

Tadeusz Ślipko

Osoba a odpowiedzialność

Studia Theologica Varsaviensia 29/1, 19-35

1991

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ŚLIPKO

OSOBA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Treść: 1. Z dziejów filozoficznego pojęcia odpowiedzialności; 2. Ustawienie problemu i jego ogólne teoretyczne ramy; 3. Odpowiedzialność w aspekcie wolności psychologicznej; 4. Odpowiedzialność w aspekcie wolności moralnej.

1. Z DZIEJÓW FILOZOFICZNEGO POJĘCIA ODPOWIEDZIALNOŚCI

Można zaryzykować twierdzenie, że problematyka odpowiedzialności robi we współczesnej filozofii wielką karierę. Ta eksplozja zainteresowania się filozofów zjawiskiem odpowiedzialności wynika — między innymi oczywiście — chyba także stąd, że w ciągu długich stuleci znajdowało się ono raczej na peryferiach filozoficznych przemyśleń i dyskusji. Znamionym przejawem tego stanu rzeczy jest np. fakt, że termin *responsabilitas* nie występuje w filozoficznym języku św. Tomasza z Akwinu. Wymownie świadczą o tym indeksy do jego dzieł. Nie poświęcają mu też specjalnej uwagi autorzy podręczników tradycyjnej, najczęściej tomistycznie zorientowanej etyki chrześcijańskiej i katolickiej teologii moralnej. Co prawda pewne aspekty merytorycznej treści odpowiedzialności były w ciągu całej historii etyki chrześcijańskiej i teologii moralnej uwzględniane, ale w innej szacie terminologicznej. Znano bowiem i teoretycznie opracowywano kategorię *imputabilitas*, czyli *poczytalności*.¹ Studia te przepływały się pierwotnie z rozważaniami kanonistów, później zaś także teoretyków prawa pozytywnego, zwłaszcza prawa karnego. Z tych rozważań o odpowiedzialności rozwinął się z czasem

¹ Por. M. Müller, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsdurchschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg 1932.

odrębny dział współczesnego prawa karnego,² którym wszakże w niniejszym artykule zajmować się nie będziemy.

Komu zatem pojęcie odpowiedzialności zawdzięcza współczesną aktualność i intensywność filozoficznych zainteresowań? Ogólnie odpowiedzieć można: decydującą rolę odegrała tu filozofia egzystencjalistyczna. Za głównego myśliciela, który pojęcie odpowiedzialności podniósł do rangi wielkiego problemu filozoficznego, uchodzi S. Kierkegaard, ale do jego spopularyzowania przyczynił się długi szereg późniejszych filozofów. Na czoło wysuwa się wśród nich głośny w powojennych latach J. P. Sartre, ostatnio zaś E. Levinas, obok których — dla przeciwwagi — wspomnieć należy A. Gramsci'ego reprezentującego filozofię marksistowską, R. Ingardena przemawiającego ze stanowiska fenomenologii, a także E. Mouniera rozwijającego oryginalną teorię odpowiedzialności na gruncie personalizmu chrześcijańskiego.³ Również wśród przedstawicieli tradycyjnej etyki chrześcijańskiej sam termin, a także problematyka odpowiedzialności poczęły budzić coraz żywsze zainteresowanie szczególnie po II-ej wojnie światowej i Soborze Watykańskim II, czego przejawem są liczne publikacje na ten temat.⁴

Jak w świetle dostępnych danych można scharakteryzować współczesny stan poglądów na zagadnienie moralnej odpowiedzialności człowieka? Znamienna z tego punktu widzenia wydaje się ewolucja, jaką zauważyć można w sposobie podejścia do tej problematyki. Tradycyjna filozofia chrześcijańska badała odpowiedzialność w aspekcie poczytalności. W centrum jej uwagi znajdowała się relacja działającego podmiotu jako sprawcy określonego aktu oraz spowodowanych przezeń skutków. Pole widzenia nowszych autorów uległo zasadniczej zmianie. Sartre zachował ukierunkowanie odpowiedzialności na konkretne indywiduum zgodnie z indywidualistycznymi założeniami swojej filozofii, ale odpowiedzialność tej jednostki rozważa w kontekście globalnej perspektywy życiowej człowieka. Odpowiedzialność jego zdaniem zakorzenia się w wol-

² Por. J. Kochanowski, *Subiektywne granice sprawstwa i odpowiedzialności*, Warszawa 1985.

³ Por. M. Koziół-Nowicka, *Odpowiedzialność historyczna jednostki we współczesnej myśli filozoficznej — warianty adaptacji teorii Marksa*, „Studia Pedagogiczne” 21 (1971), s. 95—139.

⁴ Por. ks. S. Olejnik, *Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza (1940—1964)*, Warszawa 1967, s. 306—308; *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, pr. zb., *Teologia moralna*, tłum. z franc., Poznań 1967, s. 1950—1951.

ności i ma gwarantować jej totalną niezależność od wszelkich stałych norm, stereotypów, konformizmu. Odpowiedzialność ma tu więc wymiar egzystencjalny, jest świadomą afirmacją ze strony jednostki swego tragicznego statusu w świecie absurdu i zagubienia wszelkiego górującego nad człowiekiem sensu⁵.

W koncepcji Levinasa zachowany jest również indywidualistyczny punkt widzenia, ale zwrócony ku drugiej jednostce, ku „Drugiemu”, którego rzeczywistość odsłania mi jego „twarz” (centralna idea filozofii Levinasa, a równocześnie niemożliwa do jednoznacznego odczytania niewiadoma). Ta wszakże „twarz” mimo całej swej tajemniczości warunkuje moje zanurzenie się w „Drugim” i wzięcie za niego odpowiedzialności totalnej i nieokreślonej, która mimo to przekształca się w istotową strukturę mojej podmiotowości. W najgłębszym swym sensie istnienie jednostki — to istnienie „dla — Drugiego”, a poprzez jego „twarz” — wzniesienie się ku Niekończoności.⁶

W odmienny zgoła świat idei wprowadza nas Gramsci inspirowany przez filozofię marksistowską. Odpowiedzialność człowieka ujmuje w jej wymiarze społecznym i historycznym. Człowiek konstytuuje się w ramach społeczeństwa jako „człowiek zbiorowy” i dlatego właściwą mu ludzką rzeczywistością jest historia: człowiek mocą właściwej mu wolności zdeterminowanej przez prawa rozwoju społecznego tę historię kształtuje, ale jest też za nią odpowiedzialny. Z tego punktu widzenia Gramsci krytykuje współczesną cywilizację i wysuwa postulat popierania postępu i racjonalnej przebudowy świata w duchu socjalistycznej wizji społeczeństwa.⁷

Historyczne spojrzenie na odpowiedzialność, jak również krytyczną ocenę współczesnej cywilizacji podziela z Gramscim E. Mounier, co w konkluzji prowadzi go do głoszenia programu „rewolucji personalistycznej”.⁸ Etyczny sens tej rewolucji tkwi wszakże korzeniami w teistycznej i spirytualistycznej wizji świata. Akceptacja duchowej sfery w strukturze człowieka i jej odniesień do Transcendencji sprawia, że koncepcja odpowiedzialności w ujęciu Mouniera różni się radykalnie od materialistycznej teorii Sartre’a i Gramsci’ego.

⁵ M. Koziół-Nowicka, art. cyt., s. 99—103.

⁶ Por. M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 195.

⁷ M. Koziół-Nowicka, art. cyt., s. 131—136.

⁸ Tamże, s. 123—125.

Czy mimo całej różnorodności naszkicowanych stanowisk można dopatrzeć się w nich jakiegoś wspólnego łączącego je spoiwa? Jak się zdaje, koncepcje te tym się charakteryzują i wyróżniają od dawniejszych ujęć, że rozszerzają perspektywę problemu odpowiedzialności: wspólną im wszystkim jest tendencja do pojmowania odpowiedzialności człowieka w aspekcie tworzenia samego siebie, a także historii i społeczeństwa, czego brakowało w tradycyjnej nauce etyki chrześcijańskiej. W tym samym wszakże miejscu dochodzą od razu do głosu dzielące je różnice. Jeśli bowiem u Sartre'a i Levinasa, a nawet Mouniera nie mówiąc o tradycyjnej etyce chrześcijańskiej podstawowym i głównym podmiotem odpowiedzialności jest człowiek jako jednostka i dopiero z duchowej treści tej jednostki wyłania się odpowiedzialność za społeczeństwo i jego historię, to u Gramsci'ego rzecz ma się odwrotnie. Naczelnym podmiotem odpowiedzialności jest „człowiek zbiorowy”, kolektyw, i ten też kolektyw konstytuuje odpowiedzialność jednostki. Z natury rzeczy przedmiotem tej odpowiedzialności staje się w pierwszym rzędzie społeczeństwo i jego historia, a dopiero wtórnie z tych źródeł bierze początek odpowiedzialność jednostki za siebie i drugiego człowieka.

2. USTAWIENIE PROBLEMU I JEGO OGÓLNE TEORETYCZNE RAMY

Mamy zatem dwa różne podejścia do zagadnienia odpowiedzialności: jedno — starsze — eksponuje prawno-moralne aspekty odpowiedzialności w relacji sprawstwa człowieka jako podmiotu działania, drugie — współczesne — kładzie znowu nacisk na egzystencjalny wymiar odpowiedzialności: odpowiedzialność konstytuuje się w odniesieniu do kondycji jednostki w świecie względnie do społeczno-historycznych procesów. Ten stan rzeczy z jednej strony ułatwia wstępne ustawienie zagadnienia odpowiedzialności, z drugiej — utrudnia. Ułatwia, o ile umożliwia ogólną systematykę zagadnienia i ukazuje podjęte próby jego rozwiązania, a nawet pozwala wykorzystać niektóre ich elementy treściowe. Utrudnia zaś, ponieważ każe wpierw się ustosunkować do przedłożonych rozwiązań. Uczynimy to wszakże w sposób pośredni, mianowicie uściślając ogólne założenia, na których oparte będą dalsze rozważania.

Już wstępne uwagi przekonują, że zjawisko odpowiedzialności wyraża się w dwu podstawowych aspektach: indywi-

dualnym rozumianym jako odpowiedzialność jednostki za postępowanie względem samej siebie, przyrody czy innych jednostek, oraz społecznym implikującym odpowiedzialność tejże jednostki za jej stosunek do historycznych procesów społeczeństwa. Na tak ogólnie zarysowane dwa obszary odpowiedzialności godzą się współcześnie w zasadzie wszystkie filozofie. Natomiast przedmiotem kontrowersji, jak to w konkluzji historycznego przeglądu zostało podkreślone, stało się pytanie, kogo uznać za właściwy i pierwszy podmiot odpowiedzialności. Czy jest nim jednostka, która mocą własnego działania kształtuje samą siebie i w ramach tego procesu równocześnie tworzy i określa kształt społeczeństwa, czy też — na odwrót — pierwszym w porządku bytu i głównym podmiotem odpowiedzialności jest społeczeństwo, kolektyw, który w toku własnego historycznego rozwoju formuje równocześnie ludzkie oblicze poszczególnych jednostek jako życiowych przejawów swojej ponadindywidualnej rzeczywistości?

Proste to, jakby się mogło wydawać, pytanie, zakłada jednak u samych podstaw rozstrzygnięcie wielkiego i skomplikowanego problemu: w jakim stosunku pozostają do siebie jednostka i społeczeństwo oraz jego historia. Tym samym w tok rozważań nad odpowiedzialnością człowieka wchodzi rozstrzygnięcie postawionego problemu głoszonego przez najważniejsze kierunki filozofii społecznej: indywidualizm, kolektywizm, personalizm chrześcijański. Jednakowoż w artykule poświęconym w pierwszym rzędzie etyce odpowiedzialności nie sposób zapuszczać się w głębsze dociekania nad ich poglądami. Ograniczyć się więc wypada do przedstawienia zasadniczych tez filozofii chrześcijańskiej, które w formie założeń zakreszą teoretyczne ramy dalszych rozważań.

Pierwszą z tych tez formułuje filozofia chrześcijańska w opozycji do wszystkich w ogóle kierunków kolektywistycznych (a tym bardziej totalistycznych). Wbrew ich nauce głosi ona, że człowiek jako jednostka w najgłębszych składnikach swojej rzeczywistości stanowi byt ukonstytuowany z elementów jemu tylko właściwych, a zatem pierwszych i uprzednich w stosunku do wszelkich przejawów życia i działania społeczeństwa. Zacieśniając pole widzenia do tego tylko twierdzenia można by powiedzieć, że filozofia chrześcijańska zajmuje stanowisko bliskie pozycji Sartre'a (a pamiętać należy, że Sartre występuje tu tylko jako reprezentant ogólnie rozumianego indywidualizmu). Te wszakże punkty styeczne

urywają się z chwilą, kiedy obie te filozofie stają wobec pytania, kim jest człowiek. Kamieniem probierczym, a zarazem linią demarkacyjną między filozofią indywidualistyczną a personalizmem chrześcijańskim jest w tej sprawie wyszczególnienie pierwiastkowych składników natury ludzkiej. Pierwiastki te wyrażając istotny sens przysługującego jej człowieczeństwa określają zarazem miejsce, jakie jednostka zajmuje we wszechświecie.

Sartre reprezentuje w tej sprawie orientację materialistyczną. Cechą wyróżniającą jednostkę ludzką od reszty bytów jest dla niego świadomościowe przeżycie wolności, ale przeżycie to redukuje on do zjawiskowej rzeczywistości czasu i przestrzeni. Wolność nie stanowi więc funkcji odrębnego bytowo pierwiastka podmiotowego istnienia ludzkiego, jest bytem równie materialnym i jednowymiarowym, jak postrzegany przez nią świat absurdu i beznadziei.

Temu jednostronnemu spojrzeniu na człowieka filozofia chrześcijańska przeciwstawia naukę, w myśl której pierwszym krokiem na drodze do urobienia sobie właściwego pojęcia człowieka jest dojrzenie w nim obok pierwiastka cielesnego również pierwiastka duchowego. Pozostają one jednak w takiej wewnętrznej i głębokiej współzależności, że się nawzajem przenikają tworząc w ten sposób bytową jedność psychofizycznego podmiotu zdolnego do samodzielnego i samowładnego istnienia. Wyrazem ukonstytuowanej tą drogą podmiotowości człowieka jest niewątpliwie wolność rozumiana jako dynamiczna możliwość podejmowania świadomego działania we własnym imieniu. Taki to psychofizyczny byt wyposażony w duchowe uzdolnienia do poznawania i działania zwie się „osobą” w chrześcijańskim tego słowa rozumieniu, które z tego tytułu przypisuje osobie szczególną godność i szczytowe miejsce w hierarchii bytów widzialnych.

Pełną osobową konstytucję zawdzięcza więc człowiek wewnętrzny substancjalnym składnikom swojej własnej bytowej struktury. Już w najwcześniejszym stadium swego istnienia jest on zawsze wpraw „sobą” i dzięki temu, że jest „sobą”, staje się „osobą”. W tym punkcie rozchodzą się drogi filozoficznej antropologii tradycyjnego tomizmu i etyki chrześcijańskiej oraz filozofii Levinasa. Levinas pominął bowiem tę fundamentalną podbudowę osobowej rzeczywistości człowieka. Filozofię swą oparł na analizie świadomościowych fenomenów przeżyć człowieka, wskutek czego zawęził i spłaszczył jej antropologiczną perspektywę. Kategoria odpowie-

działności ma w jego zamyśle perspektywę tę poszerzyć w innym kierunku, orientując mianowicie jednostkę na świat międzyludzkich relacji. Czyni to jednak w sposób arbitralny, który całą opartą na nim konstrukcję zawiesza ostatecznie w powietrzu. „Twarz Drugiego” może bowiem stać się twórczą siłą relacji odpowiedzialności jedynie w tym stopniu, w jakim uprzednio zdołam na innej drodze odnaleźć w tym Drugim tożsamość psychofizycznej struktury i osobowej godności człowieka, a zarazem z ograniczonosci tejże natury wypływające więzy wzajemnej zależności i możliwości współdopełniania się w międzyosobowych i wspólnotowych formach życia. Toteż na obiektywnych podstawach osobowego i społecznego bytu ludzkiego opiera się chrześcijańska koncepcja odpowiedzialności. Niemniej jednak pozostaje prawdą, że wszystkie płaszczyzny współistnienia i współdziałania ludzkiego aktualizują się mocą rozumnej wolności człowieka. Ostatecznie działa zawsze realny i świadomy siebie podmiot, czyli osoba. Wolność jest przeto jedną z najbardziej wyróżniających ją cech, dzięki której osoba ludzka występuje jako byt dynamiczny, rzeczywisty sprawca spełnianych przez siebie aktów.

Afirmacja wolności jako naczelnego atrybutu ludzkiej osoby nie znaczy jednak, że filozofia chrześcijańska po zatoczeniu na pewnej przestrzeni odrębnego toru myślowego wraca z powrotem na wspólną z Sartrem płaszczyznę. Wolność w rozumieniu chrześcijańskim składa w ręce człowieka moc podejmowania niezdeteminowanych z zewnątrz wyborów. Nie jest to jednak — jak u Sartre’a — „wolność totalna”, absolutna, utożsamiająca się w gruncie rzeczy z bezkresem ludzkiego dążeniowego żywiołu. Jest to wolność wbudowana w rzeczywistość moralnego ładu i poddana rządzącym tym ładem prawom. Z tych zaś praw na czoło wysuwa się moralna konieczność dążenia człowieka do urzeczywistnienia moralnego ideału życia godnego człowieka jako osoby. Swoiste misterium ludzkiej wolności rozgrywa się na linii między tymi dwoma biegunami: z pierwotnej wolności jako możliwości dokonywania alternatywnych wyborów — nazwijmy ją „wolnością psychologiczną” — przekształca się w wolność polegającą na ugruntowaniu się woli człowieka w stałym otwarciu się na moralne dobro i jego urzeczywistnienie, czyli „wolność moralną”.

Zarysowana w tych słowach dialektyka wolności wyznacza z kolei filozoficzne ramy, w obrębie których należy roz-

patrywać problem odpowiedzialności. Odpowiedzialność człowieka wyrasta z wolności psychologicznej. A zatem analiza tej wolności określa niezbędne warunki, w których możliwe jest zaistnienie zjawiska odpowiedzialności. Dlatego omówieniem tego tematu wypada zająć się na pierwszym miejscu. Odpowiedzialność zawiera jednak w sobie wewnętrzną odnośnię do moralnego ładu, czyli implikuje również elementy wolności moralnej. Refleksja nad tym drugim i to istotnym aspektem odpowiedzialności wypełni następny etap naszych rozważań. W ich zakończeniu otrzymamy ogólny zarys chrześcijańskiej teorii odpowiedzialności jako wyraz stanowiska filozofii i etyki chrześcijańskiej w toczącej się aktualnie na ten temat dyskusji.

3. ODPOWIEDZIALNOŚĆ W ASPEKTCIE WOLNOŚCI PSYCHOLOGICZNEJ

Podkreślmy na wstępie, że wśród autorów chrześcijańskich panuje dziś zasadnicza zgoda w poglądach na temat podstawowych warunków odpowiedzialności w postaci rozumności aktu, a więc należytego poznania skutków i okoliczności działania, oraz właściwej człowiekowi wewnętrznej i zewnętrznej wolności wyboru, decyzji, nazywanych także „chcieniem” lub „zamierzeniem”. W uzupełnieniu tej tematyki rozważa się ponadto typowe możliwości ograniczenia dobrowolności aktu ze strony tzw. przeszkód, czego konsekwencją jest umniejszenie czy wręcz uwolnienie człowieka od odpowiedzialności. Podejmowane studia zmierzają raczej do rozbudowy i pogłębienia uznanych tez, aniżeli do odmiennej ich interpretacji⁹.

Po II-ej wojnie światowej przedmiotem żywszych dyskusji stał się jednak nowy problem tzw. „odpowiedzialności zbiorowej”, a więc odpowiedzialności określonych grup społecznych za popełnione przez ich członków i z upoważnienia kierowniczych autorytetów moralne przewinienia czy wręcz zbrodnie.¹⁰ Rozważania nad tym problemem zmusiły etyków i moralistów katolickich do wprowadzenia w treść głośzo-

⁹ Por. ks. S. Olejnik, *Z problematyki odpowiedzialności moralnej*, „Ateneum Kapłańskie” 50 (1949), s. 260—268; tenże, *Odpowiedzialność moralna zmniejszona*, „Rocz. Filozoficzne” 10 (1962), nr 2, s. 5—57.

¹⁰ E. Bulanda, *Zagadnienie odpowiedzialności grupowej*, „Przeгляд Powszechny” 225 (1952), s. 25—57; M. Żurowski, *Odpowiedzialność zespołowa*, „Homo Dei” 21 (1962), nr 3, s. 317—324.

nej przez nich nauki dodatkowych uściśleń, ale podstawowych sformułowań odnośnie do indywidualnych uwarunkowań odpowiedzialnego działania nie nadwyreżyły.

Natomiast od bardzo już dawna, najpierw sporadycznie, później zaś coraz częściej zaczęto dostrzegać pewne sytuacje, zwane dziś „sytuacjami konfliktowymi” lub „granicznymi”, w których człowiek staje wobec konieczności podejmowania decyzji i spełnienia aktu o ambiwalentnym zgoła pod względem moralnym charakterze: zamierzone dobro nierozłącznie pociąga za sobą zło. Klasycznym takiej sytuacji przykładem jest obrona własnego życia albo sekretu przed agresją, czyli działaniem jednego człowieka zmierzającego do pozbawienia życia drugiego człowieka bądź wymuszenie na nim sekretu. Powstaje pytanie, jak w takich razach postąpić. Trudność bierze się stąd, że w etyce chrześcijańskiej dominuje zasada: dobro należy czynić, zła unikać (*bonum faciendum, malum vitandum*). Zasada ta w absolutny sposób zabrania czynić zło moralne, nawet gdyby służyło ono osiągnięciu jakiegoś dobra moralnego. Tym samym jednak zamiast rozwiązywać postawioną trudność tylko ją zaostrza. Autorzy tradycyjni w poczuciu powagi narzucanych przez życie tych i wielu podobnych problemów, a równocześnie nie chcąc rezygnować z absolutnego zakazu czynienia zła moralnego szukali drogi wyjścia w znalezieniu takich działań w odnośnych sytuacjach, które można by sprowadzić do innej kategorii sprawstwa, aniżeli sprawstwo bezpośrednie. W tym celu po wielu próbach wypracowano teorię tzw. „zamierzenia pośredniego” i „zasady podwójnego skutku”. Te ogólne pryncypia w zastosowaniu do poszczególnych przypadków przybrały różną postać. Pozostając przy wspomnianych przykładach obrony własnego życia i sekretu wymienić można dwie teorie: „zabójstwa pośredniego” i „zastrzeżenia domyślnego”. Pierwsza z nich ma za zadanie usprawiedliwić etycznie akt zabicia człowieka w przypadku koniecznej samoobrony, druga natomiast zawiera eksplikację moralnej godziwości działania, które wprowadza w błąd niebezpiecznego natręta, jeśli za tę cenę da się zachować sekret. Przy pomocy tego rodzaju konstrukcji autorzy tradycyjni usiłowali wyeliminować z aktu obrony własnego życia czy sekretu (i wielu innych podobnych sytuacji) moralne zło morderstwa względnie kłamstwa. W ich przekonaniu działająca osoba podejmując akt o dwu lub więcej skutkach przy odpowiednim nastawieniu woli sprawia jedynie godziwe dobro (zachowuje swe życie, broni sekretu) a zło

towarzyszyszące temu działaniu jako jego drugi równoczesny skutek (śmierć agresora, wprowadzenie w błąd) tylko „dopuszcza”, natomiast go „nie chce”, ani go bezpośrednio nie sprawia. Na tej podstawie nie ponosi za nie odpowiedzialności.

Zreferowane, a raczej przypomniane teorie po dziś dzień mają zwolenników, ale też od dawna nie brakło im przeciwników. Problematyka jest dosyć skomplikowana, ukazaniu luk w proponowanych rozwiązaniach poświęciłem sporo uwagi we wcześniejszych publikacjach.¹¹ Wobec tego zamiast rekapitulować osiągnięte tam wyniki można się ograniczyć do ogólnego obrazu sytuacji, jaka w związku z tym wytworzyła się w łonie etyki chrześcijańskiej i teologii katolickiej. Idzie o to, że zakwestionowanie teoretycznej wartości tradycyjnych rozwiązań sytuacji konfliktowych wyzwoliło w łonie etyki chrześcijańskiej i teologii moralnej tendencje, które budzą jeszcze bardziej zasadnicze opory, aniżeli koncepcje tradycyjne. Bardzo poważny odłam autorów stanął na stanowisku, że główną przyczyną nieprzewidywalnych — ich zdaniem — trudności z ustaleniem odpowiedzialności człowieka w sytuacjach konfliktowych jest leżąca u podstaw etyki tradycyjnej idea aktu wewnętrznie złego i oparta na niej zasada absolutnej niedopuszczalności tego aktu. Wobec tego wystąpili z propozycją, aby oba te pojęcia poddać radykalnej rewizji. Zamiast głosić, że np. kłamstwo czy morderstwo jest zakazane zawsze i wszędzie, czyli absolutnie, bezwyjątkowo, należy przyjąć, że działania te i inne im podobne są złe i zakazane, ale tylko „na ogół”, „zazwyczaj”, „w normalnych warunkach”, w wyjątkowych natomiast okolicznościach, a takimi są na pewno sytuacje konfliktowe, dopuszczają wyjątki. Racją zaś usprawiedliwiającą tego rodzaju odstępstwa od normy jest godziwy, jednakowoż w inny sposób trudny, czy wręcz niemożliwy do osiągnięcia cel, który podmiot działający ma na oku i za który jest odpowiedzialny, nie zaś za środek do tego celu prowadzący. Autorzy ci w szczegółach różnią się i dlatego jedni swoje stanowisko określają mianem „teleologizmu etycznego”, inni „kompensacjonizmu etycznego”, inni jeszcze „teonomizmu autonomicznego”, zgodni są

¹¹ T. Ślipko, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968; tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, Kraków 1982; tenże, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1986.

jednak w negacji absolutnych podstaw prawa naturalnego na poziomie tzw. norm operatywnych, inaczej mówiąc „dekalogowych”, i w akceptacji zasady „cel uświęca środki”.

Wytworzyła się zatem w obrębie etyki chrześcijańskiej sytuacja szczególna, wręcz dramatyczna: dwa ścierające się nurty, dwa różne podejścia nie tylko do szczegółowych, ale w ich kontekście do fundamentalnych problemów. Jak ten stan rzeczy ocenić, jak się do niego ustosunkować? Jak wspomniano, lekarstwo, które proponują teleologię katolicy, jest jeszcze gorsze, aniżeli choroba, którą przy pomocy tego lekarstwa chcieliby uleczyć. Idea absolutnych podstaw moralności ma zbyt głębokie obiektywne uzasadnienie i zbyt głęboko wchodzi w strukturę etyki chrześcijańskiej, aby można ją było zakwestionować bez nadwyreżenia jej doktrynalnej tożsamości. Z drugiej strony tradycyjne rozwiązania oparte na zasadzie podwójnego skutku też są niezadawalające. Innymi słowy — takie jest moje w tej sprawie przeświadczenie — problem odpowiedzialności za działania w sytuacjach konfliktowych wymaga opracowania odmiennych od dotychczasowych podstaw rozwiązania. Nie rezygnując zatem ani z idei aktu wewnętrznie złego, ani z zasady absolutnego charakteru negatywnych norm prawa naturalnego trzeba obie te koncepcje poddać pewnej modyfikacji. Na czym ta modyfikacja ma polegać?

Przypomnijmy, że w myśl teorii tradycyjnej absolutny charakter aktu wewnętrznie złego i zakazującej ten akt normy prawa naturalnego zakłada dwa elementy: stałość, czyli niezmienność oraz jej wszechstronną nieograniczoność, czyli wykluczenie jakiegokolwiek jej uszczuplenia. Tymczasem jest to pogląd w jednym punkcie nieuzasadniony. Wewnętrzne zło tkwiące w określonym akcie zachowuje nadal swój absolutny charakter, odpowiadający mu zaś zakaz prawa naturalnego pozostaje nadal absolutną normą moralną, jeżeli zabezpieczy się tylko stałość ich normatywnej treści, a zmodyfikuje się ich nieograniczoność. Pewna kategoria aktów tycząca przede wszystkim relacji międzyosobowych jest tego typu, że w ich wewnętrznej treści tkwi zło w sposób stały, ale zarazem ograniczony, ponieważ nie rozciąga się, czyli nie kwalifikuje tych aktów jako moralnie złe w jednej szczególnie sytuacji, mianowicie w sytuacji agresji. Konsekwentnie norma moralna odpowiadająca każdemu z tych aktów wyraża zakaz niezmienny, ważny we wszystkich okolicznościach poza sytuacją agresji. Zgodnie więc z podanym tu w wiel-

kim skrócie wyjaśnieniem¹² np. norma „nie zabijaj” oznacza „nie zabijaj człowieka poza sytuacją podjętej przez niego aktualnej agresji”, podobnie norma „nie kłam” brzmi następująco: „nie mów formalnej nieprawdy poza sytuacją obrony zagrożonego przez cudzą agresję sekretu”.

Zawarta w tych formułach klauzula dopuszczająca bezpośrednio zabójstwo czy formalną nieprawdę w sytuacji obrony przed agresją jest więc klauzulą ograniczającą zakres odnośnej normy, czyli odpowiednią „restrykcją”. Powstaje wszakże pytanie, czym to rozwiązanie różni się od wcześniej wspomnianych propozycji katolickich teologów. Czy mimo wszystko nie wnosi ono pod inną tylko nazwą zasady stosowania wyjątków od treści odnośnych norm, a tym samym czy nie stawia pierwszego kroku na drodze do ich całkowitej relatywizacji?

Poruszona wątpliwość mogłaby stworzyć okazję do wywiązania się typowego „sporu o słowo”. By tego uniknąć przyjmijmy jako wstępną zasadę, że wprowadzenie nowego terminu jest uzasadnione, jeśli ma on służyć oznaczaniu odmiennego, jemu tylko właściwego stanu rzeczy. Wychodząc z tego założenia należy stwierdzić, że termin „restrykcja” wyraża treść zgoła specyficzną, różną od tego, co wyraża termin „wyjątek od normy”. O tego rodzaju wyjątkach w powszechnym słowa znaczeniu mówi się wtedy, kiedy chodzi o odstępstwa od normy treściowo nieokreślone, a przeto nieograniczone. Dzieje się zaś tak w tych przypadkach, kiedy wyjątki od normy zależą od zmiennych sytuacyjnych układów okoliczności działania i subiektywnej oceny działającego podmiotu. Np. norma „nie zabijaj” w tym ujęciu przybiera takie oto brzmienie: „nie zabijaj człowieka, chyba że zajdzie jakaś tego konieczność”. O tym jednak, jaka to jest konieczność i kiedy ona zachodzi, o tym rozstrzyga już sam działający podmiot. Natomiast przyjęta przed chwilą klauzula ograniczająca jest jednoznacznie zacieśniona jedynie do sytuacji agresji, a przeto nie ma zastosowania do żadnej sytuacji poza agresją. Ponadto mieści się ona w treści odpowiedniej normy i jako taka jest niezależna od subiektywnych nastawień i ocen osoby działającej. Dzięki obiektywnemu charakterowi owej normy i zawartej w niej restrykcji osoba ta w akcie zabicia człowieka w obronie własnej czy mówie-

¹² Obszerne rozwinięcie zasygnalizowanego tu stanowiska zawierają wyżej wymienione publikacje.

nia świadomej nieprawdy w obronie sekretu jest bezpośrednim i dobrowolnym sprawcą zła, ale jest to zło fizyczne (śmierć agresora, błąd w jego umyśle), nie zaś zło moralne, za które byłaby odpowiedzialna. To zło ma miejsce poza agresją. A więc zabicie płodu dla ratowania matki, skazanie na śmierć jednego człowieka, aby ratować przed zemstą tłumu dziesięciu innych choćby niewinnych ludzi, jest zawsze morderstwem a podobnie kłamstwem jest wszelka świadoma nieprawda w innych niż agresja warunkach życia. W konkluzji można zatem przyjąć, że proponowane rozwiązanie nie podcina u samych korzeni teorii głoszącej absolutny charakter norm moralnych, natomiast chroni ją przed zarzutami, które nadwyrażają zasadność koncepcji tradycyjnych i grożą przetruceniem się w drugą gorszą jeszcze skrajność.

4. ODPOWIEDZIALNOŚĆ W ASPEKTCIE WOLNOŚCI MORALNEJ

Rozważania nad warunkami odpowiedzialności w sytuacjach konfliktowych ukazały, że nie da się narosłych na tym gruncie problemów rozwiązać bez uwzględnienia określonych elementów obiektywnego porządku moralnego. Tym bardziej do integralnego ujęcia tematu „Osoba a odpowiedzialność” należą aspekty odpowiedzialności zdeterminowane w swej treści bezpośrednią odnośnią osoby ludzkiej do moralności.

a. Odpowiedzialność — twórczą siłą moralnego wizerunku człowieka

Z tego punktu widzenia nadrzędną pozycję zajmuje ten wymiar odpowiedzialności, który wyłania się wprost z rozumności aktu ludzkiego. Jest to wymiar najbardziej uniwersalny, stanowi też niezbędny substrat dla pozostałych manifestacji odpowiedzialności. Rozumność aktu, czyli jego wolność świadoma celów swego działania zawiera w sobie dwa pierwiastki: poznawczy i woliowy, wyraża zaś ich dążeniową jedność ku określonemu dobru jako przedmiotowi, który człowiek chce osiągnąć, kiedy to dobro już istnieje, albo wykonać je jako własne swoje dzieło, kiedy jeszcze nie istnieje. To wszakże dobro jawi się zawsze człowiekowi jako dobro godziwe i nakazane, albo też jako coś moralnie złego i zakazanego. Nie jest to wszakże czysto poznawcze dojrzenie moralnej kwalifikacji aktu. Człowiek stykając się poznawczo

z dobrem w akcie rozumnym, a tym bardziej je realizując znajduje w nim coś, co mu odpowiada, czego potrzebuje i czego szuka. Toteż ogarnia go siłą swej woli wraz z jego moralną wartościowością, nasycy się dobrem w tej wartościowości zawartym, owszem w dobro to się przekształca. Podobny proces, ale w odwrotnym, bo antywartościowym kierunku, ma miejsce, gdy w akcie rozumnym realizuje się dobro tylko fizyczne, moralnie natomiast złe i niegodziwe. Poprzez swoje wejście w świat moralnego dobra względnie zła rozumny akt ludzki przestaje być samym tylko ruchem, działaniem. Staje się ponadto moralną rzeczywistością, żywym nośnikiem dobra lub zła moralnego. Ponieważ jednak nośnik ten stanowi tylko dynamiczną manifestację duchowego wnętrza działającego podmiotu, czyli osoby i do tej osoby jako jego sprawczyni należy, wobec tego moralna wartościowość aktu wnika w duchowe wnętrze tej osoby i ją odpowiednio moduluje. A ma to kształtowanie moralnego wnętrza człowieka również dwojakie oblicze. Jest to bądź upodobnianie się człowieka do idealnego wzorca jego osobowej doskonałości, bądź jego moralne zniekształcenie i degradacja. Nie tylko więc sam akt poprzez swoje podobieństwo lub niepodobieństwo do moralnego ideału staje się wartościowy lub „antywartościowy”, ale obecna w tym akcie i w nim czynna osoba mocą tego samego czynnika rozwija i bogaci swój moralny wizerunek albo umniejsza go czy wręcz niszczy. Ten proces moralnego formowania się człowieka stanowi też zasadniczy nurt, a równocześnie ukryty rdzeń jego moralnej odpowiedzialności. Można więc zakończyć ten wątek naszych rozważań uwagą, że temat: „Osoba a odpowiedzialność” nabiera w świetle tych sformułowań głębszego znaczenia: osoba — to jej odpowiedzialność.

b. Karne konsekwencje działania

Z tej głębokiej niejako warstwy zakładającej fundament pod właściwą odpowiedzialności moralną rzeczywistość człowieka wypływa jedna, najbardziej chyba rzucająca się w oczy konsekwencja moralna. Idzie tu o konieczność wzięcia na siebie sankcji związanych z realizacją zła moralnego. Konieczność ta bowiem z czysto indywidualnej sfery życia przedłuża się na życie społeczne i poddaje człowieka ostatecznie rygorom prawa pozytywnego, w tym także karnego. W oczach wielu, najczęściej, choć nie wyłącznie, prawników, zarówno

kanonistów, jak i karnistów, ten właśnie „narzut” odpowiedzialności uchodzi za odpowiedzialność *par excellence*. Z punktu widzenia etycznego jest to realny, ale wtórny efekt jej funkcjonowania. Człowiek odpowiada „za coś” i „przed kimś”, inaczej mówiąc — odpowiada za zło, które sprawił, przed organami sprawiedliwości, które go sądzą. Dzieje się tak jednak dlatego, że wcześniej „stał się” on takim właśnie (złym), a nie innym (dobrym) człowiekiem. Konsekwencje karne, o ile są sprawiedliwie wymierzone, stanowią jedynie społeczne przypieczerowanie w jego wnętrzu zaistniałego stanu rzeczy.

c. Odpowiedzialność jako poczucie obowiązku

Obok tego z moralnego podłoża odpowiedzialności wyrastają również szczegółowe, ale już ściśle wewnętrzne, w sferę moralnych postaw osoby ludzkiej sięgające manifestacje odpowiedzialności. Mówimy często „człowiek odpowiedzialny” albo — na odwrót — „człowiek nieodpowiedzialny”, związana zaś z tymi powiedzeniami potoczna intuicja moralna naprowadza na trop etyczno-teoretycznej konstatacji. Moralna bowiem funkcja odpowiedzialności polegająca — jak to przed chwilą zostało podkreślone — na kształtowaniu od wewnątrz moralnego wizerunku osoby ludzkiej, z natury rzeczy przemienia się w postulat wyczulenia człowieka na wezwanie moralnego dobra i imperatywu w ich różnorodnych szczegółowościach. W tym szerokim wachlarzu mieści się moralna wrażliwość na sumienność i rzetelność wykonywanych obowiązków zawodowych, rodzinnych, narodowych i innych, gotowość dawania czynnego świadectwa internalizowanym ideałom moralnym, zdolność podejmowania większych i trudniejszych zadań moralnych w zakresie życia indywidualnego i społecznego, nawet gdy łączy się to z uszczerbkiem dla wąsko rozumianego własnego komfortu życiowego. Tematyka ta mogła by się stać przedmiotem obszerniejszego wywodu, z którego trzeba jednak zrezygnować, aby poruszyć jeszcze jeden aspekt odpowiedzialności, mocno wyeksponowany we wstępnych częściach rozważań, a później właściwie zapomniany.

d. Odpowiedzialność człowieka za społeczeństwo i jego historię

W pewnym sensie wszelkie działanie człowieka w świecie zewnętrznym jest jakimś, aczkolwiek w przytłaczającej więk-

szości anonimowym wkładem w historię społeczeństwa i jego kulturę. Pod tym względem relacja osoby do historii mieści się w granicach jej moralnej odpowiedzialności za wywiązanie się ze społecznej roli, jaką ma do spełnienia choćby na najskromniejszym stanowisku społecznego życia, o czym przed chwilą zresztą była mowa. Jeżeli natomiast odpowiedzialność człowieka „wobec” czy „za” historię rozumie się w wymiarach makrospołecznych, zwłaszcza politycznych, sprawa radykalnie się komplikuje. Zwłaszcza w warunkach współczesnej cywilizacji jej zasięg rozprzestrzenia się nieraz na całe narody i kontynenty na skutek gigantycznego nasilenia się sprawczych możliwości człowieka dzięki zdobyciom nowoczesnej nauki i techniki. A to wprowadza nasze rozważania w dziedzinę etyki społecznej z jej częściowo odmienną aparaturą pojęciową. Na tym więc miejscu ogólnie tylko na ten temat można powiedzieć, że tego typu odpowiedzialność zakłada odpowiednie predyspozycje w poszczególnych osobach lub w wyselekcjonowanych elitach władzy politycznej, społecznej, gospodarczej czy religijnej. Dotyczy zatem bezpośrednio tylko pewnych kategorii osób i w różnym zresztą ustopniowaniu (decydenci, wykonawcy), nie jest przeto odpowiedzialnością w uniwersalnym, ogół ludzi jednakowo obejmującym rozumieniu. To jest odpowiedzialność za środowisko naturalne i społeczne, za ingerencje inżynierii genetycznej, za manipulacje polityczne, za środki masowego przekazu i im podobne pola społecznej aktywności człowieka w warunkach naszej cywilizacji. Jest to niewątpliwie problematyka wielkiej wagi, ale jej rozwinięcie przekracza ramy niniejszego studium.

Person und Verantwortung

Zusammenfassung

Eine Einführung zur Problematik der Verantwortung bildet ein kurzer Abriss ihrer geschichtlichen Entwicklung, der in der Aufzählung der wichtigsten Stellungnahmen auf diesem Gebiete endet. Diese repräsentieren zwei verschiedene Lösungsmöglichkeiten des Problems. Entweder kann man vom rechtmoralischen Aspekt die Frage angehen (die traditionelle christliche Ethik) oder auch von der existentiellen Bestimmung des Menschen von ihrem individuellen Ausmasse her (Sartre, Levinas) oder noch in ihrem sozialen Ausmass (Gramsci, Mounier). Der zweite Teil der Darstellung ist der Besprechung der Hauptideen

der christlichen Lehre von der Verantwortung gewidmet. Zunächst wird da die Verantwortung aus der Sicht ihrer psychologischen Bedingungen betrachtet. Es geht um den Einfluss des Menschen auf die von ihm abhängigen Taten. Besonders wichtig sind da die sogenannten Konfliktsituationen. Nach einer kritischen Beurteilung der bekannten Theorie des doppelten Effekts und des vermittelnden Vorhabens, stellt der Autor seine eigene Theorie vor, nämlich eines Aktes, der innerlich restriktiv schlecht ist. In der Folge wird zum Thema der Betrachtung die Verantwortung aus ihrer moralischen Sicht her. Die von ihr hier erfüllten Aufgaben sind vielerlei. Die Verantwortung erscheint als die Tragkraft der moralischen Persönlichkeit des Menschen, sie führt zur Sanktion in der Form einer Belohnung oder Strafe, sie macht den Menschen fähig dem Ruf der Werte zu folgen sowie auch den Pflichten die ihm aufgelegt werden folge zu leisten.

T. Šlipko