studies vol. 13(4) 2005, s. 461-475).

²⁶⁴ Zob. też A. M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 337.

nakazane jest prawem zewnętrznym, jest poczytywane za zasługę. O czynie odpowiedzialnym, zarówno w sensie moralnym, jak i prawnym w stanowi zatem spełnienie obowiązku. Przypisanie zasługi moralnej zaś jest możliwe dopiero na gruncie Kantowskiej *Nauki o cnocie (Tugendlehre)*, w której występuje trójpodział działań na nakazane prawem, zakazane oraz będące obowiązkami etycznymi tzw. obowiązki cnoty (*Tugendpflichten*), tzn. takie, co do których nie jesteśmy zobligowani w sposób zupełny (nieścisle)²⁶⁵ (np. do sprawienia, by działania legalne stały się zarazem moralnymi)²⁶⁶.

A. Podmiotowe warunki odpowiedzialności

Jak już zostało wcześniej wspomniane, niezbędnym warunkiem odpowiedzialności moralnej człowieka za swoje czyny jest wewnętrzne prawodawstwo (autonomia moralna). Wiąże się ono z pojęciem osoby moralnej jako podmiotu odpowiedzialności. Osoba w moralnym znaczeniu tego terminu jest tu definiowana przez pryzmat wolności do podlegania prawu, które sama (bądź z innymi) dla siebie stanowi, w odróżnieniu od osoby w psychologicznym znaczeniu, która zakłada toż-samą, a zarazem dynamiczną co do własności psychicznych osobowość podmiotową (konieczną również jako warunek odpowiedzialności). Możliwość ustanawiania prawa sobie samemu jest rozumowym warunkiem podmiotowym odpowiedzialności moralnej.

Jeśli chodzi o odpowiedzialność prawną, jej wystarczającym warunkiem jest wolność rozumiana przez Kanta w słabym sensie, jako możliwość dokonania wyboru maksymy działania. Subiektywnymi warunkami tak pojmowanej wolności są: zdolność do działania, rozeznanie w sytuacji, wiedza na temat pobudki determinującej działanie oraz przedmiot działania i tylko, w przypadku, gdy są one spełnione, może w ogóle być mowa o jakiegokolwiek odpowiedzialności. Odpowiedzialność moralna jest bowiem „nadbudowana” nad odpowiedzialnością prawną, jeśli warunkiem moralności czynu ma być jego zgodność z (rozumnym) prawem.

Moralnym (*resp.* wewnętrznym) przypisaniem czynu zajmuje się władza sądenia. Ocenia ona, czy maksyma, podług której następuje działanie da się uogólnić do postaci moralnego nakazu. Jej szczególna rola polega na przyporządkowaniu ogólnej regule

²⁶⁵ Niezupełność obowiązku u Kanta nie wiąże się z możliwością odstępstwa od niego, tylko z zawężeniem jego obowiązywania do bardziej szczegółowej maksymy, co *de facto* skutkuje ściślejszym respektowaniem obowiązku, w przypadku obowiązków wypływających z cnoty. Zob. I. Kant, *Die Metaphysik den Sitten*, s. 520 (A 20, 21); *Metafizyka moralności*, s. 254.

²⁶⁶ Por. I. Kant, *Die Metaphysik den Sitten*, s. 521 (A 22); *Metafizyka moralności*, s. 255.

poszczególną maksymę (dotyczącą konkretnej sytuacji) na zasadzie subsumpcji²⁶⁷ oraz rozstrzygnięciu, w jaki sposób zastosować maksymę w tym konkretnym przypadku. Maksyma może być w podobnych sytuacjach każdorazowo inna (byleby tylko podpadała pod ogólną zasadę prawa)²⁶⁸. Niezwykle istotną kwestią dla wykazania istnienia prospektywnej odpowiedzialności w etyce kantowskiej jest fakt, że władza sądenia orzeka o czynie „niezależnie od tego, czy rzeczywiście do niego doszło, czy nie”²⁶⁹. Dlatego też w przypadku realizacji obowiązków cnoty umożliwia ona właściwą orientację w sytuacji, a w funkcji sumienia ocenia samą siebie, czy dokonała właściwej oceny czynów²⁷⁰, może ona ostrzegać przed pochopną decyzją, zanim dojdzie do czynu. W przypisie do §13 *Nauki o elementach etyki* czytamy: „pozostaje nam już tylko uszanować jej [władzy, którą stanowi wewnętrzny trybunał – uzupełnienie A.N.] werdykt wyrażający bezwarunkowe *iubeo* albo też *veto*”²⁷¹, czyli zatwierdzenie będące zezwoleniem na działanie, bądź dotyczący go sprzeciw, zakaz. W wydaniu tegoż werdyktu wspomaga władzę sądenia intelekt, przedstawiając rozumowi prawo możliwe do unaocznienia w rzeczywistości empirycznej, tzn. to, jak wyglądałaby rzeczywistość w efekcie zamierzonych przez nas działań. Ogólne prawidło, jakim kieruje się władza sądenia, podlegająca prawom czystego rozumu praktycznego brzmi: „zapytaj samego siebie czy czyn, który zamierzasz, mógłbyś uważać za możliwy jako dokonany wskutek twej woli, gdyby miał się on dokonać podług prawa przyrody, której częścią byłbyś ty sam”²⁷². Władza sądenia dokonująca sądów moralnych jest władzą sądenia teleologiczną²⁷³, gdyż sądy wydawane przez nią za pośrednictwem intelektu oraz rozumu są sędami o realnej (obiektywnej) celowości przyrody. Mimo tego zatem, iż kieruje się „subiektywnie podmiotowym

²⁶⁷ Mowa tu o refleksyjnej władzy sądenia, będącej samą dla siebie prawodawczą, w przeciwieństwie do władzy sądenia determinującej, która subsumuje dane naoczne pod pojęcia intelektu w poznaniu zmysłowym.

²⁶⁸ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s.543 (A56); *Metafizyka moralności*, s. 282 n.

²⁶⁹ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 572 (A 98); *Metafizyka moralności*, s. 315.

²⁷⁰ I. Kant, *Die Religion innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft*, s. 860 (A 271; B228); *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 224.

²⁷¹ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 574 (A 101, Anm.); *Metafizyka moralności*, s. 317, przyp.

²⁷² I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 188 (A 122); *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 115.

²⁷³ Takie praktyczne zastosowanie teleologicznej władzy sądenia według Elżbiety Wolickiej można opatrzyć mianem interpretacji. Mogłoby ono wówczas być podstawa dla nietzscheańskiego tworzenia poprzez wolę mocy (odpowiedzialności będącej źródłowym rozkazywaniem na mocy wolności, jak rozumie je Heidegger), pozbawioną jednakże ograniczenia, jakie stanowi prawo moralne. Zob. E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 145-159 oraz M. Heidegger, *Nietzsche*, s. 604 n.

pryncypium, umożliwiającym jej właściwe rozpoznanie rzeczy”, „rozsądza” ona obiektywnie, „w sposób prawomocny”²⁷⁴. Pisząc w *Metafizyce moralności* o sumieniu, Kant przyrównuje działanie władzy sądenia do procesu sądowego, w którym człowiek występuje równocześnie, jako oskarżyciel, podsądny oraz obrońca. Sam też w oparciu o swój prawodawczy rozum wydaje niejako wyrok w swojej sprawie. Werdykt sumienia jawi się człowiekowi w postaci subiektywnego odczucia, jako wyrzut sumienia, gdy czyn okazuje się niezgodny z prawem, bądź poczucie ulgi, gdy powzięliśmy decyzję zgodną z obowiązkiem. Uczucie to jest uczuciem moralnym, będącym skutkiem oddziaływania na nasz umysł prawa moralnego. Sumienie jest więc w etyce kantowskiej świadomością istnienia w nas obowiązku. Traktując zaś sumienność jako religijność, pisze Kant o Bogu, którego świadomość, jako koniecznego trybunału odpowiedzialności postulowanego przez rozum tkwi nieodzownie w naszym poczuciu obowiązku²⁷⁵.

Jako kontrprzykład doniosłości sumienia jako praktycznie przydatnego uczucia antycypującego odpowiedzialne działanie posłużyć może wspomniane przez Kanta na kartach *Krytyki praktycznego rozumu* poczucie skruchy. Jest to przynależne również moralnemu charakterowi (usposobieniu) odczucie bólu, które przez pewien czas bezustannie przypomina nam o popełnionej niegodziwości lub zaniedbaniu moralnym. Uczucie to odzywa się równie silnie tuż po dokonaniu czynu, jak i po długim czasie, gdyż zasady moralne i brzemienne w ich świadomość nasza „inteligibilna egzystencja” nie uznają bowiem upływu czasu i przedawnienia, lecz co najwyżej przebaczenie i darowanie. Uczucie skruchy jest jednak w przeciwieństwie do poczucia konieczności postąpienia w sposób, jaki nakazuje sumienie „praktycznie puste”, skupia bowiem naszą uwagę na dokonanych już czynach i jego nieodwracalności²⁷⁶.

Oprócz sumienia wyróżnić należy jeszcze podmiotowy warunek zmysłowy odpowiedzialności, jakim jest poczucie moralne, wynikłe ze „zdolności rozumu do budzenia uczucia przyjemności lub upodobania w spełnieniu obowiązku”²⁷⁷ umożliwiające kierowanie się tymże prawem w działaniu. Tym uczuciem jest szacunek. Ludzki umysł wykazuje wrażliwość i wyczulenie na przedstawienie prawa moralnego: Kant nazywa ją

²⁷⁴ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s.572 (A 99); *Metafizyka moralności*, s. 315.

²⁷⁵ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 574 (A 101, 102); *Metafizyka moralności*, s. 317 n.

²⁷⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 224 (A 176); *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 162.

²⁷⁷ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 93 (BA 123); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 76.

naturalną intuicją moralną²⁷⁸ lub „wewnętrznym zmysłem”, który wynosi człowieka ponad inne istoty obdarzone być może rozumem, lecz nie korzystające zeń w sensie moralnym. Zmysł ten sprawia, że nie pozostajemy obojętni na pobudzenie ze strony szlachetnego wezwania, płynącego z prawa moralnego. Wewnętrzna, subiektywna reakcja na obiektywne prawo moralne jest właśnie szacunkiem (*Achtung*) i jako taka stanowi istotę moralności: poczucie obowiązku i moralne zobowiązanie nie istnieją bez poczucia szacunku dla moralnej zasady. Szacunek jest wewnętrzną świadomością doniosłości i wagi naszego obowiązku i prowadzi w prostej linii do samozobowiązania, bez którego nie do pomyślenia jest moralne działanie²⁷⁹. Zasada moralna, w której „nakazie” rozum praktyczny rozpoznaje sam siebie jako moralnego prawodawcę, wpływa na wolę w ten sposób, że „przyciąga” ją do siebie: ta zaś przychyła się ku niemu. Niemieckie *Acht*, *Achtung* oznacza skupienie uwagi na czymś, przykucie jej. Można więc powiedzieć, że prawo moralne, skupiając na sobie wolę, przełamuje ludzki egoizm (wolę samozaspokojenia, miłość własną (*Eigenliebe*)²⁸⁰, zadufanie i zarozumiałość²⁸¹), otwierając go i skłaniając do działania dla dobra ogólnoludzkiego. Szacunek taki odnosi się nie tylko

²⁷⁸ Nawiązuje do tego „intuicyjna” interpretacja prawa moralnego przedstawiona przez neokantystę J. Volkelta, w: tenże, *Pewność uczuciowa. Wybór tekstów*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1983, s. 37. Według niego w człowieku tkwi niezaprzeczalna intuicyjna pewność istnienia imperatywu kategorycznego, jako „bezpośrednia pewność czegoś ponaddoświadczalnego”, którego musimy słuchać jak „boskiego głosu”, gdyż wywodzi się bezpośrednio z prawa moralnego, obowiązującego bezwarunkowo i nie danego w doświadczeniu, ani przez jakiegokolwiek wnioskowanie.

²⁷⁹ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werksausgabe, Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, s. 208 (A 153); przekład polski: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 142.

²⁸⁰ Jest to nasza pierwotna skłonność ukierunkowana na samozadowolenie i ujawniająca się jeszcze przed prawem moralnym, będąca „pociągami do czynienia samego siebie podług subiektywnych motywów determinujących własną wolę, obiektywnym motywem determinującym wolę w ogóle” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 194 (A 131); *Krytyka praktycznego rozumu*, s.123), dlatego niezbędne jest jej ograniczenie, czyli doprowadzenie do jej zgodności z tymże prawem. Czyni to właśnie szacunek wobec prawa moralnego, powodując, że staje się ona rozumną miłością samego siebie (*vernünftige Selbstliebe*). Jednak nawet taka rozumna miłość nie jest moralna, jej maksyma bowiem określa wybór „właściwych środków do realizacji szczęśliwości”, więc rozum jest w tym wypadku sługą skłonności. Jeśli upodobamy sobie tę maksymę, to wtedy miłość nasza będzie miłością z upodobania, będącą w zgodzie z miłością wypływającą z życzliwości dla samych siebie. Na przykład możemy podobać się sobie samym, gdy realizujemy nasze cele zawodowe, dające nam uczucie zadowolenia; I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, s. 695, (A 47; B 51Anm.); przekład polski: *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 69, przypis.

²⁸¹ Będąca próżnym i bezprawnym roszczeniem do subiektywnej oceny samego siebie, poprzedzającym uzgodnienie swych intencji z prawem, czyli skłonnością opartą jedynie na zmysłowości (Zob. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 193 (A 129); *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 122). Wszelki zaś pociąg do oceniania swej wartości przed wystąpieniem prawa moralnego jest fałszywy i z prawem tym sprzeczny, gdyż jedynie zgodność woli z prawem może być powodem jakiegokolwiek ludzkiej wartości, jako osoby (godności).

do samego prawa moralnego, lecz także do każdego jego „uosobienia”, każdego Ty i każdego Ja. Na pytanie, co takiego zasługuje na szacunek w ludzkiej istocie, odpowiedź jest taka: szanujemy w każdym autonomicznego prawodawcę moralnego, w stosunku do którego podejmujemy działania wyływające z tego samego poczucia szacunku²⁸². Oddziaływanie prawa moralnego na człowieka, nie zawsze jest przyjemne, a często wręcz bolesne i upokarzające²⁸³: pozwala ono odczuć małość własnego ego. Kant podkreśla, że bronimy się przed pozytywnym jego wpływem wyrażanym w postaci szacunku, usiłując w naszych oczach umniejszyć znaczenie czynów innych ludzi, a także poddając krytyce powszechnie uznawane zasady moralne²⁸⁴.

W *Metafizyce moralności* sformułował Kant zasadę wzajemnej miłości, w której szacunek my być przeciwwagą dla miłości bliźniego: pierwsze z tych uczuć rodzi dystans, drugie – bliskość. Jedno i drugie działa na zasadzie „odpychania” i „przyciągania”: oscylacja ta organizuje relacje moralne między ludźmi²⁸⁵. Szacunek dla prawa moralnego może się także rodzić wskutek tzw. apatii moralnej²⁸⁶, która nie jest bynajmniej uczuciem obojętności bądź nieczułości. Apatia to grecka *enkráteia*, siła oporu zdolna uwolnić umysł spod wpływu afektów: zdolne do apatii są te osoby, które nieugięcie i wiernie wyznają określone zasady moralne. Na pewno jednak apatia jest przeszkodą w rozważeniu specyfiki sytuacji moralnej i zewnętrznych okoliczności działania, które jednak Kanta jako takie (tzn. w związku z motywacją do działań moralnych) nie interesowały. Uczucie apatii moralnej uznał on za wznioślejsze od entuzjazmu²⁸⁷, a umysł zdolny do takiego stanu określił jako szlachetny²⁸⁸.

Dzięki subiektywnym uczuciom moralnym, jakimi są sumienie oraz szacunek, rozwija się w człowieku poczucie odpowiedzialności za swoje czyny. Aby bowiem móc z jednej strony uznać przypisaną sobie winę moralną, a z drugiej podejmować odpowiedzialne decyzje, musimy mieć rozwinięte poczucie obowiązku, tzn. pewną

²⁸² Por. I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 534 (A 41, 42) u. s. 601n (A 140-142); *Metafizyka moralności*, s. 271 i 348 nn.

²⁸³ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 193, 194 n. (A 129, 132); *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 121, 124.

²⁸⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 197 (A 135); *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 128 n.

²⁸⁵ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 585 (A 117); *Metafizyka moralności*, s. 330.

²⁸⁶ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 540 n. (A 52); *Metafizyka moralności*, s. 279 n.

²⁸⁷ Kant nazywa ją *phlegma in significatu bono* („flegmą” w znaczeniu dodatnim).

²⁸⁸ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werksausgabe, Bd. X, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1990, s. 199 (B122, A 120); przekład polski: *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 177.

„wrażliwość woli (*Willkür*) na poruszenie, jakie wywołuje w niej czysty rozum praktyczny i jego prawo”²⁸⁹. Możemy wówczas w pełni realizować odpowiedzialność w jej wymiarze zarówno retrospektywnym, jak i prospektywnym, odpowiadając wobec naszego rozumu praktycznego, który jest (retrospektywnie rzecz ujmując) egzekutorem, ale również (w sensie prospektywnym) gwarantem naszej odpowiedzialności.

B. Przedmiot odpowiedzialności

Imperatyw kategoryczny z racji swej bezwarunkowości nie pozostawia woli żadnej możliwości wyboru przeciwnego działania, niż to, które nakazuje, a które byłoby wolne, tzn. niezdeterminowane empirycznie²⁹⁰. Odpowiedzialność bezwzględna oznacza zatem, że wszelkie działanie przeciwne imperatywowi kategorycznemu byłoby nieodpowiedzialne, w sensie odpowiedzialności praktycznej pod względem zarówno prawnym, jak i moralnym. Zaniechanie zaś działania moralnego (ze względu na prawo moralne) byłoby obojętne, jeśli chodzi o kwestię odpowiedzialności praktycznej (nie muszę kłamać, mogę po prostu nic nie mówić, nikt też nie zmusza mnie do dawania dobrego przykładu, byleby nie dawać złego). Co innego w przypadku zaniechań działań legalnych (zgodnych z prawem), za które odpowiadamy prawnie. Prawo nakazuje w sposób zupełny i dotyczy konkretnej materii czynu, co w przypadku zaniechania też znamionuje o czynie nieodpowiedzialnym.

Przedmiotem odpowiedzialności retrospektywnej, której podstawą jest przypisanie uczynku, jest niezrealizowanie zobowiązania moralnego bądź prawnego (niezgodność maksymy postępowania z wymogami prawa). Można zatem być pociągniętym do odpowiedzialności za złe skutki czynu niezgodnego z prawem. Dokonanie czegoś, co wykracza poza zakres obowiązku w sensie czysto formalnym, poczytywane jest za zasługę. Jest to wówczas działanie odpowiedzialne w pozytywnym sensie, tak samo, jak zadośćuczynienie powinności. Nie można więc zostać pociągniętym do odpowiedzialności za żadne następstwa uczynku spełnionego z obowiązku oraz za skutki zaniechania uczynku stanowiącego zasługę. Jeżeli chodzi o prawo zewnętrzne, jego nakazy dotyczą działań, więc odpowiadamy zarówno za dokonanie działania, jak i zaniechanie go. Tak, jak nie odpowiadamy moralnie za zaniechania w sensie retrospektywnym (zaniedbujemy

²⁸⁹ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 531 (A 37); *Metafizyka moralności*, s. 267.

²⁹⁰ Por. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 50 (BA 50), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 37.

bowiem czynu stanowiącego zasługę, co jest moralnie obojętne), tak ponosimy odpowiedzialność moralną prospektywną, mimo iż nie nastąpił czyn, który można by nam przypisać a dzieje się tak wówczas, gdy zaniedbanie to staje się regułą naszego postępowania²⁹¹. Władza sądenia bowiem orzekać może o słuszności działania bez względu na to, czy czyn miał miejsce, czy nie, gdyż obowiązek moralny odnosi się do maksym działania (motywu), a nie jak prawny, konkretnych uczynków.

Jako że etyka Kanta jest etyką deontologiczną, nie zaś teleologiczną, tzn. jest bezwarunkowo zorientowana na realizację obowiązku nakazanego przez rozum, a nie na osiągnięcie konkretnych, „materialnych” celów, trudno w jej przypadku mówić o odpowiedzialności za innych ludzi, czy stan świata (odpowiedzialności za „sprawę”). Pojawia się tym samym problem przedmiotu odpowiedzialności. W przypadku odpowiedzialności w sensie okazjonalnym, będącej wynikiem moralnego przypisania czynu u Kanta jest on „formalny”, a nie „materialny”, tzn. Przedmiotem odpowiedzialności pozostaje wypracowanie zgodności maksymy praktycznej z imperatywem kategorycznym. Dopiero gdy potraktujemy odpowiedzialność w ogólności, jako zadanie (*resp.* powołanie) obejmujące całość ludzkiej egzystencji, możemy mówić o przedmiocie odpowiedzialności, jakim jest realizacja naszej rozumnej natury i osiągnięcie celu ostatecznego (*Endzweck*), czyli najwyższego dobra (w jego wymiarze „materialnym” będącym połączeniem szczęścia i doskonałości). Pomocne w rozwiązaniu problemu przedmiotu odpowiedzialności stają się w tym momencie obowiązki cnoty, w których przypadku obowiązek jest zarazem celem działania. Obowiązki te wyznaczają ramy odpowiedzialności za siebie oraz innych ludzi, będącą właśnie odpowiedzialnością za swoją doskonałość (rozwój moralny) oraz szczęście innych (przy założeniu, że jest ono realizowane, mając na względzie własne człowieczeństwo).

Zdawać by się mogło, że na gruncie kantowskiej etyki nie sposób bronić ontologicznej odmiany odpowiedzialności, filozof ten bowiem radykalnie oddziela sferę bytu od powinności, lecz mimo tego, iż zjawisko i rzecz sama w sobie są ontologicznie całkowicie odmienne, jednoczą się one w człowieku jako osobie moralnej. Człowiek jest wszak istotą złożoną, „dwuaspektową”, zaopatrzoną w „narzędzie” poznania zarówno sfery inteligibilnej, jak i zjawiskowej. Rozum, mimo że rozumiany w dwóch odrębnych

²⁹¹ Por. I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 520 (A 20, 21); *Metafizyka moralności*, s. 254.

funkcjach, teoretycznej i praktycznej jest *de facto* jeden. Pojęcie zaś powinności, zobowiązania i obowiązku nie miałyby racji bytu, gdybyśmy byli istotami idealnymi, dlatego taka właśnie konstytucja człowieka jest koniecznym warunkiem dla jego zaistnienia jako podmiotu moralnego. Świat podlegający prawom przyrody jest również jedynym możliwym do realizacji wolnych działań człowieka. Dualizm rzeczywistości noumenalnej i fenomenalnej konieczny zaś jest do uzasadnienia przyczynowości z wolności, czyli możliwości inicjowania „nowych”, niebędących sprzecznymi z prawami przyrody łańcuchów przyczynowo-skutkowych, która jest przecież zarazem praktycznym wyrazem ontologicznego powołania do moralności.

Również zawężenie pojęcia odpowiedzialności do realizacji obowiązku nie powoduje zanegowania odpowiedzialności w sensie etyczno-egzystencyjnym (ontycznym). Jak zostało to wyżej pokazane, w przypadku etyki Kanta, odpowiedzialność ta jest wówczas podmiotową dyspozycją *a priori* do realizacji idei wolności poprzez działania moralne (ową odpowiedzialnościowością).

2.2. Odpowiedzialność indywidualna jako cnota

A. Celowo-materialne ujęcie imperatywu kategorycznego jako uzasadnienie odpowiedzialności za siebie oraz innych

Mimo że w filozofii Kanta relacja ja-inny nie ma statusu konstytutywnego dla podmiotowości (jak u Fichtego i Hegla²⁹²: mowa o sferze wolności, gdyż na gruncie epistemicznym każdy napotkany przez świadomość byt współtworzy moją podmiotowość na zasadzie wzajemności), można próbować doszukiwać się intersubiektywności w imperatywie kategorycznym²⁹³: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”²⁹⁴ To sformułowanie nie ogranicza się jak pierwsze, dotyczące sprawdzianu moralnego maksym, określające formalnie na sposób negatywny, to, czego „nie powinienem”, lecz wprowadza niejako pozytywną treść do filozofii moralnej Kanta, a posługując się pojęciem celu i środka wskazuje na materialno-praktyczny aspekt sfery

²⁹² Zob. M. J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, s. 173-202.

²⁹³ Jest to teza poparta teorią intersubiektywności M.J. Siemka. Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności*, s.115 nn.

²⁹⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 61 (BA 66, 67); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 46.

empirycznej, tj. sfery zastosowania maksym. Świadczą o tym dobitnie przywoływane wyżej obowiązki cnoty, przyjmujące w pierwszym rzędzie za cel oprócz własnej doskonałości szczęście innych. Są to obowiązki miłości (życzliwości): dobroczynność, wdzięczność i współczucie, których zaniedbanie świadczy o braku cnoty, oraz szacunku, przeciw którym wykroczenie jest występkiem uderzającym w ludzką godność. Relacja z innym, którego to człowieczeństwo obok naszego własnego ma być najważniejszym celem naszych działań, jest podstawowym założeniem etyki obowiązku. Jednakże, czy imperatyw kategoryczny wskazuje na więź międzyludzką w świecie zjawiskowym, czy odnosi się do człowieka, jako czystego „nosiciela” idei wolności? Pamiętajmy bowiem, iż godność ludzka jest uwarunkowana byciem „istotą rozumną”, a nie „istotą ludzką”. Byłaby to więc idealna więź międzyrozumowa. Taką „intersubiektywność” na poziomie idei zakłada Kant, mówiąc o uczestnictwie każdego człowieka w rozumie powszechnym. Jest to relacja przyjęta *a priori*, zapośredniczona w czystej świadomości i ugruntowana metafizycznie. Niezwykle istotna, bo nadająca tak powinności, jak i odpowiedzialności wagę uniwersalną.

Inną kwestią jest fakt, iż Kant pojmując odpowiedzialność przez pryzmat przypisania czynu na mocy powszechnej zasady moralnej, nadaje jej bardzo indywidualistyczne piętno. Obce jest mu myślenie o odpowiedzialności w kategoriach wspólnotowych. Nie uznaje retrospektywnej odpowiedzialności za dzieje w takim sensie jak Picht, Gadamer czy Ricoeur, gdyż uniwersalna konstytucja moralna człowieka nie podlega według niego wpływowi wspólnoty, tworzonej przez nią kultury i związanej z nią socjalizacji. Nieco inaczej przedstawia się kwestia odpowiedzialności prospektywnej związanej istnieniem wspólnoty etycznej, jaką jest kantowskie państwo celów. Wspólnota taka jest niezbędna, do tego, aby na świecie mogło zapanować „dobre pryncypium”. Wówczas koniecznym okazuje się utworzenie społeczeństwa opartego na prawach cnoty, która jest trwałym usposobieniem do wypełniania obowiązku moralnego. Jednakże państwo celów jest dla Kanta wspólnotą idealną, której podstawą jest „fakt rozumu”, wyrażający powszechność rozumu w jego praktycznym prawodawstwie - ideą, będącą swoistym wyznacznikiem rozwoju odpowiedzialności praktycznej realizowanej wszak we wspólnocie istot rozumnych. Człowiek, nawet jako partycypujący w rozumie powszechnym, odpowiada zawsze osobiście – jako osobowość moralna – w pierwszej osobie. Mimo więc, iż rozum i wola są dla Kanta powszechne, w przypadku jego koncepcji

etycznej, nie ma mowy o tym, co McIntyre nazywa „ucieczką w dziedzinę całkowicie powszechnych maksym należących do człowieka jako takiego”²⁹⁵.

Również dla kwestii intersubiektywności niezwykle istotne znaczenie ma władza sądenia. „Idea praktycznego, zgodnego z prawem i doskonałego użytku rozumu” rozumiana jako mądrość praktyczna, to dla Kanta zdolność, której nie można się nauczyć naśladowując innych, lecz należy wydobyć ją z siebie. Dokonać tego można jedynie stosując w życiu trzy zasady: samodzielnego myślenia, w relacjach z innymi, stawiania sobie w myślach siebie na miejscu innych ludzi oraz zgodności w myśleniu z sobą samym.²⁹⁶ W *Krytyce władzy sądenia* te trzy warunki Kant opatruje mianem maksym pospolitego zdrowego rozsądku, który nazywa w dziele tym inaczej *sensus communis logicus*²⁹⁷ (zmysłem wspólnym, umożliwiającym „zastanowienie się nad swym własnym sądem ze stanowiska powszechnego” pozwalającym na „wczucie się w stanowisko innych”)²⁹⁸, a wyrażającą go drugą z wymienionych zasad, maksymą władzy sądenia. Nie po raz pierwszy zatem kluczową rolę w próbie odnalezienia współcześnie rozumianej odpowiedzialności w filozofii Kanta odgrywa owa władza rozumu stanowiąca łącznik między jego teoretycznym a praktycznym zastosowaniem. Z jednej strony czerpiąc z fenomenologii życia moralnego, stosując pojęcie obiektywnej i materialnej celowości wypełnia treścią formalne prawo moralne, z drugiej umożliwia uwzględnienie w swoich działaniach, zawsze przecież obecnego, drugiego człowieka, którego to godność obok naszej stawiać mamy sobie zawsze za ich cel.

B. Postawa odpowiedzialna, czyli gotowość do podejmowania działań moralnych

Odpowiedzialność w etyce Kanta można również rozumieć jako cnotę, kompetencję podmiotu, będącą siłą moralną, charakteryzującą się odwagą i determinacją w ciągłym oporze stawianym własnym skłonnościom, czyli wewnętrzną walkę z sobą samym. Nie jest ona wówczas sprawnością stałą, lecz cały czas nabywaną. Ma zatem

²⁹⁵ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 394.

²⁹⁶ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werksausgabe, Bd. XII, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, s. 511 (AB 122); *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa 2005, s. 117.

²⁹⁷ Hannah Arendt nawiązując do kantowskiego *sensus communis*, nazywa brak władzy sądenia „głupotą w sferze intelektualnej (poznawczej), brakiem smaku w kwestiach estetycznych i moralną tępotą, jeśli chodzi o postępowanie” (H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, tłum. W. Madej i M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 167).

²⁹⁸ Por. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s. 226 (A 157; B 158); *Krytyka władzy sądenia*, s. 210 n.

charakter dynamiczny, a więc również czasowy, skierowany w przyszłość²⁹⁹. Ćwiczenie własnej woli poprzez cnotę kształtuje w człowieku usposobienie moralne, tj. cnotliwy charakter (*Tugendgesinnung*³⁰⁰). Cnota jest więc także indywidualnym celem moralnym, ideą, do której zbliżamy się w „nieskończonym” postępie, podobnie jak to się dzieje w przypadku największego możliwego dobra i doskonałości moralnej. Teoria cnoty nie jest według Kanta teorią autonomii, lecz autokracji (i autokreacji), wynikającą ze świadomości niezapośredniczonej empirycznie, lecz danej wraz z kategoriycznym imperatywem, iż człowiek posiada zdolność stawienia czoła własnym skłonnościom, które nieustannie nas do tegoż sprzeciwu pobudzają. Zdolność ta jest odpowiedzialnością *a priori*, a odpowiedzialne (cnotliwe) działanie, tzn. działanie obowiązkowe, kształtuje trwałą postawę odpowiedzialności (cnotę). Cnota taka jest właśnie przedmiotem obowiązku dążenia do doskonałości moralnej, jest więc odpowiedzialnością za siebie, a dokładnie za swoją kondycję moralną. Na gruncie kantowskiej teorii cnoty odpowiedzialność staje się więc niejako swoim własnym przedmiotem.

Postawa odpowiedzialna jako cnota to nie tylko praktykowanie cnoty poprzez działania moralne, ale również ćwiczenie „technicznego” uposażenia naszego rozumu, mianowicie intelektu oraz władzy sądenia, umożliwiających uzupełnianie wiedzy oraz poprawianie błędów dzięki zdolności właściwej oceny własnych czynów. Odpowiedzialność rozumiana w kategoriach cnoty wiązać się zatem będzie nieodzownie z zagadnieniami edukacji moralnej.

2.3. Dydaktyka moralna – odpowiedzialna nauka odpowiedzialności³⁰¹

Niewielki traktat Kanta *O pedagogice* otwiera zdanie: „Człowiek Jest jedyną istotą, która powinna być wychowywana”³⁰². Wychowanie zaś jako rozwój wszystkich władz umysłu jest procesem wspomagania rozwoju jednostki, mającym na celu osiągnięcie przez nią autonomii moralnej, czyli swoistą pomocą udzielaną jednostce, by mogła wydobyć z siebie moralnego człowieka. Kantowski program edukacji moralnej oparty jest na tezie, że

²⁹⁹ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 512 n (A 9), *Metafizyka moralności*, s. 245.

³⁰⁰ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 517 (A 15), *Metafizyka moralności*, s. 249.

³⁰¹ Fragment ten jest fragmentem artykułu autorki. A. Nowicka, *Pedagogika moralna Immanuela Kanta, jako wyraz wychowania do odpowiedzialności*, *Biuletyn Historii Wychowania* (26) 2010, s. 87-100.

³⁰² I. Kant, *Über Pädagogik*, I. Kant, Werksausgabe, Bd. XII, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, s. 697 (A 1); wydanie polskie: *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Dajas, Łódź 1999, s. 41.

skoro cnota nie jest rzeczą wrodzoną, można się jej nauczyć. Nauka ta zaś polega na ćwiczeniu władzy sądenia oraz praktykowaniu cnoty, jako siły skłaniającej wolę do moralnego działania i wytwarzającej w człowieku jego moralny charakter.

Wychowanie to zawierać ma oprócz pielęgnowania i utrzymania, dyscyplinę (element negatywny), będącą zarazem cywilizowaniem, czyli wykorzenianiem z człowieka instynktów i skłonności podobnym zwierzęciu, oraz element pozytywny, którym jest nauka (*Unterweisung*) wraz z kształceniem gwoli rozwoju autonomii moralnej. Widać tu całkowitą zgodność z obowiązkami wobec siebie. Nie można bowiem zapominać o tym, jak ogromną rolę odgrywa w etyce Kanta omówione już moralne kształtowanie samego siebie, będące spełnianiem podstawowego obowiązku cnoty, jakim jest dążenie do doskonałości.

Kant uznawany jest za pierwszego, który podjął w pedagogice kwestie autonomii w kontrapozycji do przymusu³⁰³. Twierdził, że nie ma możliwości „wygenerowania” człowieka moralnego poprzez przymus. Istota moralności, tak jak odpowiedzialności wiąże się bowiem z wolnością. Zatem jedynie na drodze kształtowania w wychowanku autonomii możliwe jest w ogóle wychowanie moralne.

Kwestię wychowania moralnego, czyli procesu przygotowania do życia odpowiedzialnego, zgodnego z wymogami rozumu praktycznego nastawionego na dobro, jako cel ostateczny, porusza Kant poza wspomnianym już krótkim dziełkiem pedagogicznym, znajdującym się poza obszarem jego systemu filozofii transcendentalnej, w swoich pismach filozoficznych, głównie w rozdziale *Metafizyki moralności* dotyczącym dydaktyki moralnej oraz we fragmencie *Krytyki praktycznego rozumu* poświęconym metodologii czystego rozumu praktycznego. Metodologia ta zajmuje się sposobami wywierania przez rozum praktyczny za pomocą prawa moralnego wpływu na konkretne maksymy naszych działań, a zatem, tym, jak sprawić, by rozum obiektywnie praktyczny był zarazem subiektywnie praktycznym³⁰⁴. Sposobem takim według Kanta miałyby być przedstawienie czystej cnoty, jako siły moralnej wywierającej na serce człowieka największy wpływ i będącej równocześnie „najpotężniejszą i, jeżeli chodzi o trwałość i skrupulatność w wypełnianiu maksym moralnych” jedyną pobudką wiodącą ku dobru³⁰⁵. Przy czym, jako środek wychowawczy w szczególnym przypadku dopuszcza Kant również

³⁰³ S. Sztobryn, Słowo wstępne do: I. Kant, *O pedagogice*.

³⁰⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 287 (A 269), *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 239.

³⁰⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 289, (A 272); *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 241.

przedstawienie korzyści, bądź szkód wynikłych z działania, mianowicie, ażeby „umysł jeszcze niewykształcony albo też zdziaczały wprowadzić na drogę dobra moralnego”. Środek ten traktuje jednak jedynie jako „jeden z zabiegów przygotowawczych” do wprowadzenia „czystego motywu moralnego”, który jak już zostało wspomniane, jako jedyny wyrabia w człowieku moralny charakter, oraz związane z nim poczucie własnej godności (będącej godnością istoty umiejącej przewyciężyć swą zmysłową naturę). Charakter, czyli „gotowość do postępowania zgodnie z zasadami” należy kształtować w wychowanku już od najmłodszych lat³⁰⁶.

Doniosłą rzeczą pedagogiki moralnej jest przyzwyczajanie w młodym wieku do szczerości, prawdomówność bowiem, tj. szczerość wobec siebie oraz innych, odgrywa w moralności rolę pierwszorzędną (kłamstwo, obok skąpstwa oraz fałszywej pokory wymienia Kant jako największy występki przeciw obowiązkowi wobec siebie, jako istoty *stricte* moralnej³⁰⁷). Pamiętać należy jednak, że u dzieci mamy do czynienia z charakterem dziecka, a nie obywatela. Dzieci nie rozumieją, czym jest powinność. Nie można ich więc do niczego zobowiązać, tzn. wymagać, by robiły coś z poczucia obowiązku. Jednak to właśnie poczucie obowiązku wiąże się z podległością prawu rozumowemu. Patrząc z perspektywy naturalnego procesu, jakim jest dojrzewanie moralne, aby wytworzyć w dziecku przyzwyczajenie do postępowania zgodnego z zasadami, należy określić mu zasady regulujące jego życie codzienne, podług których ma postępować i w ramach tychże zasad stosować niepodlegające dyskusji nakazy i zakazy, natomiast w kwestiach wychowaniu obojętnych pozostawić mu swobodę decyzji. Widzimy zatem, że Kant uwzględnia w wychowaniu, jak to ma miejsce we współczesnej pedagogice, specyfikę indywidualnego rozwoju moralnego człowieka kładąc nacisk na wiek i stopień rozwoju ucznia.

Samą naukę o metodzie etyki królewiecki filozof podzielił na teoretyczną katechetykę oraz praktyczną ascetykę moralną. Oprócz teoretycznej nauki cnoty, która oparta jest na katechizmie moralnym³⁰⁸ (zawierającym wiedzę na temat obowiązków

³⁰⁶ I. Kant, *Über Pädagogik*, s. 740 n (A 100-102); *O pedagogice*, s. 81 nn.

³⁰⁷ Zob. I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 562 (A 83), *Metafizyka moralności*, s. 303.

³⁰⁸ Zob. I. Kant, *Die Metaphysik den Sitten*, s. 618 n. (A 165, 166), *Metafizyka moralności*, s. 366 n. Kant zdecydowanie odróżnia katechizm moralny od religijnego. Katecheza religijna odbywać się może dopiero po odbyciu nauk moralnych, gdyż przykazania religijne wywodzić można jedynie z czystego rozumu. W przypadku przedkładania nauki religii przed moralność istnieje zagrożenie respektowania przykazań ze względu na obawę przed karą, czy też strach przed Bogiem, co dla Kanta jest niedopuszczalne.

wynikających z cnoty), tzn. dialogu z uczniem, w którym nauczyciel za pomocą odpowiednich pytań wydobywa z ucznia właściwe odpowiedzi, by ten mógł je zapamiętać (nie należy mylić tej metody z dialogiczno-sokratejską, gdzie pytania zadają obie strony), praktyczna ascetyka rozwija w wychowanku dyspozycję do praktykowania cnoty oraz woli do cnotliwego działania i uczy jej kultywowania. Interesujące jest podejście Kanta do nauki za pomocą empirycznych przykładów. Dobrym przykładem dla ucznia powinno być zawsze zachowanie nauczyciela (guwenera), jako duchowego przewodnika, gdyż tak był przez Kanta postrzegany wychowawca. Jednak mimo, iż przykład czerpany z doświadczenia może być dla „nieukształtowanej jeszcze młodzieży” doskonałym wzorcem do moralnego działania (bądź ostrzeżeniem, jak czynić nie należy), który poprzez naśladowanie wyrabia (dzięki przyzwyczajeniu albo odzwyczajeniu) dyspozycje moralne, nie dostarcza pojęć do refleksji moralnej oraz nie może służyć jako uzasadnienie maksymy działania, gdyż ma ona przecież swą podstawę w autonomicznym prawodawstwie każdego człowieka indywidualnie. Przykład taki należy więc traktować jako „dowód świadczący o tym, że pewne obowiązujące działanie jest wykonalne”, a nie wzorzec do naśladowania³⁰⁹.

A. Wychowanie moralne jako wyraz odpowiedzialności za przyszłe pokolenia

Stosunek do historii, tradycji odpowiedzialność odnosi się w sposób pozytywny do przeszłości i przyszłości (czerpie z doświadczenia pokoleń, by kształcić kolejne – por. Picht, Taylor, MacIntyre). Według Griesbacha natomiast odniesienie do przeszłości nie ma żadnego konstytutywnego znaczenia dla odpowiedzialności. Wychowawca powinien skupiać się na relacji z wychowankiem, ona to bowiem rodzi odpowiedzialność. Nie należy również w historii, czy tradycji filozoficznej doszukiwać się uzasadnienia dla odpowiedzialności, gdyż zatracą się wówczas samą jej istotę, która zasadza się na aktualnym wydarzeniu się³¹⁰.

W wychowaniu obecny jest zawsze prospektywny wymiar dziejowy. Dotyczy ono bowiem przyszłych pokoleń, a za cel wyznaczone ma osiągnięcie przez rodzaj ludzki doskonałości. Kant twierdzi zgoła, że ludzkie indywidua nawet przy najlepszym wykształceniu nie są w stanie osiągnąć celu swego przeznaczenia, potrzeba im do tego

³⁰⁹ Zob. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, s. 620 (A 168), *Metafizyka moralności*, s. 368.

³¹⁰ *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 76

wspomnianej już wcześniej wspólnoty etycznej. Wychowanie, jako proces doskonalony przez wiele pokoleń, służyć ma więc postępowi ludzkości, a każda kolejna generacja ma ulepszać je, przydając mu nowej wiedzy i wznosząc go (i tym samym ludzkość) na wyższy poziom³¹¹. Ten przyszłościowy aspekt wychowania moralnego widoczny jest dokładnie w stwierdzeniu Kanta: „Zasada sztuki wychowania, której nie powinni tracić z oczu szczególnie ludzie opracowujący projekty wychowawcze, jest taka: dzieci powinny być wychowywane nie do teraźniejszego, ale do przyszłego, możliwie najlepszego stanu, to jest do idei człowieczeństwa i dążenia do realizacji tego celu w pełni” [...] „Rodzice dbają o dom, monarchowie o państwo. Ani jedni, ani drudzy nie mają na celu tego, co dla świata najlepsze, jak też i doskonałości, do której dążenie jest przeznaczeniem ludzkości i do której ma ona również predyspozycje”³¹². Doskonalimy się więc moralnie według Kanta nie tylko „dla siebie”, lecz również dla dobra przyszłych pokoleń, a osobami które przejawiać powinny szczególną troskę o przyszłość z racji spełnianej przez siebie funkcji w społeczeństwie, są, podobnie jak to będzie później w przypadku Jonasa, rodzice i władca³¹³. Ich starania wychowawcze powinny się uzupełniać, co wskazuje na wzajemne warunkowanie rozwoju moralnego i społeczno-politycznego ludzkości³¹⁴.

3. Etyka w ujęciu Kanta a współczesna filozofia odpowiedzialności

Jako że filozoficzne pojęcie odpowiedzialności jest „produktem” etyki XX-go wieku mamy możliwość prześledzenia, w jaki sposób sami „filozofowie odpowiedzialności” oceniają twórczość Immanuela Kanta w jej kontekście. Jak zobaczymy na wybranych przykładach, charakteryzujących rozmaite ujęcia odpowiedzialności, będą to oceny nader zróżnicowane. Według Pichta etyka nowożytna jest „odpowiedzialnością moralnego rozumu za samego siebie, ściślej: za wolność pojmowaną jako warunek możliwości rozumnej egzystencji ludzkiej (...) za bycie sobą”, imperatyw kategoryczny Kanta zaś,

³¹¹ I. Kant, *Über Pädagogik*, s. 702 (A 13); *O pedagogice*, s. 45.

³¹² I. Kant, *Über Pädagogik*, s. 704 (A 18); *O pedagogice*, s. 47.

³¹³ Jonas w *Zasadzie odpowiedzialności*, jako paradymatyczny przykład osób w szczególny sposób odpowiedzialnych za przyszłość podaje właśnie rodziców (będących wzorcowym przykładem odpowiedzialności naturalnej) oraz męża stanu (jako przykładu odpowiedzialności kontraktowej). Zob też. H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, Lamuv Verlag, Göttingen 1991, s. 120 nn.

³¹⁴ Wolfgang Hinrichs ukazuje pedagogiczny aspekt etyki Kantowskiej, jako kształtującej pewien liberalny, republikański etos obywatela, niezbędny do rozwoju współczesnej demokracji. Zob. W. Hinrichs, *Charakter i obowiązek – zachowanie i etyczne przysposobienie u Kanta i Schleiermachersa. W kwestii modelu obywatela – pedagogicznego*, [w:] *200 lat z filozofią Kanta*, red. naukowa M. Potępa, Z. Zwoliński, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2006, s. 289 n.

będący jej dobitnym przykładem staje się „klasyczną formułą odniesionego do autonomicznego rozumu pojęcia odpowiedzialności”. Jednakże już Scheler przeciwstawił etykę Kanta etyce konsekwencji, podobnie jak później Max Weber radykalnie rozdzielił ją od etyki odpowiedzialności³¹⁵.

3.1. Kant vs. Weber, czyli etyka odpowiedzialności vs. etyka usposobienia

W swej koncepcji polityki Weber usytuował etykę odpowiedzialności (*Verantwortungsethik*) na przeciwległym biegunie w stosunku do etyki przekonań (*Gesinnungsethik*), której struktura zorientowana jest jego zdaniem na niewzruszone zasady, a nie na dalekosiężne skutki działań nimi podyktowanych³¹⁶. Etyka odpowiedzialności to etyka zasady kojarzonej z Machiavellim, którą powinien kierować się polityk, czyli etyka nastawiona wyłącznie na skutki działań, w opinii Webera nie do pogodzenia z absolutystyczną etyką przekonań. To stosowanie często „moralnie wątpliwych” środków do osiągnięcia „dobrych celów”, gdyż, jak to niestety często można zaobserwować również współcześnie, „dla polityki środkiem decydującym jest przemoc”³¹⁷. Zdaniem Webera, „jeśli chodzi o działanie polityczne, nie jest [...] prawdą, że z dobra tylko dobro może wyniknąć, a ze zła tylko zło, lecz często wręcz przeciwnie”. Odpowiedzialność u Webera tożsama jest z osobistą odpowiedzialnością polityczną³¹⁸, która z punktu widzenia etyki Kanta byłaby wręcz nieetyczna³¹⁹. Jest to odpowiedzialność współczesnej etyki ról, odpowiedzialność polityka wobec historii. Osoby, która jest w stanie odważnie podjąć ryzyko przyjęcia na siebie skutków działań, o ile są one możliwe do przewidzenia. Tak pojęta etyka odpowiedzialności jawi się jako elitarne wyzwanie

³¹⁵ Dychotomię tą krytykuje Otfried Höffe. Jego zdaniem bowiem sama klasyfikacja etyki Kanta jako etyki przekonań, czy usposobienia wynika z błędnego jej rozumienia jako zupełnie oderwanej od rzeczywistości społeczno-politycznej, a przeciwstawienie jej etyce konsekwencji sugeruje, jakoby Kant przeciwstawiał moralność legalności, jako pojęcia wzajemnie się wykluczające, natomiast, jak już wcześniej zostało wspomniane, bycie moralnym wymaga jedynie spełnienia dodatkowych warunków względem bycia legalnym. Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, s. 167 n.

³¹⁶ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, Znak, Kraków 1998, s. 102 nn.

³¹⁷ Tamże s. 102.

³¹⁸ Podobny pogląd w kontekście odpowiedzialności wobec historii wyraża L. Kołakowski w postawie anty-klerka „rozważającego świat z punktu widzenia bytu, w przeciwieństwie do klerka, który rozważa go z punktu widzenia powinności”, prezentując również interesującą, aczkolwiek nierozstrzygalną polemikę między tymi dwoma stanowiskami. L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, s. 28-33.

³¹⁹ Podobnie ocenia weberowską etykę odpowiedzialności Tadeusz Buksiński, nazywając ją nie etyką, lecz „formą ideologii” uprawomocniającą działania. Zob. tenże, *Non possumus!*, [w:] (hg.) P. W. Juchacz, R. Kozłowski, *Freiheit und Verantwortung*, s. 17 n.

(podobnie rozumował Nietzsche), w przeciwieństwie do etycznego „uproszczenia” w postaci zasad (*resp.* norm), jakie oferuje nam etyka obowiązku. Weber twierdząc, iż wyznawcy etyki zasad zrzucają ciężar odpowiedzialności za skutki swych działań na los, bądź Boga, nie twierdzi jednak, że „etyka przekonań jest identyczna z brakiem odpowiedzialności, a etyka odpowiedzialności z brakiem przekonań”³²⁰. W etyce obowiązku istnieje przecież odpowiedzialność za realizację zasad. Obecny jest w niej również element niepewności co do konsekwencji działań normowanych przez zasady, tyle tylko, że działający nie musi podejmować ryzyka ze względu na skutki działań, jest bowiem zwolniony z odpowiedzialności za nie, gdyż jego „wyzwaniem” jest sprostanie wymogom powinności moralnej, a nie „światowe”, doniosłe historycznie cele. Etyka odpowiedzialności ma zastosowanie jedynie w przypadku nielicznych ról społecznych. Oprócz polityków dotyczy w dużej mierze również przedstawicieli zawodu dziennikarza. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi o tzw. osoby wpływowe, wyróżniające się zawodami mającymi zasadniczy wpływ na zmianę aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej, które muszą liczyć się z przyjęciem na siebie ciężaru konsekwencji własnych działań i są z nich częstokroć publicznie rozliczani. Odpowiedzialność polityka jest więc odpowiedzialnością historyczną związaną z etosem, czyli sposobem życia określonych grup społecznych. Nie jest to jednak jedynie odpowiedzialność kontraktowa, lecz wiąże się z wypełnianiem roli społecznej rozumianej nie tylko jako zawód, ale również powołanie (niemiecki termin *Beruf* posiada obydwa znaczenia).

Zupełnie odmiennie niż etos polityka jawi się w koncepcji Webera przykładowo etos urzędnika, który powinien bezdyskusyjnie wykonywać polecenia swojego przełożonego, nawet jeśli pozostają w sprzeczności z jego osobistym przekonaniem (to jest bowiem przedmiotem jego odpowiedzialności). Co ciekawe pogląd taki prezentuje również Kant, wprowadzając, w rozprawie *Co to jest oświecenie?* rozróżnienie na prywatne (*privat*) oraz publiczne (*öffentlich*) użycie rozumu. Tyle że dla Kanta wówczas, gdy działamy na polu zawodowym, pełniąc naszą osobistą funkcję w społeczeństwie, ma miejsce prywatne użycie rozumu, natomiast publicznie korzystamy z rozumu jako obywatele świata kierującego się zasadami nauki, społeczeństwa ludzi oświeconych (*vide* wartościami uniwersalnymi)³²¹. Wagę natury moralnej ma w tym wypadku publiczny

³²⁰ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 102.

³²¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung?*, Werkausgabe, Bd. XI, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991, s. 57n (A 488, 489); przekład polski: *Co to jest*

użytek rozumu, gdyż „musi być zawsze wolny”, natomiast prywatny użytek rozumu „może być często bardzo ograniczony”. Przykładem przywołanym przez Kanta jest duchowny, który w swojej działalności duszpasterskiej na rzecz parafii (gminy), ograniczony jest symbolami wiary oraz wytycznymi katechizmu kościoła, którego jest kapłanem. Jednakże jako uczonec ma prawo, a nawet obowiązek moralny, aby wszelkie swoje przemyślenia, które według niego mogłyby posłużyć do zmiany tychże symboli, czy nawet katechizmu na lepsze, wyrazić publicznie³²².

Warto tu zadać pytanie, czy w przypadku etyki Kanta w ogóle ma miejsce odpowiedzialność moralna za pełnienie funkcji społecznej? Inaczej rzecz ujmując, czy realizowanie roli społecznej podlega odpowiedzialności moralnej w sensie respektowania maksymy mówiącej np., iż powinienem bezkrytycznie spełniać swoje obowiązki w ramach pełnionej funkcji społecznej? Czy sfera moralna, skoro dotyczy determinacji wewnętrznej, może w ogóle obejmować działania normowane powszechnymi wymogami społecznymi? Problem dotyczyć będzie zatem relacji moralności i legalności działań. Wiemy, że czyn legalny nie może być niezgodny z prawem moralnym. Zatem kantowski model moralności nie tyle może, ile musi mieścić w swych ramach zewnętrzne normy społeczne. Co jednak, jeśli polecenie przełożonego, które powinienem spełnić bezdyskusyjnie, budzi moje wątpliwości moralne. Kto będzie za nie odpowiadał moralnie, ja czy on?

W przytoczonym wyżej przykładzie duchownego Kant twierdzi, że w przypadku, gdy prawdy wiary, które zobowiązał się wobec Kościoła głosić jako duszpasterz, są sprzeczne z jego „wewnętrznym poczuciem religijnym”, tzn. „nie mógłby z czystym sumieniem zajmować swego urzędu” jest zmuszony do rezygnacji z niego³²³. Nasza maksyma zatem, mówiąca o bezkrytycznym pełnieniu roli społecznej miałaby rację bytu, jako moralna, jeśli zaliczylibyśmy ją do obowiązków cnoty wobec innych, jako istot społecznych (Kant nazywa je „obowiązkami wobec innych ze względu na ich stan i różnice”³²⁴).

Z kolei w *Rozprawie filozoficznej o religii i moralności* pojawia się problem przypisania czynu generałowi, który pozbawiając życia nieprzyjaciół w bitwie, działał

Oświecenie?, tłum. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 55 n.

³²² Gdy w miejsce osoby kapłana postawimy obywatela, widać dokładnie, jak dalece filozofia dyskursu inspirowana jest myślą Kanta.

³²³ I. Kant, *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung?*, s. 57 (A 487); *Co to jest Oświecenie?*, s. 56.

³²⁴ I. Kant, *Die Methaphysik den Sitten*, s. 607 n. (A150), *Metafizyka moralności*, s. 355.

zgodnie ze swoim żołnierskim obowiązkiem w obliczu prawa. Można przypisać mu czyn na zasadzie wolnego (w słabym sensie) sprawstwa, ale kluczową kwestią jest przypisanie prawa (zasady, do której powinien być się zastosować) i na mocy tegoż przypisania działań on legalnie, to znaczy czyn jego nie był wolny w sensie moralnym (autonomiczny) lecz wymuszony (*gezwungen*) przez prawo (heteronomiczny). Z tego też powodu za czyn ten (nie będąc bezpośrednio jego sprawcą!) odpowiada prawodawca. Co jednak z winą w sensie moralnym, którą wskazywać może owemu generałowi jego sumienie? Nie istnieje dylemat w przypadku niezgodności między zewnętrznym nakazem prawa a powinnością moralną – realizacja powinności zawsze jest wartością nadrzędną. W powyższym przypadku etyka kantowska nakazuje rezygnację z funkcji społecznej, która wymaga zastosowania się do takiego prawa. Nie zawsze jednak można tego dokonać. Dla Kanta legalność, związana ze słabym rozumieniem wolności jest minimum do zachowania porządku w państwie i realizowania postępu ludzkości, ku temu, co lepsze, lecz co w przypadku, gdy prawo stanowione nie spełnia wymogów moralnych, gdy przestrzeganie go uniemożliwia bycie moralnym? Rezygnacja z roli społecznej jest dużo łatwiejsza niż rezygnacja z obywatelstwa kraju, którego prawo jest sprzeczne z moralnością. Nie możemy też zmienić prawa za pomocą rewolucji (konstytucja jej nie dopuszcza), lecz publicznie wykazując jego niemoralność wnosić o zmianę (co nierzadko bywa mało skuteczne).

Inaczej postrzega tę kwestię Weber, który etos urzędnika określa słowami „moralna dyscyplina” i „zaparcie się samego siebie”, co świadczy o wykazywaniu odwagi i siły moralnej w obliczu konieczności wykonania polecenia przełożonego. Wskazuje więc w działaniu normowanym wykonywaniem roli społecznej jakąś wyższą konieczność moralną, odwołującą się również do zasady odpowiedzialności, która jednakże, jak zostało wyżej pokazane, w przypadku urzędnika jest „zupełnie inna” niż w przypadku polityka³²⁵.

Różnica między kantowską etyką zasad a weberowską etyką odpowiedzialności zasadza się więc zarówno w roli trybunału, jak i w randze przedmiotu odpowiedzialności, którym w przypadku pierwszej z nich jest zgodność maksymy postępowania z powszechnym prawem moralnym, a w przypadku drugiej są możliwe do przewidzenia skutki działania. Wyznawca etyki odpowiedzialności „nie czuje się w stanie obarczać innych skutkami swojego działania, o ile mógł je przewidzieć. Powie on: te skutki będą

³²⁵ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 75.

przypisane mojemu działaniu”³²⁶. Natomiast zgodnie z etyką Kanta nie interesują nas skutki działań, odpowiadamy bowiem za same działania (o ile można nam je przypisać), a nie za ich konsekwencje. Ważna jest jedynie zgodność czynu z prawem moralnym. Trybunałem, przed którym jesteśmy rozliczani, nie jest więc historia, lecz praktyczny rozum – powszechny, co prawda – ale dający swój wyraz w jednostkowym, subiektywnym sumieniu, bo rzeczywistość historyczna (fakty) nie nosi w sobie wartości moralnej – chyba że postrzega się ją historiozoficznie i teleologicznie³²⁷, jako dzieje rozumu praktycznego wyrażonego w konkretnych moralnych działaniach jednostek, ilustrujących postęp moralny ludzkości, a nie urzeczywistniających cele polityczne.

Weber swoim modelem etyki uwydatnia i waloryzuje pożądaną z punktu widzenia polityka wizję rzeczywistości. Z perspektywy tejże etyki, moralne działanie zgodne z etyką zasad prowadzi do postawy klerkowskiej, którą Kołakowski określił jako „klęskę politycznych wyborów, zakończoną ucieczką przed zaangażowaniem, ucieczką, która mistyfikuje sama siebie, jako obronę wartości ponad-historycznych, gdy faktycznie jest tylko niemożnością znalezienia wartości w historii istniejącej”³²⁸. Dla Kanta zaś historia ma wymiar li tylko pragmatyczny, jako nauka o przeszłości, z której doświadczeń można wysnuwać wnioski dzisiaj, natomiast wartości moralnych – powtórzmy raz jeszcze – w świecie empirycznym szukać nie można, gdyż ich nie ma tam - poza jedynym pewnym przykładem dobra, za który uznaje Kant ofiarę Chrystusa na krzyżu.

Odpowiedzialność w etyce Webera to odpowiedzialność pozytywna, ale w rozumieniu Filka zarazem odpowiedzialność *ex post*, ponieważ jej warunkiem czyni Weber istnienie działania, za które będziemy dopiero odpowiadać³²⁹. Pojawia się tu ponownie problem zarysowany już w pierwszym rozdziale: czy jeśli odpowiedzialność dostrzega się w działaniach ze względu na ich skuteczność, poczuwając się do odpowiedzialności za skutki swych działań, to jest to odpowiedzialność retrospektywna, przecież poczuwam się do niej teraz, *ante factum (ex ante)*? Zwróćmy uwagę, że jeśli będziemy przez odpowiedzialnościowość rozumieć postawę generowaną przez kompetencję słusznego

³²⁶ Tamże, s. 102.

³²⁷ Por. B. Markiewicz, *Kant o Rewolucji Francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentalna*, [w:] *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, red. naukowa M. J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 42 n.

³²⁸ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, s. 34.

³²⁹ Filek nie wypowiada się na temat Webera, lecz omawia analogiczną sytuację, w której mowa jest o odpowiedzialności na podstawie przypisania skutków działań, mianowicie przypadek Ingardena. Zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 198-204.

osądu i w konsekwencji - słusznego postępowania oraz gotowość do poniesienia konsekwencji czynów, których sprawstwo może być nam przypisane (bez względu na to, czy za kryterium ich słuszności etycznej przyjmujemy skutki działania wedle stanowiska konsekwencjalistycznego, czy zasadę, jaką kierował się działający, wedle stanowiska deontologicznego), odpowiedzialność etyki proponowanej przez Webera (ilustrowanej postępowaniem polityka z uwagi na jego „zawodowstwo” i „powołanie”) będzie w sensie praktycznym w takim samym stopniu perspektywna, jak jest ona perspektywna u Kanta. Kolejne pytanie brzmi, na jakiej podstawie przypisujemy czyny w etyce odpowiedzialności Webera? Warto w tym miejscu porównać cele działania odpowiedzialnego u obu filozofów. Regulatywnie pojęty cel, jakim pozostaje idea dobra u Kanta, jest jednak czymś innym niż zamierzony polityczny cel działania u Webera. Wiemy już, że Kanta nie interesują realne efekty naszych działań, jeśli są one moralne; odpowiedzialnością jest sprostanie naszej powinności, czyli naszemu człowieczeństwu. Odpowiedzialność dla Webera jest odpowiedzialnością za historię. Powinność w etyce odpowiedzialności Webera rodzi wiara w „sprawę”, której na rzecz działa, realizując dobro polityczne, a nie metafizyczne – osądzi go bowiem przysłowiowa historia, a nie Bóg (w przypadku Kanta rozumiany, jako moralny prawodawca). Dlatego teleologia weberowska zakłada możliwość poświęcenia jednostek dla przyszłego dobra ogółu, co w myśl deontologii Kanta byłoby nie do pomyślenia.

Weberowska etyka odpowiedzialności nie ma uzasadnienia na poziomie wyboru wartości nadrzędnej, poza ową czysto subiektywną wiarą w „sprawę”, którą realizuje się poprzez najlepszy z możliwych do osiągnięcia skutek działania. Takiego uzasadnienia mieć nie może, gdyż zdaniem Webera pewnych podstawowych problemów etycznych, do których należy wybór etyki, zgodnie z której zasadami będziemy postępowali, w obrębie samej etyki rozstrzygnąć nie można.³³⁰ Uzasadnienie kantowskiej etyki przekonań odwołuje się do zasad apriorycznego rozumu, Weber natomiast odczarowując tenże rozum, odziera go brutalnie z monopolu na ostateczną prawdę w dziedzinie wartości moralnych. Moralność jest bowiem historycznie zmienna, natomiast kwestia wyboru zasad postępowania jest kwestią światopoglądową (kwestią wiary). Nauka (kantowski rozum teoretyczny) może wskazać nam ewentualne „korzyści” z postąpienia w taki, czy

³³⁰ M. Weber, *Sens „uwolnienia od wartościowań” socjologii i ekonomii*, tłum. E. Nowakowska-Sołtan, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1985, s. 115 n.

inny sposób, natomiast rozum praktyczny w etyce odpowiedzialności jest u Webera rozumem instrumentalnym, wybierającym najkorzystniejszą z punktu widzenia skutku, drogę do jego osiągnięcia. Weber z aktualnej oceny przyszłego działania polityka (oraz ogólnego celu, który miałby osiągnąć) nie próbuje wydedukować żadnych norm dla jego działania. W praktyce życiowej konkretna sytuacja sprawia każdorazowo, że dokonywany jest taki, a nie inny akt działania. Nie można więc w tym przypadku mówić o żadnych powszechnie obowiązujących, czy uniwersalnych normach. Tym samym jedyną regułą rządzącą etyką odpowiedzialności Webera jest sama zasada odpowiedzialności za skutki działań, a samo pojęcie odpowiedzialności wyraża podmiot tejże etyki, a dokładnie jego cnota polityczna. Charakteryzuje się ona z jednej strony namiętnością w oddaniu „sprawie”, a z drugiej odpowiednim wycuciem w ocenie rzeczywistości, dystansem „wobec rzeczy i ludzi”³³¹.

Problematyczny jest fakt, czy można „zestawiać” na tej samej płaszczyźnie etykę odpowiedzialności Maxa Webera z kantowską etyką obowiązku, przyjmując za kryterium porównawcze pojęcie odpowiedzialności, skoro każda z tych etyk odnosząc się do różnych wartości i zarazem przynależąc do innego obszaru działalności ludzkiej (prywatnej oraz publicznej) inaczej rozumie to pojęcie, a zwłaszcza różnorako postrzega przedmiot odpowiedzialności oraz trybunał, przed którym jest się z niej rozliczanym. Dla Kanta każdy człowiek jest powołany do kondycji moralnej, natomiast dla Webera niektóre osoby są powołane do bycia politykami. Czy byłoby zatem dla niego możliwe niesprzeczne stosowanie zarówno etyki odpowiedzialności, jak i etyki zasad przez tę samą osobę? Tzn. czy można być bezwzględny politykiem prowadzącym nienaganne pod względem moralnym życie prywatne? Jeśli założymy, jak Weber, że polityka jest domeną przysłowiowych „brudnych rąk”, tzn. jest skazana na niemoralność, musimy uznać konflikt i sprzeczność między nią a moralnością. Weber uważa działania polityczne za działania naznaczone tragizmem³³². Ukazuje wszelako możliwość pogodzenia etyki odpowiedzialności z etyką przekonań, przytaczając słowa Lutra wypowiedziane w obronie

³³¹ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 96.

³³² Tamże, s. 98. Kwestii tej poświęca artykuł Tomasz Kuniński, który - powołując się na Michaela Walzera - prezentuje Webera, jako tego, który dylemat między postąpić poprawnie moralnie, czy postąpić poprawnie politycznie sprowadza do przeżyć podmiotu postawionego w sytuacji tragicznej, pisząc: „U Webera polityka hamuje wyłącznie jego własna zdolność do cierpienia, a nie zdolność do cierpienia ludzi, dla których działa”. Zob. T. Kuniński, *Problem brudnych rąk. Jak może być złe robienie tego, co słuszne?*, *Diametros*, 24 (czerwiec 2010), [www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?pdf=263&l=2, dostęp: 02.04.2012 r.]

jego przekonania religijnych: „Przy tym stoję i nie mogę inaczej”³³³. Podniósł on wówczas własną subiektywną zasadę działania ponad aktualnie obowiązujące prawo. Był to wyraz autonomii moralnej czerpiącej moc z zasady odpowiedzialności osobistej ugruntowanej w wierze w „sprawę”. W ten sposób Weber nadaje etosowi polityka rangę etyczną „w obrębie całej moralnej ekonomii życiowej”³³⁴. Ranga ta stawia politykę ponad moralnością; czyż jednak u Kanta ponad moralnością nie stała legalność i konstytucja, zakazujące burzyć prawomocny porządek przeszłości w imię teraźniejszej sprawiedliwości?

Z perspektywy Kanta, który kwestię hierarchii między moralnością i polityką poruszał w kontekście rozważań o wiecznym pokoju, polityka może być zgodna z moralnością jedynie wówczas, gdy rozumie się ją jako praktyczną naukę prawa (moralność jest wtedy teoretyczną nauką tegoż prawa)³³⁵. Uzgodnienie polityki z moralnością następuje zatem, odwrotnie jak u Webera jedynie pod auspicjami powszechnie obowiązującej zasady moralnej i wynikającego z niej obowiązku. Nie ma zatem według Kanta usprawiedliwienia dla czynów podejmowanych jedynie ze względów politycznych.

Jeśli jednak przyjmiemy za Weberem, że istnieją działania niemoralne, które można wybaczyć w imię wyższych, politycznych (i zarazem etycznych) racji, problem nadal będzie aktualny, gdyż sferę moralną i polityczną nie zawsze można ostro od siebie rozgraniczyć, jak zrobił to Piłat „umywając ręce”. Co w przypadku, gdy zakres odpowiedzialności w jednej z nich zachodzi na drugą oraz gdy sytuacja jest odwrotna, tzn. wymaga rezygnacji z „poprawności politycznej” w imię zasad moralnych? Wystarczy przypomnieć sobie dylemat Antygony i jego filozoficzne zobrazowanie w Hegłowskiej „tragedii w łonie etyczności”³³⁶. Czy powiemy wówczas o „winie politycznej”, w której istnienie Weber sam powątpiewał³³⁷?

³³³ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 109.

³³⁴ Tamże s. 98.

³³⁵ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werksaufgabe, Bd. XI, s. 229 (A 66, 67; B 71, 72); *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 189.

³³⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, PWN, Warszawa 1965, s. 11 nn.

³³⁷ Por. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołania*, s. 99.

3.2. Odpowiedzialność jako przypisanie czynu w kontekście zasady alternatywnej możliwości i determinizmu.

Zdarza się, że filozofowie analityczni wiążą, a nawet wywodzą zasadę alternatywnej możliwości z jednej z podstawowych tez etyki Kanta, jaką jest wynikanie możliwości działania z powinności. Logicznym jest bowiem, że obowiązek działania dotyczy nas tylko wówczas, gdy mamy możliwość wykonania tegoż działania. Analogicznie: nie możemy być zobowiązani do czegoś, co leży poza granicami naszych możliwości. Rzecz w tym, że Kant rozumiał możliwość na wiele różnych sposobów. Przede wszystkim odróżniał możliwość fizyczną od moralnej³³⁸.

Przywoływany już wcześniej Honderich w swej książce o wolności przedstawia Kanta jako inkompatybilistę, niezdolnego zaakceptować humowskiego rozumienia wolności³³⁹. Nic dziwnego, albowiem Hume (a przed nim Hobbes) pisząc o wolności jako „mocy działania” ma na myśli swobodę wyboru, czyli wolność rozumianą przez Kanta jako wolę arbitralną (którą to w przytaczanym przez Hondericha przykładzie J. Bramhael, wykpiwając Hobbesa i przejawiając jego ideę, sprowadza do „zwierzęcej” woli będącej pozbawionym świadomości instynktem, bezrefleksyjnie zaspokajającym swoje pragnienia³⁴⁰). Jednakże u Kanta problem jest daleko bardziej złożony. Przede wszystkim moc decyzyjna nie może być dla niego mocą sprawczą, dlatego wszelkie teorie moralności analizujące działania, jako akty wolicjonalne, ograniczać się będą jedynie do fenomenologii życia moralnego, która nie jest przedmiotem zainteresowania etyki kantowskiej³⁴¹. Wola arbitralna będzie zawsze wolą niższego rzędu, co zasadniczo zbliżone jest do tego, co ma na myśli Frankfurt pisząc o woli związanej z „pragnieniami pierwszego rzędu” („*first-order desires*”), które to są według niego charakterystyczne nie tylko dla ludzi, lecz również dla niektórych zwierząt, tzn. wolą utożsamianą z chceniem, wyborem i byciem skłonny do zrobienia czegoś, w przeciwieństwie do woli odnoszącej się do „pragnień drugiego rzędu” („*second-order desires*”) wyróżniających człowieka spośród innych stworzeń, jako tego, który potrafi „chcieć mieć inne pragnienia i pobudki (albo ich

³³⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 174 (A 101); *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 96, 98.

³³⁹ T. Honderich, *Ile mamy*, s. 112-115.

³⁴⁰ Ten rodzaj proto-woli Kant określał jako *arbitrium brutum*.

³⁴¹ Por. P. Łuków, *Wolność i Autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997, s. 99 nn.

nie mieć)”, tzn. chcieć być innym niż jest³⁴². Frankfurt zauważa jeszcze jedną, istotną w kontekście etyki kantowskiej, rzecz, to mianowicie, iż moralną odpowiedzialność ponosi również taki człowiek, którego wola arbitralna (samowola) ani wola pierwszego rzędu nie podlegają woli drugiego rzędu, tj. woli właściwej, rozumnej. To stwierdzenie ujawnia asymetrię, jaka zachodzi u Kanta pomiędzy odpowiedzialnością rozumianą ontologicznie a odpowiedzialnością wynikającą z przypisania czynu. Mogę postępować nieodpowiedzialnie, lecz nie zwalnia mnie to z odpowiedzialności.

Przeciwstawienie wolności i przyrodniczej determinacji nie przeszkadza Kantowi uzgodnić w działaniu ludzkim wolności z determinizmem fizykalnym, tak, aby, jak to określa filozof w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, „nauka o moralności utrzymywała swoje pozycje, a nauka o przyrodzie swoje”³⁴³. Ingarden w przywoływanej wcześniej rozprawie *O odpowiedzialności* wyrażał opinię, jakoby kantowski dualizm świata przyrody i świata wolności (konieczności i wolności) wykluczał istnienie odpowiedzialności³⁴⁴. Podobny zresztą zarzut czyni Hegel wobec Kartezjusza, twierdząc, że metafizyka nie jest w stanie wyjaśnić ani uzasadnić odpowiedzialności człowieka za jego działania³⁴⁵. Chodziłoby więc o to, że rzeczywistość przyrodnicza jest czasowa dzięki podmiotowej formie naoczności, natomiast świat rzeczy samych w sobie albo w ogóle nie podlega czasowi (w przypadku interpretacji ontycznej), albo też czasowy aspekt tego świata jest dla nas niepoznawalny (przy interpretacji agnostycznej). Podobnie przedstawia się sytuacja z przestrzennością noumenów w kontekście przyczynowości w przypadku odpowiedzialności. Odpowiedzialność mogłaby się wówczas wiązać jedynie ze światem zjawisk i ograniczała się do sprawstwa przyczynowo-skutkowego. Nie mogłaby być zatem, według Ingardena odpowiedzialnością moralną, która „w sensie metafizycznym *realiter* ciąży na ludziach”.

Zauważmy jednak, że zgodnie z założeniem Kanta czyny przypisujemy ludziom na podstawie dwóch kryteriów: wolności i sprawstwa. Wolność jest cechą noumenalną człowieka, a sprawstwo fenomenalną, gdyż działamy zawsze w świecie zjawisk. Sama zaś odpowiedzialność moralna wiąże dopiero się z oceną tak rozumianego czynu w kontekście

³⁴² H. G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby* [w:] *Filozofia odpowiedzialności*, s. 22 n.

³⁴³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, Werkasugabe, Bd. III, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990, s. 32 (B XXIX); przekład polski: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 42.

³⁴⁴ R. Ingarden, *O odpowiedzialności*, s. 171n.

³⁴⁵ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia*, s. 56 n.

jego autonomicznej zgodności z prawem moralnym. Czasowość i przyczynowość jest więc jedynie aspektem fenomenalnej składowej odpowiedzialności, której „metafizyczności” nadaje prawo moralne, które jest stosowane na mocy idei wolności mającej realność dla osobowości moralnej człowieka i która daje mu możliwość bycia „absolutnie pierwszym początkiem”, jednak tylko w odniesieniu do przyczynowości, a nie do czasu (inicjowane przez nas ciągi przyczynowo-skutkowe wpisują się bowiem w rzeczywistość zjawiskową, którą postrzegamy, jako istniejącą w czasie)³⁴⁶. Warto też poczynić uwagę, że taka wolność absolutna wiąże się z całkowitym poddaniem się determinacji rozumu, przewyciężenie zaś naszej zmysłowej natury raz na zawsze nie jest możliwe: stalibyśmy się wówczas istotami doskonałymi i nie potrzebowalibyśmy w ogóle moralności³⁴⁷.

Według Gadamera Kantowi zawdzięczamy „nie tyle teorię możliwości wolności, ile właśnie wykazanie, że teoria, która wyjaśniałaby zadowalająco, w jaki sposób ludzka wola i ludzka wolność interweniują w bieg przyrody, jest niemożliwa”³⁴⁸. Dlatego wolność kantowska musi być pierwotnie ideą, pojęciem wytworzonym przez rozum albo – jeśli kto woli – metafizycznym przedmiotem wiary. Wolne działanie w sensie słabego pojęcia wolności (wolności wyboru) nie musi być autonomiczne. O autonomii działania świadczy wola rozumna (moralna). To samorzutna aktywność woli dąży do samoograniczenia przez rozum *resp.* cel podsuwany przez rozum³⁴⁹. Słaby sens wolnego działania jest tożsamy z Arystotelesowskim pojęciem wolności i wiąże się z racjonalnością działania, tzn. z koniecznością namysłu przed podjęciem działania. Namysł powinien umożliwić rozpoznanie, jakie motywy nami kierują, czy cele, które sobie wyznaczamy, są osiągalne, oraz czy środki, jakich chcemy użyć do ich osiągnięcia, są odpowiednie.

U Kanta mogą dlatego, że chcę, w mocnym rozumieniu wolności możliwość jest wtórna wobec powinności. Natomiast wolność woli arbitralnej nie jest wolnością „w metafizycznym znaczeniu tego słowa”, lecz możliwością opowiedzenia się za dobrem, poprzez przewyciężenie swojej zmysłowej natury. Podobnie pojmował wolność na

³⁴⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 2, *Werkasugabe*, Bd. IV, hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990, s. 432 (A 450; B 478); *Krytyka czystego rozumu*, s. 395. Zob. też: A. Nowicka, *Wolność jako prawda afirmacji*, s. 78.

³⁴⁷ Por. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 42 n (BA 39); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 31.

³⁴⁸ H. G. Gadamer, *Przyczynowość w dziejach?*, s. 98.

³⁴⁹ „...wola skłania się ku obowiązkowi spontanicznie, całym niejako sercem i sumieniem, ponieważ jest on w istocie jej prawidłem”; por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności*, s. 77; por. też tamże, s. 19.

sposób negatywny Hessen, tzn. jako negację konieczności przyrodniczej, wyrażającą się w możliwości wyboru między jakimiś możliwymi opcjami rzeczywistości³⁵⁰. Dziś powiedzielibyśmy, że wola arbitralna może być zdeterminowana również przeszłością, tzn. dziedzictwem ewolucyjnym i kulturowym człowieka³⁵¹.

Kołakowski z kolei broni przekonania opozycyjnego w jego mniemaniu do uznawania niekompatybilności (*incompatibilia*), „przekonania o bezwzględnej potrzebie myślenia naukowego, to znaczy przyczynowego, oraz przekonania o totalnej odpowiedzialności każdej jednostki ludzkiej za udział we wszystkich determinacjach, które działają w świecie zhumanizowanym, to znaczy w świecie w ogóle. Bo też w praktyce życia ludzkiego nie jest istotna ogólna wiedza, że wszystko, co się dzieje staje się nieuchronnie, nie jest też istotne – ani możliwe – uśmiercenie owego poczucia wolności w działaniu, które jest nam właściwe; istotna jest racjonalna konfrontacja możliwości ludzkich z tworzywem działań, z której rodzi się owa – mówiąc słowami Lukrecjusza – *fatis avulsa voluntas*, wola wydarta losowi; nie musi ona uchodzić za nienaturalną przerwę w ciągłości przyczynowej wydarzeń, ale za interwencję tego sprawstwa przyczynowego, które jest zarazem sprawstwem celowym, a więc działaniem natury, która samej sobie się uświadamia”³⁵².

Podsumujmy tę część analiz: odpowiedzialności moralnej nie można „zważyć” i „zmierzyć” opierając się na analizie samego działania oraz okolicznościach (miejsca, czasu, przyczyny, celu) je współkonstytuujących, uwzględniając jedynie podmiotowy aspekt wolności w sensie pragnienia *resp.* chcenia. Ludzka osobowość jest na tyle skomplikowana i współtworzy ją tyle czynników w różnym stopniu wpływających w danym momencie na jej aktywność psycho-fizyczną, że najlepszym wyjściem w przypadku odpowiedzialności moralnej, jest to, co sugerował Kant. Ocena przede wszystkim własnego postępowania, w oparciu o uniwersalne zasady możliwe do przyjęcia przez innych, natomiast w przypadku działań innych, wspomaganie ich w ich dążeniach, kwestię przypisania odpowiedzialności pozostawiając każdemu własnemu sumieniu, które kształtuje się przecież w oparciu te

³⁵⁰ S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1997, s. 103, 115.

³⁵¹ Por. L. von Mises, *Human action: A Treatise on Economics*, Contemporary Books, Chicago 1966, s. 46 n, cyt. za: W. Gasparski, *Prakseologia*, s. 60.

³⁵² L. Kołakowski, *Determinizm i historia*, s. 90.

same uniwersalne zasady. Osobowość tę będą starali się zrozumieć filozofowie reprezentujący pogląd przyznający prymat odpowiedzialności ontologicznej.

3.3. Heideggerowskie bycie sobą a kantowska istota człowieczeństwa

Etykę Kanta w kontekście ontologii fundamentalnej Heideggera przedstawić można jako paradygmat bycia przeciwstawiany paradygmatowi woli. Jak zdążyliśmy się już rozeznaczyć we wcześniejszych partiach rozprawy, Heideggerowi w związku z odpowiedzialnością chodziłoby nie tyle o to, iżby mocą własnej wolności postępować moralnie, przysparzając światu więcej dobra, ile o to, by być w świecie w sposób właściwy. Projekt jestestwa nie polega na projektowaniu świata, zgodnego ze swoją moralną jego wizją, tzn. nadawaniu mu piętna swojego wolnego wyboru, lecz byciem Sobą w świecie, w który uprzednio jest się rzuconym. Heidegger deklaruje konieczność przekroczenia metafizyki obecności reprezentowanej przez Kanta, stwierdzając jednak w późniejszym okresie twórczości, że w *Byciu i czasie* jego myślenie było jeszcze nacechowane transcendentalizmem i subiektywizmem, koncentrowało się bowiem na projekcji bycia przez *Dasein* i odnosiło się zbyt do woli i zamiaru ludzkiego. Przypomnijmy, że dla Heideggera autonomię jestestwa uosabiać miało zdecydowanie (*Entschlossenheit*), na poziomie ontycznym oznaczające wybór siebie jako wybór egzystencji odpowiedzialnej. Czyżby więc pomiędzy etyką Kanta i tymi elementami ontologii fundamentalnej, które wydają się mieć związek z myśleniem etycznym, istniały jakieś analogie?

Sam Heidegger w *Byciu i czasie* przyrównuje ontologię jestestwa i egzystencji do metafizyki moralności, opatrując jednak tą drugą cudzysłowem³⁵³. Idąc tym tropem, Krzysztof Stachewicz zalicza etyczne elementy myśli Heideggera do metafizyki moralności, którą Kant uznawał przecież za jedyny możliwy obszar poszukiwania podstaw etyki. Znow według Andrzeja Przyłębskiego Kantowskie rozumienie wolności jako obiektywnej realności na mocy jej faktycznego użytku przez rozum praktyczny „stanowi podstawę dla Heideggerowskiego oddzielenia kategorii i egzystencjałów”. Wówczas pojęcie woli, jako wartościowej ze względu na samo chcenie, byłoby wspólne dla obydwu filozofów i dla Heideggera chcenie to byłoby wzięciem na siebie odpowiedzialności dokonywanym w

³⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 368.

modi zdecydowania i potwierdzającym „stawanie się egzystencją”³⁵⁴. Filek przywołuje pogląd Heideggera z pracy *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* na Kantowską istotę człowieczeństwa: „wolność praktyczna jako autonomia jest samoodpowiedzialnością, ta zaś istotą osobistości ludzkiej osoby, istotą właściwą, człowieczeństwem człowieka”. Samoodpowiedzialność jest wówczas odpowiedzialnością onto-egzystencjalną albo „podstawowym sposobem bycia, który określa wszelkie czynienie i niechanie człowieka”³⁵⁵.

Sumienie jako wzywające do odpowiedzialnego bycia rozumie więc Heidegger na podobieństwo bezgłósnego imperatywu nakazującego bezwzwarunkowo być w sposób właściwy (autonomiczny). Tak jak sumienie wyraża istotę bycia i powołanie jestestwa, tak imperatyw praktyczny wyraża istotę człowieczeństwa. Prawo moralne jawi się nam poprzez uczucie szacunku, tak jak pozwanie jestestwa do samego siebie jest „doświadczane” przez zew sumienia. Zdecydowanie zatem, będące sposobem otwartości jestestwa, która jest jego pierwotną prawdą egzystencji³⁵⁶, jest analogonem kantowskiego szacunku, który jest szacunkiem wobec prawidła czystego rozumu praktycznego nadającego człowiekowi godność jako osobowości moralnej. Heidegger pisze, że szacunek ten jest „sposobem bycia odpowiedzialnym wobec siebie samego, właściwym byciem sobą (*Selbstsein*)³⁵⁷”. W swej interpretacji etyki Kanta Heidegger eksponuje pojęcie transcendentalnej wyobraźni jako a-refleksyjnego źródła prawa moralnego, z którego Kant zrezygnował w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, porzeczając na źródłowości intelektualnej. W niej to upatrywał podstawę samorzutności jaźni, która postrzegana przez pryzmat szacunku przejawia się „w bardziej pierwotny, nieprzedmiotowy i nietematyczny sposób jako powinność i działanie, tworząc nierefleksyjne, działające bycie sobą”³⁵⁸.

Heideggerowskie sumienie nie jest władzą rozumu, jak obrazowane za pomocą trybunału sumienia w filozofii moralnej Kanta, ani też uczuciem, jak twierdzili filozofowie zmysłu moralnego, tym bardziej zaś kategorią teologiczną, wskazującą na Boga, jako moralnego prawodawcę. Daleko mu też do psychologicznych czy też biologicznych

³⁵⁴ A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, s. 77 n.

³⁵⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe, Bd. 31, Frankfurt/M. 1982, s. 263, 296. Cyt. za: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 124.

³⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 373.

³⁵⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 177 n.

³⁵⁸ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 179.

wykładni sumienia³⁵⁹. Ontologiczne ujęcie sumienia sytuuje je przed i ponad sferą przeżyć i działań ludzkich. Sumienie nie mówi nam jak działać, lecz jak być. Być autentycznie, na swój własny sposób, świadomy, tu-oto, a co zrobimy w ramach tego bycia, jest kwestią drugorzędną, jeśli faktycznie będzie ono na sposób właściwy rozumiejące swój byt. Z góry wyklucza Heidegger jakiegokolwiek teleologię działania, co nie oznacza jednak, że *Dasein* nie może być celem samym w sobie, rozumianym jako realizujące swoje powołanie do właściwego bycia. Nie może ono jednak działać z zamiarem realizowania tego celu, bo podcina wówczas gałąź, na której siedzi, mianowicie zapoznaje właściwą egzystencję, pograżając się ponownie w powszedniość „się”, z której zostało wydobyte przez zew. Heidegger stawia się tym samym w opozycji, nie tylko do etyki arystotelesowskiej, ale również do Kantowskiego rozumienia człowieka jako celu samego w sobie. Kant bowiem nadając wartość celowi działania moralnego w swoim materialnym sformułowaniu imperatywu staje niejako w sprzeczności wobec czystości etyki formalnej, którą jako jedyną da się obronić w myśleniu Heideggera³⁶⁰.

W zdecydowaniu na „siebie samego” jestestwo nie realizuje jednak „jakiegoś pustego ideału egzystencji”, lecz zostaje jako bycie „tu oto” „sprowadzone w egzystencję jego sytuacji”. Sytuacja ta nie stanowi pewnych ram rzeczywistości, w których *Dasein* się znajduje, lecz zostaje ono „w nią przyzwane” przez sumienie³⁶¹. Co oznacza, iż dosłyszanie zewu nie tylko otwiera na możliwości, lecz również doprowadza do „faktycznego działania”³⁶².

Jednakże zdaniem Daniela O. Dahlstroma niemiecki filozof błędzi, a jego błąd polega na przekonaniu, „że można całkowicie odłączyć rzeczywistość tego chcenia od treści imperatywu kategorycznego (tzn. od reguł etycznych). Jest (bowiem – uzupełnienie A. N.) naiwnością uważać, że to, czego chcemy właściwie da się określić z samego chcenia”³⁶³. Rzeczywiście, to co dla Kanta stanowi kryterium sprawdzania moralności konkretnych w swojej treści maksym, na poziomie ontycznym jest wyborem „wyboru

³⁵⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 339, 342.

³⁶⁰ Według Karoliny M. Cern Heidegger jest jeszcze bardziej radykalny niż Kant w swoim ugruntowaniu moralności. Nie ma w nim miejsca nie tylko, jak u Kanta, dla „relacji do wewnątrzświatowych bytów”, ale również dla „obiektywnej zasady woli”; K.M. Cern, *Koncepcja czasu*, s. 228 n.

³⁶¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 377.

³⁶² Tamże, s. 370.

³⁶³ Daniel O. Dahlstrom, *Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität? Heideggers Interpretation der praktischen philosophie Kants*, [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler (Hg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1991, Bd. I, s. 176, cyt. za: A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, s. 78.

bycia sobą”, a nie konkretnego działania. Heidegger podkreśla jednak równocześnie ścisły związek egzystencjalnej wykładni sumienia z codziennym konkretem egzystencyjnym. Píše bowiem tak: „zdecydowanie, jako właściwe bycie Sobą nie odrywa jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja”, lecz „sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne i popycha je w troskliwe współbycie z innymi”³⁶⁴. Wezwanie do Siebie, nie wzywa do analizy własnych „stanów duszy i ich podłoża”, ani „roztrząsania własnego życia wewnętrznego”, czy do poddania się osądowi, tylko do właściwego bycia-w-świecie³⁶⁵.

Na płaszczyźnie ontologicznej zbieżność obu koncepcji zdaje jednak się dużo większa. Tak, jak u Kanta moralność wynikała z rozumności, będącej istotnym wyróżnikiem człowieka, u Heideggera autentyczność bycia jestestwa jest uwarunkowana jego właściwym odniesieniem do Bycia. Nie jest to jednak dialektyka obecności, w której dominuje myślenie prywatywne (*privatio*), będące podstawą moralności, jako dążenia do doskonałości, lecz dialektyka „nie-ważności” - *Dasein* projektując siebie w świat, unieważnia kolejne swoje możliwości. Podstawą jego działania jest nieważność (*Nichtigkeit*), Wiedza zaś o tym, co po-winne drugiemu człowiekowi zawarta jest w prawdzie własnej egzystencji, na mocy współbywania w świecie wraz z innymi i tak jak u Kanta powinność ostatecznie wraca do Ja, będąc ontologiczną odpowiedzialnością za siebie przed swoim rozumem, u Heideggera jest taką samą odpowiedzialnością, tyle, że świadomego siebie w swojej egzystencji *Dasein* przed własnym byciem.

W swej wczesnej pracy *Kant a problem metafizyki* Heidegger utożsamiał istotę „działającego bycia sobą” z istotą praktycznego rozumu, która jest „podporządkowującym się (*unterwerfende*) projektowaniem siebie (*Sich-entwerfen*) na całą podstawową możliwość właściwego egzystowania”, nadającą prawo³⁶⁶. Analogicznie jak u Lévinasa, gdzie Drugi stawiał „mnie” w stan oskarżenia, sumienie „pozywa jestestwo do bycia winnym”. Czy można jednak powinność w znaczeniu kantowskim interpretować w świetle heideggerowskiego pojęcia „winy fenomenalnej”³⁶⁷, zachowując systemową spójność filozofii? Na poziomie ontycznym sumienie nie ma już w zasadzie racji bytu, bowiem już samo usłyszenie wezwania stanowi gwarancję właściwej egzystencji, podobnie jak

³⁶⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 374.

³⁶⁵ Tamże, s. 344.

³⁶⁶ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 179.

³⁶⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 356.

rozumna wola uosabiająca prawo moralne - jako wola w całej rozciągłości „dobra” - wystarcza za kryterium działania etycznego u Kanta. Kant wszelako nie ufa intuicyjnej, bezpośredniej oczywistości takiej woli i dlatego wprowadza sumienia jako władzę jednoznacznie wyrokującą, czy wola wybierająca określoną maksymę zgadza się z wolą rozumną jako instancją niezmiennie reprezentującą powszechnie ważne prawidło. Nie ma bowiem pewności, czy nasza miłość własna nie okazała się silniejsza od woli rozumnej przy tworzeniu maksymy postępowania. Dla Kanta sumienie byłoby kolejną instancją moralną, rewidującą procedurę zgodności maksymy z powszechnym (rozumnym) prawem moralnym na poziomie wyborów i decyzji. Heidegger zaś nie widzi już potrzeby wprowadzania takiej instancji, gdyż jestestwo w momencie zdecydowania jest już aktywne. Tak więc słyszenie zewu, wola-posiadania-sumienia, czy też egzystowanie na sposób bycia winnym, określenia w praktyce życiowej oznaczające swoistą czujność moralną wystarczają, by być autentycznie. Sama wola-posiadania-sumienia jestestwa zatem z konieczności pozbawia sumienia w działaniu. To pozorna niewinność *Dasein*, gdyż wcale „nie unika ono faktycznej moralnej przewiny”, a na gruncie nie-ważności w swym projektowaniu „jest już zawsze we współbyciu z innymi wobec nich winne”. Ów „brak sumienia” umożliwia dopiero egzystencyjne „bycie 'dobrym'”³⁶⁸. Jednakowoż według Heideggera zachodzi możliwość zlekceważenia zewu sumienia, jak to jest u Kanta wówczas, gdy wola arbitralna ulega miłości własnej. Nie chodzi o bycie „się”, które zastania prawo moralne, bo koncentrujemy się jedynie na zgodności z normą i robimy tak, jak „się” powinno działać. Możemy ontologicznie rozumieć sumienie, lecz „egzystencjalnie odpowiednia interpretacja sumienia nie gwarantuje egzystencyjnego rozumienia zewu”³⁶⁹. Chodzi o sytuację, w której wiedząc o istnieniu powinności, oddajemy swe chcenie we władanie skłonności, wówczas, gdy w konkretnej sytuacji życiowej nie dajemy dojść do głosu imperatywowi kategorycznemu, często wiedząc już wcześniej, że ze względu na szacunek do prawa, wymagać będzie on od nas bezwzględного podporządkowania. Wiemy już, że wezwanie do bycia sobą jest równie kategoryczne, jak imperatyw. Gdy słyszymy rozumiejąco głos sumienia, nie możemy być niezdecydowani. Możemy jednakże ignorować zew sumienia, nie traktować go poważnie. „Równie możliwa jest powaga w potocznym doświadczeniu sumienia, jak jej brak w bardziej źródłowym

³⁶⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 362 n.

³⁶⁹ Tamże, s. 371.

rozumieniu tego sumienia”. Owo nie-poważanie to swoisty brak woli-posiadania-sumienia, pod względem egzystencyjnej „kwalifikacji moralnej” dużo gorszy od powszedniej legalności działań. Potwierdza to, jak ważna jest dla właściwego bycia jestestwa praktyka życiowa. Jedynie wówczas, gdy analiza ontologiczna powiązana jest z doświadczeniem ontycznym, bardziej źródłowa interpretacja sumienia jako zewu „otwiera egzystencjalnie także możliwości bardziej źródłowego rozumienia egzystencyjnego”. Sumienie kantowskie nie może przypisać odpowiedzialności (winy moralnej) za czyny dokonane zgodnie z powinnością moralną wynikającą z naszego człowieczeństwa, gdyż sprawdza tylko prawidłowość zgodności maksymy z prawem.

U Kanta sumienie polega w swych orzeczeniach na kryterium powszechnego prawa moralnego, natomiast u Heideggera „sumienie świata”, czyli „publiczne sumienie” zawsze jest tylko „głosem się”, w przeciwieństwie do sumienia wzywającego gwoli właściwego rozumienia własnych możliwości, które „z gruntu i istoty jest zawsze moje”, tzn. jego zew „wychodzi od bytu, którym zawsze jestem ja sam”³⁷⁰. Oczywiście jest, że nie można utożsamiać uniwersalności powszechnego prawa ze światowością, która często jest tylko „powszechnym mniemaniem”. Wykładnia „się” jest co prawda dla Heideggera rozsądkowa, ale nie w sensie kantowskiego moralnego pospolitego zdrowego rozsądku, lecz intelektu (*Verstand*), jako rozumu niższej rangi, który nie ma dostępu do prawa moralnego, lecz operuje pojęciami technicznymi, potrzebnymi w celowo-racjonalnym wyborze odpowiednich środków działania, na pragmatycznym poziomie imperatywów hipotetycznych. Pojęciami, będącymi w sensie Heideggerowskiego rozumienia języka właściwie bez znaczenia, obowiązującymi jednak na najbardziej powszednim poziomie egzystencji, żeby „jakoś się żyło”. Powszechność rozumu moralnego Kanta zastępuje u Heideggera intersubiektywność zawarta we wspólnym rzuceniu w świat jestestw. Etyczność w działaniu jest tutaj możliwa tylko jako indywidualny projekt życia, jako współbycia, nigdy zaś w postaci ogólnych zuniwersalizowanych praw.

Indywidualizacja osobowości moralnej u Kanta następuje właściwie dopiero w treści maksym działania, czyli w konkretnych czynach, które można jej przypisać, natomiast u Heideggera ma miejsce w momencie zdecydowania *Dasein*, które to wybiega ku swoim możliwościom, wybierając jedno z nich kosztem innych, będąc za wszystkie w równym stopniu odpowiedzialne jeszcze przed jakimkolwiek działaniem. Tak samo jednak,

³⁷⁰ Tamże, s. 350 n.

jak jestestwo jest odpowiedzialne na mocy bycia sobą, człowiek u Kanta jest już w sensie ontologicznym odpowiedzialny ze względu na istotową możliwość przypisania mu czynów, których jest władny dokonać (powinność bowiem pociąga za sobą możliwość). Wypełnianie norm moralnych byłoby analogiczne zatroskaniu o własne bycie, urzeczywistnianym przez realizację powinności³⁷¹.

Czy Heidegger przekroczył zatem w swojej ontologii fundamentalnej kantowską metafizykę obecności? Na podstawie analizy obu koncepcji pod kątem rozumienia odpowiedzialności, konstatacja samego Heideggera zdaje się potwierdzać to, że zastąpił on jedynie powszechny rozum pojęciem bytu. Inna jest tylko zasada indywidualizacji. Mimo tego, że każdy ma sumienie, każdego pozywa ono do własnego bycia, natomiast sumienie w etyce Kanta, chociaż istnieje indywidualizacja działań na poziomie maksym, indywidualna osobowość moralna w swoim chceniu odwołuje się do woli wyrażanej przez powszechne prawo rozumu. Specyfiką filozofii Heideggera jest zniesienie podziału na etykę i ontologię. Zastanówmy się jednakże, czy Kant, dokonując podziału na świat zjawisk i rzeczy samych w sobie, rzeczywiście rozdzielił powinność i byt? Możemy dopuścić takie twierdzenie tylko w przypadku, gdy byt rozumieć będziemy jako przyrodę, w której obserwujemy zjawiska jako przyczyny i skutki innych zjawisk oraz człowieka, jako jej element, który za pomocą swojego działania może być ich przyczyną. Czy jednak człowiek mimo rozumowo-empirycznej dwoistości jego natury nie jest bytem, którego istotą nie jest moralność, *resp.* powinność? Powiedziałabym, że Kant stosuje podział rzeczywistości na noumenalną i fenomenalną jedynie dla potrzeb wymogów systemowych jego filozofii, by wyróżnić wyjątkowość moralnej kondycji ludzkiej na tle świata przyrody. Tak naprawdę jednak wywodzi powinność z bytu, podobnie jak czyni to Heidegger, gdy z bycia wywodzi właściwą egzystencję *Dasein*.

3.4. Kant vs. Lévinas

Lévinas zalicza filozofię Kanta (podobnie zresztą jak Heideggera) do zachodniej tradycji filozofii totalizującej, opartej na relacji podmiot-przedmiot, próbującej poprzez poznanie zawładnąć bytem, podporządkować go podmiotowi, ujmując go w tzw. wiedzę obiektywną. Dla niego zatem również jest to filozofia obecności. Jednakże Lévinas nie ukrywa, jak wielkie znaczenie miała dla jego rozwoju filozoficznego twórczość

³⁷¹ Tamże, s. 368.

niemieckiego myśliciela. Zwłaszcza *Krytyka czystego rozumu*, w której zawarł Kant cztery słynne pytania, wyznaczające kierunek jego filozofii. Szczególnie istotne są dla Lévinasa ostatnie dwa (Czego mogę się spodziewać? Kim jest człowiek?), gdyż otwierają przed człowiekiem etyczny wymiar nieskończoności, a filozofia Kanta pokazuje, że dopiero perspektywa etyczna jest w stanie rozwiązać problemy, które na płaszczyźnie epistemologicznej są nierozwiązywalne³⁷². Tak bowiem, jak Lévinas mówi o etyce przed ontologią, Kant mówi o prymacie czystego rozumu praktycznego nad teoretycznym. Czy jednak można czynić, w przypadku myśli obu filozofów, tak dalece idącą analogię? Dla wielu badaczy myśli Lévinasa jest ona oczywista. Wystarczy przywołać Ricoeura, który uważa pod tym względem filozofię Lévinasa za „rozwińnięcie etyki kantowskiej”³⁷³. Również według Tadeusza Gadacza Lévinas w swej filozofii Boga pytając o „warunki możliwości, dzięki którym pojęcie Boga ma jeszcze sens” tworzy „metafizykę, która realizuje kantowski prymat etyki nad poznaniem”³⁷⁴. W kwestii tej powołać się można na słowa samego Lévinasa, który we „wznoszeniu się rozumu teoretycznego do rozumu praktycznego u Kanta” dostrzegął „czysty” przebłysk „relacji transcendencji”³⁷⁵, widząc tym samym w twórczości niemieckiego filozofa drogę do pojmowania „Boga nie skażonego przez byt”³⁷⁶. Kant jednak w swym prymacie rozumu praktycznego cały czas ma na myśli relacje poznawczą (chodzi przecież o poznanie – co prawda nie teoretyczne, lecz wszakże również za pomocą rozumu - najwyższej zasady moralnego działania), choć sam Lévinas postrzega ją jako „pozapoznawczą”, rezerwując termin poznanie dla zagadnienia „bytu jako bytu”³⁷⁷. W *Inaczej niż być, czyli ponad istotą* czytamy, że kantyzm „odnajduje sens człowieczeństwa, nie mierząc go miarą ontologii”. Rewolucja kopernikańska polega na tym, że „nieśmiertelność i teologia nie mogłyby określić imperatywu kategorycznego”, Kant potrafił odnaleźć istotę człowieczeństwa, pomijając kwestię ontologiczną, zasadzającą się na pytaniu co jest?, jak i uwikłanie w problematykę śmierci i nieśmiertelności, gdyż to nie bycie nadaje sens, lecz sens określa bycie³⁷⁸. Lévinasowskie

³⁷² Zob. B. Skarga, *Wstęp* [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. XVI.

³⁷³ P. Ricoeur, *O sobie samym*, s. 559.

³⁷⁴ T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008, s. 33.

³⁷⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który*, s. 210.

³⁷⁶ E. Lévinas, *La mort et le temps*, Paris, 1991, s. 66, cyt. za B. Skarga, *Wstęp* [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. XVI.

³⁷⁷ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 69 n.

³⁷⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 219.

pytanie o warunki możliwości – jak to ujmuje Gadacz – wskazywałoby też na stosowanie przez niego metody transcendentalnej. Lévinas jednak nie próbuje ugruntowywać etyki (i odpowiedzialności) przez pokazanie warunków możliwości istnienia (w tym wypadku Boga w świecie), lecz wychodząc od relacji odpowiedzialności (bliskości etycznej), uzasadnia ją przejściem od etycznego wezwania do bytu, który potwierdza ją sobą i swoją odpowiedzialnością (byciem odpowiedzialnym) wyrażającą jego Pragnienie Boga (Nieskończoności). Jest to więc „uzasadnienie jednej idei przez inną: przejście z idei do jej stopnia najwyższego, aż do jej emfazy”, będącej jednocześnie „sposobem ukazania się, odśłaniania” oraz „wyołbrzymiania”, tzn. pewną figurą retoryczną. Tym samym zatem etyka jest emfazą ontologii. Lévinas zgadza się jednak ze stwierdzeniem, że jego filozofia jest rodzajem transcendentalizmu: „transcendentalizmem etycznym”, w którym warunek transcendentalny nie jest faktem, lecz „wartością uprzednią”³⁷⁹.

Zupełnie inaczej przedstawia się jednak obu filozofów rozumienie podmiotu: u Kanta związane jest ze świadomością i jednością apercpcji, u Lévinasa podmiot jest „pozaontologiczny”, odcięty od kategorii bytu. Istota człowieczeństwa zasadza się nie na świadomości wolności, tylko na odkryciu wagi relacji łączącej nas z innym człowiekiem, która „rozbija jedność transcendentalnej apercpcji”³⁸⁰. Tu tkwi zasadnicza różnica między omawianymi myślicielami. Dostrzega ją Krzysztof Wieczorek, pisząc na temat filozofii Lévinasa: „Nie autonomia woli, lecz właśnie radykalna heteronomia jako »oddanie sprawiedliwości« temu, co absolutnie inne; nie *a priori*, lecz właśnie *a posteriori*, wyznacza fundamentalną strukturę mojego bycia, gdy mój spontaniczny egoizm, pozwalający w niewzruszonym spokoju napawać się własnym życiem, zostaje nagle zakwestionowany”³⁸¹. „Bycie” człowiekiem jest więc nie tyle kwestią ontologiczną, ile etyczną³⁸². „Stosunek etyczny nie zaszczenia się na uprzednim stosunku poznawczym. Jest on fundamentem, a nie nadbudową”³⁸³. W myśli Levinasa etyka pełni więc rolę podmiototwórczą i autoidentyfikacyjną: „to dzięki etyce, jako emfazie mojego

³⁷⁹ *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 500 n.

³⁸⁰ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 285.

³⁸¹ K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 41.

³⁸² Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwość koncepcji E. Lévinasa*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999, s. 19, 23 oraz K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, s. 114.

³⁸³ E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 183.

zobowiązania ja jestem ja”³⁸⁴. Jak jednak wiemy, zobowiązanie to nie płynie z prawa moralnego, będącego „we mnie”, lecz rodzi się w etycznej relacji bliskości z drugim człowiekiem, będącej relacją odpowiedzialności. Tożsamość podmiotu w tejże relacji „opiera się (...) na niemożliwości uchylenia się przed odpowiedzialnością, przed zobowiązaniem wobec innego”³⁸⁵. Podobnie odpowiedzialność nie może być dla Lévinasa efektem wyboru, świadomie podjętej decyzji i działaniem po niej następującym³⁸⁶. Nie wiąże się ona z żadnym aktem woluntarystycznym ani „swobodnym zaangażowaniem” podmiotu³⁸⁷. Relacja odpowiedzialności jest pozapojęciową komunikacją z innym³⁸⁸, odbywa się bez pośrednictwa rozumu, który, będąc powszechny, powodowałby jedynie „rozmowę z samym sobą”, a nie z innym, który jest radykalnie odmienny ode mnie. „Relacja bliskości (...) jest już wyznaczeniem, niestychanie pilnym zobowiązaniem, *anachronicznie* wcześniejszym od wszelkiego zaangażowania. Jest uprzedniością starszą niż *a priori*”³⁸⁹. Znaczenie nie jest w tym wypadku „nadaniem sensu”, lecz samą relacją jeden-za-drugiego³⁹⁰, w mowie zaś bierność staje się znaczeniem³⁹¹, albowiem powiedziane pojawia się wraz z ontologią³⁹². Nie wiąże się też z podmiotową aktywnością jak w filozofii zdominowanej poznaniem, lecz biernym wystawieniem się na oskarżenie, w którym przytłacza człowieka ciężar odpowiedzialności³⁹³. Odpowiedzialność jest wówczas oddaniem się, poświęceniem na rzecz drugiego (substytucją w jego miejsce), które nie bierze pod uwagę żadnej wzajemności. Relacja odpowiedzialności jest więc asymetryczna. Jako wzywający do odpowiedzialności Drugi jest z jednej strony niższy, jako potrzebujący, z drugiej strony zaś wyższy, jak to ujmuje Lévinas „jest moim mistrzem”³⁹⁴, Jędraszewski zaś dodaje: „gdyż uczy mnie podstawowego prawa moralnego, ograniczając moją spontaniczną (samo)wolę”³⁹⁵.

³⁸⁴ *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 504.

³⁸⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 29.

³⁸⁶ M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii E. Lévinasa*, Wydawnictwo Św. Wojciecha, Poznań 1989, s. 189.

³⁸⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 257.

³⁸⁸ Zob. R. Moń, *Odpowiedzialność*, s. 31.

³⁸⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 168.

³⁹⁰ Tamże, s. 168.

³⁹¹ Lévinas, s. 87.

³⁹² Por. wyżej s. 24 przyp.

³⁹³ Tamże, s. 31.

³⁹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 109 n.

³⁹⁵ M. Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, s. 476.

W etyce Lévinasa nie ma mowy o uniwersalizmie, jak to bowiem zostało wcześniej wspomniane, odpowiedzialność nie zrównuje „podmiotu moralnego” z innymi ludźmi, lecz wyróżnia, indywidualizuje. Etyka ta wprowadza też inny rodzaj humanizmu, niż tradycyjny, oparty na wolności i równości praw przysługujących człowiekowi, jako istocie wyjątkowej, którego nadrzędną kategorią jest ludzkie „ja”. Można o niej powiedzieć, tak, jak Kołakowski pisał o stoicyzmie, że „nie może być doktryną powszechnej ważności, tylko apelem do każdej świadomości ludzkiej z osobna, przy czym każdy taki apel, rozumiany dosłownie, jest sprzeczny z wszystkimi pozostałymi”, gdyż będąc „afirmacją własnej (tu odpowiedzialności, a nie jak u Kołakowskiego wolności – A.N.), (...) w jej świetle (...) jest swoją własną negacją, jest czynieniem czegoś, czemu odmawia się wartości samym tym czynem”³⁹⁶. Bliskość etyczna w sytuacji społecznej nie jest *de facto* relacją międzypodmiotową, gdyż dopiero w jej obliczu wyodrębnia się podmiot, w przeciwieństwie do Kanta, gdzie ukonstytuowane już uprzednio dzięki uniwersalizmowi rozumu podmioty, jako osoby moralne mogą wchodzić w relacje normowane wewnętrznym prawem moralnym³⁹⁷. Moralność u Lévinasa przychodzi z zewnątrz, właśnie w relacji z innym, w odpowiedzialności. Dlatego też Lévinas podkreśla rolę, jaką dogrywa zmysłowość w relacji bliskości. Odpowiedzialność opisuje w kategoriach takich jak podatność na zranienie, wrażliwość, rozkoszowanie się, macierzyństwo, materialność, cielesność³⁹⁸. Zwłaszcza że zmysłowość jest również przedrefleksyjna, wręcz przedświadoma i w swej istocie niedyskursywna³⁹⁹.

Mówiąc o asymetrii odpowiedzialności, Lévinas przytacza cytaty z *Braci Karamazow*: „Wszyscy jesteśmy winni za wszystko i wszystkich, przed wszystkimi, a ja bardziej niż inni”⁴⁰⁰. Dlatego też „moją rzeczą jest moja odpowiedzialność”, a „to, co inny może uczynić dla mnie, to jego sprawa”⁴⁰¹. Odpowiedzialność za drugiego nie jest też odpowiedzialnością za „swoją sprawę”, lecz odpowiadam za to, co „nawet mnie nie dotyczy” - odpowiadam za „własną odpowiedzialność” drugiego⁴⁰². W tym kontekście od razu nasuwa się skojarzenie z dwoma podstawowymi obowiązkami cnoty etyki Kanta,

³⁹⁶ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia* [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, s. 88 n.

³⁹⁷ Por. R. Moń, *Odpowiedzialność*, s. 133.

³⁹⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 30 nn, 94 nn, 177 n.

³⁹⁹ R. Moń, *Odpowiedzialność*, s. 135 nn.

⁴⁰⁰ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 56.

⁴⁰¹ *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 504.

⁴⁰² E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 54.

jakimi są doskonałość własna i szczęście innych, Obowiązki te jednak sprowadzają relację etyczną, będącą dla Lévinasa podstawą zobowiązania do przedmiotu zobowiązania (które to jest dopiero przedmiotem osobistej odpowiedzialności, pojętej jako realizacja powinności), co doskonale uwidacznia różnicę między dwoma filozofami. Dlatego Lévinas pisze, że „odpowiedzialność za innych nigdy nie oznacza altruistycznej woli, instynktu »naturalnej życzliwości« lub miłości”⁴⁰³.

Blizsza kantowskiej koncepcji odpowiedzialności normowanej przez powszechne prawo moralne zdaje się u Lévinasa wspomniana w pierwszym rozdziale relacja z trzecim, charakteryzowana przez pojęcie sprawiedliwości. Lévinas uzasadnia konieczność wprowadzenia figury „trzeciego” w taki oto sposób: „umożliwienie pojawienia się bezinteresownej odpowiedzialności za innego wyklucza wzajemność; lecz czy drugi nie poświęcałby się dla innego? Potrzeba tu trzeciego”⁴⁰⁴. Mimo że sprawiedliwość wiąże się z równością i „słusznością” sugerującymi symetrię relacji, a nie asymetrycznym podporządkowaniem drugiemu, jak to ma miejsce w relacji odpowiedzialności, relacje te są ze sobą ściśle powiązane: „W rzeczywistości bowiem, relacja z drugim nie jest nigdy jedynie relacją z drugim: trzeci jest przedstawiany od razu w drugim; w samym ukazaniu drugiego patrzy już na mnie trzeci”⁴⁰⁵. Trzeci jest nim bowiem tak dla mnie, jak i dla drugiego. Dlatego właśnie w obliczu istnienia trzeciego odpowiedzialność przeobraża się z pierwotnie nieskończonej, źródłowej, w odpowiedzialność praktyczną. Do tego właśnie potrzebujemy teorii normatywnej, która w oparciu o pojęcie sprawiedliwości pozwoliłaby na rozumne rozdzielenie mojej odpowiedzialności na konkretne zobowiązania wobec innych ludzi⁴⁰⁶. Relacja między odpowiedzialnością i sprawiedliwością wyraża się w odniesieniu Mowy do Powiedzianego. Sprawiedliwość nadaje granice odpowiedzialności⁴⁰⁷, sprawia, że nie jest ona nieskończona (i tym samym nie jawi się jako abstrakcyjna), lecz nabiera realnego wymiaru społecznego. Podstawą społeczeństwa jest więc dla Lévinasa tak jak dla Kanta, moralność i prawo oparte na sprawiedliwości.

Ryszard Moń przekonuje jednakże o abstrakcyjności kantowskiej teorii osoby, społeczeństwa i prawa w przeciwieństwie do jej Lévinasowskiego odpowiednika. Ludzie są dla Kanta jednostkami, traktowanymi jednakowo na mocy uniwersalnego prawa, które w

⁴⁰³ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 188.

⁴⁰⁴ *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 494.

⁴⁰⁵ Tamże.

⁴⁰⁶ R. Moń, *Odpowiedzialność*, s. 89.

⁴⁰⁷ Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 263 n.

swej istocie nakazuje w stosunku do każdego człowieka odnosić się w sposób jednaki. Natomiast dla Lévinasa relacja wobec drugiego nie jest zapośredniczona w prawie powszechnym, lecz to ono wynika dopiero z tej relacji – „Nie jestem odpowiedzialny przed prawem ze względu na drugiego, lecz przed nim”⁴⁰⁸. Różnicę między myślicielami widać dokładnie, gdy przyjrzymy się ich rozumieniu miłości. Dla Kanta miłość do drugiego człowieka wynika z poszanowania w nim prawa, dla Lévinasa zaś jest to zawsze miłość do „tego oto” człowieka, ukazującego się w konkretnej Twarzy. Twarzy, która wymaga odpowiedzialności, zobowiązuje do niej, rodząc jednocześnie miłość. Różnica ta obrazuje zasadniczy rozdzwitek między filozofią odpowiedzialności a deontologią kantowską. Odpowiedzialność nie może wynikać z prawa, bo dotyczy wiedzy, jaką niesie (tu posłużę się słowami Kołakowskiego odnoszącymi się co prawda do stoicyzmu, ale niezwykle adekwatnymi do omawianego problemu) „empiria codzienna każdego człowieka z osobna, dotycząca jego samego i dlatego niedająca się przeprowadzić w sposób ogólnie ważny”⁴⁰⁹.

Jak widać zatem, mimo odwróconego schematu pierwszeństwa relacji poznawczej wobec etycznej źródło sensu świata i człowieka są tak u Lévinasa, jak i Kanta powinność i odpowiedzialność. Tylko niejako w odwrotnej kolejności: Kant funduje odpowiedzialność na powinności, a Lévinas powinność wywodzi z odpowiedzialności. Dlatego też wolność, dla Kanta wzajemnie uzupełniająca się z powinnością (wolność rozumna) Lévinas uzależnia od pierwotnej odpowiedzialności (wolność ograniczona przez odpowiedzialność)⁴¹⁰. Podobnie też jak odpowiedzialność pobudza do wolności czynu, wola arbitralna człowieka działa moralnie na mocy biernie przyjętej w imperatywie kategorycznym i niekwestionowanej powinności moralnej⁴¹¹. Źródłem tym dla Lévinasa jest Bóg, pojmowany wszelako nie tyle jako ontologiczna podstawa rzeczywistości, lecz jako najwyższe Dobro⁴¹² obligujące tegoż człowieka do odpowiedzialności za świat powierzony jego pieczy. Kant również odnajduje ostateczne potwierdzenie istoty człowieczeństwa nie w rozumie, lecz poza nim. Istnienie Boga, jako moralnego prawodawcy, konieczne dla potwierdzenia dobra może być jedynie postulowane, a nie

⁴⁰⁸ R. Moń, *Odpowiedzialność*, s. 133 n.

⁴⁰⁹ L. Kołakowski, *Determinizm i historia*, s. 90.

⁴¹⁰ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 171.

⁴¹¹ Na bierność człowieka wobec imperatywu kategorycznego zwraca uwagę sam Lévinas. Zob. tenże, *O bogu*, s. 70.

⁴¹² Zob. P. Pieniążek, *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, Principia 4 (1991), s. 10.

poznane przez rozum. Nie jest też istnienie Boga w kwestii poznania rozumu teoretycznego niczym innym jak hipotezą, natomiast w kwestii moralności istnienie to nabiera co prawda statusu realnie istniejącej idei (przedmiotu?), ale tylko po to, by nadać obiektywną konieczność prawu moralnemu (powinności) i tym samym odpowiedzialności właśnie. Jednak dla Lévinasa Kantowski postulat istnienia Boga znamionuje powrót do ontologii w jego etyce⁴¹³. Kant potrzebuje więc ontologii, a mówiąc precyzyjniej metafizyki, by uprawomocnić sens ludzkiej egzystencji, jako wolnej, natomiast dla Lévinasa uprawomocnieniem tym jest sama odpowiedzialność⁴¹⁴, jako relacja z Innym, w której napotykamy ślad Boga-Nieskończoności. Natomiast jeśli chodzi sam stosunek człowieka do Boga, dla Kanta wystarczy sama jego idea (pojęcie rozumu), jako gwaranta moralności i wiecznego szczęścia, natomiast u Lévinasa ujawnia się on we wspomnianym już Pragnieniu, ciągłym poszukiwaniu Jego śladu, które w przeciwieństwie do poznania jest wiecznie niezaspokojone, karmi się bowiem własnym głodem, nieustannie wzrastając. Jednakże, tak jak Bóg nakazujący w prawie moralnym, tak w sensie tego, który nakłada obowiązek, jest Bóg u Lévinasa, również wewnętrzny⁴¹⁵. Religia jest więc dla obu filozofów jedynie dopełnieniem etyki (Lévinas nazywa ją pocieszeniem), które nie jest niezbędne, gdyż godność ludzka świadczy o tym, że możemy się bez niej obejść⁴¹⁶.

Ma niewątpliwie rację Lévinas, mówiąc, że jedyność i niepowtarzalność każdego człowieka, nie jest możliwa do uchwycenia na drodze teoretycznej, na co zwraca uwagę Moń. Oczywiście jest, że doniosłości i wielkości pojedynczego człowieka, jaka dana jest w bezpośredniej relacji z drugą osobą nie można sprowadzić do pojęcia człowieczeństwa, jak uczynił to Kant. To relacja międzysobowa jest bowiem przedmiotem bezpośredniego doświadczenia moralnego i to właśnie jej istnienie, „jak i bezwzględną treść, wyrażającą obowiązek takiego, a nie innego działania, ujmujemy przy pomocy sądów powinnościowych o charakterze egzystencjalnym, a nie podmiotowo-orzecznikowych”. Z kolei jednak jej teoretyczne wyjaśnienie oraz uzasadnienie w odniesieniu do jakiejś ontologii nie grozi jeszcze żadnym „niebezpieczeństwem pomniejszania osoby”, a nawet przeciwnie tego typu „obiektywizacja” „podkreśla i uwiarygodnia” jej istotę⁴¹⁷.

⁴¹³ E. Lévinas, *O bogu*, s. 216n.

⁴¹⁴ Zob. P. Pieniążek, *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki*, s. 104.

⁴¹⁵ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 60n.

⁴¹⁶ Tamże, s. 64.

⁴¹⁷ R. Moń, *Odpowiedzialność*, s. 272.

3.5. Odpowiedzialność wpisana w strukturę zobowiązania a obowiązek, jako nieodzowny element odpowiedzialności (Kant vs. Jonas)

Jonas odwołuje się w *Zasadzie odpowiedzialności* bezpośrednio do obowiązku. Pierwsze zadanie, jakie stawia swojej teorii odpowiedzialności to uzasadnienie powinności. Przyjmując Kantowski dualizm, wywodzi obowiązek naturalistycznie, z celowości ludzkiej natury. Naturalna celowość przyrody jest dla niego „dobrem samym w sobie”, gdyż mocą jej przyczynowego chcenia „wewnętrzne zadanie bytu spełnia się samorzutnie”, utrzymując świat w równowadze i harmonii. Natomiast arbitralne chcenie człowieka wprowadza dysonans w tej harmonii, dlatego potrzebuje on powinności, która wyznaczać mu będzie pewne cele w formie nakazu, bądź zakazu. Do złudzenia przypomina to fragment *Uzasadnienia metafizyki moralności*, gdzie Kant pisze o woli boskiej, która jest doskonale dobra, jest bowiem zgodna z obiektywnymi prawami i dlatego nie dotyczy jej powinność i obowiązek, które to niezbędne są człowiekowi, jako że jego subiektywna wola jest niedoskonała⁴¹⁸. Wystarczy jedynie dopowiedzieć, że mocą tejże boskiej woli powstał naturalny porządek celowy przyrody, aby odtworzyć uzasadnienie powinności wedle Jonasa. Przy czym okazuje się wręcz paradoksalnie, że to kantowska dobra wola rozumna, jest wolą naturalną, a wola arbitralna, przez chęć zadośćuczynienia, chciałoby się rzec „naturalnym” skłonnościom, wynaturza ludzką naturę, będącą naturą rozumną, zezwierzęcając ją⁴¹⁹.

Według Jonasa człowiek jest odpowiedzialny za losy rodzaju ludzkiego na mocy posiadanej przez niego władzy nad bytem. Moc człowieka tkwi w jego wolności wyboru, która w zależności obranego celu może być mocą działającą na rzecz dobra, bądź mocą zgubną. Nie jest to Nietzscheńska wola mocy, a moc samostanowienia o swoich celach i dążeniach, która ma być podstawą wszelkiej normatywności jego działań. W mocy tej zapośrednicza Jonas przejście od naturalnej celowości do powinności. W człowieku bowiem „i tylko w nim, z samego chcenia wyrasta powinność jako autokontrola jego świadomie wykorzystywanej mocy”⁴²⁰. Moc ludzkiej wolności, o czym wspomniane zostało w pierwszym rozdziale, jest przez Jonasa waloryzowana negatywnie, nie jest to moc twórcza, lecz jako moc destrukcyjna, dlatego w jego etyce odpowiedzialność przestaje być

⁴¹⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 42 n (BA 39); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 31.

⁴¹⁹ Por. tamże.

⁴²⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 231.

pozytywnym wyzwaniem, a staje cię ciężkim brzemieniem samoograniczenia, wynikającym ze zła, do którego człowiek już się przyczynił i jest zdolny przyczynić się dalej. Jednakże ograniczenie swojej mocy na rzecz ochrony wszelkiego istnienia jest dopiero „początkiem moralności” i Jonas doskonale zdaje sobie sprawę, że nie jest ona wystarczająca „dla pozytywnej nauki o obowiązkach”⁴²¹. Efektem takiego rozumienia mocy jest w etyce jonasowskiej, w przeciwieństwie do kantowskiej, wynikanie powinności z możliwości. Mam możliwość, czyli moc uczynienia czegoś, więc powinienem tak zarządzać tą mocą, by uczynić jak najmniej zła. Możliwość polega w tym momencie na mocy sprawstwa przyczynowo-skutkowego, a nie możliwości wypełnienia zobowiązania. Powinność jest dopiero „odpowiedzią na to, co się czyni”, Kantowska formuła „powinieneś, więc możesz” zostaje przekształcona w „możesz, więc powinieneś”⁴²². Pisze też Jonas, że „w tym sensie powinność jest konkretnie dana wraz z samą egzystencją człowieka; już właściwość bycia podmiotem sprawczym zakłada sama z siebie obiektywne zobowiązanie w formie zewnętrznej odpowiedzialności”⁴²³. Odpowiedzialność jest przede wszystkim skierowana na zewnątrz i w pierwszej kolejności na innych ludzi, jako słabszych i wymagających opieki. Ogólnym celem, będącym ostatecznym skutkiem tych działań jest nadal tak jak u Kanta – dobro ludzkości, pojmowane jako „idea człowieka”⁴²⁴. Tyle że dla Kanta przedmiotem zobowiązania jest sama ta idea jako doskonałość moralna (obecność zaś człowieka w świecie jest faktem oczywistym i niepodlegającym wątpieniu), a dla Jonasa koniecznym jest (w obecnej sytuacji samozagrożenia ludzkości) zabezpieczenie istnienia człowieka, jako „potencjalnego podmiotu” istnienia jakiegokolwiek ładu moralnego na świecie⁴²⁵. Następuje tu przesunięcie przedmiotu działania odpowiedzialnego (*resp.* moralnego) z człowieka, będącego uosobieniem moralności (dobra) na warunki konieczne do jego istnienia. Etyka odpowiedzialności wedle Jonasa, jako praktyka odpowiedzialności w działaniach, zasadza się na zupełnie odmiennym niż Kanta postrzeganiu podmiotu, i co za tym idzie zakresu odpowiedzialności. Podmiotem działania odpowiedzialnego w etyce kantowskiej jest indywiduum, u Jonasa zaś jest to podmiot zbiorowy (ludzkość „cywilizacji technologicznej”). Stąd też inne obowiązki (imperatywy) dotyczyć będą prywatnych i publicznych działań osoby, w której mocy jest

⁴²¹ Tamże, s. 254.

⁴²² Tamże, s. 229 n.

⁴²³ Tamże, s. 182.

⁴²⁴ Tamże, s. 88.

⁴²⁵ Tamże, s. 36n.

doskonalenie moralne oraz dbanie o szczęście innych, oraz tych, którzy władni są zadbać o bezpieczeństwo życia na ziemi. Jednak, jak pisze Jonas to tylko „niewyobrażalny wcześniej, nowy wymiar odpowiedzialności”, wymagający innej normalizacji działań⁴²⁶.

Nawiązując do wprowadzenia w etykę przyszłości Jonasa pomieszczonego w pierwszym rozdziale można zadać pytanie, czy ostatecznie zatem etyka ta nie jest również antropocentryczna? Przecież jeżeli człowiek zagraża naturze swoją ingerencją w dotychczasowy porządek rzeczy, to jeśliby człowieka nie było, natura doskonale radziłaby sobie sama. Samo istnienie człowieka nie jest zatem gwarancją dla istnienia innego bytu w ogóle, a powinność wywiedziona z niego ma charakter warunkowy, tzn. Jeżeli człowiek nie chce zaszkodzić samemu sobie i naturze, powinien postępować tak, by chronić swą rasę i przyrodę, z którą współistnieje na Ziemi. Porządek moralny jest więc niezbędny naturze, tylko wówczas, jeśli będzie istniał człowiek. Tak naprawdę więc chroniąc naturę, chronimy sami siebie, jako jej część. Stąd Jonas, aby uzasadnić prawo do zabezpieczenia istnienia całości bytu, musi wesprzeć się nie tylko ideą człowieczeństwa, ale dodatkowo także pojęciem „godności natury” ostatecznie orzekając solidarność interesów człowieka i natury⁴²⁷.

Mimo tego, iż przedmiotem odpowiedzialności naturalnej jest dla Jonasa zawsze (podobnie jak Pichta oraz filozofów dialogu i Lévinasa) byt umieszczony poza osobą ponoszącą odpowiedzialność, odwołanie się do odpowiedzialności za ideę człowieczeństwa z konieczności wskazuje na fakt ponoszenia odpowiedzialności za siebie, jako będącego również nośnikiem owej idei, tak jak ma to miejsce w koncepcji Kanta⁴²⁸. Jonas zarzuca rozwiązaniu normatywnemu Kanta, że obejmuje tylko aktualną sytuację ludzkości. Według niego formuła imperatywu kategorycznego ma charakter logiczny, a nie moralny. Uwzględnia tym samym logiczną możliwość końca ludzkości i możliwość działań, które mogłyby poświęcić przyszłość ludzkości na rzecz teraźniejszości, odnosi się bowiem do zastanej sytuacji jednostki i przyjmuje jako kryterium powszechnego prawodawstwa zasadę własnego samookreślenia moralnego podmiotu, nie uwzględniając realnych konsekwencji działania, jakie nastąpią w przyszłości. Nie jest zatem „zasadą obiektywnej odpowiedzialności”⁴²⁹. W opinii Jonasa odpowiedzialność podmiotu kantowskiego z braku

⁴²⁶ Tamże, s. 30.

⁴²⁷ Tamże, s. 249 n.

⁴²⁸ Tamże, s. 181; „również za nie”, por. s. 88.

⁴²⁹ Tamże, s. 39 n.

perspektywy przyszłościowej (horyzontalnej) jest „odpowiedzialnością wymagowaną, nieprzyczynową, która może ignorować prawdopodobny bieg wydarzeń na tym świecie, a jednak wyposażyć indywidualny czyn w horyzont quasi-eschatologiczny”⁴³⁰.

Jonas, nieco podobnie do Ingardena, swoje kwestionowanie odpowiedzialności w etyce Kanta wiąże z problemem czasu, jako li tylko zjawiskowego. Jego zdaniem jedyną szansą Kanta w obliczu owej „separacji od wewnątrzświatowej przyczynowości” na uratowanie powszechnego skutecznego moralności był postulat wiary praktycznego rozumu, wprowadzające wymiar nieskończoności do działań moralnych. Etyka Kanta, jako „nieprzyszłościowa” wyraża idee klasycznej etyki normującej bezpośrednie i bliskie relacje międzyludzkie (ludzi, jako członków jednej społeczności występujących w różnych rolach społecznych) mające miejsce tu i teraz, nieuwzględniającej dalszej perspektywy czasoprzestrzennej (jak zobaczymy później, Apel nazwie ten rodzaj etyki *mikroetyką*). Ocena moralna czynu dotyczy więc w pewien sposób zintegrowanego pod względem zarówno czasu, jak i przestrzeni działania, postrzeganego przez pryzmat teraźniejszości. Według Jonasa wynika to z przyjęcia jednej „ogólnej koncepcji dobra jako takiego”, która oparta jest na niezmienności ludzkiej kondycji i nie wymaga dodatkowej wiedzy, zwłaszcza tej, która w swych prognozach wybiegać musi daleko w przyszłość, a która jak wiemy, cechuje działania ludzkie ujmowane w kategoriach odpowiedzialności.

W rzeczy samej, rozstrzygnięcia prowadzące do działania w etyce Kantowskiej dotyczą zawsze aktualnej sytuacji podmiotowej, dla Kanta nieważne bowiem są zarówno bliższe, jak i dalsze konsekwencje naszych działań w świecie zjawiskowym, dotyczą bowiem deterministycznego prawa przyrody, na które nie mamy wpływu. W sferze naszej wolności i odpowiedzialności leży jedynie konieczność, by nasze działania były zgodne z prawem moralnym. Zauważmy, że Kant nie jest w tej kwestii utopijnym idealistą, gdyż nie uzależnia postępu moralnego ludzkości od działań moralnych, poprzestając na legalności działań. Czyny, będące widocznym skutkiem naszego sprawstwa są *de facto* jednak skuteczne, bez względu na to, czy są moralne, czy legalne. Wystarczy, że działać będziemy legalnie, a stan świata na pewno się nie „pogorszy”, przysparzamy bowiem wówczas ludzkości więcej dobra, a jakkolwiek rozwój społeczny i polityczny oraz związany z nim postęp ludzkości wiąże się z praworządnością. Brak działań w kontekście długoterminowej przyszłości nie wiąże się jednak u Kanta, tak, jak to jest u Hume'a z odległością w czasie

⁴³⁰ Tamże, s. 227 n.

(im dalej sięgamy w przyszłość, tym mniej interesują nas żyjący w niej ludzie), lecz z brakiem pewnej wiedzy dotyczącej przyszłości⁴³¹. Wiedza podmiotu, którą posiada w momencie podejmowania decyzji o działaniu, jest wiedzą o obecnej sytuacji, w której się znajduje, czyli wiedzą pewną wynikającą z doświadczenia i wiedzą dostateczną do podjęcia właściwej decyzji⁴³². Przyszłe losy ludzkości nie były Kantowi obce, czego dowodzi idea „państwa celów”. Nawiązując do 1. Ks. Mojżesza (III, 13-19), pisał o umiejętności „uobecniania sobie nadchodzącego, często bardzo odległego czasu”, jako predyspozycji umożliwiającej osiągnięcie odległych celów, ale również jako powodu zmartwienia i troski o niepewną przyszłość. Troska ta również wiązała się z obawą śmierci. Pocięgą zaś w tym wypadku miała być między innymi właśnie kontynuacja naszego życia przez przyszłe pokolenia⁴³³.

W kwestii tej zauważyć można wyraźnie podobieństwo normatywności Kantowskiej moralności i odpowiedzialności Jonasa. Przywołując postawę rodzica i polityka jako archetypy odpowiedzialności Jonas pokazuje, jak odpowiedzialność rodzicielska i polityczna łączą się w swym przedmiocie, na przykładzie wychowania dziecka. Dla Kanta, co zostało już wcześniej powiedziane, również obowiązkiem rodziców i polityków jest dbanie nie tyle o „dom”, czy „państwo”, ale o rozwój człowieka, gwarantującego ciągłość trwania „idei człowieczeństwa”, jest to właśnie Kantowski „sposób” dbałości o przyszłe pokolenia.

Jonas proponuje na potrzeby nowych, „przyszłościowych” wyzwań dla etyki przyjąć w miejsce Kantowskiej formuły prawa moralnego imperatyw o takiej oto treści: „postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia na ziemi”⁴³⁴. Imperatyw kategoryczny Kanta zapewnić ma więc realizację powołania człowieka do moralnego życia, natomiast równie kategoryczny imperatyw Jonasa ma zadbać o istnienie człowieka, który będzie realizował to powołanie. Na tym właśnie polega ów nowy wymiar odpowiedzialności. Wyrasta on z troski o przyszłość istnienia i antycypując moralność, analogicznie, jak to jest w przypadku odpowiedzialności u Lévinasa, obejmuje on również etykę Kanta, zawierając w sobie tę

⁴³¹ Zob. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, s. 166 nn.

⁴³² Takie podejście do wiedzy, niewymagające od działającego żadnej „dodatkowej” wiedzy krytykuje K.-O. Apel.

⁴³³ I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, s. 90 (A10); *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, s. 23.

⁴³⁴ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 39.

moralność (rozumianą jako wypełnianie obowiązku), w której również, przy głębszej analizie, dostrzec można cechy, wymieniane przez Jonasa, jako charakterystyczne dla odpowiedzialności, mianowicie totalność, ciągłość i przyszłość. Różni obu filozofów przede wszystkim to, że Jonasowi odpowiedzialność ugruntowana w bycie służy do uzasadnienia wszelkiej normatywności, natomiast dla Kanta zawiera się w samej normatywności, którą wyraża według niego moralność ludzka i jest zarazem istotą człowieczeństwa. Jonas zatem, podobnie jak Heidegger, zastępuje w przedmiocie odpowiedzialności kantowską moralność byciem, rozumianym jednak w sposób bardziej rudymenarny niż u Heideggera, jako samo istnienie, a dopiero później egzystencja („czy” bycia, a nie jego „jak”). Tak też, jak dla Heideggera i Lévinasa staje się odpowiedzialność w myśli Jonasa podstawową normą ludzkiego życia, które dopiero w dalszej kolejności „wytwarza” moralność.

Dla Kanta odpowiedzialność jest kwestią wolności i samodoskonalenia, co w efekcie ma służyć rozwojowi przyszłych pokoleń, natomiast Jonas postuluje ograniczenie wolności i samostanowienia jednostki dziś, na rzecz przetrwania przyszłych pokoleń. Postulat ten świadczy nie tylko o wysunięciu na pierwszy plan odpowiedzialność za innego, ale podkreśla fakt odległego prospektywizmu w filozofii Jonasa, mianowicie to, iż inny ten jeszcze nie istnieje inaczej jak potencjalnie (kwestię tę podejmuje później Birnbacher, pisząc o odpowiedzialności za przyszłe pokolenia).

Rozdział III: Współczesne sposoby rozwijania dyspozycji do bycia odpowiedzialnym

Z dokonanych powyżej analiz pojęcia odpowiedzialności w kontekście etyki kantowskiej wynika potwierdzenie tezy o pozytywności i perspektywności odpowiedzialności jako deontologii. Jednak, aby uwzględnić również odpowiedzialność za skutki działań należałoby jej nadać bardziej (niekoniecznie może zgodny z duchem myślenia Kanta o etyce) konsekwencjalistyczny charakter. Jest to bowiem zasadnicze ograniczenie etyki myśliciela z Królewca, dla którego odpowiedzialność wiąże się ściśle z realizacją obowiązku. Chociaż działanie ze względu skutki jest nie do pogodzenia z koncepcją niemieckiego filozofa (co nie znaczy, że nie mamy brać ich pod uwagę w momencie tworzenia maksym), można próbować rozwinąć jej element teleologiczny, związany z samym życiem moralnym, ku czemu w *Metafizyce moralności* skłaniał się Kant, poświęcając znaczną jej część obowiązkom, będącym zarazem celem działania (obowiązkom cnoty), personalistyczny oraz dialogiczny, zawarty w drugim sformułowaniu imperatywu kategorycznego. Najbardziej adekwatne współczesnym wymogom etycznym byłoby zwrócenie uwagi na odpowiedzialność jako cnotę, czyli kompetencję do odpowiedzialnego działania, co wiązałoby się z poszerzeniem etyki deontologicznej o współczesną wiedzę psychologiczną i pedagogiczną. Warto rozwinąć wątek uczuć potraktowany dość marginalnie w etyce Kanta, aby uzupełnić ją o wiedzę dotyczącą możliwości ćwiczenia dyspozycji do działań odpowiedzialnych.

Kant dostrzegał psychologiczną rolę uczuć moralnych w motywacji do działań odpowiedzialnych, ale nie zdawał sobie sprawy, jak dalece uczucia w ogóle wpływają na nasze poznanie i działanie oraz jak można wpływ ten kontrolować. Na te pytania próbuje odpowiedzieć dzisiejsza psychologia osobowości, w szczególności psychologia emocji i motywacji oraz psychologia i pedagogika moralna, których osiągnięcia wspomóc mogą rozwój odpowiedzialności na płaszczyźnie indywidualnej, by świadomie ćwiczyć wolę oraz umiejętności decyzyjne (autodydaktyka), natomiast w perspektywie społecznej, by rozwijać świadomość solidarności społecznej i tym samym wspólną odpowiedzialność za wspólne dobro. Na gruncie etyki refleksję transcendentálną dotyczącą działań etycznych, tzn. stawiającą sobie za cel określenie warunków możliwości tychże działań odnosi

explicite do odpowiedzialności Karl-Otto Apel, natomiast jeśli chodzi o wychowanie do odpowiedzialności, kontynuatorem Kanta był w XX – wiecznej pedagogice, działający w Polsce rosyjski pedagog, Sergiusz Hessen.

1. Odpowiedzialność we wspólnocie argumentacyjnej. Etyka odpowiedzialności Karla-Otto Apla⁴³⁵

Korzenie, z których wyrasta etyka współodpowiedzialności Karla-Otto Apla to z jednej strony, nowe rozumienie problemu odpowiedzialności zainicjowane przez Hansa Jonasa, z drugiej natomiast transcendentálna etyka kantowska. W obu przypadkach „korzenie” te poddane zostały niezwykle konstruktywnej krytyce. Jeśli chodzi o zgodność z Jonasem, to według autora *Dyskursu i odpowiedzialności* konieczny jest zarówno wymóg solidarnej odpowiedzialności za podstawowe i uboczne skutki działań zbiorowych, jak i jego obrona oraz uzasadnienie na płaszczyźnie etycznej. Krytyka Jonasa dotyczy przede wszystkim uzasadnienia jego etyki przyszłości, które Apel postrzega jako błąd naturalistyczny wywodzenia powinności z bytu. Jak wiemy, dla Jonasa odpowiedzialność jest odpowiedzią na metafizyczne „wołanie” bytu o powinność istnienia, w obliczu zaistniałej, kryzysowej sytuacji, natomiast w przypadku Apla jest odpowiedzią ludzkości na obecną sytuację, ugruntowaną w przysługującej człowiekowi z natury solidarności we współdziałaniu na rzecz obecnego dobra człowieka, z uwzględnieniem jego skutków w przyszłości. Według Apla wspólnota argumentacyjna nie jest wspólnotą „nieskończoną” jak ludzkość Jonasa, lecz wspólnotą realną. Na miarę tejże wspólnoty, realistyczna powinna być również etyka odpowiedzialności. Apel realizuje ją w duchu racjonalistycznej etyki Kanta, posiłkując się ideą regulatywną, jaką jest postulat idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Tu wierność Kantowi się kończy, gdyż kantowski transcendentálny metodyczny (*methodische*) solipsyzm, polegający na nieuwzględnieniu intersubiektywności, która jest podstawową cechą każdej *conditio humana*, wyklucza według Apla właściwe uzasadnienie etyki uniwersalistycznej, o które sam zabiega, tworząc ostatecznie opartą na rozumie i ugruntowaną w etyce dyskursu uniwersálną etykę

⁴³⁵ Fragmenty tej części pracy wykorzystane zostały w tekstach: A. Nowicka, *Odpowiedzialność indywidualna jako prawda egzystencji vs. współodpowiedzialność jako prawda konsensualna*, [w:] *Etyka życia publicznego*, red. naukowa K. M. Cern et al., Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2009, s. 257-272 oraz A. Nowicka, *Intersubiektywność jako współodpowiedzialność. Aktualność dyskursu w kontekście prospektywnego wymiaru odpowiedzialności u Karla-Otto Apla*, [w:] *Intersubiektywność*, red. naukowa P. Makowski, Universitas, Kraków 2012 (w druku).

współodpowiedzialności za skutki zbiorowych działań ludzkich. Apel czyni jeszcze jeden krok dalej niż Kant, mianowicie włącza w zakres etyki pragmatykę, która, jak wiadomo, nie znajduje się na gruncie deontologii kantowskiej w obrębie etyki, jako dziedzina przynależna imperatywom hipotetycznym, a nie kategorycznemu, związana jest bowiem z dążeniem do pomyślności. Ponadto, Apel uwzględnia transsubiektywny wymiar pewnych poczynań ludzkich oraz niekiedy wręcz globalny zasięg ich oddziaływania na przyszłość, co podkreślał również Jonas w *Zasadzie odpowiedzialności*⁴³⁶. Zastępuje kantowską „mikroetykę” przez „makroetykę”, zaś podmiot wyrażony za pomocą transcendentalnego tudzież empirycznego „ja” zastępuje transcendentalno- historycznym „my”⁴³⁷. Poszerza tym samym wydatnie zakres odpowiedzialności moralnej w swojej etyce, którą opatruje mianem trancendentalno-pragmatycznej etyki współodpowiedzialności.

Przedmiotem tak pojętej etyki odpowiedzialności są w praktyce rzutujące na przyszłość ludzkości skutki działań zbiorowych na skalę globalną, zwłaszcza w sferze ekonomiczno-politycznej, która korzysta z najnowszych osiągnięć nauki oraz techniki; jak również polityczne i społeczne struktury państwowe i ponadpaństwowe oraz instytucje, które zostały powołane, aby „odciążyć” człowieka od odpowiedzialności. Warto zwrócić uwagę, że to Jonas umiejscowił pole realizacji odpowiedzialności w sferze politycznej. Jakkolwiek w sensie metafizycznym miałyby ona polegać na reprezentowaniu interesów ludzkości, nie tylko żyjącej obecnie, lecz również tej przyszłej, która jeszcze się nie narodziła (jest więc bezsilna, nie może bowiem sama o siebie zadbać, ani nawet nie będzie mogła kiedykolwiek pociągnąć kogokolwiek do odpowiedzialności za obecne zaniedbania – uzupełnienie A.N.), to w sensie praktycznym obiektem jej zainteresowania ma być przede wszystkim technika⁴³⁸. W *Zasadzie odpowiedzialności* pisał on: „zmieniona natura ludzkiego działania faktycznie zmienia samą naturę polityki” oraz „moralność musi wdrzeć się w sferę wytwarzania, (...), i musi to uczynić w formie polityki publicznej”⁴³⁹. Co do natury przedmiotu ludzkiego namysłu moralnego i jego urzeczywistniania w sferze działań politycznych, wymagających sięgających daleko w przyszłość przewidywań, Apel zgadza się z Jonaszem.

⁴³⁶ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 35.

⁴³⁷ Por. M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 81.

⁴³⁸ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 57.

⁴³⁹ Tamże, s. 35.

Uznając zasadność potrzeby normalizacji działań zbiorowych na skalę globalną, wprowadza pojęcie solidarnej odpowiedzialności, mającej swe źródło w ludzkim umyśle a priori. Odwołuje się jednak do Kanta jedynie w momencie transcendentnego uzasadnienia uniwersalności proponowanej etyki odpowiedzialności, dokonując, jak sam twierdzi „postmetafizycznej transformacji” etyki kantowskiej. Posiłkując się etyką dyskursu, wprowadza pojęcie idealnej wspólnoty komunikacyjnej, która jest społeczną meta-instytucją: legitymizuje ona za pomocą zorganizowanych dyskursów wszystkie instytucje i systemy społeczne. Jej „realny” odpowiednik to jedyne możliwe dla Apła pole zaistnienia międzypodmiotowej relacji, polegającej na proponowaniu możliwych, dla wszystkich akceptowalnych rozwiązań problemów, na wymianie argumentów oraz wspólnym osiąganiu konsensu. Idealna wspólnota komunikacyjna antycypując kontrfaktycznie dyskurs realny, jako jego zasada regulatywna, ustala ramy tegoż dyskursu w oparciu o cztery Habermasowskie postulaty osiągania konsensusu w wyniku racjonalnej argumentacji: wspólne z partnerami dyskursu rozumienie intersubiektywnie ważnego znaczenia, tzn. wzajemne zrozumienie, postulat prawdy, którą znamionuje osiągnięty wspólnie konsensus, przy założeniu prawdomówności uczestniczących w dyskursie czy też szczerości ich intencji podczas argumentacji (trzeci postulat). Całości zasad prawidłowego dyskursu dopełnia *stricte* etyczny postulat, wymagający od współodpowiedzialnych (odpowiadających wspólnie również za prowadzony dyskurs) w nim partnerów „moralnie adekwatnej słuszności aktów mowy, jako aktów komunikacji w najszerszym sensie kierowanych do możliwych partnerów dyskusji”⁴⁴⁰. Odpowiedzialność według Apła jest bowiem odpowiedzialnością moralną, a nie jedynie funkcjonalną, związaną z pełnieniem li tylko roli w społeczeństwie⁴⁴¹. Jak widać, Apel zobiektywizował kryterium słuszności działań, przenosząc je z podmiotowego sumienia na międzypodmiotowy konsensus.

Współodpowiedzialność w „idealnej wspólnocie komunikacyjnej” łączy uczestników dyskursu *a priori*, gdyż wytwarza pierwotną solidarność ze „wszystkimi możliwymi członkami wspólnoty argumentacyjnej”⁴⁴². Wspólnota taka - jako zasada regulatywna (tj. postulat praktyczny) - nakłada na swych członków wymóg uznania

⁴⁴⁰ K.-O. Apel, „Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności”, *Etyka* 29, 1996, s. 23.

⁴⁴¹ Tamże, s. 23, por. też J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1995, s. 23.

⁴⁴² K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, s. 25.

zasadniczej równości (tj. równości praw, ale także równego parytetu we współodpowiedzialności) wszystkich potencjalnych partnerów dyskusji. Jest ona konieczna do weryfikacji oraz uznania prawdziwości ich wypowiedzi. Antycypując taką kontrfaktyczną i nieograniczoną idealną wspólnotę, musimy każdorazowo zakładać normatywne warunki możliwości idealnego, argumentacyjnego dyskursu, gdyż jest to jedyna podstawa „dotrzymania naszych normatywnych wymogów prawomocności”⁴⁴³. Priorytetowym zadaniem uniwersalnej etyki współodpowiedzialności jest jednak, jak podkreśla Apel, rozwiązywanie problemów świata realnego. Tak więc oprócz transcendentálnych założeń, jakim jest a priori odpowiedzialnościowe „idealnej wspólnoty komunikacyjnej”, uwzględnia ona również realność uwarunkowanej historycznie wspólnoty komunikacyjnej, składającej się z ludzi mniej lub bardziej doskonałych, o różnych uwarunkowaniach, zdolnościach, kompetencjach i możliwościach działania w momencie konkretnej sytuacji argumentacyjnej.

Jak zatem dokładnie zdefiniować podmiot odpowiedzialności, biorący sobie za wzór idealną wspólnotę argumentacyjną, a uczestniczący we wspólnocie realnej – a także przedmiot tej odpowiedzialności? Otóż odpowiedzialny podmiot może zaistnieć w momencie, gdy istnieje potencjalna wspólnota komunikacyjna. Jako potencjalny członek takiej wspólnoty, każdy człowiek powinien poczuwać się do odpowiedzialności za uczestnictwo w niej, a także do stworzenia ze swej strony warunków umożliwiających stosowanie w takiej wspólnocie zasad etyki dyskursu. Pierwotnie odpowiadam więc za to, c z y jestem uczestnikiem wspólnoty argumentacyjnej (Apel milcząco zakłada, że każdy posiada zdolność do takiego uczestnictwa), a gdy ma to już miejsce, odpowiadam za to, że jestem uczestnikiem takiej wspólnoty. Odpowiedzialność dotyczy więc stworzenia warunków do zastosowania reguł „idealnej wspólnoty komunikacyjnej”, jak i do rozwiązania w jej ramach wszystkich możliwych do rozwiązania problemów. Zobaczmy teraz, jak wygląda w praktyce tak pojmowana współodpowiedzialność. Jak już zostało wspomniane, skoro jest ona uwarunkowana istnieniem wspólnoty komunikacyjnej, to rozciąga się „poza odpowiedzialnością przypisywaną indywidualnie”⁴⁴⁴. „Nie chodzi o to bowiem – pisze Apel – by poszczególna osoba podejmowała sama metafizyczną odpowiedzialność za przyszłość. Chodzi tylko – oczywiście – o to, by czytając poranną

⁴⁴³ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, Principia V/1992, s. 11.

⁴⁴⁴ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, s. 21.

gazetę, myślała o tym, jak – na miarę swoich kompetencji i mocy – mogłaby *uczestniczyć w organizacji zbiorowej odpowiedzialności*”, by uczestniczyła w dyskursie o praktycznej doniosłości. Według niemieckiego filozofa jest wiele organizacji zrzeszających ludzi, umożliwiających publiczne zaistnienie na różnych płaszczyznach społecznych, począwszy od ustawodawczej, poprzez organizację przedszkoli, do redagowania listów do czytelników gazet przez rencistów⁴⁴⁵. W sferze politycznej taka odpowiedzialna działalność zbiorowa polegałaby np. na zwiększaniu do skali światowej ilości dialogów, konferencji i spotkań specjalistów wszelkich jej obszarów, takich m. in. jak polityka gospodarcza, kulturalna czy międzynarodowa, które umożliwiałyby wspólne działanie przy uzgadnianiu i uzasadnianiu powszechnie obowiązujących norm moralnych i prawnych⁴⁴⁶. Przy realizowaniu tego typu globalnych dyskursów niezbędne są konsultacje ze specjalistami różnych dziedzin nauki, zwłaszcza tych charakteryzujących się dużą mocą przewidywalną. Przy czym etyka dyskursu proponuje tutaj dwojako pojętą wiedzę naukową, która będzie ugruntowana epistemicznie, a z drugiej strony będzie warunkować samo poznanie na poziomie normatywnym. Wiedzę taką, jako niezbędną do działań odpowiedzialnych, postulował już Jonas w *Zasadzie odpowiedzialności*, jako wyróżniającą się wyższym stopniem naukowości. Mimo że wiedza ta nie jest ostateczna i pewna (jest bowiem otwarta), wystarczy ona dla ufundowania „hermeneutycznej kazuistyki” i pozwoli, zdaniem Jonasa, uruchomić wyobraźnię, a może nawet dążyć do pewnej (apodyktycznej) prawdy moralnej⁴⁴⁷ na sposób hermeneutyki.

Dla Apła jednakże „badania naukowe łącznie z zadaniem potwierdzenia ich intersubiektywnej ważności, to nie tylko kwestia poznania (relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem), lecz także problem komunikacji i współdziałania pomiędzy członkami

⁴⁴⁵ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, s. 206.

⁴⁴⁶ Dobrym przykładem tego typu działań jest coraz bardziej popularna wśród firm idea społecznej odpowiedzialności biznesu (CSR), która postuluje konieczność odpowiedzialności w sferze ekonomicznej, powołując się na idee równości, sprawiedliwości i solidarności. Odpowiedzialność realizuje w tym przypadku przedsiębiorstwo jako podmiot społeczny, angażując do współpracy pracowników, jak również ich rodziny i społeczności lokalnych na rzecz interesu całego społeczeństwa, jakim jest poprawa jakości życia. Janina Filek odnajduje w tej idei konstytutywne elementy koncepcji umowy społecznej, nawiązując do klasycznych jej ujęć u Rousseau, Locka i Kanta. Warto byłoby również rozpatrzyć CSR w kontekście etyki współodpowiedzialności Apła, z którą ma ona niemalże identyczne założenia. Zob. J. Filek, *Czy społeczna odpowiedzialność biznesu jest nową wersją umowy społecznej?*, [w:] *Prakseologia* 149/2009, s. 21-38, por. też Ch. Müller, *Verantwortungsethik*, [w:] A. Pieper (Hg.) *Geschichte der neueren Ethik 2*, Bd. 2: *Gegenwart*, Francke Verlag Tübingen u. Basel, 1992, 106 n.

⁴⁴⁷ H. Jonas, *Zasada*, s. 67 nn.

„scientific community” (relacji pomiędzy dwoma podmiotami)⁴⁴⁸. Relacje te są komplementarne, dlatego więc nauka nie może być neutralna etycznie, lecz powinna przyjmować za swój normatywny punkt orientacyjny „etykę pewnej idealnej wspólnoty komunikacyjnej”, jako „podmiotu możliwych prawd”⁴⁴⁹, związaną na płaszczyźnie argumentacji z równymi prawami, ale też równą odpowiedzialnością, ma na celu bowiem rozstrzygnięcie roszczeń dotyczących intersubiektywnej ważności (za pomocą racjonalnych argumentów).

Dla podmiotu odpowiedzialności dyskursywnej warunkiem rzetelnego uczestnictwa w dyskursie jest między innymi umiejętność przekraczania swoich subiektywnych interesów na rzecz ogólnych, transsubiektywnych interesów racjonalnych. Oczywiście nie neguje to ich wolności i autonomii moralnej, ale jest wyrazem ich moralnej świadomości na poziomie postkonwencjonalnym, co gwarantuje im egzystencja w państwie prawnym.

Co ciekawe, poza obszarem aktualnie możliwego zastosowania etyki dyskursu osoby rozumiejące uniwersalną prawomocność etyki dyskursu muszą być gotowe, stosownie do sytuacji, do działania strategicznego (które sytuuje się na przeciwległym biegunie wobec działań mających legitymację konsensualną i jest wyrazem racjonalności instrumentalnej) w obronie możliwości realizacji norm idealnej wspólnoty komunikacyjnej (w ramach odpowiedzialności za powierzonych jej członków realnej, historycznie zagrożonej wspólnoty komunikacyjnej), jednakże w taki sposób, by „maksyma ich działania mogła zostać uznana za podlegającą uzgodnieniu normę, jeśli już nie w realnym, to przynajmniej w fikcyjnym, idealnym dyskursie wszystkich dobrowolnie zainteresowanych”⁴⁵⁰. Ograniczenia praktycznego zastosowania idealnej zasady dyskursu, wymagające z konieczności kompromisów z innymi zasadami racjonalności muszą same podlegać jeszcze legitymizacji i krytyce zasady dyskursu. Ten niedostatek legitymizacyjny jest w nowoczesnych, demokratycznych państwach prawa publicznie uznany i wyraża się w tzw. krytycznej opinii publicznej, w której zakresie odpowiedzialności mieści się poddanie etycznie zorientowanej krytyce polityki, prawodawstwa i administracji.

⁴⁴⁸ K.-O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności*, [w:] *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. naukowa T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1995, s. 39.

⁴⁴⁹ K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka. Perspektywa transcendentno-pragmatyczna*, [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. naukowa B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1990, s. 84.

⁴⁵⁰ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu*, s. 35.

W postulatach etyki dyskursu, tzn. w założeniach dyskursywnego zorganizowania solidarnej odpowiedzialności ludzkości za jej zbiorowe działania zawarty jest również wymóg koniecznego powiązania imperatywu zachowania istnienia i godności człowieka ze społeczno-emancypacyjnym imperatywem postępu i rozwoju ludzkości⁴⁵¹. Pod wytyczną uniwersalnej etyki współodpowiedzialności, jaką jest zachowanie bytu realnej wspólnoty komunikacyjnej, kryje się potrzeba „przechowania” dla przyszłych pokoleń osiągniętych już wymogów takiej wspólnoty, tzn. prawo każdego człowieka do równego traktowania, uwzględniające ludzką godność i pielęgnujące poczucie solidarności i przekonanie o wartości kooperacji ludzkich działań. Te, skądinąd demokratyczne, wartości umożliwiają bowiem rozwój idealnej wspólnoty komunikacyjnej będący równocześnie rozwojem ludzkości, przy świadomym (etycznym) korzystaniu z wiedzy technologicznej poddawanej również etycznie intersubiektywnym kryteriom. Realizację tak pojętej etyki odpowiedzialności umożliwia sformułowana przez Apła i hołdująca ideałom kantowskim „zasada powinności nieznużonego zaangażowania po stronie moralnego postępu”, polegająca w uniwersalistycznej etyce współodpowiedzialności na „zobowiązaniu do współpracy przy długotrwałym, aproksymatywnym znoszeniu różnicy pomiędzy historycznie uwarunkowaną sytuacją realnej wspólnoty komunikacyjnej i kontrfaktycznie już antycypowaną sytuacją idealną, w której byłyby spełnione warunki stosowania dyskursu”⁴⁵².

Apel wykorzystał więc deontologię Kanta do „zalegalizowania” i „zegalitaryzowania” poprzez uniwersalizację etyki skutków, jaką reprezentuje między innymi etyka odpowiedzialności Webera. Można nawet wysunąć tezę, iż obecność odpowiedzialności za skutki działań w myśli etycznej Apła zaowocowała swoistym sposobem pogodzenia kantowskiej etyki zasad z etyką przekonań Webera, zapośredniczającym etykę zasad w historii. Dzięki odpowiedzialności przyjętej a priori odpowiadają wszyscy, w takim samym stopniu, lecz każdy w inny sposób realizuje swą odpowiedzialność. Polityczne decyzje o działaniu podejmowane nie są arbitralnie, lecz gremialnie, przy czym, dzięki możliwości wykorzystania maksymalnej wiedzy na dany temat, zmniejszone zostaje ryzyko niepowodzenia działania (tzn. wystąpienia jego negatywnych skutków).

⁴⁵¹ Por. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, s. 213.

⁴⁵² K.-O. Apel, *Etyka dyskursu*, s. 36.

Etyka odpowiedzialności Apela daje między innymi odpowiedź na pytanie: „jak postępować wówczas, gdy warunki stosowania idealnej etyki deontologicznej w znacznej mierze nie są, bądź nie są jeszcze spełnione?”⁴⁵³. Odpowiedź ta zorientowana jest wszak na problemy o zasięgu globalnym i chociaż wszyscy ludzie mogą być jej beneficjentami, pozostaje jeszcze sfera naszych indywidualnych rozstrzygnięć w obrębie relacji z najbliższymi, czy też w społeczeństwie, gdzie zdani jesteśmy na własną wiedzę i możliwości i odpowiedzialność jest w tym przypadku równie wielka i dla każdego jest to – jeśli chodzi o przedmiot – jego własna odpowiedzialność. Apel zatem przekształcił pewne elementy etyki kantowskiej, dostosowując ją do współczesnych globalizacyjno-industrialno-ekologicznych wymogów, nie rozwijając jednak myśli Kanta w obrębie mikroetyki. W przypadku działań indywidualnych możemy przyjąć co prawda jego tezę, o dyskursywnej naturze myślenia (każdy opatruje swoją „myśl” roszczeniem do ważności intersubiektywnej), lecz nawet gdy spełnimy warunki idealnego dyskursu w takiej wewnątrzpodmiotowej debacie, to zważywszy na indywidualność problemu i konieczność podjęcia samodzielnej decyzji, będzie ona zawsze, jak u Kanta subiektywna.

2. Od anomii do autonomii. Wychowanie do wolności i odpowiedzialności Sergiusza Hessena

Sergiusz Hessen był kontynuatorem kantowskiej pedagogiki. Swój stosunek do niej wyrażał w następujących słowach: „Rzecz nie w przyswojeniu kantowskiego systemu pedagogicznego, ale w przewycieżeniu tej problematyki, którą Kant postawił przed myśleniem pedagogicznym”⁴⁵⁴. Jako wychowanek Heinricha Rickerta, przejął główną ideę wychowania Kanta, uzupełniwszy ją o filozofię wartości neokantyzmu badeńskiego. Filozof z Królewca był dla Hessena przede wszystkim wyrazicielem „pozytywnego wychowania moralnego, kojarzącego przymus z wolnością”, w czym zreinterpretował ideę Rousseau wolności w wychowaniu, pogłębiając jej rozumienie⁴⁵⁵. Traktując pedagogikę jako stosowaną filozofię kultury, uznał Hessen wartości absolutne za cele wychowawcze. Najwyższą zaś wartością wychowania moralnego miała być, jak u Kanta wolność, a proces

⁴⁵³ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, s. 18.

⁴⁵⁴ S. Hessen, *Pedagogika Kanta*, Russkaja Szkoła za Rubieżom 1924-1925, nr 8, s. 17. Cyt za S. Sztobryn, *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1994, s. 79. W monografii tej Sławomir Sztobryn na s.76-79 ze szczegółami omawia stosunek Hessena do myśli Kanta zawarty w niniejszym artykule Hessena.

⁴⁵⁵ S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, s. 123.

wychowania do niej miał finalnie doprowadzić do samowychowania człowieka, realizowanego w odpowiedzialnym życiu, polegającym na tworzeniu kultury w odniesieniu do uniwersalnych wartości. Rozwój moralny przebiegał również zgodnie z kantowskim schematem od anomii przez heteronomię do autonomii. Analizując poszczególne stopnie rozwoju moralnego współczesnej psychologii moralnej można dostrzec daleko idące analogie z tak rozumianym wychowaniem moralnym. Poszczególne jego etapy odpowiadają niemalże dokładnie stadiom współcześnie przyjętej teorii rozwoju moralnego Jeana Piageta⁴⁵⁶, uzupełnioną przez Lawrence'a Kohlberga sześciostopniową skalą (tzw. *six-stages theory*, inspirowana wcześniejszą skalą J. Piageta), obrazującą etapy rozwoju zdolności osądu moralnego⁴⁵⁷ od najbardziej egocentrycznych rozumowań do najbardziej uniwersalistycznych. Kluczowa jest tu idea postkonwencjonalnych, najbardziej uniwersalnych „stopni” osądu moralnego u Kohlberga, która według Martina Hoffmana zainspirowana była uniwersalizmem kantowskiego imperatywu kategorycznego⁴⁵⁸. Tak więc etap przedkonwencjonalny (strach przed karą jako legitymacja słuszności działania) odpowiada kantowskiej fazie dyscypliny i sankcji; etap konwencjonalny (reguły społeczne jako legitymacja słuszności działania) odpowiada rozwojowi instytucji społecznych i cywilizacji, etap postkonwencjonalny zaś – rozwojowi autonomicznych, kontraktualistycznych bądź rozumnych legitymacji, takich jak demokratyczna umowa i uniwersalistyczne zasady typu imperatyw kategoryczny, zasada złotego środka itd. Zgodnie z tym schematem przebiega także proces wychowawczy w pedagogice Hessena⁴⁵⁹, którego poszczególne momenty odpowiadają właściwym sobie poziomom w jego antropologicznej hierarchii bytowej. Na poziomie pierwszym, biologicznym, wychowanie według Hessena, poza pielęgnacją opierać się może jedynie na tresurze, tzn. wyrabianiu pewnych pozytywnych nawyków⁴⁶⁰. Kolejny etap rozwoju człowieka to dla

⁴⁵⁶ W przypadku Piageta wątpliwe może wydać się określenie „rozwój”, ponieważ „w każdym dziecku tkwi już dorosły, a w każdym dorosłym tkwi jeszcze dziecko”. Por. J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. T. Kołakowska, PWN, Warszawa 1967, s. 74.

⁴⁵⁷ Zob. Heliodor Muszyński, *Rozwój moralny*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1983, s. 46-57 oraz E. Nowak, K. M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, PWN, Warszawa 2009, s. 395-399.

⁴⁵⁸ M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waszkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 12.

⁴⁵⁹ Na podobieństwo koncepcji Kohlberga i Hessena zwraca uwagę Władysław Zaczyński, wyrażając ubolewanie z powodu faktu braku jakiegokolwiek wzmianki na temat etapów rozwoju moralnego Hessena zarówno w podręcznikach psychologii, jak i pedagogiki. Zob. W. P. Zaczyński, *Hessenowska koncepcja rozwoju moralnego człowieka*, Kwartalnik Pedagogiczny, nr 3, 1990, s. 36-43.

⁴⁶⁰ S. Hessen, *Pedagog. Pisma pomniejsze*, [w:] S. Hessen, *Dzieła wybrane*, t. V, wybór i opr. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997, s. 72.

pedagoga osiągnięcie poziomu społecznego, na którym ma ono na celu przekazanie ciągłości tradycji⁴⁶¹. Jednostka na tym etapie jest „urabiana” na członka grupy społecznej, na mocy władzy państwowej nad obywatelem⁴⁶². Państwo w procesie włączania jednostki w szereg grupy społecznej stosuje za jej pomocą różne formy nacisku na człowieka jak np. sugestia, rywalizacja, kara, nagroda. Przy tym od poziomu cywilizacyjnego społeczeństwa zależy to, w jakim stopniu władza wymaga „konformizmu i podporządkowania się tradycji” i odwrotnie – to w jaki sposób jednostki uczestniczą w życiu społecznym, wyraża się w głównej mierze w ich stosunku do władzy – uosabianej przez nią tradycji i stanowionego przez nią prawa. To, jak władza postrzega tradycję, wiąże się również ze sposobem wychowania. Gdy tradycja służy jedynie zachowaniu władzy, kultura duchowa społeczeństwa ograniczona jest do powielania zastanych wzorców⁴⁶³. Wychowanie polega wówczas jedynie na przekazywaniu tych wzorców, w celu jedynie adaptacji społecznej, czyli właśnie „urabianiu” przez państwo obywateli (w przypadku prawa polega ono na zaznajomieniu się z normami). Tradycja jest wówczas jedynie odtwarzaniem tego, co było dotychczas, co uniemożliwia rozwój kultury. Dopiero w przypadku wychowania jako kształcenia, czyli uczenia możemy mówić o tworzeniu nowej rzeczywistości na bazie tradycji i wówczas tradycja ta staje się żywa, dzięki świadomemu przeżywaniu wartości, których jest ona nośnikiem⁴⁶⁴.

Hessen podkreśla w kształceniu czynną rolę wychowanka, która ostatecznie pozwala mu na przejęcie całości działań wychowawczych z rąk nauczyciela, zgodnie z Sokratejską ideą samopoznania, jako samokształcenia⁴⁶⁵.

Co ciekawe, różnica w stosunku jednostki do prawa, tzn. respektowanie prawa z obawy przed karą, bądź świadoma zgoda na ustalony przez władzę ład społeczny (obrazowany przez poziom konwencjonalny w skali rozwoju moralnego Kohlberga), świadczy według Hessena (powołującego się w tej kwestii na opinię Radbrucha, wyrażoną w *Filozofii prawa*) jedynie o poziomie kultury prawnej, a nie moralnej⁴⁶⁶. O moralności,

⁴⁶¹ S. Hessen, *Pedagog*, s. 74nn.

⁴⁶² Tamże, s. 74.

⁴⁶³ Tamże, s. 76.

⁴⁶⁴ Dokładnie tak samo, jak Hessen rozumie żywotność tradycji i jej rolę w kształtowaniu osobowości McIntyre. Podobnie też, jak Hessen umiejscawia uniwersalne wartości w cnotach, które praktykowane w życiu umożliwiają zachowanie ciągłości kulturowej. Zob. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 394-397.

⁴⁶⁵ S. Hessen, *Pedagog*, s. 79.

⁴⁶⁶ S. Hessen, *Prawo i moralność*, s. 207.

zarówno jednostki, jak i społeczeństwa, możemy mówić dopiero (jak u Kanta) na etapie autonomii, którą dla Hessena odzwierciedla dopiero twórczy stosunek do tradycji, wyrażający się w rozwoju kultury duchowej.

Kolejne etapy procesu wychowania są ze sobą powiązane w sposób dialektyczny. Każdy następny znosząc poprzedni, wznosi go zarazem na wyższy poziom. W procesie wychowania do wolności Hessena obecna jest również swoista dialektyka autonomii i przymusu. W pierwszej fazie wychowania przymus stosowany przez wychowawcę jest niezbędny, a usunąć go można „nie drogą prostego zniesienia, zawsze z konieczności częściowego, lecz drogą wychowania w dziecku wewnętrznej siły osobowości i wolności, która zdołałaby sprzeciwić się wszelkiemu przymusowi, bez względu na to skąd pochodzi”⁴⁶⁷. Dotychczasowy błąd pedagogiki, który popełnili według Hessena Rousseau i Tołstoj to ostre przeciwstawianie przymusu wychowawczego i wolności (poczucia swobody u wychowanka). Wolność, a wraz z nią odpowiedzialność są jednak zadaniem, którego realizacja wymaga przymusu⁴⁶⁸ - albowiem właściwy sens pedagogiczny przymusu tkwi w wolności właśnie, którą przymus „może i powinien być przesiąknięty”⁴⁶⁹.

Wolność rozumie Hessen na sposób „mocny”. Jest ona absolutnym tworzeniem, a nie jedynie wyborem między możliwymi drogami działania⁴⁷⁰. Jedynie stworzenie nowej drogi, dotychczas nieistniejącej daje nam prawo nadania sobie miana prawdziwie wolnego człowieka. Dlatego też nie jest wolność czymś faktycznym, tylko ideałem, do którego zbliżeni jesteśmy aktualnie w mniejszym, bądź większym stopniu. Wolnego człowieka charakteryzuje stałość i konsekwencja w działaniach będących efektem jego autonomicznie podejmowanych decyzji, które są częścią pewnej, zgodnej z jego osobowością linii postępowania. Osobowość ludzka ma zaś charakter procesualny, dynamiczny. Hessen utożsamia ją z rozwojem, który odbywa się przez czyny wolne,

⁴⁶⁷ S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, s. 97.

⁴⁶⁸ Istotę przymusu w wychowaniu w podobny sposób wydobywa Buber. Przeciwnością przymusu nie jest dla niego wolność, lecz więź odpowiedzialności wiążąca nas ze światem. Wolność zaś umożliwia podjęcie tej odpowiedzialności. Proces wychowania zaś to proces stopniowego „uwalniania się” z niewoli przymusu, przez pozytywną odpowiedzialność dzieloną z innymi na mocy prawa i tradycji, do osobistej odpowiedzialności, której możemy sprostać jedynie my sami. Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 215-225, albo M. Buber, *O tym, co wychowawcze*, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, tłum. J. Filek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 46-48.

⁴⁶⁹ S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, s. 99. W kontekście przymusu obecnego w wolności warto przywołać też wątek heglowskiego strachu, jako początku wolności z *Fenomenologii ducha*. Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 224 n.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 105 n.

będące konsekwencjami właściwie obranej i konsekwentnie realizowanej linii działania, wynikającej z powinności, a wyznaczonej przez „ponadosobowe wartości”⁴⁷¹. Rozumienie rozwoju jako „fali natężenia woli” świadczyć może o tym, że Hessen uwzględnił możliwość regresu w moralności, który miałby miejsce wówczas, gdy w swych działaniach człowiek podlegałby oddziaływaniom heteronomicznym – wola moralna słabnąc, hamowałaby jego rozwój moralny – co ostatecznie mogłoby doprowadzić do całkowitego stłumienia woli, czyli moralnego regresu. Osobowość jest zatem wynikiem twórczej działalności podmiotowej, jest efektem samowychowania⁴⁷². Nawiązując do artykułu Georga Simmela, Hessen zwraca uwagę na perspektywność naszej odpowiedzialności, pisząc, że wyznacza nie tylko faktyczność (to, co uczyniliśmy), ale też powinność (czyli to, co nas obowiązuje, a co niekoniecznie urzeczywistniamy)⁴⁷³.

Z wolnością w pozytywny sposób wiąże się karność. Nie jest ona ani ślepym posłuszeństwem, ani bezwolnym i automatycznym wykonywaniem wyuczonych czynności, czyli tresurą, lecz dobrowolnym, rozumnym oddaniem się jakiejś władzy w imię wartości nadrzędnych, dobra powszechnego, ponadindywidualnego. Podobnie wygląda kwestia autorytetu w wychowaniu. Władzy autorytetu poddajemy się „nie przez prosty przymus (jawny lub ukryty), lecz przez pewnego rodzaju dobrowolne uznanie”, co jest pozytywnym czynnikiem znamionującym wolność⁴⁷⁴. Zauważmy, iż tak pojmowany autorytet nie ma nic wspólnego z krytykowanym współcześnie wychowaniem autorytarnym. Autorytaryzm polega na przypisaniu sobie przez nauczyciela autorytetu, na mocy władzy nad uczniem, bez konieczności (a często nawet wbrew) uznaniu go przez ucznia, co dla Hessena, w jego idei autorytatywnego wychowania, byłoby niedopuszczalnym nadużyciem władzy⁴⁷⁵.

Pojęcie odpowiedzialności, mimo że nie odgrywa dominującej roli, w pedagogice Hessena pojawia się *explicite* i w perspektywie dziejowej jest właśnie troską o świat kultury, czyli sferę wartości absolutnych, a w perspektywie życiowej troską o ludzi oraz ich „bycie w świecie”. Hessen jednakże zrywa z deontologicznym ugruntowaniem odpowiedzialności w powinności, i tak, jak robią to współcześni myśliciele religijni, czy to chrześcijańscy (Bonhoeffer, Wojtyła), czy też żydowscy (Buber, Levinas), opiera ją na

⁴⁷¹ Tamże, s. 110 n.

⁴⁷² Tamże, s. 109.

⁴⁷³ Tamże, s. 111 przyp.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 136.

⁴⁷⁵ Por. A. Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, s. 213.

uczuciu miłości. Swą krytykę Kanta opiera przede wszystkim na zarzucie formalizmu i zbytniego intelektualizmu. Imperatywowi kategorycznemu brakuje według niego uwzględnienia, niezbędnego w przypadku moralności, indywidualizmu ludzkiej osoby w obliczu konkretnej sytuacji moralnej (co dostrzegał już Fichte, modyfikując formułę kantowskiego imperatywu⁴⁷⁶), jak twierdzi, Kant nie potrafił bowiem wyobrazić sobie powszechnego obowiązywania (*Allgemeingültigkeit*) inaczej, jak „w szacie powtarzającej się przeciętnej powszechności (*Allgemeinheit*)”⁴⁷⁷. W filozofii wartości Hessena niepowtarzalny czyn indywidualny może mieć znaczenie uniwersalne, właśnie dzięki uniwersalnym wartościom, którym hołduje. Formalizm imperatywu kategorycznego, świadczy zdaniem Hessena o uległości wobec intelektualizmu⁴⁷⁸, w którego sidła wpadł ostatecznie Kant, będąc na dobrej drodze do wyzwolenia z niego etyki. Pisał Kant bowiem, że serce każdego człowieka, bez względu na jego wiedzę i zdolności poznawcze, ma jednakowy dostęp do obowiązku⁴⁷⁹, po czym podporządkował serce rozumowi (władzy sądenia). Dla Hessena jednakże uchwycenie moralnej powinności jest sprawą „wizji serca”, „intuicji woli”, a nie „pospolitego rozsądku”. Tu uwidacznia się właśnie główny mankament etyki Kanta. Nie dostrzega on ogromnej roli miłości drugiego człowieka w obowiązku moralnym, który upodabnia się przez ten brak do ujmowanego jedynie przez intelekt obowiązku prawnego. Właściwie pojęcie czynnej miłości Hessena byłoby tożsame z kantowskim pojęciem działania na rzecz drugiego człowieka, gdyby nie fakt, że dla Kanta miłość taka jest rzeczą obowiązku, a nie wynikiem poczucia solidarności i więzi z innymi ludźmi. Docenił Hessen w myśli Kanta to, że uczynił on miejsce dla wiary w poznaniu moralnym, czerpał tedy inspirację z kantowskiej idei Królestwa Bożego i utrzymywał wręcz, że niemiecki filozof przez swe postulaty praktycznego rozumu (istnienie nieśmiertelnej duszy, Boga i wolnej woli) uzupełnia intelektualne cnoty antyczne o chrześcijańską nadzieję na zbawienie, w którym w pełni urzeczywistni się idea dobra⁴⁸⁰. Jednak uważał, że błędem Kanta było uzasadnianie działania z obowiązku poszanowaniem dla tegoż obowiązku, a nie miłością do drugiego człowieka, co skutkować może

⁴⁷⁶ Zob. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka* (fragm. *Einige Vorlesungen über den Gelehrten* 1974) [w:] Z. Kuderowicz, *Fichte*, Wiedza powszechna, Warszawa 1965, s. 125.

⁴⁷⁷ S. Hessen, *Prawo i moralność*, [w:] Tenże, *Pisma pomniejszych*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, tom V, wybór i opr. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997, s. 220n.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 199.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 217n oraz S. Hessen, *Cnoty platońskie a cnoty ewangeliczne*, s. 264.

⁴⁸⁰ S. Hessen, *Cnoty platońskie a cnoty ewangeliczne*, s. 265-267.

przerodzeniem się moralności w „faryzeuszowe” działanie z obowiązku ze względu na obowiązek (moralności dla samej moralności)⁴⁸¹. Powinność moralna zdaniem Hessena „w ogóle nie daje się ująć w sztywne formuły, nakazy jej mają charakter wskazówek (regulatywów), wzorów, przykładów”⁴⁸². Nadając powinności konieczność, wpisał ją tym samym Kant w dziedzinę praw przyrodniczych i zrównując moralność z prawem, pozbawił ją swobody, jaką charakteryzuje wolne działanie osoby⁴⁸³. Prawo też zawsze osłabiać będzie miłość, która to doznaje przez nie „pomniejszenia do »szacunku«”, nawet jeżeli będzie to szacunek dla osoby ludzkiej i dla wartości duchowych⁴⁸⁴.

Miłość będąca podstawą odpowiedzialności dziejowej, to dla Hessena grecki *eros*, jako umiłowanie tego, co piękne, dobre i prawdziwe, czyli miłość uniwersalnych wartości obecnych w kulturze, odpowiedzialność „tu i teraz” ma swe źródło w *caritas*, jako miłości bliźniego, czyli ludzkiej solidarności z innymi w braterskiej wspólnotcie⁴⁸⁵. Najlepszym przykładem pierwszego rodzaju odpowiedzialności jest odpowiedzialność wychowawcy w procesie kształcenia. Wychowując do tworzenia kultury, stwarza on ze swoimi podopiecznymi wspólnotę duchową, w której zjednoczeni są w *erosie* „w dążeniu do wspólnych wartości”⁴⁸⁶. Jednakże odpowiedzialność za sprawą miłości chrześcijańskiej nie jest jednowymiarowa. Zbigniew Wieczorek w swojej monografii dotyczącej filozofii Hessena pisze wręcz o zasadzie wszechodpowiedzialności obecnej w myśli pedagoga, która to wzywa do przeciwstawienia się acedii i „maksymalnego wysiłku i twórczości, by w imię miłości braterskiej zmniejszyć obecność zła w świecie ludzkim”⁴⁸⁷. W ramach tak rozumianej odpowiedzialności mieści również weberowski motyw odpowiedzialności polityka, którą to Hessen wiąże z cnotą sprawiedliwości, podobnie jak Lévinas ze sprawiedliwością łączył relację z trzecim. Dopiero gdy polityk ma poczucie odpowiedzialności za „jednostronność” swoich decyzji, tzn. przyjmuje na siebie winę za ich skutki, działania jego nabierają uniwersalności i wpisują się w ogólność dziejową. Sprawiedliwość polityka wynika również z uznania jego przeciwników, które zakłada również „poczucie odpowiedzialności (...) za czyny tych, których stanowisko ja uznaję za

⁴⁸¹ S. Hessen, *Prawo i moralność*, s. 208 n.

⁴⁸² Tamże, s. 216 n.

⁴⁸³ Tamże, s. 218 n.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 282.

⁴⁸⁵ Zob. P. Sosnowska, *Odpowiedzialność dziejowa w teorii Sergiusza Hessena*, Kwartalnik pedagogiczny, nr 4(194) 2004, s. 32.

⁴⁸⁶ S. Hessen, *Pedagog*, s. 79.

⁴⁸⁷ Z. Wieczorek, *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 93.

niesłuszne i których postępowanie zwalczam”. Uznanie takie jest konieczne do nadania mu „charakteru tragicznej konieczności”, „powagi” i „doniosłości” oraz „maksimum obiektywizmu”⁴⁸⁸. Mamy więc u Hessena nie tylko kantowską odpowiedzialność za dziejowe przybliżanie się ludzkości do idei dobra poprzez czyny moralne, lecz również tak radykalnie pojętą, jak u Lévinasa, odpowiedzialność za drugiego człowieka (Hessen zresztą jako przykład takiej odpowiedzialności przytacza ten sam ustęp z *Braci Karamazow*, na który zwrócił uwagę Lévinas⁴⁸⁹). To odpowiedzialność ogromna, bezgraniczna i bezwarunkowa, nawiązująca do ofiary Chrystusa, „za nasze grzechy i (...) za grzechy całego świata” (1 J 2, 2)⁴⁹⁰, która była zupełnie obca Kantowi, ograniczającemu obowiązek czynnej miłości wobec bliźniego do zapewnienia „szczęścia innym”. Dla Hessena „tymczasem prawdziwa odpowiedzialność wszystkich za wszystkich jest nakazem czynnej miłości: nakładając na mnie odpowiedzialność za grzechy bliźnich, miłość pobudza mnie do wzmożenia mego pozytywnego, moralnego wysiłku”⁴⁹¹. Zauważmy, że to miłość „nakazuje”, obowiązek jest więc właściwie obowiązkiem wypływającym „z” miłości, a nie, jak u Kanta, u którego w miłości z obowiązku, to obowiązek nakazuje działać zgodnie z zasadą miłości. Píše Hessen również: „w akcie miłości bliźniego przeżywamy własną odpowiedzialność, co więcej, własną winę za nędzę, upośledzenie, nieszczęście bliźniego”⁴⁹². Dzięki tak rozumianej odpowiedzialności, wypełniając obowiązek za bliźniego, ratujemy jego osobowość, wzbogacając równocześnie naszą. Te dwa rozumienia odpowiedzialności jednoczą się w personalistycznej pedagogice kultury Sergiusza Hessena.

Personalizm Hessena jest również ugruntowany w normatywnym, kantowskim rozumieniu osoby ludzkiej przez pryzmat przede wszystkim osobowości moralnej. Istotnym wyróżnikiem osoby jest światopogląd, odniesienie do świata, jako całości,

⁴⁸⁸ S. Hessen, *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. III, wybór i opr. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997, s. 39 n.

⁴⁸⁹ Zob. S. Hessen, *Cnoty platońskie a cnoty ewangeliczne*, [w:] S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, wybór A. Walicki, PWN, Warszawa 1968, s. 282 (cytuję wersję w opracowaniu A. Walickiego z 1968r., gdyż w *Dzielałach wybranych* pominięty został istotny fragment tekstu. Por. S. Hessen, *Cnoty platońskie a cnoty ewangeliczne*, [w:] S. Hessen, *Pisma pomniejszych*, s. 283.

⁴⁹⁰ Fragment listu św. Jana w przekładzie Biblii Tysiąclecia.

⁴⁹¹ Tamże, s. 265.

⁴⁹² S. Hessen, *O istocie i powołaniu prawa*, maszynopis, cyt za: Z. Wieczorek, *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 89.

makrokosmosu, w którym osoba ludzka, jako jego część, jest swoistym mikrokosmosem⁴⁹³. Światopogląd byłby jednak w jego filozofii zarówno *principium individuationis*, gdyż „daje ludziom świadomość swego miejsca w bycie”, jak i *principium communis*, umożliwia bowiem „wyjście poza siebie”, by w wolnym działaniu stwarzać świat kultury, „zrzekając się” tym samym swej odrębności bytowej, aby stać się uniwersalnym w wartościach⁴⁹⁴, co jak wiemy, u Kanta jest kwestią problematyczną.

Kantowskie rozumienie wychowania, jako procesu umożliwiającego ciągłe doskonalenie jednostki (i przez to ludzkości), oraz szczególny stosunek do kultury i osoby ludzkiej, wpisuje Hessena w szeregi inicjatorów kształcenia ogólnego, ustawicznego oraz demokratycznego, co potwierdzają jego *stricte* pedagogiczne i dydaktyczne dzieła, takie, jak *Struktura i treść szkoły współczesnej* oraz *Szkoła i demokracja na przełomie* i co tłumaczy niepopularność jego myśli w powojennej Polsce. Krytkowano go przede wszystkim, za chęć odwzorowania swojej triadycznej koncepcji rozwoju moralnego w strukturze szkoły⁴⁹⁵. Anomii, heteronomii oraz autonomii miały odpowiadać, jako poszczególne stopnie edukacji, kurs epizodyczny, systematyczny i uniwersytecki. Jego apele, by dostosować naukę w szkole, do psychologii rozwojowej Piageta nie uzyskały posłuchu. Nie dostrzegano bowiem albo nie chciano dostrzec, że działania szkoły na rzecz upodmiotowienia uczniów nie stoją w sprzeczności z przymusem szkolnym (którego zresztą Hessen był gorącym zwolennikiem), a jego akceptacja nie świadczy od razu o autonomii moralnej, tak samo zresztą, jak przymus szkolny (jak każdy inny obowiązek!) nie wyklucza tejże autonomii.

Hessen jako duchowy uczeń Kanta określał swą twórczość pedagogiczną mianem dydaktyki krytycznej⁴⁹⁶. To w jaki sposób nauczamy i uczymy się, zależy bowiem ściśle od możliwości poznania, twierdził. Czerpał inspiracje z transcendentnej epistemologii kantowskiej⁴⁹⁷, w przeciwieństwie np. do Herbarta, który inspirowany formalizmem

⁴⁹³ S. Hessen, *Światopogląd a filozofia*, [w:] S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, wybór A. Walicki, PWN, Warszawa 1968, s. 71.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 88.

⁴⁹⁵ W. P. Zaczyński, *Hessenowska koncepcja rozwoju moralnego człowieka*, s. 40 n.

⁴⁹⁶ Sformułowanie to znajdujemy w *Podstawach pedagogiki* i nawiązuje ono do pierwszych twórców pedagogiki w duchu filozofii krytycznej Kanta: Natorpa i Cohena. Tak rozumianej pedagogice Hessena poświęca artykuł Władysław P. Zaczyński. Zob. W. P. Zaczyński, *Dydaktyka krytyczna Sergiusza Hessena*, *Kwartalnik Pedagogiczny* nr 3, 1989, s. 51-59. Do określenia tego nawiązuje Andrzej Pluta w tytule swojej pracy *Kultura i kształcenie: próba kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki krytycznej Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa 1992.

⁴⁹⁷ Zob. S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, s. 285-292.

etycznym Kanta stał się twórcą formalizmu pedagogicznego w wychowaniu. Transcendentalizm umożliwił mu zbudowanie pomostu pomiędzy dwoma przeciwstawnymi nurtami pedagogiki formalizmem właśnie i materializmem, tak, jak Kant godzi w swej epistemologii empiryzm z racjonalizmem⁴⁹⁸. W praktyce ma to służyć rozwojowi samodzielności uczniów w myśleniu i działaniu poprzez poznanie, jakim jest twórczy stosunek do rzeczywistości. Upodabnia to myśl Hessena do Johna Deweya, amerykańskiego twórcy pragmatycznego wychowania. Podobnie zresztą jak on, przyrównywał Hessen proces wychowania do dochodzenia do prawdy w poznaniu naukowym, oraz wysuwał na pierwszy plan podmiotową aktywność ucznia. Sam Hessen do pewnego stopnia identyfikował swoje poglądy pedagogiczne z koncepcją Deweya. Podkreślał, jako wspólne dla ich przekonań zwłaszcza antyutilitarystyczne podejście do pracy, rozumiejące ją jako wartość umożliwiającą samospełnienie. Jest to warte zwrócenia uwagi, gdyż często pragmatyzm łączy się z działaniem na rzecz osiągnięcia przez człowieka korzyści zewnętrznych, a nie korzyści płynących ze wzrostu jego twórczej aktywności⁴⁹⁹. Nie różnił się Hessen od Deweya również w podejściu do zasad demokratycznych⁵⁰⁰. Pedagogice Deweya, reprezentującego naturalizm metodologiczny i ograniczonej jednowymiarowością, wynikającą z przyjętej podstawy filozoficznej, brakuje jednak owego duchowego pierwiastka kulturowego, którym przesiąknięta jest pedagogika Hessena dzięki Diltheyowskiej filozofii wartości. Andrea Folkierska w swojej książce *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny* zwraca również uwagę na paralele między myślą pedagogiczną Sergiusza Hessena i filozofią Hanny Arendt, przejawiające się w pytaniu o warunki możliwości realizacji odpowiedzialności człowieka za losy świata, do których obydwójce zaliczali np. twórczą recepcję uniwersalnych wartości⁵⁰¹.

Władysław Zaczyński porównuje dydaktykę krytyczną Hessena z koncepcją nauczania problemowego, reprezentowaną współcześnie w Polsce przez Wiesława Okonia⁵⁰². Wspólne tym dwóm teoriom jest przede wszystkim rozumienie poznania, jako podmiotowego działania i tym samym określenie roli uczenia się, a nie jedynie nauczania

⁴⁹⁸ W. P. Zaczyński, *Dydaktyka krytyczna Sergiusza Hessena*, s. 52.

⁴⁹⁹ Por. S. Hessen, *Szkoła i demokracja na przełomie* [w:] S. Hessen, *Dzieła wybrane*, t. II, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997, s. 82-84.

⁵⁰⁰ S. Hessen, *Szkoła i demokracja na przełomie*, s. 91.

⁵⁰¹ A. Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, s. 17. Zob. też tamże, s. 191, s. 209 – 212, s. 222 – 225 oraz s. 245.

⁵⁰² W. P. Zaczyński, *Dydaktyka krytyczna Sergiusza Hessena*, s. 55.

w procesie edukacyjnym. Umożliwia to uczniom większą samodzielność i swobodę w zdobywaniu wiedzy, co jest doskonałą praktyką życiową. W dydaktyce Hessena rolę jednakże pierwszoplanową odgrywa metoda⁵⁰³.

Na dobór treści kształcenia wpływać winien sposób myślenia, którego chcemy nauczyć, a nie uczymy metody po to, by dzięki niej opanować jak największy zakres treści, jak to ma miejsce w nauczaniu problemowym⁵⁰⁴. Ma to bezpośrednie przełożenie na życie, w którym nasze działanie wynika właśnie ze sposobu, w jaki myślimy, a ten od treści, które były dostępne naszemu poznaniu.

3. O potrzebie stwarzania edukacyjnych warunków do samodzielnego podejmowania odpowiedzialności

3.1. Antycypacja i uczestniczenie w innowacyjnym uczeniu się jako droga do autonomii oraz integracji. Raport Klubu Rzymskiego

W problematykę odpowiedzialności globalnej za przyszłość ludzkości idealnie wpisuje się, ogłoszony w 1979 roku⁵⁰⁵ Raport Klubu Rzymskiego zatytułowany *Uczyć się – bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką”*⁵⁰⁶. Tytułowa ludzka luka (*human gap*) to pogłębiająca się przepaść między efektami postępu pojętego przede wszystkim jako rozwój techniki i świadomością ludzką, która nie nadąza z ogarnięciem tychże efektów („dystans między złożonością świata a naszą zdolnością do sprostania jej”⁵⁰⁷). Raport porusza zatem tematykę podejmowaną gruncie filozoficznym już wcześniej przez Pichta, Jonasa, czy później Apla, co pokazuje, że zagadnienie to w owych czasach było szerzej

⁵⁰³ S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, s. 293, 299.

⁵⁰⁴ Por. W. P. Zaczyński, *Dydaktyka krytyczna Sergiusza Hessena*, s. 59.

⁵⁰⁵ Raport podejmuje problem edukacyjny zainicjowany w roku 1971 badaniami Międzynarodowej Komisji do Spraw Rozwoju Edukacji UNESCO, których efektem był przedstawiony w 1972 roku, tzw. Raport Faure'a wykazujący braki w zakresie edukacji społecznej i naukowej w aspekcie odpowiedzialności i autonomii indywidualnej, podkreślający znaczenie edukacji (której celem powinno być myślenie naukowe, a podstawą nauka i technika), dla rozwoju demokracji i aktywności obywatelskiej. (Kolejny i jak dotąd ostatni raport komisji, rozwijający, zapoczątkowaną przez pierwszy, ideę kształcenia ustawicznego ukazał się w roku 1996). Zob. E. Faure, *Uczyć się, aby być*, tłum. Z. Zakrzewska, PWN, Warszawa 1975 oraz J. Delors, *Edukacja – jest w niej ukryty skarb*, Wydawnictwa UNESCO, Warszawa 1998.

⁵⁰⁶ J.M. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza, *Uczyć się – bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką”?*, tłum. M. Kukliński, PWN, Warszawa 1982.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 48.

dyskutowane przez ludzi nauki z całego świata⁵⁰⁸. Problem odpowiedzialności ujmuje Raport przez pryzmat występującego w nim tzw. czynnika ludzkiego, czyli wpływu człowieka na otaczającą go rzeczywistość społeczno-przyrodniczą, próbując ocenić zarówno jego słabości, jak i możliwości w dążeniu do przywrócenia społeczno-ekonomicznego ładu w świecie. Człowiek jest bowiem istotą, w której „tkwią niewykorzystane jeszcze zdolności do kształtowania wizji świata, zdolności twórcze oraz zasoby energii moralnej, które można zmobilizować, aby wybawić ludzkość od czekającego ją niełatwego losu”⁵⁰⁹. Wypełnienie owej luki ludzkiej ma zatem przejawiać się w rozwijaniu chęci lub zdolności człowieka do dostrzegania, rozumienia i podjęcia się realizacji zadań dotyczących kwestii globalnych (zarówno tych aktualnych oraz tych, które mogą wyłonić się w przyszłości), takich jak głód, bezrobocie, przeludnienie, dotyczących nas wszystkich, jako przedstawicieli rasy ludzkiej. Chodzi zatem o wzięcie na siebie odpowiedzialności za losy ludzkości. Zauważmy, iż sama inicjatywa opracowania Raportu, jest również próbą sprostania odpowiedzialności za ludzkość podjętej wspólnie przez grono naukowców.

W przeciwieństwie do czynników ekonomicznych, czy technologicznych, które mają pewne ściśle określone granice, potencjał człowieka jest (w sensie praktycznym) nieograniczony⁵¹⁰. Autorzy Raportu upatrują najskuteczniejsze jego wykorzystanie w uczeniu się (*learning*). Jakże budująco brzmi zdanie: „przeciętny człowiek, nawet żyjący w nędzy i zapomnieniu, obdarzony jest wrodzoną chłonnością swego mózgu, a więc tym samym i zdolnością uczenia się, którą można pobudzać i rozwijać daleko ponad obecny, stosunkowo skromny poziom”⁵¹¹. Pojęcie uczenia się rozumiane jest w tym przypadku dużo szerzej niż w kontekście li tylko szkolnictwa i oświaty i dotyczy nie tylko jednostki, ale całych społeczeństw⁵¹². Proces uczenia polega na świadomym bądź nieświadomym, dokonywanym w sytuacjach rzeczywistych, symulowanych bądź wyobrażanych, procesie nabierania gotowości do działania w obliczu nowych sytuacji, polegającym na „opanowywaniu i wdrażaniu nowych metodologii, umiejętności, postaw i wartości niezbędnych do życia w świecie pełnym zmian”. Jest to stosunek do wiedzy i życia,

⁵⁰⁸ Raport jest efektem projektu realizowanego przez dwa lata w różnych krajach naszego globu, przez naukowców z całego świata. Zob. tamże, s. 29 n.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 34.

⁵¹⁰ Tamże, s. 52.

⁵¹¹ Tamże, s. 34.

⁵¹² Tamże, s. 50n.

wynikający z inicjatywy samego człowieka, realizowany w procesie wymagającym sporego tempa, odpowiadającemu szybkości tempa zmian zachodzących w świecie i dający w efekcie nowe sformułowanie dotychczasowych problemów i wprowadzenie zmian odpowiadającym aktualnym i przyszłym potrzebom politycznym, ekonomicznym, czy też społeczno-kulturowym. Na tym właśnie polega *novum* omawianego Raportu Klubu Rzymskiego w podejściu do kwestii uczenia się – ma ono być innowacyjne, a nie, tak, jak dotychczas, jedynie zachowawcze⁵¹³.

Uczenie się zachowawcze jest charakterystyczne dla powtarzalnych, typowych, „zamkniętych” sytuacji życiowych (dotyczących indywiduum, bądź społeczeństwa), którym można sprostać dzięki „uświęconym tradycją” wyuczonym umiejętnościom i przyswojonym normom postępowania⁵¹⁴. Natomiast innowacyjne uczenie jest typowe dla otwartych sytuacji bądź systemów i pozwala na konstruktywne podejście do napotkanego problemu. Nie polega na poddawaniu rzeczywistości logicznym analizom i przykładaniu jej do zastanych schematów, lecz na „rekonstruowaniu układów całościowych”, by na nowo, adekwatnie sformułować problemy i dopiero wówczas logicznie je grupować celem powzięcia zmian niezbędnych w świecie. Do jego podstawowych cech należą: „integracja, synteza i rozszerzanie horyzontów”⁵¹⁵ przypominające założenie klasycznej hermeneutyki Gadamerowskiej. Za innowacyjne problematyzacje, poszukiwanie rozwiązań i samodzielne (w dalszej części pracy przedstawimy również wspólne, prowadzone na zasadzie „community of inquiry”) poszerzenie horyzontu rozumienia odpowiedzialność bierze na siebie uczący się, uczestnik procesu edukacyjnego, a nie nauczyciel z gotowymi odpowiedziami i schematami rozumowania i rozumienia.

W mechanizmie rozpoznawania problemu i problematyzacji, uchwytowania jądra problemu oraz poszukiwania rozwiązań szczególnie doniosłą rolę odgrywa selekcja informacji znaczących, czyli osąd i ocena znaczeń, należy bowiem umieć wybrać, to, co znaczące, określić priorytety i osadzić je w kontekście nie tylko indywidualnym i lokalnym, ale także kulturowym, międzykulturowym, uniwersalnym w sensie przestrzennym i czasowym⁵¹⁶. Uczenie indywidualne jest niezbędnym etapem początkowym procesu edukacji całego społeczeństwa i ludzkości. Problem tkwi w tym, że obecnie jednostki uczą

⁵¹³ Tamże, s. 53.

⁵¹⁴ Tamże, s. 104 n.

⁵¹⁵ Tamże, s. 105 n.

⁵¹⁶ Tamże, s. 71, 75.

się zbyt wolno, niż wymaga tego zapotrzebowanie społeczeństw, które to stają ciągle wobec nowych problemów. Remedium na ten problem ma stanowić uczenie rozumienia świata w szerokim holistycznym ujęciu za pomocą kontekstów⁵¹⁷ (co znów jest elementem metody hermeneutycznej). Tylko dzięki takiemu rozumieniu zrealizowany może zostać główny cel nowego sposobu uczenia się, jakim jest „rozszerzenie zakresu wyboru, w czasie wystarczającym na rozsądne podjęcie decyzji”⁵¹⁸, po to, by ludzkość w możliwie największym stopniu panowała nad biegiem najważniejszych wydarzeń na świecie, by miała poczucie kontroli nad swoimi losami.

Dlatego więc, tak, jak uczenie się w sposób zachowawczy kładło nacisk przede wszystkim na język, mający podług niego największy wpływ na procesy uczenia się, uwzględniając rolę narzędzi, jako drugorzędnych, a wartości, jako ograniczonych do tych reprezentujących obecny *status quo*, innowacyjne uczenie się nacisk kładzie na wartości, odgrywające istotną rolę w procesie sądzenia, wyboru priorytetów i podejmowania decyzji (zmiany rodzą się bowiem w obliczu konieczności dokonania wyboru między wartościami)⁵¹⁹, za które to procesy indywiduum ponosi odpowiedzialność w warunkach demokratycznych (gdzie każdy reprezentuje samego siebie, a jeśli jest reprezentowany przez innych, to potrafi odpowiedzialnie wskazać reprezentanta interesów społecznych). Obok języka i narzędzi do niezbędnych elementów kształtujących procesy uczenia się, włącza ono jeszcze przedstawienia obrazowe, stanowiące w procesach poznawczych podstawę rozumowania oraz stosunki międzyludzkie, umożliwiające wzajemnie komunikowanie różnorodnych sensów i znaczeń nadawanych rzeczywistości⁵²⁰.

Autorzy Raportu mówią wprost o „tworzeniu nowych wartości”⁵²¹. Przypomina się w tym miejscu rewolucyjną nietzscheańską tezę o tworzeniu nowych wartości w miejsce starych: tu jednak idzie najpewniej o to, by tworzyć miejsce dla nowych wartości obok tradycyjnych, już zastanych - o to, by zapobiegać konfliktom i dbać o harmonijne współistnienie wartości różnorodnych i wielorakich⁵²². Rozumiejący szacunek dla

⁵¹⁷ Tamże, s. 69-75.

⁵¹⁸ Tamże, s. 107.

⁵¹⁹ Tamże, s. 96.

⁵²⁰ Tamże, s. 100-104.

⁵²¹ Tamże, s. 56.

⁵²² Kwestii tych przede wszystkim dotyczą uwagi krytyczne, jakie sformułował w *Przedmowie do wydania polskiego* Raportu Bogdan Suchodolski, będący jednym z polskich uczestników Konferencji Studium nad uczeniem się, której to efektem jest Raport. Zob. J.M. Botkin *et al.*, *Uczyć się – bez granic*, s. 11-17.

przeszłości (idea Gadamerowska) i miejsce dla tego, co nowe (idea Arendt) to konteksty, w których realizują się działania i wybory współczesnych, a także działania edukacyjne. Botkin, Elmajndra i Malitza zauważają, że zarówno rozwój, jak i zachowanie dziedzictwa kulturowego należą do najbardziej odpowiedzialnych zadań człowieka. Nacisk kładą jednak na rolę podmiotu, a nie jedynie na „ograniczanie się do kolekcjonowania w muzeach wytworów przeszłości”⁵²³. To człowiek bowiem nadaje ciągłości procesowi tworzenia owej spuścizny, by uczynić ją „jeszcze bliższą ludziom”. Autorzy Raportu nie negują zatem uczenia zachowawczego, lecz uznają je za niewystarczające⁵²⁴. W tej kwestii widać wyraźną analogię zachowawczego uczenia do wychowania społecznego u Hessena, a uczenia innowacyjnego do wykształcenia jako twórczego uczestnictwa w kulturze. Na przeciwnym biegunie do uczenia innowacyjnego umiejscowione zostało uczenie przez szok i ten właśnie typ uczenia jest w Raporcie szczególnie krytykowany. Jest to uczenie adaptacyjne, przypominające biologiczny, ewolucyjny rozwój gatunkowy, przez przystosowywanie się do pojawiających się nowych sytuacji, w myśl zasady „(aktualna) potrzeba matką wynalazków”, które okupione jest często przykrymi doświadczeniami. Dopiero szok wywołany niespodziewanymi okolicznościami powoduje w tym wypadku zapotrzebowanie na podjęcie przeciwdziałań. Często jednak jest już za późno na zaradzenie problemowi, gdyż pewne sytuacje są nieodwracalne w skutkach, nawet jeśli można coś zmienić, sam proces wprowadzania zmian, jest niezwykle długotrwały⁵²⁵.

Dlatego właśnie jednym z dwóch podstawowych wyznaczników innowacyjnego uczenia się jest antycypacja. Jest ona w Raporcie rozumiana nie tylko, jako „przewidywanie lub wybieranie tendencji i zapobiegania tym, które prowadzą do katastrofy”, ale również jako odkrywanie, bądź tworzenie zupełnie nowych „wariantów

⁵²³ Tamże, s. 218.

⁵²⁴ Tamże, s. 245.

⁵²⁵ Podobny problem podstawową trudność edukacji przedstawia Heliodor Muszyński w raporcie dotyczącym stanu edukacji w Polsce w okresie postkomunistycznym, twierdząc, że każda edukacyjna próba reakcji na palący problem społeczny wiąże się często z procesem, trwającym dłużej niż jedno pokolenie, przez co reformatorzy nie mają możliwości oceny swoich działań. Co gorsze reforma w momencie jej zrealizowania może się już zdezaktualizować, gdyż potrzeby społeczne ulegają również zmianom. W Raporcie owa nieadekwatność działania do czasu nazwana jest „zwłoką w uczeniu się” (*learning lag*). Nie musi być ona wynikiem działania oświaty, lecz również rodziców, którzy wpajają swoim dzieciom nieaktualne wzorce postaw, bez uwzględnienia przyszłościowej wizji swojego potomstwa. Zob. H. Muszyński (opracowanie), *Kształcenie, wychowanie i opieka w obliczu przemian: raport nr 1, Perspektywy i teoretyczne koncepcje przemian systemu edukacyjnego*, Ośrodek Analiz Społeczno-Gospodarczych „Wektory Gospodarki”, Poznań, Warszawa 1990, s. 29 oraz J.M. Botkin et al., *Uczyć się – bez granic*, s. 144 nn.

działania”⁵²⁶. Jeśli spojrzymy na terażniejszość z perspektywy przyszłości (a nie na odwrót, ekstrapolując, jak dotychczas, to, co terażniejsze w przyszłość), będziemy zdolni podejmować odpowiedzialność za przyszłość, przekształcając ją lub wręcz kreując ją od początku, w pożądanym sposób⁵²⁷. Aby skutecznie przewidzieć możliwą przyszłość, potrzeba z jednej strony wyobraźni, a z drugiej systematycznej analizy i kalkulacji. Twórcze, ale również ścisłe oraz realistyczne podejście wiąże się z tzw. myśleniem integracyjnym, pozwalającym dostrzegać zarówno całość, jak i część problemów, wiele ich przyczyn i skutków jednocześnie, a także odkrywać związki między nimi (ważniejsze nieraz niż pojedyncze, tworzące je elementy) i umiejętnie je oceniać. Umożliwia ono dokonywanie oceny przyszłych, długofalowych skutków teraz podejmowanych decyzji oraz uwzględnienie skutków ubocznych lub nieoczekiwanych. Istotna dla tego typu myślenia jest umiejętność planowania strategii na przyszłość i bieżące śledzenie ich postępu, ewentualna modyfikacja (tzw. planowanie kroczące) oraz wczesne wykrywanie możliwych trudności⁵²⁸. Tak rozumianej antycypacji można skutecznie uczyć.

Drugim wyróżnikiem innowacyjnego uczenia się jest uczestnictwo (partycypacja). Tak, jak antycypacja wiąże się z aspektem czasowym odpowiedzialności, tak też partycypacja wiąże się z jej aspektem przestrzennym. Dzięki uczeniu antycypującemu tworzy się solidarność w czasie (można rzec: solidarność z przyszłymi pokoleniami), natomiast uczenie się uczestniczące rodzi solidarność z innymi ludźmi, we wspólnej przestrzeni bytowania. Tak jak antycypacja wiąże się z działaniem umysłowym (a w perspektywie uczenia się z ciągłym jego rozwojem), tak też partycypacja wiąże się z działaniem uzewnętrznionym w sferze międzyludzkiej, społecznej, uczenie uczestniczące zaś zakłada czynną i regularną interakcję społeczną. Efektywne uczestniczenie wymaga, tak samo, jak uniwersalna etyka współodpowiedzialności, dobrowolnego zaangażowania we wspólne zrozumienie problemu, które prowadzi do uzgodnienia odmiennych antycypacji i w jego efekcie jednomyślnego działania. Uczestniczenie jest zatem nieodzownym uzupełnieniem praktycznego myślenia antycypującego o prakseologiczny i intersubiektywny element naszej rozumiejącej postawy wobec świata. Samo jednak nie wystarczy. Nie będąc antycypującym, jest zbyt krótkowzroczne, by podołać obowiązkowi

⁵²⁶ Tamże, s. 77.

⁵²⁷ Tamże, s. 80 n.

⁵²⁸ Tamże, s. 189.

przyjęcia na siebie zwiększonego zakresu odpowiedzialności, jaki pociąga za sobą prawo do uczestnictwa⁵²⁹.

Uczestniczenie wyraża się również w aktywnym spełnianiu ról społecznych. Jednak poza umiejętnością odnalezienia się w możliwie największej ilości takich ról, należy jeszcze przejawiać w czynny sposób postawę obywatelską⁵³⁰. Od tego bowiem, jak będzie wyglądał stopień czynnej partycypacji w społeczności lokalnej i międzynarodowej zależeć będzie zakres innowacyjnego uczenia się w makroskali światowej⁵³¹. Nie wolno tedy lekceważyć olbrzymiej wagi partycypacji umożliwiającej kreowanie i poszerzanie wspomnianych już kontekstów, porównywanie ich na różnych płaszczyznach, uzgadnianie, mediowanie między nimi i ich odmiennymi strukturami i dynamikami aksjologicznymi, aby nadawać im nowe znaczenia i role, aby zwiększać samodzielność i dawać pole twórczemu, odpowiedzialnemu indywidualizmowi; przejawia się zaś to wszystko (tak na szczeblu lokalnym, policentrycznym, globalnym) we współdziałaniu poprzez komunikację, dialog oraz wzajemnie wczuwanie się w jakże odmienne sytuacje indywidualów⁵³². Nietrudno dostrzec, że to właśnie na tym samym gruncie, co antycypująco-uczestniczące uczenie innowacyjne, zrodziła się filozofia dyskursu Jürgena Habermasa⁵³³.

Antycypujące i uczestniczące uczenie się prowadzi z jednej strony do autonomii, z drugiej zaś do integracji, które to są niezbędne do skutecznego rozwiązywania kwestii globalnych i również powinny się uzupełniać. Nacechowane bowiem indywidualizmem samostanowienie i samorealizacja powinny zawsze uwzględniać w swoich rachubach wspólnotowy punkt widzenia na dany problem, tak samo, jak myślenie wspólnotowe nie może nie brać pod uwagę, możliwości indywidualnej realizacji zobowiązań, przyjętych w ramach wypracowanej wspólnoty przez jej członków⁵³⁴. Relacja uzupełniania dotyczy również autonomii oraz integracji na poziomie międzynarodowym (międzykulturowym).

⁵²⁹ Tamże, s. 82 nn.

⁵³⁰ Na temat problemu partycypacji w społeczeństwie obywatelskim z uwzględnieniem sytuacji Polski w tej kwestii szerzej pisze Piotr W. Juchacz. Prezentując aktualne modele partycypacji deliberatywnej. Zob. P.W. Juchacz, *Demokracja, deliberacja, partycypacja*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006, s. 38-59.

⁵³¹ J.M. Botkin *et al.*, *Uczyć się – bez granic*, s. 85.

⁵³² Tamże, s. 90.

⁵³³ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego (Theorie des kommunikativen Handelns)* wydana w 1981(wydanie polskie tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999 - 2002; t.1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*; t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*).

⁵³⁴ Por. J.M. Botkin *et al.*, *Uczyć się – bez granic*, s. 94 n.

Świadomość odrębnej przynależności kulturowej związana z autonomią poszczególnych narodów, nie wyklucza bowiem poczucia globalnej solidarności międzyludzkiej. Jak zauważają autorzy Raportu, problem polega jedynie na tym, „aby nauczyć się, że solidarność globalna to konieczność, wynikająca właśnie z prawa do różnorodności”, a tożsamość kulturowa, nadając szczególną wartość człowieczeństwu, powoduje, że motorem do działania nie jest li tylko instykt samozachowawczy, lecz przede wszystkim poczucie ludzkiej godności⁵³⁵. Wartość, jaką jest godność człowieka, jest nadrzędną wartością przyświecającą innowacyjnemu uczeniu się. Bez względu bowiem na odrębną przynależność kulturową, dziedzictwo, które mamy zachować, jest dziedzictwem całej ludzkości i wymaga wspólnych dążeń, co wiąże się z potrzebą rozumienia i kooperacji w wymiarze globu, mającej za podstawę zrąb norm etycznych, które „uchronią suwerenność przed prerodzeniem się w agresję kulturową”⁵³⁶.

Doniosłą rolę w zmianie świadomości na – nazwijmy ją – „innowacyjną”, pełni nauka. Niezbędne jest nadanie jej (co, jak pokazywaliśmy wyżej, podkreślał później również Apel) zatraczonego etycznego wymiaru. Jeśli nauka (oraz idąca często z nią w parze technika) ma pomagać w rozwiązywaniu palących ludzkość problemów, jej rozwój nie może być przypadkowy. Według autorów omawianego Raportu dotychczasowym rozwojem nauki kierowała norma, wskazująca nie to, „co »powinno być«, lecz to, co »może być« zrobione, nie – co jest »pożądane«, lecz – co jest »możliwe«”⁵³⁷. Nauka jest uwarunkowana kulturowo przez ludzkie rozumienie i wartości, nie można więc rozwiązań technologicznych bezmyślnie „aplikować” innej kulturze, jeśli to tego nie dojrzała, a jedynie wspierać ją w nauce i samorozwoju⁵³⁸. Nie należy zapominać, że nauka również tworzy kulturę, nie inaczej jednak, jak dzięki służbie wartości, jaką jest ludzka godność⁵³⁹. Jeśli chodzi o rolę mediów, w opinii twórców Raportu należy w poszanowaniu dla powszechnie cenionych wartości kierować kształtowaniem przez nie otwartej, konstruktywnej wizji przyszłości, w której świadomy swojego powołania człowiek odgrywać będzie rolę decydującą o sobie samym i otaczającym go świecie.

⁵³⁵ Tamże, s. 218.

⁵³⁶ Tamże, s. 219.

⁵³⁷ Tamże, s. 210.

⁵³⁸ Tamże, s. 211.

⁵³⁹ Tamże, s. 213.

Bolączką myślenia antycypującego przyszłość jest niewątpliwie ogromna trudność w predykcji. Dzisiejsza nauka ma ciągle za małą moc przewidystyczną. Wyraźnie widać przebijającą z kart Raportu niepewność jego twórców, dotyczącą właściwego zdiagnozowania przyszłych problemów ludzkości, które często nie są aktualnie widoczne, dopiero niewyraźnie się zarysowują⁵⁴⁰. Równie trudne w tej sytuacji jest znalezienie remedium na te problemy. Kwestie te wiążą się bowiem z ogromnym ryzykiem popełnienia nieodwracalnych w skutkach błędów.

Raport Klubu Rzymskiego, podobnie jak uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności pokazują, jak wyglądała w końcu lat 70 – tych oraz w latach 80 – tych XX w. świadomość odpowiedzialności elit intelektualnych za losy ludzkości i świata. Apele Pichta i Jonasa nie pozostały bez echa. Zaczęto poszukiwać rozwiązań globalnych problemów na gruncie różnych dziedzin nauki. Zwłaszcza polityki i pedagogiki: pierwszej – związanej ze sferą rządzącą, mającą wpływ na sytuację od strony ogólnego w swym wymiarze prawa, drugiej, kształtującej jednostki, które w ramach tegoż prawa mogą i powinny uzyskać wsparcie dla własnego rozwoju i działań na rzecz polepszenia sytuacji ogółnoświatowej. Na ten związek polityki i pedagogiki zwracał uwagę również Kant, próbując w rozprawie z 1798 roku odpowiedzieć na pytanie, czy rodzaj ludzki nieustannie zmierza ku lepszemu?, podkreślając konieczność permanentnej autoreformy państwa celem nadania spójności systemowi edukacyjnemu⁵⁴¹, przy czym najpewniej nie chodziło mu o centralistyczną jednowymiarowość, lecz o spójną i dobrze skoordynowaną różnorodność, z którego to zadania reformująca się nieustannie edukacja nie potrafi się wywiązać. Aby innowacyjne, odpowiedzialne myślenie i działanie mogło się rozwijać, niezbędna jest bowiem „polityczna wola zainicjowania zmian” panującej władzy, właściwy polityczny grunt, który tworzą procesy legislacyjne wyrosłe z zaufania do ludzi i ich świadomości obywatelskiej⁵⁴². W polskich warunkach dominowała dotychczas czerpana z uproszczonej, oszczędnej idei zachowawczego uczenia się procedura odgórnego przyjmowania i wdrażania przez władze wszelkich rozwiązań problemów społecznych, natomiast chodzi o to, by proponowane rozwiązania były poddawane ocenie, zanim zostaną przyjęte⁵⁴³. Przykładem takich działań mogą być stosowane coraz częściej w

⁵⁴⁰ Tamże, s. 48.

⁵⁴¹ I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005, s. 220.

⁵⁴² Zob. J.M. Botkin et al., *Uczyć się – bez granic*, s. 169.

⁵⁴³ Tamże, s. 106.

krajach demokratycznych różnego typu sondaże, referenda w celu zbadania opinii publicznej w kwestii proponowanych przez władze zmian. Już w czasach Kanta traktowano finansowanie wojen przez państwo kosztem edukacji jako problem moralny. Kant uważał, że dopiero eliminacja wojen pozwoli zaprowadzić najwłaściwszy ład społeczny, wspierający rozwój ludzkości. Podobnie omawiany Raport, pokazujący, że problemem bezpieczeństwa narodowego, nie są jedynie kwestie zbrojeniowe, lecz rozwiązanie problemów edukacyjnych, które umożliwić może dopiero właściwy porządek społeczny⁵⁴⁴.

W obecnej sytuacji, gdy dominują strategie antykryzysowe i rodzą się nowe problemy i konflikty możliwość wprowadzenia w życie idei innowacyjnego uczenia się jest, podobnie, jak 30 lat temu zadaniem monumentalnym, ale jedynym chyba praktycznym rozwiązaniem rokującym długofalowy sukces⁵⁴⁵. Jednak, pomimo że wiedza, jaką dysponuje ludzkość na temat efektywności procesu uczenia i edukacji jest nieporównanie większa niż 30 lat wstecz, gdy powstawał Raport, nadal nie potrafimy z niej korzystać. Główną przeszkodą w innowacyjnego uczenia pozostają względy ideologiczne i ekonomiczne, mające przemożny wpływ na wdrażanie i realizację edukacyjnych projektów naukowych i programów podnoszących samodzielności i odpowiedzialność indywidualną. Kolejny problem stanowi ciągle niewystarczająca ilość odpowiednio wykwalifikowanej kadry, nie tylko „lepiej wiedzącej”, ale wyposażonej także w kompetencje społeczne i interaktywne od szacunku dla ucznia/studenta poczynając. Nie zawsze bowiem decydującą rolę w edukacji odgrywa system oświatowy. Często przeważający jest właśnie ów „czynnik ludzki”, wyrażający się w osobistym zaangażowaniu nauczyciela, relacji z uczniem i twórczym podejściu do własnej pracy, co doskonale rozumiał już Kant, pisząc w omawianym wyżej fragmencie o nauczycielach „rzetelnych i z przyjemnością pełniących swą funkcję”⁵⁴⁶.

Raport Klubu Rzymskiego ukazuje palącą potrzebę nowatorskich rozwiązań edukacyjnych, będących odpowiedzią na współczesne problemy społeczno-kulturowe, takie jak globalizacja, wielokulturowość i związany z nią pluralizm idei czy też brak dostępu do powszechnej edukacji i jej uporczywie przeddemokratyczny charakter, odzwierciadlający przeddemokratyczne otoczenie społeczne szkoły (albowiem

⁵⁴⁴ Zob. J.M. Botkin *et al.*, *Uczyć się – bez granic*, s. 222.

⁵⁴⁵ Tamże, s. 169.

⁵⁴⁶ Zob. też H. Muszyński, *Kształcenie, wychowanie i opieka w obliczu przemian*, s. 14.

demokratyczna konstytucja nie czyni jeszcze demokratycznego stylu życia w społeczeństwie).

3.2. Konstancka Metoda Dyskusji nad Dylematem (KMDD) a rozwój władzy sądenia

Odpowiedzialność jako podstawowa dyspozycja do świadomego podejmowania decyzji, działania (prospektywna) i ponoszenia konsekwencji swoich czynów (retrospektywna) jest niezbywalną cechą osoby ludzkiej. Pojęta jako aprioryczna funkcja umysłu przysługuje każdej ludzkiej istocie w sposób jednakowy, niepodlegający stopniowaniu. Jednak jako zdolność praktyczna podlega, podobnie, jak to jest w przypadku arystotelesowskich cnót, kształtowaniu i możliwości rozwoju.

W zetknięciu z dorosłym człowiekiem będącym w pełni władz umysłowych, zakładamy niejako, że jest on zdolny wydać sąd o tym, co jest dobre, a co złe. Jest to jednoznaczne z akceptacją kantowskiej tezy, że poza „pospolitym zdrowym rozsądkiem” nie potrzeba dodatkowej wiedzy, by wydać sąd moralny. Rzadko jednak bierzemy pod uwagę fakt, iż władza sądenia również może podlegać kształceniu (ludzie mają różne rozwiniętą zdolność osądu moralnego, co wiąże się ze stopniem ich wrażliwości moralnej, czy też umiejętnością właściwego rozpoznania sytuacji moralnej). Rozum można poddać treningowi w jego użyciu praktycznym, tak samo, jak teoretycznym. Jest to jednak dużo trudniejsze, gdyż rozum teoretyczny operuje pojęciami, stosując do nich odpowiednie reguły myślenia, natomiast kompetencje moralne rozwijamy tak naprawdę dopiero w życiowej praktyce, operując na „żywej” materii codziennych doświadczeń, która bezustannie podlega zmianom, stawiając nam coraz to nowe wyzwania. Dodatkowym problemem jest to, że dziś nie odwołujemy się, jak niegdyś Kant do prawa moralnego, do powszechnie obowiązującej zasady, lecz w dobie pluralizmu idei, sami konstruujemy własną hierarchię wartości, co oczywiście nie odbywa się bez wpływu środowiska, wychowania itp., o czym szerzej powiemy w kolejnym paragrafie.

Władza odpowiedzialnego sądenia w sposób naturalny kształtuje się w człowieku wraz jego rozwojem moralnym, który jednak nie zawsze ma odpowiednie warunki (chodzi tu przede wszystkim o warunki zewnętrzne) do prawidłowego przebiegu. Tak więc nie

każdy człowiek ma ową zdolność wykształconą w stopniu niezbędnym do partycypacji społecznej, niektórzy potrzebują stymulacji - a najlepszą stymulację daje, regularne ćwiczenie i praktykowanie własnych umiejętności moralno-dyskursywnych. Lind, który w latach 70-80tych XX wieku współpracował z Kohlbergiem i Blattem, współtworząc podwaliny edukacji demokratycznej w USA, opracował niemal 30 lat temu własną metodę, o bardzo wysokim stopniu efektywności, a elementy tej metody można włączyć w każdego typu i każdego stopnia dydaktykę, integrując edukację gwooli odpowiedzialności z dowolnymi zajęciami. Stosowanie samej Konstanckiej Metody Dyskusji nad Dylematem wymaga natomiast fachowego przeszkolenia, ponieważ tylko profesjonalizm pedagoga gwarantuje najwyższą skuteczność edukacyjną metody. Ważnym elementem metody są reguły dyskusji, w elementarny sposób tworzące przestrzenno-czasowe warunki demokratycznego, odpowiedzialnego dyskursu w rozumieniu Habermasa, którego Lind „aplikuje” w warunkach edukacyjnych - albowiem stosowanie całości Habermasowskich reguł w przestrzeni realnej demokracji nie wydaje się możliwe.

Georg Lind wiąże odpowiedzialność z aktywizacją wewnętrznych procesów afektywno-umysłowych przez efektywne (ewaluowane naukowo) i starannie stosowane przez wykwalifikowanych specjalistów metody stymulacji emocjonalno-dyskursywnej w dydaktyce szkolnej. W sesjach KMDD każdy uczestnik podejmuje odpowiedzialność za własne osądy i argumenty, a także odpowiedzialność za własne zachowanie (samokontrola agresji fizycznej i werbalnej). Wzmacniając umiejętność osądu moralnego i umiejętności dyskursywno-demokratyczne wśród uczestników dyskusji, Metoda Konstancka przyczynia się do zwiększania grona osób „za których dobrostan dany człowiek czuje się odpowiedzialny” jako uczestnik dyskursu społecznego; to zaś prowadzi do wzrostu „uznania i szacunku dla całej wspólnoty, całego społeczeństwa, jako 'wartości samej przez się’”⁵⁴⁷. Tak pojęta odpowiedzialność jest „na żywo” doświadczana podczas dyskusji, a uczenie przez doświadczenie jest jedną z najbardziej skutecznych metod edukacji demokratycznej, zainicjowanej przez Deweya.

Poza rozwijaniem umiejętności sądenia i umiejętności dyskursywnych w toku racjonalnej argumentacji metoda ćwiczy przejmowanie odpowiedzialności przez

⁵⁴⁷ G. Lind, *Moral und Bildung. Zur Kritik von Kohlbergs Theorie der moralisch-kognitiven Entwicklung*, Roland Ansager Verlag, Heidelberg 1993, s. 165 n. Cyt za E. Nowak, *Ethics in Progress*, t. II, s. 66, [wersja elektroniczna: <https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/handle/10593/592>, dostęp: 24.01.2012 r.].

indywidualnych uczestników. Aktywność władzy sądenia umożliwia trafne rozpoznanie sytuacji moralnej, podjęcie decyzji w odwołaniu do zasad, z którymi w sposób świadomy się identyfikujemy, uwrażliwia na drugiego człowieka, mogącego mieć nie tylko odmienną hierarchię wartości, ale również odmienne potrzeby, a przede wszystkim utrwała pewne wzorce postępowania w podobnych sytuacjach życiowych, co wpływa w praktyce na szybkość i pewność działania, które nierzadko przesądzą o jego powodzeniu. Jako że podstawy teoretyczne Konstanckiej Metody Dyskusji nad Dylematem tkwią w założeniu o racjonalno-dyskursywnym sposobie istnienia i działania moralności⁵⁴⁸ oraz w założeniu Deweya o aktywnym uczeniu (*learning by doing*⁵⁴⁹) odpowiedzialność przyjmuje tutaj charakter aretaiczny; kształtuje się jako wewnętrzna umiejętność i doskonałość w żywiole dialektycznej debaty moralnej, gdzie grupa może (aczkolwiek nie musi) podzielić się na przeciwników i zwolenników określonego rozwiązania.

Lind często przywołuje kantowski imperatyw: powszechną ważność zasad moralnych, które ludzie na całym świecie cenią bardzo wysoko (przeprowadził badania wśród kilkudziesięciu tysięcy ludzi na wszystkich kontynentach i we wszystkich ustrojach społecznych) – ugruntowaną nie tylko apriorycznym założeniem, lecz popartą także w rzeczywistym społecznym dyskursie. Nawiązuje też do kantowskiej idei człowieka, jako celu działania moralnego⁵⁵⁰. Tak, jak według Kanta szacunek dla drugiego człowieka, wynika z obowiązku moralnego, dla Piageta i Linda rodzi się on dzięki naturalnej, aczkolwiek wymagającej rozwoju i wzmacniania zdolności do empatii; Piaget w tej kwestii uważał, że szacunek do człowieka nie jest skutkiem obowiązku, lecz to właśnie zobowiązanie wobec człowieka wyływa z szacunku⁵⁵¹ i znajduje wyraz w regułach społecznych, które ludzie tworzą z szacunku dla siebie - przynajmniej w demokracji). Szacunek ów jednak (będący, jak widzieliśmy wyżej, szacunkiem dla uczuć innych) i co za tym idzie obowiązek, nie musi mieć w tym przypadku jedynie emocjonalnego podłoża, są bowiem teorie, które opisują empatię, w kategoriach zdolności umysłowych do

⁵⁴⁸ Zob. G. Lind, *Moral ist lehrbar*, Oldenbourg, München 2002, 2009, s. 19.

⁵⁴⁹ Zob. G. Lind, *Educators' ethics: Implications of the project Democracy and Education in Schools (DES) for teaching staff development* [www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-1999_Educators-ethics_AME.pdf] (Dostęp: 05. 02. 2012).

⁵⁵⁰ Mottem książki *Moral ist lehrbar* jest Kantowska formuła imperatywu kategorycznego, mówiąca o człowieczeństwie w sobie i innych, jako celu działań moralnych. Zob. też G. Lind, *Moral ist lehrbar*, s. 34, s. 41.

⁵⁵¹ Zob. E. Nowak, *Ethics in progress*, CoOpera, t. II, e-book, Poznań 2010, s. 7.

przyjmowania ról, czy też zmiany perspektyw, co bliskie jest omawianemu w poprzednim rozdziale kantowskiemu *sensus communis logicus*⁵⁵².

Z pewnością można powiedzieć, że Lind swoją metodą dyskusji nad dylematem uzupełnia filozofię moralną Kanta o postulowaną przez niego już w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, praktyczną antropologię. Z jednej strony rozwija metodologię praktycznego rozumu, pokazując, jak odnaleźć drogę do zasad moralnych, z drugiej zaś, ujmując zagadnienie pragmatycznie – jak najskuteczniej praktykować działania moralne. Koncentrując się zaś na proceduralnym aspekcie odpowiedzialności, związanym z samym działaniem: władzą sądenia i cnotą rozumianą jako siła moralna, podkreśla też afektywny element poznania moralnego. Zdaje się mówić za Kantem, że aby skutecznie działać odpowiedzialnie, nie wystarczą same zasady moralne, ale nasz do nich stosunek i dotychczasowa praktyka⁵⁵³. Posiłkując się jednak habermasowskim modelem etyki dyskursu, zwiększa tym samym kompetencje kantowskiej władzy sadzenia. Nie „podciąga” ona jedynie konkretnej sytuacji moralnej pod uniwersalne prawo, lecz w sposób dyskursywny rozstrzyga o tym, którą z wielu zasad moralnych przyjmiemy w konkretnym działaniu. Uwzględnia on również kryterium bliskości w ocenie działań odpowiedzialnych, które u Kanta jest elementem skłonnościowym w ludzkiej naturze i nie może wpływać na moralne aspekty działania (dyskwalifikuje działanie jako moralne). Dlatego też dla Kanta uczucia moralne muszą mieć charakter uniwersalny⁵⁵⁴.

3.3. Filozofowanie z dziećmi – odpowiedzialność rozwijana od przedszkola

Przyjąwszy tezę, że odpowiedzialności można nauczyć poprzez fachowe, regularne stymulowanie rozwoju pewnej wrodzonej dyspozycji, należałoby postawić pytanie, czy istnieje jakaś wymagana granica wieku, jaką należy osiągnąć, aby można było w ogóle mówić o działaniu odpowiedzialnym. Często postawę odpowiedzialną kojarzymy z dojrzałością, a jeśli wykazuje ją dziecko, zdarza się w niektórych sytuacjach, iż mówimy o nim, że jest nad wiek dojrzałe. Jak twierdzi współczesna psychologia rozwojowa, o czym już niejednokrotnie wcześniej wspominaliśmy, proces przebiega wraz z kolejnymi etapami kształtowania się osobowości. Nie sposób wymagać od sześciolatka działania ze względu

⁵⁵² M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, s. 16.

⁵⁵³ Zob. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 13 n. (BA IX); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 7.

⁵⁵⁴ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność*, s. 167n.

na wartości, ponieważ jest on dopiero na etapie uświadamiania sobie możliwości patrzenia na rzeczywistość z innej niż własna perspektywy i nie mając jeszcze wyodrębnionego własnego światopoglądu, nie jest w stanie rozumować w kategoriach wartości. Nie można jednak ujmować i odmawiać dzieciom prawa do podejmowania odpowiedzialności. Wiązałoby się to z odmówieniem im godności osoby ludzkiej. Wręcz przeciwnie, jako istoty w pełni rozwinięte od względem możliwości „bycia odpowiedzialnymi”, powinniśmy, w ramach naszej za nie odpowiedzialności, uczyć i wymagać od dzieci odpowiedzialności. Odpowiedzialność ta powinna jednak być zakrojona na ich miarę, tzn. uwzględniać ich możliwości rozwojowe, a stawiane przed nimi zadania brać pod uwagę ich indywidualne umiejętności. Dla dziecka niezwykle ważne jest stopniowe, płynne przejmowanie odpowiedzialności przez doświadczenie wiąże się ono bowiem z „przeżywaniem” świata, które jest niezbędne (również w zakresie przeżyć negatywnych) dla prawidłowego osvajania się z rzeczywistością, aby w przyszłości jak najlepiej się w niej odnaleźć⁵⁵⁵.

Popularne w Europie, Stanach Zjednoczonych i Australii są metody oparte na zasadzie „community of inquiry”⁵⁵⁶ („wspólnota badawcza”), praktykujące m.in. filozofowanie z dziećmi. Metody te⁵⁵⁷, mające teoretyczne podstawy w pragmatyzmie Peirce'a, i Deweya, albo sięgające do antycznych wzorców *paideutycznych i pedagogicznych* i sokratejskiej metody majeutycznej (o której, w kontekście edukacji moralnej wspominał Kant), otwierają możliwość rozwijania myślenia krytycznego u najmłodszych, które jest niezwykle przydatne w rozwoju odpowiedzialności. Niektórzy twórcy koncepcji filozofowania z dziećmi powołują się wprost na Kantowski postulat „odwagi myślenia”⁵⁵⁸. Wyrażony przez Kanta w tekście *Co to jest Oświecenie?*, nawiązujący do maksymy Horacego, postulat ów nakazywał wyzwolenie się z „obcego kierownictwa” naszymi działaniami powodowanego często lenistwem bądź

⁵⁵⁵ Por. G. Wieczorkowska, *Kierowanie motywacją. Rola myśli i emocji*, UW, WISS, Warszawa 2007, s. 236 n.

⁵⁵⁶ KMDD powstała również dzięki daleko idącej modyfikacji metody „just community” L. Kohlberga i M. Blatta.

⁵⁵⁷ Przegląd aktualnie stosowanych koncepcji filozofowania z dziećmi przytacza Barbara Weber. Zob. B. Weber, *Community of inquiry: filozofowanie z dziećmi*, [w:] *Edukacja demokratyczna*, red. naukowa K. M. Cern, P. W. Juchacz, E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2009, s. 79 n.

⁵⁵⁸ A. Leśniewska, *Kształcenie poprzez filozofowanie. Filozofowanie z dziećmi jako dialogowo-pragmatyczna dydaktyka filozoficzna*, [w:] *Edukacja demokratyczna*, s. 115. Nawiązuje do niego w swojej koncepcji również Lind. Zob. G. Lind, *Moral ist lehrbar*, s. 33.

tchórzostwem, ale też w dużej mierze brakiem oświecenia, czyli niezdolnością do posługiwania się własnym rozumem⁵⁵⁹.

Jako metoda edukacyjna, filozofowanie z dziećmi bierze za punkt wyjścia (materiał impulsowy) konkretną sytuację z ich codziennego życia (lub inną, ale taką, która wzbudza zdziwienia i wymaga zrozumienia na innym poziomie niż myślenie potoczne zadowalające się widzialnymi faktami, i na innym niż nauka, proponująca tylko jedną prawdziwą odpowiedź na określone pytanie). Prowadzący sesję *facilitator* (nauczyciel, który jedynie pomaga i towarzyszy) inicjuje dialog w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania nurtujące dzieci⁵⁶⁰. Stymulując umysł dziecka do aktywności dyskursywnej (do teoretycznego rozwiązania problemu, z którym dziecko zetknąć się może w życiu codziennym), uczy „wypracowywania” sobie własnych przekonań oraz ich uzasadniania. Jednym słowem kształtuje kulturę moralną, potrzebną do świadomego odpowiedzialnego działania. Świadczy ona najdobitniej o tym, co znaczy „orientować się w myśleniu” (*Was heißt: „sich im Denken orientieren”?*⁵⁶¹), do którego to tekstu Kanta nawiązuje inna koncepcja filozofowania z dziećmi⁵⁶². Wiedza o moralności, podobnie jak filozofia moralności jako domeny racjonalne nie ograniczają się do poznania i dowodzenia twierdzeń normatywnych, lecz obejmują także rozumienie i stosowanie tychże do indywidualnego i dzielonego z innymi dobra.

Doświadczenie pokazuje, iż myślenie filozoficzne na tematy etyczne u dzieci można zainicjować w odpowiedni sposób już w wieku przedszkolnym, bazując na naturalnej ciekawości świata i przedrefleksyjnej zdolności moralnej refleksji, nie oczekując oczywiście, że dziecko będzie od razu myśleć na sposób spekulatywny. Początkowo takie dyskusje odbywają się w obrębie prostego myślenia obrazowego, mimo, iż przedmioty

⁵⁵⁹ I. Kant, *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung?*, s. 53 (A 481); *Co to jest Oświecenie?*, s. 53.

⁵⁶⁰ Ideę partnerskiego dialogu między dorosłym i dzieckiem w wychowaniu do odpowiedzialności, nawiązując do myśli Bubera, proponuje Maria Nowicka-Kozioł. Zob. M. Nowicka-Kozioł, *Odpowiedzialność jako wartość i postawa*, [w:] *Poczucie odpowiedzialności moralnej jako aspekt podmiotowy*, (red. naukowa) M. Nowicka-Kozioł, s. 22 n. Szerzej kwestię wychowania w problematyce odpowiedzialności moralnej autorka ta omawia w III części książki: M. Nowicka-Kozioł, *Odpowiedzialność w świetle alternatyw współczesnego humanizmu*, Wydawnictwo WSPS, Warszawa 1997.

⁵⁶¹ I. Kant, *Was heißt: „sich im Denken orientieren”?*, Werksausgabe, Bd. V, s. 265-285; przekład polski: *Co to znaczy orientować się w myśleniu?*, tłum. A. Banaszkiewicz, Principia XXXV-XXXVI (2003/2004), s. 6-22.

⁵⁶² Zob. A. Leśniewska, *Kształcenie poprzez filozofowanie*, s. 112.

podejmowanego namysłu, jakimi mogą być np. szczęście, dobro, sprawiedliwość, wcale do prostych nie należą⁵⁶³.

Dyskusja w planie *community of inquiry* przebiega według określonego projektu (projektów jest wiele), wskażę tylko jeden z nich, proponowany przez Barbarę Weber, prowadzący od zdziwienia – zapytywania, poprzez refleksję – mówienie do osądu – działania⁵⁶⁴. Pierwsza faza, mająca na celu nastawienie na istotę problemu, to tzw. inicjacja (*input*) wyzwalająca proces filozoficzny za pomocą przeróżnych impulsów filozoficznych (tekstów, filmów, konkretnych sytuacji życiowych, eksperymentu myślowego, czy też samych pytań dzieci). Sam proces filozofowania za pomocą dyskusji wymaga przede wszystkim umiejętności włączenia się w dialog. Efektem wspólnego filozofowania (tzw. *output*) ma być umiejętność wartościowania i osądu, przejawiająca się w praktyce filozoficznym nastawieniem do życia, zaangażowaniem społecznym oraz moralnym.

Rola prowadzącego dyskusję dorosłego ogranicza się do jej inicjowania oraz czuwania nad prawidłowym przebiegiem (utrzymywania porządku wypowiedzi oraz zwracania uwagi w przypadku złamania reguł dyskursu). Umiejętne koordynowanie dyskusji powoduje z czasem coraz większą samokontrolę jej uczestników i ostatecznie przejście odpowiedzialności za przebieg dyskursu samych członków *community of inquiry*. Weber pisze o „poczuciu solidarności” u dzieci, co przywodzi na myśl współodpowiedzialność członków wspólnoty argumentacyjnej w koncepcji Apla⁵⁶⁵. Poczucie to jednakże niezwykle łatwo można zniszczyć chęcią przejęcia władzy przez któregoś z członków grupy bądź autorytarne zachowanie prowadzącego dyskusję⁵⁶⁶.

Wspólnota badaczy ma zatem nie tylko wymiar intelektualny, lecz również emocjonalny. Dzieci komunikując między sobą swoje poglądy, rozwijają swoją zdolność empatii, mogąc od razu zaobserwować i odczuć reakcje, jakie wywierają one na współuczestnikach dyskusji, uczą się respektowania nie tylko odmiennego zdania, lecz także uczuć innych osób, ucząc się tym samym odpowiedzialności za swoje słowa. Przy okazji w takiej interakcji między rówieśnikami niezwykle ważne jest konstytuowanie się światopoglądu moralnego dziecka. Proces ten przebiega od tworzenia tzw. skryptów w

⁵⁶³ E. Nowak, *Filozofia od przedszkola?*, s. 102-104, 107.

⁵⁶⁴ B. Weber, *Community of inquiry*, s. 82.

⁵⁶⁵ Por. tamże.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 89.

umyśle dziecka, które są następnie wzmacniane kolejnymi obserwacjami rzeczywistości i związanymi z nimi przeżyciami emocjonalnymi, co w efekcie skutkuje powstaniem zasad, które są weryfikowane w dyskursie przez analizę i zestawienie ich ze sobą i hierarchizowane. Jak już wiemy, zasady te, mimo że są abstrakcyjne, ze względu na stosunek dziecka do nich, są nacechowane emocjonalnie⁵⁶⁷. Zdarza się, iż dzieci odkrywając samodzielnie świat, nadają często utartym pojęciom zupełnie nowe znaczenia, przewartościowując je, co może dawać uczestniczącym w dyskusjach dorosłym asumpt do przemyślenia na nowo, często wydawałoby się oczywistych dla nich kwestii⁵⁶⁸. Świadomość i rozumienie tego, jak się samemu myśli pozytywnie rozwija poczucie wolności do odpowiedzialnego samostanowienia. To właśnie naturalna, nie ograniczona sztywnymi nakazami i zakazami (za, którymi jeżeli dziecko nie zna albo nie rozumie ich uzasadnienia nie kryje się dla niego nic innego, jak „musisz” i „nie możesz”) swoboda w myśleniu może zaowocować prawdziwą autonomią moralną.

Warto zwrócić uwagę, że inicjatywy wspomagające rozwój odpowiedzialności mogą i powinny być systematycznie stosowane w procesie wychowawczym zarówno w rodzinie, jak i w państwowej oświacie. Nie chodzi bowiem o to, by jednorazowo przeprowadzić interesującą dla dzieci „lekcję filozofowania”, gdyż istota tego typu działań tkwi w długotrwałym treningu, a efekty widoczne są często dopiero po kilku latach.

Innym przekonującym przykładem wyjścia naprzeciw potrzebie rozwijania odpowiedzialności w systemie edukacyjnym może być gimnazjum La Cima w Arizonie, które, by pozbyć się problemów z dyscypliną uczniów, zaczęło realizować program o nazwie „Plan odpowiedzialności”⁵⁶⁹. Polegał on na stosowaniu przez nauczycieli wobec uczniów zasad planowania odpowiedzialności, polegających na: angażowaniu uczniów w czynne uczestnictwo we wszelkich sferach życia szkoły; zwracaniu uwagi na perspektywny, oraz pozytywny wymiar ich odpowiedzialności (np. zadawanie pytań „Co robisz?” i „Jak możesz to zmienić?”, a nie „Dlaczego to zrobisz?”, wspólne z uczniem przygotowywanie planów poprawy zachowania w przyszłości); zachęcaniu uczniów do samodzielnej oceny własnego zachowania; życzliwe wspieranie ich w realizacji własnych planów poprawy; niedopuszczaniu do prób usprawiedliwiania się, gdyż wiążą się one z

⁵⁶⁷ M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, s. 26.

⁵⁶⁸ Por. B. Weber, *Community of inquiry*, s. 28, E. Nowak, *Filozofia od przedszkola?*, s. 104.

⁵⁶⁹ D.S. Ridley, B. Walther, *Jak nauczyć dzieci odpowiedzialności*, tłum. K. Rogowski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, s. 57 n.

chęcią uniknięcia odpowiedzialności, albo przeniesienia jej na kogoś innego; niekaraniu (co nie oznacza unikania konsekwencji, na które wcześniej przystali uczniowie) oraz cierpliwości w oczekiwaniu na spodziewane skutki. Ponadto regularnie organizowano zebrania klasowe, na których w atmosferze wzajemnego szacunku, wspólnie z uczniami dyskutowano i szukano konstruktywnych rozwiązań problemów klasowych. Program przyniósł widoczne efekty, jeśli chodzi o rozwój kompetencji prospołecznych i umożliwił uczniom przejęcie odpowiedzialności za siebie, co zaowocowało zwiększeniem samodyscypliny⁵⁷⁰.

Wyrazem odpowiedzialności uczniów nie musi być jednak tylko kontrola własnego zachowania. Niezwykle ważną kwestią, jeśli chodzi o rozwijanie odpowiedzialności w szkole, jest umożliwienie uczniom podjęcia odpowiedzialności za swoją naukę. Jest to doniosłe zadanie stojące przed nauczycielami, którzy często koncentrują się na przekazywanej przez siebie wiedzy, nie dostrzegając, w jak dużym stopniu efekty kształcenia zależą od takich czynników, jak chociażby bezpieczeństwo emocjonalne, czy też poczucie własnej wartości, znacznie wpływających na motywację do nauki. Zdarza się pod wpływem presji społecznej i środowiskowej związanej z oczekiwaniami większej skuteczności dydaktycznej, że nauczyciele czują się obciążeni odpowiedzialnością za wyniki nauczania i realizują ją tylko w ten sposób, że zwiększają swe wymagania i kontrolę⁵⁷¹, co jest wyrazem bezsilności dydaktycznej. Powinni jednak pamiętać, że nie są jedynymi, którzy mają wpływ na proces edukacyjny. Pozwalając uczniom aktywnie wpływać na przebieg zajęć lekcyjnych (np. w formie przygotowanych referatów na zadany temat) i dając im pewną swobodę w doborze dogodnego dla siebie sposobu nauki (wprowadzając różne formy zajęć), nawet zlecając im zadania związane z przygotowaniem pomocy dydaktycznych, za które będą się czuli odpowiedzialni, powodują ich wzrost zaangażowania w działalność naukową, dając w ten sposób możliwość podjęcia uczniom wraz z nauczycielem współodpowiedzialności za swoją edukację, w której każdemu z jej

⁵⁷⁰ W ciągu dwóch lat trwania projektu znacznie zmalała liczba spóźnień (o 71%), nieusprawiedliwionych nieobecności (o 56%), nagan z odesłaniem do domu (o 20%) oraz wszelkich innych przejawów niewłaściwego zachowania uczniów. Zob. D.S. Ridley, B. Walther, *Jak nauczyć dzieci odpowiedzialności*, s. 66.

⁵⁷¹ D.S. Ridley, B. Walther, *Jak nauczyć dzieci odpowiedzialności*, s. 76 n. Por. też M. Łobocki, Warunki poszerzania i pogłębiania poczucia odpowiedzialności u studentów, [w:] A. Tchorzewski (red. naukowa), *Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 1998, s. 132n.

podmiotów przysługują zupełnie inne zadania, w których realizacji nie mogą się nawzajem zastąpić.

Według Ridley'a, jeśli założymy, że „(a) wszelka nauka polega na samoregulacji oraz (b) że uczeń zawsze kontroluje swój proces nauki”, warto uświadomić uczniom tę kontrolę, pobudzając ich do refleksji „nad własnymi myślami, odczuciami, celami oraz działaniami związanymi z nauką”, powodując poczucie odpowiedzialności za własny proces edukacyjny, co skutkuje wzrostem wewnętrznej motywacji, inicjatywy i wytrwałości i w efekcie lepszymi wynikami w nauce⁵⁷².

Jeśli nauczyciele i rodzice sprostają swej odpowiedzialności, stwarzając odpowiednie warunki do rozwoju odpowiedzialności u dzieci i odpowiednio go stymulując, przebiegać on będzie bez zakłóceń i zahamowań. Wówczas, gdy dzieci te dorosną, nie będzie dla nich problemem przejęcie pełnej odpowiedzialności zarówno za siebie i swój dalszy rozwój (nie tylko moralny), jak i innych, potrzebujących ich wsparcia (w tym również w przyszłości swoje własne dzieci).

3.4. Samokontrola jako wyraz autodydaktyki odpowiedzialności

„Dziedzictwo i środowisko ukierunkowują działania człowieka. Sugerują mu one zarówno cele, jak i środki. (...) Jednakże zwykły człowiek wybiera. (...) I jest on gotów zmienić swą ideologię, a w ślad za nią swój sposób działania (...). Fakt, że działanie jest normalnie wykonywane spontanicznie, tak jak było, nie znaczy, że nie może być przedmiotem świadomej, dowolnej i celowej zmiany. Uleganie rutynie, która może ulec zmianie, jest działaniem”⁵⁷³.

Wybór wzorców i sposobów działania może być podyktowany różnymi potrzebami, nie tylko, jak sądzi autor powyższego cytatu „osobistym dobrostanem”, czy też „własnym interesem”, ale również poczuciem moralnej powinności i odpowiedzialności. Najbardziej istotną jest jednak konstatacja, że działania tzw. rutynowe są działaniami ze względu na możliwość ich zmiany. Jest to warte podkreślenia, zwłaszcza że behawiorystyczne rozumienie człowieka zwykło działania wyuczzone traktować jako li tylko zachowania. Mimo więc, że zachowujemy się w podobnych sytuacjach niejako automatycznie, korzystając ze wcześniej wypracowanych schematów działań, jeśli tylko

⁵⁷² D.S. Ridley, B. Walther, *Jak nauczyć dzieci odpowiedzialności*, s. 45.

⁵⁷³ L. von Mises, *Human action*, cyt. za: W. Gasparski, *Prakseologia*, s. 60 n.

robimy to świadomie (czyli zgodnie z własnym wyborem, a nie bezmyślnie), pojmować je będziemy jako działanie, które może być kwalifikowane pod kątem odpowiedzialności. Stwierdzenie to jest niezwykle doniosłe w skutkach, mianowicie, wskazuje na fakt, iż działanie wspierane wypracowaną w sobie cnotą odpowiedzialności, która jest efektem utrwalenia tychże schematów, przejawiającym się w charakterze ludzkim, jest również działaniem wolnym. Różni się ono od działania podjętego w wyniku autonomicznej decyzji jedynie tym, że podczas motywacji do niego, nie musimy odwoływać się do woli moralnej, by uzyskać wiedzę, jak należy w danej sytuacji postąpić⁵⁷⁴. Stosując dalej terminologię Kanta, można powiedzieć, iż w działaniach takich naszego wolnego – w sensie arbitralnym – wyboru dotyczy tylko wypraktykowany wcześniej sposób działania, którego maksyma uzyskała już potwierdzenie zgodności z prawem moralnym.

Pozytywna odpowiedzialność prospektywna rozumiana jako kompetencja znajduje potwierdzenie nie tylko w koncepcji Linda. W podobny sposób, podkreślając jej autokreacyjność, definiuje kompetencję Maria Dudzikowa. Jej zdaniem kompetencja jest strukturą poznawczą, składającą się z określonych zdolności, ciągle uzupełnianą nową wiedzą i doświadczeniami, która jest „zbudowana na zespole przekonań, iż za pomocą tych zdolności warto i można w danym kontekście sytuacji własnej jednostki inicjować i realizować skutecznie zadania w celu osiągnięcia we własnej osobowości i zachowaniach zmian zgodnych z pożądanymi przez siebie standardami”⁵⁷⁵. Do definicji tej można wysunąć zastrzeżenie co do modalności przysługującej podejmowanym zadaniom, która w kontekście odpowiedzialności moralnej byłaby jednoznacznie nacechowana powinnością (obowiązek rozwijania własnych zdolności doskonale obrazuje przykład Kanta z *Uzasadnienia metafizyki moralności*⁵⁷⁶).

Mamy zatem kolejną doniosłą kwestię, wynikającą z powyższych fragmentów, mianowicie możliwość rewizji swoich dotychczasowych zachowań, która również jest przedmiotem odpowiedzialności, związanej z samodoskonaleniem się w działaniach. Możemy, dzięki coraz większemu zrozumieniu samych siebie, wykryciu

⁵⁷⁴ Por. R. Audi, *Działanie wyływające z cnoty*, s. 140.

⁵⁷⁵ M. Dudzikowa, *Kompetencje autokreacyjne – możliwości ich nabywania w toku studiów pedagogicznych*, cyt. za: Skrzypczak J., *Samowiedza dorosłych w zakresie komunikacji interpersonalnej, a ich poziom kompetencji społecznych*, [w:] *Kompetencje społeczne dorosłych. Język – dobro – piękno – śmierć*, red. naukowa R. Urbański-Korż, Wydawnictwo Edytor, Toruń – Poznań 2000, s. 23.

⁵⁷⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 53 n. (BA 55); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 40.

nieuświadomionych dotychczas uwarunkowań, zarówno podmiotowych, jak i przedmiotowych, rewidować i korygować nasze myślenie i co za tym idzie działanie. Korekta ta dotyczyć może zarówno celów działania, środków wykorzystywanych, do ich realizacji, tzn. podjęcia właściwej decyzji o działaniu, ale też wzmacniania motywacji do działania, czyli umiejętności „przekuwania” naszej woli w czyn.

W tej części pracy zajmiemy się właśnie kwestią motywacji do działania odpowiedzialnego. Istotnym będzie tu zwrócenie uwagi na udział zarówno sfery intelektualnej, jak i emocjonalnej w procesie motywacyjnym. W pierwszym rozdziale na przykładzie „heurystyki strachu” Hansa Jonasa oraz Nietzscheańskiej woli mocy, pokazane zostało, jak w refleksji filozoficznej wyglądają podstawowe mechanizmy motywacyjne w przypadku działań odpowiedzialnych oraz ich filozoficzne uzasadnienie w immanentnej strukturze podmiotu, bądź jego transcendentnym odniesieniu. Mechanizmy te odpowiadają w psychologii pewnym modelom procesów myślowych wiodących do powstania uczuć, które bezpośrednio „popychają” do działań odpowiedzialnych. W rozdziale poświęconym myśli Kanta podkreślona została rola szacunku do prawa moralnego, jako uczucia powstałego w wyniku uświadomienia sobie prawa moralnego, niezbędnego do działań moralnych, odpowiadającego w dwuaspektowym modelu działania Linda afirmatywnemu stosunkowi do wartości i zasad, z którymi się identyfikujemy.

Najogólniej rzecz ujmując uczucia moralne, są to uczucia „empirycznie” przeżywane przez podmiot jako przyjemność bądź przykrość, w zależności od zapatrywań moralnych oraz aktualnej oceny wydarzeń. Widać już zatem wyraźnie, jak w działaniach moralnych płaszczyzna rozumowa sprzężona jest z emocjonalną. W tym wypadku wyznawane wartości (jako kryteria oceny), będące częścią zachodzących w podmiocie procesów poznawczych, bezpośrednio wpływać będą na doznawane uczucia. Uczucia te, traktowane są przez psychologów, jako uczucia wyższe, nie są bowiem jedynie prostymi emocjami, będącymi automatyczną reakcją na doznany bodziec, jak np. odczucie bólu, lęku. Takie uczucia nie muszą być skierowane na zewnętrzny obiekt, nie muszą mieć także charakteru emocjonalnego, lecz są odczuciami stanu naszego umysłu⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ E. Aronson, G. Wieczorkowska, *Kontrola naszych myśli i uczuć*, Jacek Santorski & Co. Wydawnictwo, Warszawa 2001, s. 58.

Z neurobiologicznego punktu widzenia emocje są nieświadomymi i automatycznymi reakcjami organizmu na bodźce. Procesy emocjonalne są rozwijane w toku ewolucji i regulowane przez mózgowy system nerwowy zwany mózgiem emocjonalnym (ich głównym skupiskiem jest tzw. ciało migdałowate, będące częścią układu limbicznego). Struktura przeżyć emocjonalnych obejmuje wewnętrzny charakter przeżycia, tzn. subiektywność doświadczania uczuć i uzewnętrznianie uczuć przez zachowania celowe (np. odruchowa ucieczka jako odpowiedź na atak), ekspresję zachowania (płacz, śmiech) oraz wzbudzenie fizjologiczne (np. przyspieszone tętno)⁵⁷⁸. Zupełnie inne systemy „zawiadują” uczuciami, które są uświadomionymi emocjami⁵⁷⁹. W przypadku uczuć moralnych nie następuje ekspresyjne uzewnętrznienie uczucia (choć możliwe są reakcje fizjologiczne), lecz jego bezpośrednim efektem jest mobilizacja do podjęcia decyzji lub do działania⁵⁸⁰.

Jednak sprzężenie, o którym mowa jest sprzężeniem zwrotnym. Uczucia nie stanowią jedynie bodźca do działania, ale również wpływają na ocenę zdarzeń. Neurobiolog Antonio Damasio twierdzi, że dzieje się tak zwłaszcza w przypadku podejmowania decyzji dotyczących spraw „osobistych i społecznych z elementem ryzyka lub konfliktu”⁵⁸¹, do których bez wątpienia należą działania etyczne, choć wpływ ten może być często nieświadomy. W etyce pogląd taki rozwinął się wraz z działalnością w Wielkiej Brytanii tzw. filozofów zmysłu moralnego⁵⁸² (ang. *moral sense*), do których zalicza się m.in. Hume'a, a ukoronowany został poglądami Adama Smitha, który wszelką moralność wywodził z uczucia społecznego, jakim jest wzajemna sympatia⁵⁸³. Również Schopenhauer za podstawę moralności uznawał współczucie (niem. *Mitleid*), które postrzegał nie tylko w aspekcie emocjonalnym (współcierpienia), lecz również jako trwałą dyspozycję woli do minimalizacji tegoż cierpienia⁵⁸⁴. Znaczenie uczuć jako

⁵⁷⁸ A. Herzyk, *Mózg, emocje, uczucia. Analiza neuropsychologiczna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 32.

⁵⁷⁹ Tamże, s. 7 n.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 28.

⁵⁸¹ Antonio Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, Dom Wydawniczy Rebis 2000, Poznań, s. 49.

⁵⁸² Poglądy filozofów zmysłu moralnego dokładnie prezentuje Hanna Buczyńska-Garewicz w pozycji *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.

⁵⁸³ Na temat uczucia sympatii u Hume'a i Smitha zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 107nn.

⁵⁸⁴ Schopenhauerowskie współczucie, jako możliwą podstawę uniwersalistycznej etyki minimalizacji i unikania cierpienia przedstawia Dieter Birnbacher w tekście *Bliskość i dystans. Dylematy etyki współczucia*, tłum. A. Leśniewska, [w:] *Etyka życia publicznego*, red. naukowa K.M. Cern et al., s.

„konstytutywnych dla zjawisk moralnych” dostrzega też Habermas, jednak, mimo iż docenia empatię jako intuicyjną zdolność, niezbędną w moralnym doświadczeniu innych ludzi i przedrefleksyjnym sądzeniu moralnym, podobnie jak Kant, konsekwentnie usuwa z podstaw swojej etyki wszelkie uczucia, jako że same będąc niedyskursywnymi, zakłócać mogą racjonalną debatę⁵⁸⁵. Ostatecznie, dla dwóch ostatnich, z wymienionych filozofów emocje nabierają znaczenia dla moralności dopiero wówczas, gdy stają się „narzędziem” rozumu, który to ma monopol na prawdę etyczną. Oznacza to, że dopiero wtedy, gdy poddamy je krytycznej ocenie (tzn. staniemy się świadomi ich oddziaływania i będziemy mieli nad nimi kontrolę), możemy wykorzystać pozytywnie wpływ emocji na nasze myślenie i działanie. Taki też pogląd reprezentuje niniejsza praca.

Ogromną rolę, jaką pełnią uczucia w holistycznym ujmowaniu człowieka oraz jego odniesienia do świata, jak również pobieżne traktowanie i braki w opracowaniach naukowych badań pozytywnego wpływu emocji na poznanie (percepcję, myślenie oraz uczenie się) i działania ludzkie podkreślał tak wielki psycholog osobowości, jak Abraham Maslow. Istotne według niego było właśnie badanie woli, poznania oraz uczuć w ich wzajemnych relacjach, tzn. między innymi sposobu, w jaki „mobilizacja wolicjonalna i afektywna wspomagają poznanie” oraz „jak współdziałanie poznawczo-wolicjonalne podtrzymuje uczucia, emocje”⁵⁸⁶. W podobny sposób opisał relacje między wolą a intelektem już Tomasz z Akwinu w *Summie* (1, 82,4): „obie te władze wzajemnie się obejmują, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, a wola chce, by intelekt poznawał”⁵⁸⁷. Na gruncie polskiej psychologii problematykę tą poruszał w okresie międzywojennym znany z tłumaczeń tekstów Platona Władysław Witwicki, w swojej psychologii uczuć zaznaczając rolę, jaką odgrywają one w powstawaniu sądów, czy też aktów woli oraz ich wpływu na poczucie moralne, oraz kształtowanie charakteru.

213 n.

⁵⁸⁵ J. Habermas. *Authonomy and solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, Edited and introduced by P. Drews, Verso: London & New York 1985, s. 270.

⁵⁸⁶ A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 261n. Rozpoznając początki odmiennej niż dotychczasowa filozofii nauki, łączącej osiągnięcia nauk humanistycznych oraz przyrodniczych, to, co transcendentne i pozytywistyczne, postulował Maslow powstanie psychologii dobra i zła oraz etyki i moralności (zob. A. Maslow, *Motywacja*, s. 259).

⁵⁸⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89*, tłum. S. Świeżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 418.

Proces podejmowania decyzji o działaniu odpowiedzialnym (tak jak każdy proces decyzyjny w ogóle) charakteryzują bowiem trzy główne momenty: kognitywny, emotywny i wolicjonalny. Niezwykle ważne są zależności między tymi momentami, tzn. jak wiążą się emocje (w przypadku, gdy są uświadomione – uczucia) z poznaniem (przetwarzaniem informacji) oraz jak przedstawia się ich (pozytywny bądź negatywny) wpływ na proces podejmowania decyzji. Wiedza dotycząca pochodzenia naszych uczuć umożliwia nam bowiem w dużej mierze świadome ich „monitorowanie” i tym samym efektywny wpływ na podejmowane przez nas decyzje i w konsekwencji działania.

Teza Simona i Tomkinsa głosi, że emocje określają priorytetowe cele i motywy działania. Maja one wpływ zarówno na stan naszej gotowości do działania, jak i pobudzają do poszukiwania możliwych planów działania⁵⁸⁸. „Aby emocje mogły być funkcjonalne, muszą być nie tylko odczuwalne, ale muszą też dostarczać różnicującej informacji o otoczeniu”⁵⁸⁹. Emocja musi zatem obok komponentu fizjologicznego posiadać również komponent kognitywny, jakim jest świadoma bądź nieświadoma interpretacja rzeczywistości wywołującej emocję (czynnika emocjogenego)⁵⁹⁰. Jednakże już do wzbudzenia emocji wymagany jest również pewien poziom przetwarzania informacji. Klaus Scherer przyjmuje, że do tego, by emocje spełniały funkcję radzenia sobie z nieoczekiwanymi zdarzeniami, minimalnym warunkiem pobudzenia emocjonalnego jest „ocena zdarzenia jako istotnego dla celów lub potrzeb organizmu”⁵⁹¹. W przypadku uczuć moralnych, byłoby to przetwarzanie informacji na zaawansowanym pojęciowym poziomie⁵⁹².

Jakkolwiek część uczuć bazuje na ocenie, która jest automatyczna (szybka i nieświadoma)⁵⁹³, poczucie odpowiedzialności, jako uczucie wyższe wynikać musi ze wcześniejszej świadomej oceny zdarzeń. Do dokonania oceny potrzebna nam jest wiedza. Jej minimum to znajomość norm, czy też wartości, podług której oceny tej dokonujemy (dlatego dla Kanta każdy człowiek zdolny jest do działań moralnych, władza sądenia

⁵⁸⁸ K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suchecki, Wydawnictwo Nauk. PWN, Warszawa 2003, s. 49.

⁵⁸⁹ G. Wieczorkowska, *Kierowanie motywacją*, s. 212 n.

⁵⁹⁰ Por. G. Wieczorkowska, *Kierowanie motywacją*, s. 191.

⁵⁹¹ K. R. Scherer, *Wystąpienie emocji zależy od istotności zdarzenia dla hierarchii celów/potrzeb organizmu*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, red. naukowa P. Ekman, R. J. Davidson, Gdańsk 1998, s. 202.

⁵⁹² Zob. Tabela poziomów przetwarzania informacji. K. R. Scherer, *Wystąpienie emocji*, s. 200.

⁵⁹³ P. Ekman, *Wszystkie emocje są podstawowe*, [w:] *Natura emocji*, s. 21.

opiera bowiem swój sąd o każdym dostępne *a priori* prawo moralne). Jednak ocenie podlega zawsze jakieś wydarzenie, sytuacja w podlegającej nieustannej zmianie rzeczywistości. Współcześnie przyjmujemy zatem, że również wiedza pozamoralna (również naukowa, *vide* Apel), dotycząca rzeczywistości ma wpływ na nasze decyzje, zwłaszcza gdy chcemy w nich uwzględnić jak największą ilość możliwych skutków naszych działań.

„W pewnych sytuacjach minimalna ilość przetwarzania informacji niezbędna do pojawienia się reakcji afektywnej wymaga rozległego, świadomego i zamierzonego przetwarzania danych”, niekiedy jednak „typowe stopnie przetwarzania danych mogą zostać pominięte, jak wówczas, gdy przejmujemy się oceny innych lub odtwarza własne oceny z przeszłości”⁵⁹⁴. Uczucia powstawać mogą pod wpływem wspomnień zawartych w naszej pamięci długotrwałej, czyli wiedzy z przeszłości, wykorzystywanej przez naszą pamięć operacyjną, w której gromadzone są dane wykorzystywane na bieżąco w procesach decyzyjnych oraz która ma bezpośredni wpływ na uczucia i myślenie⁵⁹⁵. Dostęp do konkretnej zawartości naszej pamięci długotrwałej może zostać otwarty zarówno nieświadomie, za pomocą oddziaływania bodźca emocjonalnego, jak i możemy świadomie sięgać do danych w niej zawartych, chcąc celowo wytworzyć uczucie (np. jak to ma miejsce w etyce Jonasa, kiedy to wywołujemy w sobie uczucie strachu, wyobrażając sobie, co może się wydarzyć, jeśli nie podejmiemy właściwych kroków, by zapobiec zagrożeniu bądź w przypadku chęci wzbudzenia współczucia, wyobrażamy sobie sytuację, gdy na miejscu obcej nam osoby znajduje się ktoś nam bliski) aby zmotywować się do działania.

Można postawić tezę, że taki nieświadomy mechanizm ma miejsce właśnie w przypadku odpowiedzialności, pojmowanej jako cnota, czyli zdolność do działania odpowiedzialnego. Poczucie odpowiedzialności, które często jest związane z obszernym wyobrażeniem skutków działania lub z elementem kognitywnym, jakim jest namysł nad tym, jak należy postąpić, jest ograniczone wówczas do samego odczucia powinności, które jest impulsem do działania. Nie musimy wówczas rozpatrywać alternatywnych możliwości działania ani rozmyślnie przywoływać wiedzy i wywoływać uczuć, które wspomogą przymus wewnętrzny, ograniczając się jedynie do potwierdzenia własnego przekonania oraz technicznego sposobu jego realizacji⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ G. L. Clore, *Dlaczego emocje wymagają procesów poznawczych*, [w:] *Natura emocji*, s. 160.

⁵⁹⁵ E. Aronson, G. Wieczorkowska, *Kontrola naszych myśli i uczuć*, s. 40.

⁵⁹⁶ Por. R. Audi, *Działanie wpływające z cnoty*, s. 147.

Uczucia mają udział przede wszystkim w powstawaniu aktualnej oceny sytuacji. Z kolei nastroj (tło emocjonalne, samopoczucie itd.) występuje zawsze, zmienia się jedynie jego zabarwienie⁵⁹⁷. Nastroje utrzymują się dłużej, nie są efektem chwilowym, mogą być wynikiem zintensyfikowanych jakościowo lub ilościowo przeżyć emocjonalnych o zabarwieniu⁵⁹⁸ harmonizującym albo mieszanym, i mogą przechylać nastrój w kierunku czegoś, co określamy jako „negatywne” lub „pozytywne”. Można w tym miejscu pokusić się o analogię do nastroju egzystencjalnego. Martin Heidegger traktował nastroszenie jestestwa jako jego pierwotny „przejaw” bycie-tu-oto w postaci położenia⁵⁹⁹, dany jestestwu. Nastrój otwierający *Dasein* na jego egzystencję umożliwia dopiero przechylenie nastroju umożliwiające jakiegokolwiek zainteresowanie, czyli powzięcie zamiaru działania⁶⁰⁰.

Według Ekmana nastroje obniżają próg pobudliwości, „nasilając szanse powstania emocji”⁶⁰¹. Utrzymują się dłużej i jako „tło” mogą wzmacniać lub osłabiać inne doraźne odczucia. Gdy jesteśmy przygnębieni, stajemy się bardziej wrażliwi na bodźce wyzwajające uczucie lęku, rozczarowania, niepewności, żalu. Przykra wieść o czymś, co mamy oto ocenić, może wyostrzyć naszą ocenę w sposób podświadomy. Natomiast nastroje uznawane w psychologii i filozofii za egzystencjalne (zaduma, rozmarzenie, melancholia itd.) mają mniejszy udział w powstawaniu osądów, ocen, zamiarów i decyzji, mogą je natomiast przyspieszać lub spowalniać. Podobnie działać mogą aktualne (odrębne od nastroju, czyli „tła”) silne i złożone uczucia składające się np. na wzburzenie czy gniew; im silniejsze wzburzenie, tym wolniej przebiegają procesy umysłowe, a zwłaszcza refleksja i podejmowanie decyzji na poziomie świadomym, racjonalnym. Umiarkowane pobudzenie motywuje do działania, natomiast silne pobudzenie wytwarza napięcie paraliżujące aktywność mózgu⁶⁰².

W zależności od tego, czy sytuacja lub osoba, z którą jesteśmy konfrontowani, wyzwala uczucia negatywne, czy pozytywne, wyróżnić można dwa rodzaje napięcia emocjonalnego. Nośniki impulsów negatywnych wzbudzają napięcie emocjonalne zwane

⁵⁹⁷ R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych*, [w:] *Natura emocji*, s. 51.

⁵⁹⁸ Ewentualność taką uwzględnia Ekman, podając przykład osoby, której takie samo zachowanie względem nas powoduje każdorazowo uczucie gniewu. P. Ekman, *Nastroje, emocje i cechy*, [w:] *Natura emocji*, s. 55.

⁵⁹⁹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 172.

⁶⁰⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 176.

⁶⁰¹ P. Ekman, *Nastroje, emocje i cechy*, s. 54 n.

⁶⁰² Zob. G. Wieczorkowska, *Kierowanie motywacją*, s. 187n.

dystresem, natomiast nośniki impulsów pozytywnych wzbudzają tzw. eustres⁶⁰³. Nie tylko rodzaj bodźca wpływa na naszą gotowość do myślenia. Tylko przy optymalnym (umiarkowanym) pobudzeniu koncentracja uwagi jest wysoka i zjawisko to jest wykorzystywane w wysokiej jakości metodach edukacyjnych, takich jak Konstancka Metoda Dyskusji nad Dylematem. Inaczej przedstawia się sytuacja, gdy racjonalny, suchy ogląd zdarzeń oraz „teoretyczne” argumenty mają decydować o wyborze działania: wówczas motywacja jest nikła⁶⁰⁴, a proces uczenia - mało efektywny. Samokontrola emocjonalna nie może więc oznaczać zupełnej eliminacji emocji: są one warunkiem działania i uczenia się. Samokontrola taka oznacza utrzymanie emocji na poziomie umiarkowanym, bez popadania w zbyt silne pobudzenie, które blokuje operacje umysłowe, utrudnia komunikację, podejmowanie decyzji, rozważenie wszystkich argumentów itd.

Jak wykazano, np. silna euforia i odczucie przyjemnością mogą negatywnie wpływać na systematyczność i precyzję przetwarzania informacji⁶⁰⁵; mówi się wówczas o „syndromie zakochania” i o tym, że „miłość jest ślepa” (Piaget). Można zaryzykować twierdzenie, że trafność decyzji i co za tym idzie: słuszność działania są wynikiem umiarkowanie stymulowanego (uruchamianego) przez emocje procesu refleksji. Witwicki powiedziałby, że dzięki umiarkowanym emocjom uzyskujemy nie tyle „większą moc życiową jednostki i gatunku”, ile wewnętrzne, indywidualne „poczucie mocy”⁶⁰⁶.

Co analityka emocji wnosi do koncepcji odpowiedzialności? Otóż przebiegowi działania określanego jako odpowiedzialne towarzyszy (z różnym nasileniem w różnym czasie) poczucie odpowiedzialności, skorelowane z procesem umysłowym, jeśli mamy do czynienia z wewnętrznym zainteresowaniem i zaangażowaniem człowieka w kontekście sytuacji moralnie walentnej (czyli takiej, w której występują wartości i dokonywane są wartościowania, wybory, stawiane są preferencje i priorytety, rozważana jest ważność / walencja argumentów normatywnych). Uczucie odpowiedzialności jest złożone, u jego podstaw leży zestrój wielu innych prostych uczuć powiązanych z określonymi wyzwalaczami, o ile są one walentne. Jest ono spokrewnione z szeregiem innych uczuć

⁶⁰³ Zob. M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, s. 14 (przyp.).

⁶⁰⁴ Fakt ten dostrzegali już Spinoza, pisząc „O ile dusza pojmuję rzeczy wedle wskazań rozumu, to podlega jednakowemu pobudzeniu bez względu na to, czy będzie to idea rzeczy przyszłej, przeszłej czy teraźniejszej” (tenże, *Etyka*, s. 309).

⁶⁰⁵ E. Aronson, G. Wieczorkowska, *Kontrola naszych myśli i uczuć*, s. 64.

⁶⁰⁶ W. Witwicki, *Psychologia uczuć*, s. 237.

moralnych, takich jak poczucie szacunku, poczucie zobowiązania, poczucie empatii, poczucie sprawiedliwości itp, Wszystkie one składają się na spójność i konsekwencję naszego procesu decyzyjnego i następującego po nim działania. W tym kontekście zarówno Arystoteles, jak i Kant mówili o „dzielności”, „doskonałości”, „integralności”, „sile” moralnej, czyli o cnocie, *areté*.

Istnieje też zwrotna zależność między odpowiedzialnością a świadomością własnej wartości. Według Nathaniela Brandena odpowiedzialność za siebie (za swoje życie), jest jednym z sześciu filarów szacunku dla samego siebie (ang. *self-esteem*)⁶⁰⁷. Z kolei osoby niemające szacunku dla samych siebie rzadko okazują go innym osobom i jeszcze rzadziej podejmują odpowiedzialność, nie mówiąc o poczuciu odpowiedzialności.

Aktywacja emocjonalna często towarzyszy aktywacji refleksyjnej, kiedy człowiek konfrontowany jest z sytuacją moralną, a zwłaszcza kiedy sytuacja wymaga od niego przyjęcia odpowiedzialności. Wyczerpanie jako zdolność, czujność jako aktualizacja tejże zdolności są niezbędnym warunkiem prawidłowego przebiegu procesów kognitywnych, w tym osądu i decyzji w kontekście moralnym. Badania wykazują, że osoby z uszkodzonymi płatami czołowymi mózgu odpowiadającymi za powstawanie emocji moralnej nie potrafią oceniać zachowań społecznych⁶⁰⁸ w kategoriach moralnych i nie są zdolne podejmować odpowiedzialności adekwatnie do sytuacji; poprawny osąd moralny jest wobec tego warunkiem możliwości podejmowania odpowiedzialności. Nie możemy jej stymulować ani rozwijać niezależnie od osądu (zdolności sądenia i decydowania w ujęciu Kohlberga, a władzy sądenia w ujęciu Kanta). Współczesny neuropsycholog moralności, Antonio Damasio, potwierdził tę korelację eksperymentalnie⁶⁰⁹. Przeprowadzone przez jego zespół badania naukowe potwierdzają, że filozofowie mieli rację: że Sokrates i Arystoteles, Kant i McIntyre nie mylili się, określając cnotę jako moralną dyspozycję, która wymaga edukacji; socjalizacja bowiem czasem zawodzi, nie wszyscy mają szczęście urodzić się w warunkach silnie stymulujących rozwój kompetencji moralnych.

⁶⁰⁷ Obok odpowiedzialności za siebie Branden wymienia jeszcze samoakceptację, świadome życie, asertywność, cele życiowe oraz prawość i uczciwość. Zob. N. Branden, *6 filarów poczucia własnej wartości*, tłum. H. Dąbrowska, Wydawnictwo Feeria, Łódź 2008.

⁶⁰⁸ G. Wierzchowska, *Kierowanie motywacją*, s. 189. Autorka powołuje się na badanie o nazwie „ryzykowna gra” przeprowadzone przez zespół Antonia Damasio, które opisuje również on sam w *Tajemnicy świadomości*.

⁶⁰⁹ A. Damasio, *Tajemnica świadomości*, s. 48 n.

Nie bez znaczenia dla emocjonalne motywacji wpływającej na osądy, wybory i decyzje i moralne ma także świadomość, rozumienie i zakres wolności przysługującej człowiekowi w określonych sytuacjach decyzyjnych. Nikt już dzisiaj nie wierzy w absolutnie wolną wolę i niezdeteminowany charakter decyzji i działań. Zarówno, gdy chodzi o ograniczenia instytucjonalne (np. prawne), społeczne (przez inne osoby) czy biologiczne. Honderich stara się pokazać, w jaki sposób założenie o determinizmie wpływa na ocenę działań (zarówno przeszłych, jak i przyszłych) w wypadku własnej osoby, a także innych. Wpływ ten oznaczałby powstawanie zróżnicowanego podłoża afektywnego dla procesów umysłowych i prowadziły do różnych decyzji, zdeterminowanych przez kontekst afektywny⁶¹⁰. Honderich twierdzi, że jeśli uważaliśmy się do tej pory za dobrowolnych sprawców własnych czynów, to uświadomienie sobie determinizmu zaowocuje poczuciem zawodu i bezsilności: będziemy przekonani, że nie jesteśmy już twórcami własnego życia i z czasem popadniemy w fatalizm, defetyzm i bierność. Będziemy akceptować rzeczywistość, utyskując na nią i nie podejmując aktywności, aby ją zmienić. Dopasujemy się do niej, zamiast dopasować ją do siebie i przejąć za tę aktywność odpowiedzialność. Człowiek mający ograniczone wyobrażenie wolności, pozbawiony wizji, umniejsza własne sprawstwo i rezygnuje z podejmowania odpowiedzialności, która wzrasta maksymalnie wtedy, kiedy zmieniamy zastany świat, inicjując zupełnie nowe wydarzenia i procesy. Materia życia ludzkiego staje się plastyczna dopiero wtedy, gdy osiągamy duchową niezależność od wszystkiego, co praktycznie okazało swój stanowczy opór wobec wszelkich możliwości przemian⁶¹¹.

Mimo że człowiek nie potrafi w pełni kontrolować własnych procesów emocjonalnych i refleksyjnych (ponieważ określone uczucia i myśli pojawiają się na końcu tych procesów, jako efekt wielu czynników, a cały proces pozostaje dla nas niewidocznym życiem umysłu), warto choćby w pewnej mierze zdawać sobie sprawę jak ta sfera funkcjonuje i jak wpływa na indywidualne poczucie i podejmowanie odpowiedzialności w rozmaitych sytuacjach, które odpowiedzialności wymagają. Jest to istotny element autorefleksji. Nasze rozumienie świata zależne jest w dużej mierze od samorozumienia; jest wówczas pełniejsze, bardziej „holistyczne”, a przez to bardziej adekwatne i sprawiedliwe. Pozwala też bardziej celowo i efektywnie doskonalić zdolność

⁶¹⁰ Zob. T. Honderich, *Ile mamy wolności*, s. 98-104.

⁶¹¹ L. Kołakowski, *Determinizm i historia*, s. 89.

odpowiedzialności, której wielu ludzi woli unikać, którą demonizuje i której się obawia, ponieważ nie umie z niej należycie korzystać, i dlatego właśnie naraża się na rozmaite sankcje instytucjonalne i społeczne, na manipulację i kontrolę ze strony innych osób, instytucji, ideologii.

Zakończenie

Kant nie miał potrzeby konstruować pojęcia odpowiedzialności, która antycypowałaby osąd moralny i moralność jako taką, ponieważ odpowiedzialność jest jedną z naturalnych konsekwencji sądenia moralnego, co doskonale rozumie np. Lévinas (choć nie posłużyłby się zapewne tym sformułowaniem). „Jestem człowiekiem” zakłada dla Kanta odpowiedzialną moralność w jej aktualizacji, a nie po prostu „powinność”, w której odpowiedzialność jeszcze się nie aktualizuje. Jednakże kantowski projekt - jako projekt deontologiczny - zakłada odpowiedzialność egzystencyjną i praktyczną na poziomie wnioskowań oderwanych od działań, dopóki nie ma mowy o konsekwencjach (Kant wszak konsekwencjalistą nie jest). Sprawdzanie maksym pod kątem zgodności z zasadą imperatywu kategorycznego i kwalifikacja ich zdatności do „bycia prawem powszechnym” z pewnością nie zakładają poczucia odpowiedzialności jako realizacji moralności w planie psychologii dyskursu społecznego. Można zaryzykować twierdzenie, że myśl filozoficzna XX wieku wydobyla tę ważną implikację z kantowskiego modelu moralności, że zrealizowała zasadę odpowiedzialności w szeregu innych projektów, dla których kantyzm okazał się koncepcją założycielską. Zmianie uległ dominujący w ostatnich stuleciach paradygmat dualizmu ciała i duszy, rozbratu między sercem i rozumem. To, co niegdyś stanowiło dwie „substancje” dwa ambiwalentne żywioły tworzy dziś holistyczny plan ludzkiej egzystencji, jego kondycji i działania moralnego, którego nie możemy już całkowicie pomieścić w domenie chłodnej i abstrakcyjnej racjonalności. Rozdział poświęcony Kantowi pokazał wszelako, że filozofowie piszący o odpowiedzialności spotykali się z Kantem na wielu płaszczyznach filozofii moralności, etyki, metaetyki i metafizyki.

Każdy, kto współcześnie usiłuje przyjąć w sposób dosłowny i niezmienny deontologię Kanta jako w pełni wystarczający model ludzkiej kondycji moralnej napotka przeszkody; jeśli jednak podejmie się próbę pojednania deontologii z takimi koncepcjami, jak teoria intersubiektywności, filozofia odpowiedzialności, etyka dyskursu, metafizyka egzystencjalna itp., okaże się to wzbogacające dla wszystkich tych koncepcji, a obraz człowieka, który razem wypracowują, przestanie być wybiórczy i jednowymiarowy.

Analizy prezentowanych w rozprawie doktorskiej teorii odpowiedzialności doprowadziły autorkę do następujących konkluzji:

- Praktyczna odpowiedzialność moralna wspiera się na dwóch filarach, tj. indywidualnej autonomii rozumianej jako samodzielność, oraz solidarności (kooperacji) interpersonalnej.
- Obydwa elementy uzupełniają się nawzajem, nadając odpowiedzialności charakter dwuwymiarowy: z jednej strony indywidualistyczny, z drugiej zaś wspólnotowy.
- Przedmiotem indywidualistycznie pojętej odpowiedzialności jest kondycja indywiduum (projektowana niekiedy na socjalizację, którą jedni oceniają pozytywnie, inni zaś, jak Nietzsche i Heidegger - negatywnie), przedmiotem wspólnotowo pojętej odpowiedzialności jest kondycja wspólnoty, w której żyje i z którą identyfikuje się indywiduum. W rzeczywistości wspólnotowość rozpisana jest na relacje wzajemne z poszczególnymi Drugimi (Innymi) w sensie, jaki intersubiektywności nadawał Lévinas.
- Wspólnotowa odpowiedzialność obejmuje współodpowiedzialność za siebie nawzajem, za losy i kondycję ludzkości w przestrzeni i w czasie, wraz z otoczeniem naturalnym i makrokosmosem jako środowiskiem egzystencji, współegzystencji i każdego rodzaju samospełnienia (Jonas).
- Praktycznie regulująca nie jest dowolna filozoficzna koncepcja odpowiedzialności, lecz ta koncepcja, którą przyjmuje człowiek, i ta koncepcja, która stanowi „ramowy” cel edukacyjny dla wszystkich, którym zależy na aktywnym promowaniu odpowiedzialnego człowieczeństwa i obywatelstwa w demokracji i licującym z nią programie edukacyjnym (Dewey, Piaget, Kohlberg, Lind).
- Zjawisko (fenomen) odpowiedzialności nie jest jedynie konstruktem teoretycznym, lecz przejawia się jako fenomen mentalny, jako „poczucie odpowiedzialności” (Piaget, Lind, Honderich, Damasio).
- Na poziomie analitycznym możliwe jest spójne powiązanie osądu moralnego, odpowiedzialności i zobowiązania, co było jednym z najważniejszych zadań w niniejszej pracy.

- Odpowiedzialność jako atrybut osobowości moralnej należy do cnót dianoetycznych w rozumieniu Arystotelesa i także Kanta, może być wzmacniana i doskonalona jako osobista dyspozycja umysłowa, co autorka starała się wykazać w ostatnich rozdziałach pracy. Jako taka jest kształtowana kulturowo⁶¹².

Uwaga o Kancie

Zapewne rację miał Kant, pisząc w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, że naturalną potrzebą człowieka jest poszukiwanie racjonalnego źródła zasad swojego postępowania, co rodzi potrzebę spekulacji i odwoływania się do metafizyki. Miał też rację co do tego, że sama racjonalność, „czysty” (*ergo* pusty) rozum - chociaż uprawomocnia *a priori* jedyną bez reszty rozumową, i dlatego wolną od treści empirycznej zasadę imperatywu kategorycznego - nie zawiera żadnych motywów dla działania jako takiego, które musi się żywić treściami i pobudkami ze świata życia, tak samo, jak żywi się nimi poznanie - o czym mowa jest w *Krytyce czystego rozumu*. Deontologia zawsze odczuwać będzie potrzebę niezależnego od świata, niezmiennego punktu odniesienia normującego ludzkie obyczaje, w celu ich naprawy⁶¹³.

Współcześnie mówi się o aktywnej roli jednostki w konstruowaniu własnego kodeksu moralnego w oparciu o wspólne z innymi doświadczanie świata. Sam Kant uważał, że efekty postęp ludzkości ku lepszemu widoczne są przez praworządność rodzaju ludzkiego, a nie przyrost „*quantum* moralności”⁶¹⁴. Działania i konsekwencje, zdolności i kompetencje zyskały prymat przed motywami, usposobieniem i charakterem. Motywy i charaktery (Arystotelesowska *areté*, Kantowska *Stärke*) stały się przedmiotem badań tych dyscyplin filozofii, które wyłoniły się z niej pod koniec XIX wieku, jak psychologia, pedagogika i socjologia, To one dzielą z dzisiejszą filozofią (i etyką) instrumentarium badawcze i także refleksję nad moralnością, której społeczny charakter nadaje właśnie odpowiedzialność. Immanuel Kant nadal pozostaje jednym z najważniejszych intelektualnych partnerów dla współczesnych filozofów moralności.

⁶¹² Por. Cz. Kupisiewicz, *Dydaktyka ogólna*, Oficyna Wydawnicza GRAF PUNKT, Warszawa 2000, s. 76 n.

⁶¹³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik den Sitten*, s. 14 (BA X, XI); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 7.

⁶¹⁴ I. Kant, *Wznowione pytanie*, s. 219.

Bibliografia:

Wszystkie odniesienia do dzieł Kanta, poza rozprawą *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*, mają podane swoje odpowiedniki w języku oryginału pochodzące z:

Immanuel Kant Werksausgabe in zwölf Banden herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990-91.

Poszczególne tomy, z których pochodzą przywoływane fragmenty to:

Bd. III: *Kritik der reinen Vernunft 1*

Bd. IV: *Kritik der reinen Vernunft 2*

Bd. V: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*

Bd. VI: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*

Bd. VII: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Bd. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*

Bd. IX: *Schriften zur Naturphilosophie*

Bd. X: *Kritik der Urteilskraft*

Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*

Bd. XII: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*

Apel K.-O., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998

Apel K.-O., *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, tłum. T. Mańko, Principia, t. V, 1992

Apel K.-O., *Komunikacja a etyka. Perspektywa transcendentally-pragmatyczna*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. naukowa B. Andrzejewski, Poznań 1990

Apel K.-O., *Problem uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności*, tłum. I Ferenc, [w:] *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. naukowa T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1995

- Apel K.-O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński, *Etyka*, nr 29, 1996
- Apel K.-O., *Zasada samoufundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii*, tłum. P. Znaniecki, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. naukowa T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997
- Arendt H., *Odpowiedzialność i władza sądenia*, tłum. M. Godyń, M. Madej, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006
- Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002
- Aronson E., *Człowiek jako istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Aronson E., Wieczorkowska G., *Kontrola naszych myśli i uczuć*, Wydawnictwo Jacek Santorski&Co, Warszawa 2001
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Audi R., *Działanie wyływające z cnoty*, tłum. J. Jaśtał, [w:] *Etyka i charaktery*, red. naukowa J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996
- Bhagawadgita*, tłum. i opracowanie A. Stadnik, Purana, Wrocław 2009
- Birnbacher D., *Bliskość i dystans. Dylematy etyki współczucia*, tłum. A. Leśniewska, [w:] *Etyka życia publicznego*, red. naukowa K.M. Cern, P. W. Juchacz, E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań
- Birnbacher D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1999
- Bonhoeffer D., *O odpowiedzialności*, tłum. J. Filek, Znak, Kraków 2001
- Botkin J.M., Elmandjra M., Malitza M., *Uczyć się – bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką”?*, tłum. M. Kukliński, PWN, Warszawa 1982
- Branden N., *6 filarów poczucia własnej wartości*, tłum. H. Dąbrowska, Wydawnictwo Feeria, Łódź 2008
- Buber M., *Ja i ty: wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992
- Buber M., *Osoba i prawda*, tłum. Wł. Groniec, Znak, nr (6)324

- Buber M., *Pytanie stawiane pojedynczemu oraz O wychowywaniu charakteru*, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. naukowa J. Filek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004
- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003
- Bugajewski M., *Brzemie przeszłości. Zło, jako przedmiot interpretacji historycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009
- Buksiński T., *Non possumus!*, [w:] *Freiheit, Wahrheit, Verantwortlichkeit*, R. Kozłowski, P.W. Juchacz (Hg.), Frankfurt am Main : Peter Lang, cop. 2002
- Cern K. M., *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007
- Clore G. L., *Dlaczego emocje wymagają procesów poznawczych*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. naukowa P. Ekman, R. J. Davidson, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1998
- Dahlstrom D.O., *Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität? Heideggers Interpretation der praktischen philosophie Kants*, [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. I, Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler (Hg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1991.
- Damasio A., *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000
- Davidson R. J., *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. naukowa P. Ekman, R. J. Davidson, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1998
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja - Aletheia, Warszawa 1988
- Deleuze G., *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000
- Delors, *Edukacja – jest w niej ukryty skarb*, Wydawnictwa UNESCO, Warszawa 1998
- Dybel P., *Panie Heidegger, kiedy Pan napisze etykę?*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. naukowa P. Marciszuk, C. Wodziński, Spacja - Aletheia 1(4), Warszawa 1990
- Eisler E., *Kant-Lexikon*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1994
- Ekman P., *Nastroje, emocje i cechy*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. naukowa P. Ekman, R. J. Davidson, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1998

- Ekman P., *Wszystkie emocje są podstawowe*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. Naukowa P. Ekman, R. J. Davidson, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1998
- Evans D., *Emocje: naukowo o uczuciach*, tłum. R. Kot, Rebis, Poznań 2002
- Faure E., *Uczyć się, aby być*, tłum. Z. Zakrzewska, PWN, Warszawa 1975
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka* (fragm. *Einige Vorlesungen über den Gelehrten 1974*), tłum. Z. Kuderowicz [w:] Z. Kuderowicz, *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965
- Filek J., *Czy społeczna odpowiedzialność biznesu jest nową wersją umowy społecznej?*, *Prakseologia* 149 (2009)
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności: analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- Fischer J.M., Ravizza M., *Odpowiedzialność i nieuchronność*, tłum. J. Nowotniak [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. naukowa J. Hołówka, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997
- Frankfurt H.G., *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. naukowa J. Hołówka, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997
- Frankfurt H.G., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. naukowa J. Hołówka, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997
- Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008
- Gadamer H.G., *Przyczynowość w dziejach?*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000
- Galarowicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1993
- Gasparski W., *Prakseologia*, Oficyna Wydawnicza Warszawskiej Szkoły Zarządzania – Szkoły Wyższej, Warszawa 1999
- Gasparski W., *Wykłady z etyki biznesu*, Wydawnictwo WSPiZ, Warszawa 2002

- Griesebach H., *Odpowiedzialność* (fragment *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Haale/Saale 1924), tłum. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. naukowa J. Filek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004
- Habermas J., *Authonomy and solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, Edited and introduced by P. Drews, Verso: London & New York 1985
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie : teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005
- Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, t.1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*; t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, PWN, Warszawa 1999 – 2002
- Hart H.L.A., *Punishment and responsibility*, Oxford 1968
- Hartman J., *Lokalne lojalności – uniwersalna odpowiedzialność*, *Etyka*, nr 32, 1999
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, PWN, Warszawa 1965
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. I, II, tłum. zbiorowe, opr. naukowe C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967
- Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2005
- Herzyk A., *Mózg, emocje, uczucia. Analiza neuropsychologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000
- Hessen S., *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. III, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997
- Hessen S., *Pisma pomniejszych*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. V, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997

- Hessen S., *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zieleńczyk, [w:] S. Hessen, *Dzieła wybrane t. I*, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997
- Hessen S., *Struktura i treść szkoły współczesnej*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. IV. wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak Warszawa 1997
- Hessen S., *Studia z filozofii kultury*, wybór A. Walicki, PWN, Warszawa 1968
- Hessen S., *Szkoła i demokracja na przełomie*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. II, wybór i opracowanie W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997
- Hessen S., *Światopogląd a filozofia*, [w:] tenże, *Studia z filozofii kultury*, wybór i opr. A. Walicki, PWN, Warszawa 1968
- Hinrichs W., *Charakter i obowiązek – zachowanie i etyczne przysposobienie u Kanta i Schleiermachera. W kwestii modelu obyczajowo – pedagogicznego*, [w:] *200 lat z filozofią Kanta*, red. naukowa M. Potępa, Z. Zwoliński, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2006, s. 289 n.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2000.
- Hoffman M.L., *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waszkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006
- Honderich T., *Ile mamy wolności?*, tłum. A. Florek, Zysk i S-ka, Poznań 2001
- Hudzik J. P., *Rozum, wolność, odpowiedzialność : studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Wydawnictwo, Warszawa 1989
- Jankowski H., Grzegorzczak E., *Odpowiedzialność*, KAW, Warszawa 1981
- Jedynak A., *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, Semper, Warszawa 2008
- Jedynak S., *Kantowska filozofia wychowania*, [w:] *Filozofia Kanta w XXI wieku*, red. naukowa M. Szyszkowska, Spółdzielnia Wydawnicza ANAGRAM, Warszawa 2005
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii E. Lévinasa*, Św. Wojciech, Poznań 1989
- Jonas H., *Erkenntnis und Verantwortung*, Lamuv Verlag, Göttingen 1991
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1999

- Juchacz P. W., *Demokracja, deliberacja, partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006
- Kaniowski A. M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999
- Kaniowski M., *Verantwortung oder Sollen? Eine falsche Alternative?* [w:] *Freiheit und Verantwortung: Moral, Recht und Politik*, Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (Hg.), Frankfurt am Main, Peter Lang, cop. 2002
- Kant I. *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, M. Żelazny (wstęp), Comer, Toruń 1995
- Kant I., *Co to znaczy orientować się w myśleniu?*, tłum. A. Banaszkiwicz, Principia XXXV-XXXVI (2003/2004)
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
- Kant I., *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. i opracowanie M. Żelazny et al., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005
- Kant I., *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Dajas, Łódź 1999
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, M. Żelazny (wstęp), Comer, Toruń 1995
- Kant I., *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, tłum. K. C. Mrongowiusz, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001
- Kant I., *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005

- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007
- Kochanowski J., *Redukcja odpowiedzialności karnej*, Wydawnictwo C. H. Beck, 2000
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa b.d.
- Kołąkowski L., *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-68*, t. 2., Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989
- Krasnodębski Z., *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999
- Kuderowicz Z., *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981
- Kuniński T., *Problem brudnych rąk. Jak może być złe robienie tego, co słuszne?*, *Diametros*, 24 (czerwiec 2010), [www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?pdf=263&l=2, dostęp: 02.04.2012 r.]
- Kupisiewicz, Cz. *Dydaktyka ogólna*, Oficyna Wydawnicza GRAF PUNKT, Warszawa 2000
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000
- Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008
- Lind G., *Jak uczyć studentów wypowiedzania się i słuchania innych?* [w:] *Edukacja demokratyczna*, red. naukowa K.M. Cern, P.W. Juchacz, E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2009
- Lind G., *Moral ist lehrbar. Handbuch zur Theorie und Praxis moralischer und demokratischer Bildung*, Oldenbourg Schulbuchverlag GmbH, München 2003
- Łobocki M., *Warunki poszerzania i pogłębiania poczucia odpowiedzialności u studentów*, [w:] *Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, red. naukowa A. M. de Tchorzewski, Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 1998

- Łojek S., *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002
- Łuków P., *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997
- Majewska Z., *Problemy doświadczania i istnienia wartości. W kręgu myśli Edmunda Husserla i Romana Ingardena*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011
- Markiewicz B., *Kant o Rewolucji Francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentalna*, [w:] *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, red. naukowa M. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001
- Maslow A., *Motywacja i osobowość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006
- McIntyre A., *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996
- Mises L. von, *Human action: A Treatise on Economics*, Contemporary Books, Chicago 1966
- Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwość koncepcji E. Lévinasa*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997
- Moń R., *Trzeci a relacja inności. Praktyczny wymiar etyki E. Lévinasa*, [w:] *Jeden za Drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. naukowa R. Moń, K. Wieczorek, Epistémé 84 (2008)
- Moryń M., *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1997
- Müller Ch., *Verantwortungsethik*, [w:] hg. Pieper A., *Geschichte der neueren Ethik*. Bd. 2: *Gegenwart*, Francke Verlag, Tübingen u. Basel 1992
- Muszyński H. (opracowanie), *Kształcenie, wychowanie i opieka w obliczu przemian : raport Nr 1, Perspektywy i teoretyczne koncepcje przemian systemu edukacyjnego*, Ośrodek Analiz Społeczno-Gospodarczych „Wektory Gospodarki”, Poznań - Warszawa 1990
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe (1876 – 1889)*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1994
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005

- Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006
- Nowak – Juchacz E., *Autonomia jako zasada etyczności. Kant. Fichte. Hegel*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2002
- Nowak E., „Twarzą w twarz” E. Lévinasa jako sceneria dla lekcji etyki i filozofii, [w:] *Edukacja Etyczna*, Kraków 2012 (w druku)
- Nowak E., Cern K. M., *Ethos w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Nowak E., *Ethics in Progress*, t. I - II, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, e-book, Poznań 2010, <https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/handle/10593/592>, dostęp: 24.01.2012r.
- Nowicka A., *Intersubiektywność jako współodpowiedzialność. Aktualność dyskursu w kontekście prospektywnego wymiaru odpowiedzialności u Karla-Otto Apla*, [w:] *Intersubiektywność*, red. naukowa P. Makowski, Universitas, Kraków 2012 (w druku)
- Nowicka A., *Moralny aspekt klasycznej triady wartości w filozofii Immanuela Kanta w świetle moralności współczesnej*, [w:] *Ku źródłom wartości*, red. naukowa P. Orlik, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2008
- Nowicka A., *Odpowiedzialność indywidualna jako prawda egzystencji vs. współodpowiedzialność jako prawda konsensualna*, [w:] *Etyka życia publicznego*, red. naukowa K. M. Cern et al., Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2009
- Nowicka A., *Pedagogika moralna Immanuela Kanta, jako wyraz wychowania do odpowiedzialności*, *Biuletyn Historii Wychowania* 2010 (26)

- Nowicka A., *Wolność jako prawda afirmacji. Kant i Nietzsche*, [w:] *Wolność. Szkice i studia*, red. naukowa P. Orlik, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2007
- Nowicka-Kozioł M., *Odpowiedzialność jako wartość i postawa*, [w:] *Poczucie odpowiedzialności moralnej jako aspekt podmiotowy*, red. naukowa M. Nowicka-Kozioł, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2000
- Nowicka-Kozioł M., *Odpowiedzialność w świetle alternatyw współczesnego humanizmu*, Wydawnictwo WSPS, Warszawa 1997
- Oatley K., Jenkins J. M., *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suchecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003
- Osowska, *Z dziejów pojęcia odpowiedzialności*, [w:] *taż, O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa 1983
- Ostrowska K., *Poczucie odpowiedzialności jako element dojrzałej odpowiedzialności*, [w:] *Edukacja aksjologiczna. Odpowiedzialność pedagoga*, red. naukowa K. Olbrycht, t. II, Katowice 1995
- Pawlica J., *Podstawowe pojęcia etyki*, Wydawnictwo Oddziału PAN, Kraków 1994
- Pawlica J., *Próba rekonstrukcji i „przekraczania” aksjologii Romana Ingardena (Wstęp do opracowania)*, *Studia filozoficzne* nr 2-3, 1990
- Perkowska H., *Filozoficzne konteksty rozumienia fenomenu odpowiedzialności moralnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2001
- Piaget J., *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. T. Kołakowska, PWN, Warszawa 1967
- Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski, [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981
- Picht G., *Społeczność ludzka w technicznym świecie*, tłum. K. Michalski, [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981
- Pieniążek P., *Lévinasa próba przewyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, *Principia* nr 4, s. 83-105, 1991
- Pismo Święte Starego i Nowego testamentu*, Biblia Tysiąclecia – wydanie trzecie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980
- Pluta A., *Kultura i kształcenie: próba kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki krytycznej Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa 1992
- Przyłębski A., *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010

- Rebes M., *Heidegger – Lévinas. Spór o transcendencję prawdy*, Universitas, Kraków 2005
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003
- Ridley D. S., Walther B., *Jak nauczyć dzieci odpowiedzialności*, tłum. K. Rogowski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005
- Riedel M., *Wolność i odpowiedzialność*, tłum. J. Filek [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX w. Teksty źródłowe*, red. naukowa J. Filek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004
- Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, oprac. i wstęp M. Jędraszewski, Poznańskie Studia Teologiczne, t. 6 (1986)
- Scheler M., *Fragmenty o odpowiedzialności*, tłum. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. naukowa J. Filek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004
- Scheler M., *Odpowiedzialność a osoba zbiorcza*, tłum. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. naukowa J. Filek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004
- Schmidt D., Goodin R. E., *Social welfare and individual responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- Schnädelbach H., *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2006
- Schwartländer J., *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, tłum. J. Filek, Znak, nr 10, Kraków 1995
- Siemek M. J., *Dwa modele intersubiektywności* [w:] tenże, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków, 2009
- Skarga, *Wstęp* [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Skrzypczak J., *Samowiedza dorosłych w zakresie komunikacji interpersonalnej, a ich poziom kompetencji społecznych*, [w:] *Kompetencje społeczne dorosłych. Język – dobro – piękno – śmierć*, red. naukowa R. Urbański-Korż, Wydawnictwo Edytor, Toruń – Poznań 2000

- Sosnowska P., *Odpowiedzialność dziejowa w teorii Sergiusza Hessena*, Kwartalnik pedagogiczny nr 4(194), 2004
- Spinoza, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Stachewicz K., *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Semper, Warszawa 2006
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, wydanie nowe PWN, Warszawa 2002
- Sztobryn D., Sztobryn S., *Transcendentalny empiryzm, jako postać Hessenowskiego neokantyzmu*, [w:] *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, red. naukowa H. Rotkiewicz, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997
- Sztobryn S., *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994
- Sztobryn S., *Słowo wstępne do: I. Kant, O pedagogice*, Dajas, Łódź 1999
- Szulakiewicz M., *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002
- Szyszkowska M., *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89*, tłum. S. Świeżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo, Kraków 1993
- Trempała J., *Dyrektywna edukacja moralna: strategia prowadzenia dyskusji i klasyfikowania wartości*, Edukacja 1989, nr 2
- Uniacke S. M., *Responsibility and Obligation: Some Kantian Directions*, International Journal of Philosophical Studies vol. 13(4) 2005
- Volkelt J., *Pewność uczuciowa. Wybór tekstów*, tłum. B. Markiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1983
- Waller B. N., *Odpowiedzialność i Ja, które siebie stwarza*, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. naukowa J. Hołówka, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997

- Weber B., *Community of inquiry: filozofowanie z dziećmi*, tłum. E. Nowak [w:] red naukowa K.M. Cern *et al.*, *Edukacja demokratyczna*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2009
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998
- Weber M., *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii*, tłum. J. Szacki [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielewski *et al.*, PWN, Warszawa 1985
- Wieczorek Z., *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005
- Wieczorkowska, *Kierowanie motywacją. Rola myśli i emocji*, UW, WISS, Warszawa 2007
- Wieland W., *Verantwortung - Prinzip der Ethik?*, C. Winter, Heidelberg 1999
- Williams B., *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999
- Witwicki W., *Psychologia uczuć i inne pisma*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995
- Wojciechowski B., *Rozstrzygnięcie tzw. trudnych przypadków poprzez odwołanie się do odpowiedzialności moralnej*, *Studia Prawno-Ekonomiczne*, t. 70, 2004
- Woleński J., *Analiza i odpowiedzialność*, Znak, nr (10) 1995
- Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002
- Zaczyński W. P., *Dydaktyka krytyczna Sergiusza Hessena*, *Kwartalnik Pedagogiczny* nr 3, 1989
- Zaczyński W. P., *Hessenowska koncepcja rozwoju moralnego człowieka*, *Kwartalnik Pedagogiczny*, nr 3, 1990
- Zawadzki F., *Z rozważań nad odpowiedzialnością*, *Studia Filozoficzne* nr 4, 1983
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001