



Waldemar Kmiecikowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-8037-6125

e-mail: waldekkm@poczta.onet.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.007>

„Odpowiedzialność za wszystko czy inercja odpowiedzialności?”

Ku umiarowi – kilka refleksji fenomenologicznych

Wstęp

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba eksplikacji idei radykalnej odpowiedzialności oraz próba oceny możliwości jej realizacji i odniesienia tej możliwości do wybranych motywów etyki środowiskowej. Artykuł nie pretenduje do przedstawienia wyczerpującego ujęcia problemu odpowiedzialności czy ostatecznych rozstrzygnięć w obrębie owej etyki, lecz ogranicza się do kilku fenomenologicznych wątków w zarysowany problem.

Tytułem hipotezy badawczej przyjmuję, że absolutyzowanie zasięgu odpowiedzialności człowieka (*odpowiedzialność za wszystko*) prowadzi zazwyczaj do faktycznej akceptacji tezy o inercji odpowiedzialności (anihiluje możliwość realnego urzeczywistnienia wyjściowego moralnego aksjomatu) oraz że kategoria odpowiedzialności zdaje się wyprowadzać refleksję poza ścisłe ramy etyki. Odwołując się do terminologii Ryszarda Wiśniewskiego, za zasadne należy uznać, że odpowiedzialność ma

wspólne węzły nie tylko z kontekstem etycznym, lecz także z wglądem w istotę człowieka i z refleksją metafizyczną oraz epistemologiczną¹.

Wobec imperatywności zewnętrżności

Dążąc do udzielenia odpowiedzi na tytułowe pytanie i mając świadomość istotnej korelacji koncepcji odpowiedzialności z rozumieniem człowieka, za punkt wyjścia uznamy wypowiedź odnoszącą się do antropologii Romana Ingardena. „Człowiek jest *rozpięty* – stwierdziłem w innym miejscu – pomiędzy (trwając) *jest i staje się*. Albowiem z jednej strony doświadczam własnej trwałości, z drugiej natomiast własnego przemijania. Moje bytowanie – odwołajmy się do przenośni – jest *byciem w drodze*”². Jeżeli uznamy, że ta metafora adekwatnie opisuje istotę bycia człowiekiem (obecność ontycznej osobowej tożsamości, która podlega ciągłemu rozwojowi), to naturalne wyda nam się pytanie o to, co etapowo ukierunkowuje owo bycie; pytanie o czynniki motywujące w konkretnych fazach ludzkiego bycia do działań umożliwiających rozwój istoty człowieka, czyli doskonalenie jednostkowego człowieka w jego niepowtarzalnym człowieczeństwie³. Odwołując się do powszechnej intuicji wiążącej owo doskonalenie z aktywnością moralną, zauważamy, że aktualną inspirację (*tę oto tutaj*) odnajdujemy w zewnętrżności człowieka (nawet w perspektywie intymności *synderezy* czy *prawa moralnego we mnie*, skoro motywujący, jednostkowy impuls moralny dobiega z zewnątrz⁴).

Ta zewnętrżność bywa rozumiana rozmaicie – korelatywnie do różnorodności koncepcji filozoficznych – jednak to zazwyczaj w niej jest odnajdowane źródło apelu (zobowiązania, imperatywności, powinno-

¹ Por. Ryszard Wiśniewski, „Wina jako węzeł moralności”, *Filozofia Chrześcijańska* 9 (2012): 7.

² Waldemar Kmiecikowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią*. Krapiec – Ingarden – Czeżowski (Poznań: Flos Carmeli, 2013), 154.

³ Por. Waldemar Kmiecikowski, *Istnienie, człowiek, moralność*. Studia z dwudziestowiecznej filozofii polskiej (Chojnice: Oficyna Wydawnicza Fundacji Fuhrmanna, 2017), 198–200; Mieczysław A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne* (Lublin: KUL, 1986), 34 i n.

⁴ Por. Mieczysław A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice* (Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, 2004), 43; Mieczysław A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin: KUL, 1986), 261 i n.; Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu* (Warszawa: PWN, 1972), 256; Arno Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki* (Kraków: WAM, 2008), 70 i n.

ści, głosu itp.), motywującego do moralnej aktywności. Egzemplifikacją tego wydają się poniższe konstatacje.

„Heidegger II – pisze Krzysztof Stachewicz – myśli swą pre-etykę z poziomu samego bycia, którego człowiek ma być kustoszem i opiekunem”⁵, Tadeusz Czeżowski wskaże na wartość, normy aksjologiczne (teleologiczne) – zakorzenione w ocenach jednostkowych – i normy deontyczne⁶, Maria Ossowska podkreśli, że „imperatywność reguł to nic innego jak własność wywoływania w nas szczególnych doznań, zwanych poczuciem powinności”⁷, a Mieczysław A. Krąpiec wyeksponuje, że sądy rozumu praktycznego, finalizujące w decyzyjnym, samo-determinującym sądzie praktyczno-praktycznym, inspirację odnajdują w poznawanym bycie⁸. I jeszcze kilka odniesień – Emmanuel Lévinas powie, że to „twarz jest tym, co zabrania nam zabijać”⁹, u Jeana-Luca Mariona podmiot „swoje miejsce jako *bycie-tu* sam otrzymuje poprzez wezwanie (powołanie) z zewnątrz”¹⁰, Freud moralnie znaczące super-ego genetycznie zwiąże z rodzicami i ich wychowującymi następcami¹¹, a Hildebrand podkreśli znaczenie wartości moralnie doniosłych¹².

Wszystkie przywołane wypowiedzi zdają się potwierdzać wspomnianą wcześniej intuicję o podmiotowej doniosłości tego, co zewnętrzne wobec człowieka. Ten bowiem jest zobowiązująco odnoszony do *zewnętrzności*, która obligatoryjnie apeluje wprost doświadczalnie (i wówczas źródło apelu jest dane bezpośrednio) albo fundamentalna źródłowość apelu jest nieco zawoalowana i wymaga pewnej eksplikacji ontologicznej (np. Heideggerowskie *bycie*).

Skoro więc człowiek jawi się jako *zanurzony w apelującej zewnętrzności*, to uprawniona wydaje się teza, że jest jednocześnie osadzony

⁵ Krzysztof Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej* (Warszawa: Semper, 2006), 95.

⁶ Por. Tadeusz Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł Smoczyński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989), 130; Tadeusz Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, w: tamże, 150 i n.

⁷ Maria Ossowska, *Podstawy nauki o moralności* (Warszawa: PWN, 1963), 177.

⁸ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, 247; Mieczysław A. Krąpiec, „O obiektywne podstawy moralności”, *Roczniki Filozoficzne* 32(2) (1984) 2: 191; Mieczysław A. Krąpiec „O rozumienie bytu moralnego”, *Roczniki Filozoficzne* 31(2) (1983): 92.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Etyka i nieskończony* (Kraków: PAT, 1991), 49.

¹⁰ Andrzej Latoń, „Jean-Luc Mariona próba przezwyciężenia podmiotu”, *Filozofia Dialogu* 1 (2003): 68; Karol Tarnowski powie, że podmiot „jest od początku wezwany”. Karol Tarnowski, *Wiara i myślenie* (Kraków: Znak, 1999), 27 i n.

¹¹ Por. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, 205.

¹² Por. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, 29 i n.

w odpowiedzialności *wobec* niej i *za* nią. Tytułem przykładu – *jestem odpowiedzialny za ojczyznę i jednocześnie jestem odpowiedzialny wobec ojczyzny; jestem odpowiedzialny za moje dziecko i równocześnie jestem odpowiedzialny wobec mojego dziecka*¹³. I jeżeli sprostam tej odpowiedzialności *wobec*(za) *zewnętrzności*(*zewnętrzność*), to również – pośrednio – sprostam odpowiedzialności (*wobec*)za siebie, odpowiedzialności za rozwój lub destrukcję własnego człowieczeństwa.

Dokonując syntetycznego ujęcia dotychczasowych analiz, możemy zatem uznać, że odpowiedzialność to osobowe, relacyjne bycie *wobec* apelującej *zewnętrzności*¹⁴.

Dążąc do pogłębienia jej rozumienia i osadzenia w optyce fenomenologicznej, wykorzystamy opracowany w innym miejscu model *moralnego wydarzania się*, rozumiany jako pierwotny fakt moralny, który w perspektywie aksjologii prezentowany jest na podstawie fundamentalnej kategorii wartości. Wydaje się, że to przybliży nas do odpowiedzi na tytułowe pytanie.

Odpowiedzialność a moralne wydarzanie się

Moralne wydarzanie się to „podstawowy fakt moralny obejmujący zarówno imperatywną powinność osadzoną w konsytuacji, jak i podmiotową odpowiedź na nią”¹⁵; to „słuszna odpowiedź na wyjściową konsytuację motywującą do działania, które *powinno* być podjęte”¹⁶. W tej koncepcji podmiot osobowy znajduje się doświadczalnie *wobec* pewnej całości aksjologicznej złożonej z różnorodnych wartości, które kryją w sobie komponent *powinnościowy*, co oznacza, że każda z tych wartości *powinna* być. Przytoczmy dłuższą charakterystykę tej całości aksjologicznej:

¹³ W naszych badaniach uznajemy istotną korelację *wobec* oraz *za* i konsekwentnie będziemy posługiwać się zapisem *wobec*(za), pomijając dyskusję odrębności *odpowiedzialności wobec* i *odpowiedzialności za*. Dzięki temu badania zyskają na czytelności, co ułatwi racjonalną weryfikację przyjętych hipotez badawczych.

¹⁴ W miejsce formuły Krąpca: „nie ma ludzkiego działania, które mogłoby być amoralne, czyli oderwane od moralności” (Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, 113) można zastosować formułę: nie ma ludzkiego bytowania oderwanego od odpowiedzialności *wobec*(za) *zewnętrzności*(*zewnętrzność*), o ile tylko pojawi się w niej imperatywny apel.

¹⁵ Kmiecikowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią*, 267. Przytoczone w artykule określenie nie obejmuje całości definicji *moralnego wydarzania się*. Dla celów niniejszych rozważań jest jednak wystarczające.

¹⁶ Tamże, 479.

„To w danej konkretności wikłającej w odpowiedzialność moralną – chociażby w sytuacji obejmującej zmęczonego (może schorowanego) człowieka stojącego przed przejściem dla pieszych i prawdopodobnie oczekującego pomocy – dostępna jest swoista sumatywność aksjologiczna. Obejmuje ona – tytułem przykładu – wartość ontyczną owej osoby, wartości witalne (życie i zdrowie), wartości użytecznościowe (produkty spożywcze czy lekarstwa umieszczone w reklamówce, ale także wartość chodnika czy wspomnianego przejścia dla pieszych), a wreszcie wartość estetyczną kobiety stojącej obok zmęczonego człowieka”¹⁷.

Podmiot osobowy więc – według terminologii z poprzedniego paragrafu – znajduje się wobec apelu (zobowiązania, imperatywności, powinności, głosu) dobiegającego z doświadczanej całości aksjologicznej, która podlega zresztą fluktuacji związanej z podmiotowym wchodzeniem osoby w nieustanny dynamizm nowych sytuacji życiowych, relacji międzyosobowych, poznawanych przedmiotów itp. Wystarczy, by po drugiej stronie ulicy pojawił się mężczyzna bijący dziecko, aby wspomniany wcześniej zmęczony człowiek w owej całości zajął inne miejsce i pojawiło się nowe *moralne wydarzenie się* obejmujące nowe, imperatywne wezwanie. Odnosząc tak rozumiane *datum morale* do (wprowadzonego pierwszym cytatem artykułu) *bycia w drodze*, możemy uznać, że owo *bycie* jest ciągłym podmiotowym wkraczaniem w nowo powstające *moralne wydarzenie się*.

Podmiot osobowy, wchodząc w *moralne wydarzenie się*, znajduje się więc wobec – eksponowanego uprzednio – apelu dobiegającego z doświadczanej całości aksjologicznej. Istotne jest to, że odczytywanie tego apelu nie jest nigdy jego lustrzanym odbiciem, a sam apel nie ma charakteru ukończonego, gotowego czy zupełnego. Odczytywanie bowiem dokonuje się dzięki podmiotowemu rozpoznaniu i uprządkowaniu owej całości poprzez jej *do-pełnienie*. „Bowiem – jako podmiot moralny uczestniczący w *moralnym wydarzeniu się* – doświadczam nie tylko zestawu wielości wartości wypełniających wyjściową konsytuację, lecz także mam wgląd w ich należyte *ułożenie* [...]. To zaś *ułożenie* (owa charakterystyczna forma, określająca to, co być powinno, a czego jeszcze nie ma) wydaje się schematem pozaaksjologicznym, chociaż odnosi się on do

¹⁷ Waldemar Kmieciowski, „Dwa spojrzenia na powinność. Perspektywa refleksji Marii Ossowskiej i *moralnego wydarzenia się*”, w: *W kręgu twórczości Marii Ossowskiej: analiza – inspiracje – perspektywy*, red. J. Dudek (Zielona Góra: UZ, 2018), 255. Warto dodać, że termin *odpowiedzialność moralna* zawarty w tym cytacie – mając węższy zakres – nie pokrywa się z *odpowiedzialnością* proponowaną w artykule.

całokształtu wartości obecnych w doświadczeniu; [ma on] [...] wobec nich [wielości wartości] porządkujący charakter”¹⁸. W tym znaczeniu wezwanie, *wobec* którego się znajduje, zawiera czynnik, który „je [wartości] *do-pełnia* i pozwala na doświadczalne rozpoznanie tego, co podmiot moralny winien uczynić”¹⁹.

Owo *do-pełnienie* oznacza wyraz podmiotowej porządkującej aktywności wobec wartości aktualnie obecnych w wyjściowej konsytuacji, które są doświadczalnie obecne dzięki zmysłowej percepcji ich nosicieli²⁰. Wnikając głębiej w sens owego *do-pełnienia* i interpretacyjnie poszarzając jego zakres, powiemy, że *do-pełnienie* pozwala także wnieść (w charakterze porządkującym) w imperatywny apel te wartości, których nosiciele aktualnie się nie spostrzega, a nawet (być może) nigdy nie da się spostrzec. Inaczej mówiąc, *do-pełnienie* wprowadzałoby w wyjściową imperatywność motyw podmiotowy, co przypominałoby nieco Ingardenowskie przejście od schematycznego dzieła sztuki do przedmiotu estetycznego (związane z podmiotową aktywnością usuwającą miejsca niedookreślenia, różnicującą nieco poszczególne przedmioty estetyczne²¹).

Dzięki porządkującemu *do-pełnieniu* doświadczanej całości aksjologicznej można by w *moralnym wydarzeniu się* odnaleźć wartości przedmiotów niedostępnych percepcji zmysłowej, np. (nawiązując do sugestii Holmesa Rolstona) wartość gatunków, ekosystemów, lecz także całej przyrody²²; można by również odnaleźć przyszłe pokolenia²³, ludzkość²⁴ czy nawet (co postuluje Carl Amery) „planetę jako całość”²⁵. Taka możliwość odsyła nas już ku zarysowanej w tytule alternatywie.

¹⁸ Kmiecikowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią*, 497.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. Roman Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3 (Warszawa: PWN, 1970), 237 i n., 255 i n.; Roman Ingarden, *Wykłady z etyki* (Warszawa: PWN, 1989), 331 i n.

²¹ Por. Roman Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1 (Warszawa: PWN, 1966), 9, 39 i n., 121 i n.; t. 3, 166 i n. Por. Waldemar Kmiecikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne* (Warszawa: Semper, 2006), 135–142; Kmiecikowski, *Istnienie, człowiek, moralność*, 185 i n.

²² Por. Anita Ganowicz-Bączek, „Narodziny i rozwój etyki środowiskowej”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 13(4) (2015): 54.

²³ Wszak Hartmann wskazuje na „odpowiedzialność za następne pokolenia”. Jacek Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (Kraków: Znak, 2003), 58.

²⁴ Georg Picht zauważa, że „odpowiedzialność za dzieje jest identyczna z odpowiedzialnością za zachowanie ludzkości”. Georg Picht, *Odwaga utopii* (Warszawa: PIW, 1981), 249.

²⁵ Por. Włodzimierz Tyburski, „Lokalny i globalny wymiar ochrony środowiska w perspektywie odpowiedzialności”, *Studia z Etyki i Odpowiedzialności Globalnej* 1 (2014): 13.

W stronę panodpowiedzialności

Jeżeli w zakres *moralnego wydarzania się* wprowadzona zostaje wartość np. przyszłych pokoleń, wartość „planety jako całości”, całej przyrody czy ludzkości, to rodzi się postulat wglądu zarówno w sam apel, jak i podmiotową odpowiedź na niego. Wspomniane wartości bowiem zdają się nadawać zarówno apelowi, jak i odpowiedzialności (przypomnijmy: odpowiedzialność to *zanurzenie w apelującej zewnętrżności*) maksymalistyczny status wyrażony (w odniesieniu do odpowiedzialności) tytułową *odpowiedzialnością za wszystko*. Przywołajmy kilka cytatów dotyczących takiej pryncypialnej odpowiedzialności.

„Jesteśmy odpowiedzialni – twierdzi Georg Picht – nie tylko za spełnienie zadań, w których jesteśmy kompetentni; jesteśmy również odpowiedzialni za rozpoznawanie nowych zadań, w których nikt jeszcze kompetentny nie jest – zadań, od których rozwiązania zależeć będzie los związanych z nami ludźmi, społeczeństwa, państwa, a może nawet ludzkości”²⁶; Jean-Paul Sartre powie, że „od momentu pojawienia się w bycie dźwigam całkowicie sam dla siebie brzemię świata [...]. Jestem tedy za wszystko odpowiedzialny”²⁷, a Dietrich Bonhoeffer (w kontekście koncepcji substytucji) skonstatuje, że „samoodpowiedzialność jest w rzeczywistości odpowiedzialnością wobec człowieka, a to oznacza wobec ludzkości [...]. Substytucja, a więc odpowiedzialność, istnieje jedynie w całkowitym poświęceniu własnego życia na rzecz innego człowieka”²⁸. Emmanuel Lévinas (eksponując asymetryczność relacji) postuluje, aby „oderwać chleb od własnych ust i nakarmić Drugiego za cenę własnego głodu”²⁹, a o odpowiedzialności mówi: „popychająca mnie, potencjalnie, do zastąpienia drugiego człowieka, do bez-warunkowego bycia zakładnikiem”³⁰. Hans Jonas żąda: „W swych terażniejszych wyborach wśród obiektów twego chcenia uwzględniaj przyszłą

²⁶ Picht, *Odwaga utopii*, 260.

²⁷ Jean-Paul Sartre, „Wolność a odpowiedzialność”, 135, dostęp 22.10.2024, <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/89cc2725-f624-442b-8309-ab2bc3801726/content>.

²⁸ Dietrich Bonhoeffer, „Odpowiedzialność jako substytucja (wybrane fragmenty z lat 1928–1942)”, 118, dostęp 22.10.2024, <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/bc42a0a7-e6e6-4dc0-946e-976f978db8b8/content>.

²⁹ Cyt. za: Marek Pluta, „Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 7 (1998): 141.

³⁰ Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 1994), 195. Jędraszewski uważa, że według Lévinasa człowiek „jest tą niezwykłą istotą, która na swoich barkach dźwiga cały wszech-

integralność człowieka”³¹ i jednocześnie uznaje (w myśl komentarza Jacka Filka), że „relacja odpowiedzialności jest więc asymetryczna [...]”³², a Carl Amery postuluje odpowiedzialność „za planetę jako całość”³³.

Kluczem hermeneutycznym uzasadniającym powyższy dobór cytatów jest ich radykalny wydźwięk, którego wyrazem jest wspólna płaszczyzna dająca się – pomimo odrębności paradygmatycznych – wyznaczyć dla wspomnianych wypowiedzi. Odpowiedzialność bowiem, która syntetycznie z nich się wyłania, obejmuje (w różnej oczywiście skali i intensywności) takie komponenty jak: asymetria, substytucja, intensywność, głębia czy maksymalizm horyzontalny (zazwyczaj dotyczy wszystkich ludzi, niekiedy *człowieka przyszłego*, a nawet całej ziemi). Nadrzędną zatem kategorią integrującą cytowane wypowiedzi – spajającym pryzmatem interpretacyjnym – można uczynić formułę: odpowiedzialność *wobec(za) wszystkiego(wszystko) i wobec(za) wszystkich*. Uwzględniając metapoziom fenomenologiczny i aplikując tę formułę do idei Ingardenowskiej jako ogólnego bytu idealnego, można jednak zapytać, czy ideę tak radykalnej odpowiedzialności (nazwijmy ją panodpowiedzialnością) człowiek w ogóle jest zdolny skonkretyzować (urzeczywistnić)?³⁴

Dla przejrzystości naszych konsekwentnych analiz wyodrębnimy mocną i słabą interpretacyjną wersję proponowanej koncepcji panodpowiedzialności. Przedmiotem poniższych rozważań będzie mocna wersja, późniejsze przejście do wersji słabej będzie wyraźnie zaznaczone.

Odnosząc się więc do radykalniejszego wariantu, można pokusić się o kilka uwag. Żaden człowiek faktycznie nie jest w stanie unieść całości niedoskonałości świata realnego (osobowego i pozaosobowego) oraz skutecznie odpowiedzieć na imperatywne wezwanie do zupełnego usunięcia niesprawiedliwości, nierówności, naruszania godności człowieka itp.; nie jest w stanie faktycznie działać w schemacie bycia zakładnikiem każdego Drugiego i nieustannie karmić każdego głodującego za cenę własnego głodu; nie jest w stanie zastąpić Drugiego w jego cierpieniu,

świat”. Marek Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu* (Poznań: UAM, 1999), 110.

³¹ Cyt. za: Barbara Chyrowicz, „Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”, *Diametros* 9 (2006): 7.

³² Filek, *Filozofia odpowiedzialności*, 238.

³³ Por. Tyburski, „Lokalny i globalny wymiar ochrony środowiska w perspektywie odpowiedzialności”: 13.

³⁴ Por. Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1 (Warszawa: PWN, 1987), 50–54. Konkretyzacja idei oznacza, że ma ona swoje jednostkowe, konkretne odpowiedniki.

zwłaszcza jeżeli miałby to być każdy napotkany Drugi (również przyszły Drugi, skoro panodpowiedzialność sugeruje niekiedy *wezwanie* od przyszłych pokoleń i ludzkości). Mając zaś świadomość, że panodpowiedzialność dotyczy horyzontu nie tylko wszystkich, lecz i *w s z y s t k i e - g o*, nie sposób pominąć kilku motywów etyki środowiskowej. W tym kontekście także natrafiamy na istotne trudności.

Skoro bowiem Anita Ganowicz-Bączyk zauważa, że etyka środowiskowa w węższym znaczeniu to etyka „poszerzająca ramy tradycyjnej moralności międzyosobowej na byty pozaosobowe, poprzez odniesienie etycznej odpowiedzialności człowieka również do środowiska, oraz przyjęcie i uzasadnienie założenia, że nie tylko ludzie, ale także (w zależności od nurtu) inne zwierzęta, rośliny, ekosystemy, cała przyroda – mogą być przedmiotami moralności”³⁵; i skoro ta sama autorka wskazuje, że biocentryzm mocny (egalitarny) głosi, iż „gatunki są niewspółmierne i brakuje kryterium rozstrzygającego, który z nich miałby być wyższy, a który niższy [...]”; ochrona zagrożonych gatunków wymaga ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego (tzw. szowinizm biocentryczny)³⁶, to można (aplikując te sformułowania do odpowiedzialności *wobec(za) wszystkiego(wszystko)*) zaryzykować kilka konstatacji.

Tak jak nie mogę nakarmić każdego osobowego Drugiego, tak niemożliwe jest, bym uratował każdy przykładowy usychający liść w Amazonii, do czego wszak byłbym zobowiązany odpowiedzialnością *wobec(za) całej przyrody(całą przyrodę)*. Niemożliwe jest także realne skonkretyzowanie postulatu Henryka Skolimowskiego, by postępować tak, „aby ochronić i spotęgować życie, co jest niezbędnym warunkiem postępu ewolucji”³⁷, i imperatywu Hansa Jonasa: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego [...]”. W swych teraźniejszych wyborach wśród obiektów twojego chcenia uwzględniaj przyszłą integralność człowieka”³⁸. W perspektywie roli ewolucji w systemach obu myślicieli, jak również zasadniczej niepoznawalności jej dalszego przebiegu (u Skolimowskiego logos nie tyle przenika ewolucję, ile oczekuje

³⁵ Ganowicz-Bączyk, „Narodziny i rozwój etyki środowiskowej”: 56.

³⁶ Tamże: 57.

³⁷ Henryk Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii* (Łódź: Akapit Press, 1993), 149. Por. Anna Marek-Bieniasz, „Zaranie, rozwój oraz perspektywy etyki środowiskowej – wybrane zagadnienia”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 12 (2014): 62–64.

³⁸ Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. Marek Klimowicz, (Kraków: Platan, 1996), 38.

na odkrycie³⁹, a u Jonasa duch wypełniający przyrodę nie jest racjonalnym logosem⁴⁰) sugerowanie odpowiedzialności *wobec(za) postępu(postęp) ewolucji czy przyszłej integralności(przyszłą integralność) człowieka* nie tylko jest niewykonalne, lecz także może być groźne.

Niedająca się wszak określić, jako proces irracjonalny i niekontrolalny, ewolucyjna zmiana, uznana (nawet przy deklarowanym dystansie wobec koncepcji modyfikacji ludzkiego gatunku⁴¹) za element imperatywnego apelu, może np. skłaniać ku komponentom transhumanizmu, ujmowanym jako słuszną odpowiedź na ów apel. Wówczas troska o *przyszłego człowieka* może przywołać zarówno to, że transhumanizm wiąże się z „porzuceniem istotowo rozumianego człowieka na rzecz spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (osiąganej technicznymi środkami)”⁴², jak i groźbę katastrofy klimatycznej⁴³ oraz znaleźć konkretny wyraz w inżynierii człowieka, domagającej się np. zmniejszenia wzrostu ludzi czy wywoływania u nich alergii na czerwone mięso (w celu redukcji gazów cieplarnianych)⁴⁴. Jak zauważyła (przy okazji rozważań o *genEtyce*) Barbara Chyrowicz: „podstawową możliwością i problemem, jaki stawia przed nami rozwój genetyki,

³⁹ Człowiek stanowi „skryształowaną esencję pewnego etapu ewolucji, jak również wolę, aby pomóc ewolucji w dalszej krystalizacji”. Henryk Skolimowski, *Wizje nowego millenium* (Kraków: EJB, 1998), 217. Godna uwagi jest sakralizacja ewolucji dokonana przez Skolimowskiego. Por. Henryk Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka* (Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, 1999), 82. Por. Rafał Czekalski, „Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego”, *Studia Ecologiae et Bioethica* 12(2) (2014): 55.

⁴⁰ Por. Piotr Rosół, *Hans Jonas. O etycznej odpowiedzialności nauki i techniki* (Kraków: Universitas, 2017), 50. Na chaotyczność i irracjonalizm owego *kosmicznego erosa* wyraźnie wskazuje Helena Ciążęła. Por. Helena Ciążęła, „Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa a «trwały i zrównoważony rozwój» (Imperatywy i dylematy)”, *Problemy Ekorozwoju* 2 (2006): 109.

⁴¹ „Człowieczeństwo jest już czymś kompletnym i nie powinno być przez nas w jakikolwiek sposób zmieniane”. Rosół, *Hans Jonas. O etycznej odpowiedzialności*, 23 i n.

⁴² Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja* (Poznań: UAM, 2011). Nick Bostrom postuluje np., by przenieść ludzki umysł do komputera, co mogłoby „umożliwiać tworzenie «kopii zapasowych siebie»”. Krzysztof Adamski, „Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą”, *Roczniki Teologii Moralnej* 4(59) (2012): 113.

⁴³ Por. Helena Ciążęła, „Katastrofa ekologiczna – od prognozy do rzeczywistości. Globalny problem refleksji filozoficznej w polskim lustrze”, *Studia Philosophiae Christianae* 59(1) (2023): 131–153.

⁴⁴ Por. Ewa Bińczyk, „Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu”, *Ethos* 28(3) (2015): 166.

jest możliwość determinowania już nie tylko tego, kto będzie żył, a kto umrze, lecz tego, jakimi będą przyszli ludzie”⁴⁵.

W perspektywie ostatnich uwag tytułowa *odpowiedzialność za wszystko* – rozumiana jako próba konkretyzowania idei panodpowiedzialności – rodzi nieusuwalną aporię. Odpowiadając *wobec* przyszłego człowieka, przestaje odpowiadać *wobec* aktualnego jednostkowego człowieka, który zostaje faktycznie przeze mnie p o m i n i ę t y (jako niezauważalny – niewidoczny – w swej niepowtarzalnej wartości ontycznej i zredukowany do pozycji aksjologicznej podobnej do wszystkich pozostałych komponentów wyjściowego apelu *moralnego wydzierania się*) bądź stanie się jedynie etapem doskonalenia gatunku w duchu eksterminizmu eliminującego daną część populacji⁴⁶.

Posługując się analogicznym schematem rozumowania – wyraźniej akcentując biologiczne składowe odpowiedzialności *wobec(za) wszystkiego(wszystko)* – można skonstatować: nie mogę faktycznie odpowiadać za całość przyrody czy całą ziemię, jeżeli muszę – by uczynić zadość temu – p o m i n a ć jakiegokolwiek konkretny organizm, np. nie mogę uratować równocześnie wszystkich zagrożonych słoń, roślin zjadanych przez nie i rodzin kłusowników, którzy cierpiąc niedostatek, zajmują się zabijaniem tych zwierząt; nie mogę faktycznie odpowiadać *wobec(za) wszystkiego(wszystko)*, co przyrodnicze, jeżeli nie tylko p o m i j a m konkretne organizmy, lecz wręcz je u n i c e s t w i a m (casus gatunków inwazyjnych jest tutaj znamienity, podobnie jak sanitarny odstrzał dzików)⁴⁷.

W tym momencie należy dodać, że (sugerowana tytułem) inercja odpowiedzialności – jako konsekwencja próby konkretyzacji idei pa-

⁴⁵ Chyrowicz, „Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”: 4.

⁴⁶ Por. Helena Ciałła, „Eksterminizm – perspektywa rozwoju cywilizacji współczesnej?”, w: *Globalna odpowiedzialność człowieka. Między analizą zjawisk a prognozą etyczną*, red. Katarzyna Łukaszewska (Warszawa: Akademia Pedagogiki Specjalnej, 2020), 73.

⁴⁷ Por. Kamil Najberek, Wojciech Solarz, „Gatunki obce. Przyczyny inwazyjnych zachowań i sposoby zwalczania. Wprowadzenie”, *Kosmos. Problemy nauk biologicznych* 1 (2016): 81–91; Lech Krzysztofiak, Anna Krzysztofiak, „Ochrona rodzimej flory przed gatunkami roślin obcego pochodzenia na obszarach Natura 2000 «Ostoja Wigierska», «Sandr Brdy» i «Roztocze Środkowe»”, w: *Inwazyjne gatunki obcego pochodzenia zagrożeniem dla rodzimej przyrody*, red. Lech Krzysztofiak, Anna Krzysztofiak (Krzywe: Stowarzyszenie „Człowiek i Przyroda”, 2015), 12 i n., dostęp 31.10.2024, https://czlowiekiprzyroda.eu/wp-content/uploads/2017/07/inwazyjne_gatunki.pdf; „Rozporządzenie wojewody”, dostęp 31.10.2024, <https://poznan.uw.gov.pl/rozporzadzenie-wojewody-wielkopolskiego-z-dnia-29-kwietnia-2024-r-w-sprawie-zarzadzenia-odstrzalu>.

nodpowiedzialności – może być rozpatrywana również w nieco innej, niż dotychczas omówiona, płaszczyźnie i znaleźć wyraz w faktycznej moralnej demotywacji podmiotu moralnego. Nie mogąc unieść ciężaru *jestem odpowiedzialny wobec(za) wszystkiego(wszystko)*, podmiot moralny może (jak sugeruje Mateusz Kusz) doświadczać ciągłych wyrzutów sumienia, np. podczas czytania książki czy robienia zakupów. Wszak *powinienem* wówczas pomagać innym i *powinienem* unikać kupna jakichkolwiek podejrzanych moralnie towarów⁴⁸.

Schemat rozumowania takiej osoby odnośnie do kategorii winy egzemplifikuje formuła: „Jeśli [ktoś] kupuje leki przeciwbólowe, [to] wspiera globalne koncerny farmaceutyczne, które testują leki na ubogich mieszkańcach Afryki”⁴⁹. Jeżeli jednak rzeczywiście taki schemat znajdzie wyraz w *moralnym wydarzaniu się* (w drodze *do-pełnienia*), to realnie będzie prowadzić do bierności podmiotu; będzie bowiem imperatywnie skłaniać do tego, co niewykonalne, np. do uniknięcia kupowania jakichkolwiek produktów, o ile tylko możliwe jest wykazanie ich dowolnego, nawet dalece pośredniego, związku z wątpliwym moralnie czynnikiem⁵⁰. Konsekwentna odpowiedź na zarysowaną wyżej imperatywność generowałaby nieustanną sprzeczność, prowadząc do wykluczenia jakiegokolwiek działania, a zatem anihilowałaby także odpowiedzialność *wobec(za) wszystkich i wszystkiego(wszystko)*⁵¹.

⁴⁸ Por. Mateusz Kucz, „Kryzys etyczny i klimatyczny w epoce przyspieszenia w kulturze – między Scyllą a Charybdą”, w: *Globalna odpowiedzialność człowieka*, 36.

⁴⁹ Tamże, 34.

⁵⁰ O to zaś nie jest trudno – wystarczy przywołać przykład towarów chińskich, leków (jeżeli uwzględni się np. linię komórkową HeLa czy brak w przeszłości standardów bioetycznych dotyczących zgody pacjentów na eksperymenty), produktów motoryzacyjnych (dawniejsze korzystanie koncernów z niewolniczej pracy więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych) czy potencjalnych fałszerstw rzekomych produktów eko. Por. „Odkrycie komórek HeLa”, dostęp 1.10.2024, <http://kosmos.icm.edu.pl/PDF/2016/1.pdf>; „Dr. Oetker, Boss, Bayer, BMW, czyli jak wielkie firmy współpracowały z nazistami”, dostęp 3.10.2024, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/740889,dr-oetker-boss-bayer-bmw-te-wielkie-firmy-wspolpracowaly-z-nazistami.html>; „Greenwashing, świadome fałszerstwa żywności”, dostęp 2.10.2024, <https://irme.pl/greenwashing-swiadome-falszerstwa-zywnosci/>.

⁵¹ Jeśli za najbardziej wątpliwy moralnie czynnik uznamy samą obecność człowieka, formą inercji odpowiedzialności *wobec(za) ludzkości(ludzkość)* będzie antynatalistyczna postawa potencjalnie wiodąca do unicestwienia tejże ludzkości. Wszak skrajny model antynatalizmu jest wersją „optującą za samobójstwem, aborcją, eutanazją czy akceptacją wojny jako sposobu zmniejszenia po-

Ogólnie mówiąc, próba konkretyzacji idei panodpowiedzialności jawi się jako niewykonalna zarówno wówczas, gdy następuje pominięcie konkretnych bytów stanowiących *wszystko i wszystkich* (bądź ich unicestwienie), jak i w wariancie (omówionym ostatnio) moralnej demotywacji.

Panodpowiedzialność a umiar

Wydaje się, że istnieje jednak możliwość uniknięcia tytułowej inercji odpowiedzialności, o ile tylko nie będzie ona rozumiana w wersji mocnej i nadamy jej bardziej umiarkowany status.

Okazuje się bowiem, że formuły typu *jestem odpowiedzialny wobec(za) przyszłego pokolenia(przyszłe pokolenie), wobec(za) ekosystemu(ekosystem) czy przyrody(przyrodę), jestem odpowiedzialny wobec(za) planety(planetę), jestem odpowiedzialny wobec(za) wszystkiego(wszystko)* są do utrzymania po dodaniu uzupełnienia *na miarę moich możliwości* (korelatywnie: konkretyzacja idei panodpowiedzialności stanie się możliwa przy uznaniu, że stałą w jej zawartości będzie *na miarę możliwości podmiotu osobowego*⁵²). Odpowiedzialność *wobec(za) wszystkich i wszystkiego(wszystko)* musi stać się *odpowiedzialnością wobec(za) wszystkich i wszystkiego(wszystko)* realnie apelujących właśnie do mnie jako podmiotu uzdolnionego własną naturą konstytutywną⁵³ do takiej odpowiedzi! Odnosząc to do konkretnego – nie będą to *wszystkie ofiary powodzi*, lecz *wszystkie* te, którym faktycznie jestem w stanie pomóc, nie naruszając przy tym odpowiedzialności wobec członków mojej rodziny czy *wszystkich* tych zagrożonych gatunków, które rzeczywiście mogą być chronione przeze mnie, np. poprzez unikanie stosowania opakowań foliowych, kupowanie jaj z wolnego wybiegu, aktywność wychowawczą uwrażliwiającą (w granicach realnej pedagogicznej skuteczności) na drugiego człowieka (przy założeniu, że człowiek wrażliwy zazwyczaj

pulacji”. Robert Florkowski, „Pro- i antynatalizm. Spór o sens życia i sposoby ratowania planety”, *Fabrica Societatis* 4 (2020): 147.

⁵² Stałą rozumianą jako składnik idei konkretyzowany przez wszystkie przedmioty będące jej egzemplifikacją (występujący u wszystkich). Por. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, 52–54.

⁵³ Jakościowym komponentem (*haecceitas*) nadającym jednostkową, osobową niepowtarzalność. Por. Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2 (Warszawa: PWN, 1987), 186. Edyta Stein – również nawiązując do Dunska Szkota – powie o jednostkowej formie istotowej. Por. Edyta Stein, *Byt skończony a byt wieczny* (Poznań: W drodze, 1995), 482.

unika zadawania cierpienia istotom żywym) czy wybór polityków, którzy probabilistycznie dają szansę na zdroworozsądkową, umiar-kowaną – w duchu tomistycznego dobra wspólnego czy w duchu fenomenologicznej aksjologicznej hierarchii – aktywność proekologiczną.

Aplikując powyższe analizy wyraźniej do kontekstu ekologicznego, można przywołać Tadeusza Ślipkę, który stwierdził, że „znacznie lepiej [niż radykalizm działań i wiara w nagłą zmianę postaw ludzkich – W. K.] służy sprawie ekologii umiar i trzeźwa rzeczowość w podejściu do narzucających się problemów, umiejętność wyważania racji słuszności przez uwzględnienie całokształtu wchodzących w grę okoliczności, a wreszcie intelektualna dyscyplina w uznawaniu prymatu obiektywnego stanu rzeczy nad subiektywnymi predylekcjami”⁵⁴. Niekoniecznie zatem – w duchu słabszej, sensownej panodpowiedzialności – musimy rezygnować z antropocentryzmu (nadając mu postać umiarkowaną⁵⁵) czy z uznania wartości etyki tradycyjnej (odrzucając jej deprecjonowanie⁵⁶), motywującej m.in. do krytycznej refleksji nad koncepcją trafu moralnego mogącego wszakże fundamentalnie zakwestionować odpowiedzialność podmiotu⁵⁷; refleksji przeciw wyjściowo anihilowanej absolutyzacją odpowiedzialności.

Warunkiem rysującej się możliwości utrzymania panodpowiedzialności w wersji słabej będzie oczywiście zakwestionowanie np. trafności twierdzenia, że „jesteśmy również odpowiedzialni za rozpoznawanie nowych zadań, w których nikt jeszcze kompetentny nie jest”⁵⁸, czy odrzucenie – postulowanej przez Petera Singera – identyfikacji hojności i obowiązku. Taka bowiem identyfikacja (zapominająca o supererogacji) byłaby – jak pisze Barbara Chyrowicz – równoznaczna „z przyjęciem w działaniu raczej bezosobowego niż osobistego punktu widzenia i rezygnacją z realizowania osobistych planów”⁵⁹. Akceptacja ostatniego

⁵⁴ Tadeusz Ślipko, Andrzej Zwoliński, *Rozdroża ekologii* (Kraków: WAM, 1999), 74.

⁵⁵ Por. Ganowicz-Bączyk, „Narodziny i rozwój etyki środowiskowej”: 57.

⁵⁶ Anna Marek-Bieniasz, „Etyka środowiskowa a etyka tradycyjna. Modele relacji”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 13 (2015): 33–36.

⁵⁷ „Jeśli przyjąć argumentację Nagela za poprawną, łącznie z jej podkreśleniem determinizmu, słuszny okaże się też wniosek, że tak naprawdę nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Są one wypadkową stanów uprzednich i koincydencji zdarzeń, w których bierzemy udział”. Przemysław. Strzyżyński, „Problem trafu moralnego i winy według Thomasa Nagela i Norvina Richardsa. Próba uzupełnienia krytyki Richardsa”, *Filozofia Chrześcijańska* 9 (2012): 75 i n.

⁵⁸ Picht, *Odwaga utopii*, 260.

⁵⁹ Barbara Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne, ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia* (Kraków: Znak, 2008), 111.

wyklucza się oczywiście z preferowanym w niniejszych analizach fenomenologicznym metapoziomem i jest radykalnie niekoherentna wobec *moralnego wydarzania się*, obejmującego zawsze podmiot moralny stojący wobec apelującej konsytuacji.

Wydaje się, że – uwzględniając dotychczasowe ustalenia i dokonując ich syntetycznego ujęcia – można dostrzec w proponowanej, słabej wersji panodpowiedzialności motyw umiaru. Wprawdzie nie został on nigdzie wprost wyeksplikowany, ale jego obecność *implicite* nie ulega raczej wątpliwości. Wszak schemat *na miarę ludzkich możliwości* (*na miarę możliwości podmiotu osobowego*) – wraz z jego wymienionymi właśnie aspektami – można traktować jako pewien rewers umiaru, jako złoty środek między tytułową *odpowiedzialnością za wszystko* a *inercją odpowiedzialności*.

Oczywiście wzmiankowany wyżej umiar wykracza nieco poza ramy arystotelesowskie, które wprawdzie cnotę etyczną (będącą „pewnego rodzaju umiarem, skoro zmierza do środka jako do swego celu”⁶⁰) wiązą z rozumem, jednak bezpośrednio będzie to rozum praktyczny, którego cnotą jest roztropność. W perspektywie naszych analiz natomiast umiar wprowadzany w *moralne wydarzanie się* poprzez *do-pełnianie* obejmuje co prawda komponent roztropności, ale ostateczna postać imperatywnego apelu pozostaje w istotnym związku z motywami etycznymi (wprowadzenie wartości przedmiotów aktualnie zmysłowo niespostrzeganych), z podmiotowym rozumieniem własnego antropologicznego i epistemicznego *status quo*, a także z motywami metafizycznymi.

Exemplum powyższego może być konstatacja: to moje przykładowe rozumienie siebie samego jako bytu rozumnego i wolnego (niedającego się zredukować do poziomu bytów pozaosobowych) oraz jako bytu osobowego *będącego w drodze* i przyporządkowanego poszukiwaniu obiektywnej prawdy (także moralnej), obdarzonego wrażliwością moralną i odnoszącego się do obiektywnie istniejących wartości; rozpoznanie siebie jako bytu, którego poznanie i działanie są – jako ludzkie – ograniczone, a on sam nie jest Absolutem (aczkolwiek Jego obecność jest oczywista bądź niewykluczona), może znaleźć wyraz w doświadczalnym uchwyceniu *datum morale* jako zobowiązaniu *wobec(za) wszystkiego(wszystko) i wszystkich* w stopniu realizowalnym przeze mnie! To dzięki takiemu zrozumieniu możliwe jest pojawienie się umiarkowanej, a więc i realnej imperatywności dobiegającej do mnie np. od członków mojej

⁶⁰ Cyt. za: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. Edward Zieliński (Lublin: KUL, 1999), 487.

rodziny, nieznanego mi człowieka leżącego na ulicy, poszkodowanych w powodzi, ofiar wojen na innych kontynentach, dręczonych zwierząt czy ofiar eksperymentów służących globalnym koncernom farmaceutycznym⁶¹.

Problem odpowiedzialności więc – jak hipotetycznie sugerowaliśmy na początku – okazuje się przestrzenią wspólną dla etyki, metafizyki, antropologii i epistemologii. Tylko uwzględnienie ich komponentów może urealnić odpowiedzialność i ocalić ją przed groźbą inercji stanowiącej konsekwencję jej absolutyzacji. Zadanie jest oczywiście bardzo trudne, zwłaszcza w perspektywie destrukcyjnego wpływu współczesnej kultury⁶² na *rectitudo rationis*⁶³, *rectitudo voluntatis*⁶⁴, wrażliwość serca Hildebranda⁶⁵ czy szacunek dla prawdy, czego finalną konsekwencją staje się dezintegracja człowieczeństwa konkretnej osoby.

Ta dezintegracja to faktyczne dramatyczne osobowe zagubienie – człowiek, nie rozumiejąc ani siebie (również swoich ontycznych kompetencji koniecznych do aktywności moralnej), ani też otaczającej rzeczywistości, staje się wówczas ofiarą mistyfikacji odpowiedzialności *wobec(za) wszystkiego(wszystko)* bądź jej *pendant* w postaci moralnej bierności; mistyfikacji pogłębiającej jedynie atrofię jego człowieczeństwa,

⁶¹ Por. przypis 49.

⁶² W zakresie np. postprawdy (por. *Postprawda. Spojrzenie krytyczne*, red. Tomasz Grabowski (Kraków: Ignatianum, 2018), 1–331; Renata Ziemińska, „Prawda i post-prawda. Warstwowe pojęcie prawdy”, *Roczniki Filozoficzne* 2 (2024): 282–285), macdonaldyzacji (por. Łukasz Krzak, „Kultura masowa a społeczeństwa przełomu XX/XXI wieku w obliczu makdonaldyzacji, amerykanizacji i nowych mediów”, *Alcumena* 3 (2020): 155–158) czy kultu ciała (por. Beata Guzowska, „«Sakralizacja» ciała w kulturze współczesnej. Perspektywa filozoficzna”, *Przegląd Religioznawczy* 2 (2021): 71–78).

⁶³ Mieczysław A. Krąpiec zauważył, że *Rectitudo rationis* to „prawie działanie naszego rozumu” (Mieczysław A. Krąpiec, „Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości”, w: Mieczysław A. Krąpiec [i in.], *Wprowadzenie do filozofii* (Lublin: KUL, 1999), 219), a także: „rozum ludzki – *ratio recta* – jest kierowany treściami rzeczywistego bytu. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, 121.

⁶⁴ *Rectitudo voluntatis* to prawość woli, stanowiąca „podstawowy warunek prawidłowego, prawdziwościowego poznania”. Krąpiec, „Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości”, 224.

⁶⁵ Dzięki niej bowiem człowiek „zdolny jest prowadzić rozumny dialog uczuciowy ze światem poza sobą i uczestniczyć w różnych wartościach”. Antoni Siemianowski, *Wokół etyki wartości* (Poznań: UAM, 2014), 83. Wyrazem braku tej wrażliwości jest *ślepota na wartości*. Por. Leszek Kopciuch, „Dietricha von Hildebranda krytyka relatywizmu etycznego: ślepota na wartość i inne argumenty”, *Idea – studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 26 (2014): 178–181.

które przecież buduje się wyłącznie poprzez adekwatną umiar-kowaną odpowiedzialność!

Tę spiralę (okaleczone człowieczeństwo – iluzje odpowiedzialności – większy regres człowieczeństwa) może przerwać jedynie renesans człowieka, który – w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym – powróci do pokornego *tak* wobec prawdy; renesans człowieka, dla którego – także w odniesieniu do wspólnoty globalnej – oczywista stanie się prawda, że należy „osiągnąć złoty środek między totalnym obciążaniem człowieka twierdzeniem, że za wszystko w swoim życiu odpowiada («człowiek kowalem swojego losu»), a całkowitym zwolnieniem go z roli twórcy biegu swego życia”⁶⁶. Ale do tego potrzebny jest już świadek prawdy...⁶⁷

Bibliografia

- Adamski Krzysztof. 2012. „Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą”. *Roczniki Teologii Moralnej* 4(59): 105–129.
- Anzenbacher Arno. 2008. *Wprowadzenie do etyki*. Kraków: WAM.
- Bińczyk Ewa. 2015. „Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu”. *Ethos* 28(3): 153–175.
- Chyrowicz Barbara. 2006. „Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”. *Diametros* 9: 1–22.
- Chyrowicz Barbara. 2008. *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne, ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*. Kraków: Znak.
- Ciążela Helena. 2006. „Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa a «trwały i zrównoważony rozwój» (Imperatywy i dylematy)”. *Problemy Ekorozwoju* 2: 107–114.
- Ciążela Helena. 2020. „Eksterminizm – perspektywa rozwoju cywilizacji współczesnej?”. W: *Globalna odpowiedzialność człowieka. Między analizą zjawisk a prognozą etyczną*, red. Katarzyna Łukaszewska, 71–83. Warszawa: Akademia Pedagogiki Specjalnej.
- Ciążela Helena. 2023. „Katastrofa ekologiczna – od prognozy do rzeczywistości. Globalny problem refleksji filozoficznej w polskim lustrze”. *Studia Philosophiae Christianae* 59(1): 131–153.
- Czekalski Rafał. 2014. „Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego”. *Studia Ecologiae et Bioethica* 12(2): 45–64.

⁶⁶ Krzysztof Stachewicz, *Myśleć los człowieka. Studium filozoficzne* (Kraków: Universitas, 2023), 239 i n.

⁶⁷ Por. Antoni Siemianowski, Waldemar Kmiecikowski, *Zarys teorii poznania. Ujęcie fenomenologiczne* (Gniezno: Gaudentinum, 2006), 70–74.

- Czeżowski Tadeusz. 1989. *Jak budować logikę dóbr*. W: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł Smoczyński, 130–139. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Czeżowski Tadeusz. 1989. *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*. W: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł Smoczyński, 150–156. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Filek Jacek. 2003. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak.
- Florkowski Robert. 2020. „Pro- i antynatalizm. Spór o sens życia i sposoby ratowania planet”. *Fabrica Societatis* 4: 139–158.
- Ganowicz-Bączek Anita. 2015. „Narodziny i rozwój etyki środowiskowej”. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 13(4): 39–63.
- Grabowski Tomasz (red.). 2018. *Postprawda. Spojrzenie krytyczne*. Kraków: Ignatianum.
- Guzowska Beata. 2021. „«Sakralizacja» ciała w kulturze współczesnej. Perspektywa filozoficzna”. *Przegląd Religioznawczy* 2: 71–78.
- Ilnicki Rafał. 2011. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: UAM.
- Ingarden Roman. 1966. *Studia z estetyki*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1970. *Studia z estetyki*, t. 3. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1989. *Wykłady z etyki*. Warszawa: PWN.
- Jędraszewski Marek. 1999. *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*. Poznań: UAM.
- Jonas Hans. 1996. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. Marek Klimowicz. Kraków: Platan.
- Kant Immanuel. 1972. *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa: PWN.
- Kmiecikowski Waldemar. 2006. *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*. Warszawa: Semper.
- Kmiecikowski Waldemar. 2013. *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krapiec – Ingarden – Czeżowski*. Poznań: Flos Carmeli.
- Kmiecikowski Waldemar. 2017. *Istnienie, człowiek, moralność. Studia z dwudziestowiecznej filozofii polskiej*. Chojnice: Oficyna Wydawnicza Fundacji Fuhrmanna.
- Kmiecikowski Waldemar. 2018. „Dwa spojrzenia na powinność. Perspektywa refleksji Marii Ossowskiej i moralnego wydarzania się”. W: *W kręgu twórczości Marii Ossowskiej: analiza – inspiracje – perspektywy*, red. Joanna Dudek, 243–261. Zielona Góra: UZ.
- Kopciuch Leszek. 2014. „Dietricha von Hildebranda krytyka relatywizmu etycznego: ślepotą na wartość i inne argumenty”. *Idea – studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 26: 175–189.
- Krapiec Mieczysław A. 1983. „O rozumienie bytu moralnego”. *Roczniki Filozoficzne* 31(2): 91–102.
- Krapiec Mieczysław A. 1984. „O obiektywne podstawy moralności”. *Roczniki Filozoficzne* 32(2): 187–194.

- Krapiec Mieczysław A. 1986. *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin: KUL.
- Krapiec Mieczysław A. 1986. *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin: KUL.
- Krapiec Mieczysław A. 1999. „Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości”. W: Mieczysław A. Krapiec [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin: KUL.
- Krapiec Mieczysław A. 2004. *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.
- Krzak Łukasz 2020. „Kultura masowa a społeczeństwa przełomu XX/XXI wieku w obliczu makdonaldyzacji, amerykanizacji i nowych mediów”. *Alcumena* 3: 143–160.
- Kucz Mateusz. 2020. „Kryzys etyczny i klimatyczny w epoce przyspieszenia w kulturze – między Scyllą a Charybdą”. W: *Globalna odpowiedzialność człowieka. Między analizą zjawisk a prognozą etyczną*, red. Katarzyna Łukaszewska, 31–41. Warszawa: Akademia Pedagogiki Specjalnej.
- Latoń Andrzej. 2003. „Jean-Luc Mariona próba przewyciężenia podmiotu”. *Filozofia Dialogu* 1: 61–72.
- Lévinas Emmanuel. 1991. *Etyka i nieskończony*, przeł. Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: PAT.
- Lévinas Emmanuel. 1994. *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak.
- Marek-Bieniasz Anna. 2014. „Zaranie, rozwój oraz perspektywy etyki środowiskowej – wybrane zagadnienia”. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 12: 59–71.
- Marek-Bieniasz Anna. 2015. „Etyka środowiskowa a etyka tradycyjna. Modele relacji”. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 13: 29–43.
- Najberek Kamil, Wojciech Solarz. 2016. „Gatunki obce. Przyczyny inwazyjnych zachowań i sposoby zwalczania. Wprowadzenie”. *Kosmos. Problemy nauk biologicznych* 1: 81–91.
- Ossowska Maria. 1963. *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: PWN.
- Picht Georg. 1981. *Odwaga utopii*. Warszawa: PIW.
- Pluta Marek. 1998. „Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 7: 133–148.
- Reale Giovanni. 1999. *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. Edward Zieliński. Lublin: KUL.
- Rosół Piotr. 2017. *Hans Jonas. O etycznej odpowiedzialności nauki i techniki*. Kraków: Universitas.
- Siemianowski Antoni. 2014. *Wokół etyki wartości*. Poznań: UAM.
- Siemianowski Antoni, Waldemar Kmiecikowski. 2006. *Zarys teorii poznania. Ujęcie fenomenologiczne*. Gniezno: Gaudentinum.
- Skolimowski Henryk. 1993. *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*. Łódź: Akapit Press.
- Skolimowski Henryk. 1998. *Wizje nowego millenium*. Kraków: EJB.
- Skolimowski Henryk. 1999. *Święte siedlisko człowieka*. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim.
- Stachewicz Krzysztof. 2006. *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*. Warszawa: Semper.

- Stachewicz Krzysztof. 2023. *Myśleć los człowieka. Studium filozoficzne*. Kraków: Universitas.
- Stein Edyta. 1995. *Byt skończony a byt wieczny*. Poznań: W drodze.
- Strzyżyński Przemysław. 2012. „Problem trafu moralnego i winy według Thomasa Nagela i Norvina Richardsa. Próba uzupełnienia krytyki Richardsa”. *Filozofia Chrześcijańska* 9: 71–89.
- Ślipko Tadeusz, Andrzej Zwoliński. 1999. *Rozdroża ekologii*. Kraków: WAM.
- Tarnowski Karol. 1999. *Wiara i myślenie*. Kraków: Znak.
- Tyburski Włodzimierz. 2014. „Lokalny i globalny wymiar ochrony środowiska w perspektywie odpowiedzialności”. *Studia z Etyki i Odpowiedzialności Globalnej* 1: 8–20.
- Wiśniewski Ryszard. 2012. „Wina jako węzeł moralności”. *Filozofia Chrześcijańska* 9: 7–21.
- Ziemińska Renata. 2024. „Prawda i post-prawda. Warstwowe pojęcie prawdy”. *Roczniki Filozoficzne* 2: 277–291.

Źródła internetowe

- Bonhoeffer Dietrich. „Odpowiedzialność jako substytucja (wybrane fragmenty z lat 1928–1942)”. Dostęp 22.10.2024. <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/bc42a0a7-e6e6-4dc0-946e-976f978db8b8/content>.
- „Dr. Oetker, Boss, Bayer, BMW, czyli jak wielkie firmy współpracowały z nazistami”. Dostęp 3.10.2024. <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/740889,dr-oetker-boss-bayer-bmw-te-wielkie-firmy-wspolpracowaly-z-nazistami.html>.
- „Greenwashing, świadome fałszerstwa żywności”. Dostęp 2.10.2024. <https://irme.pl/greenwashing-swiadome-falszerstwa-zywnosci/>.
- Krzysztofiak Lech, Anna Krzysztofiak. 2015. „Ochrona rodzimej flory przed gatunkami roślin obcego pochodzenia na obszarach Natura 2000 «Ostoja Wigierska», «Sandr Brdy» i «Roztocze Środkowe»”. W: *Inwazyjne gatunki obcego pochodzenia zagrożeniem dla rodzimej przyrody*, red. Lech Krzysztofiak, Anna Krzysztofiak. Krzywe: Stowarzyszenie „Człowiek i Przyroda”. Dostęp 31.10.2024. https://czlowiekiprzyroda.eu/wp-content/uploads/2017/07/inwazyjne_gatunki.pdf.
- „Odkrycie komórek HeLa” Dostęp 1.10.2024. <http://kosmos.icm.edu.pl/PDF/2016/1.pdf>.
- „Rozporządzenie wojewody”. Dostęp 31.10.2024. <https://poznan.uw.gov.pl/rozporzadzenie-wojewody-wielkopolskiego-z-dnia-29-kwietnia-2024-r-w-sprawie-zarzadzenia-odstrzalu>.
- Sartre Jean-Paul. „Wolność a odpowiedzialność”. Dostęp 22.10.2024. <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/89cc2725-f624-442b-8309-ab2bc3801726/content>.

Streszczenie

W artykule podjęto problem radykalnej odpowiedzialności rozumianej jako odpowiedzialność *wobec(za) wszystkiego(wszystko)* (panodpowiedzialność). W rozprawie uznaje się, że odpowiedzialność to osobowe, relacyjne *bycie wobec apelu-jącej zewnętrznosci*. Wykorzystując komponenty koncepcji *moralnego wydarzania się* – w perspektywie paradygmatu fenomenologicznego – rozważa się możliwość konkretyzacji idei panodpowiedzialności (idei w sensie Ingardenowskim) i odnosi się ją do wybranych elementów etyki środowiskowej.

Eksplikacja tytułowego pytania prowadzi do wniosku, że panodpowiedzialność w wersji mocnej skutkuje wewnętrzną aporią, co oznacza brak możliwości sprostania przez człowieka standardom odpowiedzialności *wobec(za) wszystkiego(wszystko)*. Wyrazem tego jest inercja odpowiedzialności (w formie pomijania i niszczenia konkretnych bytów bądź demotywacji moralnej). Możliwa natomiast (i pożądana) jest panodpowiedzialność w wersji słabej, kiedy uwzględnia się schemat *na miarę możliwości podmiotu osobowego*, który stanowi istotny korelat kategorii umiaru. Refleksja ukazująca znaczenie umiaru równocześnie odsłania związku odpowiedzialności z komponentami antropologicznymi, epistemologicznymi, etycznymi i metafizycznymi.

Słowa kluczowe: panodpowiedzialność, fenomenologia, umiar, etyka środowiskowa, *moralne wydarzanie się*, odpowiedzialność za wszystko i wszystkich, inercja

“Responsibility for Everything or the Inertia of Responsibility?” Towards Moderation – Some Phenomenological Reflections

Summary

The article addresses the problem of radical responsibility understood as responsibility *towards(for)* everything (pan-responsibility). The dissertation assumes that responsibility is a personal, relational *being towards an appealing externality*. Using the components of the concept of *moral happening* – in the perspective of the phenomenological paradigm – the possibility of concretizing the idea of pan-responsibility (an idea in the Ingarden sense) is considered and applied to selected elements of environmental ethics.

An explication of the title question leads to the conclusion that pan-responsibility in its extreme version results in internal aporia, which means the inability of man to meet the standards of responsibility *towards(for)* everything. This is expressed by the inertia of responsibility (in the form of omission and destruction of specific entities, or moral demotivation). However, pan-responsibility in a mild version is possible (and desirable), when the scheme *according to the capabilities of the personal subject*, which is an important correlate of the

category of moderation, is taken into account. Reflection on the importance of moderation simultaneously reveals the connections between responsibility and anthropological, epistemological, ethical and metaphysical components.

Keywords: panresponsibility, phenomenology, moderation, environmental ethics, *moral happening*, responsibility for everything and everyone, inertia