Edukacja Etyczna 18/2021 ISSN 2083-8972

Radosław Strzelecki
Uniwersytet Jagielloński
ORCID 0000-0001-9844-8695
DOI 10.24917/20838972.18.13

Odpowiedzialność, troska – i czas. Myśl Martina Heideggera i perspektywy współczesnej etyki odpowiedzialności

Zadaniem tego szkicu jest wskazanie istotnej więzi łączącej troskę i odpowiedzialność oraz ekspozycja temporalnego charakteru tej więzi. Oba te ogniskujące naszą uwagę pojęcia są bardzo nieobojętne z uwagi na ich historyczne obarczenie rozbieżnymi znaczeniami, ugruntowanymi w różnych tradycjach. Jednocześnie wskazanie właśnie tych dwóch pojęć w punkcie wyjścia przesądza już w znacznej mierze o wyborze drogi badania. Podejmując współcześnie temat odpowiedzialności nie sposób nie zmierzyć się z dialogicznym przełomem w rozumieniu odpowiedzialności i jego oddziaływaniem, do którego najgłośniejszych rzeczników należą Emmanuel Lévinas czy Hans Jonas; nie sposób też pominąć myśli Martina Heideggera, która – jakkolwiek kontrowersyjna w oczach wczesnych dialogików[1] – tak dla nich, jak i dla współczesnych filozofów odpowiedzialności[2] stanowiła nieodmiennie zarazem źródło inspiracji i przedmiot zajadłych polemik, zawsze zaś – istotny punkt odniesienia. Pojęcie troski zyskało zaś sobie prawo obywatelstwa w filozofii zachodniej przede wszystkim ze względu na wprowadzenie przez Heideggera egzystencjału troski (*Sorge*) jako podstawowego określenia sposobu bycia człowieka. Te dwa nurty myślenia: zainspirowana rozpoznaniem dialogicznym współczesna filozofia odpowiedzialności i myśl Heideggera winny stanowić dwa filary niniejszego badania. Wyeksponowanie w pierwszym kroku istoty przemian w rozumieniu odpowiedzialności, jakie dokonują się zwłaszcza za sprawą dialogicznego przełomu, w kolejnym zaś – sposobu, w jaki pojęcie troski wkracza do myślenia, prowadzić będzie do zadania pytania o wspólną płaszczyznę, na której pojęcia te zyskują interesujący nas tutaj sens. Płaszczyzną tą jest czas, rozumiany – za Heideggerem – nie na sposób metafizyczny, jako ogarniający wszyst-

1 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003), 125–126.

2 Por. np. T. Gadacz, *Bycie i Dobro. Lévinas – Heidegger*, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Lévinas i inni* (Warszawa: WFiS UW, 2002), 82–89.

ko chronos, lecz jako przysługujące człowiekowi podstawowe określenie jego egzystencji.

Tradycyjne, pozwalające się wywieść już z antycznej refleksji etycznej i praktyki prawnej, a filozoficznie ugruntowane z jednej strony w chrześcijańskiej koncepcji wolnej woli, z drugiej zaś w nowożytnym rozumieniu podmiotowości, ujęcie odpowiedzialności polega – najogólniej rzecz ujmując – na przypisaniu podmiotowi sprawstwa danego czynu. Odpowiedzialność oznacza z tej perspektywy określającą podmiot zdolność – lub konieczność – wzięcia na siebie skutków jego działania. Ta prosta, ogólna formuła ujawnia trzy istotne założenia, które będą tu dla nas niezmiernie ważne.

Po pierwsze, tradycyjne rozumienie wiąże ściśle pojęcie odpowiedzialności z pojęciem wolności, co samo w sobie wydaje się całkowicie trafne i intuicyjne, lecz tutaj dokonuje się w szczególny sposób. Przypisanie sprawstwa dokonuje się wtedy, gdy podmiot jest rzeczywistym źródłem swojego czynu, gdy określa go zdolność uczynienia tego właśnie, co stanowi przedmiot odpowiedzialności, lub uczynienia inaczej. Tylko tam, gdzie czyn jest dziełem wolności, można czyniącego pociągnąć do odpowiedzialności. Możemy jasno dostrzec, że w tym ujęciu relacji wolności i odpowiedzialności idzie jedynie o prostą zależność odpowiedzialności od wolności. Zależność ta wyraża się zarówno w stosunku fundowania – to wolność poprzedza tu i umożliwia odpowiedzialność – jak i w strukturalnej symetryczności podstawowych określeń: odpowiedzialność co do swego przedmiotu, zakresu i zasięgu musi być zgodna z wolnością. Podmiotowi przysługuje – czy może raczej: grozi – tyleż odpowiedzialności, ile przysługuje mu wolności.

Po drugie, tradycyjne rozumienie odpowiedzialności ujawnia indywidualistyczną perspektywę myślenia, podyktowaną przez jej historyczne źródła. Odpowiedzialność jako konsekwencja sprawstwa czynu jest odpowiedzialnością podmiotu za siebie samego. Nieprzypadkowo refleksja nad odpowiedzialnością przebiegająca po tej linii interpretacyjnej historycznie[3] i współcześnie[4] koncentruje się na zagrożeniach, jakie wynikają dla odpowiedzialności jednostki z jej określenia przez uczestnictwo

3 Por. S. Kierkegaard, Jednostka i tłum, tłum. A. Ściegienny, w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna* (Warszawa: PWN, 1965), 51–58. Por. również tegoż, *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008), zwłaszcza cz. III, 71 – 120.

4 Spośród najbardziej wpływowych interpretacji warto wymienić tu ujęcia Le Bona (*Psychologia tłumu*), Fromma (*Ucieczka od wolności*) i Sartre'a (*Byt i nicość*). Charakterystyczne, że ten właśnie motyw w rozumieniu odpowiedzialności pojawia się – możliwe, że pod wpływem Kierkegaarda – również w *Byciu i czasie* Heideggera: por. *Bycie i czas,* tłum. B. Baran (Warszawa: PWN, 1994), 180–185. Heidegger odnosi tu jednak tradycyjne rozumienie odpowiedzialności do opisu czysto ontologicznego, wykazując właśnie niemożliwość utrzymania indywidualistycznego ideału egzystencji.

w ponadjednostkowych strukturach lub przez relacje z innymi. Dzielenie autorstwa – sprawstwa – czynu z innymi prowadzi do rozmycia indywidualnej odpowiedzialności, co może być właśnie celem jednostki ukrywającej się – zatracającej *siebie, czyli swoją wolność* – w tłumie. Jakkolwiek ta krytyka odsłania istotny mechanizm ucieczki przed wolnością, przesłania jednocześnie konstytutywny dla odpowiedzialności moment relacji z innymi. Dzieje się tak dlatego, że pojęcie odpowiedzialności jest w tym paradygmacie służebne względem pojęcia wolności; to zachowanie wolności jednostki, utożsamianej z jej najgłębszą sobością, jest istotnym celem tej krytyki.

Po trzecie – i ten aspekt zagadnienia będzie tu dla nas najistotniejszy – tradycyjna wykładnia pojęcia odpowiedzialności *za* czyn operuje u swego źródła określonym rozumieniem czasu. Czasową perspektywę wyznacza tu już owo „za", sytuujące odpowiedzialność *za* czynem, jako zmierzenie się z jego następstwami. Tak, jak wolność wyprzedza tu czyn, tak odpowiedzialność postępuje za nim. Odpowiedzialność za skutki czynu to fenomen z istoty przeszłościowy. Osobliwa dysproporcja w filozoficznej problematyzacji pojęć wolności i odpowiedzialności ma swoje źródło właśnie w tym temporalnym sensie tradycyjnego pojęcia odpowiedzialności. W istocie filozoficzne pojęcie wolności, wysubtelnione aż po zatratę swego pierwotnie politycznego charakteru, konfrontuje się tu z czysto prawniczym, zasadniczo punitywnym konceptem odpowiedzialności. Dlatego właśnie pierwotna jedność fenomenów wolności i odpowiedzialności nie może się tu utrzymać. Wolność – ów fenomen etyczny – wkracza w chwilę bieżącą jako właściwa siła podmiotu, zdolnego zanegować presję przeszłości w imię tego, co winno wydarzyć się teraz – tak, jak chciał tego Immanuel Kant. W ślad za nią postępuje odpowiedzialność, wnosząc na nowo brzemię przeszłości i nieuchronny, rozliczeniowy ton. Fryderyk Nietzsche najbardziej przekonująco zdemaskował tę fałszywą dychotomię wolności i odpowiedzialności, właśnie dlatego, że odkrył pęknięcie w strukturze czasowej tradycyjnie rozumianego podmiotu, mierzącego w wolności w przyszłość, lecz nieustannie pociąganego do odpowiedzialności za przeszłość[5]. Nieprzypadkowo źródeł radykalnego zwrotu w filozofii odpowiedzialności dwudziestego wieku radzi Jacek Filek poszukiwać już w Nietzscheańskiej nauce o odrzuceniu wolności i odpowiedzialności w rozumieniu punitywnym, charakterystycznym według Nietzschego dla platońsko – chrześcijańskiej tradycji, w imię wolności i odpowiedzialności twórcy[6].

5 Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, rozdział *O wyzwoleniu*, tłum. W. Berent (Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza, 1913), 192–198.

6 Por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996), 19 i obszernie – 59–114.

Splot tych trzech elementów: odpowiedzialność sprawcy – indywidualistyczna sobość – przeszłość jako domena odpowiedzialności naznaczonej winą – ujawnia istotne metafizyczne źródło tradycyjnego ujęcia odpowiedzialności. Musi ono operować takim rozumieniem bytu, które zapewnia stabilną tożsamość podsądnego w trybunale odpowiedzialności, a ten stan rzeczy jest do osiągnięcia tylko o tyle, o ile byt w ogóle jest rozumiany statycznie. Innymi słowy, sensem odpowiedzialności w tradycyjnym rozumieniu jest koncept twardej tożsamości podmiotu, a sam ów koncept odnajduje swój sens w statycznym obrazie rzeczywistości, znamiennym dla paradygmatu metafizycznego, w którym dominuje potrzeba zagospodarowania (i umożliwiającej owo zagospodarowanie klasyfikacji) bytu. Tradycyjne rozumienie odpowiedzialności jest zatem jedynie kolejnym przejawem metafizycznego – w przedstawionej tu Heideggerowskiej wykładni – rozumienia bytu. Odpowiedź na to musi zostać udzielona na tym samym planie. Domaga się to postawienia problemu odpowiedzialności jako problemu etyczno – ontologicznego.

Dlaczego jest to ważne? Tradycyjnie rozumiana odpowiedzialność nie może odegrać roli rzeczywistej fundującej zasady moralnego postępowania. Trudno potraktować poważnie etos oparty na gotowości wzięcia na siebie konsekwencji swego postępowania i na przykład Jonas w tym kontekście bardzo przekonująco rozprawia się z sugestią, że postawa Mozartowskiego Don Giovanniego w obliczu konieczności zdania rachunku z grzechów mogłaby stanowić przykład takiego etosu: „Przykład ten wyraźnie pokazuje, że sama akceptacja formalnej odpowiedzialności, chociaż może posiadać swą własną wielkość, nie stanowi wystarczającej zasady moralnej”[7]. a przecież nawet w owej „męskiej” postawie wzięcia na siebie odpowiedzialności za dokonany czyn to wolność przemawia przez odpowiedzialność i to jej wybór sprostania konsekwencjom swojego działania jest godny szacunku. Nie o odpowiedzialność chodzi zresztą w filozofii wolności, dowartościowującej inicjatywę podmiotu i twórczy charakter działania. Filozofia stawiająca na wolność kosztem odpowiedzialności nie interesuje się rozliczeniem dołączającym się do czynu *ex post* – gdyż jej właściwym obszarem zainteresowania nie jest przeszłość – chociaż może kokietować retoryką odwołującą się do poczucia odpowiedzialności. Znaczenie owego poczucia odpowiedzialności nie opiera się jednak na niczym innym, jak tylko na samej skali konsekwencji czynu, z jaką musi się zmierzyć sprawca – a skala ta rośnie wraz z jego wolnością. Możemy zatem, owszem, odnotować takie próby – najbardziej paradygmatyczny charakter miałaby zapewne teza Sartre’a z *Bytu*

7 H. Jonas, Teoria odpowiedzialności – podstawowe rozróżnienia, tłum. J. Filek, w: J. Filek (red.) *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004), 207.

i nicości o miażdżącym i zarazem w najwyższym stopniu mobilizującym doświadczeniu odpowiedzialności za świat jako wyłączne dzieło mojej wolności. Ponadto, rzeczywiście, w tak rozumianej odpowiedzialności możemy znaleźć zarówno wystarczający ciężar dla wolności, by nie była ona samowolą – lub może: by nie była „angeliczna", jak o totalnej wolności Sartrowskiej zwykł wyrażać się Lévinas – a także tym właśnie ciężarem łatwo możemy wytłumaczyć lęk przed wolnością. Niemniej pozostajemy tu z wyjściowym rozpoznaniem odnośnie twórczego charakteru wolności i deprymującym wrażeniem bierności w byciu dosięgniętym przez konsekwencje owego działania w odpowiedzialności.

Aby odpowiedzialność mogła odegrać rolę zasady moralnej, a nie pozostawać jedynie rewersem wolności, konieczne jest odnalezienie w aktualnym działaniu i w aktualnym wyborze jej realnego oddziaływania. a to może się stać tylko w obliczu radykalnego odwrócenia kierunku jej rozumienia, pozyskania dla niej całkowicie przeciwnego sensu temporalnego. Innymi słowy, w miejsce odpowiedzialności za przeszłość winna wkroczyć odpowiedzialność jako właściwe otwarcie na przyszłość – i musi zostać ona wskazana w ontologicznej strukturze człowieka.

Jeśli rzeczywiście filozofia odpowiedzialności dwudziestego wieku radykalnie odwraca – jak dowodzi Filek[8] – paradygmat rozumienia odpowiedzialności, to dzieje się tak przede wszystkim ze względu na to, że świadomie podejmuje ona temat temporalnego horyzontu naszej etyczności. Nie stało się tak od razu. Martin Buber – ów odkrywca, wraz z Franzem Rosenzweigiem, nowej ziemi odpowiedzialności[9] – nie próbował opisać rzeczywistych rozmiarów fundującej roli czasu. Dostrzegł je Eberhard Grisebach, ale nigdy nie opracował tej kwestii w sposób systematyczny, wskazując jednak przeszłościowy wymiar sobości i wiedzy i radykalną zmianę sposobu doświadczenia czasu w spotkaniu z innym. Wraz z Lévinasem, dwa istotne aspekty zostają ustalone: sytuuje on odpowiedzialność *przed* wolnością, a innego *przede* mną. Czasowy sens tych określeń koresponduje z podważeniem w nich pozostałych wskazanych powyżej założeń tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności. Podobnie Jonas bezbłędnie rozszyfrowuje temporalny wymiar pytania o odpowiedzialność: „kiedy mówimy o potrzebnej dziś etyce odpowiedzialności za przyszłość, na myśli mamy ten właśnie rodzaj odpowiedzialności i poczucia odpowiedzialności, a nie ową formalno-pustą <odpowiadalność> (*Verantwortlichkeit*) każdego sprawcy za to, co uczynił"[10].

8 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności…*, 5–6.

9 Por. E. Lévinas, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Librairie Générale Française, Hachette, 2007), 129.

10 H. Jonas, *Teoria odpowiedzialności…*, 208.

Znamienne, że świadomość roli czasu wzrasta wraz z istotnym wpływem myśli Heideggera na Lévinasa, nawet jeśli jego ujęcie tego zagadnienia będzie głęboko odmienne. Dopiero Heideggerowski program ontologii fundamentalnej dostarcza nie tylko diagnozy, lecz również narzędzi do podważenia metafizycznego paradygmatu. Celem Heideggera nie było oczywiście samo pojęcie odpowiedzialności[11], ale żadna współczesna próba opracowania tej kwestii nie może odtąd pominąć jego spojrzenia[12]. Trzeba też jednak odnotować, że problem stosunku Heideggera do etyki jest złożony i na pewno nie pomaga w jego rozjaśnieniu popularność mitu indyferentnego stanowiska Heideggera w kwestiach etycznych, które miałoby jakoby świadczyć o nieprzekraczalnym nihilizmie ontologii fundamentalnej. Rozjaśnienie tej kwestii pozwoli wyeksponować ontologiczno-etyczną perspektywę, jaka dyktuje Heideggerowi pytanie o bycie, a której potrzebujemy, by właściwie uchwycić rolę troski i stojącej za nią koncepcji czasowości pierwotnej.

Najbardziej znaną i najlepiej rozpoznaną linię obrony przed zarzutem nieetyczności jego myślenia podsuwa – względnie późno – sam Heidegger, podkreślając w *Liście* o *„humanizmie"* pierwotny sens słowa *ethos* jako określenia sposobu bycia, względnie zamieszkiwania człowieka. „Skoro zgodnie z podstawowym znaczeniem słowa *ἦθος* nazwa <etyka> mówi, że zastanawia się ona nad pobytem człowieka, to myślenie, które myśli prawdę bycia jako źródłowy żywioł człowieka – kogoś ek-sistującego – jest już w sobie pierwotną etyką"[13].

W zasadzie ta jednoznaczna deklaracja samego Heideggera mogłaby wystarczyć już, by zamknąć w tej kwestii dyskusję: sam Heidegger potwierdza tutaj, że pytanie o bycie ma już sens etyczny; nadto wprost deklaruje[14], że z punktu widzenia samego tego pytania bezprzedmiotowy staje się podział filozofii na dziedziny, który miałby skutkować wyodrębnieniem się etyki jako pewnego obszaru wiedzy. Etyka tego rodzaju, naturalnie, istnieje i pełni dokładnie taką rolę, jakiej oczekuje od niej metafizyka w rozumieniu Heideggerowskim; etyka tego rodzaju nie dotyczy już jednak kwestii bycia, lecz zwraca się ku bytom, właściwym jej polem zastosowania jest poziom ontyczny, nie ontologiczny. Tak rozumiana etyka nie będzie oczywiście interesować Heideggera i nie brak w jego wczesnych pismach dowodów na to, że skłonny był negatywnie ujmować

11 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności…*, 157–158.

12 Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991), 29.

13 M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: *Znaki drogi*. (Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1999), 306.

14 Por. tamże, 304.

jej rolę i zadanie[15]. Wydaje się, że właśnie takie zawężone, podyktowane przez metafizyczną tradycję rozumienie etyki dyktuje Heideggerowi sceptyczny ton w kwestiach dotyczących etyki jako dziedziny filozofii; odpowiednio, również pokutujące wciąż w recepcji myśli Heideggera przekonanie, wedle którego nie ma ona nic wspólnego z etycznością, nie wykracza poza metafizyczne ujęcie etyki jako dziedziny wiedzy przedmiotowej.

Zestawiając owe wczesne uwagi Heideggera na temat etyki z deklaracjami z samego *Bycia* i *czasu*[16], upatrującymi niebezpieczeństwa zapoznania różnicy ontologicznej przy zajęciu postawy wartościującej względem egzystencji, a wreszcie z newralgicznym dla nas fragmentem *Listu* o *„humanizmie"* łatwo możemy dostrzec, że sam Heidegger długo w ogóle nie ogniskował swojej uwagi na tej kwestii; nawiązując do pojęcia etyki wiązał z nią zwykle pospolicie przyznawane mu, a zarezerwowane dlań przez projekt metafizyki znaczenie; skonfrontowany jednak wprost z etycznym sensem pytania zadanego przez Jeana Beaufreta – Jak przywrócić sens słowu „humanizm"? – nareszcie obrócił swoją uwagę ku źródłowemu znaczeniu greckiego *ethosu*. W ten sposób Heidegger sięgnął w gruncie rzeczy *ex post* ku temu znaczeniu etyczności, które nie pozwala się usunąć z horyzontu otwartego przez projekt ontologii fundamentalnej. Oto dlaczego autor *Bycia* i *czasu* nie mógłby nawet napisać osobnej „etyki"[17]: *Bycie* i *czas* jest już „etyką".

Niezależnie jednak od tego, jak wiele satysfakcji badaczowi przywiązanemu do myśli o istotnym etycznym znaczeniu myśli Heideggera mogą sprawiać te słowa, nie sposób przeoczyć faktu, że owa deklaracja Heideggera dokonuje się jednak *ex post*, w pewnym zamyśle polemicznym i w odpowiedzi na zaangażowanie jego głównego pytania na polu antropologii filozoficznej. Skłaniać to musi do wielkiej ostrożności interpretacyjnej i zarazem wskazuje na konieczność oparcia naszego wywodu nie na izolowanych od szerszego kontekstu deklaracjach myśliciela z Fryburga, lecz na szczegółowej analizie tych motywów ontologii fundamentalnej, które mogą mieć wagę dla naszego pytania. Innymi słowy, nie możemy poprzestać na dokonanej w pewnym dystansie czasowym autorefleksji myśliciela; konieczne jest bezpośrednie wskazanie warunku możliwości etycznego rozumienia pytania o bycie.

Pytanie brzmi zatem: w jaki sposób pytanie o bycie jest już zarazem pytaniem o *ethos*? Od razu możemy pytanie to uszczegółowić, postępu-

15 Por. zwłaszcza M. Heidegger, paragraf o znamiennym tytule: *Die Bildung der Schuldisziplinen Logik, Physik, Ethik als Verfall des eigentlichen Philosophierens*, w: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, *Gesamtausgabe* 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 52 – 56.

16 Por. np. M. Heidegger, *Bycie i czas*…, 313.

17 Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie"*…, 303.

jąc za wskazówką samego Heideggera z *Listu* o *„humanizmie”*: wyraźnie podkreślona w nim została ta podstawowa charakterystyka człowieka, jaką jest egzystencja, a w samej egzystencji – jej ek-statyczny charakter. Heidegger ani na chwilę nie traci z oczu istotnej roli ekstatyczności pierwotnej czasowości – jako ontologicznego sensu troski.

Już sam punkt wyjścia Heideggera wczesnego – fenomenologa i transcendentalisty – może wiele ujawnić jeśli chodzi o samą możliwość rozumienia odpowiedzialności w bardziej podstawowej ontologicznej perspektywie. Myślenie bycia, jakie Heidegger przeciwstawia metafizycznej koleinie myślenia o bycie, oznacza w pierwszym kroku zwrócenie uwagi na samego myślącego – pytającego: na tego, który w swoim sposobie bycia opiera się właśnie na relacji z byciem. „Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako <*Dasein*>”[18]. Owo *bycie-tu-oto* jako sposób bycia charakterystyczny dla bytu ludzkiego tym różni się od obecności jako sposobu bycia rzeczy, że polega na rozumiejącym odniesieniu się do własnego bycia. Nie mamy – w przekonaniu Heideggera w dobie powstania *Bycia i czasu* – innej drogi myślenia bycia niż ta tylko, która wiedzie przez samego myślącego. Dlatego właśnie „opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu”[19]. Ta deklaracja wyznaczy metodę postępowania Heideggera w *Byciu i czasie*, przesądzając o rozmachu, z jakim nakreślona zostanie tam egzystencjalna analityka *Dasein*. Zarazem deklaracja ta udostępnia rozumienie relacji człowieka i bycia, które każe bardziej źródłowo poszukiwać istoty odpowiedzialności. Sens bycia *Dasein* polega na tym, że skoro odnosi się ono do swego własnego bycia, tym samym odnosi się już do kwestii bycia. Pytając o własne bycie, *Dasein* mierzy w sens własnego bycia – o uzyskanie odpowiedzi na pytanie o znaczenie i zadanie własnej egzystencji – a odsłania zarazem sens bycia obejmujący, ale i przekraczający znaczenie jego partykularnego bytu jako jednostki ludzkiej. Człowiek jest zatem pytaniem o bycie; cała jego egzystencja polega na zadawaniu tego pytania. Oznacza to właśnie tyle, że cała jego egzystencja stanowi zawsze pewną ukonkretnioną ontycznie odpowiedź na pytanie o to, jaki winien być człowiek, świat jego otoczenia, świat jego współbycia (*Mitsein*) z innymi. Będąc pytaniem, zawsze zarazem przynosimy odpowiedź. To rozpoznanie istoty relacji człowieka i bycia będzie się zmieniać w myśli Heideggera i niewątpliwie będzie podlegać własnej logice wewnętrznej radykalizacji: od pytania o bycie ze strony *Dasein*

18 M. Heidegger, *Bycie i czas…*, 11. Pozostawiam termin oryginalny, jako że zaproponowany przez Bogdana Barana przekład tego terminu – „jestestwo” – zatraca słowo „bycie” (niem. *Sein*)”.

19 Ibidem.

na gruncie *Bycia i czasu* po odpowiadanie byciu przez człowieka w myśli Heideggera po „zwrocie". Zwróćmy uwagę, że nacisk przesuwa się w myśli Heideggera, *toutes proportions gardées*, z aktywności zapytywania ku pasywności odpowiadania byciu. Wydaje się, że własna droga myślenia Heideggera, niezależnie od osłabienia jej wczesnej koncentracji na zagadnieniach dotyczących egzystencji, odzwierciedla tu całkowicie kongenialnie istotny ton w filozofii odpowiedzialności zainspirowanej rozpoznaniem dialogicznym.

W obrębie samej egzystencjalnej analityki *Dasein* perspektywa rozumienia odpowiedzialności ujawnia się bezpośrednio w rozpoznaniu dotyczącym egzystencjału troski; możemy nawet zasadnie dopatrywać się kolejnego powinowactwa z dialogiczną wykładnią odpowiedzialności w modalności troski opisującej relacje z innymi. Przypomnijmy wpierw, czym jest w istocie owa struktura egzystencjałów, jaką stanowi *Dasein*: literalnie chodzi tu o podstawowe określenia sposobu bycia *Dasein*, tak jak kategorie określają sposób bycia bytu obecnego. O ile jednak metafizyka z satysfakcją mogła mówić o tablicy kategorii, egzystencjalna analityka może mówić raczej o sieci egzystencjałów. Decyduje o tym charakter *Dasein*: otóż wbrew metafizycznej idei podmiotowości nie mamy tu do czynienia z pewnym utwierdzonym w swojej tożsamości, samoświadomym, zwłaszcza w ujęciu kartezjańsko – husserlowskim, podmiotem, który mógłby stanowić pewien nienaruszalny i niezmienny rdzeń ludzkiej bytowości. Mamy raczej do czynienia z siecią, napinającą się stosownie do odbywającego się w niej ruchu, w wyniku którego punkt ciężkości całego układu pozostaje zmienny. Pozwala to na dynamiczne rozumienie bytu ludzkiego, którego podstawowym charakterem egzystencjalnym będzie tu otwartość (*Erschlossenheit*), konstytuowana w położeniu (*Befindlichkeit*), rozumieniu (*Verstehen*) i mowie (*Rede*). Zarazem stawia nas to przed koniecznością pytania – zgodnie z logiką transcendentalizmu – o sam warunek możliwości takiej struktury. Odpowiedzią będzie właśnie troska.

Rola troski wynika z określenia *Dasein* przez samą egzystencjalną konieczność bycia i przez powiązane z nią zadanie odsłaniania bycia w zapytywaniu. Teza, wedle której *Dasein* ustanawia własną egzystencję jako odpowiedź na doświadczenie bycia, a ustanawiając ją odsłania jej sens, w którym ujawnia się też odpowiedź na pytanie o bycie – domaga się niezapośredniczonej relacji z byciem. „Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam się odnosi do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany na swe własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*"[20]. Po pierwsze, potwierdzona zostaje tu mojość (*Jemeinigkeit*) jako egzystencjał. Owa mojość nie wyraża jedynie trywialnej

20 Ibidem, s 58.

obserwacji dotyczącej przypisania podmiotowości mojemu bytowi, lecz wprost opisuje możliwość bycia na sposób własny lub niewłasny. Niewłasność – by posłużyć się takim neologizmem – bycia nie oznacza ontycznej prywacji ani tym bardziej etycznej niedoskonałości, lecz jest możliwością bytu określonego przez mojość – możliwością faktycznie nieuniknioną. Właściwość (*Eigentlichkeit*) i niewłaściwość (*Uneigentlichkeit*) jako określenia egzystencji opierają się na tym posesywnym, widocznym w rdzeniu *eigen* (pol. własny), aspekcie bycia. Po drugie, podkreślone zostaje niezapośredniczone zaangażowanie egzystencji w bycie. Nie jest to dla niej odseparowany problem teoretyczny, lecz niepozwalające się uchylić zadanie. Bycie jest *Dasein* powierzone. Sens tego powierzenia będzie każdorazowo odsłaniany w indywidualnym projekcie egzystencji, niemniej dwie kwestie od razu możemy w tym kontekście podkreślić. Heidegger z perspektywy czasu wyraźnie zadeklaruje: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”[21], podkreślając etyczny – i nacechowany odpowiedzialnością – sens owego powierzenia. Następnie, troska o bycie własne i bycie innych, troska o świat mojego bytowania, jakkolwiek może bardzo różnie konkretyzować się ontycznie, ontologicznie oznacza zarazem odpowiedź na to, wobec czego zostałem postawiony i wdanie się w to, co zostało mi powierzone. Heidegger podkreśli ten pozytywny aspekt wdania się w inny byt znacznie później, dopiero w tekście *O istocie prawdy*, niemniej już na gruncie *Bycia i czasu* rola wezwania i konieczność udzielenia odpowiedzi są w istotny sposób wyeksponowane, i to nie tylko w najbardziej znanym wątku drogi do właściwej otwartości poprzez doświadczenie zewu (*Ruf*) sumienia, lecz również w ostatecznej ontologicznie opisanej instancji, jaką stanowi określenie troski przez czasowość.

Dasein ma zatem być i musi wybrać sens tego bycia. To istotna różnica: *Dasein* wie, że jest i ma być, ale „jak” być stanowi rzeczywiste wyzwanie dla troski. Podejmując je *Dasein* zrazu i zwykle opiera się już jednak na gotowej wykładni świata i egzystencji, podsuniętej mu przez innych. Decyduje to o niewłasności – niewłaściwości egzystencji. *Dasein* nie jest wówczas Sobą, jest jak inni. „Inni, których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich” zawsze zdążyli już za *Dasein* wybrać, kim ono samo jest – zawsze już zdążyli udzielić odpowiedzi na pytanie o sens bycia, nim w ogóle mogło ono zostać podjęte. *Dasein* nie jest zrazu i zwykle Sobą, lecz jest tak, jak *się* jest: Się (*das Man*) stanowi jego pierwotne egzystencjalne określenie we współbyciu. Możliwość oparcia *ethosu* egzystencji na indywidualistycznych fundamentach znanych nam z dorobku metafizyki zostaje przez Heideggera

21 M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, 294.

szybko i bezceremonialnie oddalona. Sprawia to, że niewłasność – niewłaściwość bycia musi naznaczyć w punkcie wyjścia samą troskę.

Troska ufundowana jest w trzech egzystencjałach: projektu (*Entwurf*), rzucenia (*Geworfenheit*) i upadania (*Verfallen*). *Dasein* jest nie tyle bytem, ile swoimi możliwościami bycia. Podejmuje je – projektuje się na nie – zawsze w oparciu o faktyczność wyznaczoną przez jego rzucenie. Albo – ujmując rzecz z drugiej strony – *Dasein* jest rzucone w bycie tak, że zarazem rzutuje siebie na możliwości bycia. Projekt, rzucenie i upadanie stanowią dynamiczny splot. Dynamika tej relacji z jednej strony polega na ontologicznie umocowanej wolności Dasein jako rzuconego projektu ku możliwościom, z drugiej – na odpadnięciu *Dasein* od własnych możliwości bycia. We współbyciu z innymi zawsze zdążyło już ono upaść i popaść w nieswoje możliwości bycia. Upadanie otacza Dasein inwersyjną względem źródłowej otwartości strukturą, ukonstytuowaną w gadaninie (*Gerede*), ciekawości (*Neugier*) i dwuznaczności (*Zweideutigkeit*). Upadanie to ruch, to wir, w którym *Dasein* stale na nowo odrywa się od właściwości[22].

Byt, któremu w jego byciu chodzi o bycie, zawsze rozumie siebie jako coś więcej, niż to, czym po prostu jest – oznacza to tyle, że zawsze mierzy ponad swoje aktualne ontyczne określenie w bycie-możliwe, w możliwości bycia. Nie jestem tylko tym, czym jestem: nie jestem np. tylko mężem tej oto kobiety, ojcem tego oto syna, pracownikiem tej oto instytucji, klientem w tym oto banku[23] – chociaż, naturalnie, tym właśnie lub czymś podobnym jest *się* zwykle w oczach innych. Nie jestem też po prostu czymś innym; dynamika egzystencji nie polega na tym lub innym określeniu ontycznym, lecz na samym byciu ku-możliwościom. Jednocześnie nigdy nie będą to możliwości inne niż te, w których osadza egzystencję faktyczność rzucenia. Skończoność jest warunkiem perspektywy i horyzontu.

Troska naznacza zatem relację z każdym napotkanym bytem w oparciu o przedstawioną wyżej strukturę ontologiczną. Dwie modalności troski to troskliwość (*Fürsorge*) o inne *Dasein* i zatroskanie (*Besorgen*) o byt obecny. Dla interesującej nas tutaj szczególnie troskliwości decydujące znaczenie ma to, że opisuje ona relację na gruncie współbycia, które zdążyło już zawsze przeniknąć ją niewłaściwością. Sprawia to, że relacja z innym zwykle spełnia się już w niewłaściwej troskliwości. Tym bardziej na podkreślenie zasługuje fakt, że Heidegger od początku bardzo silnie akcentuje również możliwość przeciwną. O ile troskliwość niewła-

22 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas…*, 253.

23 Należy podkreślić, że mówimy tutaj przykładowo o charakterystyce ontycznej, bez odniesienia do kwestii etyczno-ontologicznego potencjału kategorii takich jak seksualność, rodzicielstwo, praca czy dług.

ściwa polega na wkroczeniu pomiędzy innego a jego możliwości bycia i odsunięciu go od nich, możliwym ontycznie np. w wyręczeniu, które służy uzależnieniu innego, o tyle troskliwość właściwa będzie otwierać innego na jego możliwości bycia. Możliwość takiej postawy ufundowana jest we właściwej otwartości. Właściwa otwartość *Dasein* może zaś być osiągnięta tylko dzięki doświadczeniu sumienia.

Droga do fenomenu sumienia wiedzie przez zatratę powszedniego zadomowienia w świecie. Świat w fenomenologii stanowi system sensownych odniesień, u Heideggera – zawiązujący się wokół *Dasein*. „Sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś"[24]. *Dasein* będąc w-świecie może rozumieć świat ze względu na siebie lub siebie ze względu na świat. *Dasein* niewłaściwe, czyli zdane na wykładnię świata podsuniętą przez innych, przywyka rozumieć siebie ze względu na świat. Przywyka rozumieć siebie w pewnej roli w ramach przekraczającego je porządku. W powszedniości byty układają się wokół *Dasein* w systemy narzędzi obliczone na jego potrzeby; współuczestnictwo z innymi w korzystaniu z narzędzi wzmaga rozumienie siebie jako zastępowalnego elementu w ramach większej całości. Każdy może mieszkać w tym oto domu, korzystać z tych oto narzędzi. Dziedziczymy i dzielimy wówczas sens, tak, jak dziedziczymy i dzielimy narzędzia czy dom.

Śmierć, ontologicznie rozumiana jako jedyna możliwość, w której nie można *Dasein* zastąpić ani której nie można mu odebrać[25], otwiera na trwogę (*Angst*). Istota nastroju trwogi polega na obnażeniu bezpodstawności świata, zadającej kłam przekonaniu o jego niezależnej od *Dasein* i niewzruszonej strukturze. Doświadczenie niesamowitości (*Unheimlichkeit*)[26] świata w trwodze przyświadcza wrażeniu całkowitego rozbicia tego porządku, jaki przed rozumieniem *Dasein* budowała wykładnia innych.

Zew sumienia ma swoje źródło w tym nastroju. „*Sumienie objawia się jako zew troski*: wzywa *Dasein* trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swą możność bycia. Wzywanym jest właśnie to jestestwo, pozwane ku swej najbardziej własnej możności bycia (samoantycypacja). I wreszcie jestestwo jest pozywane przez wezwanie z upadania w Się (bycie-już--przy świecie zatroskania).

Zew sumienia, tzn. ono samo, ma swą ontologiczną możliwość w tym, że *Dasein* u podstawy swego bycia jest troską"[27].

Sumienie uświadamia Dasein winę – nie ontyczne zawinienie, lecz ontologicznie określającą je, niezbywalną winę. Wina ta polega na nie-

24 M. Heidegger, *Bycie i czas*..., 215.
25 Por. tamże, s. 338.
26 W przekładzie Bogdana Barana termin ten jest oddawany jako „nieswojość".
27 M. Heidegger, *Bycie i czas*..., 390.

uchronnym trwonieniu w egzystencji możliwości bycia; właściwe jej podjęcie oznaczać musi projektowanie się na ową najbardziej własną możliwość bycia, jaką jest śmierć. Nie idzie tu o *memento mori*, lecz o to, że skończoność jest warunkiem sensu egzystencji. Sumienie przyzywa do zerwania z fałszywą wykładnią swojego bycia. Przyzywa milcząco – w zgiełku gadaniny otaczającej upadające *Dasein* milczenie rozbrzmiewa najdonioślej. Milczenie może przyzywać, gdyż samo jest – obok słyszenia – pełnoprawną modalnością mowy. Co jest szczególnie istotne, w tym właśnie kontekście Heidegger wprost przywołuje fenomen odpowiedzialności. „Rozumiejąc zew, *Dasein* pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać* w *sobie* na gruncie jego wybranej możności bycia. Tylko w ten sposób może ono *być* odpowiedzialne”[28]. Jak zauważa Filek:

> Ukazanie głosu sumienia jako modusu mowy pozwala wypatrzyć w jego funkcjonowaniu strukturę odpowiedzialności, jaką znamy już z analizy tekstów dialogików. Przy czym nadal podtrzymane zostaje rozumienie odpowiedzialności nie jako charakterystyki przedmiotowej, lecz jako charakterystyki sposobu bycia, a nawet dopiero teraz daje się zobaczyć, w jaki sposób musi być *Dasein*, aby mogło być odpowiedzialnie[29].

Umilkłe jako mowa, gotowe do trwogi jako położenie, projektujące się na najbardziej własne bycie winnym jako rozumienie – oto struktura właściwej otwartości (przypomnijmy – *Erschlossenheit*), którą Heidegger określa mianem zdecydowania (*Entschlossenheit*). Dla kwestii odpowiedzialności decydujące znaczenie ma fakt, że Heidegger niezwykle silnie podkreśla tu związek między indywidualizacją *Dasein* a właściwym współbyciem: „Jako możliwość bezwzględna śmierć indywidualizuje jednak tylko po to, by jako nieprześcigniona uczynić *Dasein* jako współbycie rozumiejącym możność bycia innych”[30]. Jest to kwestia niebagatelna: skoro *Dasein* w upadaniu zatracało siebie w sposobie bycia innych, wydawałoby się, że jego emancypacja i indywidualizacja oznaczać musi również wyzwolenie od innych. Tymczasem wyzwolenie może tu oznaczać coś wręcz przeciwnego! Spójrzmy.

We właściwej otwartości musi zmienić się zarówno sposób rozumienia innych, jak i świata. Zmienia się kierunek rozumienia, wskazany wyżej w strukturze „ze-względu-na”. Przytoczmy ten newralgiczny fragment:

28 Ibidem, 404–405.
29 J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności…,* 116.
30 M. Heidegger, *Bycie i czas…*, 371.

> Zdecydowanie jako właściwe bycie Sobą nie odrywa *Dasein* od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. (...) Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi. Na podłożu <ze względu na co> wybranej przez siebie możności bycia zdecydowane jestestwo wyzwala się ku swemu światu. Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym <być> w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane *Dasein* może stać się „sumieniem" innych. Właściwa „wspólnota" wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć[31].

Zdecydowanie nie oznacza zatem zamknięcia się w wieży z kości słoniowej, lecz podstawę możliwości – a może wręcz powinność, zważywszy na owo mocno brzmiące „popychanie" *(stoßen) Dasein* – nawiązania rzeczywistej relacji z innymi. Tylko w zdecydowaniu na Siebie może *Dasein* prawdziwie być wespół. Relacja z innymi zostaje określona poprzez formułę, które naznaczy również – jak wspomniałem o tym wyżej – późniejsze myślenie Heideggera o współbyciu: pozwolić być (*Sein-lassen*). Właściwa troskliwość tutaj właśnie znajduje swoje urzeczywistnienie, w wysiłku wspierania innego w jego własnym byciu ku-możliwościom. *Dasein* wiąże tu własne bycie z byciem innego do tego stopnia, że Heidegger nie waha się mówić o możliwości bycia „sumieniem innych". Wyzwolenie się *Dasein* oznaczać będzie zatem możliwość wyzwolenia innych. Trudno o bardziej radykalne postawienie kwestii odpowiedzialności.

Tym samym zadanie odsłonięcia odpowiedzialności w samej strukturze troski wypada uznać za wypełnione. Wskazanie jej doniosłej etyczno – ontologicznej roli domaga się jednak jednego jeszcze kroku. *Dasein* jako bycie-w-świecie jest możliwe tylko jako troska. Jak jednak możliwa jest sama troska? Ontologicznym sensem troski jest czasowość, rozumiana – jak już była o tym mowa na wstępie – nie jako ów metafizyczny chronos, lecz jako podstawowe egzystencjalne określenie bycia *Dasein*. Intuicja Heideggera nie tyle zrywa tutaj z wywodzącą się z *Fizyki* Arystotelesa tradycją rozumienia czasu, ile kieruje się ku ukrytej podstawie chrono-logicznego rozumienia czasu. Według Heideggera koncepcja Arystotelesa w istocie zakłada już pierwotną czasowość[32]. Czas w rozumieniu metafizyki jest określony przez swoje zadanie miary. Heidegger zwraca się ku mierzącemu (bez którego również Arystoteles nie wyobrażał sobie

31 Ibidem, s. 418.

32 Por. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009), 259.

czasu[33]). Czasowość jako egzystencjał Dasein umożliwia posługiwanie się czasem jak narzędziem, jej rola sięga jednak dalej. Jej struktura ujawnia podstawę możliwości *Dasein* jako bycia-w-świecie i jako bycia-ku-możliwościom – jako troski. W pierwotnej czasowości przyszłość, byłość i współczesność nie łączą się w porządku sekwencyjnym, lecz stanowią ekstatyczną jedność, opisującą dynamikę egzystencji jako przy-chodzenia do siebie jako zawsze już byłego na gruncie współczesności. Tym samym w ekstazach czasowych znajdują ufundowanie poszczególne modalności troski: projekt na gruncie przyszłości, rzucenie na gruncie byłości, upadanie we współczesności. Podjęcie własnego bycia w zdecydowaniu dokonuje się na podstawie właściwego uczasowienia. Pierwotne określenie struktury troski ujawnia tutaj jednak istotną trudność: w jaki sposób *Dasein* jako zawsze już upadające we współczesności może się uczasawiać właściwie? Nieprzypadkowo metafizyka – zwłaszcza w refleksji Arystotelesa i Augustyna – mówiąc o czasie, koncentrowała swoją uwagę na teraźniejszości, odzwierciedlającej ekstazę współczesności. Na gruncie współczesności byt może być uobecniony; może być pojęty jako to, czym aktualnie jest. Współczesność jawi się jako metafizyczna pułapka, odcinająca to, co decyduje o swoistości bycia *Dasein*, czyli jego pierwotne określenie przez odniesienie do możliwości bycia. Odpowiedzią Heideggera jest, po pierwsze, wskazanie na przyszłość jako podstawę pierwotnego uczasowienia. Po drugie, we wkroczeniu zdecydowanej egzystencji we współczesność doświadcza ona szczególnego wezwania – musi na nie *odpowiedzieć*, musi sprostać chwili. Wkroczenie w sytuację zakłada projekt tej sytuacji; nie jest do niego zdolna egzystencja niewłaściwa, dlatego też zatraca się w chwili bieżącej na podobieństwo Kierkegaardowskiego estety. Egzystencja właściwa ma zawsze czas na to, czego chwila się od niej domaga. Owa odpowiedź na wezwanie stanowi nie tylko kulminację ontologicznej struktury tłumaczącej właściwą troskę, lecz również najdalej sięgające etyczne określenie bytu ludzkiego.

Bibliografia:

Arystoteles, *Fizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1968.

Baran Bogdan (red.), *Filozofia dialogu.* Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.

Buber Martin, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór. Warszawa: IW PAX, 1992.

Filek Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku.* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.

Filek Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004.

33 Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, 223 a 21–26.

Filek Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.

Fromm Erich, *Ucieczka od wolności,* tłum. Olga i Andrzej Ziemilscy. Warszawa: Czytelnik, 2001.

Gadacz Tadeusz, Migasiński Jacek (red.), *Lévinas i inni*. Warszawa: WFiS UW, 2002.

Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: PWN, 1994.

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

Heidegger Martin, *List o „humanizmie"*, tłum. Józef Tischner, w: *Znaki drogi*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1999.

Heidegger Martin, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.

Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996.

Kierkegaard Søren, Jednostka i tłum, tłum. Andrzej Ściegienny, w: Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa: PWN, 1965.

Kierkegaard Søren, *Recenzja literacka*, tłum. Mikołaj Domaradzki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.

Le Bon Gustave, *Psychologia tłumu*, tłum. Bolesław Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Lévinas Emmanuel, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Librairie Générale Française, Hachette, Paris 2007.

Lévinas E., *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991.

Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. Wacław Berent. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza, 1913.

Sartre Jean-Paul, *Byt i nicość*, tłum. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz i inni. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.

Odpowiedzialność, troska – i czas. Myśl Martina Heideggera i perspektywy współczesnej etyki odpowiedzialności

Abstrakt

Celem artykułu jest wskazanie więzi między fenomenami troski i odpowiedzialności, jaka polega na czasowości stanowiącej ontologiczne określenie człowieka. Istotny punkt odniesienia stanowią dwa nurty myśli współczesnej: filozofia odpowiedzialności od Bubera do Lévinasa i Jonasa i myśl Martina Heideggera. Argumentacja wychodzi od krytyki tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności, koncentrując się na jego punitywnym i przeszłościowym charakterze. Przeciwstawiona mu zostaje wykładnia odpowiedzialności jako fenomenu z istoty przyszłościowego i otwierającego relację z innym, wywodzącego się z mowy. Koresponduje z tym Heideggerowski opis egzystencjałów otwartości i troski.

Troska zaś znajduje swój sens w pierwotnej czasowości. W ten sposób podstawowe ontologiczne określenia człowieka ujawniają istotne znaczenie etyczne.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, troska, czas, czasowość, Heidegger, etyka

Radosław Strzelecki – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest autorem m.in. książek *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera* (2006) i *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (2014), współautorem i współredaktorem książki *Wolność jako odpowiedzialność…* (2016). Publikuje też m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym" i „Znaku".

Responsibility, care and time. Martin Heidegger's philosophy and contemporary ethics of responsibility

Abstract

The article aims at exposing crucial bond between care and responsibility. The nature of this bond is the temporality of human being. Martin Heidegger's philosophy of being and contemporary philosophy of responsibility from Buber to Lévinas and Jonas allow me to establish my main points of reference. The path of thinking begins with critics of traditional concept of responsibility. This concept relies on judicial idea of individual perpetrator, which is responsible for his past deeds. Responsibility as an ethical phenomenon has to rely on future. Therefore I confront this traditional approach with dialogical idea of responsibility. This new thinking of responsibility arises from the phenomenon of speech. Its objective is the relation with the Other. I intend to point out that heideggerian existentials of primordial temporality, disclosedness and care provide ontological foundations for the ethics of responsibility.

Key words: responsibility, care, time, temporality, Heidegger, ethics

Radosław Strzelecki PhD – philosopher, adjunct profesor in Jagiellonian University's Institute of Philosophy, Department of Ethics. An author of books *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera* (2006) and *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (2014), co-editor of multi-author monograph *Wolność jako odpowiedzialność…* (2016). He publishes also in journals („Kwartalnik Filozoficzny", „Znak" among others).