

Aleksander Zbrzezny
Uniwersytet Warszawski

EDUKACJA POWINNOŚCI I POWINNOŚĆ EDUKACJI

Prolegomena do wszelkiej przyszłej odpowiedzialności,
która będzie mogła wystąpić jako nauka

„Człowiek może to, co powinien; a jeżeli mówi,
że nie może, to znaczy, że nie chce”.

Johann Gottlieb Fichte

To my byliśmy oczekiwani na ziemi. To nam dana jest – jak każdemu pokoleniu przed nami – słaba siła mesjaniczna. I to o nią przeszłość zgłasza roszczenia. Nie można tego roszczenia łatwo oddalić¹. Nietrudno zauważyć, że w powyższych słowach Waltera Benjamina nie ma ani kropli beztrioskiej dumy człowieka współczesnego. Jest natomiast głębokie poczucie odpowiedzialności, w dodatku specyficznie rozumianej. Można sobie bez trudu wyobrazić, że pokolenie terażniejsze odpowiedzialne jest za los pokoleń przyszłych. To, co po sobie pozostawimy – zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym – złoży się na świat zastany przez pokolenia przyszłe. Benjamin rozszerza ów wymiar odpowiedzialności o przeszłość. Działania, które podejmujemy, są naszą odpowiedzią na nadzieje i działania pokoleń minionych. Historia dostarcza nam wiedzy o tym, że przed nami wielu ludzi poświęciło życie tylko po to, by nam było lepiej. Czy można nonszalanckim gestem odciąć się od ciężaru tradycji i historycznej świadomości, drwiąc sobie z faktu, że pewne ekstremalne doświadczenia zostały nam oszczędzone? Cały problem ma także drugi, łagodniejszy wymiar: jaki powinien być nasz stosunek do filozoficznego dziedzictwa przeszłości? Zawieszeni między czasem minionym a przyszłym zastanawiamy się, dlaczego niegdyś tworzono wielkie wizje świata i historii, rygorystyczne systemy etyczne... Porzuciliśmy znaczną część tych ambicji, ale wraz z nimi ucichło wiele problemów wciąż aktu-

¹ W. Benjamin *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: W. Benjamin, *Anioł historii*, Poznań 1996, s. 414.

alnych. Przywykliśmy już zupełnie oddzielnie traktować zagadnienia, które żyjącym przed nami wydawały się nierozłączne. Niekiedy można odnieść wrażenie, że pewne prawdy, raz wypowiedziane, przez swą oczywistość zupełnie straciły na znaczeniu. Dla Arystotelesa dobro wspólnoty i dobro jednostki były nieodłączne. A czy dziś byłibyśmy skłonni traktować politykę jako sferę odpowiedzialności „ponadindywidualnej”? Jeśli tak, to należałoby się zastanowić nad sposobem uczestnictwa w polityce, które – z konieczności – jest przecież uczestnictwem jednostek. Tak więc następny krok – to kształtowanie odpowiedzialności indywidualnej, ale też takiej, która w polityczny sposób jest „ponadindywidualna”.

Problem ludzkiej odpowiedzialności został w całej ostrości postawiony przez Immanuela Kanta. Podręcznikowa „aktywność podmiotu”, udokumentowana na kartach kolejnych *Krytyk*, nie jest jednak prezentem wręczonym ludzkości przez filozofa. „Człowiek przeznaczony jest przez swój rozum do współistnienia z ludźmi w społeczeństwie oraz do uszlachetniania się w nim, cywilizowania i umoralniania dzięki kunsztom i naukom; niezależnie od tego, jak silna byłaby jego zwierzęca skłonność do biernego ulegania zachętom wygodnictwa i przyjemnego życia, które nazywa szczęśliwością, powinien on raczej, walcząc czynnie z przeszkodami, którym hołduje nieokrzeseanie jego natury, uczynić się godnym człowieczeństwa”². To zadanie – uczynić się godnym człowieczeństwa – Kant pozostawił człowiekowi, wraz ze służącymi temu „nadmysłowymi” narzędziami: prawodawstwem rozumu, wolnością i nadzieją. Miejsce człowieka w świecie zostało wprawdzie określone za sprawą wytyczenia rozumowi granic, można tu jednak przytoczyć zdanie, które „wymknęło się” Kantowi w *Krytyce czystego rozumu* przy okazji opisu *Państwa* Platona: „Jaki bowiem musi być najwyższy stopień, na którym ludzkość musi się zatrzymać, i jak wielka jest przepaść, która z konieczności leżeć będzie między ideą a jej wykonaniem, tego nie może i nie powinien nikt określać, właśnie dlatego, że wolność jest tym, co może przekroczyć każdą podaną granicę”³. Cała filozofia Kanta może być właściwie uznana za argumentację na rzecz tezy, że człowiek jest odpowiedzialny za porządek świata. Z ludzkiej rozumności wyprowadzone zostały reguły nauki i porządek moralny, zaś rozumność w swym ideale zrównała się z Bogiem. W *Opus postumum* znajdujemy myśli, które pozwalają doskonale zagospodarować margines niedopowiedzeń pojawiających się w dziełach systemowych królewieckiego filozofa: „Bóg nie jest istotą poza mną, lecz czystą myślą we mnie. Bóg jest moralno-praktycznym, sam siebie stanowiącym rozumem”. „Istota, która zarówno dla natury, jak też dla wolności jest prawodawcza – jest Bogiem”⁴. Ta niezwykła potęga przyznana człowiekowi, który w boskiej rozumności uczestniczy, jest jednak bardzo zobowiązująca. Gdy

² I. Kant *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. W. Buchner, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 60.

³ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 26.

⁴ I. Kant *Opus postumum*, cyt. za: H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 193, 195.

rozwiązany został problem ludzkiego sprawstwa (najbardziej widoczny w opisach teoretycznego zainteresowania rozumem) i ludzkiej wolności, odpowiedzialność przedstawia się jako niezbywalna w tym samym stopniu, co prawa przyrody.

Kantowi nie udało się jednak pogodzić indywidualnej odpowiedzialności z marzeniami o wiecznym pokoju obejmującym całą ludzkość. Schelling i Fichte, świadomi tego niedostatku myśli Kanta, wiele uwagi poświęcają ugruntowaniu wzajemnej zależności poszczególnych inteligencji (Ja empirycznych). Wolność i aktywność każdego podmiotu są ściśle uzależnione od wolności i aktywności innych, a cała ta „gra sił” jest immanentnym procesem przebiegającym w Ja absolutnym. Ów ponadindywidualny podmiot pozostaje jednak ukryty w obłokach idealizmu. Dopiero filozofia Hegla może zadośćuczynić przynajmniej niektórym wymogom realizmu. Na kartach *Fenomenologii ducha* krok po kroku dokonuje się właściwie przewrót kopernikański, z tym, że perspektywa transcendentalizmu jest u Hegla mocno związana z rozwojem historycznym. To ludzie są odpowiedzialni za materialną organizację świata przekształcając (a właściwiej: wykorzystując) siły przyrody, to ludzie uprawiają nauki i to oni tworzą historię. Także sztuka i religia są ludzkimi aktywnościami, w których potwierdza się autonomia podmiotowości – wzbijającej się ponad to, co przedmiotowe, za sprawą wyobrażenia i uczucia. Pojęcie działania pośredniczy między jednostkowością i ogólnością; za sprawą ludzkich działań tworzy się subtelna tkanka wspólnoty i kultury, która zastygając w pojęciu „ducha” zwrótnie oddziałuje na jednostki następnych pokoleń, dla których jest ona czymś zastanym jako „zewnętrzne” i ponadindywidualne. Dlatego też Marks, wykorzystując Heglowski opis podmiotu, mógł odrzucić idealizm zachowując ponadindywidualną strukturę – eksterioryzacja ducha zastąpiona zostaje alienacją ludzkich wytworów. Jednocześnie oznacza to włączenie w obszar Kantowskiej odpowiedzialności historię i życie społeczne⁵. Warto jeszcze podkreślić, że o ile niemal wszyscy filozofowie nowożytni zdradzali jeśli nie optymizm, to nadzieje związane z ludzką rozumnością przekładającą się na zdolność organizacji świata, to po ewolucji, jaka dokonała się na linii Kant – Marks, zyskały one bardzo realny charakter. Zarazem nadzieje te wiązały się z przekonaniem, że filozofia jest przewodniczką do lepszego świata. Oprócz Marksa można tu przywołać takich myślicieli, jak Comte czy Husserl.

⁵ Stwierdzenie to może się wydać kontrowersyjne miłośnikom Isaiaha Berlina, który właśnie Hegla i Marksa opisał jako myślicieli, którzy przyjmując determinizm usuwają problem odpowiedzialności (por. I. Berlin *Konieczność historyczna*, tłum. D. Lachowska, w: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 124–127). Zarzuty Berlina opierają się jednak na mocnych, a wcale nieoczywistych założeniach interpretacyjnych. Ważąc się na karygodne uproszczenie można przypomnieć, że u Hegla konieczność realna powstaje w wyniku dialektyki możliwości i przypadkowości. Natomiast przyjęcie konieczności absolutnej, która jest właściwie tylko logicznym, spekulatywnym momentem systemu, jest równoznaczne z zajęciem pozycji Boga Spinozy (nie jest to pozycja Hegla). Co do Marksa – nader trafna wydaje się sugestia Lukácsa, by czytać jego dzieła z nieustannym odniesieniem do *Logiki* Hegla.

Wiek XX przyniósł Europie wstrząsające doświadczenia – totalitaryzmu i wojen światowych. Zastanawiający jest ich wpływ na refleksje filozoficzne. Spadkobiercy tradycji heglowsko-marksowskiej zmuszeni zostali do rewizji „paradygmatu oświecenia”. Chyba najlepiej wywiązali się z tego zadania przedstawiciele szkoły frankfurckiej, poddając wnikliwej analizie problemy wcześniej sygnalizowane przez Lukácsa⁶. W efekcie przeciwnicy „filozofii podmiotowości” dostali do ręki narzędzie pozwalające ową tradycję dyskredytować. Problem polega na tym, że kryzys „paradygmatu oświecenia” jest nie tylko kryzysem szeroko pojętej racjonalności, ale też sfery normatywnej w etyce. Koncepcje bliskie neopozytywizmowi i empiryzmowi charakteryzuje zasadniczy brak ambicji w sferze postulatywnej, a tym samym rezygnacja z archontycznej funkcji filozofii⁷. Nie do przecenienia jest osiągnięcie frankfurczyków – wykazanie dwulicowości rozumu, który z jednej strony umożliwia snucie projektów, takich jak państwo celów samych w sobie, z drugiej zaś doskonale współpracuje z procesem urzeczowienia⁸. Ta sama (choć wieloaspektowa) rozumność pozwala nam zbudować prom kosmiczny i bombę atomową. Nie jest to jednak powód, by z tradycyjnej, filozoficznej rozumności rezygnować. Rygorystyczna etyka właściwie zawsze musiała szukać oparcia w metafizyce, którą Kant uważał za „naturalną skłonność ludzkiego rozumu”. Rezygnacja z metafizyki dokonana w imię nauki zdjęła z człowieka znaczną część ciężaru powinności, na którego dźwiganie skazany był „homo noumenon”. Filozofia powinna wystrzegać się marzycielstwa i pięknoduchostwa, nie oznacza to jednak, że nie powinna stawiać przed człowiekiem wymagających zadań. Pytanie o potrzebę zachowania normatywnej zawartości filozofii nowożytnej jest zarazem pytaniem o potrzebę zachowania pewnych wartości. To dobre miejsce, by przypomnieć o przywołanej na początku koncepcji odpowiedzialności Waltera Benjamina. Nasz stosunek do wartości określa, co chcemy zachować z dziedzictwa przeszłości, które nadzieje pokoleń minionych uważamy za godne

⁶ *Historia i świadomość klasowa* Lukácsa przynosi całą wiązkę problemów natychmiast podjętych przez myślicieli zgromadzonych wokół frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych. Na pierwszy plan wysuwa się tu zależność między postępującą racjonalizacją świata i urzeczowieniem oraz odbicie tej zależności w systemach filozoficznych – aż po drastyczny przykład Kantowskiej definicji małżeństwa. Równoległy problem to dostrzeżona przez Lukácsa „alienacja nauk”, na którą Horkheimer odpowie swą teorią krytyczną.

⁷ Por. E. Husserl *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 37.

⁸ Dokładne omówienie tego problemu domagałoby się obszernego artykułu. Za dobre przybliżenie kształtu myśli frankfurczyków może posłużyć fragment *Dialektyki oświecenia*: „W świecie, który weryfikował tylko zdania protokolarne, a idee, zdegradowane do rangi płodów wielkich myślicieli, zachowywał jako coś w rodzaju przeterminowanych szlagierów, kłamstwo jest nie do odróżnienia od prawdy, zneutralizowanej w formie dorobku kultury. (...) Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji. (...) Winę ponosi struktura społecznego zaślepienia” (M. Horkheimer, T. W. Adorno *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 57–58).

podtrzymywania, a zarazem – co chcemy przekazać pokoleniom przyszłym. Stwierdzenie, że samo pojęcie wartości jest nader problematyczne, to najłatwiejsza droga do ominięcia problemu odpowiedzialności. Znacznie trudniej jest zaproponować model filozofii, który sprostałby zadaniu, a zarazem pozostał modelem realistycznym. „Już kontrowersja między neokantowską i fenomenologiczną filozofią wartości dokładnie oddaje beznadziejne usytuowanie wartości pomiędzy sferami ontologii i deontologii. Nasz sceptycyzm uzyskał nową pożywkę dzięki lingwistyczno-analitycznej metaetyce. Jakżeż wartości mogą obowiązywać(...), jeżeli nie istnieją?⁹ To suche i smutne stwierdzenie Schnädelbacha nie powinno jednak stanowić końca rozważań, lecz ich początek.

„Obowiązywanie wartości” jest właściwie tym, co można by nazwać ciężarem powinności. Gdy jednak zapytamy, w imię czego ową powinność mamy realizować, odpowiedź będzie wymagała rozwiązania (charakteryzowanego wcześniej na przykładzie filozofii niemieckiej) historycznego napięcia między porządkiem podmiotowym i przedmiotowym. Jeśli nie chcemy odwoływać się do racji transcendentnych, należałoby najpierw wykazać, że człowiek jest istotą odpowiedzialną – przynajmniej w słabym znaczeniu metafizycznym. Jednak właśnie ten krok jest bardzo problematyczny. Pojawili się już filozofowie wieszczący „koniec historii”, a jeden z nich – Alexandre Kojève – scharakteryzował ludzi tego okresu jako „zwierzęta gatunku homo sapiens”. Właściwie przed podobną alternatywą stawił nas Kant – albo dążenie do zrealizowania najwyższego dobra, albo utrata osobowości i zezwierzęcenie. Niech więc impulsem do dalszych rozważań będzie negatywna motywacja – niezgoda na rezygnację.

Zdobyczą filozofii Kanta, ściśle związaną z problemem odpowiedzialności, było umocnienie przekonania, że to człowiek wprowadza w świat porządek i wartości. Jako możliwość wpisana w system Kanta, a urzeczywistniona przez historię, odsłania się jednak charakterystyka zgoła przeciwstawna – człowiek może porządek świata także zakłócać (choćby w wymiarze ekologicznym) i drwić z wartości do tego stopnia, że jego działania stają się zbrodnicze. Jednak dzięki temu opisowi można sformułować (a właściwie: powtórzyć) „warunki możliwości” odpowiedzialności. Są nimi ludzka wolność i sprawstwo. Od strony formalnej byłaby więc odpowiedzialność świadomością, że nasze działania – właśnie jako nasze – uobecniają się w świecie jako skutki, których jesteśmy przyczyną. Im bardziej podmiotowa i głębsza będzie ta świadomość, tym wyraźniejsze będzie pytanie o skutki naszych działań. Pytanie to prowadzi do oceny świata, w którym żyjemy, a zwłaszcza tych jego aspektów, które w największym stopniu zależne są od nas. Jeszcze Machiavelli nie był do końca pewny, jak ocenić szansę człowieka w zmaganiach z Fortuną, ale już Vico dziwił się, że naukowcy tak dużo uwagi poświęcają niezależnej od nas przyrodzie, a tak mało historii, która jest ludzkim wytworem. W XIX wieku u wielu filozofów dominowała perspektywa historyczna,

⁹ H. Schnädelbach *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 293.

a właśnie dla historii i życia społecznego chciałbym zbudować metafizyczny krajobraz, którego być może jedynym elementem byłaby odpowiedzialność.

Filozofowie zajmujący się problemem odpowiedzialności często wykorzystywali różne etymologiczne zabarwienia tego słowa wiążące się (w wielu językach) z „odpowiadaniem-na”. Tak pojęta odpowiedzialność byłaby tutaj odpowiedzią na roszczenia pokoleń minionych i przyszłych. Problem polegałby więc na umiejętności usłyszenia ich głosu. Rezygnuję tym samym z „odpowiadania-na” głos Boga, czy też – co charakterystyczne dla filozofii dialogu – odpowiadania na wezwanie „Innego”, „Ty” itd. Odpowiedzialność wobec Boga to problem leżący raczej w polu kompetencji teologa, natomiast filozofia dialogu – jakkolwiek dotyczy spraw ważnych – nie rozwiązuje kwestii, które mnie tutaj interesują. Odważyłbym się nawet na stwierdzenie, że koncepcja odpowiedzialności przedstawiana przez filozofię dialogu to tylko jeden z wariantów koncepcji fenomenologicznej. Poza tym, w relacji Ja–Ty odpowiedzialność nie wymaga szczególnej pielęgnacji – sama relacja, jeśli jest faktycznie relacją, zakłada właściwie emocjonalne poczucie odpowiedzialności. (Innymi słowy: tym, co się tu pielęgnuje, jest sama relacja, nie zaś odpowiedzialność.) Odrzucenie koncepcji dialogicznej nie jest jednak równoznaczne z uchyleniem odpowiedzialności indywidualnej. Częsty zarzut wysuwany pod adresem heglistów i marksistów, że troska o ogólność oddala odpowiedzialność szczegółową, nie znajduje w tym wypadku zastosowania. Oczywiście odpowiedzialność indywidualna musi pozostać punktem wyjścia, bez niej nie można mówić o odpowiedzialności „ponadindywidualnej”. Sprzeciwiam się natomiast temu, by ograniczać ją do odpowiadania, do odpowiedzialności za „Ty”, za „Twarz”. Po pierwsze jest to niesprawiedliwe wobec tych, którzy nie mogą „zapytać”. Po drugie – choć Buber czy Levinas oferują nam bardzo piękne teksty, to jestem przekonany, że autentycznie przeżywane relacje dialogiczne nie potrzebują filozoficznego opisu ani usankcjonowania. Jeżeli kocham, odczuwam sympatię, patrzę-w-oczy, jestem zapytywany, to już działam, najczęściej zgodnie z intuicyjnym lub emocjonalnym drogowskazem. Jeśli natomiast w tych wszystkich sytuacjach zadaję sobie zarazem pytanie „Co powinienem zrobić?”¹⁰ – odsyłające do refleksji filozoficznej – to jestem już kantystą, a nie filozofem dialogu. Opowiadam się jednak nie tyle za transcendentalizmem, ile za perspektywą transcendentalizmu. Odpowiedzialność indywidualną można traktować jako „źródłowe doświadczenie odpowiedzialności”¹¹, a zarazem jako warunek możliwości, intersubiektywną dyspozycję, czy też metafizyczne tło dla odpowiedzialności historycznej i społecznej.

Pora więc powrócić na główny tor rozważań. U Karla Jaspersa znajdujemy pomysły o bardzo doniosłych konsekwencjach filozoficznych i praktycznych. „Na podłożu moralnego trybu życia większości jednostek (...) wyrasta stale w codzien-

¹⁰ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 548. Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się Kantowska filozofia praktyczna.

¹¹ J. Tischner *Gra wokół odpowiedzialności*, Kraków 1995, nr 10, s. 49.

nym zachowaniu określone zachowanie polityczne, a z nim sytuacja polityczna. Z kolei życie jednostki uwarunkowane jest jednak przez ukształtowaną już historycznie sytuację polityczną, którą urzeczywistniła etyka i polityka przodków, a umożliwiła określona sytuacja światowa¹². Już ten opis można potraktować jako mocny argument wspierający tezy historiozoficzne Benjamina. Dalej Jaspers zarysowuje alternatywę dotyczącą polityczności, a sprowadzającą się do wymogu, by w życiu politycznym uczestniczyli wszyscy „świadomością, wiedzą, poglądami i wolą”. Takie polityczne życie umożliwia „powszechna współodpowiedzialność, będąca postulatem i szansą realną”¹³. Owa współodpowiedzialność może jednak zostać zniszczona, co lepiej od Jaspersa pokazuje Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*. Argumentacji Jaspersa towarzyszą jednak dwa problemy. Pierwszy to dokonane – najpewniej pod ciężarem niemieckiej rzeczywistości – utożsamienie państwa z narodem, co utrudnia omawianie państwa jako wspólnoty politycznej. Drugi – to logiczna zależność między współodpowiedzialnością a wskazanymi przez Jaspersa elementami uczestnictwa w polityce. Równie dobrze można przecież stwierdzić, że to właśnie świadomość, wiedza, poglądy i wola umożliwiają współodpowiedzialność. Jaspers omija tę trudność formułując koncepcję „winy metafizycznej”. „Wina metafizyczna polega na uchybieniu bezwzględnej solidarności z człowiekiem jako takim. Nawet kiedy postulat moralny traci sens, solidarność ta narzuca się nam jeszcze przemożnie. Zostaje ona naruszona, gdy jestem świadkiem aktów niesprawiedliwych i zbrodniczych. Nie wystarcza, że chcąc im zapobiec naraziłem życie z zachowaniem ostrożności. Jeśli miały miejsce w mojej obecności i jeśli ja przeżyłem, kiedy zabito innego człowieka, słyszę głos wewnętrzny, który mówi mi, że moja to wina, iż jeszcze żyję”¹⁴. Analizy Hannah Arendt dowodzą, że owa solidarność została złamana na długo przed doświadczeniem totalitaryzmu. Jej kryzys został przygotowany krok po kroku – przez Gobineau i eugenikę, a eksplodował już w epoce imperializmu, tyle że w Afryce. Mordowany albo sprzedawany rdzenny mieszkaniec tego kontynentu nie był dla Anglika czy Holendra człowiekiem. Kolejny problem wskazany przez Arendt – to zupełne zniszczenie wolności w społeczeństwie totalitarnym. Wolność ograniczona do możliwości samobójstwa¹⁵ równoznaczna jest z anihilacją zarówno politycznego, jak i nawet praktycznego, fizycznego protestu.

Niekiedy można odnieść wrażenie, że Arendt prowokuje czytelnika obojętnym i „faktograficznym” stylem swoich analiz. Obszerne fragmenty *Korzeni totalitaryzmu* przypominają właściwie suchy podręcznik historii. Tyle, że zestawienie faktów zostaje pogłębione przez opisy podskórnych mechanizmów historyczno-antropologicznych, co sprawia, że otrzymany obraz staje się ekstraktem zimnego, wyrachowanego człowieczeństwa. Dopełnieniem tego obrazu są ludzka głupota

¹² K. Jaspers *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” 1979, nr 17, s. 154.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 177.

¹⁵ Por. H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1989, cz. III, s. 328.

i bezmyślność, zasilane przez rozniecany propagandą fanatyzm. Takie człowieczeństwo zdaje się być... nieludzkie. Arendt często powstrzymuje się od ocen – te należą do czytelnika, autorka jedynie stwarza okazję do ich sformułowania. Na tym też miałyby polegać owa prowokacyjność stylu – przyjmując za dobrą monetę tezę o niemożliwości zbudowania rygorystycznego tła normatywnego, Arendt pokazuje, jak bardzo to tło jest potrzebne¹⁶. Możemy wyjaśnić i zrozumieć rzeczywistość nie odwołując się do żadnej metafizyki, teologii, teleologii, aksjologii. W ten sposób pozbywamy się romantycznych, wzniosłych wyobrażeń o „powołaniu człowieka”. Pozbywamy się złudzeń i nadziei. Tylko czy takie wyjaśnienie i rozumienie nam wystarcza? Zarazem przecież zauważamy, że interpretowana rzeczywistość jest efektem ludzkich działań, a więc jest od nich (i tylko od nich) zależna. W ten sposób z niezmierną siłą powraca problem odpowiedzialności i powinności. Jakkolwiek już Kant wykazał, że „powinność” nie występuje w przyrodzie (podobnie jak czyste pojęcia intelektu), to jest ona bardzo potrzebnym składnikiem ludzkiego świata.

Źle byłoby więc po prostu skrytykować i odrzucić metafizyczną koncepcję Jaspersa. Problem został dobrze postawiony, pytanie polega na tym, czy można go rozwiązać – czy można odbudować ową „solidarność z człowiekiem jako takim”. Czym jednak jest ów „wewnętrzny głos”, który słyszy w sobie Jaspers? Czy odpowiedzialność, mocno związana z powinnością i troską o człowieczeństwo, nie zbliża się w ten sposób do problematyki ujmowanej tradycyjnie pod hasłem „sumienia”? Różnica polega na tym, że u Jaspersa mamy ostatecznie do czynienia z odpowiedzialnością także za to, co wydarza się poza kręgiem moich (jednostkowych) możliwości oddziaływania. Struktura problemu jest właściwie analogiczna do sprawy rozważanej przez Lukácsa, tyle że nie chodzi o świadomość proletariatu, a o upowszechnienie poczucia odpowiedzialności i współodpowiedzialności. W ten sposób filozof staje się „rzecznikiem prasowym” już nie świadomości klasowej, a powinności.

Należałoby teraz wskazać pole, na którym owa powinność ma być realizowana. Zarówno w opisach Jaspersa, jak i Arendt bardzo duża rola przypada polityce¹⁷. Można mieć jednak poważne obawy, że dzisiaj niepodobna oczekiwać rozwiązania ze strony samej polityki, niezależnie od tego, co na jej temat mówią filozofowie. W tym miejscu dobrze będzie przytoczyć uwagi niefilozofa, które dobrze oddają stan „świadomości etycznej” współczesnego człowieka. George Soros opisując proces wyparcia wartości przez wymogi kapitalizmu (skuteczność,

¹⁶ Taka strategia filozofowania jest jeszcze bardziej widoczna w książce Arendt *Eichmann w Jerozolimie*. W *Korzeniach totalitaryzmu* stosunkowo często spotykamy wypowiedzi wartościujące, tyle, że nie rozwijają się one w moraliczny traktat i tym samym nie zakłócają „opisowego” charakteru dzieła.

¹⁷ Rzetelne omówienie filozofii polityki H. Arendt jest tutaj niemożliwe, zresztą problem został już chyba dobrze zbadany, por. np. P. Śpiewak *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 129–182.

zysk, sukces) konstatuje: „Tak więc wydaje się oczywiste, że moralność opiera się na poczuciu przynależności do wspólnoty – czy to rodziny, kręgu przyjaciół, plebienia, narodu, czy ludzkości. Tymczasem gospodarka rynkowa nie tworzy wspólnoty (...)”¹⁸. Pomijając filozoficzne pomysły Sorosa (globalne społeczeństwo otwarte?), warto zatrzymać się przy „wyznaniu wiary kapitalisty”: „Włączenie mojego społecznego sumienia w proces podejmowania decyzji w najmniejszym stopniu nie zmieniłoby obrazu rzeczywistego świata”¹⁹. W mniemaniu Sorosa wszystko jest w porządku, dopóki gra toczy się według zasad – a ustalenie zasad jest rolą polityki (stąd też duża rola demokracji). Z przejmującą szczerością Soros wyznaje: „W tym sensie rynki finansowe nie są niemoralne – one są amoralne”²⁰. Materiał dostarczony przez Sorosa jest jednak bardzo przydatny dla filozofa. W odniesieniu do autora *Kryzysu światowego kapitalizmu* można zastosować kategorię „kontrolowanej schizofrenii” – raz jestem kapitalistą, a raz obywatelem²¹. Tymczasem można powtórzyć za Ingardenem, że warunkiem moralności jest zintegrowana osobowość, nie zaś usankcjonowane rozszczepienie²².

Sytuacja odpowiedzialności i powinności wydaje się więc być rozpacziwa, a odbudowanie postulowanej przez Jaspersa współodpowiedzialności – bardzo trudne. Nawet świat filozoficzny podzielił się w taki sposób, że znaczna jego część jest doskonale niewrażliwa na problem. Oczywiście pojawiały się też głosy będące świadectwem dobrego rozpoznania problemu – można tu wymienić chociażby Theodora Adorno, którego *Dialektykę negatywną* niesłusznie przytacza się zazwyczaj jako przykład rezygnacji i bezradności. Adorno zdaje się wyraźnie nawiązywać do Jaspersa²³, a gdy zostawia czytelnika ze stwierdzeniem, że „Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim”²⁴, to w oczywisty sposób rodzi się pytanie – czy tylko na tyle stać ludzkość? Czy wszystko, co tylko nie jest obozem koncentracyjnym, jest dozwolone? Tymczasem zdarzają się filozofowie, którzy za całkiem zasadne (nieretoryczne) uznają zgoła inne pytania: „Czy nie jest nieprzyzwoitością porównywać sytuację podmiotu cierpiącego z powodu miłości z sytuacją więźnia obozu w Dachau?”²⁵ Roland Barthes uważa, że katastrofa ta

¹⁸ G. Soros *Kryzys światowego kapitalizmu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 1999, s. 131.

¹⁹ *Ibidem*, s. 247.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Swoją drogą, nie odbiega to zbyt od rozdarcia na *bourgeois* i *citoyen* w opisach Hegla i Marksa.

²² Por. R. Ingarden *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 289–302.

²³ „Wciąż trwające cierpienie ma także prawo do ekspresji, jak maltretowany do krzyku; dlatego raczej mylny byłby sąd, że po Oświęcimiu nie można już napisać żadnego wiersza. Nie ma jednak błędu w mniej kulturalnym pytaniu, czy po Oświęcimiu można jeszcze żyć, a zwłaszcza, czy ma do niego pełne prawo ten, kto przypadkowo Oświęcimia uniknął, a w zasadzie powinien być stracony” (Th. W. Adorno *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 509).

²⁴ *Ibidem*, s. 512

²⁵ R. Barthes *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 96.

jest analogiczna, a porównanie jak najbardziej trafne. Gdzieś się zgubiła banalna obserwacja, że katastrofa miłosna jest czymś powtarzalnym (przynajmniej wg Barthesa), podczas gdy wielu ludziom nie dane było przeżyć uwięzienia. To tylko przykład filozoficznej nieodpowiedzialności, a „banalność obserwacji” ładnie współbrzmi z „banalnością zła”.

Zarówno tradycja analityczna, jak i jej oponentka – tradycja kontynentalna – zwątpiły w możliwość ugruntowania sfery normatywnej w empirii. Tyle że w argumentacji tej przyjmuje się możliwość określania „substancji etycznej” przez empirię. Nie trzeba być Carnapem, by odkryć „nieempiryczność etyki” – od czasów Kanta jest to nawet oczywiste. Tyle że gdy używamy materiału empirycznego do zdeprecjonowania czynnika normatywnego, to jest to krok równie uprawniony jak odwrotny.

Jak zaznaczono wcześniej, filozoficzną barykadą na drodze do zrealizowanego człowieczeństwa w wypadku Kanta była trudność z przełożeniem indywidualnej odpowiedzialności na zbiorowość. Projekt wiecznego pokoju pozostał właściwie marzeniem Kanta, w dodatku marzeniem chwiejającym się w ostatnich latach twórczości filozofa. Wieczny pokój, czy też federacja wolnych państw, pozostały zadaniami, które – wedle słów Kanta – zostaną najpóźniej wypełnione przez rodzaj ludzki, do których będziemy zbliżać się w nieskończonym postępie, wreszcie – co do których nie wiemy, czy się urzeczywistnią.

Lukács krytykując Kanta napisał: „Rzecz nie polega przecież – z filozoficznego punktu widzenia – na tym, by określać, ile czasu potrzebuje powinność, aby przekształciła byt, lecz idzie raczej o to, że trzeba wskazać zasady, dzięki którym powinność jest *w ogóle zdolna* oddziaływać na byt”²⁶. Kaniowskiemu napięciu powinności i bytu odpowiada charakterystyczne dla późniejszej filozofii pojednanie podmiotu i przedmiotu, osiągnęte za cenę idealizmu. W narracji Lukácsa, uwzględniającej już tylko porządek społeczny, problem przybrał kształt walki o emancypację od urzeczowienia, przy czym Lukács znajdował ogniwo pośredniczące w działalności partii. Takie rozwiązanie – w czasach, gdy proletariusz nie miał do stracenia nic oprócz swoich kajdan – może być uznane jeśli nie za pomysł zadowalający, to za jedyną drogę rozwiązania problemu. Jednak zgodnie z maksymą – *tempera mutantur et nos mutamur in illis* – odsłania się potrzeba wskazania nowego rozwiązania. „Masy są nieufne wobec intelektualistów już nie dlatego, że intelektualiści zdradzają rewolucję, ale dlatego, że mogliby jej pragnąć – tym samym masy zaświadczyają, jak bardzo potrzebują intelektualistów. Ludzkość przeżyje tylko pod warunkiem, że skrajności się zetkną”²⁷. Jakkolwiek wątki rewolucyjne zostały skompromitowane przez historię (nie przez filozofię!), to moment polityczny domaga się teraz szczególnej uwagi. Arendt, analizując losy pojęcia wolności w czasach antycznych i nowożytnych, broni tezy, że polityka jest sferą ujawniania się wol-

²⁶ G. Lukács *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 335–336.

²⁷ Th. W. Adorno *Minima Moralia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 317.

ności²⁸. Jednocześnie nie sposób zaprzeczyć, że polityka ma ogromny wpływ na kształtowanie rzeczywistości społecznej, a jeśli tak – to w połączeniu z wolnością staje się też sferą odpowiedzialności. W tym miejscu zbiega się więc wiele poruszanych wcześniej problemów. Trudno dziś oczekiwać, że ni stąd ni zowąd pojawi się nieomylna „wola powszechna”, zarazem jednak na polu polityki w wyraźny sposób spotykają się odpowiedzialność jednostkowa i ponadindywidualna.

Nie chcę tutaj projektować kształtu polityki, ale podsunąć polityce jedno „organizacyjne” zadanie, być może trochę w duchu propozycji Karla Mannheim’a. Mannheim przedstawia model polityki, który eliminowałby wady liberalizmu, a jednocześnie pozostawał modelem demokratycznym. Ma to być możliwe dzięki „planowaniu dla wolności”, które jest niepodatne na zagrożenie zwyrodnieniem w jakąkolwiek formę totalitaryzmu, a zarazem zawiera elementy kontroli²⁹. Kontrola ta jednak może odbywać się poprzez edukację. Jak pamiętamy, Jaspers uważał za najważniejsze elementy uczestnictwa w polityce świadomość, wiedzę, poglądy i wolę. Gdyby udało się o nie zatroszczyć w procesie wychowania i edukacji, zostałyby zrealizowane warunki współodpowiedzialności, o którą się upominał. Także według Arendt edukacja ma do spełnienia niezmiernie ważną funkcję – zapobiega bowiem przymusowi na polu polityki, przymusowi, który jest przeciwieństwem wolności³⁰.

Rozwiązanie, które łączy problem odpowiedzialności z edukacją, nie jest nowe; jego tradycja sięgać może greckiej *paidei*, znajdziemy je też u Locke’a i Kanta. W sposób oczywisty nie może więc zadośćuczynić wymogom rynku, który wg Adorna wymaga dziś od filozofa, by szokował oryginalnością. Ale nakłada na filozofa pewne zobowiązanie, które można nawet uznać za kryterium „filozoficzności”. Filozof powinien odczuwać nauczycielskie powołanie i traktować swą funkcję jako społeczną misję. W tym miejscu można jeszcze przypomnieć, że Leszek Kołakowski w artykule *Wielkie i małe kompleksy humanistów* wykazywał, że prawo do nauczania jest dla humanistów jedyną racją istnienia³¹. W miejsce „humanisty” śmiało możemy podstawić filozofa.

Z powyższych rozważań wyłania się skromny, ale niezmiernie ważny apel – polityka musi zatroszczyć się o edukację, a edukacja – z czasem – musi przełożyć się na odpowiedzialną i rozumną politykę. W tym apelu problematyczny jest stosunek relacji logicznej do chronologicznej, a rozwiązanie należy do praktyki. Tu kończy się więc rola filozofa, na zakończenie można jeszcze przywołać słowa Jana Patočki. Według określenia czeskiego filozofa, „Człowiek duchowy nie jest

²⁸ Por. H. Arendt *Co to jest wolność*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

²⁹ Por. K. Mannheim *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, Warszawa 1974.

³⁰ Por. H. Arendt *Kryzys edukacji*, w: H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

³¹ Edukacja ma w ujęciu Kołakowskiego przeciwdziałać zagrożeniu technokracją na polu polityki. Por. L. Kołakowski *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, w: L. Kołakowski, *Kultura i fe-tysze*, Warszawa 1967.

oczywiście politykiem w potocznym tego słowa znaczeniu: nie jest stroną w sporze, który toczy ten świat, ale jest polityczny w inny sposób – i oczywiście nie może nim nie być – dlatego, że rzuca w twarz temu społeczeństwu i wszystkiemu wokół niego właśnie ową nieoczywistość rzeczywistości”³². To bardzo wymowny protest przeciw zaufaniu do faktów, które to zaufanie podziela wielu filozofów, przeciw bierności, która nie troszczy się o powinność. Patočka odnajdując u Platona możliwe relacje „człowieka duchowego” do reszty społeczeństwa (postawa Sokratesa, emigracja wewnętrzna, sofistyka), stwierdza, że odrzucenie owej polityczności – „to sofistyka najgorszego jaki można sobie wyobrazić gatunku”.

³² J. Patočka *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E. Szczepańska, w: J. Patočka, *Eseje historyczne z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 229.