

Marcin Leźnicki

Problem "płynnej odpowiedzialności" w perspektywie badań nad rozwojem zrównoważonym

Studia Ecologiae et Bioethicae 8/1, 207-215

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.



Marcin LEŻNICKI
IF UMK Toruń

Problem płynnej odpowiedzialności w perspektywie badań nad rozwojem zrównoważonym

W punkcie wyjścia autor poniższej prezentacji pragnie zauważyć, że nie stanowi ona, nie stanowiła i w żadnej mierze nie rości sobie pretensji, by stać się wyczerpującym wykładem nt. *płynnej odpowiedzialności* (ang. *liquid responsibility*)¹ w kontekście socjologicznym, czy też w ujęciu filozoficznym *rozmytej odpowiedzialności* (ang. *fuzzy responsibility*), bądź też *rozproszonej odpowiedzialności* (ang. *diffusion of responsibility*)² w ujęciu psychologicznym, przy czym mając na

¹ Zagadnienie upłynnienia *odpowiedzialności*, jak też fenomenu *tożsamości*, czy chociażby dyfuzji *zaufania* stanowi jedno z kluczowych zagadnień, z którymi próbują się zmierzyć analitycy ponowoczesnej rzeczywistości. W poniższym artykule zostało ono omówione m.in. w oparciu o prace Z. Bauman, W. Kalagi, Th. H. Eriksena, J. Gleicka, A. Tofflera, czy chociażby nie widniejącego na kartach artykułu A. Giddensa.

² *Rozproszenie odpowiedzialności*, nazywane także *dyfuzją odpowiedzialności*, *efektem widza*, czy też *efektem obojętnego przechodnia* (w literaturze przedmiotu występują wszystkie z podanych tu nazw) to zjawisko blisko związane z *konformizmem*. Polega [ono] na obniżaniu się prawdopodobieństwa zareagowania świadków kryzysowego zdarzenia wraz ze zwiększaniem się ilości świadków tego zdarzenia. [...] W sytuacji rozproszenia odpowiedzialności pojawia się często uczucie i przekonanie o tym, że jest się osobą anonimową wśród innych ludzi, [co z kolei] sprzyja niemoralnemu postępowaniu.

Nauki psychologiczne podejmując problem *rozproszonej odpowiedzialności* informują nas tym samym, że:

[J]eśli pojawia się zdarzenie, które oceniane jest przez świadków, jako wymagające jakiegoś działania, to przy większej ilości świadków odczuwana przez daną jednostkę konieczność [podjęcia działania] rozkłada się na wiele osób, co [z kolei] przyjmowane jest przez konkretne osoby, jako mniejsza osobista odpowiedzialność za owo działanie [jak ma to miejsce w przypadku **odpowiedzialności rozproszonej**].

[P]rzebywanie konkretnego człowieka w grupie osób sprawia, że czuje się on bardziej anonimowy, w związku z czym i jego działania są dostosowane raczej do wymogów grupy i sterowane zewnętrznie [o czym mówi nam **teoria zewnętrznej sterowności**] niż do osobistych standardów i norm, które jednostka uważa za słuszne [o czym informuje nas **teoria samoświadomości**].

[S]ytuacja kryzysowa jest często sytuacją niejasną, to znaczy taką, w której [nie do końca wiadomo] co się dzieje i co należy zrobić. [W] warunkach niedostatecznej ilości obiektywnych (fizycznych) danych człowiek zaczyna obserwować działania innych ludzi i traktować je, jako

względnie trudności związane z przyjęciem koncepcji *odpowiedzialności globalnej*, zwłaszcza w perspektywie podjętych badań nad *zrównoważonym rozwojem* (ang. *sustainable development*), skłonny jest twierdzić, że zarysowana w ramach niniejszego tematu koncepcja, jakkolwiek „szkicowa” może być przydatna, szczególnie w diagnozowaniu, takich problemów, jak:

- 1) problem częściowego, lub całkowitego odrzucenia odpowiedzialności, wyrażający się coraz częściej, w stawianym zarówno przez ekologów, jak też ekofilozofów pytaniu – dlaczego człowiek nie czuje się odpowiedzialny za przyrodę?
- 2) problem rozmycia, czy też rozproszenia odpowiedzialności podmiotu sytuującego się w świecie, wyrażający się często w pytaniu, dlaczego nasza odpowiedzialność ulega/ła pełnej, bądź częściowej anihilacji, czy też/i alienacji?
- 3) [czy wreszcie] problem częściowej, lub pełnej lokalności, czy też lokacyjności naszej odpowiedzialności za środowisko, którego częścią immanentną jesteśmy, wyrażający się w pytaniu, dlaczego odpowiedzialność podmiotu za świat jest odpowiedzialnością typu jednostkowego, elitarnego, bądź też egalitarnego, nie zaś typu wspólnotowego, czy/i globalnego, jak chcieliby tego zwolennicy etyki odpowiedzialności globalnej?

Powyżej postawione pytania stanowią rdzeń pracy, a tym samym odpowiedź na nie traktowana będzie priorytetowo, przy czym podkreślić równocześnie należy, że, po pierwsze odpowiedź na nie, nie stanowi punktu wyjścia dla prowadzonych w wielu publikacjach analiz, interpretacji, czy też reinterpretacji problemu *odpowiedzialności globalnej* na gruncie etyki³, po drugie zaś uzyskane odpowiedzi traktować należy li tylko, jako namysł autora, nad kruchą kondycją współczesnego świata, którą dostrzegają i piętnują zwolennicy etyk nowoczesnych i ponowoczesnych dyskutując problem *płynnej odpowiedzialności*, przy czym, w ocenie części przynajmniej zwolenników etyki odpowiedzialności glo-

*rzetelne wskazówki, informujące [nas] o tym, jak należy się zachować. [Jeśli jednak] wielu obserwatorów przygląda się nieoczekiwanemu i niejasnemu zdarzeniu, [a przy tym nie dysponuje dostateczną wiedzą nt. zjawiska, które leży w polu ich percepcji, co z kolei owocuje brakiem reakcji z ich strony, przy równoczesnej obserwacji] działania innych [ludzi, którzy] również nie wiedzą, jak [w danej sytuacji] zareagować [to wówczas, wszyscy obserwatorzy danego zjawiska] dojdą do wniosku [że] „skoro nikt nic nie robi, to znaczy, że nie należy nic robić”. Jest to klasyczny objaw konformizmu [i to zarówno konformizmu normatywnego, jak również konformizmu informacyjnego]. [patrz:] Rozproszenie odpowiedzialności [w:] INT., http://pl.wikipedia.org/wiki/Rozproszenie_odpowiedzialno%C5%9Bci, (04.06.08); [por.] B. LATANÉ, J. M. DARLEY, *The unresponsive bystander: Why doesn't he help?*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970; E. ARONSON, T.D. WILSON, R.M. AKERT, *Social psychology*, Garden City, NJ: Prentice Hall, 2007; B. LATANÉ, S. NIDA, *Ten years of research on group size and helping*. „Psychological Bulletin”, 89/1981, pp. 308-324.*

³ [patrz:] H. CIĄŻEŁA, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wyd. APS, Warszawa 2006.

balnej pozostaną oni (i tak na zawsze) tymi, którzy samemu pojęciu etyka nadają [...] *krytyczno-ironiczny podtekst wywodzący się z klimatu postmodernizmu*⁴. Być może, chodzi tu li tylko o nieporozumienie semantyczne, gdyż zarówno tym pierwszym, jak i drugim, chodzi w głównej mierze o zdiagnozowanie sytuacji, którą generuje postęp naukowo-technologiczny oraz wynikający z niego w sposób mniej, lub bardziej skomplikowany progres gospodarki, przy równoczesnym poszukiwaniu skutecznego remedium na bólączki, które ów postęp rodzi, zaś samo pojęcie etyki, mimo swej doniosłości pozostaje dla „myśli postmodernistycznej”, być może po prostu wtórne, przy czym intencją autora nie jest i nie będzie, analiza wspomnianego sporu, ani też namysł nad adekwatnością wprowadzenia i stosowania pojęcia *etyka po-nowoczesna* w miejsce pojęcia *etyki tradycyjnej*, do której dziedzictwa aspirują skądinąd zwolennicy etyki odpowiedzialności globalnej.

Dodać jednakże wypada, że o wiele bardziej zasadne wydawałoby się szukanie aliansów pomiędzy rzeczonymi typami etyki, miast szukania i podkreślania wzajemnych różnic, tym bardziej, że problem poruszany m.in. w ramach niniejszej pracy z uwagi na swą doniosłość domaga się szybkiego rozwiązania, które w przekonaniu autora poniższej pracy, nie będzie możliwe bez uprzedniego zrozumienia mechanizmów opisujących świat współczesny. Opis wspomnianych mechanizmów, wśród których wymienić trzeba, m.in. analizowany w pracach Th. H. Eriksena, J. Gleicka, jak również A. Tofflera⁵ proces gwałtownego wzrostu prędkości przy równoczesnym skróceniu (ograniczeniu) jednostki czasu („wypracowanego”) w epoce informacji, proces progresywnej indywidualizacji jednostki, prowadzący do jej pełnej/skrajnej antropomorfizacji, stanowiącej rzeczywiste źródło współczesnej autentyczności, na co uwagę zwraca choćby Ch. Taylor, proces „odczaro(wy)wania świata”, o którym pisał już M. Weber i związany z nim proces formowania się społeczeństwa przemysłowo-technicznego w oparciu o rozum instrumentalny, proces postępującego, by nie powiedzieć zakończonego „rozmycia” tożsamości jednostkowej i wspólnotowej, który wnikliwie w swych pracach omawiają m.in. Z. Bauman i W. Kalaga, czy wreszcie omawiany przez G. Böhmego proces reprodukcji wtórnej natury (przyrody), to tylko kilka przykładowych mechanizmów, leżących u podstaw definiowanego zjawiska *płynnej odpowiedzialności*, jako przykładu odpowiedzialności trwale zakorzenionej w mentalności współczesnego człowieka, w przeciwieństwie do anachronicznej

⁴ Tamże, s. 16.

⁵ Koncepcja czasu „*szybko płynącego*” omówiona została w ramach niniejszego artykułu, m.in. w oparciu o następujące prace: Th. H. ERIKSEN, *Tyrania chwili, Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, Warszawa 2001; A. TOFFLER, *Szok przyszłości*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998; J. GLEICK, *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2003; Warto równocześnie nadmienić, że publikacji poruszających wskazany w artykule problem „*czasu szybko płynącego*” stopniowo przybywa, co świadczy o jego ważkości.

i kontrintuicyjnej *odpowiedzialności globalnej*, która pomimo swej roli jest nieprzyswajalna, dla tych wszystkich, którzy nie biorą udziału w dyskursie (*sensu stricte*) akademickim.

Przejdźmy zatem do wskazania przyczyn, dla których *odpowiedzialność płynna* ma się tak dobrze we współczesnym świecie, w przeciwieństwie do *odpowiedzialności globalnej*, którą trudno jest „zaadoptować” do opisu kondycji współczesnego człowieka, w perspektywie podejmowanych przez niego działań, co można zilustrować, na przykładzie interesującego nas, w tym miejscu zagadnienia rozwoju zrównoważonego.

Zanim zacznie się mówić o rodzaju odpowiedzialności, którą jesteśmy w stanie przyjąć na siebie, winniśmy odpowiedzieć na kluczowe pytanie, tj. czy jakkolwiek odpowiedzialność jest współcześnie możliwa? Zdaniem przywołanych powyżej autorów, żeby przyjąć na siebie odpowiedzialność, winniśmy wiedzieć, za co jesteśmy/mamy być odpowiedzialni, lub innymi słowy, jak konstatują m.in. M. Rutkowski i J. Filek musimy zastanowić się nad motywem (racją) naszego działania, przy założeniu, że takowy jest w ogóle niezbędny do podjęcia przez nas działania. Przyjmując umownie za Bernardem Williamsem, że (dobra) racja służyć ma nie tylko do wyjaśnienia przyczyn sprawcy, lecz przede wszystkim dotyczyć (ma) racjonalności jego działań⁶, autor pracy skłonny jest twierdzić, że przekonanie o podjęciu działania, czy też jego zaniechaniu jest kluczowe dla podejmowanych przez nas działań. Jeżeli nawet założymy, że obok *odpowiedzialności subiektywnej* istnieje *odpowiedzialność obiektywna*, jak uczynił to Filek⁷, czy też, przyjmujemy za Rutkowskim, że obok *internalizmu* (w etyce), istnieje również *eksternalizm*, to i tak *summa summarum* zakładamy istnienie niezależnej od nas, a wiążącej nas (za pomocą sieci metaracji, czy też „zeksternalizowanych” motywów) odpowiedzialności, która łączy nas z bytem, za który jesteśmy (musimy być) odpowiedzialni, niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy też nie. Innymi słowy moglibyśmy powiedzieć, że rzeczony metaracje, to nic innego, jak pierwotnie zinternalizowane subiektywne racje, które uległy eksternalizacji (i zaczęły występować) pod postacią wszelkiego rodzaju kodeksów etyczno-prawnych. Te zaś zyskały dodatkowe umocowanie w warstwie symbolicznej, by wymienić dla przykładu figurę Boga, czy Państwa (Prawa), jako instancji nakładających odpowiedzialność i egzekwujących jej wypełnienie. W opisywanym przypadku, jak pisze M. Buber [O] *odpowiedzialność zakłada kogoś, kto u samej podstawy, a to znaczy: z obszaru nie podlegającego mej władzy, zwraca się do mnie i komu zobowiązany jestem odpowiedzieć. Ten ktoś zwraca się do mnie o coś, co mi powierzył i do pieczy nad czym zobowiązał*⁸.

⁶ B. WILLIAMS, *Internal and External Reasons* [w:] *Moral Luck*, Cambridge 1981, s. 103.

⁷ J. FILEK, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Wyd. Baran i Suszyński, Kraków 1996, ss. 7-43.

⁸ M. BUBER, *Die Frage an den Einzelnen* [w:] M. BUBER, *Werke*, Bd. I, München 1962, s. 222.

Zasadnicza różnica, między wyszczególnionymi powyżej typami odpowiedzialności, nie sprowadza się tedy do kwestii występowania, czy też braku racji, gdyż te w obu przypadkach są obecne, lecz do różnicy w nabywaniu, jak dodaje Filek „kompetencji ocennej”, niezbędnej dla zaistnienia, postulowanej m.in. przez ekofilozofów odpowiedzialności subiektywnej, jako przykładu odpowiedzialności, która konstrytuje się w nas i przez nas w procesie edukacji (m.in. ekologicznej) tj. w oparciu o racje, które stopniowo nabywamy, zbędnej zaś dla zaistnienia odpowiedzialności obiektywnej, ufundowanej na nie tyle etycznej, co legislacyjnej podstawie, a tym samym odwołującej się nie do racji, które jednostka nabywa w procesie kształcenia, co do płaszczyzny nakazowej, którą bezdyskusyjnie musimy przyjąć, w obliczu trybunału Boga i/lub Państwa.

Autor niniejszy pracy, zgadza się w tym miejscu ze zdaniem, tych ekofilozofów, którzy postulują edukację ekofilozoficzną, by wymienić M. Dołęgę, Z. Hullę, A. Papuzińskiego, jak również W. Tyburskiego, i to nie tylko dlatego, że wspomniany proces kształcenia ma szansę doprowadzić do wzrostu samoświadomości ekologicznej oraz krystalizacji odpowiedzialności subiektywnej, która leży w obszarze naszego wewnętrznego (bezpośredniego) doświadczenia, lecz przede wszystkim dlatego, że wraz z ocaloną odpowiedzialnością subiektywną ratujemy, jak zauważa S. Kierkegaard, człowieka, który „dokonując odpowiedzialnego wyboru, wybiera samego siebie”. *Wybierający jest [tedy] odpowiedzialny za wybranie bądź niewybranie siebie, za „pozyskanie siebie” bądź „utratę siebie”*⁹. Akt wyboru, zdaniem Kierkegarda „cementuje (tym samym) naszą osobowość”¹⁰, czy też używając nomenklatury B. Steinbock, „wewnętrzny stan (status) moralny” (ang. *intrinsic moral standing*)¹¹ człowieka, który jako „zupełny stan moralny” (ang. *full moral standing*) nie powinien domagać się zewnętrznego, (tj. na przykład legislacyjnego) dookreślenia, które współcześnie pełni jednakowoż rolę pierwszoplanową.

Zdaniem Th. H. Eriksena, J. Gleicka i A. Tofflera, proces porzucenia odpowiedzialności (subiektywnej), przez człowieka współczesnego, stanowi wynik gwałtownego wzrostu, czy też przyrostu prędkości procesów, które zachodzą na, bez wyjątku wszystkich płaszczyznach rozwoju cywilizacji, przy jednoczesnym skróceniu, czy też ograniczeniu jednostki czasu, tzw. „wypracowanego” (w epoce informacji), jako „czasu wolnego”, który człowiek mógłby m.in. spożytkować na edukację, niezbędną dla nabywania „kompetencji ocennej”, jako probierza ludzkiej odpowiedzialności. Zarysowany przez wspomnianych wyżej badaczy, problem daje się zaobserwować m.in. w podejściu współczesnego człowieka do

⁹ S. KIERKEGAARD, *Albo-albo*, t. II, Wyd. PWN, W-wa 1976, s. 218.

¹⁰ Tamże, s. 223.

¹¹ B. STEINBOCK, *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetus*, New York: Oxford University Press 1992, ss. 53-54.

kwestii zrównoważonego rozwoju, który powinien odpowiadać [...] **potrzebom dzisiejszego pokolenia, nie zagrażając** [przy tym] **możliwościom przyszłych pokoleń** [zaś] **zaspokajając potrzeby obecne i przyszłe** [w pierwszej kolejności, koncentrowałby się na] **koncepcji potrzeb, w szczególności potrzeb podstawowych najbardziej** [zaś przy] **zaspokajaniu aktualnych i przyszłych potrzeb** [uwzględniałby] **ograniczone możliwości** [przyrody, nie ignorując] **granic wyznaczanych postępowi techniki i społecznego porządku przez środowisko naturalne**.¹²

Innymi słowy rozwój zrównoważony, zakłada możliwość **utrzymania „jakości życia” w warunkach „obecnego rozwoju cywilizacyjnego”**, co warunkować i gwarantować miałyby **„współdziałanie” (wszystkich) ludzi, którzy w podejmowanych „działaniach” kierowaliby się dobrem przyszłych pokoleń**¹³.

Zdaniem Th. H. Eriksena, J. Gleicka, jak i A. Tofflera „pęd cywilizacyjny” w znacznym stopniu utrudnia, by nie powiedzieć wyklucza wszelaki namysł moralny nad podejmowanymi działaniami, które na względzie miałyby dobro drugiego człowieka, tak istniejącego tu i teraz, jak i prognozowanego w przyszłości, „bytu potencjalnego”. Dzieje się tak, przede wszystkim dlatego, że refleksja moralna i podążająca za nią konieczność przyjęcia postawy moralnej wymaga czasu – czasu wolno płynącego – w którym z uwagą, cierpliwością i zaangażowaniem moglibyśmy zwrócić się ku innemu (drugiemu), także możliwemu i w sytuacji podmiotowego otwarcia, wyjść mu naprzeciw. Tak się jednakże, jak dodaje chociażby Th. Eriksen nie dzieje, albowiem każde zwrócenie się w stronę drugiego równoznaczne jest z zatrzymaniem naszych własnych działań, bez których nasza egzystencja traci sens, jak konstatuje m.in. Z. Bauman. Co więcej, zarówno Eriksen, Toffler i Gleick dodają zgodnie, że wraz ze wzrostem prędkości procesów cywilizacyjnych, w znacznym stopniu intensyfikacji uległy podejmowane przez nas działania, co z kolei wiązać winniśmy z premiowaną współcześnie praktyką życiowego, jak i zawodowego wymogu **cywilizacyjnej fitness**, tj. „zasady wydajnościowej”, by jeszcze więcej, znacznie szybciej i dużo lepiej. Innymi słowy, wzrost przyspieszenia procesów zachodzących we współczesnym świecie implikuje wymóg wydajności działania – tj. **cywilizacyjnej fitness**, która to zasada, jak widać rzuca się cieniem na przyjęte przez zwolenników zrów-

¹² Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts: The concept of “needs”, in particular the essential needs of the world’s poor, to which overriding priority should be given; and The idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment ability to meet present and future needs [w:] *What is Sustainable Development? Environmental, economic and social well-being for today and tomorrow* [w:] INT., <http://www.iisd.org/sd/>, (2009.06.09).

¹³ [por.:] *Brundtland Commission* [w:] INT. http://en.wikipedia.org/wiki/Brundtland_Commission, (2009.06.09).

noważonego rozwoju założenie, jakoby współczesna [...] cywilizacja osiągnęła poziom dobrobytu możliwy do utrzymania, pod warunkiem odpowiedniego gospodarowania¹⁴. Podważenie, czy być może rezygnacja z postulatu, który głoszą zwolennicy zrównoważonego rozwoju, wynika wprost ze zmiany, jaka dokonała się we współczesnym społeczeństwie, w którym ludzie nie postrzegają już siebie, jako konstytutywnego elementu szerszego ładu kosmicznego, jak miało to miejsce w przypadku społeczeństw tradycyjnych, lecz funkcjonują w ramach społeczeństwa płynnego, dla którego *jedyną stałą* jest ciągła zmiana, której towarzyszy trwały pęd autokreacyjny, który zdaniem Tocqueville'a może skazać jednostkę [...] *na całkowite zamknięcie w kręgu własnej samotności*¹⁵. „Społeczeństwo płynne”, czy też *permissywne*, by posłużyć się terminologią Ch. Taylora, to społeczeństwo, w którym prym wiedzie rozum instrumentalny, zaś efektywność pełni rolę jedynego probierza sukcesu – utożsamianego ze szczęściem. Nie ma w nim zatem miejsca na propagowaną przez ekofilozofów zasadę umiaru, w kwestii chociażby rozwoju zrównoważonego, i to nawet nie dlatego, że umiar jest czymś nagannym, czy też zbędnym, ale przede wszystkim dlatego, że tradycyjna zasada umiaru kłóci się z dążeniem jednostki do (rzeczywistej) autentyczności, którą i tak, z jednej strony blokuje proces unifikacji społecznej, z drugiej zaś związany z nim proces zaniku tożsamości, tak jednostkowej, jak i wspólnotowej. Autentyczność, w przemodelowanym świecie¹⁶, jak suponuje Ch. Taylor [...] *jest sama w sobie ideą wolności: wzywa mnie do samodzielnego znalezienia planu mojego życia wbrew zewnętrznym wezwaniom do konformizmu*¹⁷. Nonkonformizm i zwrócenie się współczesnego człowieka w stronę samego siebie, nie przyczynia się jednak ostatecznie do ukonstytuowania (rzeczywistej) autentyczności człowieka, której nie jesteśmy w stanie zrealizować, albowiem nasze życie [...] *składa się z szeregu „nowych otwarć” i „nowych początków”* [które jednak nie byłyby do pomyslenia, gdyby nie] *szybkie i bezbolesne zakończenia* [które wszak] *okazują się momentami krytycznymi*¹⁸. Zasada cywilizacyjnego fitness, którą Albert Borgman opisał w ramach paradygmatu przyrządu mówi nam zatem, że [...] *wycofujemy się coraz bardziej z „wielostronnych relacji” z naszym środowiskiem, domagając się w zamian – i otrzymując* [coraz to nowe] *produkty przeznaczone do konkretnego*

¹⁴ Zrównoważony rozwój [w:] INT., http://pl.wikipedia.org/wiki/Zrównoważony_rozwój, (2009.09.09).

¹⁵ A. TOCQUEVILLE (de), *O demokracji w Ameryce*, t. II, Wyd. ZNAK, Kraków 1996.

¹⁶ Czas, kiedy [...] społeczeństwo traci uświęconą strukturę, kiedy instytucje społeczne i sposoby postępowania przestają być zakorzenione w porządku rzeczy albo w woli Bożej [przez co] w pewnym sensie stają się [niczyje, jest to równocześnie czas, na to by je] przemodelować, mając na względzie ich konsekwencje dla szczęścia i dobrobytu jednostek; [w:] Ch. TAYLOR, *Etyka autentyczności*, Wyd. ZNAK, Kraków 2002, s. 12.

¹⁷ Tamże, s. 68.

¹⁸ Z. BAUMAN, *Płynne życie*, Wyd. Literackie, Kraków 2007, s. 6.

*zastosowania*¹⁹. Te zaś, należy szybko spożytkować, czy też zredukować, gdyż na ich miejsce czekają już kolejne produkty, których obecność określa naszą chwilową tożsamość i chwiejną autentyczność. Zgodzić należy się, w tym miejscu z Z. Baumanem, że współczesne społeczeństwo, to społeczeństwo redukcji, nie zaś umiaru. Co do odpowiedzialności, to można ją odnieść tylko i wyłącznie do podmiotowej odpowiedzialności człowieka za samego siebie, człowieka, który wciąż musi się śpieszyć, jak zostało to już zauważone wcześniej. Innymi słowy, [O]statecznym testem wartości „wzrostu” będzie ulga, jaką przyniesie łagodna i bezbolesna „redukcja” [która wciąż, od nowa generuje niepoohamowany wzrost (gospodarczy)]²⁰.

Warto również nadmienić, że „zasada wydajnościowa”, która sytuuje się w opozycji do kluczowego postulatu rozwoju zrównoważonego, tj. „wymogu umiaru”, zakłada istnienie czasu szybciej płynącego, tj. czasu, który nieustannie wymusza na nas przyspieszenie, zaś realizacja i tak zintensyfikowanych już działań, obarczona będzie i tak brakiem czasu na realizację zadań, które współwystępują z danym działaniem, w tym samym momencie. Inaczej rzecz się ma w przypadku czasu wolniej płynącego, który zakładał miejsce na refleksję, przy czym trudno jest go dzisiaj „odnaleźć”. Wypadałoby dodać także za autorem, *Etyki ponowoczesnej*, że [...] *warunki działania* [które kiedyś bralibyśmy pod uwagę przy podejmowaniu, kluczowych dla nas decyzji, dzisiaj nie są aktualne, gdyż] *ulegają zmianie, zanim sposoby działania zdążą zakrzepnąć w zwyczajowych i rutynowych formułach*²¹. W obliczu niemożności realizacji postawionych przed sobą zadań, w perspektywie czasu szybko płynącego, zmienne i częstokroć niespójne reguły działania, przy równoczesnej „koncentracji cywilizacyjnej” prowadzić będą, zdaniem Bibba Latane’a, Johna Darleya, Johna Harleya, czy chociażby Johna Calhouna nie do wzrostu odpowiedzialności, lecz jej (trwałej) dyfuzji.

Kolejna trudność – i ostatnia z omówionych w ramach poniższej pracy – na którą zwracają uwagę, m.in. przywołani wyżej badacze wiąże się, z kluczowym dla poniższych rozważań problemem nabywania „kompetencji ocennej”, której obecność, jak pamiętamy, stałaby się gwarantem (dla) zaistnienia odpowiedzialności subiektywnej, zaś stopień rozwoju decydowałby, o komplikacji rzeczony odpowiedzialności.

Zdaniem, Eriksena, Tofflera, Gleicka oraz Baumana, zasadniczy problem z nabywaniem „kompetencji ocennej”, sprowadza się do dwóch, czy nawet jednej, by przyjąć umownie trudności. Gwałtowny wzrost przyspieszenia doprowadził bowiem do nagłego, i jak się zdaje przez nikogo niekontrolowanego przyrostu

¹⁹ Ch. TAYLOR, *Etyka autentyczności*, s. 14; [patrz:] A. BORGMAN, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

²⁰ Z. BAUMAN, *Płynne życie*, s. 7.

²¹ Tamże, s. 5.

informacji, których człowiek współczesny nie jest w stanie przyswoić, tj. zweryfikować, pod kątem ich prawdziwości, czy koherencji, co z kolei wiązać należy dodatkowo z brakiem, filtrów informacji, wśród których Th. Eriksen wymienia [...] *wartości, dobry smak, zainteresowania* [i intuicję]²². Żeby bowiem, jak chce tego Eriksen wypracować mechanizm selekcji informacji, trzeba „być w posiadaniu” wiedzy na jego temat, którą człowiek współczesny w obliczu spiętrzenia informacyjnego nie dysponuje. Nieustająca koncentracja na wciąż to nowych komunikatach, przy jednoczesnym braku mechanizmu selekcji, prowadzić będzie na powrót do redukcji, przy czym wybór informacji, które zostaną przez nas zasymilowane ma się nijak do wiedzy na temat, tego co staje się „rzekomo” naszym wyborem. Wezwany do odpowiedzialności człowiek współczesny, w obliczu nadmiaru racji – (wchłoniętych „poza wszelką refleksję” informacji) – nie jest, tym samym w stanie dokonać moralnej konwalidacji wyborów, które stają się jego udziałem, „poza punktem odniesienia”.

W zarysowanej wyżej perspektywie, apele ekofilozofów o utrzymanie zrównoważonego rozwoju, mogą również pozostać bez odpowiedzi, przy czym błędem byłoby sądzić, że brak responsu współczesnego człowieka na wyzwanie, to li tylko przejaw ignorancji i obojętności moralnej, lecz być może chodzić w tym miejscu, o przesycenie, często sprzeczną informacją, której nie jesteśmy w stanie zasymilować.

²² Th. H. ERIKSEN, *Tyrania chwili, Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, s. 225.