

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI
(WT UAM)

W POSZUKIWANIU SENSU MORALNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

1. Status quaestionis

Rozważania moralne są nieodłączną częścią naszego myślenia o otaczającym nas świecie, ale nikt z nas nie jest wolny od wątpliwości co do tego, jak ma postąpić, czy też jaką podjąć decyzję, by odpowiadała ona przyjętym kanonom dobra i słuszności. Ponadto, doświadczenie dnia codziennego pozwala nam stwierdzić, że osoby coraz częściej niezdolne są do podjęcia samodzielnej decyzji, potrzebują one zazwyczaj pomocy, która umożliwiłaby im dokonania wyboru wartości i obowiązku. Pomocą może tu być na przykład konkretny system etyczny, rodzaj wspólnej nieomyślnej teorii.

Czy znaczy to jednak, że bez wahania gotowi jesteśmy wziąć za dobrą monetę dowolny system moralny, byle tylko dał nam upragnioną pewność decyzji? A jeśli przyjęte przez nas normy lub ich uzasadnienie kłócą się z zasadami innego systemu etycznego? Może, zatem struktura teorii moralnej musi podlegać szczególnym kryteriom poprawności, by można było wyprowadzić z nich nie budzące wątpliwości zasady moralnego, odpowiedzialnego postępowania? Czy wahania nasze ustąpią, jeśli argumentację etyczną obwarujemy taką teorią? W jaki sposób możemy zmierzyć obszar odpowiedzialności moralnej? Jaki jest sens moralnej odpowiedzialności w kontekście dobrze sprecyzowanych norm postępowania?

Nieustanne zmiany w życiu konkretnego człowieka sprawiają, że od refleksji etycznej, czy też teologiczno-moralnej wymaga się weryfikacji swoich założeń. Wymóg ten jednak nie może mieć nic wspólnego z mentalnością eklektyczną, która coraz częściej gości w warsztacie uprawiających naukę, osiągając w ten sposób pozorne wyniki poprzez połączenie w jedną całość teorii, koncepcji z różnych systemów filozoficznych i teologicznych, zaniedbując na rzecz koherencji systemu, treść prawdy obiektywnej¹

¹ K. Demmer, *Moraltheologisches Methodenlehre. Studien zur theologischen Ethik*, Freiburg i. Br. 1989, s. 45–46; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, s. 271–273.

Bez wątpienia wymagania naukowe, a w tym także etyki, teologii moralnej są znacznie większe. W złożonej analizie naukowej – porządkującej otaczający nas świat – powinno się raczej dążyć do refleksji nad formą takich koncepcji, które byłyby zdolne rozwiązać problemy dnia codziennego. To właśnie na tym poziomie dokonuje się autentyczny trud tworzenia podstaw, zasadniczych fundamentów refleksji naukowej. Wymaga to oczywiście od osoby uprawiającej naukę, mam tu na myśli również pracę teologa, wytrwałości i odwagi, ponieważ trudno dojść do rozwiązań, które można by szybko zastosować lub też zamknąć w wygodny system²

Dla współczesnego teologa moralisty – odczuwającego zmęczenie w sporze pomiędzy idealizmem a subiektywizmem – pojawia się trudność określenia prawdy obiektywnej, będącej fundamentem postawy odpowiedzialnej. Zazwyczaj szukał on do tej pory jakiejś tezy czy też myśli przewodniej, która pozwoliłaby mu wytyczyć początkową drogę w gęstwinie problemów. Pomocą było na przykład w takim wypadku tradycyjne rozwiązanie, wyznaczając mu z jednej strony konkretny punkt wyjścia, z drugiej zaś strony, oszczędzając jego siły, by je niepotrzebnie nie rozpraszał lub też nie marnował. Czy jest to jednak wystarczające? Aby zmierzyć się z nowymi zagadnieniami, potrzebna jest bez wątpienia nowa refleksja nad zasadami etycznymi³ – w tym również zasadami, które dotąd pozostawały niewidoczne, albowiem nie miały realnego zastosowania.

² Historia teologii moralnej dostarcza nam wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy. Wystarczy wspomnieć tutaj chociażby lata 1300–1550, które rozwijały się pod znakiem „tucjoryzmu”, lub też okres drugiej połowy XVI i XVII wieku, w którym za sprawą dominikanina z Medyny (1528–1580), profesora uniwersytetu w Salamance, oraz jezuitę Suareza (1548–1617), nauczającego początkowo w Rzymie, potem zaś w Alcali, Salamance, *probabilizm* – jako nowy system moralny – zyskał sobie prawa obywatelstwa. Należy jednak przy tym pamiętać, że ta nowa postawa moralna była spowodowana wzrostem niepokoju religijnego i skrupułów, znamienych dla cywilizacji XVI–XVII wieku. To samo dotyczy wysiłków reformatorskich Alfonsa de Liguori, który w czasach Oświecenia szukał sposobu połączenia stanowisk ekstremalnych – probabilizmu o odmiennych tendencjach laksystycznych i tucjoryzmu, który dążył w kierunku rygoryzmu (jansenizm) – wprowadzając umiarkowany probabilizm; por. M. Vidal, *Sant’Alfonso de Liguri moralista*, [w:] StM 28(1990), s. 363–390; Th. Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso de Liguori*, Assisi 1983.

³ Przykładem mogą być chociażby postulaty ówczesnego metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły, który odżegnując się od opisowej teologii oraz od czysto „moralizatorskiego” nauczania moralności, zdefiniował etykę jako naukę „biorącą za swój przedmiot moralność w aspekcie normatywnym (...) zmierzającą do »zobiektywizowania«, a więc przede wszystkim do ostatecznego uzasadnienia – nie do samego tylko wykładu – norm” W wysiłku poznawczym filozofującego rozumu uwaga jest zatem skierowana na fakt moralności i filozof, sięgając *per ultimas causas*, stara się do końca ją wyjaśnić. Siłą faktu uwaga – Kardynała – koncentruje się przede wszystkim na nor-

Nową inspiracją w pracy teologa jest bez wątpienia myśl Soboru Watykańskiego II, który w poszukiwaniu nadania kształtu przeżywanej prawdy we wspólnocie Kościoła, przyczynił się pośrednio do przełomu w metodzie teologicznej, a który we współczesnej terminologii naukowo-teoretycznej mógłby zostać zdefiniowany jako zmiana paradygmatu. Punktem odniesienia – w kontekście postawy moralnej – nie jest już dłużej abstrakcyjne prawo związane z samą prawdą, lecz konkretne prawo do poszukiwania prawdy i dokonywania oceny na podstawie własnego sumienia. Nowy sposób myślenia został potwierdzony przez ojców soborowych poprzez wprowadzenie kategorii personalistycznych, gdzie w centrum stawia się godność osoby⁴

W świetle takich paradygmatycznych zmian pojawiają się decydujące pytania będące punktem wyjścia w refleksji teologicznej na temat sensu postawy odpowiedzialnej: W jakim sensie można myśleć o Bogu jako najwyższym Prawodawcy? W jaki sposób wymiar eschatologiczny życia ludzkiego determinuje jego konkretne działanie. Jaka jest zależność pomiędzy faktem Bożego planu zbawienia, pomiędzy Objawieniem prawd przyjmowanych przez wiarę, a naturalnym wysiłkiem poznawczym ludzkiego rozumu, który w ramach etyki filozoficznej przygląda się moralności i szuka jej ostatecznego sensu?

mach moralnych, których uzasadnienia się poszukuje. Wychodząc od zdefiniowania filozofii moralnej, Karol Wojtyła skupił się na teologii moralnej i wyróżnił jej dwie postacie: teologię pozytywną, zajmującą się egzegezą nauczania moralności chrześcijańskiej zawartego w przekazach Objawienia (Pismo Święte i Tradycja), oraz teologię spekulatywną, tj. „etykę teologiczną *stricto sensu*, czyli interpretację zawartą w Piśmie i Tradycji (...) nauki moralności przy pomocy pewnego systemu filozoficznego” Jako przykład takiej teologii spekulatywnej Wojtyła podał teologię moralną św. Tomasza. Uwzględniając dalszy rozwój filozofii, a zwłaszcza dorobek Kanta, Wojtyła zaproponował korektę tomistycznej teologii moralnej przez zastąpienie osi teleologicznej osią deontologiczną. Wyjaśnienie moralności »do końca« na zasadzie celu ostatecznego ustępuje miejsca wyjaśnieniu i uzasadnieniu na podstawie wartości oraz normy: „Chodzi nam dzisiaj nie tyle o wskazanie ostatecznego celu postępowania moralnego, ile o ostateczne uzasadnienie norm moralności” Druga proponowana korekta spekulatywnej teologii moralnej dotyczy antropologii. W parze z narastaniem filozofii świadomości i rozwijaniem właściwych dla niej narzędzi poznania (metoda fenomenologiczna) kształtują się nowe niejako warunki dla wzbogacenia koncepcji osoby ludzkiej o cały aspekt subiektywny, »świadomościowy«, zniwelowany w metafizycznym »naturalizmie«. Jest to postulat „ufilozoficznienia” teologii moralnej. Jak zauważył Wojtyła: „wydaje się, że istnieje czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia całości kształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego, w szczególności zaś przykazania miłowania osoby ze względu na przysługującą jej godność”, por. K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, ZN 159 (1967), s. 1077–1082.

⁴ Por. KDK, 22.

Tak sformułowane pytania pociągają za sobą inne zagadnienia będące bezpośrednim przedmiotem naszych poszukiwań. Dotyczą one przede wszystkim natury i sensu moralnej odpowiedzialności. A jest to podyktowane faktem, że w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym obserwuje się coraz częściej ciekawe zjawisko postaw moralnych, które nie odwołują się bezpośrednio do wiary. Konieczność ta zwiększyła się ponadto w następstwie poddania krytyce argumentacji, która dotychczas zdawała się być niezawodną platformą, umożliwiającą spotkanie z wszystkimi ludźmi dobrej woli. Chodzi w tym wypadku o doktrynę „naturalnego prawa moralnego”

Nie ulega wątpliwości, że doktryna o prawie naturalnym była w refleksji chrześcijańskiej i nie tylko, momentem przełomowym w dyskusji teologicznej na temat prawa Bożego. Pojawienie się tej nowej wyobraźni filozoficzno-teologicznej pozwoliło zapoczątkować dyskusję o człowieku jako protagoniście swoich decyzji.

Ta śmiała personalistyczna koncepcja prawa naturalnego nie była jednak zawsze kontynuowana w refleksji teologicznej. To właśnie tradycja manualistyczna pod wpływem ideału nauk ścisłych sprowadzała bardzo często prawo naturalne do dobrze sprecyzowanych norm. W kontekście takiego ideału osoba jako protagonista swoich poczynań została zdegradowana do fenomenu systemu dobrze zaplanowanego, w którym Bóg postrzegany był jako ostateczna racja istniejącego ponadczasowego porządku⁵ W ten oto sposób – pełna życia – osobowa relacja zachodząca pomiędzy Bogiem a człowiekiem ulegała nieustannemu sformalizowaniu. Tym samym straciło swą jednoznaczność scholastyczne uzasadnienie norm przez odwołanie się do prawa naturalnego. Wydawało się coraz bardziej, że tradycyjnego prawa naturalnego nie da się pogodzić z fundamentalną historycznością świata i człowieka. Bezradni i nieufni moraliści stawali coraz częściej przed pytaniem, na czym polega różnica między normatywną naturą istoty rzeczy (*Wesensnatur*) a naturą faktyczno-empiryczną, a więc nienormatywną, będącą również naturą grzeszną.

Zarysowane po części problemy oraz prowokujące pytania dochodzące ze szkoły angielskich empirystów (czy jest możliwe przejście od bytu do powinności), na które nie umiano znaleźć właściwej odpowiedzi, zrobiły swoje i w ten sposób wielu moralistów doszło do przekonania, że tradycyjna doktryna prawa naturalnego już się wysłużyła i może nadal pełnić swe funkcje tylko w zmienio-

⁵ Por. A. Lemkuhl, *Theologia moralis*, I–II, Freiburg i. Br. 1852; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, I–III, Innsbruck 1912–1910; B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, I–III, Parigi 1919–1935; D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, Freiburg i. Br. 1914; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I–IV, Roma 1926–1928.

nej formie⁶ W ten oto sposób w refleksji teologiczno-moralnej pojawił się konkretny dylemat uzasadnienia natury postawy odpowiedzialnej, spowodowany brakiem przemyślanej etyki filozoficznej, często zastępowanej przekonaniem o konieczności znalezienia norm własnymi siłami, a nie tylko na drodze Objawienia. Ta powszechna niepewność umocniła się jeszcze bardziej w następstwie wątpliwości, jakie w coraz większym stopniu zaczęto wysuwać wobec kościelnego autorytetu, a w szczególności wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁷

Przyczyną tak skomplikowanej nieprawdopodobnie sytuacji, w której podmiot coraz częściej traci sens odpowiedzialnego działania, jest również nieustannie wzrastająca złożoność samej materii konkretnego czynu. Wystarczy tutaj wspomnieć o rozwoju struktur społecznych, które coraz wyraźniej mają charakter pluralistyczny, globalny czy też międzynarodowy. Ponadto wszelkiego rodzaju współczesne konflikty potwierdzają niepokojącą tezę, według której cywilizacje coraz częściej są zdominowane: pozytywistyczno-techniczną interpretacją świata materii i ducha; bezgraniczną fascynacją osoby, czy też w końcu prawnodemokratyczną organizacją życia społecznego, która bardzo często przybiera formy technokratyczne⁸ Nie trudno też zauważyć, że teoretyczny pluralizm w kontekście historyczno-politycznym lub też praktyczno-moralnym stał się coraz trudniejszy do zintegrowania.

Mając to wszystko na uwadze, nie ulega wątpliwości, że słowo odpowiedzialność⁹ należy do terminów kluczowych w refleksji etycznej, a to tym bar-

⁶ Por. H. Weber, *Moraltheologie*, s. 10nn. Dawniejsze dyskusje można do pewnego stopnia rozpoznać w prezentacji Helmuta Webera, ale z punktu widzenia filozofii jest ona wysoce niezadowolająca, ponieważ ukazuje scholastyczne prawo w niedopuszczalnie zniekształconej postaci.

⁷ Dla zilustrowania, a równocześnie uzasadnienia takiej kontestacji wysuwano na pierwszy plan te problemy, w których zawsze dopatrywano się szczególnie surowych postaw katolickiej moralności: czy antykoncepcja jest zawsze grzechem? Czy aborcja nie jest w pewnych sytuacjach po prostu nieunikniona, a w konsekwencji również moralnie uzasadniona? Czy wypowiedź niezgodna z prawdą jest zawsze kłamstwem? Spowodowanie swojej śmierci – zawsze samobójstwem? Czy musimy przyjmować, że każdy stosunek płciowy poza lub przed małżeństwem jest niezgodny z prawem Bożym, a tym samym jest obiektywnie grzeszny?

⁸ Por. J. Römel, *Theologie der Verantwortung im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität*, [w:] Tenze (red.), *Ethik und Pluralismus*, Innsbruck 1997, s. 195.

⁹ W terminologii europejskiej, słowo *odpowiedzialność* po raz pierwszy pojawiło się w drugiej połowie XV wieku i miało przede wszystkim znaczenie jurydyczne (lat. *respondere, probare*), związane bezpośrednio z oceną postawy konkretnej osoby postawionej przed sądem (lat. *apologia, defensio*). Należy przy tym pamiętać, że termin *odpowiedzialność* do początku dwudziestego wieku ani w tradycji filozoficznej, ani w tra-

dziej, iż samo w sobie jest ono pojęciem neutralnym, poszukującym swoich podstaw w świecie wartości, które z kolei wymagają uzasadnienia w konkretnej sytuacji działającego podmiotu¹⁰ A powodem tego jest fakt, że *recta ratio*, która jest źródłem odpowiedzialności moralnej konkretnej osoby, wymyka się spod jakiegokolwiek arbitralnej władzy nad nią, lub kaprysu osoby, lub jakiegokolwiek instytucji uzurpującej sobie prawo do jej posiadania¹¹ Taki obraz *recta ratio* zmusza nas do zastanowienia się nad istotą i sensem postawy odpowiedzialnej. A to tym bardziej, iż coraz częściej pojawia się pytanie, czy czasami każdy możliwy do pomyślenia system etyczny, w tak złożonym społeczeństwie pluralistycznym, w którym trudno przewidzieć jakiegokolwiek skutki, nie jest z góry skazany na niepowodzenie¹²

dycji teologicznej nie był przedmiotem bezpośredniej refleksji. Pierwsze lapidarne wzmianki o *odpowiedzialności* pojawiły się w osiemnastym wieku; por. D. Hume (1793), *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1992, s. 411; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [w:] Tenże, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1928, s. 458; Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 100. Dokładniejsze analizy można zaobserwować w znanym eseju Stuarta Millera, „On Liberty”, z 1859 roku. Pierwszą monografię poświęconą problematyce „odpowiedzialności” zawdzięczamy Lèvy-Bruhl, którego dzieło *L'idée de responsabilité* ujrzało w roku 1884 światło dzienne. Trzy lata później podobnego zadania podjął się Friedrich Nietzsche, zobacz: Tenże, *Lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit*, [w:] Tenże, *Genealogie der Moral*, München 1966, s. 293–306. Momentem przełomowym była myśl Maxa Webera, próbującego zastąpić pojęcie *obowiązku*, pojęciem *odpowiedzialności*, por. M. Weber, *Politik als Beruf*, [w:] Tenże, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen² 1958, s. 493–548.

¹⁰ Zobacz przede wszystkim: W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1958; G. Picht, *Der Begriff der Verantwortung*, [w:] Tenże, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*. Philosophische Studien, Stuttgart 1959, s. 318–342; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979; K.-O., Apel, *Diskurs und Verantwortung*. *Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988; H.-E., Tödt, *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, s. 21–48; F.-X., Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung*. *Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. B. 1992; K. Bayertz (red.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem*, Darmstadt 1995.

¹¹ Por. J. Simon, *Wahrheit als Freiheit*. *Zur Entwicklung der Wahrheitfrage in der neueren Philosophie*, Berlin 1978.

¹² Pytanie to nurtowało przede wszystkim Niklasa Luhmanna, zobacz na ten temat: N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, [w:] Tenże/S.H. Partner (red.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt a. M. 1978, s. 8–116; Tenże, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, [w:] Tenże, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. III, Frankfurt a. M. 1993, s. 358–447; Tenże, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a.M. 1990.

2. Przykład starożytny – w rozmowie z Sofoklesem i Ksenofanese

Poszukiwanie sensu postawy odpowiedzialnej, to nie tylko problem świata współczesnego bombardowanego nieustannymi wynalazkami technicznymi. Już w starożytności niemoc człowieka wobec losu i otaczającej go natury, wyzwalała w umyśle filozofa i etyka uniesienie i niemoc:

„Siła jest dziwów, lecz wszystkie sięga
Dziwy człowieka potęga.
Bo on prze śmiało poza sine morze,
Gdy toń się wzdyma i kłębi,
I z roku na rok swym lemieszem orze
Matkę ziemię do głębi.
Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta,
I dzieci fali usidla on w pęta,
Wszystko rozumem zwycięży.
Dzikiego zwierza z gór ściągnie na błonie,
Krnąbrny kark tura i grzywiaste konie
Ujarzmił w swojej uprzęży.
Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła,
Od mroźnych wichrów na deszcze i gromy
Zbudował sobie schroniska i domy,
Na wszystko z radą on gotów.
Lecz choćby śmiało patrzył w wiek daleki,
Choć ma na bóle i cierpienia leki,
Śmierci nie ujdzie on grotów.
A sił potęgę, które w duszy tleją,
Popchnie on zbrodni lub cnoty koleją;
Jeżeli prawa i bogów cześć wyzna,
To hołd mu odda ojczyzna;
A będzie jej wrogiem ten, który nie z bogiem
Na cześć i prawość się ciska;
Niechajby on sromu mi nie wniósł do domu,
Nie skalał mego ogniska”¹³

Przytoczony głos autora starożytnego opowiada o mocy człowieka, o jego gwałtownym i gwałt zadającym wtargnięciu w kosmiczny porządek, o jego zułchwałym podboju rozmaitych obszarów natury, dzięki niestrudzonej ludzkiej pomysłowości. Ale opowiada też o wzniesionej przez niego dzięki samodzielnemu opanowaniu zdolności mowy, myślenia i społecznych uczuć budowli – domostwie jego człowieczeństwa i dziele jego rąk, jakim jest miasto. W ten oto sposób gwałt zadawany naturze i cywilizowanie się człowieka idą ręką w rękę.

¹³ Sofokles, *Antygona*, s. 332–337; 345–360.

Oba te procesy przeciwstawiają się żywiołom, jeden przez zapuszczenie się w ich domenę i zapanowanie nad ich stworzeniami, drugi poprzez zbudowanie chroniącej przed nimi twierdzy, którym jest miasto. Człowiek jest w ten sposób twórcą własnego życia, wykorzystując do swej woli i potrzeb warunki zewnętrzne, a jedyną siłą, wobec której zawsze pozostaje bezradny, jest śmierć¹⁴

Ten właśnie fakt nieodwołalnej śmierci człowieka tonuje zachwyty autora starożytnego nad „cudem” ludzkiego życia. Kryje się za tym oczywista i powszechna w owych czasach prawda, że pomimo swej nieograniczonej pomysłowości człowiek jest w stosunku do żywiołów wciąż zaledwie drobiną, i właśnie to czyni jego wyprawy w ich głąb czymś tak śmiałym, owym żywiołom pozwala zaś tolerować jego zuchwałstwo.

Sprawy przedstawiają się w ten sposób, ponieważ w porównaniu do sytuacji obecnej ingerencja człowieka w naturę była czymś powierzchownym, niezdolnym naruszyć jej ustalonej równowagi. Jednakże w chórze z *Antyfony* nie ma wzmianki, iż jest to jedynie początek i że większe wytwory pomysłowości i mocy człowieka – podążającego nieskończonym szlakiem podboju – dopiero się pojawią. Wręcz przeciwnie naoczny świadek tamtych czasów – Sofokles – obserwując człowieka, który pomniejszył panowanie konieczności i nauczył się z natury wiele wydzierać, przeżywa lęk z powodu własnej zuchwałości¹⁵

Ku zaskoczeniu współczesnego odbiorcy *Antyfony* tę załęczoną przestrzeń ludzkiego sumienia – tamtych czasów – wypełnia człowiecze miasto, które miało na celu ograniczenie a nie ekspansję wysiłków ludzkich, zmiierzając w ten sposób do upragnionej równowagi. Innymi słowy, wszystko, co dobre lub złe, do czego w tym lub owym czasie mogła skłonić człowieka jego wynalazcza zręczność, ma miejsce wewnątrz ludzkiej enklawy i nie narusza natury rzeczywistości. Nienaruszalność całości, której nie niepokoi natręctwo człowieka, stanowiła istotnie oprawę dla wszelkich przedsięwzięć śmiertelnego człowieka, w tym również jego ingerencji w sam ów ład¹⁶

Starożytny ideał życia konkretnej jednostki ludzkiej rozgrywał się w ten sposób pomiędzy tym, co trwające, a tym, co nieustannie zmienia się. W tym wypadku niezmienna była natura, tym, co zmienia się, są konkretne dzieła ludzkie. W takim kontekście wyobraźni ludzkiego działania, przypadek, szczęśliwy traw i szaleństwo, trzech wielcy „pośrednicy” w ludzkich sprawach, działają niczym swego rodzaju entropia i sprawiają, że ostatecznie wszelkie określone projekty są detronizowane przez niezmiennie prawa natury¹⁷

Ta starożytna wyobraźnia obecności człowieka w świecie ukształtowała ciekawą myśl etyczną, która usiłowała określić naturę odpowiedzialnego działania.

¹⁴ Por. S. Stabryła, *Sofokles*, [w:] Tenże, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Antologia*, s. 241nn.

¹⁵ Por. H. Jonas, *Zasada Odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 24.

¹⁶ Por. Tamże, s. 25.

¹⁷ Por. S. Stabryła, *Sofokles*, [w:] Tenże, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Antologia*, s. 239nn.

Wsluchując się w hymn chóru z *Antygony Sofoklesa*, łatwo zauważyć, że wszelka relacja człowieka ze światem pozaludzkim, to znaczy cała sfera *techné* (za wyjątkiem medycyny) była etycznie neutralna, zarówno w odniesieniu do przedmiotu jak i podmiotu tego rodzaju działania: w odniesieniu do przedmiotu, ponieważ ingerowało ono jedynie nieznacznie w samoistną naturę rzeczy, a tym samym nie stwarzało problemu permanentnego zagrożenia całości; w odniesieniu zaś do działającego podmiotu było ono etycznie neutralne, a to z tego powodu, że *techné* jako pewnego rodzaju aktywność, uznawała samą siebie za określoną daninę złożoną konieczności, a nie za określony, samouzasadniający się postęp ku głównemu celowi Ludzkości, wymagający w jego trakcie maksymalnego wysiłku i troski ze strony człowieka. Jednym słowem, działanie dotyczące przedmiotów pozaludzkich nie stanowi sfery posiadającej autentyczne znaczenie etyczne, które związane było wyłącznie z bezpośrednim stosunkiem człowieka do człowieka, w tym również z jego stosunkiem do samego siebie. Jeżeli chodzi o działanie w tej sferze międzyludzkiej, człowiek i jego zasadnicza kondycja uważane były za istoty niezmiennie i nie stanowiły same przedmiotu przekształcającej *techné*. W takim kontekście wyobraźni etycznej dobro i zło, o które działanie konkretnej osoby musiało się troszczyć, znajdowały się blisko aktu: albo w samej *praxis*, albo w jej bezpośrednim zasięgu i nie były przedmiotem dalekosiężnego planowania. Ta bliskość celów była zarazem bliskością czasową i przestrzenną. Efektywny zasięg działania był mały, zasięg czasowy przewidywania, ustalania celów i odpowiedzialności krótki, kontrola okoliczności działania ograniczona. Właściwe postępowanie posiadało swe bezpośrednie kryteria i dokonywało się niemal natychmiast. Długi ciąg dalszych konsekwencji pozostawiano przypadkowi, losowi bądź opatrności. Była to, zatem etyka możliwych wydarzeń, jakie zachodzą między ludźmi, etyka powtarzalnych, typowych sytuacji życia prywatnego i publicznego. Człowiekiem dobrym był ten, kto w obliczu takich możliwych wydarzeń wykazywał się cnotą i mądrością i pielęgnował w samym sobie zdolność do takiej postawy, poza tym godził się na nieznanne i przypadkowe¹⁸

Duży wpływ na postawę ludzkich zachowań miała również ówczesna teoria poznania, którą grecki filozof w następujący sposób komentował:

„Nie ma takiego i nigdy nie będzie na ziemi człowieka,
Który by sprawę mógł wiedzieć o bogach i o tym, co
[głoszę;
Gdyby się nawet zdarzyło, iż trafne wyrzekłbym słowo,
Sam by nic o tym nie wiedział, bo wszędy pozór
[króluje”¹⁹

¹⁸ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 22–24.

¹⁹ Ksenofanes, *Niedoskonałość rozumu ludzkiego*, tłum. S. Srebrny, [w:] W. Steffen, *Antologia liriki greckiej*, Wrocław 1955, s. 54. Ksenofanes był pierwszym Grekiem,

Te zaledwie cztery przytoczone strofy zawierają więcej niż tylko teorię niepewności ludzkiej wiedzy. Zawierają również teorię obiektywnej prawdy. Przytoczony tekst Ksenofanesa próbuje przekonać nas, że to co mówię, może być prawdziwe bez mojej lub kogokolwiek wiedzy. A to oznacza, że prawda będąca źródłem odpowiedzialnych decyzji moralnych, jest niczym innym jak zgodnością tego co mówię z faktami; niezależnie od tego, czy teraz wiem czy nie wiem, że ta zgodność istnieje. Dla pełnego zrozumienia teorii prawdy Ksenofanesa, która przez pewien okres czasu kształtowała argumentację etyczną świata starożytnego, ważne jest odróżnienie obiektywnej prawdy od subiektywnej pewności. Obiektywna prawda – jak już podkreślaliśmy jest – jest dla Ksenofanesa zgodnością zdania z faktami, niezależnie od tego, czy o tym teraz wiemy – wiemy z pewnością – czy też nie. Wychowany na Homerze i Hezjodzie – Ksenofanes, sugeruje w ten sposób, że istnieje wiele prawd i to ważnych w naszym życiu, których nikt nie zna z pewnością; co więcej, których nikt nie może znać, chociaż niektórzy je przypuszczają. I dalej sugeruje, że są prawdy, których nikt nawet nie może przypuszczać. A z tego wynika, że istnieje nieskończenie wiele prawd, o których nic nie wiemy, a które istnieją.

Taka próba odnalezienia istoty prawdy przez Ksenofanesa, przedstawiona została w kategoriach relacji, która zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem²⁰ Główne znaczenie tej relacji nie znajduje się w podmiocie poznającym, lecz w drugim członie tej relacji – w przedmiocie poznawanym.

Prawda ma w tym wypadku charakter arbitralny, ponadczasowy, człowiek wprawdzie może się do niej przybliżyć w mozolnych poszukiwaniach, nie wykluczając równocześnie błędu. Poznanie to jednak jest zdominowane przez przedmiot poznania. Podmiot poznający jest w tym wypadku wyłącznie środowiskiem ujawniania się przedmiotu. O ile się to udaje, i tylko wtedy, gdy to się udaje, dochodzi do głosu prawda. Problem odpowiedzialności w takim wypadku sprowadza się do pasywnej aplikacji prawdy zdominowanej całkowicie przez przedmiot poznania.

uprawiającym krytykę poznania. Jako pierwszy w świecie starożytnym rozwinął teorię prawdy łącząc ją z ideą ludzkiej omyłności.

²⁰ Taki „relacyjny” sposób interpretowania prawdy wywarł duży wpływ na późniejszy rozwój myśli filozoficzno-teologicznej. I tak np. Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu definiują prawdę jako *adequatio intellectus et rei*, czyli jako zgodność intelektu z przedmiotem. Warto jednak zauważyć, że prawda rozumiana w kategoriach relacji, w odróżnieniu od Ksenofanesa, była interpretowana przez Akwinatę jako wielkość formalnie względna, zakładając zawsze jako warunek swej możliwości ontologiczną prawdę rzeczy, opartą na stwórczej znajomości Boga. Ponadto św. Tomasz, mówiąc o prawdzie, zwraca uwagę na kondycję intelektualną podmiotu poznającego, zdolnego do auto-refleksji; Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 1.

Nie wolno jednak w tym momencie zapomnieć, że kształtowanie się opinii publicznej dokonywało się w społeczeństwie, w którym panowała jednomyślność w zakresie tego co fundamentalne: w odniesieniu do spraw religijnych, etycznych, czy też ostatecznie społeczno-politycznych. Taki porządek rzeczy w dzisiejszych czasach jest w większości wypadków nieaktualny.

3. Niklasa Luhmanna²¹ projekt realnej (możliwej) odpowiedzialności

W społeczeństwach, w których aktualnie żyjemy, zazwyczaj występuje ogromna i wieloraka różnica zdań i poglądów. Wymaga ona, jeśli się chce dojść do uzgodnienia wymagań moralnych, wspólnej płaszczyzny spotkania. Jest to jednak coraz trudniejsze w społeczeństwie nieustannie zmieniającym się. Jak dotychczas nigdy, żaden dawniejszy system etyczny nie musiał rozważać z taką powagą demokratycznych, pluralistycznych, czy ostatecznie globalnych warunków życia ludzkiego. Technika nowoczesna wprowadziła działania tak nowe, jeśli idzie o ich skalę, obiekty i konsekwencje, iż ramy etyki dawniejszej nie są już w stanie ich ogarnąć. Innymi słowy chór z *Antygony* opiewający *deinotes*, zadziwiającą potęgę człowieka, dziś musiałby być odczytany inaczej, a jego skierowane do jednostki napomnienie, by uszanowała prawa swego kraju, jest już niewystarczające. Również bogowie odlegli w swych siedzibach od świata ludzkiego, których prawo mogło powstrzymać nierozważne działania człowieka, dawno już przeminęli.

Próba odnalezienia porządku działania w świecie nieustannie się zmieniającym jest „teoria systemów” Niklasa Luhmanna, który obok Jürgena Habermasa²², uchodzi za najwybitniejszego współczesnego przedstawiciela niemieckiej

²¹ Niklas Luhmann (1927) – wybitny współczesny socjolog niemiecki, autor wielu prac dotyczących głównie teorii społeczeństwa. Istotnym dla rozwoju jego teorii jest artykuł: *Ausdifferenzierung der Religion* opublikowany w trzecim tomie *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993.

²² Jürgen Habermas jest od lat najczęściej cytowanym współczesnym filozofem niemieckim. Specyfika i doniosłość myśli Habermasa polega na tym, że jest on filozofem współczesnym, który podjął się rehabilitacji tradycji filozofii praktycznej, a zarazem dokonał tego rodzaju jej transformacji, iż okazała się ona w stanie podjąć problemy stawiane przez różnorakie nurty nowożytnej i nowoczesnej myśli filozoficzno-społecznej. Nie jest to zatem antykwaryczna restytucja myślenia, niezdolna adekwatnie uchwycić istotnych zjawisk współczesnej rzeczywistości, lecz rehabilitacja uwzględniająca transformacje, jakim uległa sama rzeczywistość oraz myślenie wraz z przejściem od kultury klasycznej do kultury nowożytnej. Zainteresowanie problematyką praktyczną u Habermasa zrodziło się w związku z pokoleniowym doświadczeniem, które starszy od Habermasa o siedem lat jego przyjaciel Karl-Otto Apel określił jako *de-*

teorii społeczeństwa²³ Ta właśnie koncepcja stała się dla świata etyki niewygodnym partnerem w dyskusji na temat: funkcji i kompetencji teologii w kwestiach moralnych, odwołującej się nieustannie do scholastycznej teorii prawa naturalnego. Punktem krytycznym w dyskusji z Niklasem Luhmannem jest Jego teza o antykwaryczności jakiegokolwiek możliwej do pomyślenia etyki w dzisiejszych złożonych społeczeństwach, które niemiecki socjolog próbował zastąpić „teorią społecznych systemów”²⁴

Świat, który jest środowiskiem podejmowania decyzji, charakteryzuje, zdaniem Niklasa Luhmanna, zjawisko wzrastającej kompleksowości, niepewności i nieprzewidywalności ryzyka. Podjęte działania są w konsekwencji niezrozumiałe, w procesach komunikacji panuje chaos, tworzące zaś świat systemy cząstkowe na skutek niemożności porozumiewania się oraz ze względu na zbyt wielką ilość napływających informacji dezintegrują się, tracąc przy tym zdolności adopcyjne oraz własną tożsamość²⁵

strukcję samoświadomości moralnej. Zobacz na przykład: J. Habermas, *Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*, [w:] Tenże, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, s. 53, 125; Tenże, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I–II, Frankfurt a. M. 1981.

²³ Dzieło Niklasa Luhmanna poświęcone jest przede wszystkim konstrukcji teorii społeczeństwa w oparciu o ogólną teorię systemów komunikacji i najnowsze osiągnięcia cybernetyki. Teoria systemów znajduje również w pracach Luhmanna zastosowanie do zjawisk kulturowych, sztuki, religii oraz prawa, które określa On jako systemy cząstkowe w ramach ogólnego systemu społecznego. Luhmann jest zarazem kontynuatorem myśli innego wielkiego socjologa niemieckiego, Maxa Webera, w tym przede wszystkim tych wątków teoretycznych, które odnoszą się do kwestii wzrastającego zróżnicowania oraz wzrastającej racjonalności społeczeństwa. Należy jednak również podkreślić, że niezależnie od tego, iż teoria Luhmanna nawiązuje do wielkiej tradycji socjologii niemieckiej i że stanowi aplikację do analiz socjologicznych osiągnięć współczesnej cybernetyki, teoria ta odwołuje się też do socjologii fenomenologicznej Alfreda Schutza, traktując systemy jako swego rodzaju całości, konstruujące znaczenia i dokonując typizacji dla redukcji kompleksowości świata, kierujące się w procesach wzajemnej komunikacji zakładaną wiedzą o sobie samych (metafora czarnej skrzynki), posiadające horyzonty własnych doświadczeń, w procesie adaptacji konstytuujące świat poprzez przypisywanie mu znaczenia.

²⁴ Teoria Niklasa Luhmanna odbiła się dużym echem refleksji teologiczno moralnej, zobacz na przykład: B.H.-E. Bahr, *Kontingenz im Koffer. Was wir der funktionalen Theorie gegenwärtiger Religion danken*, ThPr 1975, s. 220–224; Chr. Frey, *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 114–118; M. Welker, *Die neue –Aufhebung der Religion – in Luhmanns Systemtheorie*, [w:] Tenże (red.), *Theologie und Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*, Frankfurt a. M. 1985, s. 93–119.

²⁵ Por. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, t. III, Frankfurt a. M. 1989; Tenże, *Soziologische*

Jest to jednocześnie świat, w którym poszczególne jego części składowe, jak polityka, prawo, religia, etyka, sztuka, gospodarka, dążą przede wszystkim do utrzymania własnej tożsamości, co skutkuje nie tylko w opisywanym przez Maxa Webera zjawisku zaniku hierarchii, ale także w procesach rozdzielania się etyki i polityki, prawa i moralności, gospodarki i polityki, nauki i religii²⁶

Dla Niklasa Luhmanna, zgodnie z jego matateoretycznym, neofunkcjonalistycznym i systemowym podejściem do zjawisk społecznych, zainteresowanie polityką, religią czy ostatecznie etyką jako cząstkowymi systemami ogólnego systemu społecznego, jest pytaniem o funkcję tych systemów w redukcji kompleksowości świata składającego się z coraz większej liczby systemów cząstkowych oraz o wyjaśnienie jego kontyngencji, a zatem nieoznaczoności ryzyka, niepewności i przypadkowości w procesie jego rozwoju. Poznanie procesów redukcji jest zarazem punktem odniesienia w weryfikacji sensu moralnej odpowiedzialności konkretnego podmiotu, podejmującego decyzje.

Kompleksowość w ramach „teorii systemów” oznacza, że w świecie składającym się z coraz większej liczby systemów cząstkowych istnieje więcej możliwości działania, przeżywania a przede wszystkim konstruowania znaczeń aniżeli możliwości ich aktualizacji i sensownego porozumiewania się. A zatem konieczne jest wytworzenie się takich mechanizmów społecznych, które pozwalają zredukować nieskończoną kompleksowość do kilku alternatyw, w ramach których systemy cząstkowe mogą się porozumiewać, nie będąc przeciążone wielością możliwych znaczeń i interpretacji. Przewyciężanie kontyngencji polega w takim przypadku na tworzeniu programów działania w niepewnym świecie w oparciu o skonstruowane znaczenia²⁷

Aufklärung zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987; Tenze, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

²⁶ Por. N. Luhmann, *Vom Sinn religiöser Kommunikation*, [w:] K. Gabriel, A. Hertl, K. P. Strohmeier (red.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz Xaver Kaufmann*, Freiburg, Basel, Wien 1997.

²⁷ W ramach tej koncepcji wszystkie systemy społeczne pełnią funkcje analogicznie, przyczyniając się do redukcji kompleksowości, a zatem również niepewności, umożliwiając ludziom swego rodzaju bezpieczeństwo ich przeżyć oraz zachowań. Kształtowanie się swoistego języka oraz struktur znaczących w takim wypadku pozwalało na formowanie się ustabilizowanych oczekiwań w międzyludzkiej komunikacji oraz idącym za nią wzajemnym oddziaływaniu. Dla ludzi stanowiących według Niklasa Luhmanna środowisko systemu społecznego, oraz jego systemów cząstkowych, kontyngencja przybiera formę wielu możliwych znaczeń oraz charakterystycznych i nierozwiązywalnych paradoksów, których nie potrafimy przewyciężyć, a które systemy komunikacyjne starają się rozwiązać w swoisty dla siebie sposób, posługując się swoistą semantyką – kodowaniem – oraz programując własny rozwój. Rozwój tak rozumianego systemu

Utworzenie się systemów – zdaniem Niklasa Luhmanna – obojętnie na jakim poziomie, również tym etycznym, wymaga przede wszystkim odgraniczenia od środowiska nienależącego do systemu. Środowiskiem systemu jest w takim wypadku wszystko, co pozostaje przez system odgraniczone, a więc wszystko, co do niego nie należy. Zatem pojęcie środowiska jest zawsze zdefiniowane w relacji do systemu; każdy system ma środowisko wyjątkowe przynajmniej pod tym względem, że sam nie stanowi części swojego środowiska. Stąd też środowiska różnych systemów nie są identyczne, co najwyżej mogą się na siebie w dużym stopniu nakładać. Razem wzięte nie stanowią one systemu globalnego, są one tylko rezydunami, względem których systemy kształtują się każdorazowo w procesie, który dotyczy środowisk innych systemów i jednocześnie je zmienia²⁸

Biorąc pod uwagę, iż każdy proces powstawania systemu dotyczy środowisk wielu innych systemów, wiąże się okoliczność, że środowisko jest zawsze bardziej złożone niż system. Z tego wynika, że żaden system nie może oprzeć

społecznego, jego odpowiedź na wyzwania kompleksowości i kontyngencji polega na wyróżnieniu się coraz to nowych komunikacyjnych systemów funkcjonalnych, kształtujących swoisty język, swoistą semantykę na własny użytek, w celu opanowania kompleksowości i kontyngencji coraz bardziej różnicującego się świata, a jednocześnie umożliwiającą komunikację z innymi systemami, wykorzystywanie otrzymywanych z otoczenia informacji. Warto przy tym zauważyć, że systemy społeczne dla – Niklasa Luhmanna – w raz z rozwojem „wyzwalają się” w coraz to większym stopniu od konieczności reakcji na każdorazową zmianę i nowe informacje, uzyskując swego rodzaju zobiektywizowaną, anonimową i abstrakcyjną formę, która wyraża się poprzez poszczególne wypowiedzi oraz reguły. Wyodrębnianiu się systemów społecznych oraz konstrukcji przez nie ich własnej tożsamości, koniecznej z uwagi na procesy selekcji informacji spośród ich nieskończonej liczby, służą kody binarne: *sacrum – profanum*; *prawo – bezprawie*; *prawda – fałsz*; *dobro – zło*. Kody te umożliwiają, a jednocześnie ograniczają pole operacji systemu. Ponadto, jak wszelkie binarne opozycje, upraszczają rzeczywistość, eliminują „szarą strefę” niepewności, eliminują ryzyko komunikacji o rzeczach niedookreślonych, nieprecyzyjnych, nie dających się uporządkować w postaci kontrastowych przeciwstawień, absorbują niepewność czy też dokonują przekładu nieokreślonego w określone. Tego rodzaju rozwój i utrzymanie własnej tożsamości możliwe jest zdaniem niemieckiego socjologa, dzięki samoobserwacji i kształtowaniu teorii na własny użytek konkretnego systemu cząstkowego. Przykładowo, prawo na swój własny użytek rozwija teorię prawa, polityka teorię polityki, ekonomia wolnorynkowa teorię rynku i pieniądza. Teorię dla moralności daje etyka. Socjologia etyki jest w tym wypadku dla Luhmanna swego rodzaju „zewnątrznym obserwatorem”, czyli stanowi metateorię zarówno rozwoju moralności, jak i jej teorii. St. Breuer, *N. Luhmann Ökologische Kommunikation*, Merkur 40(1986), 7nn.

²⁸ N. Luhmann, *Komplexität*, [w:] Tenże, *Soziologische Aufklärung*, t. 2, Opladen 1975, s. 204–220.

swoich operacji wyłącznie na wiedzy o determinacji swojego środowiska. Oznacza to w praktyce, że każdy system musi postępować selektywnie, to znaczy musi uogólniać, agregować i upraszczać te elementy i relacje, które decydują o kompleksowości danego środowiska, lub przeprowadzić selekcję, aby w ten sposób wzbudzić uwagę i wywołać reakcję. Aby móc nadać selektywność swojemu środowisku, system musi – zdaniem niemieckiego socjologa – zastosować „raster”, który „wdefiniuje” go w środowisko i dzięki któremu wydarzenia uzyskają dopiero wartość informacyjną. Tylko w ten sposób środowisko staje się czytelne, możliwe jest podejmowanie prób wywierania wpływu i korektury, zachodzą procesy uczenia się. To, co nieoczekiwane, zaskakujące, rozczarowujące, przestaje być interpretowane jako „strzał za plecami”, ale dzięki redukcjom, typizacjom, strategiom normalizującym staje się konkretnym wydarzeniem weryfikującym i ubogacającym dotychczasowy sposób myślenia i działania²⁹

W ten oto sposób selektywne przyswajanie informacji ze środowiska za pomocą procesów dyskretyzacyjnych³⁰ otwiera przed podmiotem – w ramach konkretnego systemu – horyzonty odpowiedzialnego działania. Procesy te umożliwiają mianowicie omijanie możliwych zależności w ramach środowiska, którymi są oddalone, mało wyraźne fakty, nieprawdopodobne możliwości czy w ostateczności makroskopijne szczegóły. Nie oznacza to jednak, że systemy wysoko rozwinięte, a mianowicie społeczeństwa, a w konsekwencji konkretne podmioty, mogą dobrowolnie zmieniać formy procesów dyskretyzowania, typizacji i ustawiania relacji. Wręcz przeciwnie muszą one przy tym postępować historycznie, nawiązywać do doświadczeń i, o ile to możliwe, konstruować skuteczniejsze typizacje³¹

Szczególną formą redukcji kompleksowości konkretnego środowiska – wpływającą na konkretną postawę – jest „znaczenie” (Sinn), które w żadnym

²⁹ W określonych warunkach systemy mogą zmieniać horyzonty swojego środowiska: mogą na przykład uprościć wzorzec kompleksowości środowiska poprzez podniesienie własnej złożoności, rozszerzyć pole analizy i włączyć w obszar swoich reakcji także to, co jest relatywnie nieprawdopodobne.

³⁰ *Dyskretyzacja* – proces upraszczania, przekształcanie zbiorów zdarzeń o charakterze ciągłym, prowadzące do ich podziału na nieskończoną liczbę elementów dyskretnych (nieciągłych, przedzielonych skończonymi interwałami); dyskretyzowanie informacji: przekształcanie informacji ciągłej na komunikaty o ustalonej długości; por. M. Kempista (red.), *Mały słownik cybernetyczny*, Warszawa 1973.

³¹ Podobne rozważania wypracowane zostały przez psychologiczne teorie rozwoju osobowości. Psychologia Piageta stanowi tego przykład. Bardziej świadomie w myśl teorii systemów argumentuje teoria „kognitywnej kompleksowości” Jako wprowadzenie zobacz: Th.B. Seiler (red.), *Kognitiwe Strukturiertheit: theorien, Analysen, Befunde*, Stuttgart 1973.

wypadku nie stanowi uzasadnienia, samousprawiedliwiającego się faktu; nie daje też punktu oparcia skargom na utratę i pozbawienie sensu, na oddalenie się sensu świata czy współczesnego społeczeństwa³² Znaczenie (Sinn) jest w tym wypadku przez Niklasa Luhmana ujęte bardzo szeroko, to znaczy nie zostaje przeciwstawione naturze³³, ani nawet nie zdefiniowane jako podmiotowa wizja świata, pozostaje natomiast kategorią skonstruowaną w kontekście relacji system – środowisko, narzucającą działaniu formę wymuszającą selektywność, jawiac się jako *symultaniczna prezentacja* tego, co możliwe i rzeczywiste. W ten oto sposób znaczenie konstytuujące świat odsyła za każdym razem podmiot podejmujący decyzję do wielu więcej możliwości, niż te, które mogą aktualnie być ujęte w przeżywaniu i działaniu. Dotyczy to konkretnych wydarzeń, poglądów innych ludzi i celów, lecz także zjawisk negatywnych – takich jak nieobecności, zaniedbania, błędne opinie. Innymi słowy w każdym przeżyciu i działaniu *aprezentacja* nieustannie przeważa nad reprezentacją³⁴ Dlatego też już w trakcie następnego kroku, to jest w sekwencjonowaniu własnego przeżycia czy działania, konkretny podmiot zmuszony jest do wybierania i odrzucania³⁵ Źródłem selekcji pozostaje współdziałający, aprezentowany horyzont, bez którego przeżywanie, a tym bardziej działanie nie mogłoby ani uzyskać konkretnego przejawu, ani zostać usytuowane w świecie.

W tej zasadniczo nieprzewycięzalnej dla podmiotu sytuacji narzuca się pytanie: jak w otwarciu aprezentowanych horyzontach znaczenia, możliwe są selektywne, określone intencje będące ostatecznie nieodzownym elementem odpowiedzialnego działania? Innymi słowy jak można przeskoczyć przepaść pomiędzy nadmiarem tego, co możliwe, a określonymi formami znaczenia. Podstawę dla odpowiedzi odnajduje Niklas Luhmann w tej właściwości intrapsychicznych i społecznych procesów komunikacji, jaką jest ich zdolność do odno-

³² Por E. Herms, *Das Problem von Sinn als Grundbegriff der Soziologie bei Niklas Luhmann*, [w:] *Zeitschrift für evangelische Ethik* 18(1974), s. 341–459. Zobacz na ten temat również: M. Müller, *Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, [w:] Tenże, *Erfahrung und Geschichte: Gründzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg – München 1971, s. 124–157.

³³ Co, jak wiadomo stanowi usus językowy filozofii humanistycznej.

³⁴ Niklas Luhmann przejął daną terminologię od Edmunda Husserla, który odnosi wyrażenie *aprezentacja* do odtwarzania i przyswajania doświadczeń *alter ego*; por. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, [w:] *Husserliana*, t. I, Den Haag 1950, s. 138 i n. Ten szczególnie przypadek można sprowadzić do bardziej ogólnego pojęcia *aprezentacji*, które oznacza po prostu implikowaną w każdym temacie sensu dostępność innego tematu, a które musi potem ulec specyfikacji w zależności od tego, czy *aprezentacja* zachodzi w wymiarze rzeczowym, czasowym czy społecznym.

³⁵ Dotyczy to również procesu komunikacji systemów społecznych.

szenia się do siebie samych. Owa właściwość procesów komunikacji umożliwia „domknięcie” tego, co możliwe dzięki sformułowaniu punktu widzenia, które ostatecznie w danej sytuacji konstytuuje tożsamość podmiotu działającego.

Ta krótka analiza teorii systemów – Niklasa Luhmanna – otwiera przed nami niespodziewanie nowe perspektywy interpretacji sensu moralnej odpowiedzialności podmiotu działającego. Wyraża się ona przede wszystkim na przekształcaniu świata nieokreślonego, bo niedomykalnego na zewnątrz (środowisko) i do wewnątrz (system), w dający się określić świat decyzji, w którym system i środowisko połączone są stosunkami wykluczającymi po obu stronach dowolność przeobrażeń. Innymi słowy celem aktu moralnego, w świetle teorii systemów, jest wzięcie odpowiedzialności za wydarzenia i uczynienie ich „znośnymi”. Przy czym, wszystkie autoidentyfikacje, wszystkie kategoryzacje, wszystkie konstrukcje oczekiwań mają charakter redukcji, które podlegają procesom nieustannej weryfikacji.

4. Teologiczno-moralne implikacje moralnej odpowiedzialności – uwagi końcowe

Nie ulega wątpliwości, że próba zdeterminowania złożonego świata decyzji w nawiązaniu do analiz Niklasa Luhmanna wychodzących od teorii systemów i odnoszących się do znaczenia (Sinn) jako formy działania, daje możliwość weryfikacji teologiczno-etycznych fundamentów moralnej odpowiedzialności³⁶. To, co w tradycji manualistycznej przedstawiane było jako fundament etycznej argumentacji (prawo naturalne), zrozumieć można zatem, jako rezultat procesu redukcji, dzięki któremu to, co nieokreślone w danej sytuacji zostaje przekształcone w to, co określone, bądź w to, co jest określane. Normy, którymi posługuje się etyka, a w konsekwencji konkretny podmiot, nie są w tym wypadku symbolami, a już na pewno nie są znakami lub wyłącznie pojęciami. Nie są one też pomyślane i przeżywane tylko jako wskazania na coś, co jest niedostępne lub nie jest dostępne bezpośrednio. Wręcz przeciwnie ich znaczenie i operatywność konstytuuje wiedza i przeżycie konkretnych wartości, które w sensie etycznym prezentują się jako nieuchronność. Innymi słowy, wartości, a w konsekwencji konkretne normy postępowania, w wyniku procesów redukcji, w etycznej formie znaczenia [sensu] dają się jednocześnie doświadczyć jako całość i różnica. To, co nie poznane i nie przeżyte pozostaje pustym horyzontem; nie posiada w kontekście konkretnej decyzji żadnej realności³⁷. Rozważania tak sformułowane potwierdzają tezę niemieckiego socjologa, dla którego za-

³⁶ Mam tu na myśli przede wszystkim teorię prawa naturalnego

³⁷ Por. N. Luhmann, *Normen In soziologischer Perspektive*, [w:] *Soziale Welt*, 20 (1969), s. 28–49; Tenże, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtslehre*, Frankfurt 1981.

sady etyczne w kontekście społecznym nie mają statusu logicznych uniwersaliów, pojęć ważnych *a priori*, absolutnych idei, które byłyby niezależne od społeczeństwa i według których społeczeństwo musiałoby się orientować. Wręcz przeciwnie, zdadne do strukturyzowania społecznych przeżyć i działań, powstają one raczej w toku ewolucji i ze swej strony podlegają zmianom ewolucyjnym³⁸

Rezultatem tak przeprowadzonej refleksji, jest radykalna zmiana spojrzenia na doświadczenie i poznanie, które są niezbędne w podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji. Poznanie nie jest w tym wypadku pasywną recepcją wydarzeń, lecz ich interpretacją, zapośredniczoną zawsze poprzez znaki. W tym sensie diadyczny schemat poznania zmienia się na triadyczny, w którym między podmiotem a przedmiotem zjawia się obszar znaków i interpretacji. Podmiot działania jest w takim wypadku interpretatorem³⁹ W sensie etycznym, jego rola polega na zrozumieniu znaczeń wartości moralnych w konkretnych sytuacjach. Jak łatwo zauważyć ten nowy paradygmat epistemologiczny nie tylko przedstawia radykalnie nowe zasady filozofowania i stwarza nowe pole dla epistemologii, ale też równie radykalnie zmienia stabilne kategorie prawa naturalnego, będącego w tradycji manualistycznej fundamentem jakiegokolwiek podjętej decyzji. Jego uniwersalny, ponadczasowy charakter zostaje poddany weryfikacji na poziomie „procesów redukcji”, odnoszących się do różnych obszarów kultury, zróżnicowany ze względu na różne dziedziny życia.

W kontekście takich interpretacji prawo naturalne ma przede wszystkim charakter podmiotowy; natura ludzka nie przedstawia się wyłącznie w kategoriach niezmiennych i uniwersalnych, lecz jest doświadczana jako rzeczywistość dynamiczna⁴⁰, otwarta w swym wymiarze osobowym na transcendencję⁴¹, w któ-

³⁸ Por. N. Luhmann, *Evoluzione del diritto*, [w:] Tenże, *La differenziazione del diritto*, Milano 1990, s. 35–60; Tenże, *Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt 1990.

³⁹ Dosty często filozofowie – idąc tropem Nietzschego – wskazują, że wszystko, co jest, to tylko interpretacja. W naszych rozważaniach opieramy się jednak na myśli Hansa Lenka, który wyprowadza swą filozofię od innej tezy. Zakłada on, że wszystko, co jest (świat, rzeczywistość, sens), ujmowane jest tylko jako interpretacja. Oznacza to, że interpretacja musi być rozpoznana jako aktywność interpretującego podmiotu. Lenk odróżnia sześć szczebli interpretacji, które pojawiają się jako konstrukt podmiotu, który sam jest konstruktorem samego siebie. Są to: interpretacje pierwotne, które są umożliwione wraz z naszą konstrukcją biologiczną; interpretacje wzorcowe; interpretacja społeczna i kulturowa; interpretacja porządkująca; interpretacja rozumiejąca i wreszcie „metainterpretacja”, odkrywająca, że wszystko, co jest, ujmowane tylko jako interpretacja, por. H. Lenk, *Filozoficzny zarys transcedentalnego interpretacjonalizmu*, [w:] Tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, Warszawa 1995, s. 26.

⁴⁰ Problem ten był żywo dyskutowany w świecie teologicznym: J. Arnzt, *Naturrecht und Geschichte*, Conc 1(1965), s. 383–391; A.G.M. Melsen, *La legge naturale ed*

rej człowiek (egzystencja) odkrywa siebie samego jako konieczność przekroczenia skończoności świata przedmiotów i ustosunkowania się do nieskończoności. W przekraczaniu samego siebie podmiot nie jest oczywiście osamotniony, pozostawiony sam sobie, ale od samego początku ma on udział w rozumności intersubiektywnej, społecznej. W takim świetle odpowiedzialność prezentuje się jako praktyka komunikacyjna, którą argumentujący muszą zakładać, jeśli chcą, aby powiodła się ich działalność argumentacyjna.

W obrębie tak szeroko zakreślonych horyzontów konstytuujących środowisko ważnych i słusznych decyzji, teoria moralnej odpowiedzialności odchodzi od rozumienia natury ludzkiej – będącej fundamentem prawa naturalnego – w kategoriach abstrakcyjnej metafizyki, zdominowanej żądaniem dotarcia do bezwarunkowych, ponadczasowych konieczności⁴². Formy myślenia metafizycznego, w świetle „redukcji procesów” Niklasa Luhmanna, przybierają w refleksji teologiczno-moralnej charakter transcendentálny i personalistyczny. Ta nowa jakość w refleksji teologicznej, będąca tylko odwróceniem się od abstrakcyjnej metafizyki bytu, a nie od problematyki ostatecznego uzasadnienia, sprzeciwia się zarówno tendencjom relatywistycznym⁴³, jak też sceptycyzmowi⁴⁴. Te nowe perspektywy oznaczają w praktyce, że refleksja teologiczno-moralna zwraca się ku konkretnej osobie, będącej „obszarem” możliwego doświadczenia wartości sensu moralnej odpowiedzialności. To właśnie w niej odnajdujemy ostatecznie warunki i możliwości moralnego działania⁴⁵.

evoluzione, Conc 6(1967), s. 61–67; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine Kritische Neubesinnung*, Köln 1967; F. Böckle – E.W. Böckenförde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; K. Tanner, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalistische Untersuchung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturalne. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1997; E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

⁴¹ Por. K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Milano 1989.

⁴² Habermas śledząc aspekty myślenia metafizycznego, wskazuje na trzy jego momenty, są nimi: myślenie identyczności (Identitätsdenken), nauka o ideach (Ideenlehre) i mocne pojęcie teorii (starą Theoriebegriff); por. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988, s. 36 nn. Droga jej weryfikacji w czasach nowożytnych wiodła od wskazania niemożliwości metafizyki jako poznania teoretycznego i przesunięciu w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (Heidegger).

⁴³ Czyli przekonaniom o całkowitej zależności poglądu na świat od historycznych okoliczności.

⁴⁴ Kierunek forsujący przekonanie o niemożliwości dotarcia do prawdy.

⁴⁵ Por. H. Kreß, W.E. Müller, *Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997.