

SPRAWCZOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

We wspomnianej pracy *Aporie samowiedzy* starałem się pokazać, że ideału samowiedzy warto bronić z kilku powodów, z których najważniejszy stanowi zachowanie zdolności do przypisywania sobie czynów, a tym samym odpowiedzialności. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Przypisanie sobie czynu to akt niezwykle złożony, ponieważ obejmuje relację do pewnej klasy aktów, aktualnych jednostkowych czynów, dyspozycji do tego rodzaju czynów oraz modi czasowych czynów. Wymaga ono również publicznego przyznania zrozumiałego dla innych (a tym samym zakładającego interpretatora), uznania własnych cech harmonizujących z przypisywanymi sobie czynami oraz wartościowania tego, co przypisane. Prawdopodobnie należałoby wymienić kilka innych składników. Powstaje pytanie, jaki udział w tej złożonej relacji ma refleksyjne samoodniesienie. Znamy filozoficzne koncepcje, w których udział ten jest wielki i decydujący. Na przykład w filozofii praktycznej Kanta człowiek powinien umieć odnieść swoje działanie do samej racjonalnej woli. Z istoty rzeczy jest to relacja wewnętrzna, refleksyjna. Powstaje jednak wątpliwość, czy Kantowska naczelną maksyma rzeczywiście coś nakazuje, czy tylko porządkuje już obecne pole nakazów i zakazów. Tym bowiem, co odnosimy do samych siebie, są czyny, które już wcześniej cechuje sens i wartość moralna – oczywiście jest bowiem, że tylko na gruncie wcześniejszego wartościowania pojawia się problem, czy wolno mi (bądź czy muszę) przypisać sobie dany czyn oraz to, czy przypisanie (przeciwstawione nieprzypisaniu) w ogóle stanowi problem. Tworzenie maksym racjonalnej woli zakłada więc istniejącą moralność (system wartościowania czynów), który z kolei opiera się na założonym i nieobjaśnionym gruncie pierwotnej odpowiedzialności – pierwotnego s a m o p r z y p i s a n i a, które nie może tym samym spełniać racjonalnego kryterium przypisania odpowiedzialności. Obecność tego założenia pokazuje na przykład Ludger Heidbrink w książce o działaniu w warunkach niepewności⁶. Autor ten dowodzi, że

⁶ Por. L. Heidbrink, *Handeln in der Ungewissheit. Paradoxien der Verantwortung*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2007, s. 47.

skoro aksjologiczne założenia teorii odpowiedzialności pozostają u podstaw nieujawnione, to teoria ta może opierać się na zupełnie innych podstawach, niż tradycyjnie zakładano. Heidbrink referuje na przykład pogląd Lothara Schäfera⁷, że właściwą podstawą odpowiedzialności – w odniesieniu do szerszych skutków cywilizacji technicznej – stanowi ludzkie ciało, jego zdrowie, dobrostan i wrażliwość. W imię cielesnego współodczuwania powinniśmy promować odpowiednie zasady ogólne – jak niegdyś Kant konstruował ogólne zasady etyczne na podstawie zastanej moralności chrześcijańskiej. Fakt, że między tymi dwiema propozycjami zachodzi *j e d y n i e a n a l o g i a*, stawia nas w zupełnie nowej sytuacji. Analogia jest relacją słabą i nie wymusza rozstrzygnięcia, co stanowi *w ł a ś c i w y* fundament odpowiedzialności za własne czyny. Podstawowa decyzja pozostaje tu całkowicie arbitralna.

Pytania o podstawę refleksyjnego samoodniesienia trzeba więc stawiać bardziej radykalnie, niż to uczyniłem w *Aporiach samowiedzy*. Należy rozważyć nie tylko status poznawczy czy normatywny relacji do samego siebie – co zaprzętało wówczas moją uwagę – lecz bytowe określenie tej relacji. Pytanie brzmi: Jakie jest miejsce w świecie bytu zdolnego – przy wszystkich niedoskonałościach – do przypisywania sobie czynów i do podejmowania odpowiedzialności *n a m o c y w e w n ę t r z n e g o s a m o o d n i e s i e n i a*? Jak wiadomo, odpowiedzi na to pytanie udzielił na swój sposób Martin Heidegger. Uczynił to w kilku odsłonach: najpierw opisał istotę ludzką jako osadzoną w pewnej rzeczywistości (niem. *Dasein*), lecz przy tym nieugruntowaną (rzucaną w świat). Napięcie między osadzeniem a nieugruntowaniem sprawia, że da się myśleć o własnym byciu w kategoriach ekstazy – sposobów usytuowania w świecie – nie zaś w kategoriach stałej relacji do świata czy do samego siebie. Poszukiwanie takiej relacji uznał Heidegger za intelektualistyczny przesąd nowożytnej filozofii. Jeśli jednak określenia takie, jak „bycie ku śmierci”, „ekstazy czasowe”, „współbycie” czy „troska” mają sens, to własny byt, o którym tu mowa, musi cechować fundamentalne *o t w a r c i e*. W swoich późniejszych analizach myśliciel ten szukał głębszego źródła owego otwarcia i dostrzegł je w samym języku. To, co jest w obrębie bytu, pozostaje w relacjach, które same są rodzajem bytu, przedmiotowość zaś stanowi zasadniczą kategorią służącą do opisu panujących w tym obszarze związków. Bycie natomiast nie jest kolejnym abstrakcyjnym przedmiotem czy funkcją dodaną do tego, co jest. Bycie to wzajemna przynależność, której „strażnikiem” jest język jako taki. Tylko w języku, szczególnie w języku poetyckim, odsłaniane są wzajemne związki, których nie można sprowadzić do relacji podmiotu do świata czy do siebie samego.

⁷ L. S c h ä f e r, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

Heideggerowska krytyka optyki podmiotowej postawiła w zupełnie nowym świetle problem samowiedzy, autoaskrypcji (samoprzypisania) własności i czynów, a także odpowiedzialności. Cała ta problematyka stała się częścią hermeneutyki nakierowanej na samorozumiejące bycie. Ostateczną bazą odpowiedzialności jest autentyczność, otwartość, rozumienie – a wreszcie prawda jako ujawnianie się samego bycia. W monografii *Dlaczego prawda?* Barbara Tuchańska wygłasza zwięzłą i celną krytykę podejścia Heideggera: nie jest ono wrażliwe na wielość języków i innych praktyk ludzkich – w istocie w ogóle nie respektuje ludzkiej wielości i odrębności. Otwarcie bytu i – w jego obrębie – człowieka realizuje się bowiem w języku, który w koncepcji Heideggera zamienia się w o g ó l n y fenomen mowy. Kiedy już filozof zmuszony jest odwołać się do konkretnych języków – a czyni to często – poprzestaje na analizach greki czy niemczyzny, niejako wpatrzony w wyłaniające się tam sensy. To oczywiście nieuniknione, że punkt widzenia filozofa jest ograniczony. Jednakże pogodzenie roszczenia do ujęcia pewnej całości (zaspokojenie filozoficznej aspiracji) z jednoczesnym uznaniem owej ograniczoności jest bardzo trudne i Tuchańska słusznie twierdzi, że Heideggerowi się to nie udało.