

# Helena Ciężela

---

## tyka odpowiedzialności (Spojrzenie z perspektywy odpowiedzialności globalnej)

---

Kultura i Edukacja nr 3, 23-36

---

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Helena Ciężela*

## **ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI (SPOJRZENIE Z PERSPEKTYWY ODPOWIEDZIALNOŚCI GLOBALNEJ)<sup>1</sup>**

---

### **1. Wprowadzenie**

Etyka odpowiedzialności jako zjawisko współczesnej etyki ma status wysoce problematyczny. Niewątpliwie mieści się ona w głównym nurcie jej zainteresowań. Jej obecność w nim okazuje się jednak dyskusyjna.

Pojęcie odpowiedzialności należy do najpopularniejszych we współczesnym, potocznym dyskursie moralnym. Mówi się o niej obecnie tak często, jak niegdyś o cnocie, zasadach czy do niedawna o altruizmie i egoizmie. Sytuacja ta nie jest przypadkowa o tyle, o ile narastająca złożoność i nieprzejrzystość relacji społecznych oraz coraz wyraźniej dostrzegane wzajemne uzależnienie od siebie uczestników skomplikowanych społecznych całości jako naturalne wysuwa na plan pierwszy współczesnego dyskursu moralnego pytanie: kogo należy pociągnąć do odpowiedzialności za takie czy inne negatywne skutki złożonych działań? Jeżeli jednak takie pytanie już się pojawia, prowadzi do problemu: na kim spoczywa odpowiedzialność za funkcjonowanie układów, w których żyjemy? Prowadzi również do oczywistych w tym kontekście pytań: kto jest odpowiedzialny za efekty żywiołowego rozwoju cywilizacji współczesnej? jak nadać praktyczny wymiar poczuciu odpowiedzialności, niezbędnemu dla dalszego trwania naszego świata?

Wystarczy spojrzeć na pierwsze strony gazet, by przekonać się, że nie tylko konkretne sytuacje życiowe budzą pytania o odpowiedzialność, ale woła o nią współczesny świat, traktowany jako globalne – planetarne pole trwania ludzkiej egzystencji. Problemy globalnego ocieplenia klimatu (Międzyrządowy Panel ds. Klimatycznych powołany w 1988 roku przez ONZ i Międzynarodową Organizację Meteorologiczną uznaje 90-procentowe prawdopodobieństwo odpowiedzialności człowieka), niebezpieczeń-

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na bazie referatu wygłoszonego 26 lutego 2007 r. w Polskim Towarzystwie Filozoficznym – Oddział Warszawski.

stwo nowych konfliktów zbrojnych, nie wyłączając nuklearnego, katastrofa humanitarna (obejmująca znaczne obszary naszej planety), pogłębianie się nierówności, narastanie plag cywilizacyjnych, a nawet codzienna bezmyślność w stosunkach międzyludzkich, przyczyniająca się do nieustannego wzrostu bezsensownych cierpień i ludzkich tragedii, wywoływanych tak przez bezduszne podejście do obowiązków, jak i irracjonalne zaufanie do żywiołowych mechanizmów, mających jakoby samorzutnie korygować przejawy ludzkiej lekkomyślności – wszystkie zdają się wołać o systematyczną refleksję etyczną, pozwalającą przeciwstawić się żywiołowemu narastaniu coraz groźniejszej w swych konsekwencjach nieodpowiedzialności.

Powszechność pytań i postulatów, o których mówimy, wskazuje, iż systematyzacja zagadnień odpowiedzialności stanowi jedno z głównych wyzwań współczesnej refleksji etycznej. Jednak, jeżeli nawet na gruncie współczesnej etyki spotkać można systematyczne badania problematyki odpowiedzialności, że wymienię tutaj chociażby takich badaczy, jak Jacek Filek czy Andrzej Kiepas, jak też wskazać można wiele konkretnych dokonań teoretycznych, w których pojawia się refleksja nad odpowiedzialnością, to trudno uznać te zjawiska za pole narodzin czy też rozwoju rozważań, które zasługiwałyby na miano współczesnej etyki odpowiedzialności.

W swoim najbardziej wyrazistym kształcie etyka ta funkcjonuje w postaci izolowanych zjawisk, które, jak monumentalne dzieła Georga Pichta czy Hansa Jonasa, górują nad pustynnym horyzontem na podobieństwo piramid – podobnie jak one – zupełnie z tym horyzontem niezwiązanych. Formuły, w których etyka odpowiedzialności przejawia się na co dzień jak formuła „rozwoju trwałego i zrównoważonego”, sprawiają natomiast wrażenie niegodnych poważnej refleksji etycznej. Traktowane są najczęściej jako domena doraźnych konfliktów i sporów stanowiących barwny margines współczesnych dyskusji o przyszłości.

Obserwując meandry dyskusji o odpowiedzialności, trudno oprzeć się wrażeniu, że problematyka odpowiedzialności zdaje się rozmiąć z zainteresowaniami współczesnej refleksji etycznej.

## **2. Odpowiedzialność jako kategoria budząca wątpliwości etyczne**

Stan dyskusji o odpowiedzialności nie jest jednak – co należy podkreślić – efektem przypadku czy ewentualnie samoizolacji refleksji etycznej od współczesnego pulsu życia moralnego.

Problematyka odpowiedzialności okazuje się z perspektywy refleksji teoretycznej dwuznaczna, a nawet mocno podejrzana co do swojego pochodzenia. Samo pojęcie okazuje się bądź jałowe, bądź niedefiniowalne, jeżeli zgodnie z logiką jego źródłosłowu, odnoszącego się do sytuacji odpowiadania na pytanie o coś, co wymaga wyjaśnień, uznania za istotne racji pytającego i wynikających stąd konsekwencji, to – w dzisiejszym rozumieniu – sama ta problematyka odnosić się może jedynie do relacji między-

ludzkich. Co prawda, istnieje silne – obecne w tradycji – przekonanie, że rozmawiać można nie tylko z ludźmi, czego najbardziej oczywistym przykładem jest chociażby obyczaj rozmowy z Bogiem, ale jest to już sytuacja, która wymyka się kryteriom obiektywizacji, a gdy zagłębiając się w przeszłość, rozszerzamy listę sił zdolnych do prowadzenia rozmowy, zadawania pytań i pytania o odpowiedzialność zrzucaną na bogów, naturę, zwierzęta, siły kosmiczne etc., a więc bytów ze świata mitów i magii, wkraczamy na ścieżkę prowadzącą ku autokompromitacji, gdyż przekraczamy granice powagi właściwej dyskusji prowadzonej serio.

Co prawda, istnieje praktyka zadawania pytań bytom nieludzkim, znajdująca wyraz w praktyce badań naukowych, gdzie – jak twierdzimy – do natury kierujemy pytania badawcze i, co więcej, otrzymujemy odpowiedzi, które przybierają postać nie tylko informacji, ale wręcz oskarżeń czy pytań o naszą odpowiedzialność. Dzieje się tak chociażby w przypadku uzyskania informacji o zniszczeniu przez nas czegoś, co nas w perspektywie badawczej interesuje (przykładem może być równowaga klimatyczna Ziemi). Jednak określanie tego procesu w kategoriach pytań i odpowiedzi – nie mówiąc już o odpowiedzialności – traktowane jest jako metafora. I to nawet nie metafora poetycka, ponieważ nawet poeci przestają już rozmawiać z naturą. Tego typu rozmowy stają się bardziej symptomami braku równowagi psychicznej niż poetyckiej wrażliwości. Jest rzeczą zmienną, że normalny człowiek bardzo uważa, by nie przyłapano go na rozmowie nawet z własnym psem.

Gdy natomiast dyskusję ograniczamy do kręgu ludzi, wtedy pytania o odpowiedzialność zmierzają do jak najdokładniejszego wyważenia racji, zgodnie z zasadami procesu karnego wymagającego udowodnienia winy przez oskarżyciela, co sprzyja ścisłej reglamentacji horyzontu możliwej odpowiedzialności. Efektem tej reglamentacji okazują się kolejne rozróżnienia i zastrzeżenia, których przykładem mogą być chociażby znane rozważania Romana Ingardena, gdzie pytaniem centralnym nie jest pytanie o fenomen odpowiedzialności, lecz precyzyjne wyznaczenie jej zakresu<sup>2</sup>.

Tak więc rozważania o odpowiedzialności okazują się bądź jałowe, bądź ryzykowne. Wyraźny dystans wobec zagadnień odpowiedzialności i niechęć do podejmowania jej problematyki jest, jak sądzę, w stopniu decydującym uwarunkowany świadomością tego, co określić można w języku współczesnej kultury popularnej „ciemną stroną” odpowiedzialności. Zarówno historia, jak i współczesność odpowiedzialności wiążą się z tej perspektywy z pasmem zbrodni i nadużyć, wpisujących się trwale w historię ludzkiego szaleństwa. Składają się przeciw na nią w bardzo dużym stopniu niezliczone akty przemocy, gwałtu czy wręcz ludobójstwa, wiążące się bezpośrednio z przypisywaniem odpowiedzialności za zupełnie przypadkowe, co do swojego związku z ofiarami oskarżeń, działania i wydarzenia.

---

<sup>2</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

Przypisywanie odpowiedzialności ustanawia długą tradycję: polowań na czarownice, poszukiwania kozłów ofiarnych, teorii spiskowych, prześladowań mniejszości – poczynając od mających najbardziej spektakularną historię w europejskim kręgu kulturowym prześladowań i ludobójstwa Żydów czy Romów – poprzez polowania na wszelkiej maści szpiegów i agentów, „wrogów ludu”, wolnomyślicieli, jezuitów, „masonów i cyklistów”, po homoseksualistów czy nawet pedofilów, o ile ci ostatni awansują z roli zwykłych przestępców poddawanych przewidzianym prawem karom i procedurom – do roli zbrodniarzy dokonujących symbolicznych zbrodni naruszających uniwersalny porządek, a więc prowokujących karę sił wyższych, zasługując tym samym na szczególne traktowanie i stygmatyzację.

Te intencjonalne, oparte na magicznej przyczynowości w swojej naturze związki – oparte na logice owej kosmicznej odpowiedzialności – szczególnie wyraziście ukazuje typologia René Girarda, przedstawiająca katalog „zbrodni” uznawanych z reguły za niosące zagrożenie kondycji wspólnoty w jej zakorzenieniu w ładzie moralnym uniwersum. Zbrodnie te, uznawane za burzące ład moralny owego uniwersum, stawały się i stają najczęściej źródłem aktywacji mechanizmu domniemania ich popełnienia oraz koniecznej identyfikacji i ukarania sprawców jako warunku restytucji nie tylko moralnego, ale materialnego porządku życia społeczności. Jak pisze Girard:

„Główne oskarżenia są na pierwszy rzut oka dość zróżnicowane, jednak łatwo ustalić ich zgodność. Chodzi w pierwszym rzędzie o zbrodnie polegające na aktach gwałtu w stosunku do istot, wobec których stosowanie przemocy jest czynem najbardziej zbrodniczym czy to w sensie absolutnym, czy jednostkowym. Wymienić tu trzeba zbrodnie popełniane na królu, na ojcu, na symbolach najwyższego autorytetu, niekiedy zaś w społecznościach biblijnych i nowożytnych, na istotach najsłabszych i zupełnie bezbronnych, szczególnie małych dzieciach. Z kolei mamy zbrodnie na tle seksualnym, gwałty, kazirodztwa, sodomie. Zaś najczęściej mówi się o zbrodniczych przekroczeniach ściśle przestrzeganych tabu danej kultury. Wreszcie mamy do czynienia ze zbrodniami dotyczącymi religii – jak profanacje hostii. Tutaj także powinny być przekraczane najbardziej rygorystyczne tabu danej kultury. Wszystkie wymienione zbrodnie wydają się fundamentalne. Są skierowane przeciwko samym podstawom kulturowego porządku, przeciw rodzinnemu i hierarchicznemu zróżnicowaniu, bez którego nie mógłby istnieć ład kulturowy. Stanowią zatem w sferze działań indywidualnych odpowiedniki globalnych konsekwencji epidemii lub też jakiegokolwiek innej klęski porównywalnej z epidemią”<sup>3</sup>.

Podobną rolę odgrywają w historii odpowiedzialności najprzeróżniejsze zbrodnicze rytuały – analogiczne do przypomnianych ostatnio przez film Mela Gibsona – krwawych masowych ofiar z ludzi, praktykowanych w prekolumbijskiej Ameryce, a dyktowanych odpowiedzialnością za dalsze trwanie wymagającego ich świata. Problem ten nie dotyczy jednak jedynie odległej przeszłości. Wskazują na to całkiem niedawne,

<sup>3</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. A. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 25.

a strojące się w szaty nauki, praktyki eugeniczne dyktowane „odpowiedzialną troską” o przyszłość zagrożonej biologiczną degeneracją ludzkości, przypomniane w bogato udokumentowanym opracowaniu Edwina Blacka *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*<sup>4</sup>.

Przywołane tutaj przykłady – ilustrujące tradycje owej „ciemnej strony” odwoływania się do odpowiedzialności – zarówno tłumaczą wystarczająco zdecydowany dystans wobec podejmowania jej problematyki, jak też stanowią wystarczające uzasadnienie dominującej w historii etyki tendencji do jej partykularyzacji oraz ścisłej reglamentacji. Z tej ponurej perspektywy nie ma nic dziwnego w tym, że jeżeli minister sprawiedliwości organizuje konferencję prasową na temat odkrytej, w jego mniemaniu, przez aparat ścigania zbrodni mordowania przez kardiochirurga pacjentów, to skojarzenia z procesem „kremlofskich lekarzy” wywołują zarówno w środowiskach etyków, jak i profesjonalistów – w środowisku lekarskim i prawniczym – reakcję w postaci apeli o respektowanie zasady „domniemania niewinności”, radykalnie reglamentującej procedury przypisywania odpowiedzialności niż rozwój refleksji nad wynikającą – zdaniem ministra – z tego przypadku diagnozą upadku odpowiedzialności czy też eskalacji nieodpowiedzialności wśród lekarzy.

Obawy przed żywiołową ekspansją procedur przypisywania, egzekwowania i samorzutnego podejmowania odpowiedzialności przez kolejnych spadkobierców Savonaroli czy Adolfa Hitlera – uważających się za odpowiedzialnych bezpośrednio przed Bogiem, Opatrznością, Historią czy innymi wymykającymi się wszelkiej racjonalizacjami trybunałami – ujawniają się w każdej sferze życia społecznego. Dlatego każdy stawiający problem odpowiedzialności z zasady okazuje się podejrzany, nawet jeżeli stawiane przez niego zagadnienia zdają się mieć fundamentalne znaczenie dla przyszłości człowieka. Doskonałym przykładem mogą być tutaj ekolodzy podejmujący kwestię globalnego ocieplenia, których badania, argumenty i intencje z reguły są przedmiotem otwartej nieufności i radykalnej krytyki, czy ich koledzy broniący doliny Rospudy, których policyjną inwigilację uznano za procedurę niemal oczywistą.

Metodyczna reglamentacja problematyki odpowiedzialności na gruncie prawa, moralności i etyki prowadzi do ograniczania jej zakresu w sferze działania do bezpośrednich konsekwencji świadomych zaistniałych dokonań podmiotu, a na gruncie poczucia odpowiedzialności do formuły samoodpowiedzialności jako jej jedynej możliwej postaci. Ma to swoje głębokie uzasadnienie. Wystarczy odwołać się do jednego z najbardziej znanych studiów tej problematyki, jakim jest wspomniany *Kozioł ofiarny* René Girarda, by uzmysłwić sobie, iż korzenie problemów związanych z odpowiedzialnością tkwią w najdawniejszych doświadczeniach gatunku *homo* i są głęboko zakorzenione w pierwotnym myśleniu magicznym, co do którego René Girard – nawiązując do Claude Lévi Straussa – słusznie podkreśla, iż jego dominującą cechą nie była alogicz-

---

<sup>4</sup> E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004.

ność i niezrozumienie mechanizmów przyczynowości, ale – wręcz przeciwnie – jej zradyzalizowanie prowadzące do jednoznacznego wiązania wszelkich obserwowanych zjawisk w bezpośrednio zależności przyczynowo-skutkowe.

### 3. Reglamentacja jako droga oswojenia odpowiedzialności

Zagadnienie przyczynowości prowadzi nas ku kwestiom fundamentalnym, ukazującym podstawową trudność wiążącą się z problematyką odpowiedzialności, jaką jest niemożność jej sprecyzowania. W istocie bowiem kategoria odpowiedzialności ujawnia tendencję do odwoływania się do idei podmiotu o uniwersalnej wiedzy i nieograniczonej zdolności trwania w czasie. Tylko taka perspektywa pozwala na ujednoznacznienie oceny czyjejs odpowiedzialności. Historycznie istniejący podmiot o ograniczonej wiedzy, jako zawsze partykularny w swoich sądach i mający świadomość, że wiedza ta jako uwarunkowana historycznie i kulturowo może okazać się, z perspektywy informacji dostępnych chociażby następnym pokoleniom, w swoich mniemaniach obarczona błędami, niemal automatycznie nabiera w stosunku do myślenia w kategoriach odpowiedzialności dystansu i ostrożności. Ta perspektywa uzasadnia, jak się wydaje, ostatecznie historyczną marginalizację problematyki odpowiedzialności oraz jej podrzędną rolę w etyce i praktyce życia cywilizowanych społeczeństw. Co więcej, z walki z recydywami myślenia magicznego czyni powołanie i obowiązek etyki.

Warto podkreślić, iż owo dążenie do opanowania żywiołu odpowiedzialności odbywa się na dwu płaszczyznach. Po pierwsze, na drodze ścisłej reglamentacji zakresu podmiotowej odpowiedzialności do działań dających się w procesie odpowiadania jednoznacznie uzgodnić. Po drugie, dokonuje się ono w procesie neutralizacji i uprzedmiotawiania kosmicznego uniwersum człowieczej egzystencji, które okazuje się coraz bardziej obojętne na ludzkie działania, zatracając zdolność osądzania ludzkich czynów i powoływania do odpowiedzialności.

Problem polega jednak na tym, iż współczesna cywilizacja osiąga poziom rozwoju, który problematykę odpowiedzialności stawia w nowym kontekście, wywołując próby restytucji kategorii odpowiedzialności jako jednej z centralnych kategorii refleksji etycznej. Skala rozwoju cywilizacji, wzrost złożoności i potencjalnie niszczycielskich mocy, znajdujących się często w rękach przypadkowych i nieodpowiedzialnych decydentów, czynią problematykę odpowiedzialności ponownie aktualną. Potencjalnie narażeni na efekty niezależnych od ich woli decyzji *stakeholders* („nosiciele ryzyka”) czy po prostu zwykli ludzie, oczekują ze strony decydentów poszanowania swojego prawa do życia i godnej egzystencji. Najlepszym medium zdają się na tym polu ograniczenia wynikające nie z zewnętrznych nakazów, ale pozytywnego poczucia odpowiedzialności, które jako moralny standard pozwala ograniczyć ryzyko do minimum.

#### 4. Dylematy współczesnej etyki odpowiedzialności

Problem w przypadku współczesnych dylematów etyki odpowiedzialności nie sprowadza się tylko do wzrostu zakresu odpowiedzialności. Znaczenia nabierają jej przedmiotowe odniesienia. Zakres ludzkiej aktywności przywraca etyce odpowiedzialności jej dawny kosmiczny wymiar. Człowiek okazuje się zaangażowany w eschatologiczny dialog, który restytuuje uniwersum jako punkt odniesienia. Niezależnie od tego, czy tym, co ulega restytucji jest dawna tradycja mityczna lub religijna, czy kontekst opisywanego w kategoriach naukowych obrazu rzeczywistości jako wyraźnie zakreślonego katalogu warunków dalszego trwania, uniwersum okazuje się aktywnym punktem odniesienia, który zaczyna dyktować podmiotowi zakres jego podmiotowości w kategoriach odpowiedzialności sięgającej wymiaru globalnego. Ustanawia tym samym mniej czy bardziej dookreślony trybunał, przed którym człowiek zmuszony jest zdawać sprawę ze swojego zaangażowania lub zaniechania.

W tym sensie reglamentacja odpowiedzialności okazuje się zespołem procedur, które marginalizując samą możliwość rozwinięcia tej problematyki, okazują się owym antycznym *farmakonem*, który bardzo łatwo z leku może stać się trucizną. Ograniczanie zakresu i charakteru odpowiedzialności stwarza w konsekwencji pole nieodpowiedzialności, które z perspektywy logiki ograniczania odpowiedzialności okazuje się polem niczym, a z perspektywy efektów swojego istnienia – źródłem potencjalnej katastrofy.

W wielu dzisiejszych dyskusjach o perspektywach współczesnej cywilizacji etyce pozbawionej perspektywy odpowiedzialności przypada rola narkotyku zabijającego odruchy instynktu samozachowawczego. O ile trudno uznać, iż od restytucji etyki odpowiedzialności powracającej na opuszczone tereny zależy przyszłość, o tyle trudno zgodzić się z tezą, iż myślenie filozoficzne stanowi tutaj jedynie epifenomen praktycznych relacji międzyludzkich.

#### 5. Kierunki restytucji problematyki odpowiedzialności na gruncie etyki

Restytucja problematyki odpowiedzialności na gruncie etyki może postępować w dwu kierunkach. Pierwszy sprowadza się do prób uchylania różnych formuł ograniczeń na gruncie tego, czym etyka reglamentowanej odpowiedzialności stała się w procesie historycznego rozwoju, czyli etyki skoncentrowanej wokół podmiotu i jego świadomej działalności. Na tym polu niewątpliwie najciekawsze są rozważania zmierzające w kierunku podjęcia możliwości oferowanych przez filozofię dialogu – określaną przez swoich zwolenników jako paradygmat drugiej osoby. Podejście to jednak nie jest w stanie przekroczyć w swoim rozwoju bariery wzniesionej wokół problematyki odpowiedzialności przez procedury reglamentacyjne.

Przykładem ujęcia problematyki odpowiedzialności z tej perspektywy może być budowana na filozoficznych przesłankach – zaczerpniętych od Emmanuela Lévinasa



– koncepcja „etyki ponowoczesnej” Zygmunta Baumana. Jest rzeczą znamioną, iż etyka ta – opierając się na idei osobistego i lokalnego charakteru przeżyć moralnych, właściwych jakoby moralności przednowoczesnej – prowadzi „etykę ponowoczesną” ku podobnej lokalności, zawieszając w próżni podjętą w ostatnich paragrafach *Etyki ponowoczesnej* problematykę przyszłości cywilizacji jako nieznaidującą zdolnego podjąc ją podmiotu.

Druga droga to próba odrodzenia etyki odpowiedzialności w drodze przywrócenia właściwego tradycyjnemu rozumieniu odpowiedzialności wszechogarniającego – kosmicznego charakteru, który – nie restytuując perspektywy archaicznego myślenia magicznego – odbudowywałby, na zasadach zgodnych ze współczesnymi standardami rozumnego myślenia, poczucie związku z całością jako uniwersum aksjologicznie nieobojętnego.

Jest zjawiskiem bardzo charakterystycznym, że tego typu dążenia najczęściej nie przybierają postaci myślenia metodycznego o wyraźnie etycznym charakterze. Operują natomiast pozornie bezrefleksyjną perspektywą historyczną, której zasadniczą cechą okazuje się jej skończoność – uznającą za realną możliwość zamknięcia dziejów ludzkości, związaną z możliwymi do przewidzenia konsekwencjami żywiołowego wzrostu mocy człowieka. Zjawisko to najlapidarniej zostało określone w I Raporcie dla Klubu Rzymskiego jako „granice wzrostu”.

Owe „granice wzrostu” okazują się zbiorem sytuacji granicznych, w których rozwój ludzkich możliwości, wyzwolonych przez rozwój techniki, prowadzi do pojawiania się nieodwracalnych zmian kładących kres dotychczasowemu rozwojowi, takich jak: wybuch konfliktu jądrowego, wyczerpywanie się zasobów nieodnawialnych, niedające się opanować zmiany klimatyczne, zaburzenie możliwości kontynuacji gatunkowego rozwoju człowieka w wyniku ingerencji w jego genom, wybuch konfliktów o nieodnawialne zasoby – zmian prowadzących do decywilizującego ludzkość chaosu.

Chaosu, dodajmy, który – jak zauważył H. Jonas – nie musi mieć wyraźnie i jednoznacznie określonego źródła, gdyż jak stwierdza: „[...] przy całym respekcie wobec zagrożenia nagłą destrukcją przez bombę atomową, obawiam się przede wszystkim zagrożenia ze strony jej powoli narastającego przeciwieństwa – przeludnienia i wszystkiego czego jest nazbyt wiele. Owa bomba czasowa, której tykania jak dotąd nie można było sprawdzić, konkuruje, niestety, z dowolnej wielkości siłą destrukcyjną bomb wodorowych. Zagrożająca tu w skutek całego **rozwoju** (a nie tylko jednego działania) apokalipsa wydaje mi się nie mniejsza od nagłej katastrofy atomowego holocaustu, jej konsekwencje są może równie nieodwracalne, a do jej zaistnienia przyczynia się każdy z racji samej przynależności do nowoczesnego społeczeństwa”<sup>5</sup>.

Ujęcia te, pojawiające się z reguły poza etyką, prowadzą na gruncie etyki do daleko idących konsekwencji. Konstytuują one etykę odpowiedzialności odnoszącą się do

---

<sup>5</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 356.

problemów globalnych, którą określić można również jako etykę odpowiedzialności globalnej, ale w której zawiera się swoista i konsekwentna etyka odpowiedzialności jako takiej.

## 6. Odpowiedzialność globalna w ujęciu profesjonalnej filozofii

Pomimo spontanicznego charakteru formuł określających odpowiedzialność w kategoriach globalnych, podkreślić należy, że stała się ona również przedmiotem rozważań profesjonalnych filozofów. Problematyka odpowiedzialności z tej perspektywy, podjęta została z godną podkreślenia konsekwencją przez Georga Pichta i Hansa Jonasa. Obaj ci myśliciele, w sposób od siebie niezależny, wkraczają na ścieżki refleksji ustanawiającej więź między profesjonalną refleksją etyczną a żywiołowymi poszukiwaniami formuły odpowiedzialności, restytuującymi więzi między nią a zatraconą perspektywą globalną. Tym samym, co należy podkreślić, przekraczają granicę tradycyjnej refleksji nad odpowiedzialnością, w którą są uporczywie wpisywani<sup>6</sup>.

Ukazując problematykę restytucji tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności na gruncie profesjonalnej filozofii, należy zauważyć, iż pomimo że myślicielem znacznie popularniejszym jest z dzisiejszej perspektywy Hans Jonas, myślicielem zdecydowanie bardziej konsekwentnym w swoich poszukiwaniach i prawdopodobnie również większego formatu pozostaje Georg Picht.

Tym, co decyduje o popularności Jonasa, jest pozornie mniej kontrowersyjny kierunek jego refleksji. Jest nim podjęcie przez Jonasa problematyki odpowiedzialności globalnej jako odpowiedzialności za dokonania kosmicznej ewolucji, wytwarzającej niepowtarzalny i unikalny efekt, jakim jest świadome życie, które ucieleśnia się jedynie w człowieku i tym samym nawet Boga czyni zależnym od jego mocy. Perspektywę realizującej się – drogą prób i błędów – słabej i przypadkowej w swoich działaniach tendencji ku pojawianiu się życia i rozwoju wyrastającej świadomości Jonas – w opozycji do tendencji dostrzegającej w niej przejaw kosmicznego Logosu – prowokacyjnie niemal określa Klagesowską metaforą „kosmicznego Erosa” – niewidzącego, dziecinnego, igrającego z losem i niezdolnego do racjonalnych zachowań, a jednocześnie niosącego skarb najcenniejszy i najłatwiejszy do zniszczenia. Przedstawiona perspektywa jest na tyle przemawiająca do wyobraźni, że pozwala ignorować wyraźny biologiczny redukcjonizm w odniesieniu do historii i zagadnień ewolucji społecznej, a nawet tezę, że

---

<sup>6</sup> Na polskim gruncie przykładem mogą być tutaj dociekania Jacka Filka, wpisującego odpowiedzialność w paradygmat dialogiczności (J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003), a w literaturze obcej swobodna interpretacja Jonasa w opublikowanej ostatnio pracy Jacqueline Russ, wpisującej go w kontekst współczesnego indywidualizmu (J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2006).

wartość ta zostanie zachowana, jeżeli jej depozytariuszem okaże się tylko część ludzkości, co admirałom Jonasa zdaje się najczęściej nie przeszkadzać.

Picht, podejmując problem znacznie bardziej radykalnie, możliwość przetrwania ludzkości jako takiej – i to realizującej odpowiedzialnie projekt przetrwania – widzi w wolnym przyjęciu na siebie odpowiedzialności za przyszłość. Okazuje się tym samym filozofem odpowiedzialności, jak dotychczas niepodjętej i – co więcej – funkcjonującej na zasadzie nieczystego sumienia, które nie jest skłonne akceptować kogoś wytykającego mu jego niedostatki.

Radykalizm postulatów Pichta i logika jego stanowiska manifestuje się już na płaszczyźnie samego ujęcia problematyki relacji między etyką a filozofią. Zdaniem niemieckiego filozofa, przemyślenie problematyki odpowiedzialności zmusza do potraktowania etycznego rozumienia odpowiedzialności jedynie jako spartykularyzowanego jej ujęcia, a właściwa refleksja musi przybrać postać, jak to określa sam autor, „rozszerzenia jednej z kategorii etycznych poza ramy wszelkiej możliwej etyki”.

Problem ten najwyraźniej ujawnia właśnie problematyka etyki odpowiedzialności na gruncie etyki odpowiedzialności globalnej. Podstawowym problemem okazuje się słabość jej postulatów wobec wyzwań, przed którymi staje ona obecnie. Obejmuje ona – w przeciwieństwie do Jonasa koncentrującego się na kosmicznym fenomenie świadomego życia – kwestie odpowiedzialności pojawiającej się w odniesieniu do obecnego kształtu ludzkiej cywilizacji i kierunków jej rozwoju, a więc w pierwszym rzędzie w odniesieniu do decyzji i postępów owocujących pogłębiającymi się nieustannie na naszych oczach katastrofami – humanitarną i ekologiczną. Chociaż, co należy podkreślić, są to jedynie dwa kłopoty z długiej listy problemów świadczących o trwale towarzyszącym rozwojowi współczesnej cywilizacji głębokim deficycie odpowiedzialności.

Właśnie marginalizacja tych problemów na gruncie etyki skłoniła Georga Pichta do studiów nad odpowiedzialnością, których wynikiem stała się teza, iż odpowiedzialność etyczna, rozumiana jako podejmowanie określonych zobowiązań przez podmiot, jest już z istoty formułą reglamentacji odpowiedzialności, wykluczającej podejmowanie na swoim gruncie tych zagadnień. Przekroczenie przez Pichta granic tak rozumianej etyki w rozważaniu sensu odpowiedzialności poszło w dwu kierunkach. Pierwszym z nich stało się zwrócenie uwagi na eschatologiczną genezę pojęcia, którą w swoim najbardziej znanym tekście *Pojęcie odpowiedzialności*<sup>7</sup> związał z chrześcijańską ideą Sądu Ostatecznego. Drugim było sformułowanie tezy, iż odpowiedzialność nie jest własnością podmiotowości, ale jej źródłem.

Na pierwszej z tych dróg Picht szybko przekracza granice kulturowego partykularyzmu, który może sugerować odniesienie do chrześcijańskiej koncepcji Sądu Ostatecznego jako sytuacji, w której zdajemy sprawę nie tylko z bezpośrednich działań, ale również z ich konsekwencji sięgających po granice czasu. O ile w samym tekście *Poje-*

---

<sup>7</sup> G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski [w:] idem, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.

*cie odpowiedzialności* – wychodząc od filologicznej genezy pojęcia odpowiedzialności w języku niemieckim – Picht dociera do owej chrześcijańskiej eschatologii jako źródła zawartego w niej sensu, o tyle idąc tropem odpowiedzialności dopełniającej się na granicy czasu, którą jej zawdzięcza, dociera do formuły odpowiedzialności eschatologicznej jako towarzyszącej każdej ludzkiej cywilizacji – jako potencjalnie narażonej na zniszczenie bądź samozniszczenie. Perspektywa ta, widoczna szczególnie wyraźnie w cywilizacji współczesnej, stojącej wobec perspektywy atomowej i ekologicznej samozagłady, jak się okazuje, w istocie towarzyszy każdej społeczności ludzkiej, której przetrwanie zależy od odpowiedzialności jej uczestników. Taki obraz ludzkiej dziejowości prowadzi Pichta do tezy, iż myślenie odpowiedzialne – będące warunkiem trwania ludzkości – jest równoznaczne z myśleniem rozumnym, a to definiować należy jako uwzględnianie konsekwencji własnego działania.

Oczywiście, myślenie takie – prowadzące ku przyszłości – staje wobec problemu przeszłości, której zdaje się nie dotyczyć. Tu jednak Picht dowodzi, iż problem przeszłości w myśleniu rzeczywiście odpowiedzialnym jest obecny zawsze. Rozumienie czasu jako kontinuum następujących po sobie momentów okazuje się – w jego interpretacji – procesem reglamentacji i ograniczania odpowiedzialności, podobnym do jej zakorzenienia w podmiotowości. Analizując strukturę czasu, niemiecki autor wydobywa z niej polifoniczną logikę, opartą na wielowymiarowości trwania. Przeszłość ma więc swoją terażniejszość i przyszłość, terażniejszość – przeszłość i przyszłość, a przyszłość – przeszłość i terażniejszość. Przeszłość nie jest więc w niej jedynie tym, co było, ale również tym, co jako dokonane trwa i uobecnia się w terażniejszości i – co więcej – będzie miało swoją przyszłość. Tak rozumiana przeszłość – przez fakt obecności w terażniejszości – okazuje się pomimo nieodwracalności czasu, którą podkreśla Picht, obecna w sferze naszej odpowiedzialności i podległa naszym działaniom. W terażniejszości możemy ciągle podjąć próbę korekty konsekwencji tego, co było, podobnie jak możemy wpłynąć na przyszłość, ingerując w konsekwencje określających ją przeszłych działań. W tym sensie, jak to ujmuje Picht, „[...] Również minione dzieje były dziejami; jako pewien proces zachodzący w czasie były zarazem odniesione do przyszłości, przyszłości, która jest także naszą współczesnością i naszą przyszłością. Możemy ją jeszcze wygrać lub przegrać”<sup>8</sup>.

W kontekście trwania ludzkich cywilizacji – jako istnienia z natury zagrożonego katastrofą – odpowiedzialność okazuje się w istocie przesłanką zaistnienia podmiotowości jako takiej, gdyż życie nieodpowiedzialne jest właściwie procesem mimowolnym, który koncentracji świadomości i refleksyjności do poziomu podmiotowości nie wymaga. O ile jednak ta konstatacja Pichta pozornie wydaje się oczywista, to niezwykle doniosłe i kontrowersyjne jest już zdecydowane postawienie w jej konsekwencji tezy, iż z perspektywy odpowiedzialności to przedmiot warunkuje podmiot. Teza ta zostaje zradyzalizowana z czasem do formuły, iż odpowiedzialność warunkuje jego narodziny,

<sup>8</sup> Ibidem, s. 246.

co wyraźnie nabiera cech nie tyle powrotu na pozycje przedkantowskie, co raczej anty-kopernikańskiej kontrrewolucji na gruncie filozofii, jeżeli o filozofii jeszcze możemy tu mówić. Nawet według samego Pichta: „Stwierdzenie eschatologicznego rodowodu pojęcia odpowiedzialności ustanawia nieprzekraczalne granice także i dla naszej analizy tego pojęcia. Być może ciemne pojęcie eschatologii zakreśla możliwy horyzont myśli filozoficznej a zarazem absolutną granicę filozofii. Podejmuję zatem próbę filozoficznej analizy pojęcia odpowiedzialności z pewnym samokrytycznym zastrzeżeniem. Zastrzeżenie to, jak sądzę, nie ogranicza filozofii (myślę tu o filozofii, która bierze poważnie swoje przesłanie), lecz umożliwia ją dopiero jako pewną postać rozumu”<sup>9</sup>.

Podstawowym dążeniem Pichta nie jest jednak, co należy podkreślić, powrót na grunt tradycji, ale zakorzenienie świadomości eschatologicznej na gruncie myślenia naukowego, które w największym stopniu okazuje się ubezwłasnowolnione przez tendencję do reglamentacji odpowiedzialności. Jest to pytanie o przyczyny oderwania myślenia naukowego od wszelkich wartości nadających mu szerszą perspektywę, prowadzącego do narastającej partykularyzacji czy wręcz „bałkanizacji” myślenia naukowego. Zatrącenie szerszej perspektywy, wiodące do utraty świadomości rzeczywistych możliwości praktycznych nauki, umacnia również irracjonalny mit o wszechmocy i nieograniczonej zdolności przewyższania przez nią własnych ograniczeń i autokorekty własnych błędów, którymi żywi się współczesna cywilizacja.

Picht zwraca tym samym uwagę, iż to właśnie reglamentacja i marginalizacja refleksji nad odpowiedzialnością tworzy na gruncie cywilizacji współczesnej przesłanki powszechnego odradzania się najbardziej prymitywnego i nieodpowiedzialnego myślenia magicznego, które – wbrew pozorom – stanowi nie tyle antytezę racjonalnego myślenia naukowego, co konieczny wynik – poddanej ściślejszej reglamentacji etycznej – jego spartykularyzowanej i „zbałkanizowanej” postaci.

Nie próbując nawet prezentować konkretnych treści filozofii i socjologii nauki Pichta, która pod wieloma względami wyprzedza, a nawet przerasta jej dzisiejsze formuły, warto zwrócić uwagę na związek rozważań Pichta nad drogami podjęcia globalnej w swym kształcie odpowiedzialności z koncepcją prymatu przedmiotu.

Punktem wyjścia jest – w jego ujęciu – teza, iż współczesne poczucie odpowiedzialności nabiera coraz bardziej przytłaczającego charakteru:

„Dziś wiemy już, że wielkie rozstrzygnięcia są rezultatami procesów społecznych, w których każdy ma swój udział; nawet najmniejsza grupa, nawet jednostka. Tak na przykład w wielkich narodach przemysłowych polityka popadła we wciąż rosnącą jeszcze zależność od konsumpcyjnych potrzeb społeczeństwa, a zaniedbanie inwestycji na infrastrukturę i niedostateczną pomoc dla krajów rozwijających się osłabiają i tak krucho stabilność świata żyjącego pod groźbą katastrofy atomowej. Nikt nie może się uchylić od współodpowiedzialności za to, że skutek nierozumnej dyspozycji naszymi środkami zarysowują się fundamenty wysoce chwiejnego pokoju światowego. W procesie

<sup>9</sup> Ibidem, s. 233.

tym każdy z nas bierze udział swym własnym postępowaniem. Już z tego przykładu widać, że izolacja sfery prywatnej od uczestnictwa w wiszącej jak chmura nad naszymi głowami uniwersalnej odpowiedzialności nie jest dziś możliwa. Uniwersalność ludzkiej odpowiedzialności stała się w XX wieku środowiskiem, w którym faktycznie porusza się świadomość publiczna i prywatna, bez względu na to, czy chcemy to przyznać, czy nie. To właśnie czyni pojęcie odpowiedzialności tak uciążliwym<sup>10</sup>.

Drogą przewycięzania poczucia niemocy jest – w ujęciu Pichta – dochodzenie do kompetencji pozwalających podjąć narastające brzemię odpowiedzialności. Podkreślając, iż nikt z natury nie jest wyposażony w kompetencje pozwalające na podjęcie odpowiedzialności w jej dzisiejszej postaci, Picht kładzie nacisk na ich wypracowywanie:

„Można ponosić odpowiedzialność za te zadania, w których jest się kompetentnym – ale odpowiedzialność człowieka sięga dalej niż jego konkretna odpowiedzialność. Każdy myślący człowiek jest odpowiedzialny za rozpoznanie przyszłych zadań, choć nie wiadomo jeszcze, kto ma je spełnić. Rozpoznanie możliwej odpowiedzialności jest odpowiedzialnością, od której nikt nie może się uchylić. Jest to przekraczająca wszelkie kompetencje odpowiedzialność ducha – odpowiedzialność, która umożliwia dopiero ukonstytuowanie podmiotów działania i rozgraniczenie przyszłych zakresów kompetencyjnych<sup>11</sup>.”

Przy czym warto tu jeszcze przypomnieć wcześniejszą uwagę Pichta: „Nie struktura podmiotu, lecz struktura zadania wyznacza tory, na których utrzymać się musi ktoś dążący do sprostania swemu zadaniu. To nie podmiot stawia sobie zadanie, to zadanie konstytuuje podmiot. Różnorodność zadań pociąga za sobą potrzebną do ich rozwiązania różnorodność podmiotów – kolektywnych i indywidualnych, o różnej w każdym przypadku konstytucji i różnej strukturze<sup>12</sup>.”

Kompetencje są więc czymś, czego nabywanie wyznacza też w ostatecznym rachunku horyzont odpowiedzialności. Jedynym rozwiązaniem narastającego problemu odpowiedzialności jest wypracowanie kompetencji wobec istniejących zadań, a więc reforma wychowania, reforma struktur uprawiania nauki, uprawiania polityki. W tej ostatniej sferze Picht widzi potężne zagrożenie, gdyż podział na rządzących i rządzonych prowadzi nie tylko do podziału na odpowiedzialnych i nieodpowiedzialnych, ale rodzi również problem polegający na tym, iż każda władza – jako koncentrująca odpowiedzialność – staje przed problemem odpowiedzialności za warunki możliwości własnej odpowiedzialności, co kieruje jej uwagę na samą siebie, spychając na drugi plan właściwy przedmiot odpowiedzialności, który z celu sam staje się środkiem. Dlatego też postulat osiągnięcia kompetencji i podejmowania odpowiedzialności nie wiąże Picht z żadną, nawet demokratycznie wybraną władzą, ale z samoorganizacją społeczeństwa w formy pozwalające ową odpowiedzialność podejmować.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 252.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 261.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 255.

\* \* \*

Dynamiczne ujęcie procesu nabywania kompetencji jako drogi dorastania do wyzwania odpowiedzialności, stanowi klucz do jej całościowego ujęcia, które z zapomnianej i zmarginalizowanej filozofii Pichta czyni najdojrzsze i najbardziej aktualne jej ujęcie. Problem polega jednak na tym, iż – jak się wydaje – samo zdefiniowanie tej odpowiedzialności jest kwestią pewnej kompetencji, do wypracowania której etyka współczesna nadal zamyka sobie drogę, nawet gdy o odpowiedzialności zaczyna mówić.

Etyczna problematyka odpowiedzialności ma – jak starałam się wykazać – pomimo popularności samego pojęcia, zadawałającej formuły, ale też nie jest to w świetle przedstawionych rozważań przypadkiem. Pojęcie odpowiedzialności nie jest pojęciem otwartym i wpisującym się bez przeszkód we współczesny dyskurs etyczny. Zawiera ono tradycję, którą można odrzucić lub podjąć, ale której nie można lekceważyć.

## LITERATURA:

- Black E., *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. A. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* [w:] *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Russ J., *Współczesna myśl etyczna*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2006.