

MATEUSZ WAŚKO
UNIwersytet Wrocławski
E-MAIL: WASKO.M89@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0003-3015-6797

Próba pomyślenia odpowiedzialności i nieodpowiedzialności na gruncie wczesnej filozofii Martina Heideggera

Abstract: The aim of this paper is to elicit the phenomena of responsibility and non-responsibility (non-responsibility seems to be better word than irresponsibility) in Martin Heidegger's philosophical project and analyze them as ways of Being that form the indispensable part of the meaning constitution carried out by human being. As included into human Being, responsibility and non-responsibility become ontological structures. The first part of the paper focuses on revealing the primordial responsibility understood as a responding to the call of Being as the source of meaning. In the second part, the emphasis is put on non-responsibility, which essentially accompanies responsibility. Concomitantly, an additional dimension of responsibility (and non-responsibility) is distinguished, understood as the way in which the play of primordial responsibility and non-responsibility takes place.

Keywords: Heidegger, responsibility, non-responsibility, Being, world

Wstęp

W swojej znakomitej rozprawie *Ontologizacja odpowiedzialności* Jacek Filek stawia odważną tezę, zgodnie z którą odpowiedzialność „staje się w naszych czasach pierwszym słowem etyki”¹. Idea ta przenika potem jako swoista presupozycja do innej książki Filka, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, fundując klucz do interpretacji myśli najważniejszych filozofów kontynentalnych tytułowego XX wieku. Jednym z nich jest Martin Heidegger, którego koncepcję odpowiedzialności Filek odczytuje w zgodzie z linią interpretacyjną zaproponowaną przez ucznia mistrza z Fryburga, Wilhelma Weischedela, autora pierwszej ściśle filozoficznej monografii poświęconej zagadnieniu odpowiedzialności². Linia ta kulminuje jednak w umieszczeniu fenomenu odpowiedzialności w horyzoncie paradygmatu egologicznego, a nawet – egoistycznego. Poniższa wykładnia z takim rozłożeniem akcentów polemizuje i raz jeszcze stawia filozofii Heideggera pytanie o odpowiedzialność, owo pierwsze słowo etyki. Celem tego artykułu jest wypreparowanie z wczesnego projektu Heideggerowskiej filozofii fenomenu odpowiedzialności i nieodłącznego od niego fenomenu nieodpowiedzialności oraz próba usystematyzowania zachodzących między nimi związków wewnątrz struktur *Dasein*. Ponieważ struktury te są tu interpretowane zgodnie z funkcją, jaką pełnią w dynamice konstytucji sensu, poniższa wykładnia ma nadzieję wydobyć z pojęcia odpowiedzialności konsekwencje, które do tej pory pozostawały zakryte.

Odpowiedzialność

Nawet jeśli zgodzimy się, że odpowiedzialność jest w naszych czasach słowem, które gra pierwsze skrzypce w polifonii etycznego namysłu, trudniej już zgodzić się z twierdzeniem, że właśnie wokół tego terminu orbituje namysł Heideggera. Po pierwsze, niemiecki filozof niechętnie przyznaje się do etycznych konotacji swojego projektu, po drugie, o odpowiedzialności mówi nader

¹ Jacek Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1996), 13.

² Jacek Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (Kraków: Znak, 2003), 141.

rzadko. Jednak mimo nieobecności systematycznego opracowania problematyki odpowiedzialności w filozofii Heideggera możliwa wydaje się jej rekonstrukcja na podstawie założeń tej myśli tudzież przy uwzględnieniu nielicznych, ale kluczowych fragmentów, w których fenomen ten dochodzi do głosu.

W *Byciu i czasie*, swoistym *opus magnum* niemieckiego filozofa, pojęcie odpowiedzialności pojawia się w drugiej części rozprawy przy okazji analizy fenomenu sumienia³. Heidegger pisze: „Rozumiejąc zew, *Dasein* pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możliwości bycia. Tylko w ten sposób może ono *być odpowiedzialne*”⁴. Fragment ten prezentuje się jak semantyczny węzeł, którego rozwiązanie pozwala odsłonić sens wspomnianego tu bycia odpowiedzialnym. Pierwszym włóknem, które zostanie wyekstrahowane, będzie wątek zewu. Zew nie jest niczym innym jak wołaniem sumienia do *Dasein* i próbą przywołania go do niego samego. Heideggerowska koncepcja sumienia porzuca jednak zarówno psychologiczny, jak i teologiczny kontekst. Sumienie nie stanowi ani wzbudzaającego dyskomfort poczucia wynikającego ze złamania norm, ani transcendentnego głosu Boga, który napomina grzesznego człowieka. Jest ono raczej specyficznym charakterem bytu ludzkiego, dokładniej rzecz ujmując, modusem mowy⁵. Innymi słowy, w samej ontologicznej strukturze bytu ludzkiego znajduje się osobliwy mechanizm, którego naczelną funkcją jest *przemawianie* (choć milczące) do człowieka i przywoływanie go.

Skoro jednak nie chodzi o grzech czy złamanie norm, po co przywoływać *Dasein* do niego samego? Zatrzymajmy się przy nieco dłuższym fragmencie:

Ponieważ jednak *Dasein* *zatraciło się* w Się, musi się ono najpierw *odnaleźć*. Aby w ogóle *siebie* odnaleźć, musi zostać „pokazane” jemu samemu w swej możli-

³ Choć pojęcie to występuje też wcześniej, analizą tego fragmentu zajmiemy się w następnej części niniejszego tekstu.

⁴ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 405 [Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 288]. Przy każdym odniesieniu do polskiego przekładu dzieł Heideggera w nawiasie kwadratowym podaję strony niemieckiego oryginału. Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Ponieważ do tej pory istnieją spory o to, jak oddawać po polsku *Dasein*, pozostawiam ów termin w jego oryginalnym brzmieniu (w przekładzie mowa o „jестestwie”).

⁵ Tamże, 379 [269].

wej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możliwości-bycia-Sobą, którą zgodnie z *możliwością* zawsze już jest.

To, co w poniższej interpretacji podejmujemy jako takie świadectwo, poprzedniej samowykładni *Dasein* znane jest jako *głos sumienia*⁶.

Jak zobaczymy dalej, przywołane w tym fragmencie Się funduje nieodpowiedzialność *Dasein*. W tej chwili najważniejsze jest dla nas, że owo Się jest tym charakterem ludzkiego *Dasein*, który je zasłania, maskuje przed nim samym, tak że gubi się ono i potrzebuje specyficznej pomocy, by się odnaleźć. Najkrócej rzecz ujmując, owo zgubienie się polega na zatraceniu się w świecie i zapomnieniu o sobie. Człowiek rozumie siebie tylko przez pryzmat tego, co go w danej chwili interesuje, o co zabiega, o co się – mówiąc dialektem Heideggera – troska. Ta zatrata nie jest przy tym przez niemieckiego fenomenologa pojmowana jako coś moralnie nagannego, ale raczej jako coś normalnego, ponieważ by funkcjonować i działać, byt ludzki musi niejako oddać siebie światu. Niezależnie jednak od tego, że owo zgubienie nie jest napiętnowane niemoralnością, *Dasein* winno do siebie wrócić. O tym zaświadczać ma głos sumienia, „pokazując”, że nasze Siebie (*das Selbst*)⁷ nie wyczerpuje się w określeniach zapewnianych przez świat, że jego korzenie sięgają głębiej. Kluczowe dla naszych rozważań jest więc to, co takiego „pokazuje” sumienie, że *Dasein* może zostać przekonane do powrotu.

W przywołanym wyżej obszernym cytacie padają słowa mówiące, że poprzez sumienie ludzkiemu *Dasein* zostaje „pokazane” ono samo w jego możliwej właściwości. Żeby zrozumieć ten fragment, należy sięgnąć do innego fenomenu, który jest przez Heideggera ściśle wiązany z sumieniem, do fenomenu winy. Zew sumienia przywołuje bowiem do „najbardziej własnej możliwości bycia Sobą (*Selbstseinkönnen*) [...] w sposób *pozwania* ku najbardziej własnemu byciu winnym”⁸. Podobnie jak w przypadku sumienia, również przy interpretacji winy spotykamy się z ontologiczną strukturą ludzkiego

⁶ Tamże, 377 [268]. Przekład zmodyfikowany.

⁷ Heidegger używa niekiedy zaimka *selbst* rzeczownikowo (*das Selbst*), oznaczając za jego pomocą strukturę ontologiczną. Ponieważ w języku polskim „siebie” nie może stać w mianowniku i być np. podmiotem zdania, w sytuacjach, gdy domagają się takiej karkołomnej konstrukcji względy rzeczowe, zapisuję je dużą literą i dodaję niemiecki odpowiednik w nawiasie.

⁸ Tamże, 379 [269].

bytu, a nie z fenomenem należącym do domeny psychologii czy religii. „Formalnie – pisze Heidegger – egzystencjalną ideę «winien» określamy [...] jako bycie podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. *bycie podstawą nie-ważności*”⁹. Nie-ważność, o której tu mowa, nie oznacza błahości czy znikomości ludzkiej istoty, lecz charakter Nie, negatywność, która współkonstytuuje *Dasein*. To ostatnie stanowi bowiem otwartość na bycie i właśnie ta otwartość jest niejako zainfekowana przez Nie. Pierwszy aspekt owego Nie wyraża się w tym, że rozumiejące przyswajanie bycia zawsze jednocześnie mówi owemu byciu „nie”. Ponieważ bycie, na które otwiera się *Dasein*, to źródło sensu, którego przyswojenie zapewnia horyzont dla zrozumienia bytu w tym, czym on jest¹⁰, istotowe zawinięcie *Dasein* oznacza niemożliwość wyczerpania sensu, niemożliwość takiego zrozumienia bytu (i bycia), które nie pozostawiałoby otwartych (i zarazem zamkniętych) innych możliwości jego zrozumienia¹¹. Drugi aspekt Nie wskazuje na to, że *Dasein* samo *nie* udzieliło sobie podstawy własnego bycia¹². Innymi słowy, nie decyduje ono o tym, że jest i jak jest, nie może zmienić ani tego, że jest otwartością na bycie, ani tego, że bycie mu się udzieliło. Krótko mówiąc, *Dasein* jako winne, czyli zainfekowane istotowym Nie, nie może odmówić otwartości samego bycia¹³, musi owo bycie przyswajać, ale zarazem nie może go przyswoić (uczynić własnym) całkowicie. To właśnie „pokazuje” sumienie – „zadłużenie” wobec źródła sensu, które się nam powierzyło, któremu jednocześnie nie możemy jednak sprostać, ponieważ nie jesteśmy w stanie przyjąć go z całym jego dobrodziejstwem. Możemy stąd wyprowadzić dwa istotne dla naszych rozważań wnioski. Po pierwsze, przyswajaniu bycia przez *Dasein*, czyli naszej otwartości na bycie, zawsze towarzyszy – paradoksalnie – zamykanie sensu. Jak jeszcze dalej zobaczymy, na tej strukturze opiera się mechanizm Się, którego dziełem jest petryfikacja,

⁹ Tamże, 398 [283].

¹⁰ Heidegger powie, że pytając o bycie, pytamy o „to, co określa byt jako byt, [o] to, ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany” (tamże, 9 [6]).

¹¹ Jak pisze Heidegger: *Dasein* „jest zawsze na łonie takiej czy innej możliwości, ciągle *nie* jest tą inną i wyrzeka się jej w egzystencjalnym projekcie” (tamże, 400 [285]).

¹² Heidegger powie, że „najbardziej własnym byciem *nigdy nie* włada się od podstawy” (tamże, 400 [284]).

¹³ Odróżniam otwartość bycia jako udzielanie się bycia od otwartości na bycie *Dasein* pojmowanej jako przyswajanie bycia, które się udziela.

ograniczenie naszej zrozumiałości, a sumienie ten stan rzeczy właśnie „pokazuje”. Po drugie, rysuje się tu osobliwa struktura odpowiedzi, kluczowa dla pojmowania odpowiedzialności¹⁴. Sumienie wzywa nas bowiem do podjęcia pewnego zadania, domaga się odpowiedzi na swoje wołanie. Egzystencjalna wina, do której pozywa sumienie, jest zatem osobliwym „obrazem” *Dasein*, „obrazem”, który przedstawia samo owo *Dasein* jako zadłużone wobec pełni sensu i jako pozbawione możliwości jej całkowitego przyswojenia.

Zanim podążymy naszkicowanymi tropami dalej, przyjrzymy się kolejnemu aspektowi, który ujawnił się przy analizie sumienia. Pozwoli nam to rozwiązać kwestię ewentualnej egologiczności czy nawet egoizmu, które przypisuje się niekiedy wczesnej myśli Heideggera. Nie bez znaczenia dla pełnego ujęcia tej problematyki jest podkreślenie, że sumienie ma poprzez „obraz” winy dać *Dasein* do zrozumienia jego „właściwą *możność-bycia-Sobą*”¹⁵. Skupmy się na figurze owego Siebie (*das Selbst*), której częste przywoływanie na kartach *Bycia i czasu* dało asumpt do łączenia projektu Heideggera z egoizmem i indywidualizmem. By uniknąć takich konotacji, Sobieść należy ujmować w horyzoncie tego, jak rozumiane jest przez Heideggera *Dasein*. *Da-* (słownikowo „tu” tudzież „tam”) jako składowa terminu *Dasein* „oznacza [...] istotową otwartość”¹⁶. Z kolei druga część terminu, *-sein* (słownikowo „bycie”), to sposób, w jaki *Da* jako otwartość się dzieje. *Dasein* to byt, którego bycie polega na otwieraniu się na bycie, które poprzez *Dasein* przechodzi na świat (dosłownie i w przenośni). Tym samym bycie jako źródło sensu przepływa przez *Dasein*, któremu w jego byciu chodzi właśnie o to bycie, co Heidegger określa mianem troski o bycie. To bycie, o które chodzi *Dasein*, to nie po prostu jego własne, indywidualne bycie, ale bycie jako takie, bycie w ogóle¹⁷. Choć Heidegger nierzadko wyraża się w sposób sugerujący, że *Dasein* chodzi tylko o jego własne bycie, złudzenie indywidualizmu powstaje jedynie wtedy, gdy zlekceważymy fakt, że poprzez bycie *Dasein*

¹⁴ Wskazuje już na to (co zostanie jeszcze uwydatnione) warstwa językowa: podobnie jak w polskiej „odpowiedzialności” słychać „odpowiedź”, tak samo w niemieckiej *Verantwortung/Verantwortlichkeit* słychać *Antwort*.

¹⁵ Tamże, 376 [267].

¹⁶ Tamże, 189 [132].

¹⁷ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit”* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2004), 21.

otwierane jest bycie każdego bytu. Troszcząc się o własne bycie, *Dasein* zawsze troszczy się już o bycie w ogóle, które dzieje się tylko poprzez jego bycie. W perspektywie tej wykładni należy też interpretować Sobotę, o której mówi Heidegger. Jak czytamy w tekście wykładów z 1928 roku: „wybierając samo siebie, *Dasein* wybiera właściwie właśnie swoje współbycie z innymi i swoje bycie przy bycie niebędącym *Dasein*”¹⁸. Wybierając siebie, *Dasein* nie rezygnuje ze świata, w którym żyje, ale decyduje się na określoną odpowiedź na wezwanie bycia, na wyjątkową otwartość na bycie, które mu się powierzyło. Oddając się niejako otwartości samego bycia, pozwala ono być bytowi, który napotyka, zamiast narzucać mu utrwalone i utarte znaczenie. Dlatego wybór siebie jest wyborem przebywania przy innym bycie, ale takim wyborem, który napotykaną byt odsłania w tym, czym on jest.

W tym kontekście należy też wspomnieć o strukturze świata, w której centrum ma według Heideggera stać *Dasein*. Strukturę tę tworzą powiązania łączące byty, powiązania, które *de facto* wyznaczają, czym jest napotykaną w świecie byt. Struktura ta ma przy tym charakter hierarchiczny. Lampa jest rozumiana jako coś, co umożliwia czytanie, czytanie jako coś, co pozwoli zdać egzamin, zdanie egzaminu jako coś, co pozwoli ukończyć studia, itd. Każdą rzecz rozumiemy zatem ze względu na coś innego, czemu jest ona niejako podporządkowana, jednak ostatecznym „ze względu na” całej tej sieci powiązań jest przecież *Dasein*¹⁹. W ten sposób odsłonięta zostaje kluczowa rola, jaką byt nasz odgrywa w dynamice konstytucji sensu. Bycie jest bowiem przyswajane przez *Dasein* w sposób projektowania świata, który stanowi pewien całokształt sensu już zrozumianego i niejako uporządkowanego²⁰. Ów projekt, o którym tu mowa, nie jest świadectwem władzy *Dasein*, ponieważ ono samo jest zdane zarówno na świat, jak i na samą otwartość bycia. *Dasein*, projektując, dokonuje przekroczenia całokształtu sensu, w którym żyje, i otwiera ów sens na nowe powiązania, czyli dopuszcza do głosu samo źródło sensu. Napotykaną byt może się bowiem ujawnić tylko jako wpisany w ów

¹⁸ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1978), 245.

¹⁹ „«Ze względu na» dotyczy [...] zawsze bycia *Dasein*” (Heidegger, *Bycie i czas*, 120 [84]).

²⁰ Szerzej piszę o tym w tekście: Mateusz Waśko, „Fenomen rzucenia we wczesnej filozofii Martina Heideggera”, *ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal* 11(1) (2021): 268.

horyzont zrozumiałości (świat), czyli w przestrzeń już przyswojonego i zrozumianego bycia. Wskazanie, że stoimy w jego centrum, jest więc tylko podkreśleniem, że każdy byt ujawnia się w powiązaniu z nami, że nasze *Dasein* stanowi bramę, przez którą na świat przychodzi bycie.

Powyższy akapit, przedstawiający w dużym uproszczeniu charakterystykę fenomenu świata, dla celu niniejszego badania jest o tyle istotny, że w wykładach następujących po opublikowaniu *Bycia i czasu* Heidegger, mimo utrzymania powiązaniowego charakteru struktury światowości, umieszcza ją w nowym kontekście. W swoim *opus magnum* Heidegger używa słowa *Bewandtnis*, co oddawane jest po polsku właśnie jako „powiązanie”. Jest to tłumaczenie mocno interpretujące, co wynika zapewne z faktu, że niemiecki termin używany przez Heideggera występuje tylko w idiomatycznych konstrukcjach. *Bewandtnis* oznacza w zasadzie „obróć, który przyjęły sprawy”²¹. Dopuszczenie do głosu owego „powiązania” rzeczy²² oznacza pozwolenie, by rzeczy stanęły w świetle określonego obrotu spraw, co znakomicie wpisuje się w analizy świata otoczenia, które niemiecki fenomenolog przeprowadza w *Byciu i czasie*. Nowy termin, który nie tyle wypiera poprzedni, ile pozwala spojrzeć na świat z nowej perspektywy, to *Bindung*, dosłownie „wiązanie”. Dla polskojęzycznych czytelników zmiana ta mogłaby pozostać niezauważona, ale w istocie jest bardzo doniosła. Świat jest odąd nie tylko przestrzenią zabiegającego o własne sprawy *Dasein*, lecz także obszarem tego, co wiążące.

W wykładzie z 1928 roku Heidegger pisze: „całość leżącego w «Ze względu na» wiązania (*Bindung*) to świat. Według tego wiązania wiąże się *Dasein* z pewną możliwością bycia wobec siebie samego jako możliwością współbycia z innym w możliwości bycia przy tym, co obecne”²³. Świat jako całość wiązania nie tylko łączy (wiąże) byty, które się w jego horyzoncie ujawniają, ale przede wszystkim wiąże z nimi *Dasein*. W ten kontekst zostaje również przez

²¹ Więcej uwag poświęconych kontekstom, w jakich termin *Bewandtnis* się pojawia, i znaczeniom, jakie przyjmuje, znajdzie czytelnik np. w: Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970), 289–290, oraz Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), 41–42.

²² Chodzi tu dokładnie o termin *Bewendenlassen* (w przekładzie oddawany po prostu jako „wiązanie”), w którym słychać *lassen* oznaczające „dopuszczanie”, „pozwalanie”, a którym Heidegger się niekiedy posługuje (zob. np. Heidegger, *Bycie i czas*, 120–121 [84–85]).

²³ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 247.

Heideggera wpisane pojęcie wolności. Niemiecki fenomenolog wskazuje, że w *Dasein* jako „Ze względu na” (*Umwillen*) pobrzmiewa chcenie (*Willen*)²⁴, a ponieważ warunkiem chcenia jest wolność, wniosek, który zostaje tu wyprowadzony, może być jeden: „tylko tam, gdzie wolność, tam pewne «Ze względu na» i tylko tam świat”²⁵. Przy takiej reinterpretacji struktury rozumienia świata okazuje się, że dynamika *Dasein* w taki sposób projektując przyswaja bycie jako źródło sensu, że łączy owymi semantycznymi wątkami samo *Dasein* z bytem i tak pozwala mu ujawnić się w jego znaczeniu. Innymi słowy, ujawnienie sensu jakiegoś bytu polega na związaniu tego bytu z *Dasein*. Nie jest to jednak jedyna implikacja zmiany terminologii. Związanie napotykanego bytu z *Dasein* oznacza również związanie samego *Dasein*. Wolność wiązania nie jest równoznaczna z dowolnością zrywania wiązań i arbitralnością nawiązywania nowych. Jest raczej tak, że „w projekcie – jak powie Heidegger w wykładzie z przełomu lat 1929 i 1930 – włada świat”²⁶. Rozumienie, którego strukturę utożsamia niemiecki filozof z projektem, przyswaja bycie zawsze na gruncie już zrozumianego bycia i nie ma władzy ani nad światem, ani nad tym, co się w nim ujawnia. Wolność nie jest tu niczym innym jak otwieraniem świata na dalsze wiązanie. Gdybyśmy chcieli mówić w związku z tym o wolności jako o uwalnianiu, musielibyśmy powiedzieć, że uwalnianie polega na dalszym wiązaniu. Ponieważ chodzi tu o dynamikę konstytucji sensu, powiemy, że sens czegoś zmienia się tylko wtedy, gdy to coś zyskuje nowy sens (który może dawny nawet wyprzeć), innymi słowy, gdy zostaje połączone nowymi nitkami wiązania. Zarazem ten sens jest dla *Dasein* wiążący, a nawet zobowiązujący. Świat, który od początku jest przez Heideggera rozumiany jako przestrzeń dziania się sensu²⁷, okazuje się jednocześnie przestrzenią zobowiązania, sferą tego, co wiążące, a dzięki temu zyskuje pewien wymiar normatywny i powinnościowy. Heidegger nie buduje jednak żadnej etyki, której moglibyśmy takie charakterystyki przypisać, pokazuje raczej, że nasze

²⁴ „Pewne «ze względu na» (*Umwillen*) jest istotowo tylko tam możliwe, gdzie jest chcenie (*Willen*)” (tamże, 238).

²⁵ Tamże.

²⁶ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (*Gesamtausgabe* 29/30) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983), 530.

²⁷ Takie określenie można znaleźć w: Otto Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Czytelnik, 2002), 58.

życie zawsze podlega jakimś normom, że byt ujawnia się zawsze w świetle jakiegoś roszczenia wobec człowieka, który się z nim obchodzi.

Po przeprowadzeniu powyższych analiz spróbujemy wreszcie odnaleźć w omawianych strukturach odpowiedzialność. Już wcześniej podkreślono, że w słowie „odpowiedzialność” słychać „odpowiedź”. Wiemy też, że sumienie wzywa *Dasein* do odpowiedzi byciu, które mu się powierza. Ta odpowiedź stanowi właśnie istotę fenomenu odpowiedzialności. W *Zasadzie identyczności*, odczycie wygłoszonym w 1957 roku, Heidegger pisze: „wyróżnik człowieka zasadza się na tym, że jako istota myśląca, otwarta na bycie, jest on przez bycie wystawiony, odnosi się do niego i w ten sposób mu odpowiada (*entspricht*)”²⁸. W tym samym akapicie, gdy Heidegger mówi o byciu, które wystacza (*Anwesen*) przez ludzką istotę i w ten sposób zostaje jej „przekazane na własność (*übereignet*)”²⁹, na marginesie znajdujemy notatkę, której dwa wersy połączone klamrą brzmią: „przekazanie (*Überantwortung*) bycia człowiekowi/odpowiedzialność (*Verantwortung*) człowieka za bycie”³⁰. I choć fragmenty te pochodzą zasadniczo z późnego etapu namysłu Heideggera, to niemalże identycznie formułuje swoją myśl niemiecki filozof w przywoływanym już wykładzie z 1928 roku, gdy pisze, że *Dasein* jest w taki sposób, że „swojemu byciu jest powierzone (*überantwortet*) i za owo bycie jest przed sobą odpowiedzialne (*sich selbst verantwortlich ist*)”³¹. Rysuje się zatem

²⁸ Martin Heidegger, „Zasada identyczności”, w: Martin Heidegger, *Identyczność i różnica*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: Aletheia, 2010), 39 [Martin Heidegger, „Der Satz der Identität”, w: Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe 11) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006), 39]. Ponieważ Heidegger używa tu słowa *entsprechen*, a nie *antworten* (powiązanego etymologicznie z *Verantwortung*, „odpowiedzialnością”), mogłoby się wydawać, że przywołanie tego właśnie fragmentu chybia celu. Jednak sam Heidegger (w tomie *Gesamtausgabe*, z którego pochodzi przywołany cytat) w niewielkiej rozprawce *Cóż to jest – filozofia?* interpretuje *antworten* właśnie jako *entsprechen*: „niemieckie słowo «odpowiadać» (*antworten*) znaczy właściwie tyle, co odpowiadać (*ent-sprechen*)” (Martin Heidegger, „Was ist das – die Philosophie?”, w: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 19). W języku polskim różnica ta jest niezauważalna.

²⁹ Heidegger, „Zasada identyczności”, 41 [40]. Przekład zmodyfikowany, Janusz Mizera oddaje to wyrażenie jako „przyswojone”.

³⁰ Heidegger, „Der Satz der Identität”, 40. Podaję tylko odniesienie do niemieckiego oryginału – w przekładzie polskim brak komentarzy Heideggera, ponieważ tłumacz opiera się na innym wydaniu niemieckiego tekstu.

³¹ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 17.

przed nami kluczowy wymiar odpowiedzialności, który zdaje się towarzyszyć Heideggerowi w trakcie całej jego myślowej drogi. Odpowiedzialność jest tu przede wszystkim rozumiana jako udzielanie odpowiedzi na wezwanie bycia jako źródła sensu, staje się ona – by użyć określenia Franka Schalowa – współlektensywna z responsywnością³². Człowiek ujawnia się nie tylko jako *homo faber*, lecz także jako *homo respondens*.

Udzielanie odpowiedzi na wezwanie bycia należy jeszcze umieścić w horyzoncie uwypuklonych wcześniej struktur konstytucji sensu. Odpowiedź na rzeczne wezwanie realizuje się zawsze poprzez projekt świata, czyli poprzez poszerzanie świata o nowe nitki sensu. Oznacza to, że w toku przyswajania bycia zostajemy związani z bytem, który staje w świetle całokształtu wiążącości, czyli świata. Tym samym odpowiedzialność za bycie niejako wymusza odpowiedzialność za napotykaną byt. Wynika to już z logiki Heideggerowskiego założenia, według którego „bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu”³³. Otwierając się na bycie, zostajemy związani z bytem, odkrywamy konieczność udzielenia właściwej odpowiedzi. To odniesienie do bytu jest dla nas wiążące, nawet zobowiązujące. Nie mamy tu jednak do czynienia z odpowiedzialnością – by posłużyć się nomenklaturą proponowaną przez Jacka Fileka – negatywną, ale z pełnowymiarową odpowiedzialnością pozytywną³⁴. To odpowiedzialność za „powierzone naszej trosce dobro”³⁵, a nie za popełniony czyn. Wiąże się to też z odrzuceniem postawionego przez Fileka zarzutu (być może inspirowanego uwagami Lévinasa), według którego Heidegger zapomina o Innym, apelując o odpomnienie bycia³⁶. Niemal całkowite zorientowanie filozofii (i człowieka) na bycie nie prowadzi do zapoznania bytu. Człowiek ma się zwrócić do bycia jako źródła sensu właśnie po to, by dopuścić do

³² Frank Schalow, „At the Crossroads of Freedom: Ethics Without Values”, w: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, red. Richard Polt, Gregory Fried (New Haven–London: Yale University Press, 2001), 261.

³³ Heidegger, *Bycie i czas*, 13 [9].

³⁴ Filek, *Ontologizacja*, 32–33.

³⁵ Tamże, 33.

³⁶ Filek, *Filozofia odpowiedzialności*, 135. Jeśli chodzi o argumentację Lévinasa, gdy pisze o podporządkowaniu relacji z Innym relacji z byciem i o rzekomej tyranii, z którą się to podporządkowanie wiąże, zob. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014), 36.

głosu byt jako byt (w tym również Innego jako Innego) i jako takiemu pozwalając mu być³⁷.

Reasumując, tak pojmowana odpowiedzialność jest pewną ontologiczną relacją i współkonstituuje samą istotę człowieka, będąc niezbywalnym charakterem jego bycia³⁸. Tym, co wyróżnia byt ludzki, jest bowiem odpowiadanie na wezwanie bycia. Choć relacja ta jako istotowa odpowiedzialność jest pierwotna i nieusuwalna, implikuje ona również odpowiedź na napotykaną byt. Wprowadzony w horyzont świata byt jest ujawniany i jako taki związany z *Dasein*, które staje się zobowiązane do określonego odnoszenia się do niego. Odpowiedzialność negatywna, rozumiana jako ponoszenie konsekwencji za naruszenie określonych norm (wraz ze wszystkimi towarzyszącymi jej zjawiskami³⁹), wynika z owej odpowiedzialności pozytywnej. Naszkicowany powyżej obraz odpowiedzialności musi jednak zostać dopełniony analizą nieodpowiedzialności. Tylko w ten sposób uda się odpowiedzieć na wątpliwości, które się nasuwają, gdy koncepcja odpowiedzialności nakreślona jest jednostronnie, bez uwzględnienia problematyki nieodpowiedzialności.

³⁷ Warto wspomnieć w tym miejscu o interpretacji Fredericka Olafsona, jednego z nielicznych komentatorów myśli Heideggera, którzy nie tylko wskazują na obecny w niej etyczny wymiar, lecz także próbują wyczytać z niej problematykę odpowiedzialności. Olafson niemal całkowicie opiera jednak zjawisko odpowiedzialności na fenomenie współbycia, który rozumie jako wspólnotę. Tym samym odpowiedzialność staje się u niego odpowiedzialnym zachowaniem możliwym tylko na gruncie wspólnoty wzajemnie się respektujących innych. W optyce niniejszej interpretacji taka odpowiedzialność jest odpowiedzialnością negatywną i należy do fenomenów wtórnych (Frederick A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 52–53, 56).

³⁸ Jako pierwszy o ontologizacji odpowiedzialności w filozofii Heideggera mówi prawdopodobnie Jan Patočka (zob. Jan Patočka, „Heidegger”, *Znak* 240(6) (1974): 715–716). Sformułowanie to stoi za tytułem przywoływanej już książki Jacka Filka.

³⁹ Mówiąc o zjawiskach występujących wraz z odpowiedzialnością negatywną, mam na myśli fenomeny, które wyodrębnia Roman Ingarden w swojej rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Choć Ingarden całkowicie skupia się na odpowiedzialności negatywnej, zapoznając jej pozytywny wymiar, z właściwą sobie przenikliwością wyróżnia kilka sytuacji, w których negatywna odpowiedzialność się przejawia. Chodzi o: ponoszenie odpowiedzialności, podejmowanie odpowiedzialności, pociąganie do odpowiedzialności i odpowiedzialne działanie (Roman Ingarden, „O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych”, przeł. Adam Węgrzecki, w: Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1973), 78).

Od nieodpowiedzialności do odpowiedzialności

Również w przypadku namysłu nad tradycyjnie pojmowaną odpowiedzialnością negatywną nieuchronnie narzuca się kwestia nieodpowiedzialności. Zwykle stanowi ona po prostu drugą stronę analiz – gdy bowiem pytamy o warunki, które musi spełnić podmiot, by zostać uznany za odpowiedzialny za dany czyn, wiemy, że gdy ich nie spełnia, nie jest za ów czyn odpowiedzialny, a gdy je spełnia i w swoich działaniach nie uwzględnia konsekwencji, na które się naraża, jego postępowanie uznawane jest za nieodpowiedzialne (co nie zwalnia go z odpowiedzialności). Nasuwa się tutaj rozróżnienie między brakiem odpowiedzialności, o którym mówimy, gdy na podmiocie nie ciążyą konsekwencje wynikające z wystąpienia pewnego stanu rzeczy, i nieodpowiedzialnością jako pewną postawą. Sytuacja ulega zmianie, gdy pytamy o odpowiedzialność pozytywną. Choć powyższe wnioski nie zostaną przekreślone, to ponieważ są wynikiem postawienia pytania o odpowiedzialność negatywną, nie mówią nic o odwrotnej stronie odpowiedzialności pozytywnej. Ta odwrotna strona będzie w poniższych rozważaniach nazywana nieodpowiedzialnością, jednak nie może ona być mylona z nieodpowiedzialnością pojmowaną jako postawa. Chodzi o wydobywanie nieodpowiedzialności pojmowanej ontologicznie jako pewien istotowy sposób bycia idący w parze z odpowiedzialnością.

Czy dla takiej nieodpowiedzialności jest w ogóle miejsce w ontologicznej strukturze ludzkiego bytu? Początkowo może się wydawać, że z pierwszej części wyłania się obraz absolutnej odpowiedzialności za wszystko – jesteśmy przecież ze wszystkim, co napotykamy, ontologicznie związani i temu wszystkiemu w jakiś sposób odpowiadamy. Lepiej jednak mówić w tym wypadku o uniwersalności odpowiedzialności niż o jej absolutności. Uniwersalność ta (w przeciwieństwie do absolutności) nie przekreśla bowiem nieodpowiedzialności. Konieczność zapytania o nieodpowiedzialność wynika z dwóch względów. Przede wszystkim, jak już zauważyliśmy, choć *Dasein* zawsze jakoś odpowiada na wezwanie bycia, nigdy nie jest w stanie przyswoić pełni sensu, który mu się powierza. Ponadto istotna jest również kwestia sposobu, w jaki *Dasein* na owo wezwanie odpowiada. Obie możliwości należy teraz rozważyć.

Kwestia nieodpowiedzialności pojawia się w *Byciu i czasie* wcześniej niż wątek odpowiedzialności. Przy okazji analizy fenomenu Się, z którego – jak widzieliśmy w poprzedniej części – sumienie przywołuje *Dasein*, pojawia się interesujące napomknienie o (nie)odpowiedzialności. Heidegger pisze, że „ponieważ [...] Się zdominowało wszelkie sądzenie i rozstrzyganie, odbiera ono aktualnemu *Dasein* odpowiedzialność”⁴⁰. Zanim bliżej przyjrzymy się fenomenowi Się, możemy już – wzięwszy pod uwagę rolę sumienia – wyprowadzić dwa wnioski. Pierwszy będzie brzmiał w następujący sposób: skoro Się odbiera odpowiedzialność, oznacza to, że ona już na *Dasein* ciąży. Drugi zaś prezentuje, co następuje: skoro sumienie ma dopiero pozwolić *Dasein* być odpowiedzialnym⁴¹, *Dasein* staje się odpowiedzialne poprzez taką odpowiedź na zew sumienia, która przebija się przez Się (i wiążącą się z nim nieodpowiedzialność). Widać wyraźnie, że mamy tutaj osobliwą grę zapośredniczania, a żadnej z tych mediatyzacji nie można się pozbyć. Z drugiej strony, wiele wskazuje na to, że w dwóch fragmentach *Bycia i czasu*, gdzie mowa o odpowiedzialności, mamy do czynienia z różnymi znaczeniami pojęcia odpowiedzialności.

Zanim pójdziemy dalej, przypatrzmy się bliżej fenomenowi Się, które ma stanowić odpowiedź na pytanie o „kto” naszego codziennego bycia. Niemiecki filozof pisze: „używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od «tłumu», tak jak się to zwykle robi; uznajemy za «oburzające» to, co się za oburzające uznaje”⁴². Zadaniem Się jest zatem utrzymanie nas w świecie przeciętności, w świecie, w którym wszystko jest jasne i zrozumiałe, w którym życie jest komfortowe, pozbawione przeszkód. W świecie zawłaszczonym przez Się każdy byt zawsze ma już swoje jednoznaczne i oczywiste miejsce, a potrzeba stawiania spraw na nowo nie zachodzi. My sami jesteśmy tu tylko tym, kim jesteśmy w odniesieniu do bytów, które napotykaemy wewnątrz świata. Jesteśmy rolnikami, studentami, malarzami i w tych rolach niejako się wyczerpujemy. Bez wątpienia jednak jakaś odpowiedzialność nadal w takim rozumieniu siebie i świata pozostaje – przecież

⁴⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, 182 [127].

⁴¹ Tamże, 405 [288].

⁴² Tamże, 180–181 [126–127].

wiązania z bytem nie zostają zerwane, paradoksalnie rzecz ujmując, zostają one nawet utrwalone. Skąd więc takie mocne słowa o odbieraniu odpowiedzialności?

Wyrażenie to wydaje się pewnym nadużyciem, a znamienne jest, że w wykładzie z 1925 roku, który należy uznać za jeden z kluczowych dla genezy *Bycia i czasu* etapów rozwoju myśli wczesnego Heideggera, niemiecki filozof ujmuje ten problem nieco inaczej, pisząc, że Się „pozwała zrzucić na siebie wszelką odpowiedzialność”⁴³. Fragment ten rzuca więcej światła na sformułowanie postulujące odbieranie odpowiedzialności przez Się. Nie polega ono na zlikwidowaniu odpowiedzialności *Dasein*, ale na tym, że to nie samo *Dasein* odpowiada na wezwanie bycia, lecz Się. I choć Się nie jest czymś odrębnym od *Dasein*, ale istotowym i niezbywalnym charakterem jego bycia, to jego zadanie polega na zasłonięciu *Dasein* przed nim samym, czyli na zasłonięciu *Dasein* jako otwartości na bycie. Się to zatem zasłona, maska, którą ubiera *Dasein*, by ukryć własną Sobość i w ten sposób odciążyć się z zadania, które narzuca na nie bycie⁴⁴. Pewną wskazówką ułatwiającą zrozumienie tego mechanizmu może być termin wyłożoność (*Ausgelegenheit*), którym posługuje się Heidegger w rozprawie *Pojęcie czasu*⁴⁵ z 1924 roku, gdzie przyznaje, że Się sprawia, że „wykładnia twardnieje w wyłożoność”⁴⁶. Wykładnia, będąca dynamicznym wykształcaniem rozumienia i więzi łączących w przestrzeni świata byt z *Dasein*, zostaje przez Się spetryfikowana w wyłożoność. Zadaniem Się jest wygaszanie dynamiki przyswajania bycia. *Dasein*, które

⁴³ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe 20) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1979), 340.

⁴⁴ W wykładzie *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)* czytamy, że pod panowaniem Się „*Dasein* mówi o sobie samym, widzi siebie tak i tak, a przecież jest to jedynie pewna maska, którą trzyma przed sobą, by nie przerazić się sobą” (Martin Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. Mateusz Bonecki, Jakub Duraj (Złotonia: Wydawnictwo Rolewski, 2007), 39 [Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Gesamtausgabe 63) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1988), 32]). Przekład zmodyfikowany.

⁴⁵ Chodzi o obszerny tekst, który Heidegger przygotował do publikacji, a nie o wykład o tym samym tytule, wygłoszony w Towarzystwie Teologicznym w Marburgu.

⁴⁶ Martin Heidegger, „Der Begriff der Zeit”, w: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Gesamtausgabe 64) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2004), 35. W oryginale Heidegger mówi, że owo twardnienie jest efektem gadaniny, ale gadanina jest jednym z charakterów Się.

odpowiadając na wezwanie bycia, pozwala tym samym być bytowi, zapomina teraz o swojej misji i stawia sobie za cel zachowanie tej postaci świata, z którą jest zżyte⁴⁷. Odpowiedź na bycie nadal jest udzielana, ale bycie jest natychmiast zasłanianie tym, co już zostało przyswojone. W rezultacie *Dasein* blokuje bytowi możliwość bycia tym, czym jest i czym może być. Speyfikowana w wyłożoności Się zrozumiałość bycia staje się zrozumiałością zamkniętą i nie dopuszcza inności. Taka nieodpowiedzialność, choć nie zamyka się całkowicie na źródło (stanowi przecież jakąś formę odpowiedzi na jego wezwanie), to ogranicza je. Wyraźnie rysują się tu dwa, niezaznaczone przez Heideggera *explicite*, charaktery – (1) niezbywalność samego tego ograniczania oraz (2) sposób, w jaki się ono dokonuje.

W odniesieniu do pierwszego z nich należy podkreślić, że zamykającego sens Się nie można usunąć. „*Się jest egzystencją i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstituowania Dasein*”⁴⁸. Egzystencjały to istotowe struktury bycia *Dasein*, dlatego fakt, że Się zostaje zaliczone do ich grona, ma doniosły wpływ na ustalenie relacji odpowiedzialności i nieodpowiedzialności. Tak jak odpowiedzialność jest nieusuwalnym aspektem bycia *Dasein*, tak też nieodpowiedzialność należy do jego istotowego rdzenia⁴⁹. Jest to naturalna konsekwencja przyjęcia dwóch tez: po pierwsze, *Dasein* nie jest w stanie odpowiedzieć na wezwanie bycia tak, by przyswoić całość przesłania, po drugie, każde przyswojenie jest już pewnym zamknięciem sensu. W tym znaczeniu nieodpowiedzialność towarzyszy odpowiedzialności od narodzin *Dasein*. Można nawet powiedzieć, że jako istotowy element strukturalny konstytucji sensu tego, co napotykamy, nieodpowiedzialność służy odpowiedzialności, ponieważ bez przymykania pełni sensu nie byłoby możliwe ujawnienie niczego w tym, czym ono jest. *Tout court*, Heidegger dokonuje ontologizacji nie tylko odpowiedzialności, lecz także nieodpowiedzialności.

Nie można jednak pomijać drugiego aspektu nieodpowiedzialności, który oznacza sposób, w jaki dzieje się ta pierwotna *quasi*-dialektyka odpowie-

⁴⁷ W 1924 roku Heidegger nazywa ów sposób odnoszenia się do bycia i bytu przyzwyczajeniem (*Gewöhnung*) i rutyną (*Routine*) (tamże, 54).

⁴⁸ Heidegger, *Bycie i czas*, 183 [129].

⁴⁹ Zwracają na to uwagę np. Filek, *Filozofia odpowiedzialności*, 115, i Radosław Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (Kraków: WUJ, 2014), 71.

działności i nieodpowiedzialności. Gdy czytaliśmy w pierwszym przywołanym w tym artykule fragmencie *Bycia i czasu*, że tylko wtedy, gdy *Dasein* rozumie zew sumienia, „może ono być odpowiedzialne”⁵⁰, nie spodziewaliśmy się jeszcze, że chodzi o ów sposób. Wówczas nie pochyliliśmy się dostatecznie nad znaczeniem tych słów, ale teraz do niego powrócimy.

Sumienie jest impulsem, który pozwala *Dasein* obudzić się z jego „dogmatycznej drzemki”, jednak samo wołanie to za mało. *Dasein* musi bowiem sumienie wybrać, musi chcieć je usłyszeć. Konieczna jest właściwa odpowiedź na to wezwanie, dopiero ona bowiem rozstrzyga, czy zew jest rozumiany, czy *Dasein* jest odpowiedzialne. Odpowiedzią, która czyni zadość wezwaniu sumienia, jest „*chcenie-posiadania-sumienia*”⁵¹. Sprowadza się ono do udzielania takiej odpowiedzi na wezwanie sumienia, która dopuści je do głosu, która pozwoli mu przemawiać i nie przesłoni go głosami płynącymi ze świata. Ponieważ jednak sumienie przyzywa do możliwości bycia winnym, owo pozwalać-być sumieniu przybiera formę przyjmowania na siebie winy: „*chcenie-posiadania-sumienia jest [...] najbardziej pierwotnym egzystencjalnym założeniem możliwości faktycznego stawania się winnym*”⁵². Opowiadając się po stronie posiadania sumienia, *Dasein* godzi się z tym, że jest winne i że ciąży na nim zadanie przyswajania bycia. Dlatego niezależnie od tego, że zadania tego nie jest w stanie zrealizować, podejmuje je i zwraca się w stronę otwartości. To pozwala mu być odpowiedzialnym. Jest to zatem poszukiwany przez nas sposób udzielenia odpowiedzi, czyli pewna forma pierwotnej odpowiedzialności (i zarazem nieodpowiedzialności). O tym, że chodzi tu właśnie o odpowiedzialność, świadczą słowa Heideggera wypowiedziane w wykładzie wygłoszonym w Kassel w 1925 roku: „wybieranie samoodpowiedzialności jest tedy stawaniem-się-winnym w pewnym absolutnym sensie”⁵³. Wspomnia-

⁵⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, 405 [288].

⁵¹ Tamże, 404 [288]. Przekład zmodyfikowany.

⁵² Tamże. Przekład zmodyfikowany.

⁵³ Martin Heidegger, „Kasseler Vorträge”, w: Martin Heidegger, *Vorträge*, Teil 1 (*Gesamtausgabe* 80.1) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2016), 145. Choć mowa tu o samoodpowiedzialności (*Selbstverantwortung*), nie jest to samoodpowiedzialność w rozumieniu Weischedela, według którego odpowiedzialność sprowadza się do wierności indywidualistycznie pojmowanemu Siebie (*das Selbst*) i nie pociąga za sobą konieczności zawierzenia byciu (zob. Wilhelm Weischedel, „Istota odpowiedzialności”, przeł. Jacek Filek, w: *Filozofia*

na absolutność wydaje się po prostu zgodą na obciążenie nierealizowalnym, ale koniecznym zadaniem. Taka zgoda wymaga ciągłego odświeżania, ponieważ każde spoczywające na *Dasein* chcenie sumienia jako dokonywany przez *Dasein* wybór sumienia wiąże się z koniecznością stanięcia przed kolejnym wyborem⁵⁴. Swoje bycie odpowiedzialnym człowiek musi stale potwierdzać, w innym wypadku bowiem forma, którą przybiera odpowiedź na wezwanie bycia, osuwa się z powrotem w *bycie* nieodpowiedzialnym.

Pojmowana jako sposób udzielania odpowiedzi na wezwanie bycia, odpowiedzialność okazuje się pewnym „Jak” chcenia-posiadania-sumienia, „«Jak» chcenia-być-odpowiedzialnym-przed-samym-sobą (*Sich-selbst-verantwortlich-sein-wollen*)”⁵⁵. Analogicznie również będzie rozpatrywana nieodpowiedzialność jako sposób odpowiedzi na wezwanie. Niemiecki filozof opisuje wybór między obydwoma sposobami, pisząc, że *Dasein* może „być sobą w «Jak» uchwyconej samoodpowiedzialności albo być w sposób bycia-przeżytym (*Gelebtwerden*) przez to, o co się ono aktualnie troska”⁵⁶. Rezygnując z *bycia* odpowiedzialnym, człowiek po prostu osuwa się w *bycie* nieodpowiedzialnym. O tym, kim jest, rozstrzyga wtedy napotykaną byt, ale ponieważ o samym tym bycie rozstrzyga zrozumiałość objęta granicami świata, to zasklepiona wyłożoność niejako dyktuje przepis na życie. Nawet najmocniejsza więź z bytem, bycie wiernym najsilniejszej z norm, może okazać się wtedy *byciem* nieodpowiedzialnym za ów byt, odpowiedzią, której udzielamy, odwracając się od tego, czemu jej udzielamy, i od tego, skąd płynie wezwanie do udzielenia tej odpowiedzi.

odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe, red. Jacek Filek (Kraków: WUJ, 2004), 80–82, 94–106). Dla Heideggera samoodpowiedzialność to udzielenie odpowiedzi przez Siebie (*das Selbst*) byciu, które poprzez owo Siebie (*das Selbst*) przychodzi na świat.

⁵⁴ Dlatego Heidegger będzie też mówił o nadganiu wyboru jako wybieraniu wyboru (zob. Heidegger, *Bycie i czas*, 377 [268]).

⁵⁵ Heidegger, „Der Begriff”, 54.

⁵⁶ Tamże.

Zakończenie

Podsumowując dotychczasowe rozważania, powiemy, że w filozofii Heideggera możliwe jest wyróżnienie przynajmniej dwóch płaszczyzn odpowiedzialności (*resp.* nieodpowiedzialności) – pierwsza, źródłowa, oznacza niezbywalną odpowiedź na wezwanie bycia, odpowiedź, która nigdy nie czyni zadość samemu wezwaniu (zatem pociąga za sobą równie źródłową nieodpowiedzialność), a dzieje się tak długo, jak długo egzystuje *Dasein*. Drugą płaszczyznę można określić mianem *bycia* odpowiedzialnym (*resp.* nieodpowiedzialnym). Nie oznacza ono określonego, charakteryzowanego bytowo zachowania, ale sposób, w jaki udzielana jest odpowiedź na wezwanie bycia, *modus* ludzkiego bycia. To ten sposób decyduje o tym, czy *jesteśmy* odpowiedzialnie, czy nieodpowiedzialnie. Zwróćmy teraz uwagę na specyficzny układ, który tworzą wyróżnione płaszczyzny. Pierwotna odpowiedź nieuchronnie kulminuje w zamykaniu sensu w świecie, w którym czujemy się pewnie i komfortowo. Taka struktura pozwala nam swobodnie i normalnie funkcjonować, ale zarazem niesie ze sobą nie tylko ryzyko, lecz także konieczność oddania się temu zamkniętemu sensowi, uznania go za ostateczną i strukturalnie niezbywalną podstawę życia. Ten sam mechanizm, który zapewnia komfort i stabilność, implikuje zatem *bycie* nieodpowiedzialnym, czyli pewną ucieczkę w bez-odpowiedzialność⁵⁷. Jest to ucieczka od odpowiedzi, próba takiego odpowiadania na wezwanie bycia, która na to wezwanie w ogóle nie baczy, ale całkowicie skupia się na tym, co już zostało przyswojone. Zwykle *jesteśmy* więc nieodpowiedzialnie, a *bycie* odpowiedzialnym wymaga przezwyciężenia tego, kim jesteśmy (paradoksalnie po to, by stać się tym, kim jesteśmy). By *być* odpowiedzialnie, musimy czynić więcej niż zwykle, odmawiać zgody na to, co jest, i na naszą pierwotną nieodpowiedzialność.

Trzeba przyznać, że tak pojmowana odpowiedzialność nie daje się łatwo wpisać w formalny schemat, w którym zwykle wyszczególnia się (1) podmiot, (2) przedmiot, (3) trybunał i (4) instancję odpowiedzialności. Choć widzieliśmy, że odpowiedzialność jako samoodpowiedzialność jest odpowiedzialno-

⁵⁷ Heidegger używa w *Pojęciu czasu* wyjątkowego określenia *Flucht in die Verantwortungslosigkeit* (tamże, 53), co można przełożyć jako „ucieczka w bez-odpowiedzialność”.

ścią za siebie, to trzeba powiedzieć, że będąc odpowiedzialnym za siebie (2), *Dasein* jest odpowiedzialne za powierzone owemu Siebie (*das Selbst*) bycie i za byt, któremu pozwala być, przyswajając bycie. Z kolei gdy mowa o odpowiadaniu przed sobą (3), najlepiej rozumieć ów zwrot jako odpowiadanie sobie⁵⁸, czyli odpowiadanie na wezwanie, które płynie przez *Dasein* ze strony bycia. Wszelka „trybunalizacja” odpowiedzialności jest fenomenem wtórnym, *Dasein* nie staje przed żadną władzą, która miałaby je rozliczać z dokonań. Jeśli chodzi o instancję pojmowaną jako źródło odpowiedzialności (4), to możemy powiedzieć, że Sobość jest ową instancją tylko o tyle, o ile przekazuje wezwanie bycia. Odpowiedzialność spada na nas bowiem wraz z byciem i tak samo, jak nie decydujemy o tym, że bycie nam się powierzyło, nie możemy się sprzeciwić płynącej wraz z nim odpowiedzialności. W odpowiedzialność, jak w świat i bycie, jesteśmy rzućeni. To wszystko prowadzi nas do podmiotu odpowiedzialności (1) jako *Dasein*, które udziela odpowiedzi, zawsze niewystarczającej i jako takiej naznaczonej nieodpowiedzialnością.

Na koniec warto jeszcze podkreślić, że choć bycie odpowiedzialnym zwykle łączy się z respektowaniem określonych więzi, przedstawiona powyżej interpretacja nie implikuje zrywania więzi w imię nawiązywania nowych. Kluczem nie jest tu faktyczna postać więzi tworzących strukturę świata, ale odpowiedź na przesłanie płynące ze źródła sensu. Świat jako system norm (dosłownie i w przenośni) fundamentalizuje nasze życie, stanowiąc oparcie dla decyzji i ocen. Gdy *jesteśmy* nieodpowiedzialnie, owe normy są niejako zamrożone, są przyjmowane jako coś oczywistego i zarazem nieusuwalnego, co winno się cechować powszechną ważnością. *Bycie* odpowiedzialnym nie ma owego systemu bezwzględnie burzyć, ale ma pozwolić go otworzyć. Może to prowadzić do przeorientowania tego systemu i zmiany jego układu, ale nigdy go nie usunie. Taka otwartość sprawia, że to, co napotykanie, czy to będzie inny człowiek, czy zwierzę, czy roślina, czy byt nieożywiony, zawsze pozostaje w jakimś stopniu niezrozumiałe, odrobinę w cieniu, który stanowi swoisty wytrych do zamka zabezpieczającego dotychczasową zrozumiałość. *Bycie* odpowiedzialnym pozwala widzieć sens jako niewyczerpany (i niewyczerpy-

⁵⁸ Takiemu postawieniu sprawy sprzyja język Heideggera – „odpowiedzialne przed sobą” to przekład niemieckiego *sich selbst verantwortlich ist* (zob. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 17).

walny) w tym, co już znamy. Sens dzieje się bowiem tylko w sytuacji, którą cechuje radykalna otwartość⁵⁹. Żadne otwarcie sensu nigdy nie jest ostateczne, odpowiedzialni *jesteśmy* tylko wtedy, gdy gotowi jesteśmy przyjąć nowy sens, gdy nasza wrażliwość nie zastyga w niewrażliwość. I choć Heidegger nie jest *sensu stricto* etykiem, choć nie postuluje żadnej formy etyki, to jego intelektualny projekt nie zapomina o etycznym wymiarze ludzkiego bycia. Wymiar ten stanowi dopiero warunek klasycznie pojmowanej etyki i nie oznacza nic innego jak pierwotną odpowiedzialność, która nieustannie domaga się od człowieka, by *był* odpowiedzialnie.

⁵⁹ W tym miejscu należy podkreślić, że choć pojęcie sytuacji jest dla Heideggera istotne, w niniejszym artykule zrezygnowano z jego tematyzacji, jak i innych fenomenów związanych z tymi, które omówiono. Na marginesie pozostają przede wszystkim trzy kwestie: (1) czasowość i jej relacja do etyczności, (2) sytuacja i wiążące się z nią zdecydowanie oraz (3) właściwość i niewłaściwość. W skrócie można powiedzieć, że chcenie-posiadania-sumienia, czyli *bycie* odpowiedzialnym *Dasein*, to właśnie zdecydowanie na otwartość, które dokonuje się w sytuacji. Jako takie jest ono właściwym (w znaczeniu: najbardziej własnym) sposobem bycia *Dasein* (szersze omówienie tych fenomenów znajdzie czytelnik w jednym z paragrafów mojej książki: Mateusz Waśko, *Hermeneutyczny projekt egzystencji. Fenomen rozumienia we wczesnej filozofii Martina Heideggera* (Kraków: Universitas, 2025), 517–555). Dodajmy też, że mowa o sytuacji i zdecydowaniu nie implikuje żadnej formy sytuacjonizmu czy decyzyzmu, jak chciałby choćby Jürgen Habermas, który zarzuca wczesnemu projektowi Heideggera „decyzyzizm pustej stanowczości”, a późnemu – „uległość równie pustego podporządkowania się” pseudosakralnym mocom (Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Kraków: Universitas, 2000), 164). Pustka, na którą wskazuje Habermas, odnosząc się do obu etapów Heideggerowskiego namysłu, związana jest z nieokreślonością treściową bycia, która odgrywa kluczową rolę zarówno we wczesnym, jak i późnym projekcie Heideggera. Ta pustka nie jest jednak brakiem, ale pełnią, jest tym, co dopiero umożliwia wszelkie treściowe (i nie tylko) określanie (o decyzyzmie w perspektywie myśli Heideggera mówi również Tugendhat – twierdzi, że u wczesnego Heideggera pojawia się tylko abstrakcyjna odpowiedzialność, która u późnego w ogóle zanika [Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff*, 383–385, 403]). Heideggerowi zawsze zależy na docieraniu do tego, co umożliwia nasze życie (bycie-w-świecie) i co dochodzi w jakimś stopniu do głosu w codzienności, nakładając na człowieka ciężar odpowiedzialności. Zbudowany na takim gruncie etyczny namysł nie jest ani abstrakcyjny, ani *quasi*-mistyczny, ale ma – jak ujmuje to Jean-Luc Nancy – charakter „doświadczenia absolutnej odpowiedzialności za sens” (Jean-Luc Nancy, „Heidegger’s Originary Ethics”, przeł. Duncan Large, w: *Heidegger and Practical Philosophy*, red. François Raffoul, David Pettigrew (Albany: State University of New York Press, 2002), 80).

Bibliografia

- Filek Jacek. 1996. *Ontologizacja odpowiedzialności*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Filek Jacek. 2003. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak.
- Habermas Jürgen. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- Heidegger Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger Martin. 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Gesamtausgabe 63). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe 27). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 2004. „Der Begriff der Zeit”. W: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Gesamtausgabe 64), 1–103. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 2006. „Der Satz der Identität”. W: Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe 11), 31–50. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 2006. „Was ist das – die Philosophie?”. W: Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe 11), 3–26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 2007. *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. Mateusz Bonecki, Jakub Duraj. Złotorya: Wydawnictwo Rolewski.
- Heidegger Martin. 2010. „Zasada identyczności”, przeł. Janusz Mizera. W: Martin Heidegger, *Identyczność i różnica*, 10–75. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger Martin. 2016. „Kasseler Vorträge”. W: Martin Heidegger, *Vorträge*, Teil 1 (Gesamtausgabe 80.1), 105–157. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Herrmann Friedrich-Wilhelm von. 2004. *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

- Ingarden Roman. 1973. „O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych”, przeł. Adam Węgrzecki. W: Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku*, 75–184. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lévinas Emmanuel. 2014. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nancy Jean-Luc. 2002. „Heidegger’s Originary Ethics”, przeł. Duncan Large. W: *Heidegger and Practical Philosophy*, red. François Raffoul, David Pettigrew, 65–85. Albany: State University of New York Press.
- Olafson Frederick A. 1998. *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patočka Jan. 1974. „Heidegger”. *Znak* 240(6): 713–716.
- Pöggeler Otto. 2002. *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Rosales Alberto. 1970. *Transzendenz und Differenz*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schalow Frank. 2001. „At the Crossroads of Freedom: Ethics Without Values”. W: *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, red. Richard Polt, Gregory Fried, 250–262. New Haven–London: Yale University Press.
- Strzelecki Radosław. 2014. *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*. Kraków: WUJ.
- Tugendhat Ernst. 1970. *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Waśko Mateusz. 2021. „Fenomen rzucenia we wczesnej filozofii Martina Heideggera”. *ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal* 11(1): 259–276.
- Waśko Mateusz. 2025. *Hermeneutyczny projekt egzystencji. Fenomen rozumienia we wczesnej filozofii Martina Heideggera*. Kraków: Universitas.
- Weischedel Wilhelm. 2004. „Istota odpowiedzialności”, przeł. Jacek Filek. W: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. Jacek Filek, 79–111. Kraków: WUJ.