

Sylwester Zielka

ORCID: 0000-0001-8406-7429

Uniwersytet Gdański

<https://doi.org/10.26881/ae.2022.19.07>

Odpowiedzialność i ontologie wychowania

Wchodząc w dialog na jakiś temat, staramy się zarówno zrozumieć pojęcia, którymi posługują się dyskutanci, jak i objaśnić pojęcia, które sami będziemy stosować. Trudnością, przed jaką często stawiają swych odbiorców humaniści – podobnie jak moja Mistrzyni Profesor Ewa Rodziewicz¹ – jest zazwyczaj przeerudytyzowana swoboda pojęciowa, wynikająca jednak nie z braku troski o czytelnika czy też z wewnętrznego nieuporządkowania swych myśli, lecz, jak sądzę, z pewnego nadmiaru doświadczenia i z chęci zawarcia niejednokrotnie wewnętrznie sprzecznej dynamiki tego doświadczenia w pojęciu, które przecież nie cierpi, wedle klasycznej formuły, aby zawarta była w nim wewnętrznie sprzeczna dynamika. Wydaje się, że jest tylko jedno dobre wyjście z tego klinczu: robić swoje z odpowiednią dozą życzliwości dla wszystkich tych, którzy robią swoje. Swoją zaś robotę w kwestii dialogu o odpowiedzialności określam w tym miejscu następująco: (1) pytam, z jakim sposobem (resp. sposobami) ujmowania odpowiedzialności mamy do czynienia, kiedy o niej mówimy, po to by powiedzieć, że (2) dostępne sposoby mówienia o odpowiedzialności konstruują radykalnie odmienne, a jednak przeplatające się ontologie wychowania, a następnie stwierdzić, że (3) choć (niemal) za nic nie jesteśmy odpowiedzialni, to jednak (4) jesteśmy odpowiedzialni wobec wszystkiego. Zacznę, mało zaskakująco, od punktu 1.

Można zakładać, że pojęcie odpowiedzialności stało się powszechne, przynajmniej jeśli weźmiemy pod uwagę używanie go do opisu rozlicznych ludzkich myśli i działań. Nawet szybki przegląd księgarskich półek z ostatnich lat podpowiada, że niemal nie ma sfer ludzkiej aktywności (a luki te z pewnością zostaną wypełnione), które wyłączone byłyby z jakoś rozumianej odpowiedzialności. Pisze się więc o odpowiedzialności policjanta, księgowego, prawnika, lekarza, nie zapominając

¹ Por. w niniejszym tomie artykuł E. Rodziewicz pt. *Ejże! To odpowiedzialność stanowi wyzwanie wychowawcze dzisiaj*.

wszakże również i o pracownikach oświaty. Jedno- i wielotomowe opracowania dotyczą także odpowiedzialności biznesu, jednostek administracji publicznej, a nawet samego państwa. Nie brakuje też publikacji o odpowiedzialności za zbrodnie, za szkody, jak również za dyskryminację. Duch sceptycyzmu jednak nie tylko każe mi powątpiewać w to, że o odpowiedzialności pisze się, **rozumiejąc** ją w ten sam sposób, lecz także wręcz nakazuje wątpić, że da się zbudować jednolity **dyskurs odpowiedzialności** (co ostatecznie uważam za pocieszające z przyczyn zarówno teoretycznych – wielość rozumień jest nieodzowną pożywką dla myślenia, jak i praktycznych – przy całej gamie podobieństw ludzi do siebie, również odpowiedzialność może być czynnikiem sprzyjającym równej różnicy). Sam jednak fakt rzeczywiście zwiększonego zainteresowania kategorią odpowiedzialności chciałbym uczynić punktem wyjścia dla dalszych rozważań na temat odpowiedzialności i jej pedagogicznego wymiaru, posiłkując się przy tym swoimi wcześniejszymi uwagami na ten temat (Zielka 2019).

Hans Jonas, jeden z najważniejszych współczesnych filozofów odpowiedzialności, wymienia takie oto trzy warunki odpowiedzialności: pierwszy warunek wskazuje na posiadanie mocy sprawczej w znaczeniu wpływu na świat, drugi mówi o tym, że „działanie takie podlega kontroli jego sprawcy”, trzeci zaś odnosi się do tego, „że do pewnego stopnia może on przewidzieć jego skutki”. „Jeśli te warunki konieczne są spełnione – pisze dalej Jonas – możliwa jest «odpowiedzialność», ale w dwu dalece odmiennych sensach: (a) odpowiedzialność jako bycie rozliczanym «za» swoje czyny, jakie by nie były; oraz (b) odpowiedzialność «za» określone przedmioty, która angażuje sprawcę do określonych czynów względem tych przedmiotów” (Jonas 1996: 167). Wykorzystując tę uwagę filozofa, zacznijmy zatem od wspomnianych dyskursów odpowiedzialności.

Wydaje się, że możemy mówić o dwóch zasadniczych dyskursach, które odpowiedzialność czynią swoim punktem wyjścia. Pierwszy z nich nazwijmy jurydyczno-punytaryjnym, drugi zaś dyskursem wspólnotowej autonomii (lub: solidarności). Dyskurs jurydyczny wprowadza kategorię odpowiedzialności do ludzkich działań, które tkwią w przeszłości (resp. czynie dokonanym), a za które człowiek ów ma odpowiedzieć w związku z niezgodnością między wymaganym sposobem zachowania (normami) a tym, jak w rzeczywistości się zachował. Niezgodność ta nie wynika jednak z relacji pomiędzy nim a jego zachowaniem, lecz stanowi sposób oceny błędnej sprawczości. W tym sensie, i zgodnie z tym dyskursem, człowiek jest **odpowiedzialny za** coś jako wolny, autonomiczny sprawca czynu, będąc jednocześnie sprawcą czynu, wobec którego można zastosować jurydyczne (bo związane z Trybunałem – prawnym, moralnym, religijnym itp.²) kryteria osądzania go jako winnego (resp. niewinnego), a z pewnością jako podejrzanego. Tym

² W kwestii Trybunałów jako instancji nakładających i kontrolujących odpowiedzialność zob. (Fielek 1996: 35–39).

samym człowiek **odpowiedzialny za** zostaje powołany jako potencjalny³ sprawca „zła” – rozumianego w zależności od kontekstu jako „przekroczenie uprawnień”, „obraza uczuć”, „grzech”, „nie-bycie wystarczająco białym” lub „niebycie prawdziwym Polakiem”, a rozumienia te mnożymy nieprzerwanie od wieków aż do dziś. Potencjalność ta rodzi konieczność hipertrofii trybunalizacji⁴. O ile zwykły Trybunał jest widzialny, tj. kierujemy się wiedzą o możliwości wejrzenia przez Trybunał i osądzenia podejrzanego sprawczości, o tyle reżimy nadzoru rozrastają się wraz ze stopniem skomplikowania i różnorodności życia społecznego. Dyskurs jurydyczno-punytwny – jako rozwiązanie nowoczesne – znajduje oparcie przede wszystkim w filozofii „masowego liberalizmu”, którą doskonale opisał pod inną nazwą Michel Foucault. W *Trzeba bronić społeczeństwa* (1998) przeprowadza on analizę przemian sposobów myślenia i mówienia ludzi o sobie samych dokonujących się w XVIII i XIX stuleciu. Tytułowa obrona społeczeństwa jest niczym innym jak zmianą sposobu postrzegania ludzi zajmujących terytorium, którym rządzi władza jednocześnie nadrzędna i podporządkowana. Paradoks „masowego liberalizmu” polega na wyzwaniu potencjału jednostek, lecz tylko w warunkach i na zasadach podlegających umasowieniu. Stąd wezwanie **bądź odpowiedzialny za** sprowadza się ostatecznie do podmiotów odseparowanych od siebie, przy zachowaniu ich agregatywności i zarządzaniu nią przez władzę: „W państwie nowoczesnym nie można żyć «poza nim»” – jak ujmuje to Jaspers, pisząc o tych, którzy chcieliby poszukiwać sposobów na niebycie obciążonymi odpowiedzialnością (Jaspers 2018: 77). Władza zaś, przejmując ześwieczone prerogatywy boskie, jest kreatorem warunków ponoszenia odpowiedzialności (Backer 1995). W tym też sensie **odpowiedzialność za** jest zawsze narzucona politycznie, ideologicznie i wyraża głęboką resentymentalną chęć karania nieposłusznych podmiotów. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że odpowiedzialność ujęta punitwnie jest narzędziem zarówno karania, jak i ochrony. Jako taka stanowi formę kontroli i tych, którzy normy przekroczyli (zatem przestali być **odpowiedzialni za** niebycie złodziejem, mordercą czy niedostarczającym odpowiedniej liczby punktów pracownikiem uczelni), i tych, którzy norm się jeszcze trzymają i zgodnie z nimi postępują. A ostatecznie, co w „liberalizmie masowym” niezwykle istotne, **odpowiedzialność za** stanowi również formę kontroli obywateli między sobą. Istotą tak pojętej odpowiedzialności jest głębokie rozczłonkowanie świata na niezależne elementy (bądź względnie niezależny element), pomiędzy którymi dochodzi do nieustannej konkurencji między **innym** i **ja** – **inny** nie może

³ Należy zgodzić się z Karlem Jaspersem (2018: 76), że „Obarczyć odpowiedzialnością, to nie znaczy uznać winnym moralnie”, a jeśli taki stosunek zachodzi, to jest on wynikiem działania określonego reżimu, a nie reżimu jako takiego.

⁴ Odo Marquard (1994: 39–67) wiąże hipertrofię trybunalizacji z przemianami dokonywanymi się w dobie oświecenia w związku z klasycznym pytaniem teodycei „skąd zło?”. Jego zdaniem ówczesna myśl filozoficzna i etyczna, chcąc uniknąć oskarżenia o źródło zła tak Boga, jak i człowieka, wypracowała koncepcję pochodzenia zła od nie-Ja, zła jako Innego, od którego należy się dystansować, a dystans ten pomaga w posiadaniu i zachowaniu sumienia, o ile jest się sumieniem dla Innych.

stańc na miejscu równorzędnym ja, co tym samym nie pozwala budować ponadpodmiotowych więzi równych sobie podmiotów.

Dyskurs ten posługuje się kategorią odpowiedzialności jako narzuconego obowiązku mającego chronić swoją własną wolność i ego. Ten sposób myślenia prowadzi do przyznania tym, którzy mają największą wolę, mocy sprawczej regulowania warunków odpowiedzialności słabych. Tym samym represyjny (co niekoniecznie znaczy: przemocowy) charakter odpowiedzialności powoduje wzrost znaczenia zewnętrznych Trybunałów i innych instytucji kontroli czuwających nad sposobami przekraczania wymuszonych obowiązków. Obowiązki te nie są jednak wymuszone w tym sensie, że *a priori* należy się z nimi nie zgadzać, lecz dlatego że podmiot nie ma możliwości konstruowania reguł podlegania pod Trybunał, podobnie jak działo się to w religijnej metafizyce „karania i sądzenia”, o której pisał Friedrich Nietzsche (2003). Etyka związana z tym dyskursem to etyka winy i poszukiwania winnego za niedogodności cudzej egzystencji. Jeszcze i dziś przecież słyhać utyskiwania na ludzkość rzekomo odpowiedzialną za czyny, które się bogu nie podobają. Rozpowszechniony mores **odpowiedzialności za** jest zatem bezpośrednio związany z uznaniem swojego obowiązku jako powinności i wynikającej z niej winy wobec podmiotu. Punitywne dyskurs odpowiedzialności opiera się na rzekomo uniwersalistycznej moralności i jej roszczeniach bycia jedyną wykładnią etyczności sytuacji, w jakich znajduje się człowiek. Uniwersalistyczna moralność dąży bowiem do wypracowania szeregu sposobów (czy też metod) oceny realizacji nieludzkich celów, tj. celów narzuconych jako obowiązujących i jednocześnie ukrywających swoją punitywność jako kontrolę myśli, mówienia, działania i czucia. Wystarczy przywołać tu instytucję spowiedzi czy bliźniaczo podobną autokrytykę stosowaną w reżimach totalitarnych. Moralność uniwersalistyczna, aby być ostatecznie skuteczna, musi oderwać się od ludzkiego życia, a co za tym idzie i od jego relacji z tym, co możliwe do bycia w relacji, i przenieść się w „zaświaty”: Niebo, Imperium, Naród, a nawet Państwo – to jej imiona.

Jednak ze względu na proces uspołecznienia człowieka moralność – w tym i to, co określamy jako pewne moralne zobowiązania – nie jest wyłącznie sprawą prywatną (nie dotyczy stwarzania ego) i nie jest wyłącznie sprawą panujących reżimów. Społeczeństwo – w postaci grup społecznych, instytucji, takich jak rodzina czy państwo – stawia przed człowiekiem pewne wymagania, zgodnie z którymi informuje go o tym, że pewne czyny powinny zostać dokonane, inne zaś dokonane być nie powinny. A powinny być one dokonane lub nie ze względu nie na pragmatykę działania (bądź nie wyłącznie z jej względu), lecz na wartości leżące u podłoża tego działania, jak choćby uczciwość, sprawiedliwość czy też – o czym szerzej traktuję w części dalszej – samodzielność rozumianą jako kompetencję wytwarzania warunków rzetelnej oceny swej sprawczości wobec tego, czym jestem i nie jestem.

Drugi dyskurs odpowiedzialności wywodzi się z szeroko ujętej filozofii autonomii, będącej wyrazem zarówno sprzeciwu, jak i uzupełnienia w stosunku do ostatecznie arbitralnego (tj. bezpodmiotowo ujętego ustalania warunków sprawiedliwości)

użycia Trybunałów. Jest ona wyrazem sprzeciwu wtedy, gdy podkreśla, że odpowiedzialność domaga się tego, by odzwierciedlać moralność człowieka jako osoby niebędącej dookreśloną przez pozycję go instancje społeczne. Jest on zarazem sposobem uzupełnienia wtedy, gdy podkreśla, że owe instancje społeczne, choć ich kształt i zakres są przygodne, stanowią konieczny warunek sposobu realizacji odpowiedzialności. Filozofia autonomii, m.in. w pracach takich autorów jak: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger (2007), Max Scheler (1977), Georg Picht (1981) czy Emmanuel Lévinas (1998), przy całej swej różnorodności i często pojęciowej monadyczności, tworzy względnie spójny dyskurs odpowiedzialności ukierunkowanej na odkrycie ontycznej, a nie (wyłącznie) funkcjonalnej charakterystyki człowieka w relacji z Innym.

Dyskurs solidarności, wyrażający się w postaci postulatów, wskazuje z jednej strony na konieczność dostrzeżenia w człowieku już bytu ontycznie odpowiedzialnego, nie zaś dopiero się nim stającego w wyniku społecznych zabiegów⁵, z drugiej na zestaw warunków hamujących ten stan i mających degenerujący wpływ na określanie odpowiedzialności, która „stwarza nowe możliwości kształtowania i doskonalenia umiejętności stwarzania siebie” (Waller 1997: 213).

Pierwszy postulat wiąże się z uznaniem odpowiedzialności jako wrodzonej kompetencji moralnej człowieka. Człowiek jest zatem odpowiedzialny ze swej natury niezależnie od tego, czy jego kultura go za takiego uzna i kiedy to uczyni. Odpowiedzialność jako wrodzona kompetencja oznacza przytomność w kwestii dokonywania wyborów – i znów: niezależnie od tego, czy tych wyborów pozwala się mu dokonywać i w jakim zakresie. Oznacza także otwartość na wartości – niezależnie od ich systemowego usytuowania w społecznych hierarchiach wartości.

Drugi postulat wiąże się z przekroczeniem przedmiotowego rozumienia obiektu odpowiedzialnego działania. O ile bowiem w dyskursie jurystycznym obowiązywanie dystynkcji podmiot (odpowiedzialny) – przedmiot (odpowiedzialności) wynikało z prymatu uprzednio ustanowionej wolności jako prawa (a tę uprzedniość mógł gwarantować tylko Trybunał) i jednocześnie prawo to czyniło podmiot zdolnym (kompetentnym) do tworzenia własnego prawa moralnego jako uzupełnienia obowiązku (Kant 2005: 254–255), o tyle dyskurs wspólnej autonomii wyraźnie – słowami Heideggera – odróżnia troskę (moralną odpowiedzialność) od zatroskania (odpowiedzialność jako efekt obowiązku). Zatroskanie, czyli odpowiedzialność za rolę (np. rodzica, nauczyciela czy księgowego) jest bowiem sumą kompetencji nabywanych w wyniku jej realizacji, a nie kompetencji jako przyrodzonej godności, która te działania wyprzedza i pozwala im się zrealizować. Pierwszeństwo troski wobec zatroskania implikuje podmiotowo-podmiotowy charakter **odpowiedzialności wobec**.

⁵ W tym kontekście por. szczególnie rozważania Nietzschego (2005) na temat różnicy między „byciem” a „stawianiem się”.

W dyskursie tym chodzi również o zmianę języka, która nie tylko pozwala na werbalne rozróżnienie dyskursów o odpowiedzialności, lecz przede wszystkim wskazuje na odmienność znaczeń i relacji związanych z tymi dyskursami. Dyskurs jurydyczno-punytwny bowiem czyni Trybunały transcendentnymi w stosunku do immanencji tych, którzy mają mu podlegać, i tym samym rzeczywiście stwarza sytuację **odpowiedzialności za** wyjście poza wyznaczone granice. Być **odpowiedzialnym za** oznacza w tym kontekście zarówno wyznaczenie prawno-moralnego obowiązku (dokładnie w takiej kolejności, jako następstwa internalizacji przez jednostkę norm społecznych), koniecznego do uczestnictwa w jakości pomyślanej kulturze jako Dobru, jak i wykroczenie poza ten obowiązek. Dyskurs wspólnotowej autonomii, rezygnując zarazem z transcendencji i z immanencji⁶, może być tylko (i aż) **odpowiedzialny wobec**. Jedyne sensowny i chroniący wolność sposób posługiwania się wyrażeniem „odpowiedzialny za” to odnoszenie go do siebie (*self*) – jestem odpowiedzialny tylko i wyłącznie za siebie, ponieważ jestem jedynym podmiotem, któremu ostatecznie zależy, by zewnętrzne Trybunały były ostatecznymi, które dokonują oceny jego postępowania, choć zdają sobie sprawę, że będą one to czyniły. Oznacza to w rezultacie, że ten, kto przyjmuje odpowiedzialność za siebie jako źródłową cechę swego człowieczeństwa, jest w stanie jako człowiek wolny przyjmując odpowiedzialność wobec tego, co jawi mu się jako podmiot, wobec którego winien być odpowiedzialny. O ile zatem kategoria obowiązku nie znika całkowicie w tym dyskursie, o tyle jej ważność może zaistnieć dopiero jako następstwo odpowiedzialności, a nie jej uprzedniość⁷. A ponadto nie jest to obowiązek wobec roli, lecz obowiązek wobec przyjęcia i podtrzymania odpowiedzialności.

Przejdę teraz do konsekwencji wynikających z powyższego usytuowania dyskursów o odpowiedzialności dla ontologii wychowania. To ostatnie wyrażenie rozumiem jako metafizykę świata wychowawczego, a nieco bardziej opisowo jako względnie spójne pojęciowe usytuowanie rodzajów bytów terminów je opisujących, które składają się na określoną wizję wychowania bądź jej lokalnych wersji. Przedstawione powyżej dyskursy generują dwie odmienne ontologie wychowania – określam je jako ontologię odpowiedzialnego autorytetu oraz ontologię odpowiedzialnej dialektyki. To, że są one odmienne, nie wyklucza korzystania przez nie ze wspólnej bazy pojęciowej i terminologicznej, jakkolwiek ich znaczenia i zakresy są różne i często przeciwstawne.

Ontologia odpowiedzialnego autorytetu mogłaby przedstawiać się następująco: o ile dawniej autorytety moralne i publiczne kierowały się odpowiedzialnością za świat, o tyle dziś zarówno autorytety, jak i taka odpowiedzialność zostały

⁶ Choć nie zawsze się tak dzieje – czego spór Lévinasa z Heideggerem jest dobrym dowodem.

⁷ Wydaje się, że podobny pogląd można odnaleźć u Andrei Folkierskiej (2005: 250), która stwierdza, że „przejście obowiązku w odpowiedzialność opartą nie na przymusie, lecz na więzi człowieka ze światem znosi tym samym powinność immanentnie zawartą w wartościach, które ze swej pojęciowej strony subiektywizują ludzki świat – i przywraca mu jego rzeczywistą ontoetyczną jedność, likwidując owo pęknięcie między faktycznością a powinnością”.

zarzucone na rzecz partykularnego umocowania niezależnych od siebie jednostek w ich biologicznie pojętym życiu. Kulturę i wychowanie zastąpiły rozrywka, bezzmyslna krytyczność, w wyniku czego jedność i ciągłość tradycji, a także więzy między wychowawcami a wychowanymi, uległy zaburzeniu. Tendencję tę można odwrócić jedynie poprzez powrót do silnego przywództwa autorytetu i państwa, które będą egzekwowały odpowiedni poziom urabiania na członków grup społecznych za pomocą przekonywania do obowiązku, niezbędnego konformizmu i realizacji tradycji⁸.

W dyskursie jurydyczno-punitywnym ontologia wychowania jest oparta na pojęciu posłuszeństwa w odniesieniu do autorytetu, jakie ten, kto chce uzyskać wolność, musi okazać tym, którzy tę wolność mają mu nadać. Ci zaś, którzy określają granice wolności, są gotowi nie tylko do ich wyznaczania, lecz także do bycia ich strażnikami. Autorytet wytwarza zatem owo „poczucie orientacji” poprzez ustalanie celu i kierunku biegu życia wychowanemu, by ów wprowadził i utrzymał z dala od „bezradności” porządek przyczyniający się do odpowiedzialności za świat. Zaś porządek ten jest wynikiem działania „instytucji tradycyjnie obdarzonych autorytetem”, które ostatecznie dają możliwość realizacji „oddziaływań wychowawczych”. A ponieważ tradycje ulegają partykularyzmem, to nieuchronnie jest zerwanie międzyludzkich więzi – wychowawczych i rodzinnych. Tak pojęta ontologia wychowania stawia zatem władzę autorytetu jako odpowiedzialnego za czyjąś odpowiedzialność nad warunkami uznania za odpowiedzialnego, a panowanie jest wyrazem władzy autorytetu.

Wynikająca z dyskursu solidarności ontologia wychowania rezygnuje z takiego ujęcia odpowiedzialności. Wciąż niezmiennie inspirujące określenie wychowania w tym kontekście przedstawia Romana Miller, pisząc: „[...] wychowanie stanowi interwencję w dialektyczny stosunek człowieka i świata, regulującą ich wzajemne stosunki za pomocą twórczego współdziałania dotyczącego rozwoju społeczeństwa i jednostki” (Miller 1981: 122). Wychowanie słusznie nazwane jest tu jako interwencja w dialektykę, w rozczłonkowanie, w rozdzielenie siebie od tego, co nie-Ja. Interwencja wychowawcza, tak jak ją odczytuję, wskazuje z jednej strony na niepełność siebie, z całkiem słusznych, acz ostatecznie jałowych, powodów wymykającego się nadzorowi punitywnych reżimów, a z drugiej strony na niepełność pozbawionego celowości świata, któremu przekształcający cel może zostać nadany tylko poprzez twórczy akt łączenia podmiotu z tym, wobec czego się on znajduje. Wychowawca jako dialektyk nie wskazuje celu, lecz cele te unaocznia jako wybory, których należy dokonać, by nie dokonał ich za wychowanemu ktoś inny. Wychowanek to zatem ktoś, kto jest zaangażowany w proces stwarzania siebie i warunków możliwości określania go jako odpowiedzialnego podmiotu.

⁸ Referuję na podstawie myśli Sergiusza Hessena (1997: 72–74), którego, rzecz jasna, poglądów nie należy z tą ontologią utożsamiać.

Wychowanie, które dokonuje się **odpowiedzialnie wobec** wychowanka, nie separuje od świata, o czym pisze Millerowa. Jest dokładnie odwrotnie: wychowanie winno polegać na wypracowaniu łączności człowieka z jego aktualnymi i przyszłymi zadaniami, rozumianymi jednak nie jako wypełnianie zewnętrznego porządku, lecz jako nieuniknione wyzwania na drodze do solidarnej wolności, w której nie ma miejsca na uznanie, że istnieją elementy tegoż świata o niższej randze i mniejszej wartości. Podstawą wychowania jest wspólna (solidarna) samodzielność – intelektualna i moralna, a jej narzędziami są empatia, racjonalność i krytycyzm.

Jeśli przyjąć ontologię odpowiedzialnego autorytetu jako podstawę relacji wychowawczych, to możemy zaryzykować stwierdzenie, że za nic nie jesteśmy odpowiedzialni – ze świadomym uzupełnieniem: dopóki nie uczyni się nas odpowiedzialnymi. Z tego też względu za nic nie jesteśmy odpowiedzialni – bowiem na tym polega socjalizacyjna dialektyka oświecenia państwa i obdarzonych jego autorytetem instytucji wychowawczych: uczynić (zinterpelować) obywatela (ucznia, dziecko itp.) takim, aby jego wolność była jak najbardziej negatywna, skoncentrowana na przewyciężaniu trudności bycia, pogoni za czyimiś standardami i ocenami. A zarazem przedstawić te standardy i oceny nie jako wyraz panowania, lecz jako kwestię wyboru. Nie jesteśmy za nic odpowiedzialni, choć musimy mieć poczucie odpowiedzialności za wycinek rzeczywistości, do której zostaliśmy wyznaczeni i skierowani. Nie jesteśmy za nic odpowiedzialni, choć jesteśmy nieustannie do odpowiedzialności pociągani.

Skoro nie możemy odrzucić koncepcji **odpowiedzialności za** jako panowania, to przynajmniej chcemy wierzyć, że do odpowiedzialności zostaną pociągnięci winni i tylko winni. To, rzecz jasna, kolejna utopia **odpowiedzialności za**, która wyraża się w tym, że funkcje represyjne są zastępowane przez państwo funkcjami opiekuńczymi. Myślenie to przejawia się choćby w taki sposób: byłoby wspaniale tak urządzić państwo, aby stała i wszechstronna uwaga jego reżimów nie była skierowana przeciw obywatelom, lecz tymże obywatelom służyła rozważą, mądrością i wsparciem. Myślenie takie, wprawdzie niepozbawione walorów troski o wszystkich, wpada jednak w pułapkę przeoczenia natury tych reżimów, które, mimo stosowania represji, były również jak najbardziej opiekuńcze. Sądzymy bowiem dziś – czyli kiedy doświadczenie stało się już historią – że antytezy opiekuńczości, np. w postaci niemieckiego nazizmu czy sowieckiego komunizmu, doszły do panowania ze względu na ich totalitarną represyjność. Nic bardziej mylnego: stały się tak bardzo atrakcyjne i pożądane, bo ich ideologicznym wabikiem była także kwestia rozwiązania problemu całokształtu ludzkiej codzienności, co doprowadziło do wessania obywatelskiej (solidarnej) odpowiedzialności w aparat państwowy. Z drugiej zaś strony patrzymy zazdrośnie na opiekuńcze demokracje, rzekomo oferujące swym obywatelom dobry, godny i odpowiedzialny byt. Zapominamy przy tym, że ów dobrobyt został okupiony cierpieniem wszystkich tych, którzy do tych wizji nie pasowali (wystarczy tu wymienić casus nordyckiej eugeniki) i którzy właśnie okazali się nieodpowiedzialni.

Jeśli zaś przyjmimy ontologię odpowiedzialnej dialektyki, to kwestia uspołeczniającego się podmiotu będzie wprawdzie ukazywała ontyczne pierwszeństwo stwarzającego się sprawcy, ale jest to pierwszeństwo logiczne, a nie chronologiczne, pierwszeństwo przestrzenne, a nie terytorialne. Przy bowiem całym, można by rzec: rewolucyjnym, potencjale wołania Millerowej o dostrzeżenie przez podmiot dialektyki **odpowiedzialności wobec**, w którą jest on sam uwikłany, dzisiejsza perspektywa określania wartości nie może ograniczać się do „współdziałania rozwoju jednostki i społeczeństwa”. Poszliśmy naprzód ze swoją świadomością w ciągu 40 lat od wydania pracy Millerowej: obecnie staramy się rozumieć i opisujemy dialektykę tego, co ludzkie, i tego, co nieludzkie. Posthumanizm, dla przykładu, zwraca naszą uwagę na zbyt wąskie rozumienie troski moralnej, które nie obejmowało dotąd planetarnie postrzeganego życia i ludzkiej zależności od niego. Z kolei filozofia zrównoważonego rozwoju pokazuje, w jaki sposób do myślenia o rozwoju włączyć pokolenia, których jeszcze nie ma, a kwestia „praw zwierząt” staje się początkiem dyskusji na temat przejścia od przedmiotowego do podmiotowego określania tych praw. Pojęcie rozwoju uległo radykalnemu rozszerzeniu, a wraz z nim zmianie tej powinno ulec pojęcie odpowiedzialności człowieka wobec świata i jego podmiotowym elementom⁹. Dzięki świadomemu poszerzeniu pola odpowiedzialności czynimy jako ludzie wysiłki, by iść w kierunku **odpowiedzialności wobec** wszystkiego.

Jednak poszerzający się horyzont troski stoi w jawnej sprzeczności choćby z degenerującymi i drenującymi ze świadomości dialektycznej, ostatecznie przekształcając ją w karykaturę, neotrybalizmami i odpowiadającymi im na poziomie politycznym autokratycznymi populizmami. Nowe wojny plemienne, których jesteśmy i świadkami i często mimowolnymi uczestnikami, przywołują demony narodowych partykularyzmów, etnicznej ksenofobii i terytorialnego ekskluzywizmu (Markowski 2019). Populizm, żywiący się z jednej strony poczuciem wszechobecnego zagrożenia, a z drugiej fantazmatem minionej i przyszłej wielkości, staje na przeszkodzie ku realnemu oglądowi zasobów możliwej krytyki i możliwego tworzenia teorii, a jak wiemy skądinąd „Przedmiotem teorii nie jest dobro, ale zło. Teoria z góry zakłada reprodukcję życia w każdorazowo określonych formach. Jej żywiołem jest wolność, jej tematem ucisk” (Horkheimer, Adorno 1994: 242). Populizm ostatecznie nawołuje do powrotu do **odpowiedzialności za**, a ucisk, jaki stosuje, nie jest już nawet wyrazem opisanej przez Foucaulta „rządomyślności”, lecz „partiomyslności”.

Nie powinniśmy jednak wyciągać stąd wniosku, że nie potrzebujemy dziś władzy, ani tym bardziej, że nie potrzebujemy autorytetów. Nie powinniśmy również sądzić, że autorytet pedagogiczny jest z konieczności podejrzany. Nie jesteśmy

⁹ Być może dotarliśmy do granic odpowiedzialności, czyniąc podmiot odpowiedzialny za wszystko, co możliwe. Po odrzuceniu podmiotu jako zdolnego do odpowiedzialności pozostaje człowiekowi już tylko wiara w to, co sam wytworzył i co go przerasta: sztuczną inteligencję. To jednak uwaga na inną opowieść.

w stanie wyrzec się panowania – choć trudno dostrzec, czy to następstwo natury *homo sapiens*, czy jego kultury – tak, jak nie możemy wyrzec się praw jako gwarancji wolności (prawa nie wykluczają wolności, ponieważ nie ma wolności od prawa czy poza prawem). Możemy jednak panowanie pomyśleć inaczej: poprzez zachowanie do niego dystansu, poprzez nieustanną podejrzliwość i poprzez krytyczne badanie jego interesowności, a przede wszystkim poprzez porzucenie idei wymuszonego posłuszeństwa przedstawianego jako obowiązek. Nie możemy wyrzec się panowania, bo jest ono wpisane w proces bycia jednostką społeczną i podział prac, jednak każdy autorytet winien być dwójako kontrolowany: intersubiektywnie – przez inne autorytety i tych, którzy wyrażają do niego zaufanie, oraz subiektywnie – przez samego siebie. Tylko dzięki temu, a nie dzięki obiektywnie stwierdzonemu umocowaniu autorytetu w tradycji lub instytucji, możemy zyskać względną pewność, że władza autorytetu zasadza się nie tyle na wiedzy, ile na uczeniu się (Nowicka 2012: 173–181).

Jakże często przywoływana w sposób podręcznikowy formuła Sokratesa „poznaj samego siebie” nie jest ani wezwaniem do pielęgnowania ego jednostki, ani do osiągnięcia mądrości rozumianej jako odpowiedź na zagadki świata, towarzyszy jej bowiem rozwiązanie w postaci troski o wiedzę o sobie i wynikającą stąd wiedzę o odpowiedzialnym życiu. Ten irytujący swych bliźnich ateński wagabunda nauczył nas, że poznajemy siebie dla siebie samych i jednocześnie dla świata. Sokrates nie pozostawił swej mądrości w dokonanym na samym sobie akcie kognitywnym, poszedł dalej, indagując Ateńczyków zdolnych zamienić zatroskanie codziennością na troskę wobec całości. Wiedział bowiem, że ostatecznym sprawdzianem dla poznania jest działanie etyczne, czyli relacja współbycia z tym, co Inne.

Sokrates nie został tu przywołany przypadkowo jako jeden z filozofów zatroskanych odpowiedzialnością. Jest on wzorem osoby, która nie dualizowała w obrębie etyki odpowiedzialności: rozumiał doskonale, że ten, kto uczy o odpowiedzialności, sam musi być odpowiedzialny. Dlatego też współczesne wezwania do „uczenia odpowiedzialności” czy „wychowania do odpowiedzialności”, które często przewijają się przez pedagogiczne piśmiennictwo, są o tyle pozbawione sensu, o ile nie zauważają, że aby wychowywać do odpowiedzialności, należy wpierw wychowywać odpowiedzialnie. Czy jednak jesteśmy na to gotowi?

Literatura

- Backer C.L., 1995, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Filek J., 1996, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Folkierska A., 2005, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Foucault M., 1998, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger M., 2007, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hessen S., 1997, *Pedagog. Pisma pedagogiczne* [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. 5, wyb. i oprac. W. Okoń, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Horkheimer M., Adorno T.W., 1994, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Jaspers K., 2018, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Jonas H., 1996, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kant I., 2005, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas E., 1998, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Markowski M.P., 2019, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Marquard O., 1994, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia* [w:] idem, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Miller R., 1981, *Socjalizacja, wychowanie, psychoterapia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nietzsche F., 2003, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche F., 2005, *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nowicka A., 2012, *Intersubiektywność jako współodpowiedzialność. Aktualność dyskursu w kontekście prospektywnego wymiaru odpowiedzialności u Karla-Otto Apla* [w:] *Intersubiektywność*, red. P. Makowski, Kraków: Universitas.
- Picht G., 1981, *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski [w:] idem, *Odwaga utopii*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Scheler M., 1977, *Resentyment a moralność*, tłum. H. Burzyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Waller B.N., 1997, *Odpowiedzialność i Ja, które siebie stwarza*, tłum. J. Nowotniak [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Zielka S., 2019, *Nie przeoczyj teraz – filozofia codzienności Janusza Korczaka*, „Problemy Wczesnej Edukacji”, t. 46, nr 3.

Streszczenie

Autor koncentruje się wokół odmiennych ujęć kategorii odpowiedzialności i wynikających z nich odmiennych ontologii wychowania. Ontologia oparta na odpowiedzialności jurystycznej preferuje posłuszeństwo jako miarę „dobrego wychowania”. Natomiast ontologia oparta na odpowiedzialności solidarnej wskazuje na konieczność współdziałania odpowiedzialnych jednostek i zarazem konieczność poszerzenia pola odpowiedzialności.

Słowa kluczowe

odpowiedzialność, ontologia wychowania, obowiązek, solidarność

Summary

Responsibility and the ontologies of education

The paper focuses on different approaches to the category of responsibility and the resulting differences in ontologies of education. The ontology based on the juridical responsibility has a preference for obedience as a measure of “good upbringing”, whereas the ontology founded on responsibility understood in terms of solidarity leans towards the necessity of cooperation between responsible individuals, as well as towards the necessity of broadening the scope of responsibility.

Keywords

responsibility, ontology of education, duty, solidarity