



MARCIN REBES

MIĘDZY *RESPONDERE* I *IMPUTATIO*

MARTINA HEIDEGGERA I JÓZEFA TISCHNERA
HERMENEUTYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI
W HORYZONCIE ONTOLOGII,
AGATOLOGII I AKSJOLOGII

CZĘŚĆ I

KSIEGARNIA AKADEMICKA

Między *respondere* i *imputatio*

Martina Heideggera i Józefa Tischnera
hermeneutyka odpowiedzialności
w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii



SOCIETAS

seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY

60

Marcin Rebes

Między *respondere* i *imputatio*

Martina Heideggera i Józefa Tischnera
hermeneutyka odpowiedzialności
w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii

Część I



Kraków

© Copyright by Marcin Rebes, 2014

Recenzent
dr hab. Stanisław Łojek

Redakcja
Joanna Nazimek

ISBN 978-83-7638-445-0 (całość)
ISBN 978-83-7638-964-6 (część I)

Publikacja dofinansowana
przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

Spis treści

Wykaz skrótów.....	9
Wstęp	13

Część pierwsza

Martin Heidegger: Horyzont ontologii i agatologii. Otwartość na świat i otwartość na bycie

Wprowadzenie	35
Rozdział I. Otwartość.....	61
1. Problem otwartości i prawdy bycia w dziele <i>Bycie i czas</i>	64
2. Otwartość a wolność w kontekście rozprawy <i>O istocie prawdy</i>	95
Rozdział II. Czasowość i dziejowość.....	113
1. Czasowość i dzianie się.....	125
2. Dziejowość i historyczność	139
Rozdział III. Wina w sensie ontologicznym oraz sumienie jako <i>Gewissen-Haben-</i> <i>-Wollen</i>	159
1. Wina w sensie ontologicznym	160
2. Od winy do głosu sumienia	165
3. Ontologiczne rozumienie odpowiedzialności w horyzoncie troski o bycie sobą i współbycie	174
4. Odpowiedzialność w sensie ontologicznym jako przekazywanie i powierzenie	176

*Wolność oznacza odpowiedzialność.
A to jest właśnie to, czego się większość ludzi obawia.*

George Bernard Shaw

Wykaz skrótów

Prace Martina Heideggera

Prace, które ukazały się w ramach *Gesamtausgabe* (GA)

Lokalizacja cytatów z dzieł zebranych Heideggera została wskazana poprzez umieszczenie w nawiasie skrótu GA, numeru tomu oraz numeru strony. Data uwzględniona w nawiasach okrągłych informuje o czasie powstania rozpraw, wykładów i zbiorów opracowań zamieszczonych w poszczególnych tomach.

EAH – *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. i przedmowa D. Kot, Kraków 2008.

GA 1 – *Frühe Schriften*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1978.

GA 2 – *Sein und Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Tübingen 1993.

GA 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1998.

GA 9 – *Wegmarken*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1996.

GA 18 – *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1976.

GA 19 – *Platon: Sophistes*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1992.

GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979.

GA 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, red. W. Biemel, Frankfurt am Main 1976.

GA 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975.

GA 25 – *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, red. I. Görland, Frankfurt am Main 1977.

GA 26 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, red. K. Held, Frankfurt am Main 1978.

GA 29 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983.

GA 31 – *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 1982.

GA 34 – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, red. H. Mörchlen, Frankfurt am Main 1997.

- GA 36-37 – *Sein und Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001.
- GA 40 – *Einführung in die Metaphysik*, red. P. Jaeger, Tübingen 1998.
- GA 41 – *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1984.
- GA 51 – *Grundbegriffe*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981.
- GA 55 – *Heraklit*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1979.
- GA 54 – *Parmenides*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1992.
- GA 56-57 – *Zur Bestimmung der Philosophie*, red. B. Heimbuchel, Frankfurt am Main 1987.
- GA 58 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, red. C. Strube, Frankfurt am Main 1993.
- GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1995.
- GA 62 – *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1976.
- GA 63 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, red. K. Broker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.
- GA 64 – *Der Begriff der Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 2004.
- GA 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1989.
- GA 67 – *Metaphysik und Nihilismus*, red. H.-J. Friedrich, Frankfurt am Main 1999.
- GA 78 – *Der Spruch des Anaximander*, red. I. Schüßler, Frankfurt am Main 2010.
- GA 89 – *Zollikoner Seminare*, red. M. Boss, Frankfurt am Main 1987.

Prace tłumaczone na język polski

- BiC – *Bycie i czas*, przeł., wstęp i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- CZM – *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000.
- FZR – *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, *Religia i Filozofia*.
- KaPM – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- OHF – *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, red. nauk. przekł. S. Czerniak, Toruń 2007, *Klasyka filozofii niemieckiej*.
- PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- WdM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- ZD – *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [et al.], Warszawa 1999.

Prace Józefa Tischnera

- EHW – *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008.
- FCz – *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, *Seria Podręczników – Pa-pieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny*, 2.
- FD – *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, *Znaki Czasu*, 66.
- FW – *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- MWW – *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.

-
- SFS – *Studia z filozofii świadomości*, oprac. nauk. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 2006.
- SOIC – *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- SR – *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 1993.
- ŚLN – *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.
- WFLD – *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. i wstęp D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012.
- WKSW – *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.

Wstęp

Skoncentrowanie się europejskiej myśli filozoficznej na człowieku spowodowało, że odpowiedzialność, obok prawdy i wolności, stała się jednym z kluczowych pojęć. Zainicjowane w epoce nowożytnej zainteresowanie koncepcją wolności, która opierała się na autonomii jednostki, doprowadziło do przesunięcia akcentu w problematyce filozoficznej z pytania o naturę i Boga na pytanie o człowieka. Pytanie o prawdę, w odróżnieniu od pytania o wolność, towarzyszyło myśli filozoficznej starożytnych Greków od czasu jej pojawienia się i stanowiło podstawowy problem filozofii, który odnosił się do natury (kosmosu), a w okresie średniowiecza także do Boga. Te dwa pojęcia – prawda i wolność, chociaż ich znaczenia ewoluowały, wciąż nie potrafiły objąć swoim zakresem relacji międzyludzkiej. Dopiero skoncentrowanie się na odpowiedzialności umożliwiło połączenie ze sobą dwóch istotnych wątków podejmowanych przez filozofię, tj. prawdy i wolności. Zainteresowanie odpowiedzialnością wynikało z pytania o człowieka i o jego stosunek do drugiego człowieka. Ten obszar relacji między człowiekiem a człowiekiem jako relacji odpowiedzialności mógł się jednak pojawić dopiero w przestrzeni uprzednio wypracowanej koncepcji prawdy i wolności jednostki. Stało się to poprzez wprowadzenie do rozważań filozoficznych pojęcia świadomości, która daje możliwość odpowiadania za siebie i za innych.

Myślenie oparte na odpowiedzialności rozwija się dzięki istniejącej ciągłości świadomości¹, ale także ze względu na dialogiczną strukturę relacji międzyludzkiej. Poprzez odpowiedzialność filozofia wzmacnia swój antropologiczny charakter i zwraca się ku naturze człowieka, która dopomina się od niego wyjścia poza siebie i skierowania się ku temu, co zewnętrzne wobec niego. Odpowiedzialność z jednej strony

¹ Ingarden, analizując problem odpowiedzialności, zwraca uwagę na konieczność ciągłości istnienia (*Kontinuität des Seins*). Zdaniem Ingardena istnieją także skrajne patologie, czyli rozszczepienia świadomości, które mogą być wynikiem utraty tożsamości. Wykluczają one możliwość ponoszenia odpowiedzialności. Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, s. 114n.

indywidualizuje, z drugiej zaś domaga się odniesienia, relacji, która wykracza poza doznania i spostrzeżenia indywiduum. Dlatego nagłym problemem stojącym obecnie przed filozofią jest dokonanie opisu relacji międzyludzkich konstytuujących się w doświadczeniu odpowiedzialności. Nie tylko bowiem ciągła świadomość, która daje możliwość odpowiadania za siebie, ale i struktura „wobec kogo odpowiadam” staje się podstawą inicjującą rozwój pojęcia odpowiedzialności. Przypisanie człowiekowi rozumnej i wolnej natury, zapoczątkowane w czasach nowożytnych przez Kartezjusza, doprowadza ostatecznie myśl filozoficzną do podjęcia nowego wyzwania, jakim jest próba odpowiedzi na pytanie o odpowiedzialność człowieka w relacji do samego siebie i do drugiego człowieka. Dla filozofii antropologicznej doświadczenie odpowiedzialności oznacza skoncentrowanie się nie tylko na człowieku jako indywiduum, ale i na możliwości nawiązania przez niego relacji z drugim człowiekiem. Relacja ta nie musi być rozumiana wyłącznie pozytywnie, jako powierzenie się innemu, lecz może też bazować na doświadczeniach oskarżania i obwiniania, pociągania do odpowiedzialności. Właśnie ten drugi sposób rozumienia, który wywodzi się ze struktury sądowniczej, mowy oskarżenia, może zdominować myślenie o odpowiedzialności. Tymczasem odpowiedzialność w swoim źródłowym znaczeniu opiera się na relacji człowieka do samego siebie i do drugiego, łącząc ze sobą w pewną całość prawdę o człowieku i jego wolności². Pojęcia „prawda”, „wolność” i „odpowiedzialność” wiąże ze sobą właśnie to ostatnie, nadając im charakter nie tyle teoretyczny, ile przede wszystkim empiryczny.

W historii filozofii wolność była rozumiana jako idea, do której się dąży³, i dopiero w minionym wieku, dzięki odpowiedzialności, stała się pojęciem wypływającym z doświadczenia⁴. Wzrost znaczenia odpowiedzialności spowodował, że obydwa te pojęcia nabrały wymiaru empirycznego. Obecnie trudno sobie wyobrazić uprawianie filozofii antropologicznej, ale również ontologii, bez postawienia pytania o odpowiedzialność i relację między mną a tym, co (lub kto) mnie otacza. Problem ten jest o tyle istotny, że przez pryzmat filozofii inspirowanej myślą egzystencjalną odpowiedzialność nabrała znaczenia, stając się ważną częścią etyki, ale również ontologii. Przełomowym

² O powiązaniu wolności i odpowiedzialności pisze w pamiątkowej książce wydanej z okazji 60. urodzin Józefa Tischnera kard. Franz König. Por. F. König, *Człowiek i jego odpowiedzialność*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, [kom. honorowy Z. Brzeziński et al.], Kraków 1991, s. 95.

³ Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i A. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 76.

⁴ Pojawienie się odpowiedzialności sprawiło, że wolność znalazła swoje miejsce w relacji międzyludzkiej. Przykładem może tu być stanowisko fenomenologów, takich jak Husserl czy Ingarden, jak i filozofii dialogu, Bubera, Rosenzweiga czy Lévinasa. Doświadczenie to rozumiane jest nie jako doświadczenie wypływające z porządku natury i stosunku do natury, lecz z doświadczenia wewnętrznego bliskości człowieka. Zgodnie z dystynkcją Immanuela Kanta na czysty teoretyczny i praktyczny rozum doświadczenie to dotyka czystego rozumu praktycznego, który ma swoje źródło w doświadczeniu drugiego człowieka.

okresem w pojmowaniu odpowiedzialności jest wiek XX – wówczas doświadczenie dramatu wpływającego ze zła wyrządzonego przez człowieka łączy się z nieustannym poszukiwaniem dobra i otwartości na drugiego człowieka. To doświadczenie sprawiło, że problem odpowiedzialności i relacji międzyludzkich stał się dla filozofii kluczowy. Podstawowy i jednocześnie najbardziej inspirujący jest fakt, że poprzez odpowiedzialność myśl filozoficzna zyskała możliwość ukazania człowieka w jego wykraczaniu poza siebie, poza własne Ja. Ukazała dynamikę relacji dialogicznej, która jest fundamentem myśli o człowieku, myśli antropologicznej⁵. Nie sposób dzisiaj myśleć o człowieku bez nawiązania do jego odpowiedzialności za siebie i za innych.

Jednym z pierwszych nowożytnych dzieł filozoficznych, w którym odniesiono się do pojęcia odpowiedzialności, jest *O wolności* Johna Stuarta Milla⁶. Pojawiają się w nim m.in. terminy odpowiedzialność oraz odpowiedzialność moralna. Mill koncentruje się na odpowiedzialności jako na pociągnięciu do niej. Także Friedrich Nietzsche używa określenia „odpowiedzialny” w dziele *Z genealogii moralności*⁷, omawiając pewien proces w dziejach ludzkości, który czyni człowieka coraz bardziej obliczalnym i uporządkowanym, zdolnym do złożenia przyrzeczeń. Ta skłonność do obietnic uczyniła człowieka niewolnikiem przyjętych zasad i odwróciła go od jego pierwotnej natury. Odpowiedzialność sprawiła, że człowiek zamiast poddać się losowi, *ananke*, próbuje zbudować świat oparty na wolności.

Odpowiedzialność stała się jednak stosunkowo niedawno przedmiotem szerszych badań. Pierwsza monografia na ten temat ukazała się dopiero w 1884 roku, została napisana przez Luciena Lévy-Bruhla i nosiła tytuł *L'idée de responsabilité*⁸. Lévy-Bruhl przedstawia problem znaczenia odpowiedzialności, analizując myśl Johna Stuarta Milla, Davida Hume'a, Immanuela Kanta, i wskazuje dwa obszary, w których pojawia się pojęcie odpowiedzialności. Pierwszy obszar dotyczy podmiotu ukształtowanego na rozumnej i wolnej naturze człowieka, drugi – świadomości moralnej. Trzy dekady później Max Weber dokonuje podziału w obrębie moralnego działania na etykę formalną [*Gesinnungsethik*]⁹ i etykę odpowiedzialności [*Verantwortungsethik*]¹⁰. Postrzega on odpowiedzialność jako stosunek przewidywanego skutku własnego

⁵ Chodzi tu przede wszystkim o powstanie filozofii dialogu, filozofii Innego oraz filozofii dramatu.

⁶ J.S. Mill, *Utylitaryzm; O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.

⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2011, s. 54.

⁸ Od tego czasu odpowiedzialność stała się terminem technicznym w etyce. Por. K. Bayertz, *Idee der Verantwortung. Zur erstaunlichen Karriere einer ethischen Kategorien*, [w:] *Arzneimittel und Verantwortung. Grundlagen und Methoden der Pharmaethik*, red. W. Wagner, Berlin 1993, s. 435.

⁹ M. Weber, *Politik als Beruf*, München–Leipzig 1919.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 56n. Max Weber w ramach *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund* wygłosił dwa wykłady, tj. *Wissenschaften als Beruf* oraz *Politik als Beruf*, które potem zostały opublikowane. Właśnie w tym drugim wykładzie rozważa problem etyki odpowiedzialności. Por. R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung. Kritische Überlegungen*

działania do samego działania. Istotną publikacją na temat odpowiedzialności jest również książka Wilhelma Weischedela *Wesen der Verantwortung*¹¹, która ukazała się w roku 1933 i była pracą doktorską obronioną u Martina Heideggera. Jest ona pierwszą monografią o odpowiedzialności napisaną w języku niemieckim. W odróżnieniu od Lévy-Bruhla Weischedel koncentruje się na odpowiedzialności jako sposobie mowy, tzn. odpowiedzialności udzielającej się w relacji z drugim człowiekiem. Filozof ten podkreśla nie tyle relacyjność, dialogiczność, ile raczej to, że odpowiedzialność jest możliwością bycia człowiekiem, wyrasta z jego troski o samego siebie¹². Oprócz Wilhelma Weischedela także inny uczeń Heideggera, Georg Picht, wydaje dwie książki na temat odpowiedzialności: *Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien* oraz *Die Verantwortung des Geistes: Pädagogische und politische Schriften*¹³. Picht podejmuje polemikę z Weischedelem i twierdzi, że odpowiedzialność nie pojawia się na poziomie podmiotu, lecz dopiero w pewnych warunkach konstytuuje się w podmiocie. Podkreśla on też, że odpowiedzialność nie odsyła do przeszłości, lecz skierowana jest na przyszłość, na to, co się dopiero wydarzy. Ponadto w 1979 roku Hans Jonas opublikował dzieło *Prinzip Verantwortung*¹⁴, w którym omawia dwa rodzaje odpowiedzialności: bycie sprawcą działania oraz zobowiązanie do pewnego działania. Aby móc odpowiadać za coś, najpierw trzeba być odpowiedzialnym. Ten ostatni rodzaj wynika z pewnego założenia Jonasa o konieczności zbudowania etyki na nowym gruncie. Ze względu na rozwój techniczny potrzebna jest nowa podstawa. Jonas twierdzi, że odpowiadamy za siebie, za innych i za świat. Przenosi on odpowiedzialność do sfery ekologii.

Również w Polsce podejmowany był problem odpowiedzialności, m.in. w *Księżeczce o człowieku* Romana Ingardena¹⁵, w rozprawie habilitacyjnej Tadeusza Gadacza

zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, [w:] idem, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handels*, Stuttgart 2001, s. 218.

W odróżnieniu od Maxa Webera, u którego przeciwieństwem do *Verantwortungsethik* jest *Gesinnungsethik*, Max Scheler używa terminu *Erfolgsethik* (etyka sukcesu), Ernst Troeltsch natomiast *Güterethik* (etyka dobra).

¹¹ W. Weischedel, *Wesen der Verantwortung*, Freiburg im Breisgau 1933.

¹² Wilhem Weischedel odróżnia odpowiedzialność (*Verantwortung*) jako powstającą w wyniku odpowiadania za siebie od odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) jako pewnej postawy.

¹³ G. Picht, *Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969; idem, *Die Verantwortung des Geistes: Pädagogische und politische Schriften*, Stuttgart 1969.

¹⁴ H. Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979; idem, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 171.

¹⁵ Roman Ingarden wygłosił referat zatytułowany *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* na XIV Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Wiedniu w 1968 roku. Tekst wykładu ukazał się w wersji rozszerzonej w roku 1970 w języku niemieckim oraz dwa lata później (już po śmierci Ingardena) w języku polskim w przekładzie Adama Węgrzeckiego. Wydanie polskie spotkało się z krytyką ze strony Jacka Juliusza Jadackiego na łamach „Studiów Filozoficznych”. J. Jadacki, *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 245-257.

zatytułowanej *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglow-skiej wolności ducha*¹⁶ i w *Filozofii odpowiedzialności XX wieku* Jacka Filka¹⁷. Ingarden zwraca uwagę, że odpowiedzialność nie może być traktowana jedynie jako kategoria moralna, ponieważ jej najbardziej fundamentalną formą jest horyzont ontyczny. Przedstawienie odpowiedzialności zbiega się u Ingardena z wolnością wyboru. Ingarden posługuje się rozróżnieniem odpowiedzialności na *Verantwortlichkeit* oraz *Verantwortung*, podobnie jak Weischedel. *Verantwortlichkeit* wyraża uwarunkowaną i dzieloną odpowiedzialność, natomiast *Verantwortung* odpowiedzialność w sensie ontycznym, która stanowi podstawę dla *Verantwortlichkeit*. Gadacz wskazuje na odpowiedzialność widzianą z perspektywy myśli Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa, ukazując napięcie między pojmowaniem wolności a rozumieniem odpowiedzialności w horyzoncie dobra i zła. W pracy Filka natomiast ukazana jest odpowiedzialność w nawiązaniu do Heideggera i jego uczniów. Filek przedstawia odpowiedzialność w nurcie fenomenologicznym, u Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Martina Heideggera oraz przedstawicieli filozofii dialogu.

Pojęcie odpowiedzialności zdobyło szczególne znaczenie po drugiej wojnie światowej, stając się przedmiotem zainteresowania etyki. Mimo iż szerokie badania nad odpowiedzialnością zainicjowane zostały w XIX wieku, to jednak samym pojęciem posługiwano się już wcześniej. Termin „odpowiedzialność” odwołuje się do łacińskiego *responsio*, które oznacza danie odpowiedzi. W okresie średniowiecza

Jadacki zarzuca Ingardenowi, że jego ujęcie odpowiedzialności przedstawia ją jedynie z perspektywy pozytywnych uwarunkowań, dlaczego człowiek może brać na siebie odpowiedzialność, pomija przy tym odpowiedzialność „za co/kogo (rodzaj przekroczenia)”. Jadacki stwierdza, że każda odpowiedzialność oparta jest na pociąganiu do odpowiedzialności za popełnioną winę, tzn. odpowiedzialność ma zatem charakter negatywny. W odpowiedzi na zarzuty kierowane pod adresem Ingardena także w łamach „Studiów Filozoficznych” ukazał się artykuł Władysława Stróżewskiego (*Nad „Książeczką o człowieku”*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 9, s. 123-126). Stróżewski podkreśla, że Jadacki ogranicza się w analizie odpowiedzialności jedynie do istnienia egzekutora, uznania negatywnej odpowiedzialności, tymczasem tym, co umożliwia pociągania do odpowiedzialności jest przeżycie, doświadczenie siebie jako odpowiedzialnego za coś. U Ingardena odpowiadam nie dlatego, że jestem przed kimś, lecz dlatego, że biorąc na siebie odpowiedzialność, nie liczę się z karą czy nagrodą. Stróżewski stwierdza, że teza Jadackiego o konieczności istnienia egzekutora może prowadzić do fałszywego wniosku, że bez egzekutora nie można brać na siebie odpowiedzialności.

Książeczka o człowieku (1972) wydana po raz pierwszy po śmierci Ingardena zawierała przekład na język polski rozszerzonej wersji artykułu *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Por. D. Gierulanka, *Wprowadzenie*, [w:] R. Ingarden, *op. cit.* W tym samym czasie co polemika z koncepcją odpowiedzialności u Ingardena ukazał się artykuł Tischnera zatytułowany *Swemu istnieniu zaufać*, który później został włączony do zbioru *Myślenie według wartości*.

¹⁶ T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglow-skiej wolności ducha*, Kraków 1990, *Rozprawy Habilitacyjne – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie*, nr 1.

¹⁷ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

odpowiedzialności odpowiadały pojęcia winy lub przypisania komuś jakiegoś działania [*imputatio*]. Podstawową strukturę odpowiedzialności tworzą trzy elementy (triada): podmiot, czyli ten, kto odpowiada za coś, przedmiot pociągnięcia do odpowiedzialności oraz autorytet lub norma, które kierują ku temu, przed kim się odpowiada. Struktura ta wskazuje na konieczność przyjęcia jakiejś normy lub autorytetu, zaciągnięcia zobowiązania wobec kogoś oraz określenia przedmiotu, do którego jest się zobowiązanym. Każdy z elementów triady można doprecyzować: kto jest odpowiedzialny? czy chodzi tu o jednostkę, czy o grupę, czy o społeczność; za kogo lub za co odpowiada, tj. za siebie, za innych, za świat? Autorytetem lub normą może być natomiast prawo, przyjęta religia, sumienie¹⁸.

Rozwijanie pojęcia winy i przypisywanie komuś winy za działanie wymagało od filozofii skoncentrowania się na rozumności i wolnej woli człowieka, ponieważ na nich opiera się koncepcja odpowiedzialności. Człowiek jako istota myśląca, obdarzona wolnością wyboru staje się zdolny do brania odpowiedzialności za siebie i za świat. Odpowiadać za coś możemy jednak tylko wówczas, gdy zamiar, intencja i działanie są od nas zależne i możemy przewidzieć konsekwencje wynikające z naszej decyzji. Toteż pojęciu winy i sumienia towarzyszy pojęcie wolności człowieka oraz poznawanie przez niego prawdy na drodze rozumowej.

W filozofii nowożytnej pojawia się problem poznawania prawdy, a wraz z nim – występowania fałszu i gry pozorów, które podważają wiarygodność jej spostrzegania przez człowieka. Według Kartezjusza to właśnie złośliwy demon sprawia, że nasze działanie, a wcześniej myślenie, ulega złudzeniom¹⁹. Kartezjusz właśnie dlatego próbuje dojść do prawd, które pozwolą odróżnić to, co pozorne, od tego, co prawdziwe. W tym celu chce wytyczyć granice naszego poznania oraz wskazać na prawdę pewną. Posługuje się tu metodą wątplenia. Ostatecznie prowadzi ona do ukazania gradacji prawdziwości poznania, wyłączając z niej jednak istnienie Boga, duszy nieśmiertelnej i wolności człowieka, które są ideami. Na antypodach idei pojawia się poznanie oparte na doświadczeniu i to w jego obrębie może wystąpić zafałszowanie. Z istniejących rzeczy rozciągłych i rzeczy myślących to właśnie proces kogitacji, czyli proces naszego myślenia, jest bardziej pewny niż proces przedstawienia rzeczy rozciągłych. Te założenia, mające wyeliminować możliwe błędzenie, ukazują człowieka jako istotę, która potrafi spojrzeć na własne poznanie i wykazać jego fałszywość. Myślenie jest w stanie nie tylko uchwycić rzecz i jej przedstawienie, ale także zwrócić się ku sobie, tak aby samo stało się przedmiotem analizy. Odpowiedzialność w tym kontekście jest odpowiedzial-

¹⁸ Por. O. Höffe, *Lexikon der Ethik*, München 1986, s. 263.

¹⁹ René Descartes w *Medytacji o pierwszej filozofii* (pierwsza medytacja: o tym, co można poddać w wątpliwość) zakłada istnienie złośliwego demona [*genius malignus*], który sprawia, że spostrzegamy rzeczy materialne błędnie. Na tej podstawie dochodzi do przekonania, że konieczne jest metodologiczne wykluczenie błędzenia poprzez wprowadzenie pewnych kryteriów, jak jasność i wyraźność.

nością za siebie i za swoje myślenie. Człowiek, który jest istotą myślącą, ma tę przewagę nad innymi istotami, że może zwrócić się ku sobie i dokonać refleksji nad własnym myśleniem. Dlatego popełniając błędy, może uświadomić sobie to, co uczynił. Z tej racji Blaise Pascal powie, że „człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą”²⁰. Spostrzeganie możliwości błędzenia doprowadza w konsekwencji do kryzysu myślenia. Na drodze do poznania prawdy staje jej nieprzewidywalność. Czy można być odpowiedzialnym za coś, czego nie można przewidzieć, albo wtedy, gdy nie jest się pewnym, że obrane środki doprowadzą do zaplanowanego celu? Odpowiedzialność wiąże się ściśle z przyjętą koncepcją prawdy, która jest dostępna człowiekowi, i z możliwością poznania konsekwencji podjętej decyzji. Kartezjusz kładzie nacisk na wolność człowieka, ale i stawia pytanie o prawdę poznania.

Ważnym głosem w dyskusji nad problemem prawdy i wolności jest filozofia Kanta. W jego poglądach nie występuje jeszcze pojęcie odpowiedzialności, są za to pojęcia powinności czy sumienia. Cezurą dla współczesnej filozofii stały się jego *Krytyki* i nowa wykładnia metafizyki. Kant z jednej strony opiera się na metafizyce *generalis*, z drugiej zaś na metafizyce *specialis*. W ramach pierwszej stawia pytanie o możliwość poznania, w obrębie drugiej natomiast o stosunek wolnej woli do imperatywu moralnego²¹. Wolność pojawia się zarówno na poziomie transcendentnym – jako spontaniczność, jak i praktycznym – jako autonomia.

Idealizm niemiecki stanowił próbę krytyki Kanta i jego myśli antropologicznej, w której epistemologia i ontologia są odrębnymi drogami. W tym czasie dzięki Georgowi W.F. Heglowi, Friedrichowi Schellingowi i Johannowi G. Fichtemu powstała w filozofii nowa wykładnia wolności. Z niej wyrosła nowa idea etyki, która zbliżyła się do pytania o bycie. Dobro, wartości i bycie są ze sobą tożsame. Pytanie o Ja i Nie-Ja²² staje się zasadniczym problemem filozofii. Rozważania te oscylują między ontologią a etyką. Specyficzne pytanie o tożsamość wnika w głąb ontologii i etyki. Etyka przeszła poważną zmianę w swoim postrzeganiu dobra i nabrała nowego znaczenia.

Filozofie zarówno Martina Heideggera, jak i Józefa Tischnera wniosły istotny wkład do rozwoju pojęcia odpowiedzialności poprzez odniesienie jej do człowieka i ukazanie jej fenomenu u samego źródła, u podstawy. Gdy Heidegger tworzył swoje główne dzieło – *Bycie i czas* (1927), odpowiedzialność uważano za pojęcie zdominowane przez ujęcie społeczne, socjologiczne Maxa Webera. Jawi się ona jako rozpiętość, stosunek między tym, co wcześniej pomyślane na temat możliwego skutku, a samym

²⁰ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, Warszawa 1997, 264 (63), s. 119.

²¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł., wstęp i przyp. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 32, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

²² Fichte wprowadza to rozróżnienie, rozpoczynając w ten sposób zadawanie pytania o stosunek jednostki do tego, co jest wobec niej zewnętrzne, a co stanowi ważny element istoty człowieka. Wyraża się on w tym, że człowiek nie jest, lecz staje się tym, czym nie jest (nie był). Mowa jest tu zatem o idealizmie niemieckim i próbie odpowiedzi na to zagadnienie przez Heideggera czy Sartre’a.

wynikiem działania człowieka. Heideggerowskie odwołanie się do filozofii Kanta, ale i do Arystotelesa powoduje, że filozofia zmienia swoje miejsce i zostaje ugruntowana na pytaniu o bycie bytu [*die Frage nach dem Sein des Seienden*]. Zwrócenie się ku Arystotelesowi daje możliwość wypracowania zapomnianego problemu bycia. Analiza Kanta natomiast sprawia, że Heidegger widzi konieczność oparcia filozofii nie tyle na teorii poznania, ile rozumienia [*Verstehen*], które jest nam dane przed wszelkim poznawaniem. W związku z tym odpowiedzialność jawi się u Heideggera jako działanie, wydarzanie się prawdy bycia. Inspiracją dla tego filozofa jest jednak myśl teologiczna i pojęcie sumienia. Wspomniana analiza Arystotelesa, a później Kanta, sprawia, że sumienie znajduje swoje miejsce w perspektywie dobra, tj. agatologii. Ta, w odróżnieniu od myśli Webera oraz Schelera i jego aksjologii, ma charakter obiektywny w naukach socjologicznych, społecznych; dla Heideggera trzonem filozofii i ukazanej w niej odpowiedzialności jest danie odpowiedzi. Podstawa odpowiedzialności jest wynikiem inklinacji Heideggera ku teologii we wcześniejszym okresie jego filozoficznej drogi. Właśnie pod wpływem teologii, w której odpowiedzialność rozumiana była jako danie odpowiedzi na wezwanie Boga, oraz pod wpływem fascynacji Arystotelesem, Kantem, a także idealizmem niemieckim, autor *Bycia i czasu* przeniósł ją na grunt ontologii. Dla Heideggera pojęcie sumienia jest drogowskazem, który dopomina się podjęcia problemu stosunku do własnego bycia. Fenomen sumienia przedstawia się poprzez doświadczenie konkretnego *subiectum*. Doświadczenie *Dasein* nie jawi się jako oderwane od świata otaczającego, lecz jako już w tym świecie tkwiące. Mimo że Heidegger sporadycznie używa *expressis verbis* pojęcia odpowiedzialności, to jednak poprzez opis odnoszenia się do własnego bycia w obliczu własnego sumienia zwraca uwagę na fakt, że nie wyrażamy się o niej, jakbyśmy byli na zewnątrz niej, lecz tak, jakbyśmy byli w niej samej. Ta różnica w pojmowaniu filozofii daje poważny asumpt do rozwinięcia przez jego uczniów ich własnej koncepcji wolności – wolności, która nie jest przedmiotem w sensie potocznym, do której mamy dystans, ale takiej, w której jesteśmy. Filozofia Heideggera stanowi początek nowego postrzegania odpowiedzialności opierającego się na myśleniu hermeneutycznym.

W nawiązaniu do Heideggera również Lévinas podąża drogą sumienia i odpowiedzialności jako udzielenia odpowiedzi na zagadnięcie. Odwołuje się on wówczas do Heideggerowskiej redukcji do siebie [*Selbst*, a także *Selbstsein*], do własnego bycia i proponuje odpowiedzialność jako powierzenie [*Überantworten*]. Heidegger jednak ukazał odpowiedzialność jako danie odpowiedzi na wołanie własnego sumienia: „bądź sobą” [*Selbstsein*]. Lévinas zmienia rozumienie odpowiedzialności, wskazując na odpowiedzialność jako wezwanie Innego [*l'Autre*], dlatego tę relację można uznać za asymetryczną. Odpowiedzialność staje się przedmiotem badań również w obrębie antropologii filozoficznej, która podąża w podobnym kierunku co filozofia Innego – Heideggerowi stawiany jest zarzut dotyczący odrzucenia relacji z drugim człowiekiem.

Myśl Tischnera nawiązuje do Heideggera (m.in. FCz, 64; MWW, 133nn) oraz do filozofii dialogu Martina Bubera (m.in. MWW) czy Emmanuela Lévinasa (m.in. FCz,

110nn; MWW, 179nn) i stanowi kontynuację problematyki odpowiedzialności. Tischner wnosi do niej ujęcie dialogiczne oparte na relacji symetrycznej oraz przedstawia ją nie tyle w perspektywie relacji dwóch osób, ile jako bycie powiernikiem kogoś wobec osoby trzeciej. Wciąż jednak odpowiedzialność nie jest ideą odnoszącą się do relacji między tym, co pomyślane, a wynikiem tego przemyślenia, lecz jest odpowiedzią na wezwanie. Odpowiedzialność ma charakter agatologiczny, co łączy myśl Tischnera z filozofią Heideggera i nadaje im specyficzny wymiar. Wydarza się ona nie na poziomie wydawania sądów, lecz poprzez mowę, wyrażanie siebie, ekspresję oraz konstytuując się w naszym doświadczeniu. Odpowiedzialność jest tym, co doświadczalne w relacji, w odniesieniu do naszego świata, który jest albo zamknięty, albo otwarty na innych, co ma poważne znaczenie w analizie odpowiedzialności. Tischner nawiązuje do Husserla, zajmując się Ja aksjologicznym, lecz poprzez analizę myśli Lévinasa²³ i Heideggera powraca do pytania o dobro, o agatologiczny sens odpowiedzialności. Jest ona zatem wrażliwością, otwartością na wezwanie, od której nie sposób się uwolnić. Ten rys trzeba jednak zestawić z oscylacją Tischnera wokół wartości, która nastąpiła poprzez obronę stanowiska Husserla przed krytyką Heideggera i Ingardena (Ja aksjologiczne) oraz poprzez ukazywanie zła jako fenomenu, który rozwija w *Filozofii dramatu*.

Nie bez wpływu na recepcję odpowiedzialności pozostaje również jej krytyka podjęta przez Friedricha Nietzschego. Konieczność sięgania do podstawy etyki uzmysłowiła poważne braki w dotychczasowym jej rozumieniu. Filozofia Heideggera i Tischnera powstaje już po destrukcji (czy może lepiej, by użyć terminu Jacques'a Derridy, dekonstrukcji) etyki dokonanej przez Nietzschego. Ujęcie etyki potrzebuje powrotu do podstawy, do źródła moralności. Dekonstrukcja etyki u Nietzschego opiera się na zakwestionowaniu dotychczasowego ujęcia moralności odnoszącego się do pewnego przyjętego wcześniej wzorca. Ta moralność ludzi słabych nie pozwala na afirmację przypadku. W odróżnieniu od moralności ludzi słabych etyka nadczłowieka powstaje przez krytykę – jak nazywa ją Nietzsche – „za pomocą młota” [*mit dem Hammer*]. Dopiero w ten sposób wyłania się moralność mająca charakter pluralistyczny, tzn. każdy z nas jest twórcą własnych wartości. Etyka ta wyrasta z doświadczenia dekadencji, upadku, dopiero to doświadczenie umożliwia stawanie się nadczłowiekiem. Człowiek afirmuje samego siebie i przypadek, który go dotyka. Odpowiedzialność jawi się w tej etyce nie jako struktura, w której odpowiadamy za innych przed kimś, lecz jako próba afirmacji przypadku i samego siebie. Pojęcie dekonstrukcji, zawdzięczane Derridzie, poniekąd odnosi się do filozofii Nietzscheańskiej i jego destrukcji, która ukazała pluralistyczny

²³ Tischner w 1976 roku podejmuje problem filozofii Emmanuela Lévinasa, ukazując zagadnienie potrzeby i pragnienia. Por. J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 1976, nr 1 (259), s. 68-84. Ten sam wątek pojawi się także w *Filozofii dramatu* (FD, 35nn). Tischner również w tym samym numerze „Znaku” przygotował wprowadzenie do fragmentów książki Lévinasa *Autrement qu'êtré et ou au-delà de l'essence*, w której francuski filozof mówi o odpowiedzialności za drugiego. Fragment ten dotyczy bliskości bliźniego, epifanii twarzy i obsesji Innym. Por. E. Lévinas, *Bliższość*, przeł. E. Bieńkowska, „Znak” 1976, nr 1 (259), s. 85-100.

charakter odpowiedzialności, czyli to, że jest ona zawsze moja. W pewnym sensie dla Nietzschego odpowiedzialność jest nieodpowiedzialnością. W swojej filozofii podaje on krytykę etykę opartą na wartości, na aksjologii. Przenosi dobro na poziom przeżywania wartości albo jej braku. Wszelka bowiem etyka daje się spostrzec dopiero poprzez powrót do źródła, do genealogii moralności. Prawdziwa etyka dla Nietzschego jest szukaniem u źródła, u podstawy. To myślenie o wartościach jest kluczowym problemem zmieniającym perspektywę badawczą. Dla niemieckiego filozofa etyka nie jest ugruntowana na powinności, ale na istnieniu, na przyzwoleniu na zdarzanie się rzeczywistości. Próby zmierzenia się z Nietzscheańską krytyką klasycznej etyki podejmuje się Max Scheler. Według niego etyka jest przeżywaniem wartości, opiera się ona na naszym subiektywnym rozumieniu świata wartości. Heidegger i Tischner stawiają pytanie o źródło dobra, lecz odrzucają światopogląd i przesąd. Odpowiedzialność sytuuje się według nich na poziomie przedrozumienia. Dla Heideggera przedrozumienie to ukazuje się w naszym byciu sobą [*Selbstsein*].

Tischner traktuje etykę już z perspektywy filozofii Innego; bycie jest poprzedzone źródłową relacją z drugim człowiekiem. Szczególną inspiracją są dla niego poglądy Lévinasa, Rosenzweiga i Bubera. Lévinas, ustosunkowując się pierwotnie do filozofii Heideggera, rozwija jednak filozofię ugruntowaną na relacji międzyludzkiej. *Filozofia dramatu* Tischnera stanowi w pewien sposób interpretację filozofii z uwzględnieniem procesu wyzwolenia. Polski myśliciel obok odpowiedzialności zaczerpniętej z filozofii Innego koncentruje się również na wolności. Jej konieczność i fundamentalny charakter dostrzega dzięki analizie *Fenomenologii ducha* Hegla.

Dla Heideggera wolność ma wymiar ontologiczny, jest związana z prawdą ontologiczną i dopiero na jej podstawie odzyskuje prawdziwe znaczenie. Pogłębiona analiza odpowiedzialności jest możliwa po uprzednim przedstawieniu jej w odniesieniu do wolności i prawdy. Heidegger przywołuje zapomniany problem ontologii, jakim jest pytanie o bycie (*Sein*). W nawiązaniu do tego zagadnienia pojawia się kolejne, tzn. wolność analizowana w koncepcjach filozoficznych, począwszy od Kartezjusza i Johna Locke'a. Autor *Bycia i czasu* bada jej istnienie wraz z nowym ujęciem prawdy jako nie-skrytości [*Un-Verborgenheit*]. Heidegger nie tylko przywrócił antyczne rozumienie prawdy, lecz również – odrzucając etykę Kanta – spowodował, że nowa jej interpretacja ukształtowała się na zasadniczo odmiennych podstawach. Chodzi tu m.in. o filozofię dialogu. Przedstawiając kolejno zagadnienie prawdy i wolności, docieramy do kluczowego problemu dla kultury europejskiej – do odpowiedzialności. Należy zwrócić uwagę, że nie chodzi tu o interpretację z perspektywy etyki, lecz o refleksję nad odpowiedzialnością w jej ontologicznym i etycznym wymiarze.

Heidegger i Tischner inaczej pojmują odpowiedzialność. Trzeba podkreślić, że obydwa filozofowie postrzegają wolność jako pozwólc-być [*Sein-lassen*], z tą jednak różnicą, że to stwierdzenie dla Tischnera ma wymiar dialogiczny i dotyczy spotkania drugiego człowieka, a dla Heideggera oznacza otwartość na najbardziej własny sposób bycia. Tischner analizuje myśl Heideggera z pozycji krytyki filozofii Lévinasa,

dlatego trudno pominąć tu jego dzieła. Autor *Całości i nieskończoności* wskazuje na fenomen odpowiedzialności jako bardziej zasadniczy niż fenomen wolności. Wolność, która jest kluczową ideą u Lévinasa, traci pierwszoplanowe znaczenie. Nie jest jednak deprecjonowana, lecz zgodnie z myśleniem filozoficznym, szukającym podstawy tego, co pierwsze, oczekuje ona ruchu ku źródłu, z którego wszystko bierze początek. *Arche* ustępuje miejsca temu, co jest uprzednie względem niej, a zatem jest tym, co antycypuje moja świadomość i poczucie mojej tożsamości. Tutaj zarysowuje się rozbieżność w myśleniu Lévinasa i Tischnera. Polski filozof pojmuje wolność na tym samym poziomie co odpowiedzialność. Nie odrzuca on relacji transcendentnej, ale wskazuje na niemożliwość utrzymywania stosunku do Innego w oparciu o własną wolność, ponieważ widzi w wolności coś znacznie głębszego niż tylko świadomość. Na poziomie świadomości rozważa proces dochodzenia do wolności. Obaj, tj. Lévinas i Tischner, poruszają problem etyczny, ale z perspektywy dramatu człowieka w historii XX wieku. Nie omawiają wolności ani odpowiedzialności w nawiązaniu do etyki jako niezależności od zmysłów, lecz przez pryzmat zmysłowości. Owo platońskie rozdzielanie na to, co zmysłowe, i to, co idealne, rozpowszechnione w średniowieczu, jest im obce. Chodzi więc o ukazanie odpowiedzialności w kontekście doświadczenia.

Jak zaznaczyłem, odpowiedzialność u Heideggera i Tischnera pojawia się po dekonstrukcji etyki dokonanej przez Nietzschego. Spoiwem, które łączy ich filozofie, są ukazanie odpowiedzialności jako tego, co dane jest w doświadczeniu, oraz zastosowana metoda fenomenologiczna opisu zjawisk. Wydaje się, że za podobieństwem obu tych filozofii przemawia również dobro, które nie jest w nich sytuowane w opozycji do teorii poznania. Chodzi tu o interpretację filozofii Kanta i jego podziału na to, co należy do rozumu praktycznego, i na to, co właściwe rozumowi teoretycznemu. Dla Tischnera to, co teoretyczne, jest również tym, co zostało zawarte w rozumie praktycznym, dlatego nie widzi on różnicy między rozumem na poziomie etyki a poznaniem. Tischner o interpretacji Kanta wspomina w *Myśleniu według wartości* (por. MWW, 52nn) oraz w książce *Etyka a historia. Wykłady*²⁴.

Poważną różnicą filozofii Tischnera i Heideggera jest interpretacja antropologiczna i ontologiczna odpowiedzialności. Tischner, podążając za Lévinasem, zarzuca Heideggerowi sprowadzanie filozofii do własnego Ja, które troszczy się o własne bycie. Jednak Heidegger dokonuje przełomu w filozofii, na którym oprze się Tischner w polemice z tomizmem, przyjmując, że myślenie scholastyczne nie odróżnia człowieka i jego egzystencji od innych przedmiotów. Chodzi o ujęcie w kategoriach przedmiotowych człowieka jako przedmiotu poznania. Filozofia Heideggera nie umieszcza na pierwszym miejscu antropologii, lecz wskazuje na *Dasein*, któremu „chodzi o własne bycie” (BiC, 271; GA 2, 192). *Dasein* różni się od przedmiotów poręcznych i obecnych.

²⁴ Wykład zatytułowany *Rozważania wokół Kanta*, wygłoszony w roku 1982/1983, został opublikowany w: J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. nauk. i wstęp D. Kot, Kraków 2008, s. 213-328.

Wydaje się przy tym, że Heidegger dokonuje przełomu, który ostatecznie umożliwi zwrócenie się ku sobie, ku własnemu byciu. Dopiero poprzez skierowanie analizy na *Dasein* staje się możliwe ukazanie relacji między mną a drugim człowiekiem w horyzoncie dobra. Dla Tischnera zwrócenie się ku innemu nie wynika z determinacji woli, lecz z wrażliwości, otwartości na drugiego człowieka, na jego biedę. Tak jak dla Tischnera odpowiedzialność wypływa z wrażliwości, tak odpowiedzialność u Heideggera ma swoje źródło w nastrojeniu, położeniu [*Befindlichkeit*]. Ta przestrzeń sceny dramatu wskazuje na to, że człowiek, będąc w świecie pomiędzy ludźmi, nie może stawiać siebie jako obserwatora obiektywnego, zachowującego dystans do oglądanego świata, on cały czas w nim tkwi, jest w świecie i wśród ludzi. Toteż odpowiedzialność [*Verantwortung*] jako dawanie odpowiedzi [*Antworten*] mieści się w naszym odnoszeniu się do własnego bycia czy innych ludzi, co uniemożliwia stanie z boku. Mimo tych podobieństw nieporozumieniem jest zestawienie odpowiedzialności w sensie antropologicznym z odpowiedzialnością w sensie ontologicznym. Łączenie wątków ontologicznych i antropologicznych w przypadku Tischnera wynika z różnych inspiracji, jedną z nich jest filozofia Bubera. Tischner zarzuca Heideggerowi, że w jego filozofii brak jest odniesienia do drugiego człowieka, zapominając, że jego filozofia ma jedynie postawić ontologiczne pytanie, na które dopiero trzeba będzie odpowiedzieć. Heidegger i Buber wychodzą od podobnego problemu, jakim jest rozpoczęcie badań filozoficznych poza obszarem relacji podmiot–przedmiot. Przedmiotem badań Bubera jest jednak relacja Ja–Ty, a Heideggera stosunek do własnego bycia.

Reasumując, poglądy Heideggera i Tischnera odsłaniają istotne miejsce odpowiedzialności poprzez ukazanie jej nie tylko w kontekście jej samej, ale również w kontekście znaczenia, jakie ma dla nas. Filozofia Heideggera wprowadza do analizy odpowiedzialności wymiar hermeneutyczny, który podejmuje Tischner, budując swoją filozofię dramatu i nadając jej charakter rozumienia w perspektywie dialogu międzyludzkiego. Trzeba podkreślić, że Heidegger rzadko posługuje się pojęciem odpowiedzialność [*Verantwortung*] *expressis verbis*, za to używa innych określeń, które odpowiadają znaczeniu tego słowa, jak: sumienie [*Gewissen*], otwartość [*Erschlossenheit*], przekazywanie [*Überantworten*] czy zdecydowanie [*Entschlossenheit*]. U podstawy tych pojęć leży rozumienie troski [*Sorge*] oraz właściwego [*eigentliche*] i niewłaściwego sposobu bycia [*uneigentliche Seinsweise*], które Heidegger odnajduje u Arystotelesa²⁵ (por. GA 64, 42). Fundamentalne znaczenie ma tutaj wypracowanie pytania o bycie i jego związek z prawdą jako nie-skrytością w oparciu o myślenie Heraklita²⁶

²⁵ Zagadnienie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia ugruntowane jest na faktyczności, o której Heidegger mówi już w wykładach z 1923 roku zatytułowanych *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Problem właściwego i niewłaściwego sposobu bycia pojawia się *expressis verbis* dopiero w *Der Begriff der Zeit* (GA 64, 42).

²⁶ W wykładach zatytułowanych *Heraklit* Heidegger podejmuje problem bycia i jego odkrywania. Analizę swoją rozpoczyna od przedstawienia Heraklita ogrzewającego się przy ognisku,

(1943/1944, por. GA 55, 171), Anaksymandra²⁷ (1942, por. GA 78, 270n), Platona²⁸ (por. GA 34; GA 36-37; GA 9) i Arystotelesa²⁹ (por. GA 62; GA 18). Duży wpływ na ukształtowanie się poglądów Heideggera na temat odpowiedzialności wywarli również Heinrich Rickert i Edmund Husserl. Chodzi tu o wyjaśnienie problemu powinności [*Sollen*] i bycia [*Sein*] z perspektywy czystego rozumu praktycznego i jego wykładni w filozofii Kanta, przyjęte przez Rickerta³⁰, u którego Heidegger studiował. Istotny wpływ na myśl autora *Bycia i czasu* miała również fenomenologia jako metoda filozoficzna oraz apofantyczny charakter filozofii. Fenomenologia pozwala mu spojrzeć na człowieka i otaczający go świat przez pryzmat tego, co daje się zobaczyć takie, jakie naprawdę jest. Również nie bez znaczenia jest tu filozofia Wilhelma Diltheya, do której Heidegger odnosił się krytycznie, lecz która pozwoliła mu wypracować, poprzez polemikę, stanowisko dotyczące filozofii życia³¹. Bardzo ważny wpływ na poglądy Heideggera miały też listy św. Pawła³², dzieła św. Augustyna³³ czy filozofia Duns Szkota³⁴. Zatem jak widać, różne inspiracje filozoficzne doprowadziły Heideggera do ostatecznego porzucenia pojmowania odpowiedzialności jako winy w potocznym sensie tego słowa i usytuowania jej na gruncie ontologicznym. Poglądy te ulegają zmianom, lecz

a także grającego z dziećmi w kości przed świątynią bogini Artemis. Głównym problemem jest jednak odkrywanie i zakrywanie się bycia, a także – w drugiej części – rozumienie, problem logosu.

²⁷ W tomie *Der Spruch des Anaximander* Heidegger (GA 78) koncentruje się na frazach wypowiedzianych przez Anaksymandra i próbuje ukazać problem różnicy między byciem i bytem, a także znaczenie *a-privativum*. Wyjaśnia również sens ekstatycznego charakteru czasowości. Ukazuje *Ent-stehen*, jak i *Ent-gehen* w kontekście starogreckiego terminu *genesis*. Przedstawia także pojęcie *Unverborgenheit der Verborgenheit*.

²⁸ Heidegger Platonowi poświęca szczególnie wiele uwagi w latach 30., kiedy koncentruje się na prawdzie bycia. Por. *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34) oraz *Sein und Wahrheit* (GA 36-37) – Heidegger zajmuje się w nich metaforą jaskini w *Państwie* (*Politei*) Platona oraz dialogiem *Teajtet*.

²⁹ Heidegger od początku swojej drogi filozoficznej sięga po Arystotelesa. Lektura dzieł Arystotelesa sprawia, że problematyka przeżycia znajduje nowy grunt w postaci pytania o bycie. Dla Heideggera kluczowym tekstem jest *Metafizyka* Θ 10, w której poruszony jest problem wyrażania się prawdy. Prawda nie wyraża się w sądach, lecz w mowie (por. BiC 316). Wcześniej natomiast, w 1922 roku, Heidegger wygłasza wykłady *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62) i *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18).

³⁰ Mam tu na myśli problem istnienia wartości, którym zajmuje się Heinrich Rickert i któremu w późniejszych dziełach poświęca uwagę także Edmund Husserl.

³¹ Na filozofii Diltheya Heidegger opiera swoją analizę dziejowości w *Begriff der Zeit* (GA 64) oraz *Byciu i czasie* (GA 2).

³² Heidegger analizuje listy św. Pawła w dziełach *Fenomenologia życia religijnego* (GA 60) i *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63).

³³ Odwołuje się do koncepcji czasu św. Augustyna. Podobnie jak myśl św. Pawła i Diltheya filozofia św. Augustyna ma duży wpływ na analizę fenomenologiczno-hermeneutyczną Heideggera.

³⁴ W 1915 roku Heidegger napisał pracę habilitacyjną zatytułowaną *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, która została opublikowana w pierwszym tomie dzieł zebranych. Por. *Frühe Schriften* (GA 1, 189-411).

Mimo iż odpowiedzialność stała się obecnie pojęciem powszechnie używanym, to jednak dopiero od niedawna zaczęto się nią zajmować z perspektywy badawczej. Najczęściej jest rozumiana jako odpowiadanie za popełniony czyn czy podjętą decyzję, tymczasem to przede wszystkim próba odpowiedzi na podstawowe odniesienie człowieka do siebie i innych ludzi. W niniejszej książce omawiany jest problem odpowiedzialności u Heideggera, który wiąże ją z ontologicznym pytaniem o własne bycie. Dopiero na gruncie bycia możliwe jest ujęcie kluczowego pojęcia w sensie etycznym czy prawnym. Heidegger wprawdzie nie zajmuje się odpowiedzialnością w tych właśnie znaczeniach, ale przedstawia ją na bazie źródłowego doświadczenia własnego bycia.

Obok ujęcia Heideggera ukazane jest także stanowisko Tischnera, który w odróżnieniu od tego pierwszego dostrzega źródłowość doświadczenia odpowiedzialności na poziomie etycznym, w spotkaniu z drugim człowiekiem. Wydaje się, iż obydwa ujęcia są od siebie różne, jednak pytanie o źródłowość sprawia, że także dla Tischnera ważna jest interpretacja z perspektywy ontologicznej. Jest ona jednak poprzedzona doświadczeniem agatologicznym, będącym swojego rodzaju otwartością, empatią – to z niej wyrasta brak zgody na cierpienie drugiego człowieka i chęć przeobrażenia cierpienia przez zaangażowanie się w zmianę świata, w którym „to, co jest” będzie tożsame z „tym, co być powinno”.



www.akademicka.pl

ISBN 978-83-7638-445-0



9 788376 384450