

Hans-Martin Schoenherr-Mann

Sartre jako prekursor etyki odpowiedzialności

Wielkie katastrofy XX wieku: totalitaryzm, a zwłaszcza narodowosocjalistyczny rasizm i zagrożenie biosfery jako całości, a więc i całej ludzkości, przyspieszyły zwrot od etyki zasad ku etyce odpowiedzialności, którą Max Weber jako pierwszy uczynił wyraźnym tematem rozważań. Mając na uwadze wielkie wypaczenia i kryzysy społeczeństw, postulował skupienie się wokół pewnego charyzmatycznego przywódcy (*Führer*), który jednak nie miał kierować się jakąś ideologią lub idealnymi zasadami, lecz brać pod uwagę przede wszystkim realne następstwa swojego działania, za które ponosiłby też odpowiedzialność.

Emmanuel Lévinas, mając na uwadze holocaust, wzywa jednostki do podjęcia odpowiedzialności za innych, bezsilnych, prześladowanych ludzi. W podobny sposób widzi to też Hans Jonas wzywający ludzi do podjęcia odpowiedzialności za ich własną egzystencję. Jonas kieruje się gnostyczną koncepcją odległego Boga, który nie ingeruje w dzieje świata. Ale nie interweniuje dlatego, że nie chce ingerować, lecz dlatego, że nie może; dlatego też nie interweniował w Auschwitz (gdyby bowiem było inaczej, to Bóg nie byłby Bogiem miłosiernym, a – według Jonasa – miłosierdzie jest w judaizmie konieczną właściwością Boga). Bóg musi pozostawić dzieje ludzkości jej samej, wskutek czego to ludzkość ponosi odpowiedzialność zarówno za siebie, jak i za ekologiczne zagrożenia całej biosfery.

W tym zwrocie dyskursu etycznego od etyki czystych zasad ku pewnego rodzaju pragmatycznej etyce odpowiedzialności ważną rolę odgrywa twórczość Jean Paul Sartre'a, choć fakt ten nie jest wyraźnie dostrzegany ani w kręgu ekspertów, ani też w szerokich kręgach publicznych. Sartre'owska filozofia z lat czterdziestych postrzegana jest jako filozofia wolności, a nie jako etyka odpowiedzialności (mimo iż tematyka odpowiedzialności przenika cały *Byt i nicość* i bynajmniej nie ogranicza się do wąskiego rozdziału pt. „Wolność i odpowiedzialność”). O wolności mówi się często i chętnie; o odpowiedzialności natomiast niezbyt chętnie i rzadko, mimo iż Sartre *każdego* człowieka obarcza odpowiedzialnością za *całe* życie. W ten sposób nie tylko wyzwolił on problematykę odpowiedzialności

z elitarnej perspektywy Webera, lecz dołączył także pewien ton, który dziś coraz głośniejsz rozbrzmiewa w dyskusjach publicznych.

1. Rozpad wspólnie uznawanych wartości najwyższych i zmierzch etyki zasad

Centralnym doświadczeniem, które zdominowało *Byt i nicość*, jest nie tylko wojna i pobyt w obozie jeńców wojennych, lecz fakt, że faszyzm podeptał wszystkie wartości starej Europy, zwłaszcza wartości *Grande Nation* – wolność, równość, braterstwo. Nawet papież pertraktował z nazistami. Ani historia, ani instytucje nie ucieleśniają już w sposób wiarygodny wspólnych, najwyższych wartości etycznych. Sens dziejów i ich etos najwyraźniej wyznaczają teraz kierujący się prawami okrucieństwa nowi zwycięzcy. Cały naród oscyluje między kolaboracją uosabianą przez reżym Vichy a oporem, który w ruchu *Résistance* znajduje oddźwięk u jednostek zmuszonych do samotnego podejmowania rozstrzygających decyzji. Jest to sytuacja, którą antycypowało Nietzscheańskie hasło „Bóg umarł”.

Właśnie w tym kontekście Sartre waży się na aroganckie twierdzenie: nawet w najsakrajniejszym niewolnictwie, a więc w tym przypadku pod panowaniem narodowego socjalizmu, człowiek pozostaje istotą wolną. W artykule zamieszczonym w „Lettre Française” z 9 września 1944 Sartre pisze: „Nigdy nie byliśmy bardziej wolni niż podczas niemieckiej okupacji”¹. Świadomość pozwala człowiekowi zmienić siebie, kształtować siebie inaczej, niż nakazuje mu to jego otoczenie, a więc i przeciwstawić się nawet największemu naciskowi. Człowiek jest w stanie bronić się przed ciemnizycielami. Jego wolność ukazuje się rzeczywistość w pełni dopiero wtedy, gdy zewnętrzny ucisk odrzuca go do niego samego.

Właśnie wtedy, gdy upadają uznane autorytety i drogowaskazy, wolność oznacza konieczność samodzielnego kształtowania swojej sytuacji życiowej; właśnie wtedy ten zewnętrzny i wewnętrzny przymus przytłacza jednostkę i zmusza ją, by siebie *tworzyła*, a nie tylko po prostu *istniała*. Przymus wiąże się przy tym także z odpowiednimi sankcjami i odpowiedzialnością za swoje postępowanie, którą każdy ponosi. Wówczas nie wystarcza już samo pragnienie dobra. Trzeba raczej mądrze i z pasją dobro czynić. Etyczne kryterium koncentruje się wówczas przede wszystkim na skutkach działania. Naturalnie – działanie etyczne staje się przez to o wiele trudniejsze.

Dopiero mniej więcej od roku 1900 pojęcie odpowiedzialności zaczyna się rozwijać ze zdumiewającą dynamiką. Jako pierwszy analizował ją Max Weber, a w połowie wieku rozwinął ją i dał jej nowy impuls Sartre. Sytuacja etyczna

¹ Jean Paul Sartre, *Die Republik des Schweigens*, w: tegoż *Paris unter Besatzung. Artikel und Reportagen 1944–1945*, Reinbeck 1980, s. 37 n.

uległa bowiem wówczas gruntownej zmianie. Rozstano się ze zbiorami normatywnych reguł postępowania i skoncentrowano na realnych skutkach działań; oznaczało to przejście od podporządkowania się powszechnemu prawu moralnemu do indywidualnej odpowiedzialności jednostki za jej własne czyny oraz ich bezpośrednie i pośrednie skutki. Tego przejścia sam Sartre wprawdzie nie spostrzegł, stanął jednak w obliczu sytuacji, w której indywidualna odpowiedzialność – wskutek totalnego rozpadu świata wartości pod panowaniem narodowego socjalizmu – nagle przekroczyła ustalone granice. Dlatego starał się tę właśnie sytuację ująć w pojęcia, które w epoce indywidualizacji, kiedy nie uznawano żadnych wartości najwyższych lub głoszono, że „Bóg umarł”, znalazły powszechne uznanie.

Katolicki filozof Robert Spaemann głosi natomiast potrzebę uznania prymatu etyki zasad. Ochrona życia ludzkiego ma tu bezwzględne pierwszeństwo, którego nie równoważą żadne, nawet korzystne, następstwa innych działań. W roku 1989 Spaemann pisał: „etyczność określonego sposobu postępowania zależy wprawdzie zawsze od danej sytuacji, ale pewne sposoby postępowanie są zawsze nieetyczne i dlatego nie jesteśmy odpowiedzialni za skutki ich zaniechania”². Według Kurii Rzymskiej nie powinniśmy w żaden sposób uczestniczyć w zabiegach przerywania ciąży. Gdyby postawa taka doprowadziła do zwiększenia liczby takich zabiegów, to po prostu nie będziemy za to odpowiedzialni. Z punktu widzenia absolutyzmu aksjologicznego kierowanie się w ocenie etycznej skutkami działania prowadzi do relatywizmu aksjologicznego, a więc do odrzucenia [obiektywnego charakteru] najwyższych wartości.

Jeśli jednak zburzy się [transcendentne] autorytety, to człowiek musi sam jako jednostka wybierać i podejmować decyzje, za które następnie jest odpowiedzialny. Jego wyborów nie można wywieść z zasobu wcześniejszych informacji. Ostatecznie jednostka sama musi rozstrzygnąć, co ma rzeczywiście zrobić. Tym samym jej wybór jest w ostatecznej instancji arbitralny. I nawet gdyby fakt, iż człowiek musi tego wyboru dokonać sam i nie może się przy tym na nic, na żaden autorytet, na żadne informacje, które w najlepszym razie mają jedynie charakter doradczy, powołać, początkowo był dla niego zaskoczeniem, to i tak jest za to odpowiedzialny.

Ponieważ z oczywistych względów wyboru musi dokonać przed danym czynem, a jego decyzja z braku uzasadnienia musi być oceniana z punktu widzenia tego czynu lub jego skutków, to nic – żadne odwołanie się do norm, jak to sobie wyobraża Spaemann – z góry nie gwarantuje, iż wybór ten będzie dobry. Nie mamy już więc w kwestiach etycznych żadnej pewności, że stajemy po stronie dobra. O tym, czy czyn jest dobry czy zły, dowiadujemy się dopiero po jego spełnieniu.

² Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, Stuttgart 1989, s. 237.

2. Uogólnienie etyki odpowiedzialności

Jeśli jednostka podejmuje swoją odpowiedzialność, to nie oznacza to jeszcze, że jest to po prostu skutkiem akceptowania przez nią roszczeń, jakie wobec niej zgłaszają inni ludzie. Nie, jest na odwrót, podjęcie odpowiedzialności stanowi logiczny przymus wynikający ze struktury jej wolności. Od przymusu tego nie ma ucieczki, do której można by się przygotować. Poddany musi odpowiadać za czyny swego pana, ponieważ brał w nich udział.

Sartre rozciąga odpowiedzialność znacznie poza granice indywidualnej sytuacji. Skoro bowiem człowiek jest skazany na bycie wolnym, to jest odpowiedzialny za cały świat. Człowiek jako jednostka jest odpowiedzialny nie tylko za samego siebie, lecz za to, co się wokół niego dzieje. Człowiek znajduje się zawsze w [określonej] sytuacji i jest odpowiedzialny za wszystkie problemy, które w niej występują, niezależnie od tego, jak byłyby one nieznośne. Musi on być za nie odpowiedzialny, ponieważ to on przez swoje projekty i cele je determinuje. Góra staje się dla mnie przeszkodą tylko wtedy, gdy chcę się przedostać na jej drugą stronę. Człowiek zawsze znajduje się w pewnej sytuacji, w świecie, który go przypadkowo otacza, ale który mimo to nie przytłacza go z zewnątrz, w świecie, który on *od wewnątrz* sobie przyporządkowuje zależnie od celów, jakie sobie w swych projektach stawia. Jeśli nie uczyniłem wszystkiego, by nie dopuścić do wojny, to wojna ta jest moją wojną i to ja o niej zdecydowałem. Kształtuję siebie na jej obraz. Nie mogę się na nią skarżyć mówiąc: „ma się taką wojnę, na jaką się zasługuje”³. Wolność oznacza więc, iż człowiek nigdy nie jest w pełni zintegrowany ze swoją epoką i że określa jej sens według swojego wyobrażenia sensu; nie pozostaje mu przeto nic innego, niż się w nią zaangażować. Sartre, już przed Lévinasem i Jonasem, określił świadomość [etyczną] XX wieku, głosząc, iż człowiek jest odpowiedzialny za wszystko, co się wokół niego dzieje.

Max Weber stwierdził, że w zlaicyzowanym świecie należy większą uwagę zwracać na skutki działań niż na pryncypia [etyczne]. Swoją etykę odpowiedzialności kieruje on więc wyłącznie do przywódców politycznych i ekonomistów, a nie do urzędników, żołnierzy lub robotników. Dla Sartre’a, w okresie, w którym pisał *L'Être et le néant*, odpowiedzialność spoczywa na każdym, ponieważ w okupowanej przez niemieckich nazistów Francji nie było już żadnego zinstytucjonalizowanego autorytetu moralnego, który reprezentowałby powszechnie uznane wartości. Tym samym odpowiedzialność nabiera charakteru powszechnego i dotyczy każdego człowieka. Będąc skazanym na wolność, człowiek nie może unikać odpowiedzialności. Człowiek jest rzucony w ten chaotyczny, pozbawiony świętości świat, który nie jest w stanie dać mu jakiegokolwiek orientacji etycznej. Zmusza

³ Jean Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I*, Band 3, Reinbeck 1994, s. 953.

go to do podejmowania osobistych, indywidualnych decyzji, do działania na własną rękę, za które ponosi też odpowiedzialność. Tym samym Sartre demokratyzuje odpowiedzialność w epoce, w której demokrację rozumiano nie tyle jako dojrzałość jednostki, co jako inną technikę panowania; jego apel do podjęcia odpowiedzialności indywidualnej nie został więc dosłyszany.

Kiedy Sartre opisuje etyczną formę życia, której normatywne postulaty moralne odnoszą się *impilcite* do *wszystkich* ludzi, a nie jedynie do pewnej elity, to jego etyka upodobnia się tu do etyki Arystotelesa. U Arystotelesa kwestie etyczne powstają tylko między ludźmi równym sobie, między [mężczyznami] obywatelami Aten. Ich hierarchiczne relacje do kobiet, dzieci i niewolników nie są jednak właściwymi relacjami etycznymi, ponieważ są to relacje zależności. Także Sartre formułuje podobną etykę braterstwa, w myśl której w danej sytuacji ludzie sami określają i wybierają to, co uważają za słuszne. Sartre'owi nie udało się sformułować etyki zawierającej imperatywy, podobnej do etyki Kanta. Jego demokratyczna etyka odpowiedzialności wykracza jednak poza granice elitarniej etyki Webera i tym samym antycypuje powstanie pojęcia, które dziś jest na ustach całego świata.

Sartre podkreśla ostateczną możliwość wyboru [sensu] także w sytuacjach ekstremalnych, ponieważ ostateczną instancją jest powszechna indywidualna wolność jednostki. Dana sytuacja musi być rozpatrywana w perspektywie śmierci indywidualnej, do której teoretycznie zawsze mogą się uciec. Tu argumentacja Sartre'a nawiązuje do argumentacji Carla Schmitta, który władzę polityczną [państwa] wobec jednostki definiuje przez odwołanie się do stanu wyjątkowego. Jego sławna definicja głosi: suwerennym jest ten, kto w stanie wyjątkowym decyduje o tym, że jednostka nie ma dla państwa żadnego znaczenia i musi pozwolić wysłać się przez to państwo na śmierć. Sartre w swojej indywidualistycznej perspektywie etyki odwraca tę argumentację i powiada: moja możliwa śmierć jako jednostki wyzwala mnie w ostatecznej instancji od obcych żądań, także od żądań państwa.

3. Odpowiedzialność indywidualna i osąd innych

Powstaje jednak pytanie: wobec kogo tedy jednostka jest odpowiedzialna? W każdym razie nie jest odpowiedzialna przed jakąś instancją wyższą! Otóż człowiek – jako jednostka i na zasadach komunikatywnej równości – jest pierwotnie odpowiedzialny przed samym sobą i przed innymi ludźmi. Inni ludzie, jako współnota, nie są jednak wobec mnie instancją nadrzędną, której winienem się podporządkować. Ponieważ człowiek jako jednostka żyje zawsze wspólnie z innymi ludźmi i zdany jest na ich osąd, który także jemu samemu potrzebny jest do samooceny, to musi się przed innymi jednostkami bronić. Z drugiej strony, inne jednostki nie mogą go uwolnić od jego odpowiedzialności za samego siebie. Nie są bowiem

wobec niego żadną instancją wyższą, a odpowiedzialność jest koniecznością strukturalną.

Wyboru dokonuje człowiek sam. Nikt go od tego nie uwolni. Jednak tworzy on swoje projekty w kontekście innych ludzi stanowiących jego otoczenie, a więc komunikując się z innymi. W ten sposób Sartre nie opowiada się jednak za pewnego rodzaju decyzyzmem, lecz antycypuje skomplikowany proces postmodernistycznego samokonstituowania się „Ja” à la Lacan.

Tym samym Sartre wykracza poza koncepcję Kierkegaarda będącą punktem wyjścia etyki indywidualistycznej. Dla Kierkegaarda moralność i wiara polegają w ostatecznej instancji na indywidualnym wyborze jednostki; czyni to jednostkę najwyższym autorytetem [w tych sprawach]. Według Kierkegaarda Abraham dystansuje się wobec zewnętrznego porządku moralnego obowiązującego w rodzinie, kiedy na rozkaz Boga gotów jest złożyć w ofierze swego syna Izaaka. W *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard pisze:

Z jednej strony wiara jest wyrazem najwyższego egoizmu (spełnić ów straszny czyn dla samego siebie), z drugiej natomiast – wyrazem najbardziej absolutnego oddania: spełnić czyn dla Boga⁴.

Dla Kierkegaarda w momencie rozstrzygnięć ostatecznych człowiek pozostaje sam ze sobą bez możliwości przedyskutowania swoich zamiarów z innymi. Jest on odpowiedzialny tylko przed sobą samym bądź przed Bogiem, podczas gdy dla Sartre’a jednostka odpowiedzialna jest przed innymi. Sartre, podobnie jak wielu innych myślicieli XX wieku, próbuje traktować człowieka bądź jako pojedynczą jednostkę, bądź jako istotę społeczną. Tymczasem człowiek jest jednocześnie i tym, i tamtym. Na oczach innych sam musi samotnie o sobie decydować i jednocześnie przed innymi musi to usprawiedliwiać.

Jeśli moja odpowiedzialność obejmuje cały glob ziemski, to, naturalnie, powraca do punktu, w którym jestem ja sam. Rodząc się, zostaje wrzucony w świat, co jest uczuciem z gruntu innym niż uczucie bycia pielgrzymem na bożej ziemi albo potomkiem długiej rodowej tradycji. Ponoszę odpowiedzialność za rolę, w którą zostałem wrzucony. Nie jest to wprawdzie teza szczególnie nowa – mimo że brzmi twardo i absurdalnie – ale przecież za moją rolę: mężczyzny, Niemca, syna, przyjaciela, intelektualisty, odpowiedzialny jednak jestem! Ale i to nie jest końcem, lecz faktycznie – realizacją wolności. Wolność implikuje bowiem zarówno realną wolność wyboru, jak i konieczność jego dokonania. Jeśli więc jest się odpowiedzialnym, to musi się też mieć wolność. Czyli: jeśli jest się odpowiedzialnym, to musi się być wolnym. I na odwrót: jeśli jest się wolnym, to ponosi się też odpowiedzialność.

⁴ Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 76.

4. Etyczny mesjanizm jako pożegnanie z marksizmem

Oprócz Hansa Jonasa także Emmanuel Lévinas rozwija fenomenologiczną koncepcję odpowiedzialności, która stanowi centrum jego rozważań etycznych. Inny, jego twarz, wzywa mnie do odpowiedzialności. Spotkanie z Innym stanowi podstawę etycznego działania człowieka. Odpowiedzialność ta rozciąga się jednak wyraźnie o wiele dalej, albowiem jestem za Innego odpowiedzialny pod każdym względem. Kiedy Oskar Schindler odkrył i podjął swoją odpowiedzialność za swoich żydowskich robotników, to nie było to skutkiem respektowania żadnych panujących norm, lecz wynikiem jego osobistego współczucia, w następstwie którego on, światowiec i *bon vivant*, zdecydował się zaryzykować swój własny los i postawić go w hazardowej rozgrywce z diablem o tych, których twarze, słabość, których prześladowanie wołały o podjęcie odpowiedzialności za innych. Inny nie przywołuje mnie do odpowiedzialności przez to, że go znam, że jesteśmy sobie równi, lecz dlatego, że od początku pozostaje dla mnie zawsze obcym właśnie wskutek jego inności.

Sartre podjął wprawdzie kwestię inności już w swoich *Cahiers pour une morale*, ale nie rozwinął jej do postaci nowej koncepcji etyki. W jednym z miejsc, w których analizuje konstytuowanie się struktury wspólnoty, pisze jednak, że inność – to, po prostu, Inni, chociaż przyznaje, że sama idea Innego jest trudna do uchwycenia. Ponieważ jednak Sartre'owi przede wszystkim chodziło o relacje między jednostką i wspólnotą, nie potrafił przewidzieć drogi, którą poszedł Levinas, który za węzłowy punkt etyki uznał relację międzyludzką występującą niezależnie od społeczności i poza nią; wspólnota ludzi wywodzi się, według niego, dopiero i wyłącznie z tej właśnie relacji.

Sartre filozofię Levinasa ledwie dostrzegał i tylko bardzo rzadko o niej wspominał. Levinas niekiedy dystansował się od egzystencjalnej koncepcji Sartre'a. Po przygodach z marksizmem i lewicowym radykalizmem poszukiwał Sartre w ostatnich latach swego życia innych dróg filozofowania. W tym czasie prawie zupełnie ośleplł i pewien młody maoista, Pierre Victor, który powrócił wtedy do swojego żydowskiego nazwiska Benny Lévy, miał mu od roku 1973 pomagać w ukończeniu czwartego tomu jego studiów nad Flaubertem. Jednakże obaj stopniowo oddalali się od tego tematu i zajęli się innymi problemami: etyką, tematyką żydowską i mesjanizmem. Powstał z tego tekst pt. *L'Espoir maintenant (Nadzieja teraz)*, który w roku 1980, mimo sprzeciwu Simone de Beauvoir, został krótko przed śmiercią Sarte'a opublikowany. W tych rozmowach Sartre pod wieloma względami skłania się ku myśli żydowskiej. Porównuje on myśl chrześcijańską i myśl żydowską z myśleniem filozoficznym właśnie w perspektywie poszukiwania etyki, która miałaby charakter mesjanistyczny i zastąpiła marksistowską ideę postępu. W rzeczy samej koncepcja taka stawiała na głowie pomysły marksizmu, który w postępie techniki i gospodarki pokładał nadzieję na budowę humanitarnego społeczeństwa. Kie-

dy jednak pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku uwidoczniło się definitywne fiasko liczącego sześćdziesiąt osiem lat ruchu i dalsze beznadziejne kosztowanie socjalizmu i kiedy nie było już żadnych historycznych ani ekonomicznych racji żywienia nadziei na sukces rewolucji, pozostawała tylko zwykła nadzieja na stworzenie bardziej ludzkich relacji międzyludzkich. Nadzieję taką można jedynie głosić. W profetycznej myśli żydostwa nabiera ona charakteru świętości religijnej, którą w perspektywie świeckiej można jednak rozumieć także jako mesjanizm. Patrząc retrospektywnie, można postawić pytanie: czymże innym był marksizm – poza swoją spłowiałą filozofią dziejów – jak nie mesjanizmem?

W ostatnim czasie Bernard-Henry Lévy w swojej prezentacji Sartre'a zbadał ten ślad dokładniej i skonstatował:

To Benny Lévy był tym, kto zaraz następnego dnia po tym, jak Sartre wspominał o Lévinasie [...], odwiedzał Lévinasa i [...] opowiadał mu o Sartrze, pełniąc jakby rolę osobowego ucieleśnionego łącznika, pewnego rodzaju tkackiego członka pośredniczącego między obu tymi wielkimi i równie znaczącymi filozofami, którzy nawet teraz ze sobą nie rozmawiają i bez Lévy'ego nadal by się pewnie ignorowali. Tu nastąpiło jednak jeszcze bardziej nieprawdopodobne i bardziej szalone, ale być może też bardziej bogate w następstwa i bardziej decydujące spotkanie, które – w ujęciu jednego z jego najwybitniejszych reprezentantów – oznaczało początek końca owych wielkich świeckich mesjanizmów, które utopiły we krwi XX wiek. Było to spotkanie Lévinasa z Sartre'em na stole operacyjnym epoki⁵.

Niezależnie jednak od tego, czy – według Lévy'ego – w wyniku takiej konfrontacji coś z egzystencjalnego Sartre'a jeszcze pozostaje – Lévy broni bowiem wczesnego Sartre'a przed późnym – to odpowiedzialność za własną egzystencję prowadzi do odpowiedzialności za innych, i to właśnie wtedy, gdy świadomość [etyczna] rozjaśnia się w spotkaniu ze spojrzeniami innych ludzi. Zarówno Sartre, jak i Levinas poszukiwali podstawy etyki, w której centrum znajdowało się indywiduum. Tak odpowiadali na okrucieństwa wielkich systemów XX wieku, co pośrednio prowadziło ich do tego, by, w nawiązaniu do Kierkegaarda, etykę wyprowadzić z perspektywy indywiduum i w ten sposób – przechodząc od spojrzenia jednego człowieka do twarzy Innego i od wolności do odpowiedzialności, w której dopełnia się wolność – dokonać w niej kopernikańskiego zwrotu. Według Levinasa odpowiedzialność nie ogranicza wolności, lecz ją wzywa. Było to rozwiązanie, którego Sartre nie mógł jeszcze znaleźć. Wyłania się z tego następująca osobliwa perspektywa: jednostka jest pierwotnie odpowiedzialna za [całą] wspólnotę, natomiast wspólnota jest odpowiedzialna za jednostką tylko częściowo (fragmentarycznie, *rudimentaer*). Jest to konsekwencja, która ma wydźwięk neoliberalny, jednakże ostatecznie każde indywiduum wzywa przecież do odpo-

⁵ Bernard-Henri Lévy, *Sartre – Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München–Wien 2002, s. 615, 617.

wiedzialności Innych i jest to wyraźne wyzwanie dla każdej jednostki ludzkiej, którego na progu XXI wieku uniknąć nie można. Współczesnemu zindywidualizowanemu człowiekowi może więc egzystencjalna myśl Sartre'a jeszcze niejedno powiedzieć.

Z języka niemieckiego przełożył Zbigniew Zwoliński

Sartre as Champion of Ethical Responsibility

It is taken for granted that in a pluralistic social structure normative ethics loses its basic authority. As a witness to this moral degradation J.-P. Sartre formulated the concept of general moral responsibility. A quarter of a century after Max Weber who had defined an ethics of responsibility, restricted, however, to politically or economically leading persons only, Sartre widened the scope of responsibility to include everyone. Each person, he believed, was responsible for her whole life and the world around her. Today this sounds like a classic modern conception, when compared with the ethics of Hans Jonas and Emmanuel Lévinas. In fact, it is difficult to see a direct contact between the latter two and Sartre's philosophy. But in an interview granted to Benny Lévy, *L'espoir maintenant*, Sartre came close to the position that after the demise of the belief in progress the only hope that remains must centre on ethics. Subsequently he came to believe that he had failed in constructing a credible general ethics. But it is altogether uncertain that in fact he failed. More probably he tended to neglect before his death what he had defended in *L'Être et le néant* where he already arrived at a position of ethical responsibility that surpasses all other ethical proposals of the past decades.