

ISSN 1898-6447

Uniwersytet
Ekonomiczny
w Krakowie

Zeszyty Naukowe

Cracow Review
of Economics
and Management

Nr 4 (952)

Kraków 2016



Uniwersytet
Ekonomiczny
w Krakowie

Zeszyty Naukowe

Cracow Review
of Economics
and Management

Nr 4 (952)

Kraków 2016

Rada Naukowa

Andrzej Antoszewski (Polska), Slavko Arsovski (Serbia), Josef Arlt (Czechy), Daniel Baier (Niemcy), Hans-Hermann Bock (Niemcy), Ryszard Borowiecki (Polska), Giovanni Lagioia (Włochy), Tadeusz Markowski (Polska), Martin Mizla (Słowacja), David Ost (USA), Józef Pociecha (Polska)

Komitet Redakcyjny

Janusz Czekaj, Jerzy Kornaś, Ryszard Kowalski (sekretarz), Barbara Pawełek, Aleksy Pocztowski (redaktor naczelny), Krystyna Przybylska, Tadeusz Sikora, Grzegorz Strupczewski (sekretarz), Wanda Sułkowska, Angelika Wodecka-Hyjek (sekretarz)

Redaktor statystyczny

Paweł Ulman

Redaktorzy Wydawnictwa

Joanna Kalas, Monika Rusin, Seth Stevens (streszczenia w j. angielskim)

Projekt okładki i układ graficzny tekstu

Marcin Sokołowski

Streszczenia artykułów są dostępne w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities
<http://cejsh.icm.edu.pl> oraz w Central and Eastern European Online Library
www.ceeol.com, a także w adnotowanej bibliografii zagadnień ekonomicznych
i pokrewnych BazEkon http://kangur.uek.krakow.pl/bazy_ae/bazekon/nowy

© Copyright by Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 2016

ISSN 1898-6447

Wersja pierwotna: publikacja drukowana

Teksty artykułów są dostępne na stronie internetowej: www.zeszyty-naukowe.uek.krakow.pl
oraz w bazie CEEOL (www.ceeol.com)

Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie

31-510 Kraków, ul. Rakowicka 27, tel. 12 293 57 42, e-mail: wydaw@uek.krakow.pl
www.zeszyty-naukowe.uek.krakow.pl

Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie
31-510 Kraków, ul. Rakowicka 27

Objętość 7,3 ark. wyd.
Zam. 265/2016

Spis treści

Piotr Augustyniak	
Dwa oblicza emancypacji podmiotu	5
Jerzy Bukowski	
Przestrzeń międzyludzka w powieściach Fiodora Dostojewskiego.....	17
Katarzyna Guczalska	
Spółeczna odpowiedzialność biznesu – sprzeczności, nadużycie etyczne, znaczenie idei	27
Dobrosław Kot	
Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera	49
Leszek Kusak	
Między przeznaczeniem a wolnym wyborem. Przygodność człowieka w filozofii Alberta Schweitzera	65
Tomasz Kwarciański	
Spór o możliwość i sensowność przypisywania korporacjom moralnej odpowiedzialności. Stan badań	79
Inga Mizdrak	
Modlitwa wolności a kontyngencja człowieka w pamiętnikach Etty Hillesum	97

| *Piotr Augustyniak*

Dwa oblicza emancypacji podmiotu

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest dwuznaczności zjawiska emancypacji ludzkiego podmiotu, która to dwuznaczność jest jednym z wymiarów kontyngencji człowieka. Poprzez dwuznaczność rozumie się tu dwa rozbieżne i sprzeczne ze sobą sposoby bycia, które emancypacja podmiotu może ewokować: z jednej strony sposób bycia polegający na twórczym samoprzewyższeniu, z drugiej na pozbawionym twórczego pierwiastka utrwalaniu siebie. Punktem wyjścia analiz jest przywołanie dwu ujęć tej dwuznaczności: 1) zarysowanego przez Taylora rozdzwienku pomiędzy romantyczną ideą autentyczności a współczesną samorealizacją oraz 2) różnicy pomiędzy nadcześniakiem i ostatnim człowiekiem w myśli Nietzschego. W artykule przedstawione zostały przyczyny tej dwuznaczności w ujęciu egzystencjalno-ontologicznym (Heidegger) i psychoanalitycznym (Freud). Zarówno popędowa, jak i egzystencjalno-ontologiczna struktura ludzkiego podmiotu przesądza o nie w pełni przewidywalnym (a więc kontyngentnym) kierunku jego samorozwoju, który niezależnie od woli podmiotu może pójść w dwie zasadniczo odmienne strony.

Słowa kluczowe: kontyngencja człowieka, emancypacja podmiotu, struktura egzystencjalno-ontologiczna, struktura popędowa.

1. Wprowadzenie

Chciałbym przyjrzeć się w tym artykule dwuznaczności nowoczesnej emancypacji ludzkiego podmiotu, będącej jednym z wymiarów kontyngencji człowieka. Poprzez dwuznaczność rozumiem tu dwa rozbieżne i kłócące się ze sobą sposoby

bycia, które może ewokować emancypacja. Pierwszy z nich polega na twórczym samoprzewyższeniu, drugi na pozbawionym twórczego pierwiastka utrwalaniu siebie. Punktem wyjścia moich analiz jest przywołanie dwóch przykładowych ujęć tej dwuznaczności: zarysowanego przez Charlesa Taylora rozdźwięku pomiędzy romantyczną ideą autentyczności a współczesną samorealizacją oraz różnicy pomiędzy „nadczołowiekiem” i „ostatnim człowiekiem” w myśli Fryderyka Nietzschego. W dalszej części artykułu przedstawione zostaną przyczyny tej dwuznaczności w ujęciu egzystencjalno-ontologicznym (Martin Heidegger) i psychoanalitycznym (Zygmunt Freud). Jak się okazuje, zarówno egzystencjalno-ontologiczna, jak i popędowa wykładnia ludzkiego podmiotu prowadzi do wniosku, że to, w którym z dwu wskazanych kierunków potoczy się indywidualny rozwój, jest nie w pełni przewidywalne (a więc jest kontyngentne). Rozwój ten, niezależnie od woli podmiotu, może pójść w dwie zasadniczo odmienne strony, wyznaczone przez dwa opisane w tym artykule sposoby bycia. Większe jest jednakże prawdopodobieństwo, że pójdzie w stronę samorealizacji, co też w praktyce częściej się zdarza.

2. Taylor

Charles Taylor stawia w *Etyce autentyczności* tezę, że nowoczesna, mająca swe źródło w oświeceniu, emancypacja podmiotu doprowadziła współcześnie do sposobu bycia, na który składają się trzy zjawiska. Pierwszym i dla naszych rozważań kluczowym jest ideologia i praktyka karykaturalnej samorealizacji, skrajnie egocentrycznej i hedonistycznej. Drugim dominacja techniki i, szerzej, rozumu instrumentalnego oraz ich zgubny (alienujący i atomizujący) wpływ na ludzką egzystencję, co tylko pogłębia karykaturalną samorealizację. Trzecim zaś – będącym *de facto* efektem dwu pozostałych – kryzys współczesnej demokracji. Zajęty sobą i swoimi technicznymi gadżetami nowoczesny podmiot nie jest bowiem skory do przejawiania postaw obywatelskich. Zupełnie nie poczuwa się do odpowiedzialności za jakość społecznego życia i za losy państwa. Chce mieć święty spokój i zagwarantowane prawo oraz środki do bycia i zajmowania się sobą. Formalnie rzecz biorąc, przybliży to władzę – wybieraną co prawda wciąż demokratycznie i utrzymującą struktury (lub już tylko fasady) demokratycznego ustroju – do Tocqueville’owskiego łagodnego despotyzmu.

Nie będą to rządy terroru i ucisku jak w dawnych czasach. Władza będzie dobrotliwa i paternalistyczna. Może nawet zachowa formę demokratyczną – z okresowymi wyborami. W istocie jednak wszystko będzie sterowane przez „potężną i opiekuńczą władzę”, nad którą lud nie będzie właściwie sprawował kontroli [Taylor 2002, s. 16].

Zdaniem Ch. Taylora emancypacja nowoczesnego podmiotu nie musiałaby potoczyć się w stronę opisanego, głęboko niepokojącego, sposobu bycia. Pojawia się ona bowiem na gruncie moralnego ideału autentyczności, który narodził się w dobie romantyzmu i który wyznacza również inny możliwy sposób bycia nowoczesnej, emancypującej się podmiotowości. Bez wchodzenia w szczególności myśl Taylora jest następująca: dzisiejsza samorealizacja, a więc współczesny, egocentryczny indywidualizm, nie jest realizacją ideału autentyczności, ale rozwijając się na jego gruncie, stanowi jego wypaczenie. Są zatem możliwe zdaniem Taylora dwa rodzaje nowoczesnego indywidualizmu: indywidualizm autentyczności i nieautentyczności, będący karykaturą tego pierwszego. Ten drugi już znamy. Czym różniłby się od niego indywidualizm wiernie realizujący ideał autentyczności? Jego sednem jest poszukiwanie i odnajdywanie przez podmiot w sobie samym odpowiedzi na pytanie, jak żyć.

Taki oto ideał moralny w wielkiej sile otrzymaliśmy w spadku. Przypisuje on kluczową rolę moralną nawiązaniu przez każdego z nas swoistego kontaktu z samym sobą – z naszą własną wewnętrzną naturą – który możemy zawsze zgubić [...]. Co więcej, rola owego wewnętrznego kontaktu wzrasta niepomiaralnie dzięki wprowadzeniu zasady oryginalności: głos każdego z nas ma do powiedzenia coś własnego. [...] nie jestem w stanie znaleźć poza sobą jakiegokolwiek wzorca do naśladowania. Taki wzorzec mogę odnaleźć jedynie we własnym wnętrzu [Taylor 2002, s. 35].

To, czy człowiek spełni się i odnajdzie sens życia, zależy właśnie od tego, czy odnajdzie go we własnym wnętrzu. Ten wzniosty i autentyczny kształt samorealizacji miałyby swój wzorzec w formule sztuki, rozumianej jako pęd do wyrażenia siebie. To właśnie odnajdując prawdę w sobie i dokonując jej ekspresji w swoim życiu, podmiot osiąga autentyczność. Taylor argumentuje, że należy odróżnić tak pojętą autentyczność od Nietzscheańskiej wizji twórczości. Taylor uważa bowiem, że to twórcze samowrażenie dokonywać się może tylko w już uprzednio istniejącym horyzoncie znaczenia (a więc w horyzoncie takich lub innych zobiektywizowanych wartości) oraz w przestrzeni dialogu z innymi podmiotami. O ile dobrze rozumiem Taylora, jego zdaniem Nietzsche jest odpowiedzialny za destrukcję tej idei autentyczności i przesunięcie jej w kierunku spłyconej i karykaturalnej współczesnej samorealizacji. Nietzsche łączy bowiem twórcze samowrażenie z przewartościowaniem wartości, które oznacza destrukcję wartości dotychczasowych (obiektywnych) i zastąpienie ich wartościami nowymi (czyli *de facto* ciągłą, że się tak wyrażę, wartościotwórczą aktywnością podmiotu). Zdaniem Taylora zatem Nietzsche przyczynia się w ten sposób do negacji aksjologicznego horyzontu społecznego życia.

[...] Ewolucja kultury „wysokiej” w kierunku swoistego nihilizmu, negacja wszelkich horyzontów znaczenia – ewolucja, która trwa już półtora stulecia. Kluczową

postać w tym procesie jest Nietzsche. [...] W istocie Nietzscheańska krytyka wszelkich „wartości” jako ustanowionych musi z natury rzeczy doprowadzić do dowartościowania i umocnienia antropocentryzmu. [...] W miarę jak owa [...] teoria przesiąka do popularnej kultury, [...] wzmacnia ona jeszcze bardziej egocentryczne formy zachowania [Taylor 2002, s. 61–62].

Gdyby się zgodzić z Taylorem, trzeba by uznać więc, że Nietzsche, wbrew swym intencjom, torował drogę „ostatniemu człowiekowi”, a więc właśnie współczesnemu, płytko i karykaturalnie samorealizującemu się podmiotowi. Oczywiście Taylor zdaje sobie sprawę, że na równi z Nietzschem, a pewnie i bardziej od niego, winne są temu obiektywne procesy cywilizacyjne związane z technicyzacją i konsumpcyjnym stylem życia, propagowanym przez neoliberalizm.

Do Nietzschego, którego stanowisko Taylor upraszcza, przejdę za chwilę. Zanim to zrobię, chciałbym podkreślić, że sposób bycia emancypującego się podmiotu oparty na idei autentyczności nie jest zdaniem Taylora tylko hipotetyczną możliwością, tkwiącą w tej idei, ale że jest to możliwość realna. Jest to sposób bycia, w którym podmiot realizuje siebie w horyzoncie wartości i dialogu z innymi. Ma żywą świadomość moralną i poczucie odpowiedzialności za wspólnotę. Taki indywidualizm oczywiście zdaniem Taylora niekiedy się pojawia, co dowodzi, że nie jest to idea sztucznie przez Taylora wykoncypowana, ale taka, która w świecie nowoczesnym już zaistniała.

Reasumując, Taylor rozróżnia i opisuje dwie odmienne formy realizacji nowoczesnej emancypacji. Pierwsza to masowa samorealizacja niskich lotów, skrajnie egocentryczna i zamknięta na twórczość, druga to twórcze wyrażenie siebie, pełne wrażliwości na kwestie moralne i społeczne.

3. Nietzsche

Charles Taylor zarzuca Fryderykowi Nietzschemu, że swoją wizją twórczej indywidualności otworzył drogę do rozpowszechnienia się w świecie indywidualnego sposobu bycia opartego na egocentrycznej samorealizacji. Tymczasem sam Nietzsche radykalnie krytykuje taki sposób bycia i wypracowuje dla niego alternatywę. W *Przedmowie do Tako rzecze Zaratustra* przeciwstawia dwie skrajnie różne odmiany wyemancypowanego podmiotu, są to „ostatni człowiek” i „nadczyłowiek”.

„Ostatni człowiek” wedle Zaratustry jest trwale niezdolny do sposobu bycia, który polegałby na autentycznie twórczym samorozwoju. Jego samorozwój jest pozorny, jest to samorealizacja, czyli nic innego niż realizowanie tego samego siebie w kolejnych sekwencjach czasu, a więc samoutrwalenie względnie samozachowanie. Autentycznie twórczy samorozwój polega zaś na przeciwieństwie samo-

utrwalenia, czyli wznoszeniu się ponad siebie, przekraczaniu i przewycięzaniu w sobie już zaistniałego, tego oto człowieka. Dlatego o „ostatnim człowieku” powiada on: „Biada! Nadchodzi czas, kiedy człowiek nie przerzuci już strzały swej tęsknoty poza człowieka” [Nietzsche 1999, s. 17].

„Ostatni człowiek” utożsamia skuteczne samoutrwalenie ze szczęściem, a ze względu na swoją w tym wprawę czuje się wynalazcą i posiadaczem szczęścia. „«Wynaleźliśmy szczęście» – mówią ostatni ludzie, mrugając oczami” [Nietzsche 1999, s. 18]. Jak konkretnie to szczęście wygląda? Przede wszystkim jest ono długowiecznością. Zaratustra powiada w tym kontekście, że „ostatni człowiek będzie żył najdłużej” [Nietzsche 1999, s. 18]. Receptą na długowieczność jest zaś wygoda i łatwość życia. Dlatego ludzie ci „opuścili okolice, gdzie twarde było życie” [Nietzsche 1999, s. 18]. Do tego należy dodać oszczędzanie się, czyli unikanie wysiłku, szczególnie w pracy, która z trudu powinna przemienić się w rozrywkę. „Pracują jeszcze, praca jest bowiem rozrywką. Ale dbają, by ich rozrywka nie nadwerężała” [Nietzsche 1999, s. 18]. Szczególnie istotne w tym zapewnianiu sobie szczęścia-trwałości jest dbanie o bezpieczeństwo, a więc unikanie jakichkolwiek zagrożeń. „Ostatni człowiek” powiada więc do siebie: „[...] ostrożność. Głupcem ten, kto jeszcze potyka się o kamienie czy ludzi” [Nietzsche 1999, s. 18]. Skrajną zaś, prewencyjną formą unikania zagrożeń jest dążenie do społeczeństwa eliminującego wszelką inność, a więc koniec końców do pełnej homogeniczności. Dlatego „ostatni ludzie” przestają się od siebie różnić – różnice pomiędzy nimi zanikają w wyniku ich zamierzonych działań. Upatrując swe szczęście w poszukiwaniu bezpieczeństwa, łądzą w jednorodności, która ma objąć cały świat. Zachowując pozory różnorodności, rozplywają się w ogólnym „to samo”: „Każdy chce tego samego; każdy jest taki sam. Kto czuje inaczej, z własnej woli idzie do domu dla obłąkanych” [Nietzsche 1999, s. 18].

Nietzsche nie ma więc złudzeń, jak dalece pozorna jest twórczość ludzi skupionych na samorealizacji. Ponieważ jest to opis życia przystający doskonale do naszego świata, Nietzsche jest, podobnie jak Taylor, krytykiem nowoczesnej podmiotowości. Również jednak dla niego sposób bycia „ostatnich ludzi” jest pochodną wzniesłego ideału nowoczesnej emancypacji podmiotu – jego przerażającą realizacją. Przerażającą dlatego, że pozorną – przewrotnie doprowadzającą do zanegowania ruchu emancypacji. Kryjąca się za nią homogenizacja społeczna, zanegowanie i wykluczenie inności, czyni z „ostatniego człowieka” zwierzę stadne, resentymentalny tłum, jak to określił Ortega y Gasset [2002], „zbuntowanych mas”.

Nietzsche przeciwstawia tej egocentrycznej emancypacji, prowadzącej do swego zaprzeczenia, realizację zgoła odmienną. Reprezentuje ją „nadczyłowiek”. Jest on jednostką, której życie stanowi przeciwieństwo samozachowania. Wypełnia je bowiem ekstatyczne i transowe wykroczenie ponad siebie. Ciągłe przekraczanie

siebie, czyli przewycięzanie w sobie człowieka jako już osiągniętego, zdobytego przyczółka trwałości i znaczenia. „Będę was uczył nadczłowieka. Człowiek jest czymś, co trzeba przewycięzać” – tak Nietzsche [1999, s. 12] streszcza swoje rozumienie tego sposobu bycia.

Tak rozumiany „nadczłowiek” jest podmiotem, który praktykuje radykalną i nieskłamaną emancypację. Jest burzycielem, który „burzy ich tablice wartości” [Nietzsche 1999, s. 24]. Wartości, które scalają zbiorowość, sprowadzają jednostkę do zależnego od siebie i wtórnego wobec siebie elementu. Postrzegany jest więc jako „obrazoburca”. Nie tylko wyłamuje się bowiem z takiej zbiorowości, ale zwraca się przeciwko niej jako temu, co tamuje i pacyfikuje ruch transgresji (samoprzewycięzenia). Przewycięzenie siebie, praktykowane przez „nadczłowieka”, nie jest więc zniesieniem jednostki, ale właśnie jej wydobyciem ze społecznego ogółu, ustanowieniem jej radykalnie jednostkowej indywidualności.

Zdaniem Nietzschego radykalna i nieredukująca siebie do zbiorowego „to samo” indywidualność musi być wolna od dominacji samozachowawczej samo-realizacji. A może być od niej wolna tylko jako podmiotowość zatracająca się w twórczości. Angażująca się w proces tworzenia, który Nietzsche przyrównuje do ekstatycznego lotu i tańca, a zarazem ekstremalnej wspinaczki, w czasie której do owej ekstazy mozolnie się dorasta w ruchu samoprzewycięzenia. Tylko taka podmiotowość zyskuje autentyczną indywidualność, wykraczając poza granice bezpieczeństwa, zabezpieczania i utrwalania siebie (tutaj bowiem, podkreślmy raz jeszcze, zawsze kończy się triumfem unieważniającej indywidualność zbiorowości).

Różnica względem koncepcji Taylora jest tu ewidentna. Zarzuty Taylora pod adresem Nietzschego, które można byłoby streścić jako bliskie pokrewieństwo „nadczłowieka” i „ostatniego człowieka”, Nietzsche zapewne by odwrócił. Z jego perspektywy bowiem to właśnie opisywana przez Taylora romantyczna podmiotowość pozornie tylko sprzeciwia się podmiotowości „ostatniego człowieka”. Jeśli bowiem, jak chce Taylor, otwiera się na już istniejący horyzont wartości, to z konieczności wkracza na drogę utrwalania, względnie przywracania zbiorowego *status quo*, a więc ewokuje podmiotowość, która nie tylko w ramach niezmiennego horyzontu wartości się samoutrwala, ale pracuje na rzecz relatywizującego indywidualność, zbiorowego „to samo”. Podobnie jest z romantyczną ideą indywidualności jako samowrażenia. Sposób bycia, który wyrażać ma to, co jest zrazu ukrytą, ale jednak już obecną prawdą podmiotu, jest wszak niczym innym niż troską o realizację siebie w perspektywie samoutrwalenia.

Nietzsche w to miejsce proponuje indywidualne „tworzenie wartości”, bo tylko tak indywidualność może przewyciężyć przemoc zbiorowości. Idei samowrażenia przeciwstawia zaś ideę tworzenia siebie – twórczego stwarzania siebie wciąż na nowo, w ruchu ciągłego przekraczania i porzucania siebie już istniejącego.

Na obiekcje Taylora można byłoby odpowiedzieć w tym kontekście w ten sposób, że „tworzenie wartości” przez taką nieutralizującą się podmiotowość o tyle nie jest subiektywizmem, że nie pracuje na rzecz „konserwującego się” subiektu, ale na rzecz społecznej atmosfery twórczej zmiany.

W kontekście omawianego w tym artykule zagadnienia najistotniejsze jest jednak to, że obaj myśliciele rozróżniają dwie sprzeciwiające się sobie realizacje nowoczesnej idei emancypacji podmiotu. Jedną, która grzęźnie w płytkim egocentryzmie narcystycznego skupienia na sobie i jest *de facto* tej idei zaprzeczeniem, oraz drugą, będącą przede wszystkim możliwością, która jednak sporadycznie się realizuje jako autentyczna i twórcza indywidualność. Powstaje pytanie, co decyduje o pójściu jedną lub drugą drogą oraz co przesądza, że jest to najczęściej, choć nie zawsze, pierwsza z dróg. Nie jest to raczej kwestia w pełni świadomego wyboru jednostki. Również emancypacyjne warunki społeczne, zdominowane przez masową popkulturę, które co prawda popychają jednostkę w kierunku nietwórczej samorealizacji, nie wydają się sprawy całkowicie wyjaśnić. Skoro więc nie jest to kwestia ani świadomego samookreślenia, ani pełnej determinacji społecznej, wyjaśnienie musi kryć się w obrębie konstytutywnej struktury ludzkiej egzystencji.

4. Heidegger

W istocie sprawa zaczyna się wyjaśniać, jeśli spojrzeć na ową niejednoznaczność nowoczesnej emancypacji podmiotu z perspektywy Heideggerowskiej analityki egzystencjalno-ontologicznej. Martin Heidegger, opisując zasadniczą strukturę *Dasein* jako odnoszenie się do bycia, pisze: „Jestestwo [*Dasein* – P.A.] to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie” [Heidegger 1994, s. 17]. Przy czym odniesienie to realizuje się na dwa sposoby. Pierwszy z nich, nazywany przez Heideggera niewłaściwym, jest zrazu i zwykle nieuchronny i polega na odniesieniu do bycia na sposób ucieczki. Ponieważ bycie *Dasein* jest skończone, śmiałe wyjście naprzeciw niego oznacza konfrontację z własną skończonością, czyli uprzedzające natknięcie się na własną śmierć. Dlatego *Dasein* odruchowo odnosi się do bycia tak, aby z nim nie mieć do czynienia. To również jest odniesienie, ale właśnie w *modus* ucieczki i uniku. Nie chcemy konfrontować się ze śmiercią. Nie chcemy o niej myśleć, wybieramy więc zaprzątnięcie codziennymi sprawami. Heidegger nazywa to „przeciętną powszedniością” *Dasein*. „Także w niej, i to w samym *modus* niewłaściwości [...] chodzi jestestwu w pewien sposób o jego bycie, [...] choćby tylko w *modus* ucieczki *przed* nim i zapomnienia

o nim” [Heidegger 1994, s. 61]. Jest to jego popadanie w błahość codziennych spraw i zatracanie się w ich biegu.

Sytuacja ta ma oczywisty wymiar samozachowawczy. Codziennosc ma bowiem wedle Heideggera charakter łańcucha spraw-celów, które łączą się ze sobą jako kolejne „ze względu na”. Przy czym – podobnie jak dla Arystotelesa [1996] żadne konkretne dobro nie jest dobrem najwyższym – dla Heideggera żadne ukonkretnione jako zewnętrzna rzecz lub sprawa „ze względu na” nie jest ostateczne. Ich łańcuch biegnie tak długo, aż powróci do *Dasein*. To właśnie ono jest tym „ze względu na”, tym celem, który uruchamia codzienne dążenie *Dasein* od jednej sprawy do następnej.

Sam jednak całokształt powiązania sprowadza się ostatecznie do pewnego „do czego”, [...] które samo nie jest bytem o sposobie bycia czegoś poręcznego w obrębie świata, lecz bytem, którego bycie jest określane jako bycie w świecie. [...] „Ze względu na” dotyczy [...] zawsze bycia jestestwa, któremu w jego byciu z istoty o samo to bycie chodzi [Heidegger 1994, s. 120].

Innymi słowy, łańcuch kolejnych „ze względu na” zawsze dzieje się w horyzoncie troski *Dasein* o własne bycie. Podobnie, wedle Arystotelesa [1996] poszczególne, względne dobra są dla człowieka dobrami ze względu na dobro najwyższe, do którego prowadzą, a którym jest szczęście, czyli spełnienie człowieka.

Wariantami tego niewłaściwego, zrazu i zwykle nieuchronnego, i jak się okazało – samozachowawczego, utrwalającego *Dasein* sposób bycia, jest popadanie w Się i gadaninę, które razem wzięte oznaczają bezmyślność, pustostowie oraz kierowanie się opiniami i zwyczajami innych. Jest w tym wszystkim eskapizm i nietwórczość. Ucieczka przed własnym byciem oznacza bowiem niepodejmowanie otwierających się w nim możliwości, niewychodzenie im naprzeciw, a dokładnie podejmowanie ich na sposób niepodejmowania, swego rodzaju bierności.

Przeciwieństwem niewłaściwego jest sposób bycia nazywany przez Heideggera właściwym. Jest on również odniesieniem do własnego bycia, ale takim odniesieniem, które nie jest ucieczką przed nim, lecz wydobywaniem się z codziennego upadania. Tym, co uaktywnia ów sposób bycia, jest trwoga, dotknięcie nicości względnie skończoności bycia, które konfrontuje *Dasein* z tym, że jest „byciem-ku-śmierci”. „Trwoga przed śmiercią stawia jestestwo wobec siebie samego jako zdanego na nieprześcignioną możliwość” [Heidegger 1994, s. 357]. W tej perspektywie zainteresowanie własnym byciem nie jest już prozaicznym utrwalaniem siebie, wytwarzającym łańcuch codziennego świata, w którym się można zatracić, ale jest jedyną w swoim rodzaju intensyfikacją siebie, wzmożonym projektowaniem siebie, odpowiadaniem za własne bycie i przed własnym byciem, czyli wzięciem za nie twórczej odpowiedzialności, odpowiedzialności za nadawanie mu kształtu, podejmowanie otwierających się w nim możliwości.

Bycie *Dasein* nigdy nie sprowadza się tylko do jednego z tych egzystencjalnych modusów, ale jest, jeśli można tak powiedzieć, oscylacją. Codziennym punktem wyjścia jest niewłaściwość, kiedy się bowiem budzi nasza przytomność siebie, budzi się ona zawsze ze snu zatracenia w codzienności. Ale codzienna niewłaściwość nigdy nie znika, przeciwnie, wypełnia większość życia. Cyklicznie się z niej budzimy i cyklicznie w nią zapadamy. Można powiedzieć, że ta oscylacja, wymykająca się woli decyzyjnej człowieka, jest naszym kontyngentnym uwarunkowaniem. I stanowi doskonałą odpowiedź, skąd bierze się opisana przeze mnie dwukierunkowość nowoczesnej emancypacji podmiotu. To, co jest rytmem życia człowieka, czyli oscylacyjność sposobów bycia *Dasein*, przekłada się na emancypację, która na przemian w życiu człowieka oznaczać może egocentryczne samoutrwalenie, będące przedłużeniem niewłaściwego sposobu bycia, oraz twórcze tworzenie siebie, będące przedłużeniem właściwego sposobu bycia. Na skalę społeczną owa jednostkowa oscylacja przekłada się jako praktykowanie dwu alternatywnych form emancypacji: dominującej, skupionej na samorealizacji, i elitarnej, skupionej na twórczym samoprzewyższeniu. Przy czym dominować musi ta pierwsza, ponieważ w perspektywie indywidualnej czasowości zdecydowanie dominuje niewłaściwy sposób bycia.

5. Freud

Do podobnych wniosków prowadzi odwołanie się do teorii popędowej Zygmunta Freuda. Jak wiadomo, teoria ta ewoluowała, nie będą jednak odnosił się do jej przekształceń. Dla potrzeb niniejszego artykułu wystarczy bowiem, jeśli odwołam się do jej pierwszego sformułowania. Podstawowa dystynkcja, którą czyni Freud na tym etapie rozwoju swojej teorii, to rozróżnienie popędów samozachowawczych i popędów seksualnych. Pierwsze z nich Freud nazywa również popędami *ego*.

Pierwotnie nazwaliśmy tak wszystkie nie znane nam bliżej tendencje popędowe, które udało się oddzielić od skierowanych na obiekt popędów seksualnych i które doprowadzały [...] do konfliktów z popędami seksualnymi, których wyrazem jest libido [Freud 2005, s. 55].

Owe popędy samozachowawcze, jak sama ich nazwa wskazuje, popychają podmiot do działań samozachowawczych, chroniących jego integralność, przedłużających jego trwanie, przeciwdziałających unicestwiającemu naporowi świata, sile entropii, a przede wszystkim miłosnemu pędowi za obiektem, który – nieokiełznany – zagraża podmiotowości samounicestwieniem.

Drugie, z nazwy związane z seksualnością, mają znaczenie bliższe platońskiemu Erosowi niż przyrodniczej sile służącej li tylko prokreacji. Nie jest to

biologiczny pęd przedłużenia gatunku, ale poszukiwania przyjemności, które w ramach rozwoju wtórnie, choć nieuchronnie łączy się ze sferą genitalną i tym samym zaczyna pracować na rzecz rozrodczości.

Czym są „popędy seksualne”, dowiedzieliśmy się z ich stosunku do płci i rozmnażania. Porzuciliśmy potem tę nazwę, gdy zostaliśmy dzięki wynikom psychoanalizy zmuszeni do rozluźnienia jej związków z rozmnażaniem. [...] Popęd seksualny przekształcił się w erosa [Freud 2005, s. 55].

Z platońskim Erosem łączy ten przyjemnościowy pęd przede wszystkim to, że natrafiając na opór ze strony otoczenia (Freud powiada: rzeczywistości), wkracza na ścieżkę sublimacji. Czyli będąc zrazu skierowany na podstawowe przyjemności seksualne, przekierowuje się na obiekty zastępcze (takie jak sztuka, moda, świat idei, podróże czy działalność charytatywna) i otwiera się na specyficzne przyjemności obcowania z nimi. Z naszej perspektywy istotne jest to, że tak zdefiniowane popędy seksualne są motorem twórczości i ciekawości podmiotu, które każą mu wyjść poza strzeżone popędami samozachowawczymi własne granice, zanurzyć się w świecie, zapomnieć się w nim, rozdać siebie jego powabom, zatracić się w pogoni za jego atrakcjami.

Myśl Freuda zmierza w takim kierunku, że podmiotowość może funkcjonować tylko w oparciu o oba rodzaje popędów. Brak popędów samozachowawczych musiałby doprowadzić do zupełnej destrukcji podmiotu, który zostałby wyniszczony przez ekstatyczną siłę popędów seksualnych – idąc za nimi bez żadnych wewnętrznych oporów, roztrwoniłby samego siebie. Brak popędów seksualnych doprowadziłby zaś do zupełnego zamknięcia się na świat, do niemożliwości nawiązania z nim kontaktu, do autystycznego zasklepienia się w sobie i wrogiego, agresywnego bronięcia się przed jakimkolwiek oddziaływaniem z zewnątrz. Słowem, do izolacji tak radykalnej, że również niosącej unicestwienie. Podmiot ma możliwość życia tylko jako układ zarazem odgraniczony od świata i w nim zanurzony, wychodzący ku niemu. Czyli jako wzajemna gra obu rodzajów popędów.

Gra ta jednak nigdy nie jest statyczną równowagą sił. Jest to układ dynamiczny, w którym oba rodzaje popędowych sił wzajemnie się zwalczają i sobie przeciwdziałają. Dlatego w psychice danego podmiotu ich wzajemne relacje mogą się różnie ułożyć, przechodząc w taką lub inną z reguły trwałą i trudną do zmiany tendencję. Możliwy jest więc podmiot, w którym zdecydowanie górę biorą popędy samozachowawcze, lub taki, w którym dominują popędy seksualne. Zależy to od wielu czynników, m.in. od siły i pozycji *superego*, które przeciwstawia się pędowi do przyjemności.

Bez wchodzenia głębiej w szczegóły teorii Freuda widać, że na jej gruncie również da się wyjaśnić dwa zasadnicze kierunki emancypacji podmiotu, wiążąc je z dwoma możliwymi układami relacji pomiędzy obiema siłami popędowymi.

A ponieważ występowanie jednego lub drugiego układu zależne jest od czynników, na które podmiot za sprawą swych świadomych wyborów ma ograniczony wpływ (takich jak choćby siła *superego*, zależnego głównie od modelu wychowania i społecznej presji), potwierdza się wyjściowa teza artykułu, że kształt nowoczesnej emancypacji podmiotu ma kontyngentny charakter. Co więcej, na gruncie teorii Freuda, podobnie jak na gruncie analityki egzystencjalnej Heideggera, staje się zrozumiałe, dlaczego najczęściej emancypacja ta, wbrew oświeceniowym założeniom, które leżą u jej podstaw, przyjmuje kształt egocentrycznej samorealizacji. Powodem jest to, że popędy samozachowawcze częściej biorą górę, co jest uwarunkowane m.in. silną pozycją w nowoczesnym świecie kulturowych zakazów i norm, wzmacniających *superego*, a więc wzmagających represję popędów seksualnych. Nawet życie erotyczne, choćby najbardziej bujne, nie jest tu (w świecie nowoczesnym) ekstazą, ale formą rozrywki i pielęgnacji zdrowia służącą samorealizacji podmiotu.

6. Podsumowanie

Reasumując, odwołanie do filozoficznych przymiareń Charlesa Taylora i Fryderyka Nietzschego pozwoliło nam ukazać dwa warianty emancypacji podmiotu, która jest jednym z podstawowych procesów w obrębie cywilizacji nowoczesnej. Podmiot, wchodząc na ścieżkę emancypacji, albo skierowuje się w stronę indywidualnej samorealizacji o charakterze zasadniczo samozachowawczym, albo – co zdarza się zdecydowanie rzadziej – obiera drogę twórczego samorozwoju, o charakterze wyraźnie ekstatycznym. Odwołanie do myśli Martina Heideggera i Zygmunta Freuda pozwoliło nam ukazać z jednej strony ontologiczno-egzystencjalne, a z drugiej popędowe podłoże obu tych możliwości. Obie drogi są możliwe, ale o podążeniu przez podmiot jedną z nich tylko w ograniczonym stopniu decyduje jego świadomy wybór.

Literatura

- Arystoteles [1996], *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa.
- Freud S. [2005] *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa.
- Heidegger M. [1994], *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Nietzsche F. [1999], *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa.
- Ortega y Gasset J. [2002], *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Muza, Warszawa.
- Taylor Ch. [2002], *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków.

Two Faces of the Emancipation of the Subject

(Abstract)

The article discusses the duality of the phenomenon of emancipation of the human subject; this duality is one of the dimensions of the contingency of man. By duality I understand two discrepant and contradictory modes of being, which the emancipation of the subject can evoke. The first mode is being that consists in rising above the self through creativity, while the second is solidifying oneself, which lacks a creative element. The starting point for this analysis is a review of two approaches to this duality: 1) the dissonance between the romantic idea of authenticity and the contemporary self-actualisation, outlined by Taylor; and 2) the difference between the superman and the last man in Nietzsche's thought. The second part of the article presents the reasons for this duality from an existential and ontological perspective (Heidegger) and from a psychoanalytical perspective (Freud). Both the drive-based structure and the existential-ontological structure of the human subject determine the not fully predictable (i.e. contingent) direction of self-development, which – regardless of the subject's will – can take two fundamentally different routes.

Keywords: contingency of man, emancipation of subject, existential-ontological structure, drive-based structure.

| Jerzy Bukowski

Przestrzeń międzyludzka w powieściach Fiodora Dostojewskiego

Streszczenie

Twórczość Fiodora Dostojewskiego ma duże znaczenie dla kształtowania się XX-wiecznej filozofii dialogu. Jego spojrzenie na bohatera powieściowego jest zawsze rezultatem skonfrontowania własnej świadomości ze świadomością innych, czemu sprzyja przejście od narracji auktorialnej do personalnej: postaci, opisując swoje przeżycia i sposób postrzegania świata, prowadzą dialogi wewnętrzne, które pomagają im odnaleźć lub nadać sens własnej egzystencji.

Prawda o mnie lub o innym człowieku odśłania się w spotkaniach z innymi ludźmi, ale nie może być precyzyjnie opisana, ponieważ zagubiłaby się wtedy spontaniczność, autentyczność i wielowymiarowość osoby. Aby mogło dojść do otwarcia drugiemu kredytu zaufania, człowiek mu się przed nim otworzyć, nawet jeżeli zamiast wzajemności napotyka mur obojętności lub nienawiści.

Takie właśnie, przepętnione szczerością, a zarazem żądzą wypowiedzenia „nowego słowa” (może to być myśl, idea, wynalazek, zmiana społeczna, dokonanie rewolucyjnych zmian), spotkania bohaterów *Zbrodni i kary*, *Idioty* i *Braci Karamazow* analizowane są w artykule. Dostojewski prezentuje w nich istotę tego, co może zdarzyć się między ludźmi, kiedy pozwalają porwać się niezwykłym przeżyciom o wielkiej mocy, zrzucając chętnie zakładane na co dzień maski.

Słowa kluczowe: spotkanie, „nowe słowo”, dialog, autentyzm.

Są myśliciele, którzy tworzą swoje dzieła w pięknej literacko formie (św. Augustyn, Henryk Bergson, Jean Paul Sartre, Albert Camus), ale nie brak również pisarzy potrafiących zgłębić poważne problemy metafizyczne, aksjologiczne, etyczne, a także psychologiczne. Do czołowych przedstawicieli tej drugiej grupy należą Fiodor Dostojewski i Franz Kafka. Oba uważa się za prekursorów egzystencjalizmu, chociaż autor *Zbrodni i kary* odzegnożywał się od naukowych kontekstów swoich powieści, deklarując: „W ramach pełnego realizmu znaleźć w człowieku człowieka... Nazywają mnie psychologiem, to nieprawda, jestem tylko realistą w sensie wyższym, czyli przedstawiam wszystkie głęby duszy ludzkiej” [Bachtin 1970, s. 92].

Dostojewski nie tylko kategorycznie zaprzeczał temu, że uprawia psychologię (co usiłowano mu wmawiać już za życia), ale często drwił z niej, jak również z wszelkich prób zamknięcia w sztywne ramy pojęciowe tego, co dzieje się we wnętrzu człowieka, w czym przypominał personalistów.

Trafnie ujął to w syntetycznym skrócie Michaił Bachtin: „Bohater interesuje Dostojewskiego jako odrębny punkt widzenia, jako spojrzenie na świat i samego siebie” [Bachtin 1970, s. 71].

To spojrzenie jest jednak rezultatem skonfrontowania własnej świadomości ze świadomością innych. Patrząc z filologicznego punktu widzenia, można tu dojrzeć zastąpienie narracji auktorialnej personalną, analizując zachowanie postaci z jego powieści w kategoriach filozoficznych, można zaś powiedzieć, że usuwając wszechwiedzącego narratora na poziom zajmowany przez bohaterów, spowodował ich równouprawnienie. Opisując swoje przeżycia i świat, często prowadzą oni dialogi wewnętrzne, starając się spojrzeć na siebie, na innych i na cały świat dialogicznie.

Właśnie dialogiczność, która jest niezbędnym (aczkolwiek nie wystarczającym) warunkiem spotkania osób, stanowi wyróżnik powieści Dostojewskiego. I nie chodzi wyłącznie o sferę słowną, dialogiczne mogą być bowiem sytuacje, gesty, spojrzenia; nawet myślenie bohaterów ma taki charakter, ponieważ włączają oni w jego obręb wszystko, co zapadło im w pamięć z rozmów oraz z wydarzeń z bliższej i dalszej przeszłości. Znakomitym przykładem jest wewnętrzny monolog Rodiona Raskolnikowa [Dostojewski 1966, s. 51–56].

Autor *Zbrodni i kary* traktuje dialogiczność w sposób, który przypomina Sokratejską docieklivość w stosowanej przez ateńskiego myśliciela metodzie elenktycznej, jak i w metodzie maieutycznej. Chęć dotarcia do istoty problemów, przed którymi nieoczekiwanie stają bohaterowie powieści Dostojewskiego, często zmuszając ich do przewartościowania dotychczasowego sposobu myślenia, prowadzi na myśl sposób bycia nieustępliwego w dążeniu do prawdy Sokratesa, który również lubił konfrontować się (niekiedy bardzo ostro) z rozmówcami, aby znaleźć rozwiązanie nurtującego go zagadnienia. Czyż wielki starożytny moralista nie

prowadził większości swoich rozmów tak naprawdę sam ze sobą, będąc prekursorem wszelkiej dialektyki i filozofii spotkania?

Ta dialogiczność nie kłóci się jednak z poczuciem niezależności i samodzielności bohaterów autora *Braci Karamazow*. Najbardziej oburzają ich właśnie próby nadania ich postępowaniu jednoznacznego sensu przez innych. Traktują takie zachowania jako zamach na swoją wolność i zaburzenie spontaniczności kontaktów międzyludzkich, nawet jeżeli jest to cena dojścia do prawdy. Za takie podejście do Hipolita ostro krytykuje Agłaja księcia Myszkina w *Idiocie*: „Pan nie ma w sobie krzty delikatności, pana obchodzi tylko prawda, takie stanowisko jest niesprawiedliwe” [Dostojewski 1971, s. 473].

Prawda o mnie lub o innym człowieku może mi się odstąpić w spotkaniu, ale nigdy nie jest adekwatnie opisana, ponieważ gubiłaby się wtedy spontaniczność, autentyczność i wielowymiarowość osoby. Zdaniem Dostojewskiego to, co jest w człowieku najbardziej intrygujące, fascynujące i zarazem twórczo niepokojące, skłaniające do dalszych poszukiwań umyka jednoznacznym definicjom.

Celem mojego postępowania wobec drugiego człowieka nie może być dążność do zrozumienia go w taki sposób, w jaki pojmuje się twierdzenia matematyki czy fizyki po przeprowadzeniu dowodu według ścisłych reguł. To, co ważne, dzieje się w przestrzeni międzyludzkiej, żeby przywołać pojęcie chętnie używane przez Martina Bubera i Józefa Tischnera.

Najważniejsi bohaterowie Dostojewskiego starają się zachować delikatność w relacjach z innymi ludźmi, chociaż bywają one często gwałtowne w formie i towarzyszy im niezwykle napięcie emocjonalne. Bez wewnętrznej gotowości do spotkania z drugim człowiekiem nigdy ono nie nastąpi, co celnie podsumował Bachtin: „Tylko przy wewnętrznej nastawieniu dialogowym moje słowo nawiązuje ścisły kontakt ze słowem cudzym, jednakże nie stapia się z nim, nie wchłania go w siebie, nie przytłacza jego wagi wagą własną – czyli w pełni honoruje jego samodzielność jako słowa” [Bachtin 1970, s. 97].

Jeżeli chcę, aby wydarzyło się spotkanie, muszę wyzbyć się wszelkiej interesowności, wszelkiego zakłamania, wietrzenia jakiegokolwiek interesu. Muszę być prostolinijny i naiwny aż do granic śmieszności, zupełnie jak ksiączę Lew Myszkina. Nie bez przyczyny powieść o nim nosi tytuł *Idiota*, ponieważ taka postawa może się wydawać nienaturalna i kojarzyć z chwilową lub trwałą utratą zdolności korzystania z przymiotów intelektu.

Dostojewski na długo przed Buberem, Marcelem czy Tischnerem wiedział, że jeżeli zdołam przekonać drugiego człowieka do odkrycia tego, co Max Scheler nazywał „sferą intymną”, ale nie odwzajemnię mu się identyczną postawą, nie tylko nie dojdzie do spotkania, ale będziemy mieli do czynienia z nadużyciem zaufania i moralnym wyzyskiem, zwłaszcza jeśli niecnie i perfidnie udaję, że się przed nim odstawiam.

Nie ma też mowy o spotkaniu, kiedy otwieram się przed innym, chcąc dobrowolnie i ze szczerym sercem odstąpić swoje tajemnice, ale traktuję go jedynie jako słuchacza, powiernika, spowiednika. Do takich przypadków należą pijacki monolog Marmieladowa wygłoszony przed Raskolnikowem, spowiedź Stawrogina przed Tichonem i „moje niezbędne wyjaśnienie” Hipolita odczytane przed liczną i – jak się finalnie okazało – skrajnie nieżyczliwą publicznością.

Masochistyczne i ekshibicjonistyczne wynętrzenie się jest charakterystyczne dla rosyjskiej mentalności (szerokiej, słowiańskiej duszy). Nie wyczerpuje się ono jednak w jawnym wyznaniu win – kończy się gotowością do poniesienia przepisanej prawem lub zwyczajem kary, za którą to cenę raz na zawsze wyzwala z wewnętrznego cierpienia. Nawet zsyłka na Syberię nie wydaje się wtedy niczym strasznym, skoro oczyściłem się z grzechu (winy), a więc z radością i z nadzieją oczekuję należnego mi wyroku tak w porządku prawnym (ludzim), jak i boskim (eschatologicznym).

Najbardziej charakterystycznym przykładem jest w tej materii „powszechna spowiedź” Raskolnikowa, jego ukorzenie się przed rosyjskim ludem, a zarazem przed każdym człowiekiem z osobna na chwilę przed formalnym przyznaniem się do podwójnego morderstwa sędziemu Porfiremu. To ukorzenie jest już – przed procesem, wyrokiem i zesłaniem – początkiem prawdziwej pokuty w obliczu Boga i ludzi. Nie ma bowiem gorszego stanu duszy niż samotne przeżywanie własnych grzechów.

Właśnie dlatego bohaterowie Dostojewskiego tak lgną do bratnich serc, chociaż często zamiast wzajemności napotykają mur obojętności lub nienawiści. Sonia kocha Raskolnikowa i jest gotowa do największych poświęceń dla zbawienia jego duszy, bez wahania decyduje się więc na pójście z nim na Syberię. Księżę Myszkina z dziecięcą ufnością otwiera się na wielu bliźnich, ale najczęściej spotyka się z zawodem, jak choćby w relacjach z Rogożynem. Alosza Karamazow koniecznie chce uratować przed potępieniem dusze swoich starszych braci.

Większość postaci z powieści autora *Biesów* ma jeszcze jeden problem: koniecznie chcą wypowiedzieć „nowe słowo” (określenie Bachtina): o sobie, o innych, o świecie. Ich próby zaistnienia w przestrzeni publicznej wiążą się więc nie tylko z pragnieniem przeżycia czegoś wzniosłego w kontaktach z bliźnimi, ale także wyraźnego zaznaczenia swojej obecności wśród nich. „Nowym słowem” może być myśl, idea, wynalazek, zmiana społeczna (dokonanie rewolucji), jakiś rodzaj apostołstwa. Jedni mówią o tym głośno, a nawet zamęczają otoczenie, inni są bardziej dyskretni (skryci), ale nie zaprzestają wysiłków.

Jako przykłady spotkań o wyjątkowym natężeniu emocjonalnym, a zarazem przynoszących poważne aksjologiczne i etyczne konsekwencje wybrałem trzy.

Pierwsze z nich to dialogi Soni z Raskolnikowem. Jest w nim wiele zapowiedzi tego, co stanie się w przyszłości. Główny bohater *Zbrodni i kary* obiecuje wyjawic

swej partnerce swoją największą tajemnicę: kto i dlaczego zabił starą lichwiarzkę Lizawietę oraz jej siostrę. Podczas kolejnego spotkania stara się przedstawić jej „socjologiczne” wytłumaczenie popełnionego przez siebie przestępstwa, ale czuje fałsz swych słów i ogromną potrzebę powiedzenia prawdy, która będzie „nowym słowem”, czyli usprawiedliwieniem przekroczenia prawa (aż do zbrodni) przez silnego człowieka.

Wszystko, co stanie się potem, będzie już tylko efektem owych dwóch przełomowych rozmów i w naturalny sposób doprowadzi go do publicznego wyjawienia prawdy o dokonanych przez siebie zabójstwie, skutkującego katorgą, podczas której Sonia będzie mu wiernie towarzyszyć. I właśnie tam, na Syberii, po raz trzeci „przewyższą siebie” w horyzoncie agatologicznym, budując trwałą wspólnotę osobową na całe dalsze życie.

Dostojewski głęboko wierzył, że odkupienie winy jest możliwe tylko poprzez triadę: publiczne wyznanie – stanowiące zadośćuczynienie cierpienie – dająca nadzieję na całkowitą przemianę wewnętrzną miłość. Surowość prawosławia nie wyklucza miłosierdzia, a rosyjska dusza gotowa jest poddać się upokarzającemu w formie oczyszczeniu (*katharsis*), skoro odrzuci lęk, wstyd i egoistyczne przekonanie o swej przewadze nad bliźnim, a także nad całym światem.

Kluczowy dla owej przemiany jest poniższy fragment:

Mam teraz tylko ciebie – dodał. – Będziemy szli razem... Przyszedłem do ciebie. Obojeśmy przekłęci, wspólnie też pójdziemy.

Oczy mu pałały. Niby niespełna rozumu! – z kolei pomyślała Sonia.

– Gdzie mamy iść? – spytała w strachu i bezwiednie cofnęła się.

– Czy ja wiem? Wiem tylko tyle, że jedną pójdziemy drogą, to wiem na pewno – tylko tyle. Wspólny cel.

Spojrzała na niego, nic nie rozumiejąc. Zdawała sobie sprawę tylko z tego, że okropnie, bezgranicznie jest nieszczęśliwy.

– Nikt z tamtych nie zrozumie nic, jeśli będziesz im mówiła – ciągnął dalej – ja zaś zrozumiałem. Potrzebna mi jesteś, dlatego też przyszedłem do ciebie.

– Nie rozumiem – wyszemrała.

– Zrozumiesz później. [...] Lecz ty wytrzymać nie możesz i jeżeli pozostaniesz sama, zwariujesz jak i ja. Już i teraz jesteś jak błędna, a zatem musimy iść razem, jedną drogą. Idźmy! [Dostojewski 1966, s. 55–56].

Pierwsze spotkanie księcia Lwa Nikołajewicza Myszkina z Nastazją Filipowną Baraszkow wydarza się w warunkach, które przeczą jakiegokolwiek intymności, a nawet prywatności: wśród wielu ludzi, w ogromnym zgiełku i w stanie ogólnego podniecenia wszystkich obecnych. Do kulminacji dochodzi w momencie spoliczkowania księcia przez Ganię Iwołgina. W tym momencie „prostaczek boży” o głębokim sercu, nieograniczonej ufności do ludzi, przepełniony miłością do świata staje twarzą w twarz z „kobietą fatalną” kreującą się na wyuzdaną

i cyniczną kurtyzanę, jawnie drwiącą z otoczenia, prowokującą dramatyczne sytuacje, ustawiającą całe towarzystwo według zachcianek i kaprysów swej niepomowanej woli, budzącą powszechną zazdrość oraz nienawiść. Można powiedzieć: oto spotkanie dobra i zła.

– A pani wcale nie wstyd! Czy pani jest taka, za jaką chciała pani ucho-
dzić? Czy to w ogóle możliwe! – zawołał nagle książe z głębokim, serdecznym
wyrzutem.

Nastazja Filipowna zdziwiła się, uśmiechnęła, ale jakby coś ukrywając pod
swoim uśmiechem, z pewnym zmieszaniem spojrzała na Ganię i wyszła z bawialni.
Nie doszedłszy jeszcze do przedpokoju, nagle zawróciła, szybko podeszła do Niny
Aleksandrowny, wzięła jej rękę i podniosła do ust.

– Rzeczywiście, nie jestem taka, zgadł – szepnęła z pośpiechem, żarliwie, zaru-
mieniła się nagle, zapłoniła i odwróciwszy się, wyszła tym razem tak prędko, że
nikt się nie zdążył zorientować, w jakim celu wracała [Dostojewski 1971, s. 132].

Następne kontakty Myszkińca z Nastazją również odbywają się w atmosferze
niebываłego harmideru, co potwierdza tezę, że spotkanie może się wydarzyć
w dowolnych okolicznościach. Od opisaney wyżej sceny Nastazja nie potrafi już
skryć się za żadną maską ani skutecznie teatralizować swojego życia, chociaż
usiłuje – niejako w samoobronie przed odsłonięciem się – traktować księcia
wyjątkowo brutalnie, obcesowo, szydlerczo. Usiłuje wtłoczyć go w aranżowane
przez siebie sytuacje, ale dochodzi do kolejnego przełomu:

Uklęka przed nim na ulicy jak obłąkana: cofnął się w strachu, a ona chwyciła
jego rękę, żeby ją całować i zupełnie tak samo jak wtedy we śnie, na jej długich
rękach błyszczały łzy.

– Wstań, wstań! – mówił przerażonym szeptem, podnosząc ją. – Wstań prędezej!

– Jesteś szczęśliwy? Szczęśliwy? – pytała. – Powiedz mi jedno tylko słowo, czy
jesteś teraz szczęśliwy? Dzisiaj, w tej chwili? U niej? Co powiedziała?

Nie podnosiła się z klęczek, nie słuchała go: pytała z pośpiechem i mówiła
prędko, jakby ją ścigała pogoń.

– Jadę jutro, tak jak kazałeś. Nie będę... Ostatni przecież raz cię widzę, ostatni!
Teraz to już naprawdę ostatni raz!

– Uspokój się, wstań! – powiedział z rozpaczą.

Chcicie wpatrywała się w niego, uczepiwszy się jego ręk.

– Żegnaj! – rzekła wreszcie, wstała i szybko odeszła, prawie pobiegła [Dosto-
jewski 1971, s. 507].

Wreszcie nadszedł czas na ich naprawdę ostatnie spotkanie, najbardziej
intymne w formie:

Książe siedział obok Nastazji Filipowny, nie spuszczał z niej oka i gładził ją po
głównie i po twarzy oburącz, jak małe dziecko. Śmiał się, kiedy ona się śmiała
i gotów był płakać na widok jej łez. Nic nie mówił, ale uważnie wsłuchiwał się

w jej urywany, chaotyczny bełkot, wątpliwe, czy coś rozumiał z tego, uśmiechał się jednak w milczeniu i gdy tylko wydało mu się, że ona znów rozpacza albo szlocha, czyni mu wyrzuty albo się skarży, natychmiast znów ją zaczynał głąskać po głowce i delikatnie wodzić rękami po jej policzkach, pocieszając ją i perswadując jak dziecku [Dostojewski 1971, s. 631].

Po tylu gwałtownych przeżyciach, napięciach, namiętnościach następuje tragiczny i mroczny finał, czyli zabójstwo Nastazji przez Rogożyna, a po nim jeszcze jego wstrząsający dialog z księciem Myszkinem.

Ostatni przykład to spotkanie Aloszy i Iwana Karamazowych:

– Któż zatem jest zabójcą według ciebie? – zapytał oziębło i nawet jakoś wyniośle.

– Sam wiesz kto – cicho i przejmująco odrzekł Alosza.

– Kto? Ta bajka o obłąkanym idiocie, epileptyku? O Smierdiakowie?

Alosza poczuł nagle, że drży jak w gorączce.

– Ty sam wiesz kto – wyrzekł bezsilnie.

Brakło mu tchu.

– Ale kto, kto? – z wściekłością prawie zawołał Iwan.

Stracił całą swą powściągliwość.

– Wiem tylko jedno – mówił szeptem Alosza – nie ty zabiłeś ojca.

– Nie ty! Co to znaczy: nie ty? – zdumiał się Iwan.

– Nie ty zabiłeś ojca, nie ty! – powtórzył z mocą Alosza.

Chwilę trwało milczenie.

– Ależ sam wiem, że nie ja, co ty bredzisz? – uśmiechnął się Iwan blado i z grymasem.

Jakby pożerał wzrokiem Aloszę. Obaj znowu stali koło latarni.

– Nie, Iwanie, sam sobie kilka razy mówiłeś, że jesteś zabójcą.

– Kiedy mówiłem? Byłem w Moskwie... Kiedy mówiłem? – bąknął Iwan do reszty zmieszany.

– Mówiłeś to sobie wiele razy, gdy byłeś sam przez te okropne dwa miesiące – wciąż cicho i wyraźnie mówił Alosza.

Ale teraz mówił jakby nie od siebie, nie z własnej woli, lecz jakby ulegając jakiemuś nieodpartemu rozkazowi.

– Oskarżałeś siebie i przyznawałeś się, że zabójcą jesteś tylko ty. Ale nie ty zabiłeś, mylisz się, nie jesteś zabójcą, czy słyszysz mnie, nie ty. Bóg mnie posłał, aby ci to powiedzieć.

Obaj milczeli. Długą chwilę trwało to milczenie. Obaj byli bladzi. [...]

– Bracie – zaczął drżącym głosem Alosza – powiedziałem ci to dlatego, że mi uwierzysz, wiem to. Na całe życie powiedziałem ci to słowo: nie ty! Słyszysz, na całe życie. I Bóg kazał mi to powiedzieć, choćbyś mnie miał od tej chwili na zawsze znienawidzić [Dostojewski 1959, t. II, s. 312–313].

Całkowite otwarcie się i pragnienie wypowiedzenia najbardziej skrywanych, intymnych przeczuć, ukazania bratu całej prawdy o sobie, wyjawienia dręczącej

go tajemnicy, której on sam nie ogarnia, cechują postawę Iwana wobec Aloszy, chociaż pozornie zachowuje się (podobnie jak Nastazja Filipowna wobec księcia Myszkina) w stosunku do niego oschle i jak gdyby oficjalnie.

– Od tej chwili zrywam z panem, i zdaje się, na zawsze. Pańska droga prowadzi zresztą nie tędy. Szczególnie niech się Pan nie waży przyjść do mnie dzisiaj! Słyszysz pan?

Obrócił się i stanowczym krokiem poszedł przed siebie.

– Bracie! – krzyknął za nim Alosza – jeżeli się dzisiaj coś z tobą stanie, to pomyśl przede wszystkim o mnie.

Ale Iwan nie odpowiedział [Dostojewski 1959, t. II, s. 313].

Dostojewski nie oszczędza swoich bohaterów. Można powiedzieć, że lubuje się w dokonywaniu wiwisekcji ich dusz, ale tak daleko posunięta otwartość charakteryzuje ludzi, dla których nie liczą się żadne konwenanse ani obyczajowe bariery. W podobny sposób łamali je religijni prorocy, narażając się na gniew otoczenia, ale zyskując powszechne poważanie tych, do których trafiały ich przesłania.

Przytoczone wyżej spotkania wykreowanych przez Dostojewskiego postaci literackich prezentują istotę tego, co może zdarzyć się między ludźmi, kiedy pozwalają porwać się niezwykłym przeżyciom o wielkiej mocy. W zgiełku codziennej krzątaniny jesteśmy zupełnie inni i trudno nam uwierzyć, że możemy kiedykolwiek zrzucić chętnie zakładane maski i zasłony.

Z punktu widzenia powszedniości w spotkaniu dzieją się dziwne rzeczy, dominuje nienaturalne napięcie emocjonalne i wolicjonalne. Często, przeżywając coś niezwykłego, zadajemy sobie pytanie, czy nie popadamy w jakiś chorobliwy stan, którego lepiej byłoby uniknąć, ratując w ten sposób fizyczne i psychiczne zdrowie. A jeżeli nie da się go powstrzymać, bo opanowuje nas gwałtownie i znienacka, to może trzeba je zbagatelizować i potraktować w kategoriach nic nieznaczącego ewenementu, nie zaś przełomowego wydarzenia w naszym życiu.

Dostojewski uczy nas nie gorzej niż Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Albert Camus czy Gabriel Marcel, że człowiek dusi się w codzienności i czuje nieautentyczność swojej egzystencji, dopóki nie nastąpi coś, co pozwoli mu prze wartościować życie, zdobyć się na odwagę odrzucenia spraw mających znaczenie w porządku społecznym, ale bezwartościowych w osobowym. Dostrzegają to na równi fenomenologowie (odejście od doświadczeń źródłowych), egzystencjaliści (popadnięcie w technokrację i alienację), filozofowie chrześcijańscy (zapomnienie o istocie i powołaniu człowieka), personaliści (zdegradowanie osoby do roli przedmiotu), a nawet psychoanalicy (uwikłanie w kompleksy cywilizacyjne).

Podobnie jak bohaterowie autora *Biesów* często zdajemy sobie sprawę z tego, że życie przecieka nam przez palce, a szarość i chaos codziennego trudu rozpraszamy automatyzmem rozrywki (ten ból znał już Błażej Pascal), mechanicznie realizowanymi zadaniami bieżącymi, marzeniami, tłumiąc brak siły woli, co

przypomina słynne zawołanie Mroźkowego Kapitana: „Jezu słodki, żeby mi się chciało! Żeby mi się tylko chciało!” [Mrożek 1975, s. 61].

Postaci z powieści Dostojewskiego chcą się wyrwać z tej nieautentyczności i anonimowości, które Heidegger określa trudno przetłumaczalnymi na język polski słowami *man lebt*, oznaczającymi, że jako „rzucony w świat” bezwolny byt pływę niesiony falami niczym kawałek drewna (obrazowo i sugestywnie opisał to Sartre w *Drogach wolności*).

Rodion Raskolnikow, Sonia Marmieładowa, księżę Lew Nikołajewicz Myszkina, Nastazja Filipowna, Agłaja Jepanczyn, Rogożyn, wszyscy trzej bracia Karamazow wyrrywają się z tej gnuśności, chociaż wiedzą (aczkolwiek może nie od początku), jaką cenę będą zmuszeni zapłacić za stanie się w pełni osobą ludzką. Cierpienie z powodu uświadomienia sobie własnej niemocy duchowej i moralnego upadku zostaje zastąpione męką autentyczności spowodowanej pełnym otwarciem się na drugiego człowieka i zaryzykowaniem możliwości bycia przez niego perfidnie wykorzystanym. Ale bywa tak, że trzeba zaryzykować i rozsadzić mury obojętności, aby zacząć wreszcie naprawdę żyć. Tak ujął to Camus:

Czasem rozsypuje się dekoracja. Poranne wstawanie, tramwaj, cztery godziny w biurze albo w fabryce, posiłek, tramwaj, cztery godziny pracy, sen i poniedziałek wtorek środa czwartek piątek i sobota w tym samym rytmie: najczęściej tą drogą idzie się łatwo. Tylko, że pewnego dnia pojawia się „dlaczego” i wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem. Rozpoczyna się to ważne. Znużenie jest u końca czynów machinalnego życia, ale inauguruje zarazem ruch świadomości. Budzi ją i prowokuje ciąg dalszy. Jest nim niedoświadczony powrót do łańcucha albo przebudzenie definitywne. U jego końca pojawia się z czasem konsekwencja: samobójstwo lub nawrót do poprzedniego stanu. [...] W codzienności szarego życia unosi nas czas. Ale przychodzi zawsze chwila, kiedy my mamy go unieść. Żyjemy przyszłością: jutro, później, kiedyś się urządzisz, z wiekiem zrozumiesz. Godne podziwu niekonsekwencje [Camus 1971, s. 100].

Autor *Zbrodni i kary* nie używał wprawdzie pojęcia życia autentycznego, które pojawia się dopiero w filozofii XX w. (głównie u egzystencjalistów), ale jest ono wyraźnie obecne w jego twórczości. Powyższy cytat z *Esejów* Camusa doskonale pasuje przecież do charakterystyki postaci z powieści Dostojewskiego. Ich usiłowanie wyrwania się z marazmu codziennego życia oraz wypowiedzenia „nowego słowa” jest równie często krzykiem rozpaczny, co przejawem buntu i wyrażaniem tęsknoty za autentycznością, choćby miała ona wiele kosztować. Niekiedy odnosi się wrażenie, iż z masochistycznym upodobaniem dążą oni do tego, aby ta cena była maksymalnie wysoka i żeby sami sobie nie mogli postawić zarzutu jakiegokolwiek zaniedbania.

Bohaterowie Dostojewskiego nie chcą podtrzymywać dekoracji ani kryć się w ich zakamarkach z poczuciem bezpieczeństwa, ale zarazem rezygnacji

z dążenia do wysokich wartości. Nie potrafią – jak w opowieści o Wielkim Inkwizytorze z *Braci Karamazow* – oddać wolności za chleb. Przeraża ich perspektywa marnej egzystencji aż do śmierci w błogim przywiązaniu do budowanego od lat złudzenia, że *man lebt* to prawdziwe życie. Są gotowi do zdjęcia masek bez względu na możliwe konsekwencje takiej decyzji. I ponoszą je z godnością.

Literatura

- Bachtin M. [1970], *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przekł. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Camus A. [1971], *Eseje*, przekł. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dostojewski F. [1959], *Bracia Karamazow*, przekł. A. Wat, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dostojewski F. [1966], *Zbrodnia i kara*, przekł. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dostojewski F. [1971], *Idiota*, przekł. J. Jędrzejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Mrożek S. [1975], *Indyk [w:] Wybór dramatów i opowiadań*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Interpersonal Space in Fyodor Dostoyevsky's Novels

(Abstract)

The works of Fyodor Dostoyevsky played an important role in shaping the 20th century philosophy of dialogue. His view on the novel's protagonist is always the result of confronting his own consciousness with the consciousness of others, which is facilitated by shifting from auctorial to personal narration: the characters, describing their experiences and outlook, conduct an internal dialogue which helps them to find or make sense of their own existence.

The truth about me or about another person is revealed in encounters with other people but it cannot be described with precision because the spontaneity, authenticity, and multidimensionality of the person would otherwise be lost. In order to give another person the credit of trust, we must open to them even if, instead of reciprocity, we encounter indifference or hatred.

This article analyses such encounters of the protagonists of *Crime and Punishment*, *The Idiot*, and *The Brothers Karamazov*; encounters which are replete with honesty as well as the desire to utter "a new word" (this could be a thought, an idea, an invention, a social change, a revolutionary change). In them, Dostoyevsky presents the essence of what can happen between people when they let themselves be overwhelmed by exceptional and powerful experiences and take off the masks and veils readily used every day.

Keywords: encounter, "new word", dialogue, authenticity.

| Katarzyna Guczalska

Spółeczna odpowiedzialność biznesu – sprzeczności, nadużycie etyczne, znaczenie idei

Streszczenie

W artykule stawiam tezę, że CSR nie jest pozytywną ideą zmierzającą ku lepszej przyszłości, zrównoważonemu rozwojowi i *sustainable economy*, lecz narzędziem walki o prawo do kierowania korporacją, upolitycznieniem gospodarki oraz kamuflażem dla działań niemających na celu wzniosłych ideałów etycznych, lecz zysk finansowy. Przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że CSR – rozumiany jako ideologia wykorzystywana przez zarządy korporacji – przyczynił się do kryzysu ładu korporacyjnego. Stało się tak dlatego, że CSR jako strategia czy model zarządzania ukształtował określone relacje pomiędzy właścicielami a akcjonariuszami, które przyczyniły się do słabości nadzoru właścicielskiego. Tekst przeciwstawia się zbyt łatwej idealizacji idei CSR, nadużyciom etycznym (m.in. pokusie nadużycia i zjawisku bailoutu) oraz niespójności teoretycznej w ramach tzw. kapitalizmu kantowskiego. Analizowane przykłady uwypuklają fakt nieponoszenia przez kadry kierownicze odpowiedzialności za nadużycia i błędy, co – warto podkreślić – jest sprzeczne z hasłem społecznej odpowiedzialności biznesu. Deficyt idei CSR został zaszyfrowany przez skonfrontowanie modelu kapitalizmu kantowskiego – czyli teorii interesariuszy Roberta E. Freemana – z modelem kapitalizmu własnościowego Milтона Friedmana.

Słowa kluczowe: CSR, etyka biznesu, kapitalizm kantowski, teoria interesariuszy, Robert E. Freeman, Milton Friedman, Immanuel Kant, imperatyw kategoryczny.

1. Krytyka CSR

Artykuł jest krytyką społecznej odpowiedzialności biznesu – *corporate social responsibility* (CSR), rozumianej jako ideologia menedżerska służąca osłabieniu mechanizmów nadzoru właścicielskiego¹. Tekst przedstawia nadużycia teoretyczne i etyczne, które należy łączyć z rozwojem doktryny CSR. W tekście zestawione zostały dwa paradygmaty myślenia o gospodarce: kapitalizm kantowski związany z Robertem E. Freemanem oraz kapitalizm właścicielski (wolnościowy) – z Miltonem Friedmanem². Zebrane argumenty przeciwstawiają się tezie, która zdaje się dominować w dyskursie dotyczącym CSR: koncepcja Friedmana ma oznaczać brak odpowiedzialności (etyki) w biznesie, a szereg różnych sloganów i definicji CSR – obecność odpowiedzialności (etyki) w biznesie.

2. Etyka?

R. Freeman głosi konieczność „kreowania przyszłości” przez menedżerów i brania pod uwagę korzyści interesariuszy – w interesie firmy [Freeman 1983, s. 10]. Ponieważ w środowisku społecznym wzrosło znaczenie takich grup jak konsumenci, ekolodzy, związki zawodowe czy media, w procesie zarządzania należy brać pod uwagę zysk podmiotów innych niż tylko właściciele firmy. Działania podejmowane przez firmę mające na celu pożytek interesariuszy nie są jednak wdrażaniem w życie określonego modelu etyki:

Przedstawione analizy można bardzo łatwo błędnie zinterpretować jako jeszcze jedno wołanie o społeczną odpowiedzialność lub etykę biznesu. Podczas gdy te kwestie są ważne same w sobie, poziom strategii przedsiębiorczej to inne pojęcie [Freeman 1984, s. 107].

W zarządzaniu interesariuszami R. Freeman poszukuje „środków realizacji przez firmę wcześniej założonych celów (maksymalizacji zysku)” [Wicks, Gilbert i Freeman 1994, s. 476].

We wczesnej teorii interesariuszy chodzi o skuteczne zarządzanie, przetrwanie firmy na rynku oraz jej długofalową strategię, a nie etykę [Charan i Freeman 1980, s. 11]. Interesariusze są podporządkowani realizacji celów biznesowych. Nie ma tu mowy o traktowaniu interesariuszy jako celów samych

¹ Problematykę tę podejmowali: M.C. Jensen, K. Goodpaster, E. Sternberg, A.K. Sundaram, A.C. Inkpen [Sundaram i Inkpen 2004a, b].

² M. Friedman, pisząc tekst *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*, nie znał doktryny kapitalizmu kantowskiego. Niniejszy artykuł nie broni neoliberalizmu (ideę wolnego rynku można rozumieć na wiele sposobów), lecz jedynie konfrontuje CSR z poglądami Friedmana.

w sobie – w sensie kantowskim. Używając języka R. Freemana z okresu „kapitalizmu kantowskiego”, można powiedzieć, że wczesny Freeman traktuje udziałowców zewnętrznych w sposób instrumentalny.

3. Etyka Kanta

Zarządzający firmą menedżerowie dbają o zysk finansowy, a jednocześnie cel ten próbują pogodzić z działaniami prospołecznymi. Jeśli cele właścicieli i kadry kierowniczej są zgodne, realizacja projektu Freemana jest harmonijna i godna wsparcia. Co jednak zrobić, gdy właściciele określą strategiczne cele firmy w inny sposób niż jej kierownictwo [Friedman 1999, s. 261]? Kto w przypadku rozbieżnych decyzji ma rację moralną [Jensen 2001]? Czy wbrew woli właścicieli zysk może nie zostać uznany za priorytetowy cel firmy i może być przekazany (rękami menedżerów) na rzecz wspólnoty interesariuszy? Argumentem na „tak” ma być imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta. Kadra zarządzająca firmą ma moralny obowiązek brania pod uwagę korzyści wszystkich interesariuszy – w przeciwnym wypadku będą oni traktowani jak środki do celu przez dążących do zysku właścicieli.

Akceptacja egoizmu właścicieli jako motywu działań gospodarczych prowadzi do nieetycznego traktowania innych podmiotów. Etyka Kanta ma obligować pracodawcę, aby ten – pod ciężarem racji etycznej – godził się na możliwość, by zatrudnione przez niego osoby działały niezgodnie z jego wolą i interesem.

4. Błędne racje

Odwołanie się do etyki Kanta jako argumentu na rzecz zastąpienia firmy działającej dla interesu właścicieli interesem wszystkich zainteresowanych podmiotów jest chybione. Po pierwsze: czy kapitalizm właścicielski oznacza traktowanie innych jako środków do celu w sensie kantowskim? A jeśli oznacza to w jakimkolwiek sensie, to czy tego rodzaju traktowanie może zniknąć w jakimkolwiek innym kapitalizmie, w którym wypracowywany jest zysk? Wydaje się, że nie. Gdy kupuję coś od kogoś, to w pewnym (słabym) sensie traktuję go jako środek do celu: do zaspokojenia mojej potrzeby. W takim ujęciu traktowanie innych jako środków do celu nie może całkowicie zniknąć. Czy istnieje więc jakiś inny, mocniejszy, sens „traktowania innych jako środka do celu”, który jest obecny w kapitalizmie właścicielskim, a kapitalizmie kantowskim – nie? Wydaje się, że nie.

Zasada nieinstrumentalnego traktowania podmiotów została w kapitalizmie kantowskim naruszona. Słuszne jest przekonanie, że rozporządzanie własnością może być sprzeczne z prawami innych. Podobnie jednak prawa innych mogą stać w sprzeczności z prawem do decydowania o własności – zależy, do którego aspektu przywiążemy większą wagę. Jeśli menedżerowie bądź grupa interesariuszy naruszają dobro właścicieli ze względu na wspólne interesy, to właściciele są traktowani jako środki do celu. Imperatyw kategoryczny jest zasadą dotyczącą wszystkich ludzi. Bez idealistycznego założenia zgodności celów wszystkich zainteresowanych działalnością firmy podmiotów teoria interesariuszy jest wewnętrznie sprzeczna³.

M. Friedman negował doktrynę CSR z powodu braku zabezpieczenia interesu właścicieli przed arbitralną decyzją osób zarządzających firmą. Czy uzasadnienie nowego ładu korporacyjnego dopuszczającego decyzję menedżera sprzeczną z wolą właściciela da się obronić stanowiskiem Kanta w kwestii własności? Wydaje się, że nie. Filozof wiąże własność prywatną z wolnością jednostki oraz zobowiązaniem do nieingerowania w cudzą własność bez wyraźnego pozwolenia właściciela: „Zaprowadź taki stan, w którym własność każdego człowieka może być zabezpieczona przed każdym innym” [Kant 2006, s. 49].

Umowa społeczna w ujęciu Kanta zawierana jest w celu ochrony, a nie ograniczania prawa własności. Są to wszystko punkty zbieżne ze stanowiskiem M. Friedmana i sytuują poglądy Kanta po stronie tradycji liberalnej [Szymaniec 2009, s. 45; Kant 2006, s. 79]. Pogwałcenie prawa własności jest odebraniem wolności i wyrządzeniem krzywdy [Kant 2006, s. 59]. Do poglądów Kanta powinno się odwoływać w celu – paradoksalnie – podważenia zasad kapitalizmu kantowskiego, a nie jego obrony.

W ramach tradycji liberalnej podział czy ograniczenie własności są możliwe, jednak jako gest dobrowolny, a nie jako część systemu (ładu) korporacyjnego i z góry narzuconej formy organizacji gospodarowania. Zastosowanie etyki Kanta jest chybione jako próba osłabienia mechanizmów nadzoru właścicielskiego⁴.

³ Rzadko zwraca się uwagę, że udziałowcy zewnętrzni mogą traktować właścicieli w sposób instrumentalny, natomiast często i chętnie wspomina się o tym, że jest dokładnie na odwrót. Kluczowy w krytyce omawianej teorii wydaje się jednak argument „z wolności”, zob. dalsza część wywodu oraz punkt 5 niniejszego artykułu.

⁴ Teorię można próbować oprzeć na innych fundamentach (myśl Arystotelesa, J. Rawlsa, prawa człowieka, feminizm itd.).

5. Istota sprawy: wolność

I. Kant nie nakazuje, by traktować człowieka jedynie jako cel, a nigdy jako środek. Jeśli powiemy: „spełniaj nie tylko te zobowiązania w stosunku do interesariuszy, które podejmuje się ze względu na interes firmy czy własny, ale zawsze spełniaj też wszelkie inne zobowiązania moralne względem nich, wynikające z tego, że każdy interesariusz jest osobą i powinien być potraktowany zawsze zarazem jako cel, a nie tylko jako środek”, to należy jednocześnie zapytać: w jakim sensie spełnianie różnych zobowiązań moralnych wobec interesariuszy jest sprzeczne ze stanowiskiem M. Friedmana? Przecież jeśli właściciel firmy tego pragnie i tak zadecyduje, to może spełniać wszelkie zobowiązania etyczne wobec interesariuszy, jakie tylko przyjdą mu do głowy – byleby spełniał je zgodnie z wolnym wyborem, „na własny koszt”, nie obarczał nimi (dotyczy to również zobowiązań finansowych) innych podmiotów, chodząc przy tym w glorii chwały bycia podmiotem etycznym (a dokładnie taką sytuację mamy w kapitalizmie kantowskim, w odniesieniu do kadry zarządzającej). Zapytajmy również: co mogą oznaczać różne zobowiązania moralne, które właściciel może mieć w stosunku do interesariuszy? Jeśli jest to na przykład postulat dotrzymywania umów, to czy Friedman (czy jakikolwiek liberał lub neoliberal) opowiadał się za niedotrzymywaniem umów? A jeśli byłby to postulat „bycia uczciwym biznesmenem w stosunku do wszystkich uczestników gry rynkowej”, to czy Friedman opowiadał się za tym, by człowiek działał w przestrzeni gospodarczej w sposób nieuczciwy?

Oto sedno krytyki: kapitalizm kantowski nie odnosi się do filozofii Kanta jako takiej, lecz jest rażąco powierzchowną i wyjętą z całego kontekstu filozofii Kanta reinterpretacją jednej z formuł imperatywu kategorycznego. Co więcej, stanowisko Kanta jest stanowiskiem liberalnym. Obowiązki, aby były moralne, muszą być przyjęte dobrowolnie. Narzucone mogą być tylko obowiązki prawne⁵. Zdaniem Kanta zakres legitymowanej działalności państwa w zakresie stanowienia prawa jest wyznaczony celem umowy społecznej. Oznacza to, że państwo nie może ingerować w życie obywateli w większym stopniu, niż to jest potrzebne⁶. Chodzi o to, by wolność danej jednostki mogła współistnieć w społeczeństwie obywatelskim z taką samą co do zasady wolnością innych. Najogólniej można powiedzieć, że w myśli Kanta liberała system prawny ma zabezpieczać

⁵ Czy CSR ma stać się obowiązkiem prawnym? Wdrożenie przepisów dotyczących CSR i tzw. obowiązku raportowania pozafinansowego ma „wejść w życie nie później niż 6 grudnia 2016 r. i powinno mieć zastosowanie po raz pierwszy od 1 stycznia 2017 r.” [*Firmy będą musiały...* 2016].

⁶ Dlaczego Freeman nie rozwija wątku filozofii społecznej Kanta, skoro jest ona ściśle związana z etyką? Dlaczego wyrzywa z całej filozofii Kanta jedną kwestię?

maksymalną wolność jednostki, która daje się pogodzić z wolnością innych i nie przeradza się w samowolę, która mogłaby prowadzić do rozpadu społeczeństwa.

I. Kant nie miał złudzeń co do tego, że ludzie są egoistyczni⁷. Chodziło mu jednak o to, by ich przekonać, że nie powinni traktować innych wyłącznie jako środka do swoich celów, lecz aby traktowali innych również – oprócz tego, że są oni wykorzystywani jako środki – w charakterze celów samych w sobie. Kant pragnął zatem przekonać, że nie powinniśmy postrzegać innych wyłącznie instrumentalnie. W sferze prawa obowiązek ten wyraża się głównie w zakazie niewolnictwa (bardzo istotna dla filozofa kwestia) oraz nakazie, by stosunki prawnoprawne oparte były na prawdziwej dobrowolności, pojmowanej jako wolność od przymusu. Tylko tyle, a może – w kontekście teorii interesariuszy – aż tyle... Kantowi bynajmniej nie chodziło o to, o co chodzi w „kapitalizmie kantowskim”. Przedsiębiorca jest wolnym człowiekiem i – jako wolny podmiot – sam rozważa, które zobowiązania powinien wypełnić, albowiem – zgodnie z pierwszą formułą imperatywu kategorycznego – każdy musi sam zdecydować, które zobowiązania są dlań tak istotne, że ich wypełnianie powinno stać się powszechnym prawem. Rzecz tylko w tym, by przedsiębiorca – jak zresztą każdy inny człowiek – nie traktował innych ludzi jedynie jako środki do własnych celów, nie uprzedmiotowił ich, tak jak w starożytności pan uprzedmiotawiał niewolnika⁸.

6. Kuriozum teoretyczne

W kapitalizmie kantowskim etyka Kanta jest traktowana w sposób wybiórczy, powierzchowny i instrumentalny. Amerykańscy teoretycy biznesu zajmują się filozofią na potrzeby biznesu i pragmatyzmu gospodarczego. Czy refleksja R. Freemana jest wyrazem jakiejś szerszej i poważnej egzegezy pism Kanta? Nie. Dyskusja o etyce firmy toczy się tu w obszarze teorii zarządzania, a nie na polu pogłębionej refleksji filozoficznej. Fakt, że udało się Freemanowi upowszechnić teorię interesariuszy jako wykładnię stanowiska Kanta, kładzie się cieniem na środowisku etyków biznesu, którzy zaakceptowali teorię niespójną, jedną z wielu teorii zarządzania – dziedziny niepretendującej do bycia głębszą filozofią, czy nawet etyką – jako wyraz wzorcowej (etycznej) idei w dziedzinie gospodarki⁹.

⁷ Filozof pisze na przykład: „z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie da się wystrugać nic prostego” [Kant 2005, s. 36].

⁸ Człowiek nie jest *instrumentum vocale* (mówiącym narzędziem) czy „żywym narzędziem”, jak wyrażał się Arystoteles.

⁹ CSR cieszy się więcej niż dużą popularnością, a wysyp literatury na temat teorii interesariuszy jest ogromny. Można zaryzykować tezę, że w przeważającej części publikacji zakłada się jako oczywistość, że CSR pojawia się w kontekście etyki Kanta. Rzecz jasna, wskazuje się na konkretne ogra-

Warto również w tym miejscu zgłosić pewien postulat, ten mianowicie, by mylące określenie „kapitalizm kantowski” zastąpić formułą „kapitalizm Freemanowski” – ta bowiem nazwa w adekwatny i precyzyjny sposób oddaje rangę i miejsce koncepcji interesariuszy w ramach teorii zarządzania.

I. Kant postuluje etykę opartą na bezinteresowności. Skutki czynów są dla intencji partej na obowiązku moralnym nieistotne [Kant 2001, s. 19]. Korzyść ekonomiczna i instrumentalizacja ludzi – również właścicieli – wyklucza etykę. Postulowane w kapitalizmie kantowskim „służenie” [Evan i Freeman 1999, s. 275] jako narzędzie koordynowania interesów interesariuszy jest zajęciem stanowiska utylitaryzmu w etyce, gdyż mówi o korzyści zainteresowanych działaniem firmy podmiotów. Nie można jednak teorii nazywać kapitalizmem kantowskim, a jednocześnie mówić o zysku interesariuszy. Te dwa modele etyki są sprzeczne. Niestety, istotny dla Kanta oraz w obszarze refleksji etycznej problem niewspółmierności opłacalności (korzyści) z etyką nie jest na gruncie teorii zarządzania wyrażenie stawiany jako problem, a wręcz jest zacierany [Freeman, Harrison i Cavalcanti Sá de Abreu 2015]. Z kolei sama teoria interesariuszy jawi się współcześnie jako panaceum, jako hybryda obecna już we wszelkich możliwych kontekstach (np. [Freeman, Wicks i Gilbert 1994]).

Kapitalizm kantowski jest pod wieloma względami koncepcją kuriozalną¹⁰. Mamy tu do czynienia ze sprzecznościami na wielu poziomach. Istotną antynomię stanowi pomieszanie trzech stadiów rozwoju teorii interesariuszy, którym odpowiadają różne ujęcia roli interesariuszy oraz odmienne koncepcje zarządzania firmą¹¹. W konflikt wchodzi ze sobą zwłaszcza – mówiący o skutecznym zarządzaniu firmą – wczesny model interesariuszy¹² z kapitalizmem kantowskim

niczenia tej etyki w kontekście teorii interesariuszy [Nowak 2015, s. 178] czy zauważa się, że „rozważanie CSR jako przejawu realizacji imperatywu kategorycznego napotyka na istotne utrudnienia” [Tapek 2016, s. 14]. Problem jest jednak głębszy i dotyczy samej (rzekomo filozoficznej) podbudowy koncepcji. Zarówno forma, której użył Freeman do zaprezentowania swojego stanowiska (wybiórczość, powierzchowność, instrumentalne podejście do myśli Kanta), jak i jego treść (fundamentalna niespójność stanowiska Kanta z teorią interesariuszy) każą odrzucić dokonany przez Freemana zabieg ugruntowania swojej teorii na skojarzeniu go z refleksją Kanta. Innymi słowy: teoria interesariuszy nie posiada filozoficzno-etycznej podbudowy, którą można określić mianem kantyzyzmu.

¹⁰ Nawiązanie do etyki Kanta nie stanowiłoby nadużycia teoretycznego, gdyby ograniczyło się do kwestii sprawiedliwej płacy czy partnerskiej relacji z pracownikami. Teoria interesariuszy idzie dalej: zmienia całościowy ład korporacyjny, rangę i funkcję właścicieli w firmie.

¹¹ Teorię interesariuszy można rozumieć jako model zarządzania skoncentrowany na wpływie otoczenia na firmę; jako koncepcję wypełniania obowiązków etycznych opartego na imperatywie kategorycznym Kanta, jak również jako ideę o charakterze pragmatycznym, w ramach której roszczenia interesariuszy są powiązane z kondycją finansową firmy. Wgląd w rozwój idei – zob. [Freeman i McVea 2016].

¹² R. Freeman głosi, że koncepcja ta nie ma nic wspólnego z etyką – zob. punkt 2 niniejszego artykułu.

– kładący nacisk na etykę. Wydaje się, że z powodu tej właśnie niezgodności Freeman w 1994 r. wycofał się z obrony kapitalizmu kantowskiego na rzecz pragmatystycznego rozumienia tej teorii [Stanny 2015]. Czy dzięki temu zabiegowi koherencja całościowej teorii została ocalona? Jeśli na postawione pytanie odpowiemy twierdząco, to spójność analizowanej koncepcji jest osiągnięta za cenę ogólnikowego i nieprecyzyjnego jej ujęcia, w ramach którego należałoby umniejszyć czy zbagatelizować wątki etyczne. Spójność konceptu Freemana jest *de facto* bardzo kłopotliwa dla propagatorów teorii interesariuszy jako sposobu na uetycznienie biznesu. Ostatecznie bowiem sednem poglądów Freemana okazuje się skuteczne zarządzanie – a nie bezinteresowna etyka (Kanta).

Zwrot w poglądach Freemana stanowi teoretyczne wyzwanie dla zwolenników uznania kapitalizmu kantowskiego za podstawę etyki firmy. Koncepcja ta jest w istocie pozbawiona sensu i uzasadnienia, o ile jest refleksją o praktykach CSR w oderwaniu od finansów i sukcesu firmy – a tak właśnie konsekwentny etyczny zwolennik CSR musi myśleć.

7. Nadużycia etyczne

7.1. Egoizm, oportunistyczny, hipokryzja

CSR jest koncepcją tworzoną i popularyzowaną przez środowiska menedżerskie, które dzięki niej czerpią dla siebie określone profity [Frederick 1987, s. 142–161]. Egoizm skryty w teorii interesariuszy jest gorszy niż egoizm „tradycyjny”, ponieważ skrywa się pod hasłami etycznymi. Kapitalizmowi właścicielskiemu zarzuca się, że w zasadzie odpowiedzialności kadry kierowniczej wobec właścicieli skrywa się egoizm, gdyż reguła ta nie daje wystarczających korzyści innym podmiotom. Na obiekcję tę można odpowiedzieć, że kapitalizm kantowski służy z kolei egoizmowi menedżerów (oraz innych interesariuszy). Daleko od prawdy odbiega sugestia, że właściciele są egoistami i nie chcą się dzielić, a skaza ta nie dotyczy kadry kierowniczej. Nie tylko nie dostrzega się groźby nadużyć ze strony kadry kierowniczej, lecz wręcz w naiwny sposób się ją idealizuje¹³. Teoria interesariuszy, skupiona na kadrze menedżerskiej, ma być otwarta na dobro wspólne, poszerzając grono osób, o które się dba czy którym wręcz się służy¹⁴. Zupełnie przemilcza się sytuację, w której kadra kierow-

¹³ Grupa kierownicza posiada „mądrość Salomonową”, „troszczy się o zdrowy rozwój korporacji”, „utrzymuje zrównoważone stosunki między udziałowcami zewnętrznymi” itp. [Evan i Freeman 1999].

¹⁴ Aby wyrobić sobie zdanie o bezinteresownej „służbie” menedżerów, wystarczy prześledzić, jak zachowują się przedstawiciele kadry kierowniczej oraz instytucje skupiające menedżerów, gdy próbuje się ograniczyć ich zarobki. Chodzi o reakcje na różne sposoby wzmocnienia nadzoru

nicza zawęży troskę o dobro wspólne – choć nie jest trudno znaleźć przykłady potwierdzające taką sytuację. Można wskazać na zarządy spółek, które przyczyniły się do szeregu nieprawidłowości i strat finansowych, a nie ponosiły z tego powodu większej odpowiedzialności¹⁵. W literaturze przedmiotu zauważono zjawisko pomijania lub nietraktowania poważnie kwestii oportunistycznego menedżerskiego [Boatright 2009, s. 485]. Freeman przyznał w końcu, że oportunistyczny kadry kierowniczej jest problemem, jednocześnie jednak bagatelizował tę istotną kwestię [Phillips, Freeman i Wicks 2003, s. 483].

M. Friedman promuje klarowną zasadę etyczną „czynienia dobra na własny koszt” [Friedman 1999, s. 263]. Z zasadą tą w sprzeczności stoi teoria interesariuszy, którą cechuje duża hipokryzja w odniesieniu do działań menedżerów¹⁶. W ramach projektów CSR-owych kadra kierownicza korporacji nie ponosi kosztów czynienia dobra. Jeśli istnieją menedżerowie, którzy angażują się społecznie i (po pracy) wydają na inicjatywy prospołeczne własne pieniądze – to wypełniają postulat etyczny Friedmana, a nie Freemana. Jeśli z kolei tak nie czynią (a teoria interesariuszy wcale do tego nie zachęca), to koszt CSR obciąża właścicieli firmy, a nie kadry kierownicze. I tu paradoks: w teorii interesariuszy fundujący dobro właściciele przedstawieni są jako egoiści, zaś w roli dobroczyńców występują idealizowani menedżerowie, którzy dobra na własny koszt nie czynią.

7.2. Rozproszenie odpowiedzialności

W teorii interesariuszy można widzieć ideologię menedżerską, która stosowana jest przez kadre kierowniczą w celu osłabienia mechanizmów ładu korporacyjnego [Key 1999, s. 317–328]. Ta metoda zarządzania wiąże się z unikaniem odpowiedzialności przez zarząd firmy. Elaine Sternberg potępia zjawisko, które nazywa rozproszeniem odpowiedzialności w biznesie, czy wręcz jej anihilacją [Sternberg 1997, s. 5]. Rozproszenie to ma źródło w zrównaniu wszystkich interesariuszy w ich prawach wobec korporacji. Zrównanie to powoduje zastąpienie „mierzalnych standardów wyników finansowych” realizacją prywatnych celów:

Część najgłośniejszych zwolenników teorii interesariuszy to właśnie osoby, które najbardziej mogą zyskać na unikaniu odpowiedzialności: członkowie kierownictwa przedsiębiorstw. Zastępując niejasnym pojęciem „równoważenia interesów” mierzalny standard wyników finansowych, teoria stron zainteresowanych daje

właścicielskiego, które proponowane są przez opinię publiczną, czy o stosunek do różnego rodzaju inicjatyw płynących ze strony akcjonariuszy (m.in. *Shareholder Bill of Rights*).

¹⁵ Dopiero ujawnienie nadużyć wywołało dyskusję, czy premie dla menedżerów są dopuszczalne w sytuacji, w której spółka generuje straty dla właścicieli, cena akcji spada, a podatnicy dofinansowują ją w ramach bailoutów.

¹⁶ O uwikłaniu w hipokryzję działań filantropijnych korporacji – zob. [la Cour i Kromann 2011].

członkom kierownictw przedsiębiorstw wolność dążenia do celów osobistych [Sternberg 1998, s. 70].

7.3. Pokusa nadużycia

Celem kapitalizmu kantowskiego jest „ożywienie” kapitalizmu menedżerskiego [Evan i Freeman 1999, s. 267]. Główną cechą tego rodzaju kapitalizmu jest rozdzielenie funkcji posiadania (właściciele) od funkcji zarządzania (menedżerowie)¹⁷. Czy ożywienie (wzmocnienie) tendencji do rozdzielania funkcji posiadania i zarządzania prowadzi do wzrostu postaw etycznych i odpowiedzialności za swoje czyny? Wydaje się, że nie. W kapitalizmie własnościowym przedsiębiorca dąży do zysku, jednak nie za wszelką cenę, gdyż ryzykuje swoim majątkiem i może stracić wszystko. Nie podejmuje zbyt ryzykownych inwestycji, ponieważ są one dla niego zbyt dotkliwe. Nadmierna chciwość tamowana jest samoistnie, gdyż mechanizm ograniczenia pokusy nadużycia wbudowany jest immanentnie w samą strukturę kapitalizmu własnościowego. Tymczasem osoba zarządzająca współczesną korporacją – w sytuacji rozdzielenia własności i posiadania – nie ponosi bolesnych konsekwencji swoich ryzykownych działań. Chociaż bowiem wynagrodzenie kadry kierowniczej zależy od dobrego zarządzania firmą, to jednak w sytuacji złego zarządzania skutki uderzają raczej we właścicieli. Tak działo się choćby podczas kryzysu finansowego, w którym poszkodowane były głównie instytucje i ich akcjonariusze, a nie ich zarządy [Kirkpatrick 2009, s. 13–14]. Gdy bankrutował Lehman Brothers, poszkodowanymi byli właściciele akcji, których cena spadła o ponad 90% w ciągu kilku miesięcy. W tym samym czasie wielu menedżerów otrzymywało wysokie premie.

Pokusę nadużycia (*moral hazard*) definiuje się jako sytuację, w której podmiot chroniony przed ryzykiem zachowuje się inaczej, niż gdyby w pełni mu podlegał. Taką sytuację mamy we współczesnej korporacji, w której – w sytuacji rozdzielenia posiadania i zarządzania – menedżer może wiele zyskać, kiedy ryzykownie inwestuje, a jednocześnie niewiele straci, jeśli jego inwestycje się nie powiodą. Zarządy współczesnych spółek mogą podejmować ryzykowne decyzje za cudze pieniądze (należące do właścicieli). Niestety, w kapitalizmie kantowskim pokusa nadużycia nie napotyka na żadną barierę [Stanny 2010, s. 146–147] – jest wręcz przeciwnie: powierniczość kadry kierowniczej wobec wszystkich interesariuszy osłabia nadzór właścicielski. Prowadzi to do niemożności hamowania dążenia do osiągnięcia nadmiernego zysku przez menedżerów.

¹⁷ Chodzi o przeniesienie władzy z właścicieli na osoby zarządzające firmą [Domańska 1986]. W sytuacji rozproszonego właścicielstwa kadry kierownicze zarządzające firmą nie są poddane ścisłej kontroli. Problem ten pojawia się zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie własność akcjonariuszy jest bardzo rozproszona i akcjonariat nie ma dużego wpływu na nadzorowanie menedżerów.

W modelu kapitalizmu opartego na własności prywatnej ryzykowne inwestycje są ograniczane samoczynnie dzięki związaniu zarządzania z posiadaniem. Zerwanie tej łączności jest od dawna krytykowane w tradycji liberalnej. Na temat ten pisał Ludwig von Mises [2007, s. 264] czy Adam Smith¹⁸.

7.4. Skandal etyczny?

W dobie kryzysu finansowego, za którego początek uznaje się bankructwo banku Lehman Brothers w 2008 r., zarządy wielkich korporacji liczyły na możliwość zrzeczenia się odpowiedzialności za negatywne skutki swoich ryzykownych działań, korzystając z możliwości obciążenia społeczeństwa kosztami złego zarządzania firmą. Pozwoliło to kadrom kierowniczym na podejmowanie coraz bardziej ryzykownych działań na rynku finansowym¹⁹.

Kryzys zwrócił uwagę na problem zbyt hojnego wynagradzania kadry kierowniczej w instytucjach finansowych. W latach 2008–2009 politycy zdecydowali o wspaniałomyślnym i kosztownym ratowaniu prywatnych firm z pieniędzy podatników. W Stanach Zjednoczonych pieniądze dostały m.in. takie podmioty jak Goldman Sachs, AIG, General Motors. Podobnie było w wielu krajach europejskich (we Francji, w Niemczech, Wielkiej Brytanii czy Irlandii). Przeciwnicy zjawiska bailout (pomocy finansowej rządu z pieniędzy podatników) twierdzą, że zaburza ono mechanizmy wolnorynkowe: wolną konkurencję, etykę pracy, odpowiedzialność za swoje czyny, prowadzi do upolitycznienia gospodarki. Zwolennicy akcentują dobro wspólne: nie można dopuścić do chaosu w społeczeństwie, ludzie nie mogą stracić pracy, w sytuacjach kryzysowych ludzie muszą sobie pomagać, politycy ponoszą odpowiedzialność za sferę gospodarki itd.²⁰ Fakt, że zjawisko bailout ma miejsce, świadczy o dalekim upolitycznieniu gospodarki oraz przyzwoleniu społecznym na takie zachowania. Skąd bierze się ta akceptacja²¹? Jest przecież czymś głęboko niemoralnym i sprzecznym z ideą sprawiedli-

¹⁸ A. Smith twierdził, że spółkom akcyjnym szkodzi rozdział zarządzania i posiadania, gdyż interesy prowadzi się wtedy „niedbale i rozrzutnie” [Chancellor 2001, s. 184].

¹⁹ Jedną z nielicznych instytucji, która odmawiała ponoszenia kosztów działań przez podatnika, był Deutsche Bank. Menedżerowie znanego koncernu AIG do końca prowadzili ryzykowne strategie finansowe, licząc na pomoc państwa i zwycięstwo odpowiedzialności wspólnotowej – nad indywidualną.

²⁰ Zgodę na interwencjonizm państwa tak tłumaczy F. Bastiat: „[...] posunięcia protekcjonistyczne przynoszą wielkie korzyści niewielkiej liczbie beneficjentów i przynoszą wielkiej liczbie konsumentów niewielkie straty. W tych warunkach łatwo jest wprowadzić w życie protekcjonistyczne posunięcia” [Bastiat 2003, s. 9].

²¹ Konflikt „interesu społeczeństwa” z wolnym rynkiem jest znakiem rozpoznawczym „społecznej odpowiedzialności organizacji”, która „przejawia się w poszukiwaniu sposobów generowania zysków w ramach obowiązującego prawa, a interesy społeczeństwa powinny być zabezpieczane

wości, aby ktoś płacił pieniądze za błędy innych osób. Jest czymś niemoralnym, aby osoby źle wykonujące swoją pracę dostawały za nią horrendalne wynagrodzenia. Jak nazwać sytuację, w której za błędy indywidualnych menedżerów i ich brak odpowiedzialności płaci społeczeństwo? Skandal etyczny?

W systemie wolnej gospodarki źle pracujący menedżerowie nie mogliby dostać wysokich premii i odpraw, źle zarządzane przedsiębiorstwo by upadło, a nie zostało wsparte pieniędzmi podatników. Nie są to tezy gołosłowne. Friedman w latach 70. dezaprobował program ratowania przed upadłością firmy Chrysler [Friedman 1997, s. 141–142]. Krytykował fakt, że politycy w sposób krótkowzroczny wydają pieniądze podatników na ratowanie upadającej firmy (jak się potem okazało, również Forda i General Motors), a nie zarządzają gospodarką, mając na względzie jej długookresowy interes. Co jest bowiem istotą etyki biznesu? Dobro człowieka, oparte na gospodarce niesterowanej rękami polityków²². Teoria interesariuszy nie wsparła Friedmana w tym aspekcie²³. CSR stał się jednym z elementów polityki państwa opiekuńczego [Albareda, Lozano i Ysa 2007, s. 391–407]. Uetycnienie sfery biznesu objawiło się jako zastąpienie odpowiedzialności kadry kierowniczej wobec właścicieli prymatem celów społecznych, które wspiera państwo.

Sytuacja, w której politycy w nadmierny i interesowny sposób sterują gospodarką, prowadzi do wyparcia formy kapitalizmu własnościowego i zastąpienia go kapitalizmem kumoterskim, w którym „firmy zwiększają swoje zyski dzięki przysługom rządu, a w zamian wspierają polityków, którzy te przysługi wyświadczają. Taka relacja to kumoterstwo” [Holcombe 2014].

Wolność gospodarowania zastępowana jest „kapitalizmem koleśiów”²⁴, czyli dyktatem rozmaitych grup interesu powiązanych ze światem polityki²⁵. Tymczasem sfera polityki i sfera biznesu powinny być oddzielone, nacisk powinien być położony na prawo (nie znajomości), które wyznacza uczciwe reguły

za sprawą regulacji prawnych i procesu politycznego, nie zaś praw wolnego rynku” [Żelazna-Blicharz 2013, s. 18].

²² Ingerencja polityczna jest widoczna w spółkach skarbu państwa, w których prezesi (z partyjnego nadania) zmieniają się wraz z kolejnymi wyborami. Widać tu ciekawą analogię w odniesieniu do CSR: systemowe (polityczne) wymuszanie decyzji wbrew interesom akcjonariuszy. „Prywatni posiadacze akcji nigdy nie mogą być pewni, czy minister skarbu nie zmusi zarządu spółki do działań sprzecznych z jej interesem, a tym samym interesem akcjonariuszy” [Gadomski 2015].

²³ CSR jest ściśle związany z państwem opiekuńczym [Brejning 2012]. Zob. opis roli rządu w promowaniu CSR we Włoszech, w Norwegii i Wielkiej Brytanii [Albareda i in. 2008, s. 347–363].

²⁴ Inne terminy to: *crony capitalism*, korporacjonizm, merkantylizm, socjalizm, kapitalizm: polityczny, kantowski, kumoterski, kreatywny (jak kreatywna księgowość).

²⁵ M. Friedman nazwał CSR socjalizmem w najczystszej postaci. Był wrogiem socjalizmu, jednak nie państwa oraz ingerencji państwa w gospodarkę (nie był anarchistą). Ingerencja państwa w procesy gospodarcze może przybierać różne formy.

prowadzenia biznesu, zaś dobro wspólne nie powinno być realizowane kosztem zanegowania odpowiedzialności indywidualnej.

7.5. Fuzje i przejęcia

Źródłem rozwoju fenomenu CSR nie jest refleksja etyczna, lecz zjawiska takie jak kapitalizm menedżerski, procesy globalizacyjne oraz procesy fuzji i przejęć [Hendry 2001]. CSR może służyć jako narzędzie ograniczające formy współpracy między firmami. Jeśli dochodzi do fuzji czy przejęcia, menedżerowie zarządzający firmą mogą stracić pracę²⁶. Aby temu zapobiec, będą starali się nie dopuścić do fuzji lub przejęcia, pod hasłem społecznie odpowiedzialnego biznesu. W takim przypadku działania menedżerów są sprzeczne z interesami akcjonariuszy, ponieważ mechanizm fuzji czy przejęcia daje nadzieję na lepsze wyniki firmy. Jednakże menedżerowie firmy – zgodnie z założeniami teorii interesariuszy – „nie będą podejmowali decyzji, w których główną rolę odgrywa ocena dotycząca finansowych interesów udziałowców” [Marens i Wicks 1999, s. 281].

W kontekście ograniczania fuzji i przejęć, warto przytoczyć następującą uwagę: „Pojawiają się [...] wątpliwości etyczne dotyczące równych szans, sprawiedliwej dystrybucji i odpowiedzialności menedżerów za obowiązki należytego zarządzania przedsiębiorstwami” [Klimczak 2012, s. 199].

8. Friedman contra Freeman

Który kapitalizm jest bardziej etyczny – propagowany przez Friedmana czy Freemana? A może oba są jednostronne, nie wyrażają uniwersalnej etyki, lecz obrazują grę interesów w firmie? Wydaje się, że obie wizje należą do paradygmatu kapitalistycznego i składają się na jego wewnętrzną dialektykę. Oba modele akceptują własność prywatną – kapitalizm kantowski wzmacnia władzę zarządzających firmą, a kapitalizm właścicielski władzę właścicieli²⁷. W kapitalizmie kantowskim podważone zostały tradycyjnie pojmowane cele firmy: maksymalizacja wartości dla właścicieli oraz działania menedżerów (pracowników) podejmowane w interesie akcjonariuszy (pracodawców). Z tego punktu widzenia

²⁶ Prawdopodobieństwo utraty pracy dotyczy także menedżerów dobrze zarządzających firmą, ponieważ po połączeniu firm kadry zarządzające będą się dublować.

²⁷ CSR osłabia instytucję własności prywatnej, zwłaszcza w spółkach z rozproszonym akcjonariatem. Teoria interesariuszy to wyraz konfliktu pomiędzy menedżerami a właścicielami/akcjonariuszami [Hendry 2001, s. 160–162].

można zaryzykować tezę, że jest to koncepcja niespójna nie tylko z filozofią Kanta, lecz z kapitalizmem jako takim²⁸.

Z perspektywy kapitalizmu kantowskiego odpowiedzialność menedżerów wobec właścicieli jawi się jako egoizm. Za wzorzec etyki oraz optimum działania firmy uznana została korzyść wszystkich. Tymczasem „system oparty na wolnej przedsiębiorczości i własności prywatnej” zdyskredytowano jako jednowymiarowy, egoistyczny i nieetyczny. Skąd bierze się taka wykładnia? Współczesna postać demokracji to demokracja egalitarna. Deprecjacja neoliberalnego posiadania dla siebie ma służyć ideałom równości i sprawiedliwości dystrybucyjnej. Współczesna etyka gospodarcza kładzie nacisk na kategorie wspólnotowe, starając się jednocześnie wyjść poza optykę *stricte* monetarną, matematyczne dane liczbowe i zysk²⁹.

M. Friedman nie ma dobrej prasy wśród etyków biznesu, którzy (przeważnie) przyjęli jedną z wielu menedżerskich teorii firmy – kapitalizm kantowski – jako główny model działania przedsiębiorstwa i z tej perspektywy oceniają przestrzeń gospodarczą³⁰. Teoria interesariuszy urosła do rangi monopolu etycznego, choć jest to tylko jedna z koncepcji, która stara się uchwycić złożoność współczesnych praktyk i norm biznesowych [Moon 2002, s. 3]. Zwolennikom kapitalizmu kantowskiego należy przypomnieć, że nie istnieje jeden model ani firmy, ani gospodarki, ani etyki. Przeciwnie, należy mówić o wadach i zaletach różnych odmian zarządzania oraz kapitalizmu – porównywać społeczne skutki rozwoju gospodarczego każdej z form, potencjał innowacyjny, sposoby dystrybucji dochodu czy zatrudnienia [Hall i Soskice 2001].

Zarówno koncepcja Freemana, jak i Friedmana ma mocne i słabe strony. Nie należy mitologizować ani ideologizować kapitalizmu kantowskiego poprzez próbę zdyskredytowania stanowiska Friedmana jako nieetycznego i uznania kantowskiego za etyczny. Z obu wzorców nie da się wyeliminować ani działań sprzecznych z prawem, ani zachowań nieetycznych. Koncepcja Friedmana niesie ze sobą określoną etykę firmy i nie neguje idei odpowiedzialnego biznesu – zarówno w sensie ekonomicznym, jak i etycznym. Ostatni kryzys pokazał natomiast, że ideologia menedżerska neguje nie tylko odpowiedzialność biznesu w sensie ekonomicznym, lecz nawet w sensie moralnym (*bailout* i inne nadużycia). Pogląd Friedmana stwierdzający, że dyrektor korporacji ponosi odpowiedzialność przed właścicielem firmy, jest zajęciem stanowiska zrozumiałego i etycznego³¹. Wątpli-

²⁸ To zależy, jak zdefiniujemy kapitalizm. Problem „kapitalizmu bez właścicieli” – zob. [Albert 1994, s. 88].

²⁹ W kontekście myśli A. Sena problem analizuje autorka, zob. [Guczalska 2014a, s. 225–250].

³⁰ Kapitalizm kantowski powinien nazywać się kapitalizmem Freemanowskim.

³¹ Pogląd ten kwestionuje C.D. Stone [1997, s. 64].

wości budzi natomiast następujący fakt „ożywiony” kapitalizmem kantowskim: ryzykowne decyzje podejmują menedżerowie, a ich finansowe konsekwencje ponoszą właściciele firmy.

M. Friedman występuje przeciwko przymusowi i upolitycznieniu gospodarki, a nie etyce. Odpowiedzialny biznes polega na „angażowaniu się w działania w celu zwiększania swoich zysków dopóty, dopóki przestrzega [się] reguł gry; to oznacza, że uczestniczy [się] w otwartej i wolnej konkurencji bez podstępów czy oszustwa” [Friedman 1999, s. 260].

Jeśli celem firmy jest zysk, nie oznacza to, że dobro innych podmiotów jest lekceważone. Troskę o dobro innych ludzi wyraził w klasycznej formie – bynajmniej nie bagatelizujący etyki – Adam Smith. Jego zdaniem jednostka, maksymalizując swój dochód, przykłada (słynną) niewidzialną rękę do wzrostu dobra wspólnego (Smith pragnie, by dochód społeczny był jak największy). Wszelkie zobowiązania moralne i wspólnotowe powinny być przyjmowane indywidualnie i dobrowolnie [Friedman 1999, s. 265] – z tego też powodu nie może istnieć jeden, obligujący wszystkich model zarządzania. Z kolei w kapitalizmie kantowskim powinności moralne są częścią systemu korporacyjnego, którego – z powodu racji moralnych – nie można odrzucić.

CSR przedstawia się jako sielankową ideę propagującą dobrowolne działania na rzecz „lepszego społeczeństwa i czystszej środowiska” (Zielona Księga). W perspektywie tak pozytywnego i ogólnikowego stwierdzenia nie znajdziemy żadnego oponenta tej teorii, ponieważ każdy chce żyć w lepszym społeczeństwie i czystszej środowisku. Jeśli jednak wdrażanie modelu zarządzania miałoby odbywać się rzeczywiście na zasadzie dobrowolności, to zwolennicy CSR kontynuują myśl Friedmana (zob. [Guczalska 2014b]). W systemie wolnorynkowym człowiek może stosować taką metodę zarządzania, jaką chce, byleby była ona zgodna z prawem i obyczajami etycznymi danego kraju. Warto przy tym pamiętać, że w sferze etyki neoliberalowie byli z reguły konserwatystami³².

Odrzucając Friedmanowskie argumenty przeciwko CSR, odrzucamy koncepcję, w której ludzie zakładają firmy po to, by zarabiać, a nie bankrutować, bezwzględnie ponoszą odpowiedzialność za swoje czyny oraz w wolny i nieprzymuszony sposób decydują o swoich społecznych zaangażowaniach. Przeciwwstawienie Freemana i Friedmana nie polega na tym, że jeden opowiada się za modelem etycznym, a drugi nie. Spór Friedman *contra* Freeman dotyczy roli i funkcji kadry zarządzającej w nowoczesnej korporacji, która pracuje w warunkach rozdziału funkcji własności i zarządzania. Oba modele są związane z określoną etyką, natomiast ich przeciwstawność dotyczy metod zarządzania

³² F. von Hayek napisał tekst *Dlaczego nie jestem konserwatystą*, sam był jednak bliski konserwatyzmowi w sensie wiary w długofalowy i samorzutnie wytworzony ład historyczny, przeciwstawiony „sztucznemu” planowaniu.

firmą. Jeśli jednak ktoś chce bronić wolnego rynku, własności prywatnej oraz dobrowolnych zobowiązań społecznych – powinien używać do tego innego języka niż stosowany w ramach paradygmatu neoliberalnego³³. Nie sprawdził się on jako całość i nie został przyjęty jako pozytywny program etyczny, stając się wręcz symbolem wyzysku i nierówności społecznych³⁴. Sam M. Friedman mówił zbyt mało o etyce, preferował język opisowy – do którego należy rodząca szereg nieporozumień sławetna formuła „business of business is business” (zob. [Guczalska 2014b, s. 296]).

Hasło CSR nie oznacza jedynej drogi ku etyce, sprawiedliwości i odpowiedzialności. Próba monopolizowania etyki w obrębie jednej teorii przynosi więcej szkody niż pożytku. Niestety, rzeczową dyskusję na temat CSR utrudnia fakt, że w obiegu znajdują się dziesiątki różnych definicji tego zjawiska. Są to określenia niewiele mówiące³⁵, a ich różnorodność sprawia, że dyskusja jest utrudniona³⁶. Polemika z koncepcją Friedmana powinna się również odbywać na bardziej pogłębionym i rzetelnym poziomie³⁷.

9. Znaczenie idei

Różne ujęcia CSR powstały w oparciu o wieloznaczną koncepcję interesariuszy. Pomimo niespójności teoretycznych i nadużyć etycznych teorię tę można porównać do kuli śnieżnej, której rozrostu nie da się zatrzymać. Ani niekoherencja w obrębie teorii, ani ciemne interesy korporacji nie są w stanie podważyć nadziei wiązanych z nowym paradygmatem myślenia o ekonomii. Istnieje ogromne zapotrzebowanie na myśl włączającą biznes do rozwiązywania współczesnych problemów społecznych. Europa cierpi na kryzys ideowy. Nie można go pokonać bez wartości etycznych, które kształtują biznes i wyznaczają cele dla sprawiedliwie urządzonego społeczeństwa. Konsumpcja oraz wzrost gospodarczy nie mogą być jedynym celem rozwoju społecznego. Dobrobyt i zamożność nie mogą być jedyną miarą człowieczeństwa. Wskaźniki ekonomiczne nie mogą być ważniejsze niż ludzka godność.

³³ Zob. argumenty przedstawione w publikacji [Jones, Parker i ten Bos 2005, s. 97–101].

³⁴ Jednym z konsekwentnych krytyków neoliberalizmu w Polsce jest T. Kowalik [2009].

³⁵ CSR to „takie prowadzenie biznesu, które jest ekonomicznie zyskowne, przestrzegające prawa, etyczne i społecznie wspierające” [Carroll 1983, s. 608].

³⁶ Najbardziej popularne określenia to: *business ethics*, *corporate citizenship*, *sustainability* bądź *sustainable development*, *corporate environmental management*, *business & society*, *business & governance*, *business & globalisation*, *stakeholder management* [Visser 2005, s. 32]. W sprawie różnorodności i ewolucji definicji CSR – zob. [Carroll 1994, s. 5–29; 1999, s. 268–295].

³⁷ Przykłady błędnych interpretacji myśli Friedmana – zob. [Guczalska 2014b].

Zwolennikom CSR udało się wylansować dyskurs, z którego wynika, że ktoś opowiadający się za tą ideą opowiada się za etyką i odpowiedzialnością, a ktoś opowiadający się przeciwko – jest nieodpowiedzialny, gdyż kwestionuje etyczne i pożądane rozwiązania społeczne. Akcentowanie właściwej postawy etycznej w biznesie zostało powiązane z aplikacją CSR – fakt ten stał się współcześnie ważną sprawą wizerunkową i strategiczną. W XXI wieku zdajemy sobie sprawę z konieczności przemodelowania biznesu na bazie większej odpowiedzialności – w imię sprawiedliwości i dobra przyszłych pokoleń. W globalnie rozumianej idei CSR chodzi o coś więcej niż współodpowiedzialność za państwo. Chodzi o budowanie sprawiedliwego społeczeństwa, a nawet sprawiedliwości globalnej³⁸. CSR jest częścią szeroko rozumianej rewolucji etycznej, polegającej na przestrzeganiu praw człowieka oraz zmianie stosunku ludzi do świata przyrody³⁹. Bez wdrożenia tych idei pod znakiem zapytania staje dalsza egzystencja oparta na pokojowej współpracy międzyludzkiej oraz środowisku sprzyjającym dalszemu życiu na Ziemi. Potrzebujemy wizji biznesu jako narzędzia postępu cywilizacyjnego, a nie źródła krzywdy, wycisku i zanieczyszczenia przyrody. Z tego powodu hasło CSR stało się hasłem ważnym. Szeroko rozumiana idea (nie ideologia menedżerska) stała się jednym z elementów przesłania ideowego, które można określić mianem nowego oświecenia.

Jednym z najistotniejszych pytań, na które cywilizacja zachodnia musi sobie odpowiedzieć, jest pytanie o reguły, zgodnie z którymi biznes ma działać w społeczeństwie. Biznes wkracza do politycznej gry, ponieważ państwo opiekuńcze nie potrafi poradzić sobie ze współczesnymi wyzwaniem (imigranci, zmiany demograficzne, obciążenia socjalne). Oczekujemy od biznesu więcej zaangażowania w rozwiązywanie problemów społecznych i ochronę środowiska, ponieważ możliwości działania biznesu są dzisiaj dużo większe, potrzeby coraz bardziej rozbudowane, a politycy coraz bardziej bezradni. XXI wiek to ogrom wyzwań i potrzeb. Wydatki państwa są ograniczone, a potrzeby ludzkie – nieograniczone. Budżety międzynarodowych korporacji są niekiedy większe niż budżety państw. Idea CSR znakomicie odpowiada na potrzebę dyskursu

³⁸ Poza środowiskami teoretyków biznesu opinia publiczna nie postrzega CSR w perspektywie idei sprawiedliwości. Respondenci badania przeprowadzonego w Polsce, na Węgrzech i na Słowacji przez Bank Światowy „ogólnie rozumieją termin CSR jako oznaczający zgodność z obowiązującymi regulacjami, etycznym zachowaniem i zapewnianiem ochrony środowiska, nie uważają jednak, aby CSR był narzędziem naprawy społecznych nierówności czy był kwestią *public relations*” [*What Does Business...* 2005, s. 11].

³⁹ Czujące istoty, ludzie, zwierzęta, a nawet rośliny muszą być traktowane w sposób bardziej podmiotowy – fakt ten tłumaczy aktualność etyki Kanta. Konstatacja ta nie ma jednak nic wspólnego z osłabieniem nadzoru właścicielskiego. Nie trzeba być zwolennikiem teorii interesariuszy, żeby popierać ideę praw człowieka i ochronę przyrody.

łączącego pragnienie rozwoju biznesu, przewagi konkurencyjnej firmy ze szlachetnymi celami – szacunkiem dla podmiotowości czy budową dobra wspólnego.

Czy przed biznesem stoją zadania pozagospodarcze? Jeśli biznes to coś więcej niż biznes i ma zobowiązania społeczne (a wręcz polityczne), to rodzi się obawa, którą wyraził M. Friedman: biznesmeni w sposób niedemokratyczny zyskują władzę. Jeśli bowiem spojrzeć głębiej, okazuje się, że CSR nie tyle etycznie „zmiękcza” biznes, ile umacnia obłudę. Foldery reklamowe CSR z etyką w tle stały się współcześnie zjawiskiem obligatoryjnym i masowym. Raporty CSR, obfitujące w zdjęcia bezchmurnego nieba, uśmiechniętych ludzi i bawiących się dzieci, można uznać za przykłady zorganizowanej hipokryzji [Cho i in. 2015]. Dążenie do zysku – a nie etyka – wydaje się nierzadko główną motywacją do aplikacji CSR, który służy też jako kamuflaż dla kariery zawodowej, zyskania poklasku, przetrwania firmy na rynku itp. Ten CSR-owy parawan dla prowadzenia biznesu Friedman nazwał „obłudnym mydleniem oczu” i „tastyką bliską oszustwa”.

Kapitalizm kantowski ożywił kapitalizm menedżerski, instytucję korporacji oraz powiązanie sfery biznesu i polityki. Pod przykrywką refleksji etycznej CSR dał korporacjom instrumenty ukrywania występków, sięgania po wpływy i władzę. A władza może być narzędziem budowy lub zniszczenia. Może demoralizować lub wyzwalać; oznacza rosnące aspiracje, kumulację wpływów i ekspansję nieznaną samoograniczenia. Państwo i politycy posiadają barierę – są nimi: demokracja i konstytucja. Jaką granicę posiada biznes? Prawo i etykę. Nie mamy lepszej odpowiedzi. Przesłanie do opinii publicznej jest następujące: albo egoizm ekonomiczny ma prymat nad etyką, albo etyka trzyma w ryzach egoizm ekonomiczny – w tym kadr kierowniczych korporacji, co jawnie zlekceważyła teoria interesariuszy. CSR ewoluuje jednak nadal – świadczy o tym choćby reorientacja poglądów samego R. Freemana w kierunku pragmatyzmu. W próbie uzgodnienia biznesu z pryncypiami etycznymi tkwi dalszy motor napędowy CSR – miejmy nadzieję, że w kierunku mniej zideologizowanym i egoistycznym.

10. Podsumowanie i wnioski

Artykuł jest krytycznym ustosunkowaniem się do idei CSR rozumianej jako ideologia menedżerska. Celem analizy jest ujawnienie niespójności teoretycznej oraz egoizmu menedżerskiego skrytego w dyskursie deklarującym „dobro interesariuszy” – a w szerszym kontekście – „czyste środowisko” czy „lepszy świat”. Warto podkreślić, że ogólne przesłanie społecznej odpowiedzialności biznesu zawiera w sobie potencjał pozytywny (nazywam go nowym oświeceniem). Atrakcyjność proklamacji etycznych nie może jednak przesłonić dyskusyjnych założeń teorii interesariuszy, a ostatecznie – problematycznego funkcjonowania tej metody zarządzania. W tekście nie polemizuję z powierzchowną i chwytną

retoryką, której wszyscy przytakną („uczciwy handel”, „podmiotowe traktowanie”, „dobro wspólne”, „etyczny biznes”), lecz z literą tekstu R.E. Freemana oraz faktycznymi malwersacjami biznesowymi. W szczególności obnażam instrumentalizację etyki służącą doraźnym celom biznesowym oraz sposób konstruowania dyskursu dotyczącego CSR – u źródeł, jak również w perspektywie jego dalszego rozwoju. Celem artykułu jest konfrontacja dotychczasowego stanu wiedzy na temat społecznej odpowiedzialności biznesu z rzeczywistością. Co CSR deklaruje i postuluje? A jak działa i jak funkcjonuje? W przypadku teorii interesariuszy szwankuje zarówno teoria, jak i jej aplikacja.

Na zakończenie pragnę podkreślić trzy rzeczy. Po pierwsze, opowiadając się za zbalansowaniem idei CSR, opowiadam się za bardziej zniuansowanym i nieschematycznym podejściem do każdej idei – obojętne, czy będzie to jakaś koncepcja z zakresu etyki czy teorii zarządzania. Po drugie, w tekście została dokonana dekonstrukcja idei CSR. Tym mocniej chcę zaznaczyć, że również neoliberalizm zasługuje na podobną dekonstrukcję. Celem moich rozważań nie jest bowiem obrona neoliberalizmu, kładącego nacisk na wolny rynek, konkurencję, produkcję itd. (w gruncie rzeczy „neoliberalizm” to pojęcie nieprecyzyjne). Zarówno neoliberalizm, jak i kapitalizm menedżerski (kantowski), w swoich określonych aspektach, mogą zgodnie prowadzić do wzmocnienia etatyzmu korporacyjnego. Możliwości takiej nie można z góry odrzucić, choć udowodnienie tej tezy jest zadaniem na odrębny artykuł. Mamy współcześnie do czynienia z problemem zacieśniania się zależności pomiędzy korporacjami a światem polityki, co jest sprzeczne z myślą liberalną, która postuluje odsunięcie od siebie tych sfer. Mam wątpliwości, czy neoliberalizm realizuje wspomniany postulat liberalizmu klasycznego. Po trzecie, ani system gospodarczy (socjalistyczny czy kapitalistyczny), ani teoria zarządzania nie powinny zastępować etyki – dziedziny filozofii o niewspółmiernej pozycji kulturowej, poziomie refleksji i tradycji intelektualnej. Gospodarka nie może i nie powinna zastępować wyższych celów człowieka. Należy starać się eliminować nieprawidłowości życia gospodarczego, jednocześnie jednak iluzją jest twierdzenie, że CSR – jako zasłona dymna dla interesów kadr menedżerskich – jest etyce bliski i nadaje się do zaspokajania wyższych celów człowieka.

Literatura

- Albareda L., Lozano J.M., Ysa T. [2007], *Public Policies on Corporate Social Responsibility: The Role of Governments in Europe*, „Journal of Business Ethics”, nr 74.
- Albareda L. i in. [2008], *The Changing Role of Governments in Corporate Social Responsibility: Drivers and Responses*, „Business Ethics: A European Review”, vol. 17, nr 4.
- Albert M. [1994], *Kapitalizm kontra kapitalizm*, Signum, Kraków.
- Bastiat F. [2003], *Co widać i czego nie widać*, Dextra, Lublin–Rzeszów.

- Boatright J. [2009], *From Hired Hands to Co-owners: Compensation, Team-production and the Role of CEO*, „Business Ethics Quarterly”, vol. 19, nr 4.
- Brejning J. [2012], *Corporate Social Responsibility and the Welfare State. The Historical and Contemporary Role of CSR in the Mixed Economy of Welfare*, University of Bristol, Ashgate.
- Carroll A.B. [1983], *Corporate Social Responsibility: Will Industry Respond to Cut-backs in Social Program Funding?*, Vital Speeches of the Day, nr 49.
- Carroll A.B. [1994], *Social Issues in Management Research: Experts' Views, Analysis and Commentary*, „Business & Society”, vol. 33, nr 1.
- Carroll A.B. [1999], *Corporate Social Responsibility. Evolution of a Definitional Construct*, „Business & Society”, vol. 38, nr 3.
- Chancellor E. [2001], *Historia spekulacji finansowych*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
- Charan R., Freeman R.E. [1980], *Planning for the Business Environment of the 1980s*, „Journal of Business Strategy”, vol. 1, nr 2.
- Cho Ch.H. i in. [2015], *Organized Hypocrisy. Organizational Façades, and Sustainability Reporting*, „Accounting, Organizations and Society”, vol. 40, January.
- la Cour A., Kromann J. [2011], *Euphemisms and Hypocrisy in Corporate Philanthropy*, „Business Ethics: A European Review”, vol. 20, nr 3.
- Domańska E. [1986], *Kapitalizm menedżerski*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Evan W.M., Freeman R.E. [1999], *Teoria nowoczesnej korporacji oparta na koncepcji „udziałowców zewnętrznych”: kapitalizm kantowski [w:] Wprowadzenie do etyki biznesu*, red. G.D. Chryssides, J.H. Kaler, PWN, Warszawa.
- Firmy będą musiały raportować odpowiedzialność społeczną* [2016], „Forbes”, <http://csr.forbes.pl/obowiazki-raportowania-csr,artykuly,186749,1,1.html> (dostęp: 6.06.2016).
- Frederick W.C. [1987], *Theories of Corporate Social Performance [w:] Business and Society: Dimensions of Conflict and Cooperation*, red. S.P. Sethi, C. Falbe, Lexington Books.
- Freeman R.E. [1983], *Managing the Strategic Challenges in Telecommunications*, „Columbia Journal of World Business”, vol. 18, nr 1.
- Freeman R.E. [1984], *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman, Boston.
- Freeman R.E., Harrison J.S., Cavalcanti Sá de Abreu M. [2015], *Stakeholder Theory as an Ethical Approach to Effective Management: Applying the Theory to Multiple Contexts*, „Revista Brasileira de Gestão de Negócios. Review of Business Management”, vol. 17, nr 55.
- Freeman R.E., McVea J. [2016], *A Stakeholder Approach to Strategic Management*, http://papers.ssrn.com/paper.taf?abstract_id=263511 (dostęp: 6.06.2016).
- Freeman R.E., Wicks A.C., Gilbert D.R. [1994], *A Feminist Reinterpretation of the Stakeholder Concept*, „Business Ethics Quarterly”, vol. 4, nr 4.
- Friedman J. [2016], *Milton Friedman Was Wrong about Corporate Social Responsibility*, http://www.huffingtonpost.com/john-friedman/milton-friedman-was-wrong_b_3417866.html (dostęp: 6.06.2016).
- Friedman M. [1997], *Tyrania status quo*, Panta, Sosnowiec.
- Friedman M. [1999], *Społeczna odpowiedzialność biznesu to zwiększanie zysków [w:] Wprowadzenie do etyki biznesu*, red. G.D. Chryssides, J.H. Kaler, PWN, Warszawa.
- Gadomski W. [2015], *Teraz prezesi PiS, czyli ważna lojalność*, <http://wyborcza.biz/biznes/1,100897,19309510,teraz-prezesi-pis-czyli-wazna-lojalnosc.html#ixzz3tU0bHog> (dostęp: 10.12.2015).

- Gruszecki T. [2002], *Współczesne teorie przedsiębiorstwa*, PWN, Warszawa.
- Guczalska K. [2014a], *Amartya Sen i ekonomia feministyczna*, „Prakseologia”, nr 156.
- Guczalska K. [2014b], *CSR i Milton Friedman. Opowieść wigilijna i zły kapitalista*, „Principia”, nr 59–60.
- Hall P.A., Soskice D. [2001], *An Introduction to Varieties of Capitalism* [w:] *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, red. P.A. Hall, D. Soskice, Oxford University Press.
- Hendry J. [2001], *Missing the Target: Normative Stakeholder Theory and the Corporate Governance Debate*, „Business Ethics Quarterly” vol. 12, nr 1.
- Holcombe R.G. [2014], http://mises.pl/wp-content/uploads/2014/01/Holcombe_Kapitalizm-kumoterski.pdf (dostęp: 5.12.2015).
- Jensen M.C. [2001], *Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function*, <http://www.chinadinghui.com/doc/306.pdf>.
- Jones C., Parker M., ten Bos R. [2005], *For Business Ethics*, Routledge, London–New York.
- Kant I. [2001], *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty.
- Kant I. [2005], *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, Antyk, Kęty.
- Kant I. [2006], *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Antyk, Kęty.
- Key S. [1999], *Toward a New Theory of the Firm: a Critique of Stakeholder „Theory”*, „Management Decision”, vol. 37, nr 4.
- Kirkpatrick G. [2009], *The Corporate Governance Lessons from the Financial Crisis*, „Financial Market Trends”, vol. 1.
- Klimczak B. [2012], *Fuzje i przejęcia – analiza etyczna* [w:] *Biznes, etyka, odpowiedzialność*, red. W. Gasparski, PWN, Warszawa.
- Kowalik T. [2009], www.polskatransformacja.pl, Muza, Warszawa.
- Marens R., Wicks A.C. [1999], *Getting Real: Stakeholder Theory, Managerial Practice, and the General Irrelevance of Fiduciary Duties Owed to Shareholders*, „Business Ethics Quarterly”, vol. 9, nr 2.
- Mises L. [2007], *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa.
- Moon J. [2002], *Corporate Social Responsibility: An Overview* [w:] *The International Directory of Corporate Philanthropy*, red. C. Hartley, Europa Publications, London–New York.
- Nowak M. [2015], *Koncepcja etyki pomiaru osiągnięć w kontekście teorii interesariuszy*, *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, nr 245.
- Phillips R., Freeman R.E., Wicks A.C. [2003], *What Stakeholder Theory Is Not*, „Business Ethics Quarterly” vol. 13, nr 4.
- Stanny D. [2010], *CSR a obecny kryzys finansowy* [w:] *Moralny wymiar kryzysu ekonomicznego*, red. J. Filek, Fundacja Biblioteki Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków.
- Stanny D. [2015], *Teoria interesariuszy wczesnego Freemana – nie tylko etyka*, Fundacja Biblioteki Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, <http://odpowiedzialnybiznes.pl/artykuly/teoria-interesariuszy-wczesnego-freemana-nie-tylko-etyka/> (dostęp: 5.12.2015).

- Sternberg E. [1997], *The Defects of Stakeholder Theory*, „Corporate Governance: An International Review”, vol. 5, nr 1.
- Sternberg E. [1998], *Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*, PWN, Warszawa.
- Stone C.D. [1997], *Dlaczego spółki nie miałyby ponosić odpowiedzialności wobec społeczeństwa?* [w:] *Etyka biznesu*, L.V. Ryan, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Sundaram A.K., Inkpen A.C. [2004a], *The Corporate Objective Revisited*, „Organization Science”, vol. 15, nr 3.
- Sundaram A.K., Inkpen A.C. [2004b], *Stakeholder Theory and „The Corporate Objective Revisited”: A Reply*, „Organization Science”, vol. 15, nr 3.
- Szymaniec P. [2009], *Problematyka własności w filozofii prawa Immanuela Kanta* [w:] *Własność – idea, instytucje, ochrona*, Wrocław.
- Tapak K. [2016], *Corporate Social Responsibility w kontekście imperatywu kategorycznego Kanta*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, vol. 19, nr 1.
- Visser W. [2005], *Revisiting Carroll’s CSR Pyramid: An African Perspective* [w:] *Corporate Citizenship in a Development Perspective*, red. E.R. Pedersen, M. Huniche, Copenhagen Business School Press, Copenhagen.
- What Does Business Think about Corporate Social Responsibility?* [2005], <http://www.cpf.sk/files/files/VV%20what%20does%20busines%20think%20about%20CSR.pdf> (dostęp: 5.12.2015).
- Wicks A.C., Gilbert D.R., Freeman R.E. [1994], *A Feminist Reinterpretation of Stakeholder Concept*, „Business Ethics Quarterly”, vol. 4, nr 4.
- Żelazna-Blicharz A. [2013], *Spółeczna odpowiedzialność w procesie gospodarowania a zrównoważona produkcja i konsumpcja*, Politechnika Lubelska, Lublin.

Corporate Social Responsibility: Contradictions, Abuse of Ethics, and the Role of the Idea

(Abstract)

The author posits that corporate social responsibility (CSR), in the narrow definition of the term, is not so much a positive idea that leads towards a better future, sustainable development, and sustainable economy, but a tool in the struggle for the right to manage a corporation; the politicisation of economy; and a way to camouflage activities which do not pursue noble ethical ideas but rather financial profit. The article presents arguments for the thesis that CSR, understood as an ideology used by corporate boards, has contributed to a crisis of corporate order. This is because, as a strategy or model of management, CSR has shaped certain relations between owners and shareholders, which have contributed to the weakness of shareholder supervision and control. The author opposes the too-ready idealisation of the idea of CSR, abuse of ethics (such as moral hazard or the bailout), and the theoretical inconsistency of Kantian capitalism. The cases analysed here highlight the fact that upper management is not held accountable for the consequences of poor decision-making and mistakes, which is inconsistent with the notion of CSR. The shortcomings of CSR are brought to light through the juxtaposition of Kantian capitalism, i.e. Robert E. Freeman’s theory of stakeholders, with Milton Friedman’s model of shareholder capitalism.

Keywords: CSR, business ethics, Kantian capitalism, theory of stakeholders, Robert Edward Freeman, Milton Friedman, Immanuel Kant, categorical imperative.

| Dobrosław Kot

Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera

Streszczenie

Józef Tischner zaczynał myślenie filozoficzne od fenomenologii. Z czasem jednak w jego filozofii pojawiły się inne źródła: hermeneutyka i filozofia spotkania. Wszystkie one ukształtowały filozofię dramatu, tworząc wieloźródłowy kontekst tej myśli. Jednocześnie każda z tych inspiracji wydaje się trudna do pogodzenia z pozostałymi. Co sprawia, że w filozofii Tischnera tworzą one spójną całość? Jakie są relacje między tymi źródłami? Być może głębiej, u ich podstaw bije jeszcze jedno, ukryte źródło. W artykule próbuję naszkicować Tischnerowską wędrówkę do źródeł i zarazem pokazać, że praźródło jego myślenia – człowiek – domaga się takiej, na pierwszy rzut oka mocno eklektycznej, źródłowości.

Słowa kluczowe: źródło, człowiek, twarz, fenomenologia, hermeneutyka, spotkanie, dialog, metafora, symbol.

1. Wprowadzenie

Dla refleksji nad ewolucją myśli Józefa Tischnera bodaj najistotniejszy jest okres przypadający na przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Wprawdzie nie wtedy pisane są jego najbardziej znane dzieła: *Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka* – choć pojawiają się już ich zapowiedzi – ale powstają artykuły, które mają dla samoświadomości filozoficznej Tischnera fundamentalne znaczenie. Wtedy krakowski filozof, wówczas już profesor i popu-

larny publicysta „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”, zadaje sobie pytanie o to, czym jest jego myślenie, jak nazwać uprawianą refleksję, czy nazwy są w ogóle potrzebne [Tischner 2011, s. 6 i n.]. Pojawia się zatem potrzeba określenia nie tylko głównych tematów myślenia, ale też dróg, którymi prowadzona jest myśl.

W wielu tekstach z tamtego okresu powraca problem źródeł, czasem nazywany wprost, częściej jednak opisywany na różne inne sposoby. Kwestia źródłowości w filozofii to nie tylko pytanie o pochodzenie prawomocnej wiedzy. To przede wszystkim namysł nad tym, co daje do myślenia, co ożywia myślenie i w ogóle pozwala myśleniu myśleć. Czy źródło jest punktem, z którego filozof wyrusza, czy też przeciwnie, staje się tajemniczym miejscem, do którego ciągle trzeba zdążać, poruszając się pod prąd rzek i strumieni?

Warto prześledzić borykanie się Tischnera ze źródłowością. Z początku była ona określona bardzo jasno przez rygory metody fenomenologicznej. Jednak w latach siedemdziesiątych filozof odkrywa inne źródła, które przyciągają go i nadają ton jego myśleniu. Pierwsze to filozofia dialogu i jej centralne miejsce, a więc spotkanie z drugim człowiekiem. Drugie to hermeneutyka, odkrywająca symbole i metafory, które dla Tischnera staną się tym, co nie tylko daje do myślenia i dostarcza środków stylistycznych, ale też wypowiada fundamentalne metafizyczne intuicje. Każde z tych źródeł daje początek innemu strumieniowi, które w filozofii samego Tischnera zlały się w jedną rzekę. Wieloźródłowość to bogactwo, ale też i ryzyko niebezpiecznego eklektyzmu, który może skutkować myśleniem niekonsekwentnym i chaotycznym. Być może jednak taka wieloźródłowość to zarazem wypowiedzenie jakiejś fundamentalnej intuicji filozoficznej, choćby i takiej, że wiara w jedno źródło jest dla myślenia zabójcza.

2. Metafora źródła

W symbolice związanej z wiedzą źródło odgrywa rolę szczególną (por. [Skarga 2005, s. 8 i n.]). Jest miejscem, z którego winno się czerpać wiedzę. Sprawdzanie u źródeł, badania źródłowe, poszukiwanie źródeł – wszystkie te wyrażenia dotyczą dążenia do wiedzy rzetelnej, niezapośredniczonej i niezniekształconej. Pochodzenie tej metaforyki jest dość jasne. Strumień u swych źródeł jest czysty, woda zdrowa i orzeźwiająca. Dopiero w dalszym biegu rzeka ulega zabrudzeniu, łączy z innymi wodami i zanieczyszczeniami. Czerpanie z dala od źródeł jest ryzykowne. Doświadczenie krystalicznej czystości wody źródlanej, niczym niezmaconej i nierozcieńczonej, staje się symbolem rzetelnej wiedzy.

W filozofii te źródła były rozmaicie rozpoznawane. Dla jednych było to doświadczenie i zmysły, dla innych rozum, anamneza, iluminacja, intuicja. W filozoficznych rozważaniach nakładają się na siebie dwa sensy słowa „źródło”.

Pierwszy z nich ma charakter czysto opisowy: źródło to miejsce pochodzenia wiedzy, bez rozstrzygania, czy wiedza jest rzetelna czy nie. W takim znaczeniu mówi się czasem o źródłach złudzeń czy błędu, mając na myśli przyczynę lub powód. Tak rozumiane źródło nie niesie ze sobą całej symboliki czystości. Po prostu wiedza skądś płynie, owo „skądś” to właśnie źródło. Drugi sens wskazuje nie tylko na pochodzenie, ale też na jakość owej wiedzy. Wiedza źródłowa jest lepsza niż nieźródłowa. Ta druga może być skażona, zapośredniczona. W tym znaczeniu źródło nie jest po prostu „źródłem informacji”, lecz „źródłem prawdy”. W takim sensie posługuje się tą symboliką Kartezjusz, który podważając w *Medytacjach* drogi ludzkiego poznania: zmysły, przekonanie o realnym istnieniu świata czy rozum matematyczny, nie pisze o źródłach wiedzy. To słowo pojawia się w kontekście Boga, nazywanego źródłem prawdy (por. [Descartes 2001, s. 43 i n.]).

Jednocześnie większość filozofii wskazuje na wysiłek, który jest niezbędny do odkrywania źródeł. Metafora źródła wyraża coś więcej, a mianowicie że nie jesteśmy jeszcze u źródeł. Stoimy na brzegu zanieczyszczonej rzeki i możemy mieć jedynie nadzieję, że gdzieś daleko, poza zasięgiem naszego obecnego pola poznawczego, biją czyste źródła. Na poszukiwania źródeł trzeba się wybrać, trzeba podjąć wysiłek. Z pozoru kierunek jest prosty: ruszyć w górę rzeki. Ale ta wyprawa wcale nie jest łatwa. Należy bowiem porzucić wszystko to, co w dole rzeki, co oswojone i przez lata uznawane za wartościowe poznawczo. Ta tradycja bierze swój początek chyba u Platona, który nakazuje odwrócić oczy od świata doświadczenia zmysłowego, by otworzyć się naprawdę idei. Droga anamnezy, dialektyczne odkrywanie prawdy poprzedzone zbijaniem nawarstwionych przez lata poglądów i opinii to wysiłek, który wymaga nie tylko sprawności intelektualnej, ale też pracy duchowej. Dlatego w słynnym *Liście VII* Platon wyraża przekonanie o niemożliwości opowiedzenia o tym, co poznało się u źródeł. Tę drogę każdy musi przebyć sam, filozof może jedynie wskazać kierunek. Dopiero długotrwałe obcowanie z przedmiotem może zapalić w duszy światło prawdy (por. [Platon 1987, s. 50 i n.]).

Filozofia zatem nie zaczyna się u źródeł, lecz jest ich przecuciem i szukaniem dróg, by je odnaleźć. Ta symbolika, jak każdy zbiór zmetaforyzowanych przedstawień tego, co konkretne i znane z codziennego doświadczenia, zaprasza do myślenia, ale też rodzi wątpliwości. W przyrodzie bowiem rzeka zakłada niejako swoje źródła: wpatrując się w płynącą wodę, możemy żywić słuszną nadzieję, że gdzieś – być może bardzo daleko – bije czyste źródło. Myślenie nie daje takiej pewności. Dlatego poszukiwanie źródeł każdorazowo staje się zadaniem zagrożonym niepowodzeniem, które przepowiedzieli sceptycy: być może bowiem nie ma nigdzie czystej wody i każde źródło jest skażone. By może – choć to wymaga przekroczenia ram metafory źródła – nie ma źródła, a jego poszukiwania nie przyniosą żadnego rezultatu.

Tu pojawia się jeszcze jedna wątpliwość. Skoro bowiem w naturalnym nastawieniu źródło nie jest dane, a na jego poszukiwania trzeba wyruszyć, to czy myślenie, które owego źródła poszukuje, rzeczywiście dociera do niego, czy też samo je konstruuje (por. [Skarga 2005, s. 17 i n.])? Droga do źródła, którą jest myślenie, oddala często od tego co bezpośrednio, codzienne, naoczne. Źródło zatem nie jest samo w sobie jasne, ogólnie dostępne, lecz mozolnie odkopywane, dane nielicznym. Źródło w myśleniu filozoficznym niewiele ma wspólnego z prostym doświadczeniem rzeczywistości. Symbol staje się mroczny, nie daje prostych odpowiedzi, lecz prowadzi do kolejnej tajemnicy: to, co powinno być najbliźsze, jednocześnie dane jest jako odległe i obce: źródła giną w mroku.

3. Źródłowa naoczność

Józef Tischner w seminarium duchownym poznał język szkolnego tomizmu, w którym wykładana była ówczesna teologia, do filozofii doszedł jednak poprzez fenomenologię. Filozofia Husserla i filozofia Ingardena zapewniły mu, jak sam mówił: „nie tylko, lecz aż metodę” [Spotkanie... 2003, s. 56].

W fenomenologii Husserla źródłowa (*originär*) jest naoczność prezentująca. Wedle zasady wszelkich zasad to ona jest źródłem prawomocności poznania. Należy przyjąć wszystko, co nam się źródłowo przedstawia – Husserl doprecyzowuje, że źródłowy oznacza tu „w swej cielesnej rzeczywistości” [Husserl 1967, s. 78 i n.]. Źródłowość powiązana zatem zostaje z bezpośredniością dania, w doświadczeniu fenomeny prezentują siebie, a nie są reprezentowane przez cokolwiek innego. I tak spostrzeżenie zewnętrzne jest źródłowym doświadczeniem rzeczy fizycznych, a spostrzeżenie wewnętrzne – naszego Ja (por. [Husserl 1967, s. 16 i n.]). Dlatego też, co w kontekście ewolucji myślenia Tischnera szczególnie istotne, nie istnieje w klasycznej fenomenologii źródłowe doświadczenie drugiego człowieka. Wzucie jest wprawdzie aktem naocznym, ale nie źródłowym (por. [Husserl 1967, s. 17]).

Dla Husserla filozofia jest ze swej istoty nauką o źródłach i jej zadanie to cofanie się do pierwszych źródeł (por. [Husserl 1992, s. 78 i n.]). Jednak w fenomenologii droga do źródeł jest długa i mozolna. Potoczne doświadczenie, nazywane naturalnym nastawieniem, nie jest doświadczeniem źródłowej naoczności. Coś, co wydaje się najprostsze i wolne od wszelkiego teoretyzowania, jest uwikłane, jak pokazuje Husserl, w szereg zapośredniczeń, filtrów, które zniekształcają obraz. Naiwny człowiek, który otwiera oczy i spogląda na świat, nie doświadcza go źródłowo. Wnosi bowiem w to proste doświadczenie cały szereg założeń, nastawień i opinii, nad którymi nie ma kontroli i których najczęściej sobie nie uświadamia. W efekcie – co dla nieznających fenomenologii brzmieć może paradok-

salnie – w prostym oglądzie świata nie dociera do rzeczy samej, lecz utwierdza się w swych nieźródłowych poglądach. Człowiek naturalnego nastawienia patrzy, ale nie widzi. Wie, co ma zobaczyć, i dopowiada do tego, co zobaczone, to, co wcześniej już domniemane, przypomniane itd. Ta złożoność naturalnego z pozoru aktu prowadzi do przekraczania granic prawomocności poznania, co jest złamaniem zasady wszelkich zasad (por. [Husserl 1967, s. 79]).

Cofanie się do źródeł polega za oczyszczeniu się z naturalnych naleciałości. Służą temu redukcje fenomenologiczne: ejdetyczna i transcendentálna. Należy wziąć w nawias wszystko, co nie pochodzi z bezpośredniego doświadczenia. Owo „wszystko” to nie tylko cała dotychczasowa wiedza i uprzedzenia, które budują światopogląd naturalnego nastawienia. Również oczywiste dla wszystkich – bo niekwestionowane poza filozofią – przekonanie o realnym istnieniu świata należy zawiesić na kołku. W ten sposób dociera się do rzeczy samej: fenomenu, w którym spotyka się fakt z istotą. W tak oczyszczonym doświadczeniu ujawnia się nie tylko prawda konkretnu, ale też *eidos*. Poznanie zyskuje adekwatność i apodyktyczność (por. [Husserl 1982, s. 31 i n.]).

Pragnienie radykalnej pewności, które ma się wyrażać w adekwatności i apodyktyczności tego, czego można doświadczyć źródłowo, stosując metodę fenomenologiczną, stoi u podstaw Husserlowskiego projektu filozofii jako nauki ścisłej. Tischner pragnienie Husserla nazwie w swoim języku bardzo mocno: dramatem. Człowiek jest uczestnikiem dramatu między sensem a bezsensem (por. [Tischner 1985, s. 64]). Metaforyka dramatyczności, zarezerwowana u Tischnera dla tego, co dla człowieka najważniejsze, wypowiadająca samo sedno ludzkiej egzystencji, tu zostaje odniesiona do poszukiwań poznawczych. W *Filozofii dramatu* dramat będzie się przecież wydarzał w tym, co międzyludzkie. Tu rolę zguby i ocalenia, które budują horyzont dramatyczności, wypełnia napięcie między sensem i bezsensem, między światłem i ciemnością (rozumianymi po platońsku, a więc epistemologicznie). To przejście, które polega na wciągnięciu niedramatycznego Husserla w dramat, pokazuje przesunięcie akcentów w myśleniu Tischnera. W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner nazwie bowiem największym bólem człowieka radykalną niepewność (por. [Tischner 2011, s. 513 i n.]).

Fenomenologia i fenomenologiczna źródłowość wyprowadziły Tischnera poza samą transcendentálną fenomenologię: poznawcza niepewność Husserla stała się niepewnością dramatyczną u Tischnera.

4. Spotkanie z drugim człowiekiem

W latach siedemdziesiątych Tischner zaczyna odkrywać inne źródła poza klasyczną fenomenologią. Z jednej strony nie są to źródła bardzo od filozofii

Husserla odległe, gdyż same – w pewnym sensie – z niej wypływają. Z drugiej jednak strony czerpanie z nich musi się wiązać z pewnym odejściem od Husserla, a przynajmniej uznaniem jego projektu za niewystarczający. Te źródła to hermeneutyka i filozofia dialogu. Pisząc o swych inspiracjach w tekście *W kręgu myśli Husserlowskiej*, Tischner ukazuje Husserla w horyzoncie dwóch ważnych przekroczeń. Pierwsze z nich to myślenie bycia Heideggera, drugie to filozofia spotkania Lévinasa (por. [Tischner 2011, s. 15 i n.]). Obydwaj myśliciele wyrosli na fenomenologii i obydwa przezwyciężyli ją, tworząc własne myślenie. Tischner, pytając nie tylko o własne inspiracje, ale też o źródła, które ciągle pozostają dlań ważne, wskazuje na te trzy drogi.

W przywołanym już tekście wskazuje na trzy rozumienia źródła w ramach tradycji fenomenologicznej. Źródłem mogą być dane egzystencjalnej intuicji (Husserl), czas, który odsłania i zasłania prawdę (Heidegger), i wreszcie ujawniające się w pragnieniu nieskończoności doświadczenie twarzy drugiego człowieka (Lévinas) (por. [Tischner 2011, s. 40 i n.]). Każdy z przywołanych filozofów trwał przy źródle, które odkrył. Tischner natomiast – na co zapewne żaden z nich by się metodologicznie nie zgodził – czerpie z nich wszystkich. W filozofii dramatu trzy konieczne dla dramatu elementy to scena (źródło Husserla), spotkanie (źródło Lévinasa) i czas jako substancja dramatu (źródło Heideggera).

Tak mocne powiązanie źródeł, które dają początek tak różnym myśleniom, musi wyrastać z przekonania o ich silnym pokrewieństwie. Coś, co dla innych oznaczać musi przekroczenie – w stronę bycia oraz w stronę Innego, czyli poza bycie – dla Tischnera współtworzy horyzont jego myślenia. Każde z tych trzech źródeł wytryska w tym samym świecie, a wypływające z nich strumienie zlewają się w jedną rzekę. Ta komplementarność pozostawi swój ślad w języku Tischnera.

W jednym z pierwszych tekstów wprowadzających wątki filozofii dialogu Tischner nie tylko wypowie je w języku fenomenologii, ale też wskaże na swoiste pokrewieństwo tych dwu filozofii. *Fenomenologia spotkania* już samym swoim tytułem anonsuje tę dwujęzyczność. A pierwsze jej zdanie brzmi: „Doświadczyć źródłowo człowieka to spotkać go” [Tischner 1978, s. 73]. Z perspektywy myślenia Lévinasa zdanie takie brzmi bluźnierczo. Doświadczenie, a zwłaszcza doświadczenie źródłowe, tak silnie łączy się z całą przeddialogiczną tradycją myślenia, że nie może stać się nazwą spotkania. Doświadczenie źródłowe jest intencjonalne, ma swój przedmiot, a więc jest zdarzeniem relacji podmiotowo-przedmiotowej. Podmiot staje naprzeciw drugiego człowieka i doświadcza go. Ten paradygmat myślowy niezdolny jest przecież, zdaniem Lévinasa i Bubera, do wypowiedzenia tego, czym naprawdę jest spotkanie. Twarz nie jest przedmiotem, drugi człowiek nie jest treścią naszego poznania, zbiorem noematów skorelowanych z noezami transcendentального Ja. A jednak znający obydwie tradycje Tischner decyduje się na taką syntezę. Akapit później nie pozostawi złudzeń, że zdanie

to może być przypadkowe: „W doświadczeniu spotkania odkrywa się zagubione źródło, w którym mają swój początek doświadczenia świata obiektywnego i Boga. Rzucone ongiś przez Husserla hasło «z powrotem do rzeczy» przekształca się w hasło «z powrotem do drugiego człowieka»” [Tischner 1978, s. 73 i n.].

Zagubione źródło odkryte na terenie fenomenologii (doświadczenie źródłowe drugiego człowieka) jednocześnie przenosi punkt ciężkości myślenia: staje się źródłem myślenia nie tylko o Innym, ale też warunkiem zapytywania o świat i Boga. Odkrycie źródła Husserlowskiego odsyła do innego źródła, głębszego, bardziej pierwotnego; scena stanie się jednym tylko z elementów filozofii dramatu.

Ale przecież dla myślenia taka operacja niesie poważne konsekwencje. Fenomenologia Husserla nie staje się bowiem przez to niejako automatycznie jakąś częścią filozofii dramatu. Jej dialogiczne uwarunkowanie nie może przecież zapoznać zasadniczego celu Husserla, który przecież z dialogicznością nie ma wiele wspólnego. Owe dwa źródła, choć być może jakoś podobne, znajdują się jednak w poważnym napięciu. Tischner wskazuje to napięcie, próbując nazwać początek każdego z nich. Tradycja fenomenologiczna powiada, że Inny jest, bo Ja jestem, podczas gdy dialogiczna wręcz przeciwnie: Ja jestem, bo Ty jesteś (por. [Tischner 1977, s. 69]).

To napięcie, choć uświadomione przez Tischnera, nie odegra ostatecznie znaczącej roli w jego dalszym myśleniu. Źródło fenomenologiczne podporządkowane zostanie dialogicznemu. Tischner nie będzie prowadził badań nad światem wyrosłych z ducha husserlowskiego. Świat jako scena, niewciągnięty jeszcze w dramat, nie będzie go interesował. Ilekroć jednak wypowie się na temat sceny, będzie to zawsze scena dramatu, a więc świat przeformułowany przez relacje dialogiczne. Dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz – to miejsca, które buduje spotkanie, definiowane przez dramaty, którym służą one za dekoracje.

5. W kręgu metafor

Myślenie Tischnera pełne jest metafor. Dla wielu stanowi to o słabości tej filozofii, która rezygnując z precyzyjnych pojęć, oddala się od wymogu naukowości. A ten przecież był ważny nie tylko dla polemistów Tischnera, wyrosłych w innej tradycji, ale stał się programem samego Husserla, któremu Tischner tak wiele zawdzięczał. Sprawa jest jednak o wiele poważniejsza niż tylko pełen metafor język Tischnera. Metafora bowiem stoi u samych podstaw tego myślenia. Metaforyzacja ma charakter metafizyczny, a nie tylko retoryczny.

Myślenie bez metafor wyraża, według Tischnera, metafizyczne przekonanie o ostateczności świata bezpośredniego. To zaś jest po platońsku ułudą. Myślenie absolutyzujące doczesność, a więc to, co dane w naturalnym nastawieniu, boi się

metafor, dąży do jednoznaczności, gdyż metafora odsłania głębię i nieostateczność tego, co bezpośrednio dane, pisze Tischner w *Myśleniu z wnętrza metafory* (por. [Tischner 2011, s. 525 i n.]). Stanowisko takie nazywa Tischner w *Myśleniu religijnym* teryzmem: „Teryzm wiąże całą nadzieję człowieka z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny. Podważa również prawo myślenia do tego, by intencjonalność przedłużać w transcendowanie” [Tischner 2011, s. 391].

Na marginesie warto dodać, że postulowana nieostateczność świata bezpośredniego doświadczenia, przyjmująca jakąś głębię poza tym, co dane, przekracza otwarcie granice Husserlowskiej fenomenologii. Głębia jest przynależna bowiem, zdaniem twórcy fenomenologii, światu mądrości, podczas gdy naukowa filozofia powinna kierować się jasnością pojęć (por. [Husserl 1992, 76 i n.]). Tischner zostałby zapewne zaliczony do uprawiających filozofię światopoglądową – skoro u podstaw jego myślenia tkwi metafizyczna intuicja o nieostateczności świata (jakkolwiek byśmy ten pogląd rozumieli). Domniemany zarzut Husserla – tu rozumiany jako wykluczenie poza filozofię jako ścisłą naukę, a więc fenomenologię – można skontrolować polemicznym zapytaniem, czy bezzałożeniowość Husserla jest w istocie bezzałożeniowością, czy też nieświadomą swoich metafizycznych fundamentów formą teryzmu. Jednak taka polemika, prowadzona ponad głowami Tischnera i Husserla, nie należy do prowadzonych tu rozważań.

Słowo „źródło” jest tu używane w znaczeniu metaforycznym. Husserlowskie pojęcie źródłowości ma ustatednić niesforną metaforę, jednak przecież wciąż odsyła do przedstawięń, z których metafora czerpie: źródło, czysta woda, oczyszczanie, dochodzenie do niezmaconej niczym wody itd. Język programowo ametaforyczny napotyka tu na zasadnicze trudności: odcięcie wszelkich metaforycznych korzeni – znów kolejna metafora – pojęcia wydaje się niemożliwe bez naruszenia sensu tegoż pojęcia. Pojęcie źródłowości nabiera bowiem znaczenia tylko w przywołaniu obrazu źródła.

Źródło jest miejscem. Można zapytać: miejscem czego? Pierwsza odpowiedź, która się narzuca, to początek. Początek strumienia, rzeki, początek doświadczenia, początek myślenia. Ale przecież ten początek jest przez coś poprzedzony: filozof odkrywa najpierw, że jeszcze nie jest u źródła, i postanawia do źródła wyruszyć. Filozofia Husserla nie rozpoczyna się w transcendentalnym Ja, tylko najpierw do niego doprowadza i uzasadnia, dlaczego trzeba porzucić naturalne nastawienie, by wyruszyć do źródła. Podobnie – pod względem formalnym – rozumie źródłowość Heidegger z okresu *Bycia i czasu*. Wprawdzie to nastawienie ontyczne stanowi naszą potoczność i codzienność (a także punkt wyjścia, początek nauk pozytywnych), ale to zapytywanie ontologiczne jest bardziej źródłowe (por. [Heidegger 1994, s. 16]). Pierwszeństwo ontologicznego zapytywania o bycie nad ontycznym zapytywaniem o byt wskazuje na źródłowość tego pierwszego.

Jednocześnie to, co ontycznie bliskie, jest ontologicznie dalekie: należy wyruszyć na jego poszukiwanie, porzucając codzienne zrazu i zwykle. Przed początkiem – w sensie źródła – jest jeszcze inny początek, faktyczny, który owocuje wyruszeniem na poszukiwania źródła.

Tischner, szukając nowych źródeł, przekraczających ejdetyczną naoczność, wprowadza kolejne metafory. Mówi nadal o miejscu – a przecież źródło jest miejscem – ale woli nazwać to miejsce gniazdem: „Ptaki fruwać wysoko, ale gniazda mają nisko. Jakie cierpienie jest podstawowym źródłem myślenia? Gdzie myślenie ma swe gniazdo?” [Tischner 2011, s. 513]. Na to pytanie odpowiedź już tu padła: to radykalna niepewność. Gniazdo staje się nowym imieniem źródła. Obraz, który buduje metafora gniazda, jest inny niż przywoływane do tej pory przedstawienia powiązane ze źródłem. Gniazdo gra tu dwuznaczną rolę. Z jednej strony jest domem, miejscem, gdzie się wraca, gdzie jest bezpiecznie, który jest schronieniem. Z drugiej jednak – ptaki latają wysoko, poza gniazdem. Jeśli źródłem (a więc gniazdem) myślenia jest cierpienie, a to jest niepewnością, to myślenie jest ciągłym opuszczaniem gniazda. Myślenie próbuje przemyśleć i być może przezwyciężyć niepewność (niezależnie od skuteczności tych działań). Gniazdo nie jest zatem celem podróży, lecz tym, co uwiera. Metafora gniazda zaczyna opalizować: miejsce schronienia – miejsce cierpienia. Gniazdo jest zarazem i tym, i tamtym. To napięcie rodzi ruch, ruch poza gniazdo, ale przecież i ruch powrotu, gdyż jest ono miejscem, w którym jest się u siebie. Dorosłe ptaki opuszczają gniazda swych rodziców, lecz nie po to, by żyć poza gniazdem, lecz by założyć własne. To napięcie na linii: schronienie–cierpienie buduje ruch myślenia i jego dwuznaczny charakter. Bez cierpienia myślenie – jako odpowiedź na ludzki ból – nie mogłoby się narodzić. Bez schronienia nigdy nie byłoby u siebie.

Z pozoru symbolika gniazda oddala Tischnera od symboliki źródła. Jednak w gruncie rzeczy odsłania ona coś bardzo istotnego w samej metaforze źródła, co wcześniej być może umykało uwadze. Dotychczas metafora ta opowiadana była od strony wędrujących ku źródłom: odkrywali oni źródło i jego krystaliczną, niezmaconą niczym wodę. Jednak przecież źródło – choć może być celem poszukiwań – samo jest początkiem strumienia. Woda ciągle opuszcza źródło, wytryskuje z niego i rusza w dół, by nigdy nie powrócić. Ptaki wlatują ponad gniazda, woda spływa poniżej źródła, nigdy nie zawraca. Źródłowość – rozumiana jako ejdetyczna naoczność, Twarz Innego, symbol – daje do myślenia i jednocześnie wypycha poza siebie; jak ptaki, wypychające dorosłe pisklęta z gniazda. W źródle nie można zamieszkać, to nie miejsce zamieszkiwania.

W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner przywołuje i analizuje dwie wielkie filozoficzne metafory radykalnej niepewności: Platońską jaskinię i Kartezjańskiego złośliwego geniusza (por. [Kot 2012, s. 157 i n.]). Metafory te naprowadzają na coś bardzo istotnego, a więc – jak powtarza Tischner za Ricoeurem:

dają do myślenia. W tym sensie metafora i symbol (por. [Ricoeur 1989, s. 54 i n.]) same stają się źródłami myślenia. Dają do myślenia, a więc wprowadzają pewien niepokój, który domaga się stawiania pytań i szukania możliwych odpowiedzi. Dające do myślenia nie pozwala myśleniu ustać. A zatem nie może być li tylko odpowiedzią. Odpowiedź kończy myślenie, pozwala mu się spełnić i zatrzymać się. Dające do myślenia nie może być zatem odpowiedzią. Zawiera coś z odpowiedzi – przywołując obrazy i przedstawienia, wprowadza jakieś światło w mrok zapytywania – ale przecież nie wyczerpuje tymi obrazami roszczeń pytania. Symbol, w przeciwieństwie do większości innych znaków, jest nieprzejrzysty. To stanowi o nieprzebranej jego głębi (por. [Ricoeur 1985, s. 62 i n.]). W ten sposób właśnie symbol daje do myślenia. Jak pisze Ricoeur: „Sentencja ta sugeruje jednocześnie, że wszystko już zostało powiedziane zagadkowo i że wszystko trzeba wszakże odtwarzać i przetwarzać w wymiarze myślenia. Jak kształtuje się myśl, ta, która sama dana jest sobie w królestwie symboli, i ta, która coś ustanawia i myśli – to właśnie chciałbym podpatrzyć i zrozumieć” [1985, s. 59]. Wedle Ricoeura symbol daje – a więc nie jest ustanowiony przez myślącego, ale to dawanie jest zaproszeniem do drogi, nie daje bowiem wszystkiego (rozumianego jako ostateczna odpowiedź).

Dotychczas wyodrębniły się trzy sensy słowa źródło, rozumianego jako źródło myślenia. Nie chodzi tu o różne źródła tego samego rodzaju, które mają taką samą formę i różnią się jedynie treścią (np. jedno mówi o świecie, inne o drugim człowieku, jeszcze inne dostarcza wiedzy o prawdzie bycia). Te trzy sensy wskazują, że źródłowość, rozumiana jako początkowość myślenia, przybiera rozmaite formy.

Po pierwsze, mamy źródło w fenomenologii Husserla. Źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania. Jest zatem początkiem rzetelnego poznania i myślenia, do którego trzeba wprawdzie dojść z pewnym wysiłkiem – redukcje fenomenologiczne – ale kiedy się już owo źródło odnajdzie, można przewyciężyć niepewność i budować konsekwentnie kolejne działy ścisłej nauki, wolne od błędów psychologizmu, naturalizmu, pozytywizmu i filozofii światopoglądowej.

Po drugie, mamy Tischnerowskie źródło-gniazdo. Jest nim cierpienie, dookreślone jako doświadczenie radykalnej niepewności. To źródło wypycha poza siebie. Zmusza do myślenia – i w tym sensie je inicjuje – jednakże nie jest obietnicą wiedzy krystalicznej i niezmaconej. To źródło niepokoi, a nie uspokaja. Jednocześnie ta metafora nie traci wiele z sensu samego źródła. Można bowiem słusznie przypuszczać, że dla Tischnera myślenie z wnętrza tego źródła jest czystsze niż z jakiegokolwiek innego. Tak pisze on we wstępie do tomu *Myślenie według wartości*: „O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać” [Tischner 2011, s. 9]. Wierność temu źródłu jest zatem miarą myślenia – podobnie jak u Husserla była nią wierność zasadzie

wszelkich zasad. Jednocześnie miara ta nie mierzy prawomocności wyników, ale wskazuje ich rangę i wagę dla myślenia. Można bowiem wyobrazić sobie bardzo rzetelne postaci myślenia, które jednak nie wynikają z tak rozumianego cierpienia. Ich wyniki są w ramach pewnej racjonalności prawomocne, co nie zmienia faktu, że nie mają dla Tischnera tej samej wagi i, co za tym idzie, tej samej jakości. Są one bowiem rezultatem myślenia o tym, o czym wprawdzie myśleć można, ale o czym myśleć nie trzeba (por. [Tischner 2011, s. 9]). Niekonieczność myślenia o tym, co nie płynie ze źródła, jakim jest cierpienie, stanowi o jego nieźródłowości.

Po trzecie wreszcie, mamy metaforę-symbol, która daje do myślenia. Staje się ona źródłem podobnym nieco do źródłowego doświadczenia fenomenologii, ale różniącym się od niego przeciwieństwem. O ile bowiem Husserłowska źródłowość przynosi z sobą jasność i wyraźność z ducha Kartezjańską, o tyle symbol jest nieprzenikniony i mroczny. Odkrycie źródła nie kończy wysiłku myślenia, podczas gdy u Husserla dalsza fenomenologia jest już swoistą technologią myślenia, metodycznym opisem kolejnych wglądów. W fenomenologii, wedle zamierzeń i ambicji jej twórcy, cały wysiłek filozofii radykalnego początku spoczął na barkach Husserla. On tę drogę przeszedł i chciał widzieć zadanie dla następców w rozwijaniu wiedzy na podstawach, które stworzył. Źródło ma być krystaliczne, jasne, niezmacone. Nieprzejrzystość symbolu zmienia rolę źródła. To nie źródło, które uspokaja, lecz niepokoi. Niepokój współgra z radykalną niepewnością, o której pisał Tischner. A głębia – krytykowana przez Husserla – nie wyraża skończonej mądrości, jak w filozofii światopoglądowej, tylko nieostateczność i niepewność naszych prób przemyślenia świata.

6. Człowiek

Trzy wskazane rozumienia źródła budują jego złożony sens. I właśnie dlatego, że tak bardzo się różnią, paradoksalnie tłumaczą wieloźródłowość Tischnera. W tym kontekście bowiem staje się ona nie tyle eklektyzmem, dowolnie mieszającym metody filozoficzne i intelektualne inspiracje, lecz próbą zrozumienia, czym jest źródło. Zarzut eklektyzmu miałby uzasadnienie, gdyby źródła te nie różniły się co do formy, lecz jedynie co do treści. Wówczas bowiem zgoda na jedno źródło mogłaby logicznie wykluczać pozostałe (racjonalizm ufa w wiedzę pochodzącą z rozumu, empiryzm – w wiedzę przyniesioną przez zmysły, nie ufają sobie jednak nawzajem itd.). Tu jednak każde źródło mówi coś innego o samym źródle. Dlatego u Tischnera nie pojawiają się one obok siebie, rozumiane po prostu jako różnorodne źródła prawomocnej wiedzy, lecz nawzajem się przenikają. Dlatego, o czym była już mowa, o jednym źródle Tischner mówi w języku drugiego źródła itd.

Na przecięciu tych wszystkich ujęć pojawia się Twarz Innego. Twarz bowiem ukazuje się tu jako jedność tych trzech źródeł: źródłowe doświadczenie drugiego człowieka, ludzkie cierpienie i wreszcie nieprzejrzysty – dosłownie i metaforycznie – symbol dający do myślenia.

Takie rozwiązanie nie mogłoby zadowolić ani konsekwentnych fenomenologów, gdyż głębia i metaforyczność przekraczają fenomenologiczne ramy naukowości, ani też filozofów spotkania, ponieważ epifania Twarzy u Lévinasa nie może być doświadczeniem i rozsądza intencjonalność – o czym była już wcześniej mowa. Skoro zatem Tischner godzi się na taką wieloźródłowość swego myślenia, musi mieć poważne powody. U podstaw takich rozstrzygnięć filozoficznych i metodologicznych musi znajdować się mocna intuicja filozoficzna, która uzasadniałaby tak problematyczne i aporetyczne ujęcie.

Wydaje się, że wszystkie źródła, z których czerpie Tischner, wypływają ze źródła jeszcze głębszego – jest nim człowiek. Tischner od zawsze pyta w swoim myśleniu o człowieka, ma silne przeświadczenie, że to człowiek jest najbardziej wart namysłu filozoficznego. Kiedy pisał o nadziei, wolności i solidarności, to w tle zawsze był człowiek; kiedy zastanawiał się nad Ja aksjologicznym, było to pytanie o człowieka. Kiedy wreszcie Tischner zbudował swoją filozofię dramatu, to słowo: dramat „wskazuje na człowieka” [Tischner 1998a, s. 7].

Ostatnia ważna książka umiejscawia człowieka w samym centrum: tytuł *Spór o istnienie człowieka* wskazuje nie tylko na przedmiot badań, ale też główne źródło całej myśli Tischnera. Pyta on o człowieka i wśród filozofów współczesnych szuka sojuszników w tym zapytywaniu. Spoiwo, którym jest człowiek jako problem, jest silniejsze niż różnice, które pomiędzy różnymi jego problematyzacjami zachodzą.

Ta wieloźródłowość może wskazywać też na kontyngencję bytu ludzkiego, która we współczesnym dyskursie filozoficznym oznacza nie tylko tradycyjnie pojmowaną przypadkowość, ale to, że „człowiek nie dysponuje wszystkimi warunkami swego istnienia, myślenia i działania” [Czerniak 2006, s. 20].

Jednocześnie Tischner ma świadomość, że kategoria człowieka we współczesnej myśli jest wysoce problematyczna i w czasach, kiedy on sam wchodził w filozofię, rzadko była używana. Obciążona bogatą tradycją staje się niewygodna, chętnie zastępowana jest przez inne pojęcia, wcale nie tożsame z nią: *Dasein*, Ja, Inny, Tożsamy. Dla Tischnera jednak to człowiek jest tym, co najbardziej daje do myślenia, co wzywa go do myślenia – podobnie jak dla Heideggera będzie to bycie, a dla Lévinasa pragnienie Nieskończonego i Twarz Innego. I Tischner ma świadomość, że być może to wezwanie ma przedfilozoficzny charakter, ale jego odrzucenie w pewnym sensie unieważniłoby całą myśl krakowskiego filozofa.

Być może to jest powodem, że ilekroć wchodzi w spór z „przeciwnikami człowieka”, robi to chaotycznie, szarżuje, jakby stracił filozoficzną kontrolę nad

argumentacją. Wobec koncepcji śmierci człowieka przyjmuje postawę trudną do obronienia: „Na Zachodzie mamy: egzystencjalizm, strukturalizm, cybernetykę, alienację [...]. A my mamy Kolbego” [Tischner 2011, s. 8]. Postać Kolbego, który poświęcił życie za drugiego człowieka, współwięźnia Auschwitz, jest oczywiście godna najwyższego szacunku i zadumy, ale przecież nie unieważnia wszystkich kłopotów, jakie mają z pojęciem człowieka zachodni filozofowie (por. [Augustyniak 2015, s. 103 i n.]). Dla Tischnera sprawa człowieka jest tak ważna, że próbuje zakrzywić emocjonalnym argumentem złożoną i ważną dyskusję, która w drugiej połowie XX wieku przetoczyła się przez filozofię. A w *Sporze* rozwiązuje problem śmierci człowieka w sposób retorycznie prosty, dosłownie jednym cięciem: nawet jeśli człowiek umarł, to oznacza, że istniał; a skoro tak, to może się znów narodzić [Tischner 1998b, s. 8].

Jaką zatem rolę odgrywa w filozofii Tischnera człowiek, o którym zaświadcza tak wiele źródeł? Pozostając w metaforyce źródła, można powiedzieć, że jest niczym podziemna rzeka. Wszak źródło jest tylko widocznym na powierzchni ziemi początkiem strumienia, ale ten rodzi się w głębinach. Pod powierzchnią rozmaitych zjawisk i doświadczeń jest człowiek, a Tischner próbuje do niego dotrzeć, czerpiąc z tak różnych filozoficznych źródeł – o czym była już mowa.

7. Podsumowanie

Ukryte źródło, które warunkuje i umożliwia inne źródła, a samo nie jest nigdy dane, rodzi tajemnicę. Człowiek rozsadza każdą metodologię, każde myślenie chcące go pochwycić. To wydaje się źródłowym doświadczeniem człowieka: źródło, które przelewa się z każdego źródła, które nie może się w żadnym z dotychczasowych źródeł myślenia wyczerpać.

W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner, wspominając o radykalnej niepewności, podsuwa ciekawy trop, który pomaga umiejscowić człowieka w przestrzeni jego myśli. Píše mianowicie: „myślenie, pytając – chce poznać prawdę: gdzie biegnie granica dzieląca pozory od rzetelnych przejawów” [Tischner 2011, s. 511]. Celem myślenia jest zatem odkrywanie rzetelnych przejawów.

To pojęcie ma szczególne znaczenie. Jeśli bowiem fenomen jest – wedle tradycji fenomenologicznej – tym, co się samo w sobie ukazuje, to przejaw będzie ukazaniem czegoś, czym sam nie jest. Tak jak choroba ma swe objawy – gorączkę, ból głowy, katar, kaszel – tak sama nie jest żadnym z nich. Jest czymś, co objawia się w ten sposób, ale nie można jej sprowadzić ani do żadnego z objawów, ani do ich sumy (por. [Heidegger 1994, s. 40–45]). W fenomenologii fenomen prezentuje sam siebie, jest rzeczą, do której Husserl chce powrócić. Dlatego można mówić o jedności faktu i istoty: w źródłowym doświadczeniu konkretnej zieleni

jest zarazem istota zieleni. Jeśli zatem Tischner mówi o rzetelnych przejawach i poszukuje ich w rozmaitych źródłach, to wydaje się, że przyjmuje, iż przejawy są przejawami czegoś. Przejaw nie prezentuje sam siebie, ale poprzez siebie odsyła do czegoś innego, co być może nigdy nie będzie dane w sposób, jakiego oczekuje klasyczna fenomenologia. Człowiek jest głębią, jest tajemnicą, która nie ujawnia się sama w sobie. Dla filozofa dostępne są tylko jego przejawy: ludzkie dramaty, ludzkie losy, właściwe człowiekowi doświadczenia, jak wolność czy nadzieja. Tischner uważnie szuka tego, co się zjawia, jak człowiek przejawia się w świecie, jak przejawia się – a więc jak jest dany myśleniu.

Zastąpienie w wykładni fenomenu fenomenologicznego zjawiska przez przejaw tłumaczy wieloźródłowość Tischnera. Tłumaczy jej nieprzypadkowość, którą uzasadnia głębsze, ukryte źródło: podziemna rzeka, którą można nazwać człowiekiem. Stanowi jednocześnie mocne odejście od klasycznej fenomenologii i początek nowej fenomenologii – fenomenologii przejawów. Ta nowa fenomenologia ma być może bardziej minimalistyczne oczekiwania niż projekt Husserla, który obiecywał adekwatność i apodyktyczność wiedzy. Ale jednocześnie trzeba pamiętać, że jest ona odpowiedzią na dramat, który w swej najgłębszej warstwie jest doświadczeniem radykalnej niepewności. W świecie takiej niepewności rzetelny przejaw – choć daleko mu do krystaliczności Husserlowskiego fenomenu – jest na wagę złota.

Literatura

- Augustyniak P. [2015], *Homo Polacus. Eseje o polskiej duszy*, Znak, Kraków.
- Czerniak S. [2006], *Kontyngencja. Tożsamość. Człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, IFiS PAN.
- Descartes R. [2001], *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbmska, Antyk, Kęty.
- Heidegger M. [1994], *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Husserl E. [1967], *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Husserl E. [1982], *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa.
- Husserl E. [1992], *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa.
- Kot D. [2012], *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos”, nr 1(32).
- Platon [1987], *List VII [w:] Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987.
- Ricoeur P. [1985], *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa.
- Ricoeur P. [1989], *Metafora i symbol [w:] tenże, Język, tekst, interpretacja*, tłum. K. Rosner, PAX, Warszawa.
- Skarga B. [2005], *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków.
- Spotkanie. Z Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska* [2003], Znak, Kraków.
- Tischner J. [1977], *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia”, IX.

Tischner J. [1978], *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, X.

Tischner J. [1985], *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków.

Tischner J. [1998a], *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków.

Tischner J. [1998b], *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków.

Tischner J. [2011], *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków.

The Metaphoricalness of Origin in Józef Tischner Philosophy

(Abstract)

Józef Tischner began his thinking from phenomenology. However, with time, other origins appeared: hermeneutics and the philosophy of encounter. All of them shaped his philosophy of drama, giving his thought a horizon with multiple origins. Each of these inspirations would seem very difficult to combine with the others. What makes them coherent? What are the relations between these origins? Perhaps somewhere deeper a kind of pre-origin can be found. I attempt to sketch Tischner's journey to the origins to reveal that this pre-origin – man – needs this kind of complex system of origins.

Keywords: origin, man, face, phenomenology, hermeneutics, encounter, dialogue, metaphor, symbol.

| Leszek Kusak

Między przeznaczeniem a wolnym wyborem. Przygodność człowieka w filozofii Alberta Schweitzera

Streszczenie

Opisywany przez naukę świat jest – według Schweitzera – potworny przy całej swojej wspańiałości. Porządek świata pozostaje dla człowieka zagadką, zaś wszelkie próby uzasadnienia suwerenności jego woli napotykają nieprzekraczalną granicę obiektywnych wyznaczników ludzkiej egzystencji (nasze narodziny, ułomny intelekt, krótkość życia, to, co ogranicza człowieka jako podmiot myślący i działający).

Tworzony przez człowieka świat cywilizacji i kultury również uniezależnia się od niego i przeciwstawia mu się jako wroga siła. Złowrogie skutki tej podwójnej kontyngencji mogą być – do pewnego stopnia – zneutralizowane przez ustanowienie uniwersalnego, obowiązującego wszystkich ludzi, moralnego drogowskazu. W filozofii Schweitzera funkcję taką pełni etyka czci dla życia. Założenia, konsekwencje, spójność i wiarygodność jego programu przeobrażenia człowieka stanowią przedmiot przedstawionych rozważań.

Słowa kluczowe: kontyngencja, kryzys kultury, dehumanizacja człowieka, przeżycie solidarności, etyka czci dla życia, biocentryzm hierarchiczny.

1. Wprowadzenie

Filozoficzne rozważania o człowieku mają długą i bogatą tradycję. Znacząca ich część dotyczy pochodzenia, natury i struktury bytu człowieka, jego związków

z transcendencją, sensu życia oraz miejsca, jakie zajmuje on we wszechświecie. Próby tworzenia całościowych filozoficznych koncepcji człowieka uzupełniają rozważania bardziej szczegółowe, koncentrujące się na wybranych wymiarach ludzkiej egzystencji, takich jak miłość, szczęście, cierpienie, tragiczność czy skończoność.

Wielowiekowy dorobek refleksji antropologicznej cechuje różnorodność ujęć i bogate instrumentarium pojęciowe. W szerokiej palecie kategorii antropologicznych istotną rolę odgrywa pojęcie przygodności, w którym znajduje wyraz doczesność i kruchość ludzkiego istnienia, nieustanne zagrożenie ze strony zła, ograniczoność wolności i możliwości poznawczych człowieka [Stróżewski 2004, s. 117–118].

We współczesnej literaturze pojęcie przygodności zazwyczaj używane jest zamiennie z pojęciem kontyngencji [Czerniak 2006, s. 17–19]. Pojęcie kontyngencji pojawia się nie tylko w rozważaniach z zakresu antropologii, lecz także w filozofii nauk przyrodniczych, filozofii historii i prawa [Czerniak 2006, s. 14]. Przedmiotem refleksji w niniejszym opracowaniu będzie jednak wyłącznie antropologiczny kontekst funkcjonowania tej kategorii, różne wymiary doświadczenia kontyngencji i sposoby radzenia sobie z jej negatywnymi konsekwencjami. Nie będzie przy tym prowadzona całościowa analiza historycznie zaistniałych bądź logicznie możliwych wyborów w tym zakresie, lecz uwaga zostanie skupiona na koncepcji Alberta Schweitzera, jego filozofii kultury i etyce, w których doświadczenie kontyngencji i próby neutralizacji jej skutków znalazły dobitny i wciąż inspirujący, choć niejednoznaczny wyraz. Będzie to zatem swoiste studium przypadku, które daje pewne odpowiedzi dotyczące przygodności jako cechy kondycji ludzkiej, nie usuwając jednak wszystkich wątpliwości, jakie wiążą się z doświadczeniem ograniczenia wolności i suwerenności człowieka.

W przedstawionej pracy kontyngencja (traktowana jako synonim przygodności) rozumiana jest – za Odo Marquardem [1994, s. 133] – na dwa sposoby: 1) jako wszystko to, co fundamentalnie ogranicza wolność samokreacji jednostki oraz jej pewność poznania, czyli to, co się jej przytrafia, czego nie może ona zmienić, co wymyka się jej woli (kontyngencja losowa); 2) wszystko to, co jest konsekwencją wyborów dokonanych przez człowieka, który uczynił coś, choć mógł postąpić inaczej (kontyngencja w znaczeniu swobody wyboru)¹.

¹ Rozróżnienie to nawiązuje do kategorii, którymi posługiwał się N. Machiavelli: fortuna i *virtu*. Ta pierwsza – utożsamiana z losem – rozumiana była przez włoskiego filozofa jako niezależna od człowieka siła, której nie może się wprost przeciwstawić, choć może jej pomagać i (w pewnym zakresie) modyfikować skutki jej działania. Z kolei *virtu* obejmowało tę sferę życia człowieka, która była konsekwencją jego wolnych wyborów, uzależnionych jednak od znajomości świata, umiejętności przewidywania wydarzeń oraz siły i energii życiowej jednostki.

2. Dwa oblicza kontyngencji człowieka

Albert Schweitzer nie posługuje się w swoich dziełach pojęciem kontyngencji, zaś „przygodność” pojawia się w nich sporadycznie. Mimo to problematyka skończoności, ułomności, różnorodnych ograniczeń wiedzy, woli i siły sprawczej człowieka zajmuje w jego rozważaniach wiele miejsca i stanowi punkt wyjścia proponowanych przez niego pozytywnych rozwiązań².

W autobiograficznej rozprawie *Z mojego życia...* wspomina on o dwóch ważnych przeżyciach, które rzuciły cień na jego egzystencję: „Jedno wzięło się z poznania, że świat jest pełen niewy tłumaczalnych tajemnic i cierpienia; drugie z świadomości, że urodziłem się w czasach duchowego upadku ludzkości” [1981, s. 156].

Obraz świata przedstawiany przez niemieckiego filozofa nie jest optymistyczny. Pod pewnymi względami przypomina Schopenhauerowską metafizykę woli:

Świat stanowi budzące grozę widowisko samorozdwojenia woli życia. Jeden byt usiłuje zachować siebie kosztem drugiego, jeden niszczy drugi. Wyłącznie u myślących ludzi wola życia jest świadoma drugiej woli życia i chce być z nią solidarna. Nie jest to jednak całkowicie możliwe do zrealizowania, ponieważ człowiek jest także podporządkowany zagadkowemu i okrutnemu prawu, że musi żyć kosztem innego życia i nieustannie być winnym niszczenia i szkodenia życiu [Schweitzer 1981, s. 118].

Naukowa wiedza o świecie – zdaniem Schweitzera – nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o sens życia, stanowi też argument przeciwko zasadności poszukiwania w świecie racji dla określonego porządku etycznego. Wyraźnie widoczny jest rozdźwięk między prawami przyrody a prawami moralnymi, porządkiem natury a porządkiem ustanowionym przez człowieka. Nieustający kalejdoskop tworzenia i niszczenia, narodzin i śmierci wydaje się być pozbawiony głębszych racji, mających związek z jakąś aksjologią.

Przyroda jest piękna i wspaniała, gdy się jej przyglądać z zewnątrz, ale wystarczy zagłębić się w jej mechanizm, aby człowieka ogarnęła groza. Jej okrucieństwo jest tak straszne! [...] Przyroda każe istotom żywym popełniać najpotworniejsze zbrodnie ([Schweitzer 1966, s. 130], cyt. za: [Lazari-Pawłowska 1976, s. 39–40]). Wiedza, która wynika z rejestrowania jednostkowych manifestacji bytu, pozostaje zawsze dlatego niepełna i niezadowolająca, że nie może nam dać ostatecznej odpo-

² Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w antropologii J.G. Herdera. Niemiecki filozof nie posługuje się w swoich rozważaniach terminem *Mängelwesen* („istota naznaczona brakiem”), choć opisuje i analizuje długą listę biologicznych „niedostatków” rodu ludzkiego, które traktuje jako punkt wyjścia do pytania o „warunki możliwości człowieka”. Zob. [Kusak 2012].

wiedzi na najważniejsze pytanie, czym jesteśmy we wszechświecie i czego w nim chcemy [Schweitzer 1981, s. 81].

Nauka nie może zatem pomóc człowiekowi w jego dążeniu do usensownienia świata i życia. Okazuje się jednak, że nie jest w stanie tego uczynić również religia. Schweitzer stawia pytania, które wyraźnie uwidaczniają dysonans między naszym doświadczeniem świata a obrazem Boga Stworzyciela:

Bóg jest siłą, która wszystkim kieruje. Dlaczego Bóg – taki, jaki przejawia się w przyrodzie – jest zaprzeczeniem tego, co odczuwamy jako moralnie dobre? Dlaczego jest zarazem siłą sensownie budującą i bez sensu niszczącą? ([Schweitzer 1966, s. 131], cyt. za: [Lazari-Pawłowska 1976, s. 39]).

Poczucie bezradności pogłębia jeszcze świadomość, że również filozofia nie potrafi uporać się z fundamentalnymi pytaniami dotyczącymi egzystencji człowieka. Żadne jej wyjaśnienia zła na świecie nie mogą nas zadowolić, ponieważ: „wszystkie one mają charakter sofistyczny i w istocie nie zmierzają do niczego innego, jak tylko do złagodzenia żywych reakcji ludzi na nieszczęścia wokół siebie. To, że taki myśliciel jak Leibniz mógł głosić, że wprawdzie świat nie jest dobry, ale jest najlepszy z możliwych, pozostaje dla mnie niezrozumiałe” [Schweitzer 1981, s. 172].

Poznawcza konfrontacja z otaczającą go rzeczywistością uzmysławia człowiekowi własną znikomość, ograniczoność jego wiedzy, zależność od potężnych i niezrozumiałych sił, które decydują o jego „tu i teraz”, zakreślają granice jego woli i możliwości kreowania samego siebie.

Na jednej z mniejszych pośród milionów gwiazd żyją od niedawna istoty ludzkie. Jak długo jeszcze? Jakiś spadek czy wzrost temperatury Ziemi, przesunięcie osi gwiazdy, podniesienie poziomu morza [...] może położyć kres ich egzystencji [...]. Nie wiemy, jakie jest nasze znaczenie dla Ziemi. O ileż mniej jeszcze możemy rościć sobie prawo do nakładania na nieskończone uniwersum sensu, mającego nas na uwadze lub dającego się wyjaśnić poprzez naszą egzystencję [Schweitzer 1976b, s. 179].

Kontyngencja losowa nie jest jedyną formą determinacji człowieka ograniczającą jego wolność i możliwości autokreacji. Funkcjonuje on w stworzonym przez siebie środowisku kultury i cywilizacji technicznej, ale dawno utracił już nad nim kontrolę. Ta „sztuczna natura” uniezależniła się od człowieka i jest źródłem alienacji poszczególnych jednostek, jak również całego gatunku ludzkiego. Niekwestionowane osiągnięcia kultury, nauki i cywilizacji technicznej okupione zostały regresem życia duchowego człowieka, upadkiem kultury moralnej. Zjawisko to analizuje Schweitzer na kilku płaszczyznach; są to [1976d]:

1) urbanizacja – powstawanie coraz większych aglomeracji oznacza oderwanie człowieka od natury i prowadzi do jego psychicznego okaleczenia;

2) utylitarne traktowanie człowieka – związane z wymogami cywilizacji przemysłowej; traktowanie takie degraduje człowieka, cenne są tylko jego sprawności pracownicze;

3) nadmierna specjalizacja – angażuje tylko część uzdolnień człowieka, przez co brakuje mu sprawności ogólnej, a jego moc twórcza maleje;

4) szybkie tempo życia – permanentny brak czasu i związane z tym przemęczenie człowieka powodują, że bezmyślność staje się jego drugą naturą, wyższa kultura spychana jest na margines, dominuje „duch powierzchowności”;

5) roztapianie się człowieka w zbiorowości – bezkrytyczne przyjmowanie gotowych poglądów, konformizm i przytępiona świadomość moralna.

Przywołane tu w wielkim skrócie uwagi Schweitzera dotyczące negatywnych zjawisk i szkodliwych dla człowieka tendencji rozwoju nowożytnej kultury i cywilizacji technicznej oraz regresu samego człowieczeństwa składają się na spójny i zarazem niepokojący obraz stanu i perspektyw gatunku ludzkiego: pogłębia się dehumanizacja życia społecznego, zaś „człowiek karłowacie”³.

Kryzys kultury i cywilizacji europejskiej oraz związany z nim regres człowieczeństwa nie jest – jak podkreśla Schweitzer – przejawem dziejowej konieczności, lecz nieoczekiwanym i niechcianym rezultatem wolnych wyborów człowieka, jego własnym dziełem, które teraz przeciwstawia mu się jako wroga siła (kontyngencja w znaczeniu swobody wyboru).

Albert Schweitzer nie był prekursorem opinii o dekadencji człowieka i kultury europejskiej. Dużo wcześniej swoje zaniepokojenie wyrażał Jean-Jacques Rousseau, następnie Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche i Karol Marx. W czasach Schweitzera również liczne było grono myślicieli, których niepokoił narastający rozdźwięk między cywilizacją techniczną a kulturą duchową (Oswald Spengler, Max Scheler, Karl Jaspers, Florian Znaniecki, José Ortega y Gasset, Arnold Toynbee). Schweitzer dołącza do tego grona z własną, oryginalną receptą na kryzys: nie interesuje go wytyczona przez nadczłowieka droga „przewartościowania wartości” (Nietzsche) ani też rewolucja w stosunkach własnościowych i ekonomicznych przeprowadzana siłami proletariatu (Marx), lecz intelektualne i moralne samodoskonalenie człowieka, zmiana świadomości jednostki.

Zalecana przez Schweitzera moralna i intelektualna odnowa człowieka miałyby: umożliwić ujawnienie się prawdziwie ludzkiej natury, przygłuszanej przez niewłaściwe wzory kulturowe, trwale związać etyczne ideały ze światopo-

³ Rozważania Schweitzera dotyczące kultury należą do najbardziej wartościowych elementów jego filozofii, nawet jeśli zastrzeżenia budzi cechująca go skłonność do idealizowania przeszłości (edukacji, stosunków międzyludzkich, obyczajów).

glądem afirmacji świata i życia, zapoczątkować stały etyczny postęp ludzkości, doprowadzając – w ostatecznym rezultacie – do humanizacji naszej cywilizacji⁴.

Z rozważań Schweitzera wynika również, że zalecana przez niego moralna i duchowa odnowa miałyby być nie tylko lekarstwem na przygodność, mającą przyczynę w niedoskonałej woli człowieka, lecz także środkiem uśmierającym cierpienie o bardziej fundamentalnym charakterze, związane z kontyngencją losową.

Czy optymizm Schweitzera ma uzasadnienie? Czy jego propozycje mają charakter uniwersalny i mogą przynieść zapowiadane odrodzenie człowieka i kultury europejskiej? Czy postulowane przez niego zmiany mogą zneutralizować lub przynajmniej ograniczyć przeżycie przygodności człowieka? Odpowiedzi na te pytania zawiera jego koncepcja etyki czci dla życia (*Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*).

3. Etyka czci dla życia

Zdaniem Schweitzera afirmacja świata i życia, będąca – od czasów Renesansu aż do epoki Oświecenia – siłą napędową materialnego i duchowego postępu, utraciła obecnie związek ze wskazaniami etyki. Etyczny komponent okazał się niewystarczająco ugruntowany w strukturach społecznych i w życiu jednostek. W naszych czasach europejska społeczność kieruje się wolą postępu pozbawioną moralnych drogowskazów.

W rozwijanych dotychczas filozoficznych i religijnych koncepcjach moralności próbowano na różne sposoby uwiarygodnić pryncypia, życie jednak negatywnie zweryfikowało te roszczenia. Wszystkie one bez wyjątku nie są w stanie głęboko i trwale przeobrazić osobowości człowieka⁵. Na przełom w sferze moralności – według Schweitzera – nie daje nadziei również nauka. Nasza potrzeba posiadania wytycznych dla życia zderza się z opisywanym przez naukę, pozbawionym sensu porządkiem świata. Porządek ten pozostaje dla nas zagadką.

⁴ Schweitzer jest bardzo kategoryczny w swojej diagnozie. Twierdzi, że „ludzkość – jeśli nie chce zginąć – musi się odrodzić przez nowe usposobienie”. Wyraża też przekonanie, że „ten przewrót się wydarzy, jeśli tylko zdecydujemy się na to, by stać się ludźmi myślącymi” [Schweitzer 1976b, s. 171].

⁵ Postępy w etyce są – według Schweitzera – „zdumiewająco powolne i niepewne”. Śledząc jej historię, wyraźnie widzimy „poszukiwanie podstawowej zasady moralnej, w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich postulatów moralnych. Nigdy nie udało się wszakże tej zasady sformułować. Wydobywano tylko na jaw jej elementy i przedstawiano je jako całość, póki trudności, które się w związku z tym wyłaniały, nie zniszczyły iluzji” [Schweitzer 1976b, s. 175]. „Religijna etyka powołuje się co prawda na ponadnaturalny autorytet, ale jest to raczej forma, w jakiej się prezentuje, gdyż w rzeczywistości ona także poszukuje podstawowej zasady moralnej, która byłaby w sobie samej uzasadniona” [Schweitzer 1976b, s. 177].

Konieczne jest zatem zupełnie nowe ugruntowanie etyki, nieodwołujące się ani do przykazań, ani do historycznie przebrzmiałych idei filozoficznych, nieszukające też uzasadnienia w przekraczającej ludzką wyobraźnię idei „porządku” kosmicznego, oparte zaś na „myślowo koniecznej zasadzie”, „w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich moralnych postulatów” [Schweitzer 1976b, s. 175].

„Nowe i głębsze” uzasadnienie znajduje Schweitzer w idei „czci dla życia”. Dochodzi do niej na drodze „myślenia elementarnego” (nazywanego też „myśleniem prawdziwym” lub „myśleniem rzetelnym”), które czyni swym przedmiotem nie tylko egzystencję człowieka, lecz także istnienie wszelkich istot żywych. To właśnie „myślenie rzetelne” wydobywa na jaw niepodważalny fakt: „jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” [Schweitzer 1976b, s. 183]⁶.

Oczywistość i głębia zdobytej w ten sposób prawdy – w przekonaniu Schweitzera – wyzwała w każdym człowieku „mistyczne poczucie solidarności” z wszystkim, co żyje, i rodzi w nim pragnienie, aby zarówno jego własna, jak i cudza wola życia zostały uszanowane.

Albert Schweitzer twierdzi, że mistyczne przeżycie solidarności trwale przeobraża człowieka, umożliwia ujawnienie się prawdziwie ludzkiej natury przygłuszonej przez niewłaściwe wzory kulturowe, rodzi miłość i czynną dobroć.

Kto tego raz doświadczył i doświadcza nadal [...] staje się moralną osobowością. Nosi moralność w sobie, nie może jej utracić, wciąż ją w sobie rozwija. Kto tego nie doświadczył, ma moralność tylko wyuczoną, nie przyswojoną na własność, nie zakorzenioną w sobie, taką, która łatwo od niego odpadnie ([Schweitzer 1966, s. 124], cyt. za: [Lazari-Pawłowska 1976, s. 39–40]).

„Cześć dla życia” prowadzi też Schweitzera do sformułowania głównej zasady jego etyki:

Dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe [Schweitzer 1976b, s. 166].

„Myślenie rzetelne” czyni swoim przedmiotem fundamentalne problemy egzystencji (cierpienie, sens życia i śmierci, istotę dobra moralnego, wolność, odpowie-

⁶ Schweitzer zwraca uwagę na błąd Kartezjusza, który czyste *cogitare* uczynił fundamentem swojej filozofii. Zauważa, że każde myślenie ma jakąś treść, jest myśleniem o czymś, myśleniem czegoś. Myśl niemająca żadnego przedmiotu, nie jest w ogóle żadną myślą, to sprzeczność sama w sobie. Przedmiotem myśli może być każda rzecz – istniejąca lub nieistniejąca, przeszła, teraźniejsza lub przyszła, fizyczna lub abstrakcyjna. Według Schweitzera pierwszym, najbardziej pierwotnym przedmiotem myśli, oczywistym i bezpośrednio ujmowanym faktem świadomości nie jest *cogito ergo sum*, lecz: „Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” [Schweitzer 1981, s. 164].

działność), zaś jego rezultatem jest ustanowienie moralnego drogowskazu, którego uniwersalność jest dla Schweitzera oczywista.

Wszelkie myślenie (które prowadzi do innych rezultatów), o którym ludzie twierdzą, że prowadzi do sceptycyzmu albo do życia bez etycznych ideałów, nie jest myśleniem, lecz pod pozorem myślenia występującą bezmyślnością... [Schweitzer 1981, s. 165].

W stosunku do swoich poprzedników Schweitzer radykalnie poszerza krąg etycznej refleksji. Przedmiotem moralnej odpowiedzialności czyni wszelkie istoty żywe – zwierzęta, rośliny, nawet bakterie i wirusy⁷. Etyka czci dla życia nie jest już etyką antropocentryczną, lecz biocentryczną.

Wielkim błędem wszystkich dotychczasowych etyk było to, że zdawały się brać pod uwagę tylko postępowanie człowieka wobec człowieka [...]. Tylko uniwersalna etyka przeżywania nieograniczenie rozszerzającej się odpowiedzialności wobec wszystkiego, co żyje, daje się ugruntować w myśli [Schweitzer 1981, s. 118].

Etyka, która pozostawia poza obrębem swojego zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna [Schweitzer 1976c, s. 230].

Albert Schweitzer z premedytacją nie precyzuje szczegółów swojej etyki, nie wyposaża człowieka w zbiór ściśle sformułowanych nakazów i zakazów („buduje tylko prezbiterium, rezygnując z wykończenia katedry” [1976b, s. 188]). W jego koncepcji normą bezwzględnie obowiązującą, uniwersalną, wyrażającą przewodnią ideę moralną jest idea czci dla życia. Określa ona jednak tylko główne wytyczne postępowania. Wynikające z niej normy o większym stopniu konkretyzacji w niektórych wypadkach dopuszczają wyjątki (np. nie zabijaj, chyba że jesteś pod naporem konieczności), mogą zatem być wcielane w różnym stopniu, zależnie od okoliczności. W grupie tej są jednak też takie, które Schweitzer traktuje jako bezwarunkowo obowiązujące (np. zakaz tortur i kary śmierci)⁸.

Unika również hierarchizacji życia, choć zdaje sobie sprawę z konieczności podejmowania trudnych decyzji: poświęcenia jednego życia dla ratowania

⁷ W tym kontekście Schweitzer pozytywnie wypowiada się o filozofii indyjskiej, która w dziedzinie etyki doszła do uznania zasady ignorowanej przez myślicieli europejskich. „Zdaje sobie ona sprawę z naszej odpowiedzialności nie tylko wobec bliźnich, lecz także wobec wszystkich żywych istot. Rozciąga zakres działania etyki w nieskończoność, podczas gdy myśl europejska dziś jeszcze wciąż nie liczy się z podobnym obowiązkiem” [Schweitzer 1993, s. 14]. W kulturze europejskiej wyjątkiem – dostrzeżonym przez Schweitzera – był św. Franciszek, któremu jednak „nie udało się swym przykładem skłonić ani swoich współczesnych, ani następnych pokoleń do przemyślenia stosunku do zwierząt” [Schweitzer 1976a, s. 235].

⁸ I. Lazari-Pawłowska zalicza etykę Schweitzera do grupy etyk reprezentujących sytuacjonizm umiarkowany, który mieści się między skrajnym pryncypializmem (wszystkie normy obowiązują bezwarunkowo) a skrajnym sytuacjonizmem (każda norma dopuszcza wyjątki) [Lazari-Pawłowska 1978, s. 101–111].

drugiego, poświęcenia jednostki w imię interesu zbiorowego. Podkreśla, że tego rodzaju wyborów jednostka musi dokonywać sama, obciążają one jej sumienie⁹. Każdy kompromis powinien być dla niej bolesnym przeżyciem, gdyż moralnie dobry jest tylko jeden rodzaj czynów – sprzyjanie szeroko rozumianej pomyślności wszelkich istot żywych. Nawet jeśli ktoś jest zmuszony odstąpić od tej zasady ze względu na obronę przed większym złem, powinien – według Schweitzera – mieć pełną świadomość, że czyni zło, a nie dobro, i czuć się winny. „Czyste sumienie jest wynalazkiem diabła” [Schweitzer 1976b, s. 192].

Etyka czci dla życia bliska jest w swoim przesłaniu chrześcijańskiej etyce miłości bliźniego. Schweitzer zwraca jednak uwagę na dwie różnice: po pierwsze, jego etyka zakłada szerszą koncepcję bliźniego (jest nim nie tylko człowiek, lecz każda żywa istota), po drugie, człowiek ma obowiązki nie tylko wobec innych, lecz także wobec samego siebie (ma swoje życie utrzymywać, sprzyjać mu i wznosić je na najwyższy poziom).

Albert Schweitzer uważał się za odkrywcę wielkiej moralnej prawdy i wierzył, że przez szerokie „nauczanie czci dla życia” dojdzie na świecie do zasadniczych zmian w stosunkach między poszczególnymi ludźmi, a także między narodami. Zlikwidowany zostanie rozdźwięk między osiągnięciami cywilizacji technicznej a stanem kultury moralnej, przewyższony zostanie proces dehumanizacji życia społecznego. Przeżycie przygodności, wynikające z przysługującej człowiekowi względnej swobody wyboru, przestanie być odczuwane jako ciężar. Fatalistyczną formułę: „tak się stało i nie mogę tego już zmienić”, zastąpi Nietzscheańskie: „tak chciałem”.

Program Schweitzera ma być remedium nie tylko na przygodność wynikającą z podjętych przez człowieka, pozornie nieodwracalnych już decyzji, lecz także na kontyngencję losową. Schweitzer zdaje sobie sprawę z tego, że jego etyka jest do pewnego stopnia irracjonalna, „nie znajduje bowiem usprawiedliwienia w żadnym adekwatnym poznaniu świata”, podkreśla jednak, że „jest ona tym usposobieniem, które z wewnętrznej konieczności naszej woli życia określa nasz stosunek do świata” [Schweitzer 1976b, s. 167].

W jego przekonaniu etyka czci dla życia nie ulega presji świata, który jawi się jako niekończący się proces walki i cierpienia. Jest ona bowiem „impulsem ducha, który chce być inny niż ten objawiający się w świecie” [Schweitzer 1976c, s. 231]. Postawa „miłości i współczucia” nie pozbawia wprawdzie świata grozy i tajemniczości, zmienia jednak charakter relacji łączących go z człowiekiem. „Przez etyczne zachowanie wobec wszelkiego stworzenia wchodzimy w duchowy kontakt z wszechświatem” [Schweitzer 1976c, s. 233], godzimy się nań, zachowując zarazem autonomię w obrębie wspólnoty istot, które żyją, pragną i cierpią.

⁹ Zgodnie z interpretacją Schweitzera, gdy ktoś poświęca inne życie dla ratowania własnego – jest winny egoistycznie, gdy czyni to ze względu na pomyślność grupy – jest winny nieegoistycznie.

Człowiek mistycznie uduchowiony i zarazem uszlachetniony osiąga pojednanie z życiem; choć podlega zewnętrznym okolicznościom, nie jest ich niewolnikiem. Znajduje w sobie moc, aby się psychicznie uporać z przeciwieństwami własnego losu [...]. Akceptuje własne istnienie i wbrew wszystkiemu akceptuje świat. Sens życia i szczęście głębsze, niż daje życie zwykłe, znalazł w świadczeniu innym dobra [Lazari-Pawłowska 1976, s. 44–45].

Neutralizacja kontyngencji losowej – w ujęciu Schweitzera – nie polega zatem na pozbawieniu go wpływu na nasze życie, lecz na pogodzeniu się z jego grozą i tajemniczością, na przyjęciu stoickiej postawy dystansu wobec niego. Taka forma akceptacji świata i siebie pozwala – według Schweitzera – ugruntować subiektywne, wewnętrzne poczucie wolności, nadaje sens ofiarności na rzecz woli życia innych.

4. Dzieło Schweitzera – teoria i praktyka

Rozważania Schweitzera dotyczące różnych aspektów przygodności człowieka są – w warstwie deskryptywnej – interesujące, ale nie odkrywcze. Oryginalność jego koncepcji wiąże się raczej z proponowanymi przez niego środkami neutralizacji przeżycia kontyngencji. Nie odwołuje się on do doświadczenia religijnego jako sprawdzonego sposobu nadawania głębszego sensu życiu człowieka [Kierkegaard 1982], nie wskazuje na sztukę jako narzędzie redukcji egzystencjalnych niepokojów jednostki [Nietzsche 1994], nie wiąże też nadziei z indywidualnymi mechanizmami dekontyngencji, takimi jak śmiech i płacz [Plessner 2004]. Schweitzer jest przekonany, że jedyną drogą obłaskawienia świata jest intelektualne i moralne samodoskonalenie człowieka ugruntowane w mistycznym przeżyciu solidarności z wszystkim, co żyje. Program etyki czci dla życia traktowany jest przez niego jako uniwersalna recepta na przeobrażenie ludzkości w duchu wartości humanitarnych, gwarantujących jej aksjologicznie pozytywną samoidentyfikację.

Historia bezwzględnie weryfikuje wartość wzniosłych ideałów i społecznych koncepcji. Pokazuje też, że nadzieje Schweitzera pokładane w etyce czci dla wszelkich istot żywych nie spełniły się. Przyczyny tego są złożone, wiążą się zarówno z teoretycznym, jak i praktycznym aspektem jego koncepcji.

Nawet gorący zwolennicy filozofii Schweitzera przyznają, że jego wywody nie zawsze są jasne i przekonujące. Rozważania dotyczące etyki czci dla życia są niejasne, m.in. dlatego, że nadaje on wielu słowom sens odmienny od powszechnie przyjętego. Mówi np. o „myśleniu” tam, gdzie chodzi mu raczej o „doznanie”, „przeżywanie” lub „odczucie”. „Myślenie elementarne” (żywiotowe, naturalne, rzetelne) – w jego ujęciu – to w gruncie rzeczy swoiście pojmowana mistyka, a nie myślenie. Sam Schweitzer daje temu zresztą wyraz, podkreślając, że „wszelkie

myślenie, doprowadzone do końca, wiedzie do mistyki” [Schweitzer 1976b, s. 167], mistyką jest też każdy „głęboki światopogląd”, zaś o naszym stosunku do świata decyduje przeżywanie (*Erleben*) świata, a nie jego poznanie (*Erkennen*),

Rozważania te są również nieprzekonujące w tej ich części, w której formułuje on wniosek, że to właśnie opisywane przez niego, mistyczne i zarazem na wskroś etyczne przeżycie solidarności prowadzi do „duchowego zjednoczenia człowieka z nieskończonym bytem” i czyni go moralną osobowością. Schweitzer nie wyjaśnia bowiem, „jaka jest droga do tego, aby »mistyka« jakiegoś człowieka stała się «etyczna»” [Lazari-Pawłowska 1976, s. 60]. Lazari-Pawłowska stawia w tym kontekście tezę, że mistyczne przeżycie ma wymiar etyczny (prowadzi do czynnej dobroci), wtedy gdy jest ono udziałem już na wskroś etycznej osobowości, samo w sobie nie jest zaś uniwersalną drogą moralnego rozwoju człowieka [Lazari-Pawłowska 1976, s. 61].

„Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” – ten, według Schweitzera, najbardziej oczywisty, bezpośrednio przeżyty fakt świadomości miałyby wyzwalać w człowieku i tylko w człowieku (bo „tylko w nim wola życia stała się myśląca” [Schweitzer 1981, s. 118]) mistyczne poczucie solidarności z wszelkimi istotami żywymi, trwale przeobrażać jego osobowość, rodzić miłość i czynną dobroć. Jednoznaczność i kategoryczność tej konkluzji wydaje się nieuzasadniona. Świadomość tego, że jest tylko jedną z wielu form życia, które pragną żyć, może wyzwolić w człowieku, zamiast poczucia solidarności, poczucie zagrożenia, przekonanie o konieczności walki o przetrwanie z konkurencyjnymi, egoistycznymi formami woli życia (zarówno tymi, które stały się myślące, jak i tymi, które nie osiągnęły tego poziomu rozwoju). Zasadność tego zastrzeżenia potwierdzają koncepcje Schopenhauera i Nietzschego.

Nawet jeśli pogodzimy się z niejasnością konstytuujących etykę czi dla życia wywodów Schweitzera i nieoczywistością głoszonych przez niego tez, nie usuwa to wątpliwości związanych z praktyczną stroną jego koncepcji.

Albert Schweitzer nie czyni różnicy między wyższym a niższym, bardziej wartościowym a mniej wartościowym życiem (biocentryzm egalitarny)¹⁰. W jego koncepcji moralny status nie jest powiązany z takimi kryteriami jak świadomość (Singer), rozumność (Kant) czy wrażliwość (na ból). Niezbywalną wartość przypisuje on wszelkim żywym istotom, łącznie z wirusami i bakteriami.

Cieszę się nowymi środkami leczniczymi przeciw śpiączce, które pomagają mi zachować życie w przypadkach, którym dotąd przyglądałem się bezsilny. Ale za każdym razem, gdy mam pod mikroskopem zarazek śpiączki, nasuwa mi się myśl, że niszczę to życie, aby uratować inne [Schweitzer 1981, s. 167].

¹⁰ Jego zdaniem, gdy czyni się różnicę między wyższym a niższym życiem, to osądza się je według naszych ludzkich, subiektywnych kryteriów, a „kto z nas wie, jakie znaczenie ma żywa istota sama w sobie i wpisana w porządek kosmiczny?” [Schweitzer 1981, s. 166].

Tak daleko idące poszerzenie sfery moralnej odpowiedzialności jest jednak sprzeczne z mocno ugruntowanym przedrozumieniem tego, co moralne, zaś „konsekwentnie przeprowadzony bioegalitaryzm prowadzi do niebываłych dylematów moralnych i ma nieakceptowalne konsekwencje” [Piątek 1992, s. 113]¹¹.

Radykalne, wykraczające poza gatunek ludzki poszerzenie kręgu moralności jest być może pojęciowo dopuszczalne, skutkuje jednak systemem, który z praktycznego punktu widzenia ma charakter fasadowy. Nie jest on bowiem ugruntowany w podstawowych, pierwotnych intuicjach dotyczących zarówno przedmiotu, jak i natury obowiązków moralnych. W szczególności godzi on w wywodzącą się ze Starego Testamentu, mającą wielu zwolenników ideę o wyróżnionym miejscu człowieka w świecie istot żywych oraz poparte długą tradycją przekonanie, że sfera moralności dotyczy wartości wcielanych przez człowieka wyłącznie w relacjach z innymi ludźmi.

5. Uwagi końcowe

W intelektualnej autobiografii *Z mojego życia...* Schweitzer dzieli się z czytelnikami swoimi wątpliwościami dotyczącymi możliwości przezwyciężenia kryzysu kultury i człowieczeństwa. Wydaje się, że dostrzega idealistyczny charakter swojej koncepcji. Stwierdza wprawdzie: „Moje poznanie jest pesymistyczne, a moje pragnienia i nadzieje – optymistyczne” [Schweitzer 1981, s. 171], przyznaje jednak również, że kluczowy postulat solidarności z wszelkimi istotami żywymi nie jest w pełni możliwy do zrealizowania, „ponieważ człowiek [...] musi żyć kosztem innego życia i nieustannie być winnym niszczenia i szkodenia życiu” [Schweitzer 1981, s. 118].

Koncepcja Alberta Schweitzera nie rozwiązuje dylematów człowieka funkcjonującego w świecie zdehumanizowanym i pozbawionym moralnych drogowskazów. Etyka czci dla życia jawi się raczej jako jego indywidualna, własna prawda¹², a nie uniwersalna zasada dekontyngencji i moralnego rozwoju jednostki.

¹¹ Duże wątpliwości budzi np. głoszony przez Schweitzera pogląd, że moralnie zły jest czyn, który w danych okolicznościach jest najlepszy z możliwych (konieczność wyboru mniejszego zła). Wydaje się, że czyn taki powinien sprawcę obciążać psychicznie, ale nie moralnie. Dodać należy, że sam Schweitzer wypowiadał się niekiedy w duchu biocentryzmu hierarchicznego, zakładającego, że „każde życie ma wartość wewnętrzną, jednak może ona być stopniowana w zależności od realizacji różnych zdolności w życiu na miarę własnego gatunku” [Piątek 1992, s. 113]. Mówi np. o „najbardziej cennym życiu, które pada ofiarą najniższego”, zaś jego postulat wznoszenia życia na najwyższy poziom zawiera założenia wartościujące, wyraźnie sugerujące jakąś hierarchię.

¹² Symptomatyczne jest, że Schweitzer opisuje drogę moralnego samodoskonalenia jednostki w pierwszej osobie: „Nie ma dla mnie innej możliwości jak tylko trzymać się faktu, że wola życia we mnie występuje jako wola życia, która pragnie się utożsamić z cudzą wolą życia. Fakt ten jest dla mnie światłem w ciemnościach” [Schweitzer 1976b, s. 187].

Dorobek Schweitzera to jednak nie tylko napisane przez niego rozprawy, lecz także jego niezwykle życie. Wyróżniała go sokratejska jedność myśli i życia: nie tylko mówił o religii miłości (jako kaznodzieja i filozof), lecz także – jako lekarz – ją urzeczywistniał. Sam ujął to następująco: „idea szacunku dla życia i szerzenia go w świecie stanowi moje zasadnicze dążenie, a szpital jest tej idei improwizacją” (cyt. za: [Grabs 1981, s. 226]).

Tak jak Sokrates swoim życiem i twórczością inspirował współczesnych i był wzorem dla kolejnych pokoleń filozofów, tak też dzieło Schweitzera nie jest abstrakcją pozbawioną siły motywacyjnej, lecz praktycznym przykładem i godnym naśladowania wzorem radzenia sobie z deprymującym przeżyciem przygodności własnego istnienia; wzorem niewątpliwie trudnym do urzeczywistnienia, w pewnym sensie elitarnym, ale niewykraczającym poza możliwości istoty, którą wyróżnia rozumność (Sokrates) i zdolność działania (Gehlen). W ideale tym chodzi bowiem „tylko” o to, aby przez refleksję dojść do duchowej jedności ze światem i tę jedność dokumentować w swoim życiu.

Helmuth Plessner w *Pytaniu o conditio humana* formułuje interesujący sąd na temat człowieczeństwa w naszej epoce, która jest dla niego – podobnie jak dla Schweitzera – epoką kryzysu:

Człowieczeństwo ma być pewną postawą i zadaniem [...]. Utraciło bowiem wzór do naśladowania i to zarówno chrześcijański, jak i świecki, zarówno ugruntowany religijnie, jak i estetycznie. Człowieczeństwo może się więc realizować jedynie przez pielęgnację i rozbudzanie odruchów serca, które nie kierują się żadną logiką ani nie dają się zinstytucjonalizować [Plessner 1988, s. 263].

Wydaje się, że urzeczywistniony przez Schweitzera ideał życia jest jedną z postulowanych przez Plessnera odpowiedzi na problematyczność człowieka.

Literatura

- Czerniak S. [2006], *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.
- Grabs R. [1981], *Po latach (1931–1965)* [w:] A. Schweitzer, *Z mojego życia...*, tłum. I. Salomon, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków 1981.
- Kierkegaard S. [1982], *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.
- Kusak L. [2012], *Johanna Gottfrieda Herdera koncepcja człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków.
- Lazari-Pawłowska I. [1976], *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Lazari-Pawłowska I. [1978], *Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce*, „Studia Filozoficzne”, nr 7.
- Marquard O. [1994], *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Nietzsche F. [1994], *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków.

- Piątek Z. [1992], *Etyka życia* [w:] *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, UJ, Kraków.
- Plessner H. [1988], *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski i A. Załuska, PIW, Warszawa.
- Plessner H. [2004], *Śmiech i płacz*, tłum. A. Zwolińska i Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Schweitzer A. 1966], *Strassburger Predigten*, Beck, München.
- Schweitzer A. [1976a], *Humanitaryzm*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1976b], *Kultura a etyka*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1976c], *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1976d], *Upadek i odrodzenie kultury*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] A. Schweitzer, *Wybór pism* [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1981], *Z mojego życia...*, tłum. I. Salomon, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków.
- Schweitzer A. [1993], *Wielcy myśliciele Indii*, tłum. K. Pruska i K. Pruski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa.
- Stróżewski W. [2004], *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Between Destiny and Free Choice: the Contingency of Man in Albert Schweitzer's Philosophy

(Abstract)

The world described by science is, according to Schweitzer, terrible despite its greatness. The order of the world remains a mystery to man, and any attempts to justify the sovereignty of man's will meet the insurmountable barrier of objective determinants of human existence (our birth, imperfect intellect, shortness of life; what limits man as a thinking and active subject).

The world of civilisation and culture created by man is also becoming independent of man and opposes man as a hostile force. The ominous consequences of this double contingency may, to some extent, be neutralised by establishing a universal moral signpost that is binding for all people. In Schweitzer's philosophy, this role is performed by the ethics of reverence for life. The principles, consequences, cohesion, and credibility of his programme of transforming man are the subject of consideration in the article.

Keywords: contingency, crisis of culture, dehumanisation of man, experiencing solidarity, ethics of reverence for life, hierarchical biocentrism.

Tomasz Kwarciniński

Spór o możliwość i sensowność przypisywania korporacjom moralnej odpowiedzialności. Stan badań*

Streszczenie

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy można przypisywać korporacjom moralną odpowiedzialność. Dokonano w nim systematyzacji stanowisk dotyczących moralnej odpowiedzialności korporacji, poczynając od poglądu negującego taką możliwość, poprzez uznanie, że odpowiedzialność ta opiera się na odpowiednio rozumianej koncepcji moralnej podmiotowości korporacji, aż po stanowisko, zgodnie z którym do przypisania moralnej odpowiedzialności korporacji nie jest konieczne uznanie jej moralnej podmiotowości.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność korporacyjna, odpowiedzialność moralna, podmiotowość korporacji, społeczna odpowiedzialność biznesu.

Tomasz Kwarciniński, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Katedra Filozofii, 31-510 Kraków, ul. Rakowicka 27, e-mail: tomasz.kwarcinski@uek.krakow.pl

* Artykuł powstał w ramach realizacji projektu „Społeczna odpowiedzialność korporacji jako forma odpowiedzialności zbiorowej”, nr 062/WE-KF/01/2014/S/4258, dofinansowanego ze środków na badania statutowe przyznane Katedrze Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

1. Wprowadzenie

W światowej literaturze filozoficznej dyskusja wokół zagadnienia moralnej odpowiedzialności korporacji toczy się od lat siedemdziesiątych XX wieku, a zapoczątkowały ją m.in. artykuły Milтона Friedmana *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits* (1970) oraz Petera A. Frencha *The Corporation as a Moral Person* [1979]¹. Najważniejsze stanowiska i argumenty wysuwane w ramach tej dyskusji zostały zebrane w pracy *Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics (Studies in Social, Political, and Legal Philosophy)*² [1991] pod redakcją Larry'ego Maya i Stacey Hoffman oraz w artykule *Corporate Moral Agency: Review and Implications* [1999], autorstwa Geoffa Moore'a. Nowe propozycje rozwiązania problemu moralnej podmiotowości korporacji, które zostały wysunięte w ostatnim czasie w literaturze światowej, oraz brak kompleksowej analizy wspomnianej dyskusji w polskiej literaturze przedmiotu uzasadniają poświęcenie artykułu tej problematyce.

Celem pracy jest dokonanie systematyzacji stanowisk dotyczących moralnej odpowiedzialności korporacji, poczynając od poglądu negującego taką możliwość, poprzez uznanie, że odpowiedzialność ta opiera się na odpowiednio rozumianej koncepcji moralnej podmiotowości korporacji, aż po stanowisko, zgodnie z którym do przypisania moralnej odpowiedzialności korporacji nie jest konieczne uznanie jej moralnej podmiotowości. Całość uzupełniają uwagi dotyczące typologii odpowiedzialności, dookreślające przedmiot dyskusji. Krytycznej analizie argumentacji, w której zostały uwzględnione takie kryteria oceny jak charakter argumentacji, implikacje poszczególnych stanowisk dla teorii interesariuszy oraz wpływ przyjętych rozstrzygnięć na realizację oczekiwań społecznych, artykułowanych w stosunku do korporacji, został poświęcony osobny artykuł zatytułowany *Spór o możliwość i sensowność przypisywania korporacjom moralnej odpowiedzialności. Analiza argumentacji*, który ukaże się na łamach „Zeszytów Naukowych Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie”.

2. Moralna odpowiedzialność korporacji

Kategorię odpowiedzialności moralnej możemy odnieść po pierwsze do działań wykonanych przez człowieka, po drugie do spoczywających na nim zadań oraz po trzecie do jego charakteru. W pierwszym przypadku podmiot jest moralnie

¹ Polski przekład *Spółka jako podmiot moralny* [French 1997].

² Niektóre teksty zamieszczone w tej pracy znalazły się również w książce *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej* [1997] pod red. Leo V. Ryana CSV oraz Jacka Sójki.

odpowiedzialny za wywołane skutki, jeśli przez swoje działanie lub zaniechanie przyczynił się do ich powstania. Ten rodzaj odpowiedzialności nazwijmy odpowiedzialnością retrybutywną. W przypadku drugim osoba jest moralnie odpowiedzialna za coś, do czego się zobowiązała, bądź za kogoś, nad kim ma obowiązek sprawować opiekę. Przykładem tego typu odpowiedzialności jest odpowiedzialność rodziców za dziecko³ lub menedżera za wykonywanie zadań związanych z zarządzaniem firmą. Nazwijmy ją odpowiedzialnością atrybutywną [Soniewicka 2010, s. 7]. Wreszcie w przypadku trzecim powiemy, że człowiek, który naprawia szkody wyrządzone innym oraz sumiennie wypełnia swoje obowiązki i dobrowolne zobowiązania, jest po prostu osobą odpowiedzialną. Ten rodzaj odpowiedzialności nazwijmy odpowiedzialnością aretyczną [Velasquez 1997].

Zauważmy, że odpowiedzialność moralna we wszystkich jej znaczeniach, czyli retrybutywna, atrybutywna i aretyczna⁴, ma charakter relacyjny. Jest ona związana z angażowaniem się jednostek w różnorodne relacje natury moralnej, czyli takie, poprzez które ludzie wywierają wpływ na dobrobyt innych, w szczególności zaś mogą przyczynić się do przysporzenia im dobra lub wyrządzenia krzywdy. W zależności od charakteru tych relacji możemy mieć do czynienia z odpowiedzialnością moralną opartą na obowiązkach moralnych, przykładem niech będzie odpowiedzialność rodziców za dzieci, bądź na dobrowolnie podjętych zobowiązaniach, jak zobowiązania menedżera wobec pracowników. Uczestniczenie w różnego typu relacjach społecznych pozwala jednostce na kształtowanie swojego charakteru moralnego i stawanie się osobą odpowiedzialną. Aby to jednak było możliwe, człowiek musi przejawiać, choćby w podstawowym stopniu, takie własności jak rozumność, autonomia, intencjonalność, umiejętność odróżniania dobra od zła. Zdolności te pozwalają jednostce na świadome kierowanie własnym postępowaniem, umożliwiają przewidywanie konsekwencji własnych działań oraz ich ocenę w świetle kryteriów dobra i zła.

Wszystkie trzy wymienione znaczenia odpowiedzialności moralnej zakładają, że człowiek jako podmiot moralny odpowiada za swoje decyzje, czyli za to, by działać lub zaniechać działania, sumiennie wypełniać swoje obowiązki, przyjmując, wypełnić bądź odrzucić dobrowolne zobowiązania, pracować nad rozwojem swojego charakteru. Pytanie, czy tego typu odpowiedzialność można odnieść do zbiorowości ludzkich (bytów kolektywnych)?

W ramach szeroko rozumianej odpowiedzialności kolektywnej, czyli takiej, która dotyczy ludzkich zbiorowości, można wyróżnić takie kategorie jak: odpowiedzialność zbiorowa, odpowiedzialność powiernicza (*vicarious responsibility*),

³ Odróżnienie odpowiedzialności moralnej od moralnej winy. Osoba może być odpowiedzialna moralnie, nie ponosząc winy – wtedy nikt może nie być winny (przypadek małych dzieci lub osób chorych psychicznie).

⁴ Nazwa pochodzi od greckiego słowa *arete*, które oznacza: cnota, dzielność.

odpowiedzialność dystrybuowalna (*share responsibility*) oraz odpowiedzialność korporacyjna.

W przypadku odpowiedzialności zbiorowej wszystkie osoby należące do danej zbiorowości odpowiadają solidarnie za działania podjęte przez jednostkę lub grupę ludzi do tej zbiorowości należąca⁵. Niestawnymi przykładami tego typu odpowiedzialności z okresu II wojny światowej były zbiorowe egzekucje mieszkańców miast lub miejscowości przeprowadzane przez niemieckich okupantów w odwecie za podjęte przeciwko nim akcje dywersyjne lokalnych partyzantów. Odpowiedzialność powiernicza polega z kolei na tym, że jednostka odpowiada za czyny osób, których działanie nadzoruje; przykładem jest odpowiedzialność menedżera za działania pracowników firmy, którą zarządza. O odpowiedzialności dystrybuowalnej powiemy natomiast wtedy, gdy uznamy, że odpowiedzialność całej grupy za spowodowanie danego skutku da się bez reszty rozdzielić na jej poszczególnych członków. Jako przykład weźmy gang napadający na bank – za całe działanie, które polega na obrabowaniu bankowej kasy, odpowiadają w różnym stopniu poszczególni członkowie gangu, czyli osoby planujące napad, człowiek stojący na czatach, kierujący furgonetką z pieniędzmi, ludzie terroryzujący bronią kasjerów itp.

Od przedstawionych trzech rodzajów odpowiedzialności kolektywnej, czyli odpowiedzialności zbiorowej, powierniczej i dystrybuowalnej, w sposób radykalny trzeba odróżnić czwarty wspomniany uprzednio rodzaj odpowiedzialności, którym jest odpowiedzialność korporacyjna. Polega ona na uznaniu, że korporacja (lub inna organizacja o wyraźnej strukturze) nie jest wyłącznie agregatem składających się na nią indywidualnych ludzi, lecz osobną całością, konglomeratem⁶, który może zostać uznany za niezależny podmiot odpowiedzialności. Odpowiedzialność korporacyjna zdaje się wymagać przyznania korporacji szczególnego statusu, którym jest osobowość lub podmiotowość moralna.

Podejmując problem odpowiedzialności korporacyjnej w kontekście odpowiedzialności moralnej, należy dla jasności dalszych analiz odróżnić ten rodzaj odpowiedzialności od odpowiedzialności społecznej, określanej mianem społecznej odpowiedzialności biznesu (*corporate social responsibility*, w skrócie CSR), i tzw. rozliczalności korporacji (*corporate accountability*).

CSR będziemy traktować jako sposób zarządzania przedsiębiorstwem, zgodnie z którym osoby zarządzające firmą powinny odpowiadać na możliwe do zidentyfikowania oczekiwania interesariuszy, co ma zapewnić jej uzyskanie przewagi konkurencyjnej oraz prowadzić do trwałego rozwoju ekonomicznego i społecznego. Z kolei rozliczalność korporacji polega na tym, że jej przedstawi-

⁵ Również wprowadzoną przez M. Schelera koncepcję tzw. osoby zbiorczej [Filek 2013, s. 131–133] zaliczylibyśmy do kategorii zbiorowej.

⁶ Rozróżnienie konglomerat – agregat przyjmuję za P.A. Frenchem ([1984, s. 13–14], za: [Pfeiffer 1990, s. 474]).

ciele (zarząd) są mniej lub bardziej formalnie zobowiązani do wytłumaczenia się z charakteru działań podjętych przez korporację. Jest to rodzaj odpowiedzialności przed kimś. Przykładem niech będzie „Kodeks dobrych praktyk spółek notowanych na GPW”, który stanowi, że emitenci raz do roku mają obowiązek przedstawić raport dotyczący stosowania zasad ładu korporacyjnego, a w przypadku niezastosowania którejś z nich wyjaśnić, dlaczego tak się stało (zasada *comply or explain*).

Wydaje się, że zgodnie z koncepcją CSR zarządzający firmą żywią dwa rodzaje oczekiwań, które stają się podstawą ich działania – są to oczekiwania empiryczne oraz oczekiwania normatywne. Pierwsze z nich dotyczą działań, co do których zarządzający firmą spodziewają się, że rzeczywiście zostaną podjęte przez wystarczającą liczbę interesariuszy, w tym zarządy innych korporacji. Z kolei drugie, czyli oczekiwania normatywne, bazują na działaniach oczekiwanych przez samych interesariuszy, biorą również pod uwagę charakter sankcji, które interesariusze ci mogą zastosować w stosunku do firm odmawiających podporządkowania się ich oczekiwaniom [Bicchieri 2006, s. 7]. Wobec tego firmy społecznie odpowiedzialne będą podejmować np. działania zmierzające do poprawy warunków pracy w azjatyckich fabrykach ich podwykonawców, jeśli zarządy tych firm będą przekonane o tym, że wystarczająca liczba innych korporacji również podejmuje takie działania, i będą świadome, że tego typu postępowanie jest oczekiwane przez wpływowe grupy interesariuszy (np. zorganizowane ruchy konsumenckie), które w przypadku lekceważenia ich oczekiwań mogą doprowadzić do bojkotu produktu firmy lub podważenia reputacji marki.

CSR opiera się zatem przede wszystkim na normach społecznych, a nie normach moralnych. Jednostki postępują zgodnie z normami moralnymi, jeśli uznają, że powinny w określony sposób działać bez względu na to, jak spodziewają się, że będą postępować i czego będą od nich wymagać inni ludzie, czyli bez względu na oczekiwania empiryczne i normatywne [Bicchieri 2006, s. 7]. Pytanie, czy korporacje jako niezależne całości (konglomeraty) są zdolne nie tylko do reagowania na oczekiwania społeczne lub formalne wymagania, lecz także do postępowania zgodnie z rozpoznanymi przez siebie normami moralnymi?

Zwróćmy zatem uwagę, że kwestia moralnej odpowiedzialności korporacji w istotny sposób różni się z jednej strony od problematyki odpowiedzialności zbiorowej czy powierniczej, z drugiej zaś od zagadnień dotyczących odpowiedzialności społecznej czy rozliczalności spółek.

3. Systematyzacja stanowisk

3.1. Uwagi ogólne

Odpowiedzialność moralna zdaje się zakładać koncepcję podmiotowości, zgodnie z którą moralnie odpowiedzialna jest tylko ta osoba, w której działaniu przynajmniej w podstawowym stopniu manifestują się takie cechy, jak: rozumność, autonomia, intencjonalność, zdolność do odróżniania dobra od zła. Nie dziwi zatem fakt, że sedno sporu dotyczącego możliwości przypisania moralnej odpowiedzialności bytom takim jak korporacje dotyczy podmiotowości.

W ramach tej dyskusji dają się zauważyć trzy grupy stanowisk: 1) stanowisko negujące możliwość przypisania korporacji moralnej podmiotowości, 2) stanowisko aprobujące (choć w różnym stopniu) przypisywanie korporacji moralnej podmiotowości oraz 3) stanowisko unikające przypisywania korporacji moralnej podmiotowości.

3.2. Negowanie moralnej podmiotowości korporacji

Zwolennicy poglądu negującego moralną podmiotowość korporacji, do których zaliczyć można M. Friedmana, M. Velasqueza i J. Ladda, akceptują zdroworozsądkowe przekonanie, zgodnie z którym korporacje nie są takie same jak tworzący je indywidualni ludzie. Nie mają sumienia, czyli rozeznania dobra i zła, nie można ich ukarać, wtrącając do więzienia itp. Korporacja jest sztucznym tworem wymyślonym przez prawników po to, by ułatwić gromadzenie i łączenie kapitałów oraz prowadzenie interesów. Jeśli już porównuje się korporację do czegoś, to nie jest to człowiek, posiadający podmiotowość moralną, lecz maszyna, służąca do realizacji celów ściśle określonych przez właściciela [Ladd 1997, s. 28, 29].

Przedstawiony pogląd opiera się na dwóch istotnych założeniach, którymi są indywidualizm metodologiczny oraz indywidualizm normatywny. Zgodnie ze stanowiskiem indywidualizmu metodologicznego wszystkie zjawiska zachodzące na poziomie społecznym, takie jak działania grup i funkcjonowanie instytucji, dają się ostatecznie wyjaśnić poprzez odwołanie do zachowań, które mają miejsce na poziomie indywidualnym. Z kolei według indywidualizmu normatywnego kategorie moralne, takie jak dobro, zło, słuszność, niesłuszność, prawa i obowiązki, pochwała lub nagana, odnoszą się przede wszystkim do indywidualnych ludzi. Próba zachowania tych założeń stoi u podstaw krytyki wysuwanej przez wymienionych autorów pod adresem zwolenników stanowiska aprobującego podmiotowość moralną. Również w oparciu o te założenia M.G. Velasquez [1997, s. 142] uznaje, że w przypadku takich organizacji jak korporacje moralna odpowiedzialność może dotyczyć bądź jej pracowników, jeśli świadomie i we własnym imieniu

decydują się podjąć działania, które zostają przypisane spółce, bądź też osób, które opracowały politykę firmy i funkcjonujące w niej procedury, jeśli pewne działania firmy są efektem tej polityki i procedur i jeśli te procedury zostały celowo tak skonstruowane, aby owe działania umożliwić. Można sobie wyobrazić, że członkowie zarządu są moralnie odpowiedzialni za nadużycia korupcyjne, jeśli wprowadzone przez nich w firmie procedury były stworzone po to, aby takie nadużycia umożliwić. Velazquez twierdzi stanowczo, że za działania firmy, których nikt nie planował i nie przewidywał jako możliwego skutku swojego postępowania, a które są rezultatem zaszębiających się czynności różnych pracowników korporacji, nikt nie odpowiada. W szczególności nie odpowiada za nie korporacja jako byt niezależny od składających się na nią indywidualnych ludzi. Możemy mieć zatem do czynienia z sytuacją, w której, w wyniku zaszębiających się nieplanowanych czynności różnych członków korporacji, dochodzi do katastrofalnych konsekwencji, za które nikt nie ponosi moralnej odpowiedzialności i nie ma w związku z tym żadnych zobowiązań. Jak ujął to J. Ladd [1997, s. 39]: „Organizacje posiadają moc, lecz żadnych zobowiązań (To samo odnosi się do bomby atomowej)”.

Na przekonanie, że korporacja może powodować skutki, za które nikt nie odpowiada (problem nieredukowalności), oraz że może nie być nikogo, kto czuje się zobowiązany do naprawienia powstałych w związku z tym krzywd (problem odpowiedzialności wyrównawczej), nie są w stanie zgodzić się zwolennicy stanowiska aprobującego przypisywanie korporacji jakiegoś rodzaju moralnej podmiotowości. W rzeczy samej, te niepokojące konsekwencje stanowiska przeciwników sprawiły, że wielu autorów czuło się przynaglonych do podjęcia próby wypracowania przekonującej koncepcji moralnej podmiotowości korporacji.

3.3. Aprobowanie moralnej podmiotowości korporacji

W ramach poglądu aprobującego przypisywanie korporacji moralnej podmiotowości dają się wyodrębnić dwa stanowiska. Pierwsze z nich głosi, że korporacja jest podmiotem moralnym⁷ wystarczająco podobnym do zwykłych ludzi, by można było uznać, że jest osobą. Z kolei stanowisko drugie stwierdza, że korporacji istotnie można przypisać pewną formę moralnej podmiotowości, nie jest ona jednak wystarczająca do tego, by określić ją mianem osoby. Zwolennicy poglądu aprobującego przypisywanie korporacji moralnej podmiotowości mogą zatem mieć na myśli mocną lub słabą formę moralnej podmiotowości. Podmiotowość w sensie mocnym wiąże się z przyznaniem podmiotowi statusu osoby,

⁷ Termin „podmiot moralny” jest tutaj używany w innym znaczeniu, niż zazwyczaj ma to miejsce w literaturze anglosaskiej. Tam podmiot moralny (*moral subject*) odnosi się do kogoś lub czegoś, co wprawdzie nie może być sprawcą moralnym (podejmować czynów), lecz jest przedmiotem moralnej troski, zainteresowania moralnego (podmiotem moralnym są np. zwierzęta).

ze wszystkimi przysługującymi jej prawami i obowiązkami, natomiast podmiotowość w sensie słabym wymaga tylko uznania, że dana organizacja (korporacja) ma zdolność do bycia sprawcą (*agent*).

Korporacja jako osoba

Jednym z najbardziej znanych zwolenników stanowiska przypisującego korporacjom podmiotowość w sensie mocnym jest P. French. Już we wstępie artykułu zatytułowanego *Spółka jako podmiot moralny*⁸ deklaruje: „[...] spółki mogą być osobami w sensie moralnym i w pełni zasługują na przywileje, prawa i obowiązki, które normalnie przypisujemy tego typu osobom” [1997, s. 71]. Powołując się na koncepcje osoby wypracowane przez Boecjusza i Locke’a, uznaje on, że każda osoba, która jest nią w sensie metafizycznym, czyli jest świadomym, racjonalnym sprawcą, jest zarazem osobą w sensie moralnym. Odrzuca wobec tego możliwość alternatywną, zgodnie z którą bycie sprawcą stanowi jedynie warunek konieczny, ale niewystarczający bycia osobą w sensie moralnym⁹ [French 1997, s. 72].

Twierdząc, że korporacja jest osobą *sensu stricto*, P. French staje na stanowisku realizmu metafizycznego. Ponieważ jest przekonany, że prawo nie może stwarzać swojego przedmiotu, lecz jedynie określać, które fakty społeczne są zgodne z jego wymogami, uznaje, że moralna osobowość korporacji nie jest wynikiem wtórnej reifikacji pojęcia prawnego, lecz pierwotnym faktem, który znajduje wyraz w koncepcji spółki jako osoby prawnej. W związku z tym nie jest w stanie zaakceptować ani teorii, która osobowość korporacji interpretuje jako fikcję prawną, ani teorii, która w osobowości korporacji dostrzega jedynie pożyteczny skrót terminologiczny, pozwalający jednym słowem oznaczać zbiór jednostek [French 1997, s. 75–78].

Swoją tezę, że korporacja jest osobą w sensie moralnym, P. French opiera na przekonaniu, że tego typu organizacje posiadają tzw. wewnętrzną strukturę decyzyjną. Na tę strukturę składa się zarówno schemat obowiązującego w organizacji hierarchicznego porządku, określający system władzy i odpowiedzialności, jak i zasady zatwierdzania (uznawania) decyzji poszczególnych pracowników firmy, zazwyczaj zgodne ze strategią spółki. Możliwość wskazania wewnętrznej struktury decyzyjnej odróżnia spółki od luźnego agregatu jednostek. P. French ([1984, s. 13–14], za: [Pfeiffer 1990, s. 474]) podaje trzy charakterystyczne cechy konglomeratu, którym jest spółka, a których nie znajdziemy w przypadku zwykłych grup będących jedynie agregatami swoich członków, są to: 1) wewnętrzna organizacja

⁸ Po raz pierwszy tekst ukazał się w 1979 r. i przedstawia wczesne poglądy autora. Pod wpływem krytyki P. French w kolejnych latach modyfikował nieco swój pogląd, m.in. zastępując pojęcie osoby pojęciem aktora [Moore 1999, s. 332].

⁹ Z tym poglądem zgodzą się zwolennicy przypisania korporacji moralnej podmiotowości w sensie słabym, co omówiono w dalszej części artykułu.

i procedura decyzyjna, 2) egzekwowane standardy zachowań, które są bardziej rygorystyczne niż te na zewnątrz organizacji, oraz 3) role organizacyjne, za których pośrednictwem jedni członkowie organizacji realizują swoją władzę nad innymi.

Obecność tych elementów pozwala uznać, że podmiotem podejmującym świadome i racjonalne decyzje jest sama korporacja, a nie któryś z tworzących ją ludzi. Jak twierdzi P. French: „[...] gdy działania spółki konsekwentnie ucieleśniają, czy też wprowadzają w życie strategię firmy, wtedy można je zasadnie uznać za podjęte dla realizacji celów tej firmy, za wypływające z jej zespołowych pragnień i przekonań, innymi słowy, za działania zamierzone przez tę spółkę” [French 1997, s. 89].

Również na wewnętrznej strukturze decyzyjnej przedsiębiorstwa K. Goodpaster i J. Matthews Jr. opierają swoje przekonanie, zgodnie z którym firma, realizując politykę zatrudnienia pracowników oraz analizując wpływ swojej działalności na ochronę środowiska, może przejawiać ten sam rodzaj racjonalności i szacunku dla innych co moralnie odpowiedzialne osoby¹⁰. Spółki mogą wbudować w swoją strukturę zarządzania elementy, które w przypadku osoby nazwalibyśmy samokontrolą, sumiennością, integralnością. Może w związku z tym dojść do swoistego zinstytucjonalizowania w ramach korporacji świadomości i troski o konsumentów, pracowników, środowisko itp. [Goodpaster i Matthews 1997, s. 100].

Krytycy tego stanowiska wskazują m.in. na trudności związane z odróżnieniem grup o charakterze konglomeratów (np. korporacji) od grup, które są jedynie agregatami swoich członków [Pfeiffer 1990, s. 475]. Zwraca się również uwagę, że w przypadku korporacji brak wewnętrznej motywacji podobnej do tej, którą mają zwykli ludzie [Ranken 1987, s. 634]. Wreszcie podnosi się kwestię unikania odpowiedzialności przez zwykłych ludzi lub zagrożenie przejścia praw indywidualnych ludzi przez korporacje, które miałyby status osoby [Velasquez 1997, s. 150, 151]¹¹.

W odniesieniu do problemu moralnej podmiotowości korporacji polaryzują się dwa stanowiska. Z jednej strony można wskazać zdeklarowanych przeciwników personifikowania korporacji, twierdzących, że korporacja jest wyłącznie sztucznym tworem (na wzór maszyny). Stanowisko to natrafia jednak na problem nieredukowalności odpowiedzialności korporacyjnej do wymiaru indywidualnego oraz trudności z zapewnieniem odpowiedzialności wyrównawczej. Z drugiej zaś strony mamy zwolenników przypisywania korporacji moralnej podmiotowości, przeciwko którym z kolei wysuwane są liczne argumenty krytyczne.

¹⁰ W związku z tym na pytanie, czy spółka może mieć sumienie, udzielają odpowiedzi pozytywnej.

¹¹ Szczegółowa analiza argumentacji zwolenników i przeciwników personifikowania korporacji została dokonana w artykule zatytułowanym *Spór o możliwość i sensowność przypisywania korporacjom moralnej odpowiedzialności. Analiza argumentacji*.

Fakt, że zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy personifikowania korporacji mogą powołać się na wiarygodne intuicje, a równocześnie zdają się wikać w poważne trudności, skłania do poszukiwania stanowisk pośrednich. Po pierwsze można twierdzić, że dla przypisania korporacji odpowiedzialności moralnej nie ma potrzeby przyznawać jej statusu osoby, lecz wystarczy uznać, iż jest ona autonomicznym sprawcą własnych działań. Po drugie można stanąć na stanowisku, że korporacja jest tego typu bytem, który ponosi odpowiedzialność moralną nawet wtedy, gdy nie jest podmiotem moralnym ani w mocnym sensie bycia osobą, ani w sensie słabym bycia sprawcą.

Korporacja jako sprawca moralny

Przekonanie, że grupy takie jak korporacje można traktować jak racjonalnych sprawców, zostało w ostatnim czasie dobitnie wyrażone przez P. Pettita i Ch. Lista [2011]. Przyznają oni, że działania podmiotów zbiorowych nie są redukowalne do wymiaru działań indywidualnych, opowiadając się jednocześnie za indywidualizmem metodologicznym. Nie akceptują bowiem przekonania, że działania grupowe opierają się na jakiejś tajemniczej, ponadindywidualnej sile, która ożywia podmiot zbiorowy [Pettit i List 2011, s. 15–20]. Twierdzą, że istnieje logiczna możliwość uznania, iż grupa jest racjonalnym sprawcą. Odwołują się przy tym do pojęcia superweniencji, twierdząc, że postawy propozycyjalne i działania grupy superwenują na postawach propozycyjalnych i działaniach jednostek, co oznacza, że postawy i działania grupy zależą od poziomu jednostkowego, ale nie są przez ten poziom ściśle determinowane. Można zatem mówić o pewnej autonomii podmiotu zbiorowego.

Zdaniem autorów za pewnym zakresem autonomii podmiotu zbiorowego przemawia fakt występowania tzw. dylematów dyskursywności (*discursive dilemma*). Wyobraźmy sobie grupę trzech osób – niech to będzie odpowiednio osoba A, B i C – które do podejmowania decyzji zbiorowych stosują zasadę głosowania większościowego. Załóżmy dalej, że muszą one podjąć decyzję dotyczącą uznania pojedynczych zdań p , q , r oraz niezależnie od tego koniunkcji $p \wedge q \wedge r$. Każdy oprócz osoby A głosuje za p , każdy oprócz osoby B głosuje za q , każdy oprócz osoby C głosuje za r . W konsekwencji żadna z trzech osób nie popiera koniunkcji $p \wedge q \wedge r$. W przypadku zastosowania procedury głosowania większościowego do podejmowania decyzji zbiorowych otrzymujemy jednak niespójność. Okazuje się bowiem, że grupa A-B-C opowiada się równocześnie za uznaniem pojedynczych zdań p , q , r oraz odrzuceniem koniunkcji $p \wedge q \wedge r$ (jak pokazano w tabeli 1). W związku z tym, że niespójność przekonań prowadzi do nieracjonalnych działań, P. Pettit [2007, s. 13–14] dochodzi ostatecznie do wniosku, że przekonania utrzymywane przez grupę nie mogą być funkcją przekonań żywionych przez każdego z jej

członków. W obszarze formowania swoich przekonań grupa zyskuje autonomię w stosunku do jednostek będących jej członkami.

Tabela 1. Dylemat dyskursywności

Wyszczególnienie	p	q	r	$p \wedge q \wedge r$
A	nie	tak	tak	nie
B	tak	nie	tak	nie
C	tak	tak	nie	nie
A-B-C	tak	tak	tak	nie

Źródło: [Pettit 2007, s. 14].

Autonomia, o której tu mowa, ma jednak wyłącznie epistemologiczny, a nie ontologiczny charakter¹². Oznacza to, że wprawdzie grupa jako grupa może utrzymywać własne przekonania bardziej lub mniej zgodne z rzeczywistością (prawdziwe), a także na bazie tych przekonań programować własne działania, lecz nie może ich wprowadzić w życie inaczej niż za pośrednictwem odtwórców poszczególnych ról organizacyjnych, bez których udziału jako organizacja przestaje w ogóle istnieć. Tak rozumiana grupa, np. korporacja, zdaniem P. Pettita posiada pewne prawa i jest zdolna do ponoszenia moralnej odpowiedzialności, ma bowiem zdolność utrzymywania prawdziwych przekonań, można przypuszczać, że również dotyczących dobra i zła, oraz programując swoje działania, do pewnego stopnia sprawuje nad tymi działaniami kontrolę. Grupowy sprawca (*group agent*) jest – jak twierdzą autorzy – osobą sztuczną, ale nie fikcyjną, przysługują jej zatem prawa, choć nie tak silne jak ludziom (osobom z krwi i kości). Mówienie o osobach sztucznych (dzielących z ludźmi takie cechy jak racjonalność czy kontrola nad własnym działaniem) jest możliwe tylko na bazie Locke'owskiej, deskryptywnej koncepcji osoby. Dodajmy również, że P. Pettit i Ch. List traktują odpowiedzialność podmiotów zbiorowych jako rodzaj odpowiedzialności uzupełniającej obszar odpowiedzialności indywidualnej. Tak więc oprócz odpowiedzialności korporacji jako autonomicznego (epistemicznie) bytu zbiorowego wskazują na odpowiedzialność tych, którzy zaprojektowali grupę, członków grupy, odtwórców poszczególnych ról organizacyjnych itp.

¹² Od autonomii epistemicznej i ontologicznej trzeba odróżnić autonomię normatywną, zgodnie z którą jest możliwe, iż zbiorowość ma moralne zobowiązania do wykonania czegoś, nawet jeśli żadna z realnych osób będących członkiem tej zbiorowości nie ma takich zobowiązań, oraz jest możliwe, że zbiorowość ponosi moralną odpowiedzialność za zrobienie czegoś, nawet jeśli żadna z realnych osób będących członkiem tej zbiorowości nie ponosi takiej odpowiedzialności [Copp 2006, s. 216; Miller 2007, s. 389]. Za bezwarunkowym uznaniem normatywnej autonomii korporacji opowiadają się zwolennicy przypisywania korporacjom moralnej podmiotowości w sensie mocnym.

Skądinąd interesująca propozycja autorów budzi jednak pewne wątpliwości. Przede wszystkim, czy można uznać, że ktoś jest odpowiedzialny (moralnie), gdy posiada jedynie autonomię epistemiczną, a nie ontyczną? Dalej, czy można nadać grupie status osoby i jednocześnie odmówić jej pełni praw przynależnych osobie? Na oba z tych pytań autorzy odpowiadają pozytywnie. O ile odpowiedź na pierwsze z nich jest dosyć oczywista, jeśli zwrócimy uwagę na zakładaną przez P. Pettita i Ch. Lista deskryptywną koncepcję osoby, zgodnie z którą to nie status ontyczny danego bytu, lecz przejawianie przez niego określonych cech ma decydujące znaczenie dla przyznania mu statusu osoby, o tyle odpowiedź na pytanie drugie tak oczywista nie jest. Jeśli bowiem twierdzimy, że każdy byt przejawiający określony zestaw cech jest osobą, i jednocześnie uznajemy, że osoby naturalne (ludzie) oraz osoby sztuczne (korporacje) przejawiają ten zestaw cech, a także jesteśmy przekonani, że osobie są przynależne określone prawa, to wydaje się, iż musimy uznać, że te same prawa przynależne są zarówno ludziom, jak i korporacjom¹³. Wniosku tego Ch. List i P. Pettit chcieliby jednak uniknąć.

Z jednej strony wprowadzenie idei grupowego sprawcy zamiast kategorii osoby może skłaniać nas do interpretowania poglądu autorów zgodnie z sugestią P. Frencha, który twierdził, jak pamiętamy, że niektórzy uznają sprawstwo za warunek wystarczający ponoszenia odpowiedzialności moralnej, twierdząc zarazem, że jest to jedynie warunek konieczny moralnej podmiotowości *sensu stricto* (bycia osobą w sensie moralnym). Z drugiej strony można jednak uznać, że koncepcja grupowej autonomii zaproponowana przez P. Pettita i Ch. Lista w połączeniu z deskryptywną koncepcją osoby uzasadnia więcej, niż chcieliby przyznać sami autorzy, czyli nie tylko moralną odpowiedzialność, ale także moralną podmiotowość korporacji w sensie silnym.

Sama idea interpretowania korporacji jako sprawcy, a nie osoby *sensu stricto* zasada się na przekonaniu, że chociaż sprawca¹⁴ podejmuje autonomiczne decyzje, które wywołują w świecie określone skutki, brak mu jednak pewnych własności charakterystycznych dla osoby. Nie ma m.in. rozeznania dobra i zła, wrażliwości na los innych ludzi, brak mu też wewnętrznej motywacji oraz życia emocjonalnego. W związku z tym nie przysługują mu prawa przynależne osobie, choć zasługuje na przypisanie mu moralnej odpowiedzialności. Fakt, że powstanie korporacji jest wynikiem konwencjonalnej decyzji, dotyczącej m.in. tego, jaką będzie miała misję i wizję i jak będzie funkcjonować jej struktura decyzyjna, sprawia, że przysługują jej wyłącznie prawa konwencjonalne, a nie moralne [Ozar 1985].

¹³ Podobną wątpliwość zgłasza F. Hindriks [2014, s. 1567].

¹⁴ Można się zastanawiać, na ile do grupowego sprawcy pasowałoby określenie „ekon”, czyli podmiot, który w swoich decyzjach nie kieruje się emocjami, lecz racjonalnym rachunkiem kosztów i korzyści [Thaler i Sustain 2008, s. 26–100].

Bez względu na to, czy propozycję P. Pettita i Ch. Lista uznamy za satysfakcjonującą koncepcję grupowego sprawstwa, wypada nam przyznać, że sama strategia wiązania odpowiedzialności korporacji ze słabą formą podmiotowości moralnej (bycia sprawcą) stanowi jedno z ciekawszych stanowisk w sporze o możliwość i sensowność przypisywania korporacji moralnej odpowiedzialności. Stanowisko to zachowuje zasadę indywidualizmu metodologicznego, zastępując jednak indywidualizm normatywny pluralizmem normatywnym, zgodnie z którym siła normatywna może być generowana przez więcej niż jedną własność podmiotu [Hindriks 2014, s. 1583]. Ludzie są zatem podmiotami odpowiedzialnymi moralnie, którym przysługują prawa moralne, gdyż posiadają takie własności jak autonomia czy wrażliwość. Korporacje zaś, mając tylko niektóre z tych własności (autonomia) i będąc tworam konwencjonalnymi, są jedynie podmiotami moralnymi w sensie słabym. Podmiotom tego typu przysługują wyłącznie prawa konwencjonalne, a nie moralne, choć można im przypisać moralną odpowiedzialność.

3.4. Unikanie moralnej podmiotowości korporacji

Również zwolennicy stanowiska sugerującego, że lepiej unikać sporów dotyczących moralnej podmiotowości korporacji, mogą uznawać, że korporacja jest zdolna do ponoszenia, przynajmniej w pewnym zakresie, moralnej odpowiedzialności. Przyjrzyjmy się bliżej tej propozycji.

Korporacja jako system moralnie znaczący

Dopuszczenie moralnej odpowiedzialności czegoś bez jednoczesnego uznania, że to coś jest podmiotem moralnym, choćby w słabym sensie tego słowa (*non-agential moral responsibility*), opiera się na trzech założeniach. Po pierwsze to, co jest odpowiedzialne, musi być systemem. Po drugie system musi być na tyle złożony, by generował pewną „nadwyżkę” odpowiedzialności. Po trzecie, system musi być wytworem podmiotów (sprawców) moralnych [Dempsey 2013, s. 10].

Systemy to struktury składające się z wejścia, wyjścia oraz wewnętrznych procesów, mechanizmów przetwarzających dane dostarczane na wejściu w określone wyniki. Systemem jest więc np. system sortowania listów, system podatkowy, rynek akcji czy system klimatyczny. Fakt złożoności systemu prowadzi do powstania problemu nieredukowalności, który ma kluczowe znaczenie dla zwolenników moralnej odpowiedzialności bytów zbiorowych. Otóż systemy o dużej złożoności, np. system podatkowy, mogą powodować efekty, które nie były zamierzone, pożądane, a nawet przewidywane przez żadnego z ich twórców, a które mimo to wyrządzają poważną krzywdę realnym ludziom. Wydaje się więc, że mamy do czynienia ze skutkami, za których wywołanie nikt nie ponosi moralnej odpowiedzialności. Jeśli jednak system jest wytworem podmiotów moralnych,

to tę „nadwyżkową” odpowiedzialność można przypisać do samego systemu, ma on bowiem charakter systemu moralnie znaczącego (*morally significant system*). Zgodnie z tym przekonaniem system podatkowy może do pewnego stopnia ponosić moralną odpowiedzialność za niesprawiedliwe rozłożenie obciążeń między różne grupy obywateli, natomiast systemowi klimatycznemu żadnej odpowiedzialności moralnej przypisać nie sposób. Wydaje się więc, że koncepcja systemu moralnie znaczącego zachowuje wprawdzie wymóg indywidualizmu metodologicznego, ale zamiast indywidualizmu normatywnego wprowadza normatywny pluralizm.

Przypisywanie korporacji moralnej odpowiedzialności bez jednoczesnego uznawania, że jest ona podmiotem moralnym, jest możliwe, jeśli zgodzimy się po pierwsze, że istnieją systemy moralnie znaczące, oraz po drugie, że korporacja jest tego typu systemem¹⁵. Każde z wymienionych założeń jest jednak kontrowersyjne. Jeśli bowiem uznamy, że system skonstruowany przez ludzi działa w sposób przez nich niezamierzony i nieprzewidywalny, powodując niepożądane skutki, to zamiast twierdzić, że jest on nosicielem moralnej odpowiedzialności, możemy uznać, że za te skutki po prostu nikt nie ponosi odpowiedzialności, ponieważ nikt ich nie zamierzył (również system) i nikt nie był w stanie (pojedynczo lub grupowo) kontrolować procesu ich powstawania. W związku z tym można podważać tezę, zgodnie z którą system podatkowy różni się w istotny sposób od systemu klimatycznego, a co za tym idzie, że istnieje coś takiego jak system moralnie znaczący. Dalej, nawet jeśli zgodzimy się na to, że są systemy moralnie znaczące zdefiniowane jak powyżej, możemy twierdzić, że korporacja jest jednak czymś więcej. Nie tylko bowiem jest ona tworem skonstruowanym przez podmioty moralne, lecz również same te podmioty są jej elementami składowymi.

Kultura organizacyjna korporacji

Inna propozycja, uznająca, że korporacja może być do pewnego stopnia odpowiedzialna moralnie bez konieczności jednoczesnego jej personifikowania, jest związana z podkreśleniem znaczenia kultury organizacyjnej korporacji [Gibson 2000, s. 251, 252]. W tym ujęciu kultura organizacyjna jest drugim po formalnej strukturze korporacji elementem składowym korporacyjnej praktyki. O ile na formalną strukturę składają się sformułowane wprost zadania, procedury oraz podział odpowiedzialności, o tyle kulturę organizacyjną tworzą oczekiwania, normy i wartości żywione przez pracowników korporacji [Constantinescu i Kaptein 2015, s. 326].

Z perspektywy moralnej odpowiedzialności korporacji istotne są dwie cechy kultury organizacyjnej: 1) trwałość, polegająca na tym, że wspierany przez nią

¹⁵ Tezę, że firma stanowi rodzaj heteronomicznego, dynamicznego systemu, głosił J.M. Bocheński [1993]. Twierdząc jednak, że czynnikiem spajającym poszczególne elementy systemu jest przedsiębiorca, *de facto* eliminował problem odpowiedzialności korporacyjnej.

sposób funkcjonowania firmy nie zmienia się wraz z rotacją pracowników, oraz 2) nieformalny charakter, który sprawia, że może ona wchodzić w konflikt z oficjalnymi procedurami i podziałem obowiązków w korporacji. Jeśli na przykład dochodzenie w sprawie katastrofy lotniczej wykaże, iż w liniach lotniczych, których samolot uległ tragicznej awarii, procedury serwisowe nie były respektowane przez większość pracowników, w tym kierownictwo, to możemy dojść do wniosku, że wytworzone zostały w tej organizacji trwałe wzorce lekceważenia wymogów bezpieczeństwa, które kształtowały kulturę organizacyjną [Constantinescu i Kaptein 2015, s. 326]. Można sobie również wyobrazić, że nowo zatrudniony w takiej firmie pracownik szybko dostosuje się do oczekiwań pozostałych współpracowników lub zmieni miejsce pracy.

Zdarza się, że interakcje wielu różnych pracowników firmy prowadzą do wytworzenia się w sposób niezamierzony przez nikogo kultury organizacyjnej, która sprzyja nadużyciom. W takim wypadku możemy uznać przynajmniej w pewnej części, że sama organizacja, ze względu na panującą w niej kulturę organizacyjną, jest moralnie odpowiedzialna za spowodowanie negatywnych konsekwencji.

Opierając się na idei kultury organizacyjnej, M. Constantinescu i M. Kaptein [2015] sformułowali interesującą koncepcję wzajemnego wzmacniania się odpowiedzialności korporacyjnej i indywidualnej (*mutually enhancing responsibility*). Ich zdaniem, gdy kultura organizacyjna w istotny sposób różni się od formalnej organizacji korporacji, możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której odpowiedzialność bądź nieodpowiedzialność pracowników jest wzmacniana przez odpowiedzialność bądź nieodpowiedzialność całej organizacji. Okazuje się zatem, że stanowisko zakładające sumowanie odpowiedzialności indywidualnej i korporacyjnej (*summative approach*), w myśl zasady głoszącej, że tam, gdzie zaczyna się odpowiedzialność korporacyjna, tam kończy się odpowiedzialność indywidualna, może być podane w wątpliwość.

4. Zakończenie

Przegląd stanowisk występujących w sporze o możliwość i sensowność przypisywania korporacji moralnej odpowiedzialności pozwolił wskazać kluczowe kwestie, którymi są: dla zwolenników tego typu odpowiedzialności problem nieredukowalności „nadwyżkowej” odpowiedzialności oraz potrzeba zagwarantowania odpowiedzialności wyrównawczej, natomiast dla przeciwników wymóg poszanowania indywidualizmu metodologicznego i normatywnego. Spośród dwóch skrajnych poglądów stanowisko negujące moralną odpowiedzialność korporacji zachowuje indywidualizm metodologiczny i normatywny, natomiast stanowisko

personifikujące korporacje podważa oba z wymienionych rodzajów indywidualizmu. Wspólna dla wszystkich pozostałych stanowisk jest chęć zachowania indywidualizmu metodologicznego. Koncepcje grupowego sprawcy i systemu moralnie znaczącego postulują jednak zastąpienie indywidualizmu normatywnego przez normatywny pluralizm.

Literatura

- Bicchieri C. [2006], *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press.
- Bocheński J.M. [1993], *Filozofia przedsiębiorstwa* [w:] tenże, *Sens życia i inne eseje*, Kraków.
- Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics (Studies in Social, Political, and Legal Philosophy)* [1991], red. L. May, S. Hoffman, University of Chicago Press.
- Constantinescu M., Kaptein M. [2015], *Mutually Enhancing Responsibility: A Theoretical Exploration of the Interaction Mechanisms between Individual and Corporate Moral Responsibility*, „Journal of Business Ethics”, vol. 129, nr 2, <http://dx.doi.org/10.1007/s10551-014-2161-4>.
- Copp D. [2006], *On the Agency of Certain Collective Entities: An Argument from „Normative Autonomy”*, „Midwest Studies in Philosophy”, vol. 30, nr 1, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1475-4975.2006.00135.x>.
- Dempsey J. [2013], *Corporations and Non-Agential Moral Responsibility*, „Journal of Applied Philosophy”, vol. 30, nr 4, <http://dx.doi.org/10.1111/japp.12029>.
- Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej* [1997], red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Filek J. [2013], *Spółeczna odpowiedzialność biznesu jako nowa wersja umowy społecznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- French P.A. [1979], *The Corporation as a Moral Person*, „American Philosophical Quarterly”, vol. 16, nr 3.
- French P.A. [1997], *Spółka jako podmiot moralny*, tłum. J. Sójka [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Friedman M. [1970], *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*, „The New York Times Magazine”, September 13.
- Friedman M. [1997], *Spółeczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków*, tłum. J. Sójka [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Gibson K. [2000], *The Moral Basis of Stakeholder Theory*, „Journal of Business Ethics”, vol. 26, nr 3, <http://dx.doi.org/10.1023/A:1006110106408>.
- Goodpaster K., Matthews J. Jr. [1997], *Czy spółka może mieć sumienie?*, tłum. E. Dratwa [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Hindriks F. [2014], *How Autonomous Are Collective Agents? Corporate Rights and Normative Individualism*, „Erkenntnis”, vol. 79, Supplement 9, <http://dx.doi.org/10.1007/s10670-014-9629-6>.

- Ladd J. [1997], *Moralność a ideał racjonalności w organizacjach formalnych*, tłum. J. Sójka [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Miller S. [2007], *Against the Collective Moral Autonomy Thesis*, „Journal of Social Philosophy”, vol. 38, nr 3, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9833.2007.00387.x>.
- Moore G. [1999], *Corporate Moral Agency: Review and Implications*, „Journal of Business Ethics”, vol. 21, nr 4, <http://dx.doi.org/10.1023/A:1006020214228>.
- Ozar D. [1985], *Do Corporations Have Moral Rights?*, „Journal of Business Ethics”, vol. 4, nr 4, <http://dx.doi.org/10.1007/BF00381769>.
- Pettit P. [2007], *Responsibility Incorporated*, „Ethics”, vol. 117, nr 2, <http://dx.doi.org/10.1086/510695>.
- Pettit P., List Ch. [2011], *Group Agency. The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*, Oxford University Press.
- Pfeiffer R. [1990], *The Central Distinction in the Theory of Corporate Moral Personhood*, „Journal of Business Ethics”, vol. 9, nr 6, <http://dx.doi.org/10.1007/BF00382840>.
- Ranken N. [1987], *Corporations as Persons: Objections to Goodpaster's 'Principle of Moral Projection'*, „Journal of Business Ethics”, vol. 6, nr 8, <http://dx.doi.org/10.1007/BF00705779>.
- Soniewicka M. [2010], *Governance in the Global Economy: The Allocation of Moral Responsibility and Accountability of Global Actors* [w:] *Krakauer-Augsburger Rechtsstudien. Wettbewerb der Staaten-Wettbewerb der Rechtsordnungen*, red. R. Schmidt, J. Stelmach, Wolters Kluwer Polska.
- Thaler R.H., Susteain C.R. [2008], *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press.
- Velasquez M.G. [1997], *Dlaczego spółki nie są za nic moralnie odpowiedzialne?*, tłum. E. Dratwa, J. Sójka [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan CSV, J. Sójka, W drodze, Poznań.

On the Sense and Practicability of Ascribing Moral Responsibility to Corporations – An Overview

(Abstract)

The article seeks to determine if corporations can be expected to act in a morally responsible manner and what possible factors can make such a view sensible. The article systematises views on corporate moral responsibility. Those views range widely. They include the perspective that CSR is not possible through the belief that such responsibility is based on an appropriately understood conception of moral corporate subjectivity, to the view that it is not necessary to acknowledge a corporation's moral subjectivity in order to assign it moral responsibility.

Keywords: corporate responsibility, moral responsibility, group agency, corporate social responsibility.

| Inga Mizdrak

Modlitwa wolności a kontyngencja człowieka w pamiętnikach Etty Hillesum

Streszczenie

Doświadczenie wolności, ujmowane na szereg sposobów przez filozofię, psychologię, socjologię, teologię, politykę, ukazuje się jako kategoria w swej specyfice niewyczerpywalna. Na jej złożoność i problematyczność wskazuje nie tylko fakt niezliczonych interpretacji intelektualnych, ale również sposób, w jaki się ją „zagospodarowuje”. Z rozmaitych prób odsłaniania fenomenu wolności w kontekście przygodności człowieka uwydatnia się droga dialogiczna, która odsłania jeden z ważniejszych rysów tego, czym jest wolność.

Oryginalna refleksja zawarta w pamiętnikach z czasów II wojny światowej (*Przerwane życie. Pamiętniki 1941–1943*) Etty Hillesum, holenderskiej Żydówki, pokazuje podstawową właściwość wolności, którą jest jej relacyjność, a najgłębszy jej wyraz dokonuje się w kontakcie z Bogiem. Poprzez tę właściwość ukazana jest jednocześnie właściwość samego człowieka, który ma możliwość ukierunkowania siebie na miłość lub nienawiść, na życie lub śmierć, na piękno lub brzydotę, dobro lub zło. Sama Etty Hillesum stawia na afirmację życia jako takiego, a przez relację wertykalną z Bogiem staje się prawdziwą ambasadorką życia, nawet w obliczu ekstremalnego zagrożenia, niesprawiedliwości i okrucieństwa wojny, przy czym życie nie jest traktowane jako dojmująca i uciskająca kontyngencja, ale jako czas *kairos*, czyli coś do twórczego i pozytywnego wykorzystania, realizowania wartości ogólnoludzkich i stawania się świadkiem życia przepełnionego pierwiastkiem wieczności.

Stąd głównym celem niniejszego studium jest zaprezentowanie kilku podstawowych wątków w opisie człowieka, które zostają wydobyte z autorefleksyjnego sposobu pisania samej autorki pamiętników. Poprzez wniknięcie w opis wewnętrznego świata Hillesum

podjęta została próba scharakteryzowania tych elementów w podmiotowości człowieka, które uwydatniają konkretne indywiduum jako zanurzone w relacji do samego siebie, innych i Boga.

Słowa kluczowe: wolność, życie, miłość, Bóg.

Moje serce przypomina słuzę,
na którą kieruje się raz po raz nowy strumień wody
Etty Hillesum, *Przerwane życie. Pamiętniki 1941–1943*

1. Wprowadzenie

Problematyka wolności w kontekście kontyngencji człowieka wydaje się stanowić jeden z najtrudniejszych obszarów badawczych w dziedzinie antropologii filozoficznej. W sporze o naturę wolności uczestniczyli w zasadzie wszyscy ważniejsi myśliciele od czasów starożytnych aż po dzisiejsze, co oznacza nie tylko, iż fenomen wolności sam w sobie jest pewnego rodzaju niewyczerpywalnym tematem badawczym, ale także że inspiruje do ciągłego odkrywania najgłębszych wymiarów człowieka. Zakładając, iż wolność jest podstawowym doświadczeniem człowieka w świecie, noszącym atrybut wielowymiarowości, nie sposób nie włączyć jej w obszar dociekań z zakresu filozofii, psychologii, socjologii, polityki czy teologii. Skoro każda z wymienionych dziedzin myślenia koncentruje się na odmiennych aspektach wolności i próbuje je w sposób reprezentatywny określić, zarazem potęguje znaczenie i actwo treści, jakie w wolności, poprzez wolność i dzięki niej objawiają to, co w człowieku podmiotowe, oryginalne, niezbywalne.

Inspiracją do napisania niniejszego artykułu była lektura pamiętników z czasów II wojny światowej (polska edycja – *Przerwane życie. Pamiętniki 1941–1943* [2013]) Etty Hillesum, młodej holenderskiej Żydówki, która w geście solidarności z prześladowanymi rodakami dobrowolnie pozwoiliła się wywieźć do obozu zagłady w Auschwitz. Dzieło i osoba Etty Hillesum są godne uwagi jako przykład głębokiego humanizmu, altruistycznej drogi do uzyskania dojrzałości duchowej poprzez różnorodny zapis zjawisk zewnętrznych, a głównie przeżyć wewnętrznych z ich rozmaitymi *modi* w aurze wolności intelektualnej.

Etty Hillesum w swoich pamiętnikach ukazuje własne pole doświadczenia wolności, w specyficznej relacji inspiracji płynących z psychoanalizy, filologii klasycznej, filozofii oraz religii judaistycznej z inklinacjami do chrześcijaństwa. Przez opisy swoich doznań wewnętrznych niejako łączy rozmaite ścieżki docierania człowieka do poznania siebie, ale to, co uwydatnia się w lekturze pamiętników, prowokuje do postawienia pytania, na którą z tych dróg stawiała sama autorka. Jej fascynacja psychoanalizą z pewnością pozwalała docierać do głębi

siebie, ukazywała również sprzeczności w niej tkwiące oraz umożliwiała obserwację i nazwanie szeregu wrażeń, uczuć i przeżyć. Filozofia z kolei uwydatniała przestrzeń intelektualnego ujęcia siebie z różnych perspektyw, pozwalając zarazem na zrobienie następnego kroku w procesie samopoznania, a wykształcenie filologiczne dodawało szerokiego horyzontu kulturowego i humanistycznego jej dociekaniom, kim jest człowiek jako taki. Jednakże dla Etty Hillesum wszystkie te drogi wydają się ważne, aczkolwiek stanowią jedynie tło w procesie docierania do własnego „ja”, które prawdziwej siły w poznaniu siebie nie czerpało li tylko z różnych dziedzin myślenia, ale przede wszystkim i chyba na pierwszym miejscu z osobistej relacji z Bogiem. W jej osobistym doświadczeniu to właśnie poszukiwanie relacji wertykalnej z Bogiem staje się prawdziwą linią życia, a inspiracje filozoficzne i te płynące z psychoanalizy są jedynie kontrapunktem w podjęciu ważnych życiowych decyzji, aż do rezygnacji z własnych marzeń w akcie dobrowolnego poddania się deportacji do Auschwitz.

Zawężenie problematyki wolności do jednej publikacji autorki w zasadzie z góry mogłoby zostać potraktowane jako niefrasobliwość konceptualna lub metodologiczny błąd. Tak złożona kwestia, jaką jest wolność, w kontekście przygodności człowieka wymagałaby ogromnego wysiłku intelektualnego w wykazaniu założeń i przesłanek, wyjaśnienia pojęć oraz ustrukturalizowania wywodu. Nie sposób w tak krótkiej formie tego uczynić, czego autorka niniejszego opracowania ma świadomość. Wydaje się za to, iż warto poświęcić uwagę ciekawej myśli Etty Hillesum, z pewnością inspirującej do dalszych badań, które mogą stać się ważnym przyczynkiem do głębszego zrozumienia jednostki, zarówno w jej wymiarze osobowym, duchowym, moralnym, jak i społecznym.

Niniejszego studium poświęconego oryginalnej myśli Etty Hillesum w zasadzie nie da się zakwalifikować *stricte* ani do badań z obszaru filozofii religii, antropologii filozoficznej ani mistyki¹, ale po trosze do każdej z tych dziedzin, zatem i metodologia w próbie odsłonięcia i przybliżenia refleksji autorki pamiętników musi być eklektyczna, co nie powinno przesłaniać wartości wnikliwych analiz jej osobowego „ja”. Jeśli potraktować formę pamiętników jako żywy obraz utrwalonych przeżyć, przemyśleń i doznań w danym czasie, właśnie taki sposób może okazać się słuszną metodą w dociekaniu prawdy człowieka i jego tęsknoty za tym, by „usłyszeć niewidzialne” [Tarnowski 2005].

Głos E. Hillesum raczej nie ma ambicji do systemowego ujmowania kondycji człowieka w opisie jego przygodności i natury, ale z pewnością zajmuje ważne, aczkolwiek wciąż mało znane miejsce w tzw. literaturze filozofującej i refleksji

¹ Krytycznym i naukowym ujęciem problemu mistyki w Polsce zajmują się m.in: M. Gogacz w książce *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki* [1985], J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego* [2001], L. Węgrzynowicz, *Mistyka kobieca. Hermeneutyczne studium kobiecego doświadczenia Boga* [2013].

humanistycznej. Istotnym walorem poszczególnych analiz staje się bowiem przybliżenie tego, kim jest człowiek w horyzoncie trwania na styku racjonalności i piękna życia oraz absurdalności i brzydoty wojny. Stąd głównym przedmiotem niniejszej pracy i zarazem podstawowym celem jest zaprezentowanie kilku podstawowych wątków w opisie człowieka, które zostają wydobyte z autorefleksyjnego sposobu pisania Etty Hillesum. Poprzez wniknięcie w oryginalny sposób przypatrywania się autorki samej sobie podjęta została próba scharakteryzowania takich elementów w podmiotowości człowieka, które być może wyostają sposób patrzenia na konkretne indywiduum w perspektywie zarówno jednostkowej, jak i bycia z innymi.

2. Afirmacja życia i twórczej postawy wobec niego

Etty Hillesum nie jest jedyną kobietą opisującą doświadczenie II wojny światowej z samego jej wnętrza. Jak wielu w tamtym czasie obserwuje rzeczywistość, stawiając pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest, próbując żyć każdym dniem w znoszeniu lęków, trwogi, przekraczaniu siebie, szukaniu pomocy u Boga i harmonii między tym, co wewnątrz, i tym, co na zewnątrz, w odszukiwaniu „podziemnego strumienia”, z którego można by czerpać siły witalno-duchowe. Nie jest także jedynym świadkiem wielu obliczy kontyngencji człowieka zarówno w wymiarze jego przygodności (niekonieczności i znikomości istnienia), jak i swoistej przypadkowości znalezienia się w obozach zagłady. Autorka pamiętników nie jest też kronikarzem, chcącym zarejestrować niezliczoną liczbę szczegółów „życia – nieżycia” człowieka obozowego, wpisanego wbrew własnej woli w irracjonalną logikę zła totalitaryzmu. Jest ona jednak kimś, kto tracąc życie w Auschwitz (a wcześniej pisząc własne przemyślenia w Amsterdamie przed deportacją do Oświęcimia), ukazuje w wyjątkowy sposób niezbywalność (nieredukowalną podmiotowość) pojedynczej osoby ludzkiej, jej podmiotowe szukanie siebie, godność zakorzenioną w Nieskończoności i związaną z nią tęsknotę za Transcendencją oraz rozpaczliwy krzyk o godność innych wobec odrazy niesprawiedliwości, kłamstwa i szyderstwa wojny. Odsłania ona też najważniejsze i niewyczerpywalne pytanie o sens i przejawy ludzkiej natury. Dzięki jej swoistemu stylowi prowadzenia rozmowy z samą sobą czytelnik także ma możliwość odkrywania głębokich pokładów swojej osobowości i wnikania w siebie, we własne procesy myślowe, przez co sama autorka, choć w sposób niezamierzony, staje się dla odbiorcy jakby przewodnikiem w sposobie coraz głębszego poznawania siebie. Chce również świadczyć o tym, o czym należy dać świadectwo, ma zamiar zatem oddzielić to, co w życiu nie jest najważniejsze, i zaświadczać o tym, co w samym życiu jawi się jako jego najgłębsza istota. Jej największym bodaj

pragnieniem, związanym z wiernością wobec miłości życia i miłości do innych, było stanie się „myślącym sercem baraku”, a nawet „myślącym barakiem całego obozu koncentracyjnego” [Hillesum 2013, s. 212], gdyby miała tam trafić.

Na czym miałyby polegać unikatowość refleksji holenderskiej Żydówki, świadczy choćby jej metafizyczno-filozoficzno-etyczno-literacka narracja, przeplatająca wątki z osobistego i intymnego życia z uniwersalną refleksją nad kondycją ludzką i afirmatywnym stosunkiem do życia. Wartość refleksji Etty Hillesum przejawia się głównie w zaakcentowaniu właśnie tej strony życia, której nie da się zredukować łatwo do „efektu” śmierci, a więc tej, która sięga o wiele dalej, do dialogu z Bogiem, którego sens polega między innymi na tym, iż jest zanurzony w obietnicy kontynuacji w wieczności. Niekonwencjonalność myśli Etty Hillesum w dużej mierze zdaje się także polegać na tym, iż sam rytm pisania oraz dobór narracji do opisu kolejnych doświadczeń nie cechuje się jasną metodologią, ale fakt ten nie umniejsza możliwości podążania za jej oryginalnym sposobem ujmowania rzeczywistości człowieka (zarówno tej wewnętrznej, jak i zewnętrznej) i w owym podążaniu dostrzeżenia specyficznego duchowego procesu, rozgrywającego się w autorce pamiętników, przebiegającego na osi od bycia „pustym naczyniem, przez które sączy się życie” [Hillesum 2013, s. 41], aż do poczucia wolności, objawiającej się w modlitwie życia, w modlitwie do Boga i o Boga i wreszcie w modlitwie samej wolności², która nie traci przez złowieszczą siłę śmierci, ale swą mocą jest w stanie stawić jej opór.

W pamiętnikach Etty Hillesum jak w soczewce skupiają się antynomiczne doświadczenia: codzienności i prób wyrwania się z niej, życia w wolności i bez niej, afirmacji życia i jego negacji, naturalności i nienaturalności rozmaitych stanów wewnętrznych, zwycięstw i przegranych, patetyczności i zwyczajności. A wszystko ma swą proveniencję w samym ujęciu podmiotu człowieka jako „nie mieszczącego się w żadnym psychologicznym wzorze” [Hillesum 2013, s. 43]. Szukając własnej tożsamości i czyniąc własne wnętrze, jak sama określa, „polem bitwy” [Hillesum 2013, s. 42] o siebie, nie zamyka się w monadycznym opisie stanów emocjonalnych i przeżyć, ale widzi w tym szerszą perspektywę, a nawet konieczność otwarcia tej duchowej przestrzeni innym. Nie można przy tym zarzucić autorce duchowego ekshibicjonizmu czy swego rodzaju neurotycz-

² Niejednoznaczne wyrażenie „modlitwa wolności” nie jest tu rozumiane li tylko jako metafora czy personifikacja wolności, w której przejawia się istota człowieka, lecz ma na celu zwrócenie uwagi na skupiony, subtelny proces intelektualnych i duchowych poszukiwań człowieka, zawsze płynący swoistym strumieniem myśli, uczuć i indywidualnych refleksji. Wyrażenie to może również oddawać rzeczywistość obrania określonej drogi przez jednostkę, w której wolność niejako osiąga pełną i autentyczną postać dopiero w szczerzej modlitwie i kontemplacji Boga. Wolność w modlitwie i modlitwa w wolności są strumieniem, w którym uobecnia się życie. Warto podkreślić, iż nie tylko człowiek w swej wolności może się modlić, ale w pewien sposób i sama wolność skierowana ku Bogu „modli się” w człowieku.

nego wyrzucania z siebie rozmaitych treści w poszukiwaniu ulgi czy kompensacji, ponieważ w wielu miejscach przewija się i przejawia wielka tęsknota za wolnością ludzkości i prawdziwym życiem osobowym człowieka. Wprawdzie język Etty Hillesum wielokrotnie charakteryzuje patetyczność (np. rozmyślania nad „cierpieniem ludzkości”, kontakt z „historią świata”), ale sama przyznaje, na czym jej najbardziej zależy i co jest podstawowym celem jej refleksji, a mianowicie chodzi o „stworzenie w sobie wielkiej, rozległej równiny, pozbawionej zdradzieckich chaszczy, które utrudniają widok – tak, aby coś z «Boga» zamieszkało we mnie, podobnie jak mieszka w *IX Symfonii Beethovena*, tak, aby zagościło we mnie coś z «miłości», ale nie tej luksusowej na pół godziny, w której z lubością się zanurzam, dumna z własnych podniosłych uczuć. Chodzi raczej o miłość, która znajduje zastosowanie w drobnych sprawach codziennego życia” [Hillesum 2013, s. 39].

3. Rys antropologiczny w refleksji Etty Hillesum

Obraz człowieka wyłaniający się z zapisu zawartego w pamiętnikach podkreśla zarówno dualizm osoby ludzkiej (złożenie z duszy i ciała), jak i jego dialektyczny charakter, rozgrywający się w wymiarze wolności, emocjonalności, duchowości i racjonalności. W ujęciu Hillesum byt ludzki wyposażony w wolność toczy nieustanny bój o siebie. Walka ta rozgrywa się w różnych fazach, przybierając sinusoidalny kształt, ale zawsze chodzi w niej o samego człowieka, a precyzyjniej o samozrozumienie, samopoznanie, a poprzez nie o coraz pełniejsze rozumienie innych i Boga. Drogą do zrozumienia siebie i głębszego wnikania w istotę tego, kim się jest, można by rzec, jest sokratejskie „zagłądanie do środka”, bo tylko tam gdzieś na dnie leży przybliżenie tego, kim i jakim człowiek jest i się staje. W widoczny sposób Etty Hillesum staje się reprezentantką takiego sposobu bycia i dążenia do zgłębienia prawdy o sobie, który preferuje drogę „wewnętrzną” jako pewniejszą, mimo iż niebezpieczną, wyboistą i trudną. Poprzez autorefleksyjny sposób opisu doświadczeń wydaje się, że Etty Hillesum odsłania po raz kolejny w historii człowieka możliwość przypatrzenia się jednostce jako takiej, uwydatniając jej ogólnohumanistyczny rys, a wraz z nim ogólnohumanistyczne przesłanie. Byt ludzki w opisie Hillesum jawi się nie tylko w swym uwarunkowaniu biologicznym, ale również wyraźnie w swym uwarunkowaniu ontologicznym, na wskroś przenikniętym religijnością jako nieodłączną sferą „wewnętrzności” człowieka. Człowiek nie tylko przeżywa swój los na sposób wewnętrzny, ale przede wszystkim kształtuje go od wewnątrz. Ma zatem możliwość wpływania na swój los i alternatywnego potraktowania własnego sposobu wybierania wartości. Człowiek „wewnętrzny” w sposób wolny ma możliwość zarówno kształtowania siebie,

jak i w owym kształtowaniu ukierunkowywania swej woli. Wolność ma tu tę na wskroś wyraźną właściwość, iż każdy człowiek „urabia własny *Schicksal*, los od wewnątrz” [Hillesum 2013, s. 101], a zatem w niepowtarzalny i oryginalny sposób skorzysta z wolności, jaką posiada, w określonym kierunku, celu i kresie.

Konwencja wydanych pamiętników dzieli symbolicznie opis doświadczenia człowieka na co najmniej dwie części: pierwszą, którą można nazwać psychologiczną, opisującą życie Hillesum, gdzie czytelnik dowiaduje się o jej różnorodnych zmaganiach wewnętrznych nie tylko w kontekście toczącej się wojny i realizacji nazistowskiego „doskonałego planu”, ale przede wszystkim w kontekście codzienności, w jakiej żyje i pracuje, gdzie ma się wgląd w intymne sfery przeżywanej miłości do S.³, w jej zainteresowania badawcze i estetyczne (zwłaszcza literaturą i kulturą rosyjską: Puszkinem, Dostojewskim, ale też myślą św. Augustyna, Rilkego, Biblią oraz dziełami Leonarda i Michała Anioła), a także wiele rozterek duchowych związanych z poszukiwaniem Boga. Część druga natomiast (mistyczno-duchowa) jest poświęcona stałemu poszukiwaniu Boga, w niej też coraz mocniej dochodziło do głosu wołanie o żywy kontakt z Bogiem, którego – jak sama podkreślała – często „zakopywała” i trzeba było Go na nowo „wyrzebać”. Pracowała wówczas jako maszynistka w obozie przejściowym w Westerborku, szerząc oświatę wśród współrodaków⁴. W tym też okresie pamiętniki cechuje dojmujące napięcie piętrzących się paradoksów: dostrzegania piękna życia mimo wielu obliczy jego brzydoty, poczucia wolności mimo zewnętrznego zniewolenia, odczuwania przebaczenia mimo budzącej się w wielu ludziach chęci zemsty, wzbudzania w sobie ufności i wdzięczności mimo dostrzegania niesprawiedliwości, zauważania w sobie błędów w nieustannym doświadczaniu zła ze strony innych, uwydatniania jasnych cech osoby ludzkiej mimo szerzącej się wokół ciemności i okrucieństwa jej zachowań.

Należy zaznaczyć, iż obie części: psychologiczna i mistyczno-duchowa stanowią continuum i wzajemnie się przenikają, nie wytwarzając sztucznego podziału życia Etty Hillesum na jakieś „przed” i „po”, lecz ukazując wielkie bogactwo życia człowieka, kobiety, która stwierdziła: „gdybym dowiedziała się, że jutro mam umrzeć, powiedziałabym: «Prawdziwa szkoda, ale było dobrze, tak jak było»” [Hillesum 2013, s. 30].

Warstwa wewnętrzna i jej ciągła dialektyka rozgrywają się w samotności. To właśnie pojęcie samotności (samo w sobie oscylujące między pozytywnymi

³ Etty Hillesum preferuje tę formę zapisu, kiedy przedstawia swoje najgłębsze doznania i uczucia względem ukochanego.

⁴ Posiadała specjalną przepustkę, która upoważniała ją do kursowania między Westerborkiem (skąd wieziono dalej jeńców do Auschwitz) a Amsterdamem. Do Auschwitz trafiła 7 września 1943 r. przez deportację wskutek odmowy przez jej brata skorzystania ze statusu „cultuur-jood” i z całą rodziną została zamordowana po dwóch miesiącach.

i negatywnymi jej aspektami) staje się czymś bardzo potrzebnym, nieomal koniecznym w procesie duchowego rozwoju i uzyskiwania coraz większej wewnętrznej wolności. Uczyć się wolności w gruncie rzeczy można jedynie przez bycie samotnym i samotność w sobie pielęgnującym. Przeto obszar samotności staje się rezerwuarem wielu konfiguracji przemyśleń, stanów i przeżyć, przez co w takim oddzieleniu od wszystkiego, co zewnętrzne, można dopiero zrozumieć, co jest sensem życia. Etty Hillesum sama wyróżniała w sobie dwa rodzaje samotności: tę, która ją unieszczęśliwiała i wpędzała w pustkę, oraz tę, która uszczęśliwiała i prowadziła do coraz jaśniejszego widzenia rzeczywistości. Oba rodzaje skoncentrowane w podmiocie współistnieją i dają o sobie raz po raz znać, ale tylko drugi prowadzi do pełnego wyzwolenia oraz poczucia jedności z każdym innym oraz z Bogiem [Lebeau 2000].

Co może być kluczem do uwydatnienia antropologicznego rysu myśli zawartej w pamiętnikach? Wydaje się, że co najmniej trzy zasadnicze wątki mogą stanowić pewną strukturę wizji człowieka w refleksji Etty Hillesum. Są nimi: pozytywna, ale i realistyczna koncepcja człowieka jako bytu zanurzonego w nadziei, dostrzegającego siłę w swoich możliwościach, umięającego transcendować własne żądze w kierunku czynów szlachetnych i twórczych, wątek miłości ku Bogu i innym i wreszcie wątek wolności jako tej, która funduje coraz pełniejsze stawanie się sobą. Etty Hillesum w wielu miejscach swych refleksji podkreśla drogocенność człowieka oraz jego powołania, które z pewnością nie polega na błędnym kole nienawiści, ponieważ „pragnienie zemsty jest zbyt wygodnym uczuciem” [Hillesum 2013, s. 100].

Na uwagę zasługuje istotny element pracy nad sobą w kształtowaniu własnego losu. Kiedy Etty Hillesum mówi, że „zgnilizna innych jest w nas”, wskazuje na kierunek w myśleniu człowieka o sobie. Pierwszym etapem ma być analiza własnej wewnętrznej przestrzeni, a dopiero później ewentualne podsumowywanie zachowań u innych i wydawanie sądów. Etty Hillesum preferuje ostatecznie oddalanie się od dostrzegania u innych zła i zgnilizny moralnej, widzi w tym bowiem spiralę potencjalnej nienawiści i niesprawiedliwości. Nie jest możliwa zmiana świata i innych, zanim nie dojdzie do zmiany samego siebie. Etty Hillesum obiera drogę dawania świadectwa własnym życiem. Sądzi, że jedynie ten sposób na ulepszanie rzeczywistości może wnieść w nią nową jakość. Rzecz jasna, że możliwość zmiany siebie nie może sztucznie negować otaczającego i zagrażającego zła, ponieważ „koszmary kryją się blisko nas, tkwią w nas i wypływają z nas, przez co wydają mi się bardziej swojskie, a mniej upiorne” [Hillesum 2013, s. 102]. Mimo to jednak myślicielka afirmuje życie w jego pełni. Wiedząc o realiach nagonek, aresztowań, śmiertelnych przesłuchań, gwałtu i terroru obozów koncentracyjnych, zarazem niemalże poetycko i lirycznie opisuje doświadczenie życia: „[...] czułam, jakby życie ze wszystkimi swoimi tajemnicami stało tuż przy mnie, tak że prawie

mogłam po nie sięgnąć. Odpoczywałam na jego nagiej piersi i wsłuchiwałam się w delikatne regularne bicie jego serca. Leżałam w objęciach życia i czułam się bezpiecznie. [...] Staję oko w oko z każdym fragmentem rzeczywistości, która się we mnie wdziera. Mimo to – w chwili nieuwagi i pozostawiona samej sobie – nagle spoczywam na obnażonej piersi życia, czując jego delikatne i opiekuńcze ramiona wokół siebie. [...] Tak wygląda siła witalna, która mnie wypełnia, i wierzę, że żadna wojna czy bezsensowne ludzkie okrucieństwa – jakiegokolwiek by one nie były – nie są w stanie tego zmienić” [Hillesum 2013, s. 112–113].

Pokłady nadziei i miłości, oddawanie hołdu życiu i twórczości wobec toczącej się wojny nie oznaczały u Etty Hillesum zanurzania się w wirze utopijnych wyobrażeń i fantasmagorii, lecz raczej stanowiły rodzaj duchowego wyswabiania się z rozmaitych lęków trawiących młodą Żydówkę. Autorka pamiętników wielokrotnie podkreśla dojmujący nacisk zewnętrznych okoliczności, paralizujące poczucie winy względem współbraci, współcierpienie oraz poczucie rozdźwięku między własną kondycją (egzystencjalną i materialną) a realną sytuacją tych, którzy w tym samym czasie cierpią bezmiar okrucieństwa. Etty Hillesum dostrzega w sobie najmniejsze detale skrajności, kumulujących się i piętrzących, w obliczu których pozostaje albo milczenie, albo próba stoczenia wewnętrznej walki. To jednak, co wydobywa się ponad te skrajności, to przekonanie, że „obok brutalnej rzeczywistości istnieje miejsce dla pięknych marzeń” [Hillesum 2013, s. 111]. Rzecz jasna, iż tego typu ujmowanie własnego losu i widzenia świata nie ma (bo nie może mieć) ambicji uniwersalistycznych, co jednak – jak się zdaje – nie umniejsza wkładu, jaki Etty Hillesum wnosi w opis doświadczenia człowieka, który żyje i funkcjonuje w czasie wojny, sama nie mając (jeszcze) doświadczenia obozowego, z samego jego wnętrza, przez co z góry skazana jest na „zewnętrzną” formę obserwacji zdarzeń. Autorka pamiętników jest cały czas świadoma absurdalności ideologii załgady, ale nie jest bezczynna. Wprawdzie sama o sobie mówi, że „nie nadaje się na działaczkę społeczną i politycznego wywrotowca” [Hillesum 2013, s. 116], ale dostrzega w sobie inny rodzaj bezkompromisowej walki o siebie i innych. Jest nią swoista modlitwa, która najpierw „poszukuje wokół siebie tworzywa, aby udowodnić przyczynę własnego istnienia” [Hillesum 2013, s. 118], a potem poprzez nieustanną pracę człowieka nad sobą zamienia się w miłość do bliźnich i Boga. Etty Hillesum jest przeświadczona o tym, iż gromadząc duchowe bogactwo w czasie, nie robi tego dla siebie, lecz dla innych, nawet jeśli mogłoby się zdawać, że w tym samym czasie powinna działać zupełnie inaczej. Można stwierdzić, iż własną drogę życia (powołanie, misję) pojmuje dość jasno jako wykorzystanie każdej najmniejszej chwili na pisanie, samokształcenie, rozwój duchowy, by móc później dzielić się tym z innymi. Jak sama pisze, „ma zobowiązania natury moralnej” [Hillesum 2013, s. 123].

4. Rozważania o śmierci i przebaczeniu

Znamienny i ważny moment w rozmyślaniach Etty Hillesum zajmuje krótka konstatacja dotycząca natury relacji personalnych między poniżanym i poniżającym w kontekście eksterminacji narodu żydowskiego. To, jak Hanna Arendt (sama będąc żydowskiego pochodzenia) po wojnie radykalnie określiła Żydów mianem „zasłużenie pogardzanego narodu” [Arendt 2012, s. 269], znajduje swój wyraz i w myśli Etty Hillesum, która zauważała taki rodzaj bierności narodu żydowskiego względem prześladowających go nazistów, który paradoksalnie wywoływał i prowokował do traktowania jego przedstawicieli jako poniżających się w tych okolicznościach, a zatem jako ludzi, którzy z braku szacunku do samych siebie niejako „zasługują” na szykany, tortury i śmierć. W relacji tego, kto poniża, i upokorzonego zachodzi specyficzny ruch woli: ten, kto daje się i pozwala upokorzyć, tym samym chce się upokorzyć. Przyzwala on zatem na to, co upokarzający w nim wywołuje. Owo przyswojenie np. upokarzającego gestu jest jednocześnie aktem dobrowolnego „przysposobienia” narzuconej antywartości i odtąd jakby uczynienia jej swoją, a co za tym idzie, uległości względem upokarzającego. Konsekwencje gestu upokorzenia drugiego mogą być różnorodne, zarówno psychologiczne, jak i moralne. Upokarzający, odnosząc swoistą przewagę nad upokorzonym, może czuć satysfakcję, może też odczuć w sobie przyzwolenie na zachowania tego typu w przyszłości o jeszcze bardziej wysublimowanych formach, może też dojść do zanegowania w sobie destruktywnej strony tego aktu, jako w zasadzie pożądanego, bo przynoszącego określone „korzyści”. Zatem bierność drugiej strony, czyli tego, kto pozwala się sprowadzić do roli upokorzonego, może wręcz zachęcać do eskalacji takiego sposobu traktowania przez oprawców. Etty Hillesum sądzi, że jedynie odporność na upokorzenie (obecne w geście, słowie, czynie, aluzji itp.) może być skutecznym oporem służącym nie tylko do zachowania własnej godności, ale także do ukazania wewnętrznej niezłomnej siły, której nie jest w stanie podeptać żaden człowiek, a przez to również odbieranie przeciwnikom pewności, iż mają stałą kontrolę nad uległym. Etty Hillesum wierzy, że efekty poniżania spełzłyby na niczym, gdyby się im w taki sposób przeciwstawiać. Pisząc o tym, zauważa więc coś specyficznego w zachowaniu własnego narodu, co godziło w niego samego. „To my sami – stwierdza – popełniamy największy rabunek”, okradając się z tej siły, której brak na dodatek przekształca się w nienawiść i „bufonadę maskującą strach” [Hillesum 2013, s. 123]. Konstatuje więc wprost: „należy wychowywać Żydów”, gdyż „nawet nad tą drogą, która nam pozostała, wisi całe niebo. Nie mogą nam nic zrobić, naprawdę nic” [Hillesum 2013, s. 123].

Co istotne, jako holenderska Żydówka, wiedząca dokładnie, co dzieje się z rodakami idącymi do transportu, i mająca przekonanie, że w każdej chwili

może się przydarzyć to także jej i jej bliskim, nie jest wyrazicielką pytania „gdzie jest Bóg, skoro możliwy jest Holokaust?” lub „gdzie jest Bóg, kiedy zagazowuje się ludzi w Oświęcimiu?”, zadawane przez wielu w tamtym czasie i po wojnie. Przeciwnie, Etty Hillesum przejmująco stwierdza, iż to „nie Bóg jest nam winien przeprosiny, ale my jemu. [...] Bóg nie jest odpowiedzialny za ten bezsens, który sami sobie stwarzamy, to my ponosimy winę. Wiem, że w tysiącach obozów koncentracyjnych umarło już tysiące ludzi, mam tego świadomość i kolejne informacje nie wywołują u mnie niepokoju. W ten czy inny sposób już to wszystko wiem. A jednak nadal uważam, że życie jest piękne i głębokie. W każdej minucie” [Hillesum 2013, s. 130]. Stąd życie nabiera formy wszechogarniającej modlitwy, mimo dojmującej rzeczywistości, ciężącej przede wszystkim na wszystkich znajdujących się na liście śmierci. Etty Hillesum nieustannie podkreśla, że bliskość Boga i bliskość z Bogiem są tym, co przekracza wszelki lęk, daje nadzieję na maksymalne wykorzystanie tego czasu, który został подарowany: „A ja wierzę w Boga, nawet jeśli wkrótce w Polsce zeżrą mnie wszy” [Hillesum 2013, s. 131]. Postawione pytanie: „czy każdego dnia nie przeżywamy całego życia?” [Hillesum 2013, s. 132] niejako kumuluje w sobie sens życia i śmierci, trwania i przemijania, rozumiane jako w gruncie rzeczy stanowiące jedność. To, co w życiu cenne, nie sprowadza się zatem jedynie do jasnej jego strony, ale paradoksalnie musi mieć w nim miejsce i to, co ciemne, to, co niesie cierpienie, by człowiek dostrzegł ostatecznie blask samego życia jako wartego, by je przeżyć. Etty Hillesum postrzega cierpienie jako wpisane w ludzką kondycję, chociaż częstokroć jego bezsensowność odziera człowieka z poczucia sensu. Myślicielka właśnie sens widzi w tym, iż mimo że „chodzi o nasz koniec i zagładę” i „nie ma co robić sobie większych iluzji”, to nawet „jeśli pójdziemy do diabła, to z największą gracją, na jaką nas stać” [Hillesum 2013, s. 133–134]. Akceptacja własnego losu jawi się tu jako zwycięstwo człowieka i być może najwyższy przejaw jego wolności. Tak więc Etty Hillesum wybiera drogę twórczej akceptacji i wyrabiania w sobie postawy przebaczenia zamiast podsycania w sobie pragnienia zemsty i nienawiści do potencjalnych oprawców. Więcej, dokonuje swoistego rozliczenia się z życiem, bo wówczas „nic więcej nie może mi się przytrafić” [Hillesum 2013, s. 135], przy czym owo rozliczenie nie polega ani na sporządzeniu rachunku zysków i strat, ani na podliczeniu dokonań i zaniedbań, lecz na włączeniu we własną świadomość i całe jestestwo możliwości śmierci, a nawet, jak sama przyznaje, „wzbogaceniu ich o nią” [Hillesum 2013, s. 135]. Stąd też zaznacza, że nie będzie „zionać zółcią” do nikogo i nikogo nie będzie też osaczać swoimi troskami, lękami. Chce wieść życie tak dobre, pełne i wiarygodne, jak tylko będzie w jej mocy, „aż po ostatnie tchnienie” [Hillesum 2013, s. 134]. Ten projekt na dalsze życie jest ciągłym potwierdzaniem przekonania o wartości życia, o jego sensowności i niezbywalności, nawet jeśli nachalność śmierci wsącza się w krwioobieg całej Europy.

Śmierci nie należy się hołd ani oddanie jej części życia, ale należy traktować ją jako inherentnie wpisaną i włączoną w istnienie, gdyż przez to odsłania się szersza perspektywa wzbogacenia samego życia i jego rozmaitych odcieni. Śmierć jest „jak dobra znajoma, która należy do życia i którą musimy zaakceptować. To takie proste, nie trzeba snuć głębokich rozważań na ten temat” [Hillesum 2013, s. 136]. Życie wówczas nabiera zupełnie nowego kształtu, bo usuwa roszczenia, za to otwiera wdzięczność za wszystko, co dobre, piękne i wieczne, bo dostrzega wypierającą zło siłę przemożnego dobra. Nie należy przygotowywać się do śmierci ani na śmierć (na zagładę), ale żyć, ponieważ „prasiła objawia się w tym, że nawet gdy nadchodzi nasz marny koniec, aż do ostatniej chwili żyjemy przekonanie, że istnienie jest pełne głębi i piękności, że ziszciliśmy w sobie wszystko, a życie było dobre, takie jakie było” [Hillesum 2013, s. 144]. Zaznajomienie się ze śmiercią nie jest jakąś próbą jej bagatelizacji, a akceptacja śmierci nie jest „zaczarowywaniem” jej misterium, lecz wiąże się z poczuciem wewnętrznej wolności, która przekracza to, co skończone. Wykluczenie fizyczne z grona żywych jest czymś o wiele płytszym od posiadania przez człowieka tej niezniszczalnej godności, która siłą wolności nawet w chwili śmierci nie może ulec unicestwieniu. Wtedy też jest możliwe realne doświadczenie tego, że nie jest się w „niczych pazurach” oraz że poza zniszczeniem fizycznym w gruncie rzeczy nikt nic nie może nam uczynić. Stąd podstawową troską Etty Hillesum w obliczu nazistowskiej zagłady z jednej strony i wobec poczucia nieuchronności śmierci jako takiej z drugiej strony jest trwanie przy Bogu oraz życie w sposób zgodny z własnym systemem wartości aż po kres, gdyż „nawet jeśli nie przeżyję, to sposób, w jaki umrę, będzie decydujący przy ocenie mnie jako człowieka. Rzecz nie sprowadza się do tego, by w określonej sytuacji uratować się za wszelką cenę, ale do tego, jak postąpić niezależnie od sytuacji i żyć dalej” [Hillesum 2013, s. 159]. Autorka pamiętników wskazuje przez to, że znaczenie ma nie to, że się umiera, ale w jaki sposób się umiera. Etty Hillesum sądzi i za wszelką cenę stara się zakomunikować światu i samej sobie, że żalony i infantylny sposób umierania jest czymś z punktu widzenia człowieczeństwa destrukcyjnym i oznaczałoby kompletne fiasko człowieka; „naprawdę w porównaniu z tym *Piektło* Dantego jest płochą operetką” [Hillesum 2013, s. 165]. Dlatego sama oświadcza, że będzie „żyła dalej z tym, co w zmarłych nieśmiertelne, a wskrzesi to, co w żywych umarło” [Hillesum 2013, s. 186].

5. Rzeczywistość modlitwy oraz siła ducha

Istotnym i twórczym wątkiem refleksji Etty Hillesum w kontekście życia rozgrywanego się w rozgorzałej wojnę Europie jest rodzaj specyficznej rozmowy-modlitwy z Bogiem, która nie tylko dostarcza życiowej siły, energii

i mądrości, ale również odgrywa ważną rolę w procesie zdobywania duchowej dojrzałości autorki. Przemierzając religijne wątki pamiętników, wcale nie dominujące w całości refleksji, czytelnik spotyka się z oryginalnym sposobem traktowania samego Boga, który jawi się nie jako oddalona bezkreśnie Transcendencja, lecz jako Osoba, z którą dialoguje się tak samo jak z innym człowiekiem. Dialog ten rysuje się jako swoiste przypomnienie o sobie Bogu, jako taka dysputa, która ma przeszkodzić Bogu w ucieczce od człowieka [Hillesum 2013, s. 160], a zatem jako coś, co nieustannie komunikuje Bogu o życiu, o Jego trwaniu przy człowieku pomimo monstrualnych niekiedy rozmiarów złego działania człowieka. Etty Hillesum staje w prawdzie o sobie, ale z jednoczesnym zadeklarowaniem pragnienia serca: „Przeżyjesz jeszcze we mnie chude lata, Panie, niekarmiony dostatecznie treściwie przez moje zaufanie, ale uwierz mi, będę nadal dla Ciebie pracować, pozostanę Ci wierna i nie wypędzę Cię z mojego terytorium” [Hillesum 2013, s. 160].

Bóg to ktoś, kto jest gwarantem miłości i jej jedynym, prawdziwym ambasadorem. Dzięki Niemu można podążać własną drogą, dokonywać własnych wyborów, trwać przy nich, a jednocześnie zdobywać szczęście, nie tracąc niczego z siebie. Bóg to byt, o który trzeba się troszczyć, tak samo jak matka troszczy się o dziecko, wszakże „chodzi o to, bym nosząc Cię ze sobą, nie uszkodziła Cię i zawsze pozostała Ci wierna” [Hillesum 2013, s. 170], a poprzez wierność (która nie jest uległością) mogła wypełnić swoje życie zaufaniem, wdzięcznością i pokojem. Najwyższym stopniem ubezpieczenia na życie jest według Etty Hillesum sam Bóg. Troska o wszelkie inne sprawy światowe jest zatem trwonieniem źródła, które człowiek otrzymał w spadku, jest także zaśłanianiem światła, które jak lampa oświetla drogę. Jest ono w końcu marnotrawieniem siebie, przyciążaniem drogocennego ognia miłości, mającej się dawać innym. Bóg również odsłania się jako przyczyna twórczości, zarówno artystycznej, jak i twórczości w sferze ducha. Dlatego też wewnętrzne dialogi z Bogiem rodziły się z twórczej energii rozpoznawanej w sobie samej, ale także z pragnienia afirmacji świata i samego życia, które ukonkretniały się w miłości do całego rodzaju ludzkiego, a nie tylko do najbliższych. Odwaga miłości do wszystkich bez wyjątku nie wydaje się jakimś nadętym heroizmem Etty Hillesum czy odmianą utopijnego w niej dziecięctwa, lecz raczej przekonaniem, że miłość jest jedynym kluczem do rozwiązania kwestii człowieka. Pisze ona: „Każdej nowej zbrodni i każdemu koszmarowi przeciwstawiamy dodatkową cząstkę miłości i boskości, którą musimy wydobyć z nas samych. Możemy cierpieć, ale nie wolno nam ulec. Jeśli zarówno nasze ciało, jak i dusza, ale zwłaszcza dusza, przeżyją nietknięte te czasy bez złości, bez nienawiści, wówczas po wojnie będzie nam przysługiwało prawo, by mieć coś do powiedzenia” [Hillesum 2013, s. 222]. Etty Hillesum nie wyczekiwała śmierci. Pragnęła żyć pełnią życia, antycypując sposób własnego postępowania po

szczęśliwym zakończeniu wojny. Jednocześnie miała świadomość nieustannego zagrożenia życia i wielokrotnie przedstawiała obraz swoich ostatnich chwil życia z dala od obozu koncentracyjnego, chcąc wyłączyć z życia wszelkie infantylne zachowania i oddając się całkowicie modlitwie, której w zasadzie żadne, choćby najmniejsze pomieszczenie czy jego brak nie mogłoby ograniczyć poruszeń serca ku Bogu. Etty Hillesum posługuje się metaforą fotograficznej kliszy, na której w ostatnie dni na wolności utrwalone zostaną wszelkie detale, momenty i piękno życia jako takiego. Fotografia powoduje jakby zatrzymanie, zastęgnięcie tego wszystkiego, co w danej części czasu hibernuje niepoważnością, obecność, wszelki przejaw życia, faktyczność rzeczywistości, czyli to wszystko, co w przyszłości będzie miało walor historyczny, w przypomnienie tego, co ważne, co miało miejsce i co się autentycznie wydarzyło. Stosując metaforę kliszy, nie ucieka ona w melancholię przyszłości, lecz raczej postrzega siebie w kontekście przyszłego świadka wydarzeń, o których następnym pokoleniom trzeba będzie zdać relację na podstawie owych wywołanych zdjęć; trzeba będzie opowiedzieć i zaświadczyć o wydarzeniach, które utrwaliła klisza.

6. Zakończenie

Podstawowym dylematem wolności w kontekście eksterminacji stało się pytanie stawiane przez Etty Hillesum samej sobie: czy myśleć należy najpierw i przede wszystkim o własnym ocaleniu, czy też poświęcić się dla innych? Z tym dylematem wiązał się też problem, czy z cierpienia można czerpać siły. Etty Hillesum uzasadnia drogę obumierania dla innych, gdyż koncentrowanie się na sobie, własnych słabościach, bólach, niedostatkach zamyka człowieka w obrębie historycznego poszukiwania za wszelką cenę wyjścia z (w gruncie rzeczy) dość beznadziejnej sytuacji. Akt poświęcenia się innym trzeba odgraniczyć od całkowitego zatracenia się. Dać się innym oznacza wykonywanie potrzebnych czynności, by im pomóc, czy trwanie w gotowości do podjęcia potrzebnych działań, ale nie musi polegać na utracie własnej tożsamości czy wyrzeczeniu się siebie i własnych marzeń. Należy po prostu w najdrobniejsze czynności wpuszczać „okrusz wieczności”, usensowniający bezinteresowny dar z siebie innym, gdyż podstawowym zadaniem obozowego życia ma stać się sprawienie, by „pośród cuchnących oparów naszych ciał, nasze dusze ładnie pachniały” [Hillesum 2013, s. 128]. Ponadto wolny dar z siebie jest o wiele silniej umotywowany i trwały niż to, co zostało skądś narzucone pod presją czy przymusem. Kiełkowanie postawy poświęcenia dla innych wewnątrznie wyzwala i uzdalnia jednostkę do większych rzeczy.

Czy Etty Hillesum reprezentuje jakiś rodzaj mistycyzmu? Sama pisze, że w życiu wiele próbuje się ratować za pomocą mętnego mistycyzmu, a przecież

sama „mistyka musi opierać się na kryształowej uczciwości. Począwszy od zgłębiania istoty rzeczy, a skończywszy na nagiej rzeczywistości” [Hillesum 2013, s. 121].

Ponieważ poza religią chrześcijańską w zasadzie nie istnieją kobiece opisy doświadczeń mistycznych, zapewne trudno jednoznacznie określić, czy to, co opisuje autorka pamiętników nosi znamiona mistyczne. Figury, które stosuje w opisie własnych doświadczeń i przeżyć wewnętrznych, mogą jednak przybliżyć do intuicji, iż budowanie szczególnie intymnej relacji z Bogiem odsłania specyficzną przestrzeń funkcjonowania człowieka w świecie na sposób „wewnętrzny”, a kształtowanie własnej duszy od wewnątrz może prowadzić do pełniejszego zrozumienia siebie i własnego powołania. Przedmiotem niniejszego opracowania nie było przeto wykazanie, iż Etty Hillesum jest jedną z większych mistyczek XX wieku, lecz ukazanie kobiety skierowanej w modlitwie wolności ku Transcendencji, której zawierzyła całe swoje 28-letnie życie, drastycznie przerwane w Auschwitz 30 listopada 1943 r.

Oddajmy raz jeszcze głos autorce pamiętników, z którego wydobywa się esencja fundamentalnej afirmacji życia: „[...] jedną rzecz wiem już teraz z całą pewnością. Nigdy nie będę w stanie ukazać wszystkiego tak, jak to zrobiło samo życie – na moich oczach – za pomocą własnych żywych liter” [Hillesum 2013, s. 193]. „Ale teraz jestem na powrót tylko sobą, Etty Hillesum – pilną studentką w przytulnym, wypełnionym książkami pokoju, w którym stoi wazon margerytek. Moje życie biegnie swoim wąskim korytem, a kontakt z «ludzkością», «historią świata», «cierpieniem» został przerwany” [Hillesum 2013, s. 42].

Literatura

- Arendt H. [2012], *Rahel Varnhagen. Historia życia niemieckiej Żydówki z epoki romantyzmu*, przeł. K. Leszczyńska, Pogranicze, Sejny.
- Gogacz M. [1985], *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, ATK, Warszawa.
- Grygiel S. [2011], *Jestem, więc modłę się*, Flos Carmeli, Poznań.
- Hillesum E. [2013], *Przerwane życie. Pamiętniki 1941–1943*, WAM, Kraków.
- Kłoczowski J.A. OP [2001], *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Lebeau P. SJ [2000], *Duchowa droga Etty Hillesum (Amsterdam 1941 – Oświęcim 1943)*, tłum. B. Piotrowska, <http://mateusz.pl/goscie/zd/22/zd22-09.htm> (dostęp: 30.12.2015).
- Perillo D. [2014], *Etty Hillesum. Myślące serce obozu*, „Ślady”, nr 1 (styczeń/luty), <http://www.slady.pl/artukul.php?art=985> (dostęp: 30.12.2015).
- Tarnowski K. [2005], *Usłyszeć niewidzialne*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków.
- Węgrzynowicz L. [2013], *Mistyka kobieca. Hermeneutyczne studium kobiecego doświadczenia Boga*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków.

The Prayer of Freedom and Contingency of Human in Etty Hillesum's Diaries (Abstract)

The experience of freedom, treated in various ways by philosophy, psychology, sociology, theology and politics, is shown as an infinite category. Its complexity and problematic matter is concerned not only with unlimited intellectual interpretations but also with the ways it is treated. From various ways of revealing the phenomenon of freedom, in the context of human contingency, the way of dialogue is prominent, which reveals one of the most important traits which freedom is.

The original reflection, included in Etty Hillesum's diaries (*An Interrupted Life*) reveals the basic feature of freedom: its relatedness, the deepest expression of which is achieved through one's relationship with God. Through this feature, the trait of the human him- or herself is shown as he or she is able to direct him- or herself towards love or hate, life or death, beauty or ugliness, good or evil. Etty Hillesum herself is for life as it is, and she becomes the real ambassador of life through vertical relations with God, even in the face of extreme danger, injustice and the cruelty of war. In this context, life is not treated as the dominant and oppressive contingency but as a time of *kairos*, which means something that can be creatively and positively used to make human values and become a witness of life fulfilled by the element of eternity.

In this light, the main goal of this study is to present a few basic threads of the description of humanity, as extracted from Hillesum's self-reflective writing. By delving into the description of Hillesum's inner world, an attempt is made to characterise those elements in the subjectivity of the human, which emphasises the specific individuum as being immersed in relations with himself, others and God.

Keywords: freedom, life, love, God.

ISSN 1898-6447

UNIWERSYTET EKONOMICZNY W KRAKOWIE
31-510 Kraków, ul. Rakowicka 27
WYDAWNICTWO
www.uek.krakow.pl

Zamówienia na wydane prace przyjmuje
Księgarnia Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie
tel. 12 293-57-40, fax 12 293-50-11
e-mail: ksiegarnia@uek.krakow.pl