

Aniela Dylus

Problem podmiotu odpowiedzialności moralnej w obrębie struktur społecznych

Studia Theologica Varsaviensia 29/2, 89-101

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.

ANIELA DYLUŚ

PROBLEM PODMIOTU ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ W OBRĘBIE STRUKTUR SPOŁECZNYCH

W punkcie wyjścia tych rozważań można przyjąć, że struktury społeczne wpływają modyfikująco na charakter moralnej powinności i wartości czynu, a tym samym na zakres i stopień moralnej odpowiedzialności podmiotu. Tak jak każda inna okoliczność czynu — zwiększając lub zmniejszając jego moralną godziwość lub niegodziwość, a więc także — zasługę lub winę podmiotu. Coraz większa komplikacja stosunków społecznych jest jednak wyzwaniem, aby jeszcze raz przemyśleć i dookreślić podstawowe elementy pola moralności. Tym bardziej, że w powszechnej świadomości funkcjonuje przeświadczenie, że do dziedziny moralności należą wyłącznie relacje typu ja—ty lub ewentualnie ja—ja. Wzajemne odniesienia w życiu prywatnym są zazwyczaj dość przejrzyste, a podmioty moralne — stosunkowo łatwe do określenia. W życiu społecznym (w obrębie struktur) wszystko zaczyna się komplikować. Kto jest właściwie odpowiedzialny np. za buble, które produkuje mój zakład lub za zniszczone środowisko naturalne okolicy, w której mieszkam? A może w niektórych sytuacjach należy skapitulować i zaprzestać poszukiwań odpowiedzialnych podmiotów, tzn. zaakceptować ich nieuchwytność lub nieokreśloność? Może też niekiedy struktury nie tylko wywierają wpływ na osobowy podmiot działania moralnego, ale powodują zawieszenie jego odpowiedzialności moralnej i same przejmują funkcje podmiotu moralności?

Niewątpliwie, zgodnie ze stanowiskiem personalizmu, podmiotem moralności, a tym samym odpowiedzialności moralnej, jest najpierw jednostkowy człowiek — osoba ludzka („ja”). Pozostając w obrębie struktur społecznych (a jako istota społeczna nie może wyjść poza nie) styka się nie tylko z innymi jednostkowymi osobami („ty”), ale z ponadosobowym, zastanym już systemem stosunków, z określonymi mechanizmami działania, organizacjami. Osoba odkrywa siebie jako podmiot

powinności wobec jakiejś grupy, np. zawodowej, która oczekuje od niej wypełnienia pewnych ról, wobec organizacji związkowej czy politycznej, do której należy. Co więcej, musi określić, czy pole moralności nie obejmuje nawet takich spraw, jak np. klęska ekologiczna czy zadłużenie międzynarodowe. Tak jak w dziedzinie etyki indywidualnej, podmiotem moralności w obrębie struktur społecznych jest więc najpierw indywidualna osoba — ja, stojąca wobec indywidualnego „ty”, ale także wobec tworców i mechanizmów ponadosobowych. Za podjęcie danego działania (np. udział w wyborach i oddanie głosu na określonego kandydata) lub jego zaniechanie ponosi ona osobistą, indywidualną odpowiedzialność moralną.

Złożoność wielu działań ludzkich sprawia, że jest ono wykonywane zespołowo. Ludzie wspólnie pracują, uczą się, wypoczywają czy angażują w życiu publicznym. Współczesny miłośnik Samarytanin pomaga innym jako członek racjonalnie zorganizowanej organizacji do spraw pomocy,¹ Podmiotem tych zbiorowych poczynań (właśnie: w obrębie struktur) jest osoba — działająca wspólnie z innymi. Oczywiście, te wspólne przedsięwzięcia i ich efekty nie obciążają w całości konta poszczególnych jednostek, ale też nie mogą się one zupełnie od nich zdystansować. Jeśli tylko ich udział w jakiejś akcji nie był wymuszony przez innych, lecz oparty na własnych decyzjach i czynach — współ-uczestniczą one w dobru lub złu tego, do czego przyłożyli rękę, ponoszą więc także współ-odpowiedzialność.² Każdorazowe określenie stopnia i zakresu tej wspólnej (podzielonej) odpowiedzialności nie jest proste, zależy od wielu czynników. Jej wielkość na pewno nie jest mechanicznym ułamkiem, w którego mianowniku znajduje się ilość osób zaangażowanych we wspólne działanie, ale fakt jej ponoszenia („że” ona istnieje) zdaje się nie budzić wątpliwości.

Wątpliwości budzi natomiast grupa, wspólnota, kolektyw czy jakiś inny ponad-jednostkowy byt w charakterze podmiotu odpowiedzialności moralnej. Jeśli jako rozstrzygające o podmiotowości moralnej uzna się tradycyjne kryteria, tj. rozumność i wolność, to wydają się one przysługiwać jedynie jednostkowym osobowościom. Natomiast koncepcję podmiotu zbiorowego, a więc i odpowiedzialności zbiorowej, trzeba odrzucić. Stanowisko, że nie można być moralnie odpowiedzialnym bez bycia sa-

¹ Por. E. Müller, *Bekehrung der Strukturen (Konflikte und ihre Bewältigung in den Bereichen der Gesellschaft)*, Zürich 1973, s. 106.

² Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 94.

modzielną osobą, jest w etyce ogólnie przyjęte. Jak pisze Roman Ingarden, „sprawcą, który ma ponosić za coś odpowiedzialność, może być jedynie jakiś człowiek”, a jeszcze dokładniej: podmiotem odpowiedzialności musi być osoba „odpowiednio ukwalifikowana” w momencie działania.³

. Spór wokół odpowiedzialności narodu niemieckiego za zbrodnie II wojny światowej spowodował wielu wybitnych filozofów do sprecyzowania stanowiska w tej kwestii. Np. Hanna Arendt słusznie zauważyła, że gdyby istniało coś takiego jak zbiorowa wina lub zbiorowa niewinność, „nie mogłoby być nigdy nikogo winnego lub niewinnego”⁴. Podobne stanowisko zajął Karl Jaspers. W klasycznej już dziś *Die Schuldfrage* (z 1946 r.) stanowczo odmawiał narodowi podmiotowości moralnej. Przekonywał, że „Naród (...) jako całość nie istnieje (...) Z narodu nie da się zrobić jednostki. Naród (...) nie działa moralnie lub niemoralnie; zawsze dotyczy to jednostek. Jako całość naród nie może być winny lub niewinny (...) Ocena w kategoriach narodowych jest zawsze niesprawiedliwa; zakłada fałszywą substancjalizację”⁵.

Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że Jaspers odrzucał naród jako podmiot winy (i odpowiedzialności) moralnej, a także kryminalnej i metafizycznej. Natomiast dopuszczał zbiorową winę polityczną narodu. Ponieważ wprowadzone przez niego rozróżnienia pozwalają uchylić wiele nieporozumień, warto je przypomnieć. Winą kryminalną obciążają się jednostki, a także pewne zbrodnicze organizacje, za popełnione przestępstwa.⁶ Wina metafizyczna polega na „uchybieńiu bezwzględnej solidarności z człowiekiem jako takim”. Solidarność ta zostaje naruszona np. „jeśli jestem świadkiem aktów niesprawiedliwych i zbrodniczych (...) jeśli ja przeżyłem, kiedy zabito innego człowieka”⁷. I wreszcie, za czyny popełnione przez państwo — cały naród, każdy jego obywatel zostaje obarczony winą polityczną. Jest tak dlatego, że „w nowoczesnym państwie każdy działa politycznie, co najmniej przez oddanie lub powstrzymanie się od głosu podczas wyborów. Treść odpowiedzialności politycznej jest taka, że nikt jej nie uniknie”⁸.

³ Por. tamże, s. 82.

⁴ H. Arendt, *Eichman w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 1987, s. 384.

⁵ K. Jaspers, *Problem winy*, *Etyka*, t. 17, s. 158—159.

⁶ Por. tamże, s. 164—165.

⁷ Tamże, s. 177.

⁸ Tamże, s. 171.

Charakterystyczne dla personalizmu pojęcie odpowiedzialności moralnej, której nie da się oddzielić od osobistego sprawstwa, zostało powszechnie zaakceptowane w społeczeństwach zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Świadoma swej godności i autonomii jednostka może powiedzieć: „Jestem odpowiedzialna za swoje czyny. Nie jestem odpowiedzialna za czyny innych; nikt poza mną nie jest odpowiedzialny za moje czyny.” Jednocześnie, jak konstatuje jeden z naszych publicystów, procesowi indywidualizacji podmiotów moralnych w cywilizacji zachodniej towarzyszy zupełnie przeciwna tendencja. Człowiek postrzega siebie nie tylko jako jednostkę autonomiczną, ale także jako część zbiorowego podmiotu, która nie jest w stanie wyodrębnić się zupełnie ze swego tła społecznego. Równoległe do tego, wraz z ideą odpowiedzialności indywidualnej współistnieje idea odpowiedzialności zbiorowej. Jej nośność w świadomości społecznej jest wprost proporcjonalna do stopnia identyfikacji z daną wspólnotą. Np. im bardziej ktoś czuje zbiorową tożsamość narodową, tym silniejsze jest u niego poczucie odpowiedzialności za dziedzictwo przeszłości, nawet jeśli nie miał w nim żadnego osobistego udziału. Natomiast ci, których związki emocjonalne ze wspólnotą narodową zostały rozluźnione, łatwo też radzą sobie z brzemieniem przeszłości.⁹

Nie lekceważąc społecznego poczucia moralnego i jego ewolucji, etyk musi jednak czasem stawiać pytania bardziej zasadniczo: a jak jest naprawdę? Czy naród, albo jakiś inny ponadjednostkowy byt może wystąpić w charakterze podmiotu moralnego? Równoważne do tego wydaje się być dalsze pytanie — o odpowiedzialność zbiorową.

Ciekawe, że stanowiska teoretyczne w tej kwestii pozostają w wyraźnej korelacji do wspomnianych wcześniej dwóch przeciwstawnych tendencji, obecnych dziś w świadomości społecznej. Obok koncepcji „autonomicznej”, której reprezentantem może być cytowany już Jaspers, spotyka się koncepcję nazywaną czasem przez jej zwolenników „solidarystyczną”. Jeden z nich, czołowy przedstawiciel katolickiej myśli społecznej w Polsce — ks. Jan Piwowarczyk, swoje stanowisko sprecyzował w polemicznej konfrontacji z „indywidualistyczną” — w jego ocenie — teorią Jaspersa. Niektóre jego tezy brzmią dziś dość szokująco. Piwowarczyk dowodził, że naród jest jednością moralną, jest grupą solidarystyczną, a natura tej jedności pole-

⁹ Por. J. Jedlicki, *Dziedzictwo i odpowiedzialność zbiorowa*, „Res Publica” 1987 nr 5, s. 73—75.

ga na tym, że jednostka odpowiada za całość w takim stopniu, w jakim się z nią solidaryzuje. Odpowiada nie tylko za to, co sama zrobiła, ale i za to, co w jej imieniu zrobiła całość.¹⁰ Autor nie ukrywa, że uznaje zasadność koncepcji odpowiedzialności zbiorowej.¹¹ Za Sombartem twierdzi, że naród państwowy działa jako jedność i wszystkie jego działania liczą się wszystkim jego jednostkom.¹² Dlatego też wojna i jej zbrodnie „ciążą na sumieniu narodu niemieckiego”. A zatem nie należy oszczędzać „zbrodniczego narodu”, który był „sprawcą zbiorowym” jedynej w dziejach zbrodni. Zdaniem autora, mimo iż proces w Norymberdze zakończył się, „winien się odbyć jeszcze jeden proces zbiorowy. Proces nad narodem niemieckim”¹³.

Przytoczone zdania na pewno nie są jakimiś niezręcznościami, które przypadkowo wymknęły się spod pióra polemisty, rozgorączkowanego temperaturą dyskusji. Pochodną bowiem od zbyt wytrawnego i doświadczonego autora. Chodziło mu właśnie o wyakcentowanie tezy o winie zbiorowej całego narodu niemieckiego, bo wielokrotnie i w różnych artykułach powtarzał tę myśl.¹⁴ Ślósując terminologię Jaspersa, obciążał przy tym cały naród winą i odpowiedzialnością nie tylko polityczną, ale także kryminalną i moralną. Oczywiście, różnicował stopień tej odpowiedzialności. Niemniej odpowiedzialnością za „pozytywne współdziałanie pośrednie”, czyli za wykonywanie bez oporu „czynności niezbrodniczych”, np. w gospodarce, administracji, umożliwiających funkcjonowanie Trzeciej Rzeszy, obciążył „znaczną część” narodu niemieckiego, zaś za „negatywne współdziałanie pośrednie”, tj. za tolerowanie zbrodniczego reżimu — cały naród.¹⁵ I nawet jeśli godził się na zastrzeżenia cytowanych przez niego autorów (np. Sombarta), że zbrodnie rządów tylko o tyle obciążają poszczególne jednostki, o ile te nie odmawiają na nie zgody i tylko w takim stopniu, w jakim do ich spełnienia się przyczyniły,¹⁶ sam konsekwentnie mówił

¹⁰ Por. J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 79.

¹¹ Świadczy o tym wprost tytuł referowanego artykułu: *Zbiorowa odpowiedzialność narodu niemieckiego*. Por. tamże, s. 75—83.

¹² Por. tamże, s. 79.

¹³ Tamże, s. 89—90.

¹⁴ Por. także, np. s. 27, 69, 74. Chodzi tu o serię artykułów z lat 1945—48 poświęconych problematyce niemieckiej, a publikowanych w „Tygodniku Powszechnym”. Por. tamże, s. 19—96.

¹⁵ Por. tamże, s. 82—83.

¹⁶ Por. tamże, s. 79.

nie o winie (i odpowiedzialności) jednostkowej, choćby bardzo licznego grona jednostek, ale zbiorowej. Przypomniał też tradycyjne stanowisko teologii moralnej, że winnym współnictwa zbrodni jest nie tylko „rozkazujący” i „wykonujący”, ale i „nie sprzeciwiający się”,¹⁷ że oprócz „grzechów z popełnieniem” istnieją „grzechy z opuszczenia”. Jako sprawcę tych ostatnich traktował cały naród.¹⁸

Takie poglądy prowokują do dyskusji. Jak trafnie zauważył ks. Majka w recenzji książki, będącej zbiorem artykułów Piwowarczyka, po 40 latach nasza wiedza na temat nowoczesnych metod psycho- i socjotechniki oraz obejmujących szerokie masy społeczeństwa mechanizmów manipulacji jest znacznie większa, a to musi nieraz prowadzić „do przesunięcia ciężarów odpowiedzialności, a co najmniej nieco innego ich rozłożenia”¹⁹.

Wątpliwości w poglądach Piwowarczyka budzi jednak przede wszystkim naród w roli zbiorowego podmiotu winy i odpowiedzialności moralnej. Kluczowy w jego koncepcji odpowiedzialności zbiorowej jest pogląd, że jednostka odpowiada za naród w takim stopniu, w jakim się z nim solidaryzuje. Autor zdaje się zakładać, że o przynależności narodowej przesądza świadoma i zupełnie wolna decyzja jednostki, analogiczna np. ze zgłoszeniem akcesu do jakiejś organizacji. Przez taką decyzję bierze się na siebie cały bagaż przeszłych i teraźniejszych zasług i win moralnych, będących udziałem danego narodu. Tymczasem bycie Anglikiem, Niemcem, Rosjaninem, Polakiem itp. pozostaje w dużej mierze poza wolnym wyborem jednostki.²⁰ Skoro zaś tak, to określona narodowość nie może stanowić żadnej podstawy do przypisywania komuś zasług lub obciążania winą moralną. Jest bowiem cechą w pewnym sensie podobną np. do koloru oczu. Jeśli zaś akceptacja przynależności do narodu, np. niemieckiego, była u kogoś świadomym i wolnym wyborem, to i tak jej stopień wcale nie był proporcjonalny do poniesionej winy — jak twierdził Piwowarczyk. Przecież uczestnicy spisku „20 lipca” na czele z gen. Staufenbergiem, przygotowujący zamach na Hitlera, kierowali się głów-

¹⁷ Por. tamże, s. 74.

¹⁸ Por. tamże, s. 80—81.

¹⁹ J. Majka, *Taniec pośród mieczów*, Wrocław 1987, s. 437.

²⁰ Nie wchodząc w szczegóły, warto w tym miejscu zasygnalizować, że w kwestii przynależności narodowej ścierają się dwie koncepcje. Według pierwszej, „do narodowości należy ten, kto chce”, według drugiej — rozstrzygające w tej kwestii są cechy etniczne, wspólnota duchowa, język, obyczaje, ziemia rodzinna, kultura itp. Por. E. Osmańczyk, *Wielkie rozłączenie*, Warszawa—Nowy Jork 1989, s. 9.

nie pobudkami patriotycznymi. Właśnie solidarność z narodem, chęć ocalenia zdeptanych wartości narodowych, mobilizowała ich do czynnego oporu.²¹

Odrzucenie tezy o związku między solidarnością narodową a moralną winą względnie zasługą (i odpowiedzialnością) zbiorową oznacza jednocześnie zakwestionowanie narodu jako podmiotu odpowiedzialności moralnej. Podobnie jak w odniesieniu do narodu, można stawiać problem podmiotowości moralnej innych całości społecznych. Ponieważ zaś wobec komplikacji odniesień międzyludzkich ciągle się go stawia, ciągle też powraca pytanie o winę (i odpowiedzialność) jednostkową i zbiorową. Człowiek osaczony splotem oddziaływań, których nie rozumie, przytłoczony strukturami, którym musi się poddać, zaczyna wątpić, czy mimo wszystko coś zależy od niego osobiście. Czy zła społecznego, które stopniowo i niepostrzeżenie rozrasta się do monstrualnych rozmiarów, nie należy raczej zapisać na konto anonimowych, bezosobowych i nieco tajemniczych struktur? Takie rozważania snuli także Polacy, zwłaszcza ci, którzy najbardziej boleśnie doświadczyli działania totalitarnej maszyny. Wszyscy, którzy się o nią otarli, bez wahania przystaną na następującą charakterystykę aktualnej kondycji moralnej Polaków: „Spętani jesteśmy od lat przez zło narzucone człowiekowi w wyniku złych stosunków politycznych, gospodarczych i społecznych. To prawda, że jesteśmy gorsi niż dawniej, gorsi, niżeli mogliśmy być — ale dzieje się tak nie z naszego wyboru, lecz z przyczyny naszego spętania przez okoliczności”²². A zatem, czy nie nadszedł wreszcie czas, aby zrewidować tradycyjne pojęcia winy i grzechu?

Tego typu problematyka została również podjęta w teologii wyzwolenia. Twierdzenia przedstawicieli tego kierunku oraz dyskusja toczona wokół pojęcia tzw. grzechu społecznego i grzechu strukturalnego spowodowały sprecyzowanie oficjalnego stanowiska Kościoła w tej kwestii. W *Reconciliatio et paenitentia* czytamy: „Otóż Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu

²¹ Por. np. H. Arendt, dz. cyt., s. 129—130.

²² A. Szczypiorski, *Z notatnika stanu rzeczy*, Poznań 1987, s. 59.

grzechów osobistych" (16). Po niezwykle interesującym wyliczeniu sposobów osobistego wkładu w zbiorowe zło, następuje jednoznaczna konkluzja: „Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja — a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo — nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła" (16).

Mimo tak jednoznacznego stanowiska Magisterium uprawnione wydają się dalsze pytania. Wątpliwości mogą się przy tym pojawiać nawet przy lekturze tekstu tej encykliki, w której skądinąd cytuje się przytoczony fragment, tj. *Sollicitudo rei socialis* (36). Np. co właściwie znaczy wyrażenie „podmiotowość” jakiejś wspólnoty — regionu, narodu, ludu, bloku politycznego? Analiza kontekstu częściowo wyjaśnia sprawę. Np. podmiotowość narodu to „odpowiadająca mu suwerenność w znaczeniu ekonomicznym, a także polityczno-społecznym. Poniękad i kulturalnym" (SRS 26). Pamiętamy, że owe byty nie mogą być podmiotami aktów moralnych, a jednak przypisuje się im jakieś obowiązki etyczne i piętnuje uchylanie się od odpowiedzialności.²³ Nawet całym blokom politycznym: i Zachodowi, i Wschodowi wytyka się „ucieczkę od moralnego obowiązku” współpracy w ulżeniu nędzy ludów (SRS 23).

Jeśli przytoczone teksty oprócz funkcji duszpasterskiej, „inspirująco-pobudzającej”, mobilizującej i zachęcającej do solidarności na rzecz rozwoju pełnią także funkcję informatywną, to problem podmiotowości moralnej bytów ponadjednostkowych pozostaje nadal otwarty. Stanowisko w tej sprawie niektórych etyków oraz przedstawicieli katolickiej nauki społecznej w ogólnych zarysach pokrywa się ze stanowiskiem Magisterium. Najkrócej można je streścić następująco: w ścisłym sensie — nie istnieje zbiorowy podmiot moralny, a w konsekwencji — odpowiedzialność kolektywna, natomiast w sensie analogicznym — istnieje. Np. Ingarden, mimo zdecydowanej indywidualizacji podmiotu odpowiedzialności, dostrzegął, że czasem działanie opiera się na podjętej wspólnie z innymi decyzji. Powstaje wówczas „własny” czyn wspólnoty. Jej poszczególne członkowie są „współodpowiedzialni”. Jednak „w pełnym znaczeniu odpowiedzialna jest wspólnota jako całość, jako nowy podmiot”²⁴.

²³ Np.: w zdaniu: „Poważnie uchybiłyby ścisłemu obowiązkowi etycznemu naród, który uległby mniej lub bardziej świadomie pokusie zamknięcia się w sobie, uchylając się w ten sposób od odpowiedzialności płynącej z jego przewagi pośród innych narodów”. (SRS 23)

²⁴ R. Ingarden, art. cyt., s. 94.

Nawet Jaspers, którego stanowisko zostało opatrzone przez Piwowarczyka etykietką indywidualizmu i który rzeczywiście zindywidualizowanie winy moralnej zdawał się zaliczać do jej cech konstytutywnych (podobnie jak winy metafizycznej), dość nieoczekiwanie doszedł do wniosku, że mimo wszystko „jest coś takiego jak zbiorowa wina moralna”²⁵. Uzasadnienie tej tezy wydaje się dość przekonujące. Jaspers twierdzi, że podstawą zachowań (Niemców w okresie Trzeciej Rzeszy) „była sytuacja polityczna w swym całokształcie, ta zaś miała zarazem oblicze moralne, gdyż współokreślała moralność jednostki. Jednostka nie może uniezależnić się całkiem od okoliczności politycznych, jest bowiem — świadomie lub nieświadomie — ich ogniwem; nie może usunąć się w ogóle spod ich wpływu, choćby znajdowała się w opozycji”²⁶. A zatem „zbiorowa wina moralna (...) tkwi w sposobie życia pewnej społeczności, w którym jednostka uczestniczy i z którego wyrastają realia polityczne”²⁷. I dalej: „Nie ma tu wprawdzie winy uchwytniej, ale istnieje pewna analogia do współwiny, jej podstawą zaś nie jest odpowiedzialność obywatela, lecz współdziałanie w niemieckim życiu duchowym i uczuciowym, wspólnota języka, pochodzenia i losu”²⁸.

Problem wspólnoty jako odrębnego podmiotu moralnego musiał zostać postawiony przy okazji precyzowania statusu metodologicznego etyki społecznej. Odrzucenie możliwości istnienia zbiorowych ciał moralnych jest równoznaczne z negacją samodzielności tej dyscypliny. Sprowadza się ona wówczas co najwyżej do aplikacji reguł etyki indywidualnej w dziedzinę społeczną. Jak relacjonuje Johannes Messner, jeszcze na początku naszego stulecia dopuszczano istnienie wyłącznie etyki indywidualnej — właśnie dlatego, że zdolność do działań moralnych przyznawano wyłącznie samodzielnym, prywatnym osobom, jako istotom rozumnym i wolnym, a nie społecznościom.²⁹ Natomiast uznanie racji bytu etyki społecznej wiąże się z akceptacją społeczności (grupy, zbiorowości) jako podmiotu działań i stosunków społecznych.³⁰

²⁵ K. Jaspers, art. cyt., s. 180.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 181.

²⁹ Por. J. Messner, *Sozialethik*, w: *Katholisches Soziallexikon*, pr zb. pod red. A. Kloese, W. Mantl, V. Zsifkovis, Innsbruck—Wien—München, s. 2673.

³⁰ Właśnie na takim stanowisku stoi Tadeusz Ślipko, według którego przedmiotem badawczym etyki społecznej jest „ogół tych zjawisk

Znany klasyk katolickiej nauki społecznej w swym monumentalnym dziele *Das Naturrecht* jeszcze raz podejmuje interesujący nas problem (w rozdziale, którego tytuł brzmi dość szokująco: *Spółeczeństwo jako osoba*). Jego jasne i precyzyjne wywody zdają się ostatecznie rozwiewać istniejące jeszcze wątpliwości w tym względzie. Messner zaraz na początku wyjaśnia, że społeczeństwo nie jest osobą w tym samym sensie jak jednostka ludzka, gdyż brak mu substancjalnego, samodzielnego bytu, ale nie jest także osobą w sensie jedynie metaforycznym. Wyrażeniu „społeczeństwo jako osoba” przysługuje natomiast sens analogiczny. Podobnie jak osoba fizyczna posiada ono rzeczywistość, choć nie substancjalną, odrębność bytową (*Eigensein*), samodzielność w określaniu sposobów realizacji swych istotnych celów i związaną z tym zdolność do wyrażania woli i do działania. Jest ono następnie odpowiedzialne za swe egzystencjalne cele, a w konsekwencji — tak jak osoba ludzka — posiada naturalne prawa. Podejmuje działania ze skutkami prawnymi (np. zawieranie umów przez związki zawodowe lub między państwami). Mniejsza społeczność, np. rodzina, gmina, grupa zawodowa itp., może być członkiem większej społeczności. Jednocześnie, wskutek swej odrębności bytowej, własnej celowości i odpowiedzialności, nigdy nie jest wyłącznie częścią większej całości. Przeciwnie, pozostaje zawsze odrębną osobą, posiadającą własne prawa.

Messner zdaje sobie sprawę, że przyznanie społeczeństwu rangi osoby pociąga za sobą uznanie odpowiedzialności kolektywnej członków za działania podejmowane przez ciało zbiorowe. Oczywiście, jedynie wówczas, jeśli działania całości są bezpośrednio albo pośrednio chciane, akceptowane lub przynajmniej tolerowane przez jej członków. Dyskutując ten kontrowersyjny problem trzeba też pamiętać o koniecznym rozróżnieniu między odpowiedzialnością wspólnoty (całości), jej organów (np. rządu danego państwa) oraz pojedynczych członków.³¹

Dotychczasowe ustalenia uprawniają do pewnych uogólnień. O ile wszyscy wypowiedzający się w kwestii podmiotowości i odpowiedzialności moralnej w obrębie struktur społecznych

(stosunków i działań), których podmiotem (a przynajmniej jednym z podmiotów) są społeczności lub jednostki pełniące funkcję organu społeczności i pod tym tylko kątem widzenia”. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981, s. 7.

³¹ Por. J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck—Wien—München 1966, s. 183—184.

są zgodni co do tego, że oprócz odpowiedzialności osobistej pojedynczych osób, mamy czasem do czynienia z odpowiedzialnością moralną wspólną (podzieloną, współodpowiedzialnością) poszczególnych jej członków, to brak takiej zgody na moralną odpowiedzialność zbiorową jakiegś całości społecznej. Najbardziej uzasadnione wydaje się stanowisko, które można nazwać „umiarkowanym solidaryzmem”, a które dopuszcza istnienie swego rodzaju zbiorowej podmiotowości i odpowiedzialności moralnej. Nie znaczy to jednak, że w ten sposób wszystkie pytania zostały już uchylone. Dookreślenia wymaga chociażby znaczenie wyrażenia „odpowiedzialność moralna wspólnoty”.

Das Problem der moralischen Verantwortung innerhalb der Gesellschaftsstrukturen

Zusammenfassung

Die Ethiker sind sich einig betreffs des Subjekts der moralischen Verantwortung innerhalb der Gesellschaftsstrukturen. Die individuelle Person vor allem trägt für ihre Tätigkeit die moralische Verantwortung. Aber auch die handelnde Person, die mit anderen zusammenwirkt, trägt einen Teil der gemeinsamen Verantwortung. Problematisch dagegen ist der Charakter des Subjekts der Verantwortung falls es sich um eine Gruppe, Gemeinschaft, Kollektiv, Volk oder ein anderes, überindividuelles Sein handelt. Damit verbunden ist das Problem der kollektiven Schuld oder des Verdienstes und der Kollektivverantwortung. In dieser Frage gibt es heute in der Theorie der Ethik, sowie auch im Gesellschaftsbewußtsein zwei Tendenzen: die autonome (individuelle) und die solidaristische Ausrichtung. Die erste betont die Idee der individuellen Verantwortung, die sich vom persönlichen Handeln nicht abgrenzen läßt. Die zweite läßt die Idee der Kollektivverantwortung zu. Ihre Größe ist proportionell zum Grad der Identifikation mit jener Gemeinschaft, Volk usw.

Nach der Verwerfen der extremen Lösungen setzte sich diejenige Auffassung durch, die man einen gemäßigten Solidarismus nennen könnte. Ihre Anhänger behaupten, daß in dem Maße, in dem die Gemeinschaft Person ist (und sie ist Person im analogen Sinn), ist sie auch Subjekt der Verantwortung. Wird die Gemeinschaft als Subjekt der Moral und Verantwortung betrachtet, so bedeutet es die Bestätigung der Sozialethik als eigenständige Wissenschaftsdisziplin.

A. Dylus

Nakładem Wydawnictw Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie ukazały się następujące pozycje z zakresu homiletyki:

1. ks. Bronisława Dembowskiego, *Służąc słowem*;
2. ks. Stanisława Olejnika, *Jam jest Drogą, Prawdą i Życiem. Homilie niedzielne i świąteczne*;
3. ks. Waldemara Wojdeckiego, *Z Maryją chcę mówić o każdej porze*;
4. o. Alberta Wojtczaka OFMConv., *Nauczycielka życia. Kazania Maryjne*;
5. kard. Stefana Wyszyńskiego, *Głos z Jasnej Góry*;
6. kard. Stefana Wyszyńskiego, *Idźcie i nauczajcie*.

Zamówienia przyjmuje Dział Administracyjno-Gospodarczy ATK, 01-653 Warszawa, ul. Dewajtis 5

PAWEŁ GÓRALCZYK

ETYKA SERCA

Treść: 1. Tajemnica serca ludzkiego; 2. Odpowiedź serca na wartości moralne; 3. Twórcza odpowiedzialność osoby.

Filozofia klasyczna przyzwyczaiła nas patrzeć na człowieka i osądzać jego życie uczuciowe w świetle uznania prymatu rozumu i woli. Te dwie władze w człowieku miały panować absolutnie nad irracjonalną częścią duszy, jaką miały być uczucia. Antropologia ukształtowana głównie na pojęciach filozofii greckiej eksponowała zawsze pierwszorzędą rolę rozumu, zaś uczuciom przyznawała jakieś znaczenie jedynie pod warunkiem usprawiedliwienia ich i osądzenia przez rozum.

W czasach nowożytnych zaczęto jednak coraz częściej zwracać uwagę na rolę uczuć i serca w życiu człowieka i na ich doniosłe znaczenie zarówno w sferze poznawczej, jak i działaniowej osoby ludzkiej. Przyczynili się do tego między innymi tacy filozofowie, jak: A. Meinong, M. Scheler, F. Brentano, a zwłaszcza D. von Hildebrand. Myśliciele ci zmierzają wprost w kierunku rehabilitacji uczuć ludzkich i przyznania im właściwego miejsca w strukturze osoby ludzkiej. Zwłaszcza kierunek myśli fenomenologicznej, łącząc uczucia z wartościami starał się wykazać, że treść uczuć jako przeżyć intencjonalnych (duchowych) związana jest zawsze z wartościami po stronie przedmiotów. Zwrócono bowiem uwagę na to, że uczucia — jako przeżycia duchowe — nie są irracjonalne, gdyż ich rozumnym uzasadnieniem i racją są wartości po stronie przedmiotów. Wśród zaś uczuć duchowych najważniejszym jest uczucie miłości, ponieważ jest ono ruchem ku wyższym wartościom i jako taka podbudowuje ona wszystkie inne przeżycia emocjonalne.¹

¹ Obszernie omawia to zagadnienie, zwłaszcza od strony teologicznej, Ch. A. Bernard, *Théologie affective*, Paris 1984; także: R. Faricy e E. Malatesta, *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Napoli 1982; R. KostECKI OP, *Tajemnice serca*, Kraków 1981.