

# NAUCZANIE FILOZOFII, WYKŁADY / TEACHING PHILOSOPHY, LECTURING

## Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności\*

Jacek FILEK

### KEYWORDS

ethics, philosophical ethics, way of living, sense of responsibility, summons

### PODSTAWOWE PYTANIE ETYCZNE

Człowiek, który uświadamia sobie swą wolność, staje wobec pytania: jak rozporządzić swym życiem? Namysł zrodzony z tego pytania, jeśli tylko nie brak mu systematyczności i rygoru, jest etyką. Etyka jest filozofią, jest podstawową dziedziną filozofii, wedle niektórych jest nawet filozofią pierwszą.

Wyodrębnienie się etyki jako samodzielnej dziedziny filozoficznej jest procesem nieco dwuznacznym. Dla takich filozofów, jak: Sokrates, Platon, Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, filozofia sama jest już „etyczna”, jest wręcz etyką, a autentyczny filozof — etykiem. Z jednej więc strony, Grecy odróżniali etykę od fizyki i logiki, z drugiej zaś, już Heraklit rozumiał, iż poznawanie i rozumienie świata nie daje się oddzielić od poznawania i rozumienia siebie samego, a antyczna delficka mądrość: „poznaj samego siebie” domagała się nie tyle „obiektywnej wiedzy”, ile właśnie poznania o charakterze zarazem etycznym. Jedność etyki i filozofii ma za swój korelat jedność rozumu praktycznego i teoretycznego (por. Kant, Husserl i inni).

---

Jacek FILEK, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.

E-mail: j.filek@uj.edu.pl

\* Wykład wygłoszony na pierwszym oficjalnym posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Etycznego w Krakowie, 21 czerwca 2011 roku.

Współczesne zinstytucjonalizowanie filozofii wraz z towarzyszącym mu ogólnym trendem specjalizacyjnym, w ramach którego otrzymujemy tzw. etykę akademicką (jak i bardziej jeszcze szczegółowe jej działy), doprowadziło do filozoficznej marginalizacji tej ostatniej. Tymczasem nie da się postawić radykalnie kwestii etycznej, abstrahując od takich problemów metafizycznych i ontologicznych, jak problem wolności, problem skończoności i nieskończoności, problem czasu czy problem sposobów istnienia, jak i również od problemu prawdy. Problemy te posiadają swój wymiar etyczny i filozof etyki nie może od nich abstrahować.

Wyodrębnieniu etyki i odesłaniu jej na filozoficzny margines odpowiada po stronie życia wyodrębnienie jego wymiaru etycznego i traktowanie go nie jako osnowy przenikającej całość człowieczego życia, lecz jako czegoś incydentalnego. Służy temu ekscytowanie publiczności szokującymi problemami „etycznymi”, z którymi zdecydowana większość z nas nie zмага się bezpośrednio w swym życiu i których rozstrzygnięcie nie narusza naszego egzystencjalnego *status quo*.

Jeżeli jednak etyka miałaby być ową podstawową dziedziną filozofii, to co ją konstytuuje jako dziedzinę, co stanowi o jej specyfice? Przedmiot, metoda czy jeszcze coś innego? Przede wszystkim etyka jest filozofią praktyczną. Co to znaczy? Lapidarnie wyjaśnia to Arystoteles w swym niejako *credo* metodologicznym. Píše on: „zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielni” (ARYSTOTELES 1956: *Etyka nikomachejska* [dalej: EN] 45–46, 1103 b 26–28). Celem tedy namysłu etycznego nie jest samo poznanie ani tym bardziej skonstruowanie jakiejś teorii. Cel nie jest teoretyczny, lecz praktyczny. Jest nim stawanie się etycznym. Ponadto: podmiot namysłu, podmiot rozważający, jest tu tożsamy z podmiotem stającym się, podmiotem pragnącym stawać się etycznym. A zatem przedmiotem namysłu, przedmiotem badania, które ma służyć stawaniu się, jest każdorazowo „moje życie”, „twoje życie”. Etyka jest więc zawsze czymś zarazem nader osobistym, dotyczy twego życia, dotyczy sposobu, w jaki decydujesz się żyć, w jaki decydujesz się rozporządzić swym życiem. I jeszcze jedno, dotyczy ona tylko tych, którzy mają wolę stawania się etycznymi. Jeżeli ktoś takiej woli zgoła nie żywi, to rozważanie etyczne nie ma dla niego żadnej mocy zobowiązującej, on w ogóle go nie podejmuje. Etyka nie może przeto pretendować do formułowania tez ogólnie ważnych, w znaczeniu: ogólnie wiążących.

Namysł etyczny jest czymś do tego stopnia specyficznym — co uwidacznia się już w jego języku — że niektórzy gotowi są odmawiać mu nawet sensowności. Jednakże specyficzność etycznego namysłu zadecydowana jest już w specyfice pytania, które go inicjuje. I to właśnie owo specyficzne pytanie funduje etykę jako dziedzinę. Sama forma pytania jest historycznie zmienna, zależna od pojęciowości epoki, jednakże jego głębszy sens pozostaje ciągle ten sam. Człowiek, pytając o dobro, o cnotę, o powinność, o prawo moralne, o wartości itp., zawsze pyta z głębi niepokoju swej uświadomionej wolności i w powadze rozstrzygnięcia

o swym życiu. I mimo historycznej zmienności form zapytywania i odpowiadania, możemy mówić o jedności etyki, decyduje bowiem o tym jej *telos*, ukierunkowanie fundującego ją zapytywania. Nie decyduje o tej jedności „absolutność” niektórych jej dokonań — te zawsze są historycznie zrelatywizowane — lecz właśnie ów intendowany *telos*, jaki daje się zaobserwować w horyzoncie każdej kultury. Za różnymi sposobami artykułowania pytania skrywa się ciągle ten sam sens i ten sam niepokój: jak rozporządzić swym życiem? Pytanie to bardziej niepokoi ludzi młodych, tzw. starsi raczej już bronią się przed nim.

I pytanie to jest, oczywiście, bardziej podstawowe niż każde pytanie szczegółowe, pytanie: jak postąpić w określonej sytuacji? Pytanie szczegółowe nie problematyzuje naszego życia w jego całościowym ukierunkowaniu. To ostatnie w ogóle nie staje się tu problemem, jakby nie od nas zależało, jak i ku czemu żyjemy. Jednakże rozstrzygnięcie pytania szczegółowego, abstrahujące od pytania podstawowego, jest rozstrzygnięciem niejako w próżni.

Pytanie: „jak rozporządzić swym życiem?” jest jednak pytaniem nienaukowym, pytaniem niegodnym nauki, pytaniem wręcz „zabronionym”<sup>1</sup>. Jego właściwym miejscem, szczególnie w jego uproszczonej postaci jako „jak żyć?”, wydają się bardziej słowa piosenki niż naukowe badanie. W konsekwencji etyka okazuje się nienaukowa; jako taka zostaje wyrugowana z uniwersytetów i pozostawiona różnej maści moralistom i ideologom. Jednocześnie jednak etyka ma przecież swoje miejsce na uniwersytecie. Jak to możliwe? Etyka uprawomocnia się w środowisku nauki jedynie jako nauka. Ukonstytuowało się tedy szereg sposobów uprawiania etyki jako nauki. Czy jednak etyka uprawiana jako nauka jest etyką? Moim zdaniem, nie. Etyka w sensie, jaki określony został już w początkach filozofowania, jest z istoty „nienaukowa” i — jeśli nie chce poprzestać na tzw. małej etyce — nie może mieć tego rodzaju aspiracji. Oczywiście, w dobie panowania kultu nauki wydać się to musi porażką etyki. Powiedzmy więc od razu: jest ona czymś więcej niż nauką w rozumieniu XX-wiecznego scjentyzmu i wtłaczanie jej na siłę w gorset naukowości odbywa się kosztem jej porzucenia. Jednocześnie rozpowszechnione formy uprawiania etyki jako nauki są ze wszech miar godne szacunku. Ich błąd i nieporozumienie z nimi związane polegają na intencji rugowania przez nie samej etyki i próbie występowania w jej miejsce.

Wręcz obsesyjnym tematem XX-wiecznej etyki akademickiej stał się problem uzasadniania. Wychodząc z założenia, iż etyka (jej podstawowe normy, wartości) pozostaje ciągle czymś nie dość uzasadnionym, podejmuje się próby jej logicznego uzasadnienia. O ile w porządku myślenia wszyscy godzą się z faktem przyjmowania bez dowodu aksjomatów logicznych, by potem wyprowadzać z nich prawomocne twierdzenia, o tyle uważa się, iż ów punkt wyjścia w porządku czy-

---

<sup>1</sup> Por.: „Nauka zabrania pytań, dyskredytując je, to jest ogłaszając je za bezsensowne” (GADAMER 1979: 34).

nienia, porządku życia, nie może mieć charakteru aksjomatu, charakteru tego, co pierwsze, lecz koniecznie domaga się dopiero wyprowadzenia i uzasadnienia. Ponieważ zaś uzasadnienie takie nie może się powieść, próby jego podejmowania jedynie wzmagają przekonanie o bezzasadności etyki.

Jeżeli jednak dobro jest czymś pierwszym, to każda próba uzasadnienia go już w samej intencji degradowuje je do pozycji czegoś wtórnego. Jeżeli dobro odczuwane jest jako bezpodstawne, to każda próba odnalezienia i przydania mu podstawy będzie próbą zniesienia jego aprioryczności. Dowiedzione dobro nie będzie pierwszym dobrem, aksjomą; dowiedziona wartość nie będzie pierwszą wartością, a nawet w ogóle nie będzie wartością. Od czasów Kartezjusza pewność staje się czymś nader pożądanym. Jednakże jeśli czyniący dobro pragnie jeszcze dowodów, bowiem nie ma pewności, to motyw jego postępowania już nie będzie etyczny i nie będzie też można mówić o jego etycznej zasłudze. Dowiedzenie, znosząc dobrą wolę, znosi zarazem możliwość samej etyczności. Jest dla mnie oczywiste, iż naukowej etyce, metaetyce, nie może się powieść wynalezienie dla człowieka tego rodzaju teoretycznej przemocy, chcę jednak powiedzieć, iż niezależnie od tej teoretycznej niemożliwości również z etycznego punktu widzenia nie powinno się jej to powieść. Konieczności bycia etycznym nie da się dowieść metodami naukowymi i nie powinno się też tego czynić, bowiem etyczność bycia — mojego, twojego — nie jest koniecznością, lecz możliwością.

Etyka nie jest nauką. Etyka jest paradoksem.

## WPROWADZENIE

W bodaj najbardziej znanym tekście filozoficznym, mianowicie w pierwszych rozdziałach VII księgi swego *Państwa* — w tzw. parabolii jaskini — Platon przedstawia sytuację człowieka w świecie. Być w świecie, oznacza być zniewolonym i żyć w nieprawdzie. Jak tedy żyć? Wyzwolić się i zwrócić się ku prawdzie, zrzucić krępujące nas więzy i wspiąć się w górę, opuścić mroki jaskini i wyjść na światło. A kiedy już będziemy obcować z prawdą, a nie ze złudzeniami, zrozumiemy, że nasza wolność i znajomość prawdy nakładają na nas odpowiedzialność za tych, którzy pozostali w mrokach jaskini, którzy tkwią w zniewoleniu i w nieprawdzie. Jak więc teraz żyć? Powrócić do jaskini. Oto droga człowieka.

Platon opisuje sytuację człowieka za pomocą trzech — jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli — wartości: prawdy, wolności i odpowiedzialności. Wartości te sprawiają, iż bycie człowieka nie jest jedynie przebywaniem w świecie, lecz iż stoi on w obliczu zadania. Jak jednak mają się do siebie owe trzy wartości? Czy tworzą hierarchię? Odpowiedzialność pojawia się na końcu, podstawę dla niej stanowią prawda i wolność. Czy któraś z tych dwóch jest pierwsza? Czy wyzwolenie i wolność są warunkiem zwrócenia się ku prawdzie? Czy też to prawda nas wyzwala? Prawda i wolność pozostają w ścisłej korelacji, nie ma prawdy bez

wolności i nie ma wolności bez prawdy. Dobrze wie o tym każdy tyran, toteż by utrzymywać nas w zniewoleniu, utrzymuje nas zarazem w nieprawdzie, ale by utrzymywać nas w nieprawdzie, musi zarazem utrzymywać nas w zniewoleniu. Prawda i wolność wydają się jakąś ciągle jeszcze niepojętą całością czy wręcz jednością. Jednakże i odpowiedzialność, choć pojawia się na końcu, ściśle wiąże się z prawdą i wolnością. Nie ma bowiem odpowiedzialności bez wolności, ale i nie ma wolności bez odpowiedzialności (wówczas wolność stałaby się samowolą). Czy wobec tego nie ma również odpowiedzialności bez prawdy i prawdy bez odpowiedzialności? Stajemy tu w obliczu tajemniczej troistości, której odpowiada troistość władz człowieka: rozum, wola, uczucie.

Wkraczając na drogę, jaką przebył w dziejach namysł etyczny, będziemy rozważali pytanie: „jak żyć?” kolejno w trzech horyzontach: w horyzoncie prawdy, w horyzoncie wolności oraz w horyzoncie odpowiedzialności, mając na uwadze, iż prawda domaga się rozumu, wolność woli, zaś odpowiedzialność uczucia.

## PODSTAWOWE PYTANIE ETYCZNE W HORYZONCIE PRAWDY

Prawdę rozumiem tu zgodnie z jej klasyczną formułą: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (prawda jest zgodnością rzeczy i myśli), jednakże nie sprowadzając jej do jednostronnej interpretacji epistemologicznej. Oznacza to, że *adaequatio* (zgodność) wydarza się wewnątrz nieprzypadkowej pary rzeczy i myśli, a tym, co wśród nich pierwsze i co stanowi miarę, jest — w przypadku poznawania — rzecz, którą myśl zastaje, zaś w przypadku tworzenia — myśl, która poprzedza powstającą rzecz i jest dla niej myślą źródłową. W naszym przypadku ową kształtowaną *res* jest życie człowieka, natomiast to, co miałyby być dla niego owym *intellectus*, owym *logos*, który „jest na początku” i który pełni funkcję miary, pozostaje kwestią otwartą.

Dla Arystotelesa, będącego tu dla nas postacią kluczową, strukturą odpowiedzi na pytanie o sposób życia, jaką najczęściej się on posługuje, jest struktura prawdy. Twierdzi on, iż: „Najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy z g o d n e z wymogami jej dzielności [podkr. — J.F.]” (EN: 1098 a 16—17), idzie o „postępowanie z g o d n e z nakazami dzielności etycznej [podkr. — J.F.]”<sup>2</sup>, a szczęście to „czynność duszy z g o d n a z wymogami jej dzielności [podkr. — J.F.]”<sup>3</sup>, jest ono „działaniem z g o d n y m z dzielnością etyczną [podkr. — J.F.]”<sup>4</sup>, należy zaś „żyć z g o d n i e z tym, co w człowieku najlepsze [podkr. — J.F.]”<sup>5</sup>, „na drugim zaś miejscu stoi życie z g o d n e z cnotami [podkr. — J.F.]”<sup>6</sup>. Z jednej strony

<sup>2</sup> Por. EN: 1099 a 13–14 i 21.

<sup>3</sup> Por. EN: 1099 b 25–26.

<sup>4</sup> Por. EN: 1177 a 12–18.

<sup>5</sup> Por. EN: 1177 b 32–33.

<sup>6</sup> Por. EN: 1178 a 9.

mamy więc sposób życia, z drugiej zaś wymogi dzielności, wymogi cnót, wymogi rozumu, swoistą funkcję człowieka, jego *telos*. Drugi człon pełni tu funkcję miary, do której — jak postanawiamy — sposób życia winien się stosować. Mamy tak kształtować swe życie, by było zgodne z tą miarą. Owe bycie zgodnym z..., owo stosowanie się do..., to nic innego, jak odwoływanie się do struktury prawdy i jej mocy wiążącej. Człowiek winien stanowić o sposobie swego życia, stosując się do wiążącej go miary, którą jest przede wszystkim jego swoista funkcja, jego *telos*. Tylko w ten sposób może zbliżyć się do „życia życiem ludzkim”<sup>7</sup>.

Owo stanowienie czy rozstrzygnięcie o sposobie swego życia urasta w etyce Arystotelesa do rangi samej istoty etyczności. Pisze on: „Istotą dzielności etycznej i charakteru jest postanowienie (*προαίρεσις*)” (EN: 1163 a 23)<sup>8</sup> — jeśli tak, to musimy teraz zapytać: co to jest postanowienie i dlaczego jest istotą etyczności. Wedle Arystotelesa, celem ostatecznym, czyli szczęściem jako dobrem duchowym, jest pewien sposób postępowania i działania. Jednakże nie ma dla człowieka postępowania i działania bez postanowienia. To ono jest tu „przyczyną w znaczeniu źródła ruchu”<sup>9</sup> i to ono rozstrzyga o dzielności etycznej człowieka. Działanie bowiem nabywa etycznej wartości nie ze względu na samą swą treść. Zgodność tej treści z wymogiem etycznym może wydarzyć się przez przypadek albo pod przymusem, albo dla jakiegoś zgoła pozaetycznego celu. Działanie człowieka, jeśli ma posiadać wartość etyczną, musi dokonywać się „na podstawie postanowienia, i to postanowienia podjętego nie ze względu na coś innego”<sup>10</sup>, lecz właśnie ze względu na samą dzielność. Namietności ogarniają nas nie „na podstawie postanowienia”, natomiast cnoty — twierdzi Arystoteles — albo same są postanowieniami, albo „przynajmniej nie mogą się obejść bez postanowienia”<sup>11</sup>. Jeśli tedy życie nasze, jego etyczna jakość, winno być wynikiem naszego postanowienia, to sama dyspozycja do stanowienia o nim jest już dzielnością etyczną.

Dlatego też postanowienie — czytamy w *Etyce nikomachejskiej* — „jest najściślej związane z dzielnością etyczną i jest sprawdzianem wartości etycznej lepszym aniżeli [same] czyny”<sup>12</sup>. To, jakimi się stajemy, zależne jest od naszych

<sup>7</sup> Por. EN: 1178 a 5–6.

<sup>8</sup> W Polsce tłumaczenie *προαίρεσις* nie doczekało się jednolitego terminu. Daniela Gromska w swym tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej* zaproponowała zasadniczo termin „postanowienie”, choć zdarza jej się niekiedy oddać *προαίρεσις* jako „zamiar” czy jako „wybór”. Tadeusz Żeleźnik (1966 rok) w kluczowym momencie *Metafizyki* oddał *προαίρεσις* jako „wybór rozumu”. Jego tłumaczenie redaktorzy pełnego wydania *Metafizyki* (z 1996 roku) poprawili na „wolny wybór”, powtarzając to tłumaczenie w paru innych miejscach bądź zamieniając „wolny” na „świadomy”, bądź też ograniczając się do samego „wyboru”, bo „rozum” dodał już Arystoteles („nie ma wyboru bez udziału rozumu”).

<sup>9</sup> Por. EN: 1139 b 31–32.

<sup>10</sup> Por. EN: 1105 a 32.

<sup>11</sup> Por. EN: 1106 a 32–33.

<sup>12</sup> Por. EN: 1111 b 5–6, por. też przypis Danieli Gromskiej (EN: 431).

postanowień. One zaś, będąc fenomenem naszej woli, są zarazem czymś więcej, „bo przecież nie ma postanowienia bez rozważania i myślenia. Sama już nazwa grecka: *προαίρεσις* zdaje się wskazywać na to, że postanowienie to wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych” (EN: 1112 a 16–17)<sup>13</sup>. Ten wybór wymaga namysłu, rozważenia. Postanowienie jest przeto aktem władz człowieka przekraczającym ich rozdział na rozum i wolę. Jest rozumnym zadecydowaniem. Jest manifestacją wolności i rozumności zarazem. Jego zaprzeczeniem jest — tak samo zarazem — bezmyślność i brak zadecydowania.

Stanowimy jednak nie o celu ostatecznym i nie nad nim się namyślamy. Ten bowiem jest tu założony: pragniemy i dążymy do dobra, którym jest spełnione życie. Namyślamy się natomiast i stanowimy o sposobie, w jaki staramy się je osiągnąć. Można powiedzieć, iż cel jest rozstrzygnięty na płaszczyźnie formalnej. Natomiast rozważać i postanawiać trzeba o tym, co w konkretnej materii życia do tego celu nas zbliża, a co oddala. Dla Arystotelesa, co charakterystyczne dla Greka, postanowienie jest już jednak dążeniem. Jego wola nie zna słabości.

Nie tylko jednak odpowiedzi samego Arystotelesa na podstawowe pytanie etyczne wpisują się w strukturę prawdy rozumianej jako zgodność. Ten sposób odpowiadania będzie obowiązywał we wszystkich szkołach hellenistycznych, tyle tylko, że teraz będzie mowa o życiu „zgodnym z naturą” czy „zgodnym z nakazami natury”<sup>14</sup>. Dla stoików wprawdzie owo życie „zgodne z naturą” będzie znaczyć w gruncie rzeczy to samo, co życie „zgodne z rozumem” czy „zgodne z cnotą”, ale nie brak będzie i takich, którzy naturę będą rozumieli na wskroś materialistycznie.

Od Sokratesa do Arystotelesa, a dzięki nim w pewnym stopniu i po dziś dzień, człowiek pojęty jest jako istota rozumna, gdzie o jego człowieczeństwie decyduje właśnie myślenie, stanowiące jego funkcję swoistą, gdzie rozum jest jego władzą niemal boskiej proveniencji. Gdzie tedy rozumowanie i poznawanie jest czynnością wyróżnioną i gdzie przeto nadrzędną wartością jest wartość prawdy. Jeśli więc w myśleniu i poznawaniu idzie o to, by uzyskiwać wyniki zgodne z przedmiotem myślenia i poznawania, to w życiu, w praktyce życiowej, idzie o to, by stanowić o nim w zgodzie z tym, co jest jego celem, jego spełnieniem.

Cofnijmy się teraz do Platona. Stolarz, by zrobić stół, musi wprawdzie w umyśle swym uchwycić ideę stołu i dopiero mając ów stół-ideę przed „oczami duszy”, może tak kształtować materiał, w którym pracuje, by rzeczywiście wytwarzany byt odbijał ideę stołu, to znaczy, by był stołem właśnie, a nie czymś innym. W tego typu działaniu idee pełnią funkcję wzorca miary. Człowiek, oczywiście, nie wytwarza siebie, tak jak stolarz stół. Jednakże człowiek wybiera swój sposób

<sup>13</sup> Termin grecki wywodzi się od czasownika *αἰρέω*, który znaczy „wybierać”.

<sup>14</sup> Por.: „Odwołanie się do *zgodności z naturą* stanie się bowiem hasłem wszystkich szkół hellenistycznych. U Speuzypa naturą jest jeszcze, przynajmniej po części, natura rozumiana po platońsku, natomiast w szkołach hellenistycznych naturą stanie się znowu presokratejska *physis*, a nawet *natura* pojęta najczęściej na sposób materialistyczny” (REALE 1999: 122).

życia i jeżeli chce żyć „jak człowiek”, musi „oczami duszy” widzieć i rozumieć ideę człowieka, człowieczeństwo samo. Idea ta nie jest jedynie przedmiotem kontemplacji, nie jest jedynie czymś danym, lecz jest zarazem czymś zadaniem. Poznając ją, człowiek dowiaduje się nie tylko, kim jest, lecz przede wszystkim kim winien być, jeśli chce być na miarę człowieka. Idea, ów „boski” pierwowzór, jest „dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego siebie”<sup>15</sup>. Kto ją przeto rozumie, będzie tak kształtował materię swego życia, by odzwierciedlało rozstrzygnięte w idei człowieka człowieczeństwo.

Poznanie i rozumienie siebie samego wymaga poznania i rozumienia idei człowieka. By człowiek stawał się człowiekiem, musi sprostać swym życiem w czasie czasowej idei człowieka. Kto wędruje w „górze” i komu odsłania się piękno i prawda świata wyższych idei, ten rozumie, że musi swoje życie zmienić<sup>16</sup>. Nie dlatego jednak, że kalkuluje, iż mu się to opłaca, nie dlatego, że lęka się jakiejś kary czy spodziewa jakiejś nagrody. Tu nie ma miejsca na tego typu wyrachowanie. Choć, oczywiście, miniecie się z tą swą miarą jest dla człowieka nieskończoną stratą.

Platon kreśli niezwykle obraz „człowieka w człowieku”<sup>17</sup>. To właśnie uczestnicząca w każdym konkretnym człowieku idea człowieka jest tym człowiekiem wewnętrznym. „Mieszka” w nas boski pierwiastek, który wymaga jednak z naszej strony szczególnej pieczy, by potem mógł nad życiem naszym rozumnie panować.

W tej sytuacji kluczową kwestią dla całego tego wpisywania pytania etycznego w strukturę prawdy będzie właściwe rozpoznanie owego pierwiastka, który miałby pełnić funkcję miary dla stanowienia o swym stawaniu się. Sokrates, odkrywca autonomicznej rzeczywistości wewnętrznej, stanowiącej nasze prawdziwe ja, uważał nawet, iż poznanie tej miary obdarza człowieka mocą stosowania się do niej. Jest oczywiste, że poznanie to nie może mieć charakteru czysto intelektualnego. Przykładowo, etyczne poznanie i zrozumienie sprawiedliwości oraz jej dobra nie jest tym samym, co intelektualne ogarnięcie jej definicji. Kto bowiem poznał dobro sprawiedliwości, nie będzie jedynie „znał” sprawiedliwości, lecz będzie do niej dążył. Tak tedy, trawestując słynną formułę św. Augustyna, Sokrates mógłby powiedzieć: poznawaj i rób, co chcesz.

<sup>15</sup> Por. PLATON, *Państwo*: 592 B.

<sup>16</sup> „Musisz twoje życie zmienić” — tak kończy Reiner Maria Rilke swój wiersz poświęcony kontemplacji greckiego piękna (por. R.M. Rilke, *Starożytny tors Apollina*).

<sup>17</sup> Por. PLATON, *Państwo*: 588 B–589 B.

## PODSTAWOWE PYTANIE ETYCZNE W HORYZONCIE WOLNOŚCI

Przywołane wyżej „rób, co chcesz” jest czymś absolutnie podstawowym dla myślenia etycznego. Jest koniecznym potwierdzeniem wolności i pozostawieniem miejsca dla etyczności jako jedynie możliwości. Nawet św. Paweł kilkakrotnie powtarzał: „Wszystko wolno”. Jak jednak Augustiańskie „rób, co chcesz” było tylko jednym członem koniunkcji, gdzie drugim była miłość, tak i św. Paweł mówił „wszystko wolno” i dodawał, ale „nie wszystko buduje”, „Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę” (1 Kor, 10,23 i 6,12). Wolność jest tu każdorazowo potwierdzana, ale też każdorazowo czymś wiązana. Wolność sama jest jak wola sama, czyli samowola. Wolność staje się w pełni wolnością, kiedy występuje w parze z czymś dla niej wiążącym. Wyzwolenie, które jest wyzwoleniem od związania, prowadzi do wolności pozytywnej, kiedy prowadzi do związania, kiedy dobrowolnie czynimy dla siebie coś wiążącym, coś, co staje się dla nas miarą.

Nieprzypadkowo przywołani zostali tu św. Paweł i św. Augustyn, bowiem ekspozycja wolności jest konsekwencją nowego otwarcia, jakie zawdzięczamy chrześcijaństwu. Paradoksalnie nie nowy ewangeliczny etos miłości i stojące za nim zastąpienie podstawowej relacji człowiek–byt, czyli relacji podmiotowo-przedmiotowej, relacją osoba–osoba, lecz wywołanie problemu wolnej woli i wolności oraz idące za zindywidualizowaniem duszy indywidualne traktowanie miary zrewolucjonizowały myślenie etyczne. Miarą dla życia człowieka jest teraz to, co zamierzył przezeń jego stwórca, i odpowiadanie na podstawowe pytanie etyczne nadal wpisuje się w strukturę prawdy. Toteż, jak powiada św. Augustyn: „nie żyć zaś takim życiem, dla jakiego [człowiek] został stworzony, jest to właśnie kłamstwo” (ŚW. AUGUSTYN 1977: 125). Dla ludzi, którzy wierzą, że „na początku było Słowo, a Słowo było u Boga” (J 1,1), musi być oczywiste, że życie, które stosuje się do tego Słowa, jest prawdziwe, a które się z nim rozmija, jest kłamstwem.

Choć owa przeznaczająca życie człowieka Boska predeterminacja była już teraz indywidualna, a nie jak u Greków ogólna, to ze swej natury rosnąca, by nie powiedzieć, puchnąca wolność wcześniej czy później musiała ją zakwestionować, nie negując bynajmniej od razu wiary w Boga-Stwórcę. Dokonuje się to w myśli Pica della Mirandoli, który w swej *Mowie o godności człowieka* odrzucił wszelkie jakościowe predeterminacje, czyniąc właśnie brak jakiejkolwiek preokreśloności istotą człowieka. W przypowieści Pica Bóg-Stwórca tak przemawia do człowieka:

Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiejkolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiejkolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abys jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich (PICO DELLA MIRANDOLA 1966: 139).

W przypowieści Pica streszcza się cały nowy paradygmat myślenia filozoficznego, określanego najczęściej filozofią subiektywności, którego rzeczywistym, acz niekiedy skrytym *spiritus movens* jest wola oraz odpowiadająca jej wartość nadrzędna — wolność — a którego tragicznej kulminacji doświadczy wiek XX. Myślenie o życiu człowieka w horyzoncie prawdy doznaje wstrząsu. Oto człowiek nie ma już właściwej sobie istoty, nie ma przeznaczonej mu formy, nie ma swej swoistej funkcji, nie ma właściwej mu natury. Nie ma przeto też owej miary, do której miałby on życie swe odnosić, z którą miałoby ono stawać się zgodne. Nie ma jakiegokolwiek wiążącej go predeterminacji. Na początku jest wolność.

Ów brak jakiegokolwiek formy okazuje się jednak „wielką hojnością Boga Ojca”. Wszelkie bowiem określenie ujmowałoby człowiekowi wolności, jedynie nieokreśloność może zachować jej pełnię. Nic cię zatem nie ogranicza, nic nie warunkuje, możesz stawać się tym, kim zechcesz, możesz żyć życiem warzywa, czyli życiem, w którym górę weźmie jego komponenta wegetatywna, bądź żyć życiem bydłęcia, życiem zdominowanym przez popęd, ale też w życiu twym dominującym może stać się jego wymiar intelektualny. Możesz to wszystko. Bóg-Stwórca niczym cię nie ogranicza, niczym nie zniewala. Powściąga swą wszechmoc i oddaje cię w twe własne ręce. Przymuszony jesteś jedynie do wyboru „jak” swego życia. Od wyboru tego nie ma jednak ucieczki, bowiem nawet brak wyboru jest tu wyborem: zawsze życie twoje posiada swoje „jak” i zawsze to ty za nie odpowiadasz, „Bóg nie winien”.

Wolność nadal rośnie. Kartezjusz ogłosi, iż wola człowieka równa jest Boskiej. Píše:

Nie mogę się też uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę, czyli wolność decyzji o niedostatecznym zasięgu i doskonałości, bo wiem z doświadczenia, że rzeczywiście nie posiada ona żadnych granic. I wydaje mi się rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że wszystko inne, co jest we mnie, nie jest ani tak wielkie, ani tak doskonałe, bym nie mógł pomyśleć, że mogłoby być jeszcze większe czy doskonalsze. [...] Jedyne tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej; tak, że przede wszystkim dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony (DESCARTES 1958: 76–77)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Por. też: „a ponieważ wolna wola jest sama w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas, albowiem to ona czyni nas w pewien sposób podobnymi Bogu i jak gdyby zwalnia

Nie intelekt więc, nie rozum, ani też nie miłość, ale wolna wola jest teraz ową iskrą boskości w człowieku. U racjonalisty Kartezjusza nawet koncepcja sądu będzie woluntarystyczna.

Ponad sto lat później pewien doktor filozofii nada nowy sens „słowu, które jest na początku”:

A zatem: „Na początku było s ł o w o!  
I już utknąłem! Kto mi pomoże?  
Tak wielkiej wagi s ł o w o mieć nie może.  
Muszę to zdanie przełożyć na nowo.  
Jeśli potrafię w jego sens się wgrzyźć,  
To znaczy ono: „Na początku była myśl”.  
Ale rozważmy jeszcze raz to zdanie  
I się nie śpieszmy z rozwiązaniem.  
Czy m y ś l istotnie wszystko to stworzyła?  
Czy raczej: „Na początku była s i ł a”!  
Lecz chociaż teraz tak to zapisuję,  
To raczej przy tym nie zostanę, czuję,  
Bo duch mi podpowiada i ja z nim  
Zgadzam się: „Na początku był”, tak, „c z y n”! (GOETHE 1996: 42)

Równocześnie Kant pisze w *Przedmowie* do swej *Krytyki praktycznego rozumu*, że pojęcie wolności „stanowi zatem ukoronowanie całego gmachu systemu czystego, a nawet spekulatywnego rozumu” (KANT 1972: 4).

Dla Kierkegaarda wolność nie jest już nawet moją przyrodzoną czy nabytą kwalifikacją, przypadłością, lecz jest wręcz samą mą substancją — jestem wolnością albo mnie nie ma. Nie mogę tedy powiedzieć, że jestem wolny, tak jak jestem, na przykład, dwunożny. Nie jest tak, iż jest moja sobość i tej sobości przysługuje wolność. Nie, ta moja sobość j e s t wolnością, jest tożsama z wolnością. W *Albo-albo* Kierkegaard pisze: „chcę jedynie znaleźć formułę dla najbardziej abstrakcyjnego określenia tej «sobości», która powoduje, że człowiek jest tym, kim jest. A tym nie jest nic innego, jak tylko wolność” (KIERKEGAARD 1976: 289). A zatem, rób, co chcesz, ale — Kierkegaard nie zdradza etosu ewangelicznego, więc — ale kochaj, „jeśli bowiem kochasz, jesteś wolny” (KIERKEGAARD 1976: 470).

Jednakże nie tylko u Nietzschego, ale również już i u Kierkegaarda obecne jest myślenie, które streszczać by mogła formuła: „stawaj się sobą i rób, co chcesz. Jeśli bowiem jesteś sobą, jesteś wolny”. Tyle tylko, że miarą dla tego stawania się sobą nie jest już jakiegokolwiek „co” wyboru, „co” stanowienia, lecz jego „jak”, rozumiane jako „mojość”; a zatem „właściwość” bycia polega na „własności”

---

nas od bycia Jego poddanymi, zatem właściwe korzystanie z niej jest największym z wszelkich naszych dóbr” (*List do królowej Krystyny* z 20 listopada 1647 roku. [W:] DESCARTES 1995: 124).

w znaczeniu „mojności” wyborów. Zdecydowanie się na wolność jest zdecydowaniem się na siebie i na tym polega prawda egzystencji. Czy jednak — zapytajmy na koniec — dotychczasowe rozumienie wolności i jej ubóstwienie nie sprawiły, iż człowiek współczesny raczej zatracił się w tej swojej wolności niż odnalazł?

## PODSTAWOWE PYTANIE ETYCZNE W HORYZONCIE ODPOWIEDZIALNOŚCI<sup>19</sup>

Doświadczenia człowieka XX wieku, jak i pewne wydarzenia wewnątrz samej filozofii sprawiły, iż fenomen odpowiedzialności zaczął być przeżywany z niespotykaną dotąd intensywnością i wykładany z nieznaną dotąd radykalnością. Ogłoszona przez Nietzschego jeszcze w XIX wieku „śmierć Boga”, przede wszystkim „Boga” jako czuwającej nad światem opatrności, i przeżywane przez wielu w wieku XX „milczenie Boga” pomagały uświadomić sobie, iż to jedynie człowiek jest tym, który może podjąć odpowiedzialność za świat, a to znaczy: który jest za ten świat odpowiedzialny. Nie tylko jednak Nietzscheańska wolność „wyższych duchów” okazała się „wołą samoodpowiedzialności” (*der Wille zur Selbstverantwortlichkeit*)<sup>20</sup>, również fenomenologia Husserla przeniknięta była „wołą samoodpowiedzialności” (HUSSERL 2004: 20–21)<sup>21</sup> i zmierzała ku „największej egzystencjalnej przemianie, przed jaką ludzkość jako ludzkość kiedykolwiek stanęła” (HUSSERL 1954: 140), przemianie, która ma „przekształcić ją w całkowicie nową ludzkość, zdolną do absolutnej samoodpowiedzialności na podstawie absolutnych wglądów teoretycznych” (HUSSERL 1954: 329). W świecie doświadczanym myśleniu temu wychodził naprzeciw niebywały wzrost mocy człowieka, a zatem i odpowiedzialności, bowiem odpowiedzialność rozpoznana została jako funkcja mocy (por. Hans Jonas).

Krocząc drogą wolności i stopniowo wyzwalając się z wszelkich ograniczeń, człowiek nowożytny długo nie pojmował, iż u podstawy tej wolności tkwi odpowiedzialność. „Znano tylko uwolnienie z więzów, nie znano zaś wyzwolenia do odpowiedzialności” — pisał Martin Buber (BUBER 1992: 240). Kiedy dla Platona wyzwolenie i prawda oznaczały odpowiedzialność (przypomnijmy, filozof wraca do jaskini, bowiem rozumie, iż jest odpowiedzialny za innych), człowiek współczesny czuł się wyzwolony również od odpowiedzialności. XX-wieczna absolutyzacja wolności czyniła coraz wyraźniejszą jej jednostronność. Toteż rosła liczba filozofów, którzy przeprowadzali staranne rozróżnienie między samowolą a wolnością. Wolność przestawała być jedynie wstępnym warunkiem odpowiedzialności, bowiem to wręcz odpowiedzialność okazywała się warunkiem

<sup>19</sup> W punkcie tym wykorzystuję fragmenty rozdziału pt. *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozofii przyszłości* swej ostatniej książki. Por. FILEK 2010: 219–234.

<sup>20</sup> Por. NIETZSCHE 1999a: 139; NIETZSCHE 1999b: 431.

<sup>21</sup> Por. też tekst oryginału w: HUSSERL 1959: 198.

wolności<sup>22</sup> albo wolność i odpowiedzialność okazywały się dwiema stronami jednego i tego samego fenomenu<sup>23</sup>. Człowiek jednak kroczył dalej drogą źle pojętej wolności, by w końcu znaleźć się nad przepaścią. Jeśli więc ze „śmierci Boga” wywnioskowano w pierw owo euforyczne „wszystko wolno”, bez żadnego „ale”, tak teraz poczęto z wolna rozumieć, iż owo wyzwolenie od Boga nie oznacza absolutnej wolności, lecz wolność, która jest zarazem odpowiedzialnością.

W wieku XX na gruncie różnych sposobów myślenia doszło też do wyeksponowania responsoryczności człowieka jako jego istotnej charakterystyki egzystencjalno-ontologicznej. Człowiek został pojęty jako byt zagadnięty, wezwany. Owo „bycie zagadniętym” oznaczało, iż sytuacja człowieka w świecie jest sytuacją bytu nieuchronnie odpowiadającego. Od „odpowiadania na...” pozostawał mały krok do „odpowiadania za...”. Bóg milczał, ale domagania (*Forderungen*) kierowały do człowieka wartości (Max Scheler); człowiek był jedynym bytem, który na te domagania mógł odpowiedzieć, użyczając bezsilnym wartościom swej mocy determinującej. Bóg milczał, ale wyciszone *Dasein* mogło usłyszeć wezwanie, idące z głębi *Dasein*, na które odpowiedzią miała być nie tylko zmiana niewłaściwego sposobu bycia sobą, ale i niewłaściwego sposobu współbycia, niewłaściwego *modi* troskliwości o inne *Dasein* (Martin Heidegger). Bóg milczał, ale zagadnięcie, wezwanie docierało do człowieka z twarzy innego i to tu, nie w przestrzeni podmiotowo-przedmiotowej, lecz w relacji Ty–Ja odnajdywano prawdziwą rzeczywistość ludzką, rzeczywistość zagadnięcia i odpowiadania, rzeczywistość odpowiedzialności (filozofia dialogu, od Martina Bubera do Emmanuela Lévinasa).

Nie trzeba było być jednak filozofem dialogu, by uznać prymat żywej mowy i słuchania wobec widzenia i anonimowego sądu. Hansowi-Georgowi Gadamerowi zawdzięczamy próbę interpretacji sądu jako wypowiedzi, wypowiedzi zapodmiotowanej i zaadresowanej. Wypowiedź ta z kolei zinterpretowana zostaje jako odpowiedź, ta zaś niechybnie odsyła nas do pytania i do samego pytającego. Zdecydowane wskazanie prymatu pytania wymaga w konsekwencji reinterpretacji prawdy wypowiedzi<sup>24</sup>. Również tu do głosu dochodzi więc responsoryczność człowieka. Dochodzi też ona do głosu na gruncie etyki dyskursywnej

<sup>22</sup> Już dla Eberharda Grisebacha, a dopiero potem dla Emmanuela Lévinasa, odpowiedzialność była wcześniejsza od wolności; por.: „Postrzegam siebie jako istotę wspólnotową, związaną roszczeniem Ty, zanim jeszcze byłbym w stanie dysponować wolnością” (FREYER 1979: 103).

<sup>23</sup> Por.: „W rzeczywistości wolność jest tylko połową prawdy. Bycie wolnym jest negatywnym aspektem pewnego fenomenu, którego aspekt pozytywny nazywa się byciem odpowiedzialnym. Wolność obraca się w samowolę, jeżeli nie zostaje przeżyta od strony odpowiedzialności. I to jest też przyczyną, dla której mam zwyczaj optować za tym, by Statui Wolności na Wybrzeżu Wschodnim wystawić jej *pendant*, a mianowicie Statuę Odpowiedzialności na Wybrzeżu Zachodnim” (FRANKL 1985: 64).

<sup>24</sup> Por. GADAMER 1979: 32–46.

czy w propozycji zastąpienia fenomenologii intencjonalności fenomenologią responsoryczności (Bernhard Waldenfels).

W wyniku wskazanych wyżej wydarzeń w świecie i wewnątrz samej filozofii doświadczany jest fenomen odpowiedzialności, którego zrozumieniu w żaden sposób nie jest w stanie sprostać zastane jej obiegowe pojęcie. Filozofia staje więc wobec zadania ukonstytuowania nowego pojęcia odpowiedzialności, bowiem — jak określił to dobitnie przed pięćdziesięciu laty Georg Picht: „Odpowiedzialności brak dotąd pojęcia” (PICHT 1980: 98) i „Nie wiemy, czym jest odpowiedzialność” (PICHT 2004: 141).

Podjęta w tej sytuacji przez XX-wiecznych filozofów próba opisanego pierwotnego fenomenu odpowiedzialności pojmując ją jako zdecydowanie pozytywną, kierującą człowieka na zewnątrz siebie i w przyszłość, i mającą na uwadze zdany na niego w swej kruchości byt innego, wzywający do odpowiedzi-odpowiedzialności. Takie pojmowanie odpowiedzialności zdecydowanie przeciwstawia ją jej dotychczasowemu rozumieniu jako fenomenu negatywnego, mającego na uwadze jakieś uczynione zło i kierującego przeto człowieka w przeszłość oraz odnoszącego go i zamykającego w kręgu własnych działań. Owa przeciężana odpowiedzialność negatywna piętnuje człowieka i domaga się dlań sankcji. Podczas gdy odsłaniana odpowiedzialność pozytywna, wiążąc go ze zdany nań bytem zewnętrznym, udziela byciu człowieka szczególnej godności.

Dla kształtującego się nowego sposobu myślenia, dla filozofii przyszłości, dla etyki przyszłości to nowe pojęcie odpowiedzialności pełni rolę pojęcia podstawowego. Toteż nowa odpowiedź na podstawowe pytanie etyczne brzmić będzie teraz: „Bądź odpowiedzialny i rób, co chcesz”, „wszystko ci wolno, ale bądź odpowiedzialny”. Sensem wolności i dążenia do prawdy okazuje się odpowiedzialność za innych i za świat.

## BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES (1956): *Etyka nikomachejska*. Przeł. Daniela Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe (w tekście cytowane jako EN).
- AUGUSTYN, ŚW. (1977): *O państwie Bożym*. Przeł. Wiktor Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- BUBER, Martin (1992): Dialog. [W:] Martin BUBER: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Przeł. Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 207–247.
- DESCARTES, René (1958): *Medytacje o pierwszej filozofii*. T. 1. Przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- DESCARTES, René (1995): *Listy do księżniczki Elżbiety*. Przeł. Jerzy Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- EN = ARYSTOTELES (1956).
- FILEK, Jacek (2010): *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Homini.

- FRANKL, Viktor E. (1985): *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. München: Piper Verlag.
- FREYER, Eberhard (red.) (1979): *Philosophie und Theologie in realer Dialektik. Briefwechsel E. Grisebach — F. Gogarten 1921/22*. Rheinstetten: Schindele.
- GADAMER, Hans-Georg (1979): Cóż to jest prawda?. Przel. Maria Łukasiewicz. [W:] Hans-Georg GADAMER: *Rozum, słowo, dzieje*. Przel. Maria Łukasiewicz i Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 32–46.
- GOETHE, Johann Wolfgang (1996): Faust. Przel. Jacek S. Buras. *Literatura na świecie*, 5–6, 42.
- HUSSERL, Edmund (2004): Medytacja o idei życia — indywidualnego i wspólnotowego — w absolutnej samoodpowiedzialności. [W:] Jacek FILEK (red.): *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- HUSSERL, Edmund (1954): *Husserliana. Gesammelte Werke*. T. 6. Walter BIEMEL (red.). Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1959): *Husserliana. Gesammelte Werke*. T. 8. Rudolf BOEHM (red.). Haag: Martinus Nijhoff.
- KANT, Immanuel (1972): *Krytyka praktycznego rozumu*. Przel. Jerzy Galecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KIERKEGAARD, Søren (1976): *Albo — albo*. T. II. Przel. Karol Toeplitz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999a): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. T. 6. Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI (red.). München: DTV de Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999b): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. T. 14. Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI (red.). München: DTV de Gruyter.
- PICHT, Georg (1980): *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*. T. I. Stuttgart: Klett-Cotta.
- PICHT, Georg (2004): Pojęcie odpowiedzialności. Przel. Krzysztof Michalski. [W:] Jacek FILEK (red.): *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1966): Godność człowieka. Przel. Zdzisław Kalita. [W:] Andrzej NOWICKI (red.): *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- PLATON (1990): *Państwo*. Przel. Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo AKME.
- REALE, Giovanni (1999): *Historia filozofii starożytnej*. T. III. Przel. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.