

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2020.135089

*Człowiek*

A n n a   D z i e d z i c

## O odpowiedzialności i jej aporiach ontycznych

**Słowa kluczowe:** *czas, odpowiedzialność, systemy względnie izolowane, wartości*

W tekście *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* Roman Ingarden pisał, że „istota odpowiedzialności domaga się [...] określonych odpowiedzi” (Ingarden 1987d, s. 168), mając na myśli założenia co do natury rzeczywistości, które musimy przyjąć, jeśli chcemy wierzyć w istnienie odpowiedzialności. Założenia te dotyczyć miały zarówno rzeczywistości przedmiotowej, jak i podmiotowej: chodziło o rozstrzygnięcie kwestii wolności, statusu wartości, istoty czasu oraz tożsamości podmiotu moralnego. Jednocześnie zagadnienie odpowiedzialności Ingarden porządkował pod różnymi kątami; jeśli chodzi o odpowiedzialność moralną, wskazywał na różnice pomiędzy ponoszeniem odpowiedzialności, podejmowaniem odpowiedzialności i byciem pociągającym do odpowiedzialności. Propozycja Ingardena zwraca uwagę dużymi ambicjami filozoficznymi, jednak jej szczegółowe tezy prowadzą do nierozstrzygalnych trudności teoretycznych. Jest tak między innymi dlatego, że struktura wyводу sugeruje namysł nad szeroko rozumianą problematyką odpowiedzialności, podczas gdy intencja tekstu jest zupełnie inna, zakorzeniona w szerszym kontekście, obecnym także w innych tekstach *Książeczki o człowieku*. Otóż powracającym w *Książeczce* motywem jest kwestia godności wewnętrznej, kwestia zbudowania przez jednostkę charakteru moralnego, który w chwili życiowej próby umożliwi dokonanie właściwego wyboru. Ontyczne podstawy, których szuka Ingarden, nie

dotyczą bynajmniej ogólnego obszaru ponoszenia odpowiedzialności, lecz mają sprawiedliwić wiarę w konkretny projekt budowania charakteru moralnego.

Tymczasem na pierwszy rzut oka przynajmniej niektóre z proponowanych przez Ingardena rozwiązań wydają się odpowiedziami na konwencjonalne pytania z obszaru problematyki odpowiedzialności moralnej; takim pytaniem jest kwestia wolności wyboru. Osoba odpowiedzialna za czyn musi być wolna w swoich decyzjach i postępowaniu: „czyn wynika z inicjatywy osoby i w momencie podjęcia go oraz w trakcie spełniania jest n i e z a l e ż n y przynajmniej od tych stanów faktycznych bezpośrednio ją otaczającej i różnej od niej sytuacji świata, które w zasadzie mogłyby wywierać pewien wpływ na decyzję osoby i na realizację czynu” (Ingarden 1987d, s. 123). Polemizując z determinizmem typu Laplace’owskiego, pojmującym świat jako jeden system przyczyn, oraz z indeterminizmem, odbierającym człowiekowi status przyczyny własnego działania, Ingarden proponuje koncepcję systemów względnie izolowanych. Po pierwsze, żeby możliwa była wolność, rozumiana jako niezależność od bezpośrednich wpływów wewnętrznych i zewnętrznych, trzeba człowieka pojmować jako system względnie izolowany: otwarty na interakcję z otoczeniem, ale izolowany na tyle, żeby zachować autorstwo czynu. Pełna otwartość systemu oznaczałaby bowiem determinizm, kazałaby rozumieć ludzkie decyzje i działania jako wypadkowe procesów pozapodmiotowych. Po drugie, Ingarden sądzi, że pomysł istnienia systemów względnie izolowanych stanowi właściwy kontekst zasady przyczynowości w ogóle, że cały świat należy rozumieć jako zbiór systemów względnie izolowanych. Swoją ideę uważa Ingarden za oryginalne rozwiązanie problemu wolności:

Nowość tego ujęcia polega m.in. na tym, że dopuszcza ono różne stopnie i sposoby „wolności” i „niewoli” aż do zupełnej niewoli, w przeciwieństwie do tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym mogą istnieć albo absolutnie wolne, albo absolutnie pozbawione wolności decyzje i działania (Ingarden 1987d, s. 156).

Swój pomysł buduje Ingarden na skojarzeniu biologicznym: metafora fizyczna, mechaniczna prowadzi do skojarzeń deterministycznych, tymczasem człowiek przynależy do obszaru rzeczywistości biologicznej, jest organizmem. Organizmy są systemami względnie izolowanymi od środowiska, w dodatku same składają się z systemów względnie izolowanych, co Ingarden szczegółowo prezentuje na przykładzie podsystemów organizmu ssaków (podstawowych i częściowych systemów: szkieletowego, przemiany materii, regulacji, rozmnażania itd.) i opisów funkcjonowania ciała w zewnętrznym środowisku. Idea systemów względnie izolowanych uzasadnia wiarę w możliwość ingerencji człowieka w otaczającą rzeczywistość: ingerencji, której przyczyna nie zależy całkiem od rzeczywistości zewnętrznej i nie jest elementem jednego Laplace’owskiego ciągu determinacji. Sytuacja, w której czyn posiada lokalną genezę, ma

unikać aporii, do jakich w kontekście odpowiedzialności prowadzi wiara w Laplace'owski determinizm.

Ingarden broni tu jednocześnie takiej koncepcji wolności, gdzie działanie wolne to działanie własne. Otóż ta ostatnia myśl w swoim ogólnym zarysie wcale nie jest nowa, kojarzy się przecież z Bergsonem, w którego *Bezpośrednich danych świadomości* mamy właśnie do czynienia z antymechanicyzycznym pomysłem istnienia stopni wolności i niewoli – w zależności od tego, czy działanie wypływa z „ja głębokiego” i ma charakter bardziej autorski, czy też zależy od ulegania powierzchownym wpływom i pragmatycznym przystosowaniom do środowiska. Podpartą danymi biologii Ingardenowską tezę o systemach względnie izolowanych można w tym sensie rozumieć jako rozszerzenie ogólnego Bergsonowskiego pomysłu istnienia stopni wolności. Przez swoje odwołania biologiczne propozycja Ingardena traci jednak na sile przekonywania względem Bergsonowskiej. Mając przed oczami wizję organizmu jako złożonego ze względnie izolowanych systemów: trawiennoego, krwionośnego itd., nie kojarzymy bynajmniej lokalnych procesów z wolnością; postrzegamy raczej organizm jako całość rządzoną skomplikowaną dynamiką wewnętrznych zdarzeń, które podporządkowane są naczelnej potrzebie przetrwania. Innymi słowy – lokalność zachodzenia poszczególnych procesów nie gwarantuje ich swobody, nie oznacza, że nie są poddane jakiejś wyższej determinacji i niezależnej od nich zasadzie. Sama wielość systemów i podsystemów oraz lokalność inicjowania się zdarzeń, zastępujące Laplace'owski jednolity system przyczyn, nie gwarantują, że w świecie pojawia się coś istotnie własnego, że rozproszone ośrodki zdarzeń nie są podporządkowane jakiemuś wyższemu poziomowi ścisłego uporządkowania, w którym ginie inwencja działającego podmiotu. Istnienie systemów względnie izolowanych i pojmowanie człowieka jako takiego systemu stanowi tylko warunek brzegowy, minimalny, który musi zostać spełniony, gdyby jakieś wolne działanie miało skądinąd pojawić się w świecie. Świat systemów względnie izolowanych nie wystarczy jednak sam w sobie jako ontyczny warunek odpowiedzialności; należy jeszcze dowieść, że możliwe jest zainicjowanie w miejscu względnie izolowanym działania własnego, niezależnego, wolnego.

Ingarden próbuje dostarczyć takiego dowodu – próbuje pokazać, że człowiek jest „punktem źródłowym możliwych decyzji opartych na zrozumieniu sytuacji wziętej w aspekcie wartości” (Ingarden 1987d, s. 77). Określona struktura ludzkiego podmiotu jest kolejną ontyczną podstawą odpowiedzialności. Od razu warto zaznaczyć, że argumentacja Ingardena biegnie tu dwoma odrębnymi nurtami, co – jak zaraz zobaczymy – prowadzi do nieprzezwyčajalnych trudności interpretacyjnych.

Punktem wyjścia Ingardena są proste spostrzeżenia, że „stajemy się odpowiedzialni za czyn, skorośmy się go podjęli i dokonali” (Ingarden 1987d, s. 75), i że odpowiedzialne działanie to takie, które sprawca spełnia „przy mniej lub bardziej pełnym zrozumieniu naocznym zarówno powstającej z jego działa-

nia sytuacji, wziętej w aspekcie wartości [...], jak i wartości motywów, które skłoniły go do działania” (Ingarden 1987d, s. 76). Własność czynu rozumiana jest na pierwszy rzut oka dość ogólnikowo, nie stawia się jej szczególnych warunków; świadomość własnych motywów oraz wartości traktowana jest liberalnie, jako mniej lub bardziej pełna, a gdzie istnieje ślad przyzwolenia na to, żeby coś się zadziało, tam istnieje już odpowiedzialność (Ingarden 1987d, s. 92). Jednocześnie obok mamy do czynienia z propozycją bardziej radykalną, silniej przywodzącą na myśl Bergsona, gdzie Ingarden mówi wprost, że działanie jest własne tylko wtedy, kiedy wypływa z głębin osoby, gdy jest całkiem wolne od zewnętrznych nacisków, a jednocześnie całkowicie uświadomione:

Jakaś decyzja woli i jakieś działanie mogą uchodzić za „własny” czyn danej osoby tylko wtedy, gdy wypływają wprost z centrum „ja” tej osoby, mają w niej swój prawdziwy początek, i kiedy to centrum „ja” panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania [...] (Ingarden 1987d, s. 85).

Oto sprawca „we wszystkich fazach działania” uświadamia sobie słuszność bądź niesłuszność swojego postępowania, jest w pełni świadom następstw swojego działania (Ingarden 1987d, s. 76–77). Chodzi tu zarówno o aprobatę dla zachowania, które wdziera się w nas niejako z zewnątrz, jak i o podejmowanie samodzielnej decyzji, jednak:

Całkowite nieuwarunkowanie zewnętrznymi motywami i przyczynami przedstawia optimum sytuacji, w której decyzja woli i podjęte przez osobowe „ja” działanie dokonuje się w ścisłym sensie jako „własne” działanie (czyn) danej osoby (Ingarden 1987d, s. 85).

Ingarden zdaje sobie sprawę, że jest to sytuacja idealna, ponieważ w rzeczywistości sfera własnych działań osoby zależna jest od „sytuacji życiowej i rozwoju osoby” (Ingarden 1987d, s. 85); nie zmienia to jednak faktu, że ideałem jest pełna niezależność i pełna świadomość działania. Zwróćmy uwagę, że sytuacja już na tym poziomie prowadzi do paradoksu: w wersji pierwszej, gdzie do ponoszenia odpowiedzialności moralnej wystarczy minimum własności i świadomości czynu, bardzo łatwo ponosić za coś odpowiedzialność. W wersji drugiej, konstytutywnej dla koncepcji Ingardena, próg odpowiedzialności jest właściwie nieosiągalny. Jeśli ontyczną podstawą odpowiedzialności ma być pełna własność i świadomość czynu, to ponoszenie jakiegokolwiek odpowiedzialności jest bardzo trudne: jeśli czyny nie mają początku w „centrum ja”, nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny, ponieważ nie są naprawdę nasze.

Czym jest wspomniane wyżej „centrum ja”? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ponieważ struktura samej ludzkiej osoby jest skomplikowana, co ma związek z istotą rzeczywistości jako zbioru systemów względnie izolowanych. Oto człowiek jest systemem złożonym z podsystemów: istnieje „ja”, ciało i dusza. „Ja” jest podmiotem aktów woli i myślenia:

jest centrum organizującym duszy ludzkiej, „uosabia ją” i „reprezentuje”. Jest tym, co „przemawia” w imieniu duszy ludzkiej, spełnia różne akty, bierze odpowiedzialność, przyjmuje zobowiązania itd. [...] „Ja” czerpie do tego siły z sił i zdolności duszy, a w swoim ciele znajduje oparcie dla czynów (Ingarden 1987d, s. 143–144).

Ingarden chciałby postrzegać „ja” jako reprezentanta duszy, jako centrum organizacyjne duszy; jednocześnie jednak traktuje duszę, „ja” i ciało jako systemy względnie izolowane. Do „ja” docierają bowiem z jednej strony informacje o zdarzeniach cielesnych i zewnętrznych, a z drugiej – informacje ze strony duszy. Choć do istoty duszy należy świadomość, informacje ze strony duszy nie muszą stać się świadome dla „ja”, mogą nie przejść przez „bramę świadomości”:

Właściwie do istoty duszy należy bycie świadomą, posiadanie przeżyć [...]. Sama dusza [...] wyraża się w przeżyciach. I nie wszystko, co dzieje się w duszy, musi zaraz i w ogóle dojść do „świadomości” (Ingarden 1987d, s. 143).

Jak pisze Ingarden, nie istnieje „bezduszne ja”, ale mogą istnieć w duszy emocje takie jak miłość czy rozpacz, albo cechy charakteru w rodzaju złośliwości, słabości czy przeciwnie – męstwa, które nie dochodzą do świadomości i o których „ja” nie wie. Może także zachodzić bezpośrednio, nieświadome oddziaływanie duszy na ciało. „Ja” może sobie także próbować podporządkować zarówno duszę jak ciało, bez powodzenia. Ingarden dopuszcza przy tym sytuację, w której miejsca wcześniej izolowane ulegają z czasem otwarciu, i na odwrót.

Trudno nie ulec wrażeniu, że próba rekonstrukcji warunków, które gwarantowałyby, że nasze działanie jest „własne”, a przeto wolne i możliwe do obarczenia odpowiedzialnością moralną, jest niemożliwa. Z jednej bowiem strony „własność” zasadza się na duszy, która jest źródłem naszych przeżyć, emocji, cech charakteru, z drugiej strony – „ja” nie jest prostą ekspresją duszy, jest rodzajem mediatora pomiędzy różnymi treściami duchowymi i cielesnymi, wewnętrznymi i zewnętrznymi. Choć „ja” czerpie swoją siłę i wolę z duszy, to nie jest z nią tożsame, a wręcz może być równie bezradne wobec stanów duszy co wobec stanów ciała, może być też zupełnie nieświadome pewnych stanów duszy. Pełna transparentność poznawcza podsystemów i pełna nad nimi kontrola jest w praktyce nieosiągalna, zwłaszcza że – jak mówi Ingarden – miejsca zamknięcia, izolacji oraz otwarcia systemów mogą mieć naturę dynamiczną, to, co kiedyś otwarte, później może być zamknięte i na odwrót. Czy człowiek, którego „ja” nie jest w pełni świadome tego, co dzieje się w duszy, dokonuje czynów własnych, czy tylko działań przypadkowych, opartych na bazie fragmentarycznych informacji, na przypadkowych przesłankach i okolicznościach? Od czego zależą zdolności poznawcze i wolicjonalne „ja” i czy „ja” jest za nie odpowiedzialne? Czy nie popełnimy błędu, kiedy uznamy, że moralne wybory, których dokonaliśmy kiedyś przy niskim stopniu świadomości przeżyć duszy

i nieświadomych przejawów duszy w ciele – to działanie, za które jesteśmy odpowiedzialni? Czy sprawiedliwe będzie pociąganie kogoś do odpowiedzialności, jeżeli zachodzi podejrzenie, że nie miał on pełnego wglądu w informacje płynące z duszy i ciała, że nie działał z „centrum ja”? Czy jesteśmy odpowiedzialni za konkretne działanie, czy za samą budowę naszego „centrum ja”?

Nie mniej wątpliwości budzi kolejny warunek, jaki stawia podmiotowi moralnemu Ingarden – identyczność osobowa:

Aby odpowiedzialność mogła być ponoszona przez sprawcę, a także zdjęta z niego, musi zachodzić identyczność sprawcy, zwłaszcza jego osobowego bytu, pomimo wszystkich przemian, które tymczasem dokonują się w nim, i musi być tak długo zachowana, aż zostanie zdjęta odpowiedzialność (Ingarden 1987d, s. 112).

Identyczność ciała nie jest wystarczająca do tego, żeby można było mówić o identyczności osoby (Ingarden 1987d, s. 114); nie można również utwierdzić przekonania o identyczności osoby odwołując się do strumienia świadomości, bez względu na sposób ujęcia jego natury. Ingarden przeciwstawia się tu zarówno psychologii fizjologicznej Wundta i Jamesa, psychologii empirycznej Brentana, jak i poglądom Husserla; odrzucone zostaje utożsamienie osoby z jednością strumienia świadomości i transcendentálním „ja”, ponieważ, zdaniem Ingardena, ponoszenie odpowiedzialności nie polega na tym, że strumień świadomości odpowiada za swoje przeżycia. Identyczność podmiotu moralnego musi być oparta na „ja” osobowym, które jest źródłem decyzji woli i działania, będącego „realnym działaniem w realnym świecie”, a to oznacza, że czyn jest spełniony nie przez podmiot transcendentálny, lecz przez „realnego człowieka o realnym charakterze” (Ingarden 1987d, s. 120). Ów charakter to zespół określonych predyspozycji, takich jak odwaga dokonania trudnego wyboru, zdolność do uchwytywania wartości, według których kierujemy naszym postępowaniem, siła „do zwalczania własnych skłonności lub pożądań i przeciwstawiania się przynętom czy pokusom” (Ingarden 1987d, s. 121).

W powyższych postulatach widać antagonizm między potrzebą wiary w istnienie stałego podmiotu moralnego, który nie zmienia się w czasie, a realistycznym postrzeganiem człowieka jako bytu osadzonego w czasie, a więc zmiennego. Oczekiwanie od osoby, że będzie identycznym sobą, jest dla Ingardena bardzo ważne; jest to bycie jednym i tym samym indywiduum o określonej, niepowtarzalnej naturze, stałej kwalifikacji. W tekście *Człowiek i czas* Ingarden odwołuje się do doświadczenia bycia tą samą osobą i przekonuje, że w poczuciu bycia sobą nie przeszkadza zachodzenie „nawet głębokich i wielostronnych” przemian psychicznych, a jeśli człowiek w wyniku takich przemian staje się sam sobie obcy, niezrozumiały dla siebie, niesolidaryzujący się ze sobą z przeszłości, to nie ma to wpływu na jego poczucie posiadania stałej tożsamości: „[...] wszystkie te zjawiska nie naruszają w niczym mego mniej lub

więcej wyraźnego poczucia bycia sobą, bycia tym samym, co niegdyś” (Ingarden 1987a, s. 43). Czy rzeczywiście nie naruszają, czy takie jest nasze doświadczenie? Czy Ingarden nie pomniejsza znaczenia ciała w naszej identyczności osobowej, czy ciało nie jest ostatecznie bardziej wiarygodnym oparciem dla tożsamości, biorąc pod uwagę skomplikowanie i nieprzejrzystość naszych wewnętrznych zmagania z „bramą świadomości”? Czy ciało nie jest bardziej wiarygodnym oparciem dla identyczności kogoś, kogo obarczamy odpowiedzialnością – wszak nie wiemy, czy osoba ta działała z „centrum ja”, czy jej czyn był „własny”? Tymczasem wracamy do punktu wyjścia: „własność” czynu jest prosta do osiągnięcia, wystarczy, że „centrum ja” pasywnie zezwoli na jakąś sytuację (Ingarden 1987d, s. 91), a tam, gdzie istnieje ślad przyzwolenia, istnieje już odpowiedzialność, sądzi Ingarden (Ingarden 1987d, s. 92). Jednak zadaniem „centrum ja” jest okiełznać pobudki płynące z ciała, na przykład w przypadku ulegania pożądaniu, któremu naprawdę ulegać się nie chce.

Celem Ingardena jest doprowadzenie do sytuacji, w której nasze czyny będą bardziej wolne, a więc bardziej podporządkowane „centrum ja”; nie chodzi tu o spełnienie brzegowych warunków odpowiedzialności i wymienienie ich ontycznych podstaw, tylko o postulat odpowiedzialności za posiadanie charakteru moralnego na tyle silnego i niezmiennego, żeby odpowiedzieć na określone wartości. Właściwa odpowiedź na sytuację moralnie znaczącą wymaga tu posiadania pewnych wewnętrznych nawyków, budowanych w trakcie życia, w trakcie realnych zmagania z przeciwnościami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Ingarden chce wierzyć w istnienie źródłowego centrum „ja”, które jest czymś więcej niż przemijającymi w czasie przeżyciami psychicznymi i zdarzeniami fizjologicznymi, a jednocześnie podziela przekonanie, przywołujące ducha filozofii Bergsona, że o wolnym, działającym podmiocie można mówić tylko w sytuacji, gdy chodzi o konkretną, zanurzoną w czasie osobę, przewyciężającą zewnętrzne okoliczności i psychologiczne przeszkody. Pogodzenia potrzeby wiary w niezmienność osoby z pomysłem, że w przeciągu życia należy budować moralny charakter, próbuje Ingarden dokonać postulując określoną koncepcję czasu.

Kolejna „odpowiedź”, jakiej udziela Ingarden w kontekście ontycznych podstaw odpowiedzialności, dotyczy właśnie natury czasu. Aby mówić o odpowiedzialności, musimy założyć realne istnienie czasu: struktura świata musi umożliwiać niezmienność podmiotu moralnego w czasie, jak również realne istnienie jego czynów – inaczej nastąpiłaby anihilacja obu; tymczasem przecież „sprawca po dokonaniu czynu pozostaje odpowiedzialny” (Ingarden 1987d, s. 156). Ingarden przekonuje, że niektóre z wypracowanych w dziejach filozofii koncepcji czasu uniemożliwiają sensowne mówienie o odpowiedzialności; jest tak w przypadku konstrukcji Kantowskiej (zjawiskowy charakter czasu, podobnie zresztą jak i przyczynowości, ogranicza odpowiedzialność moralną do świata fenomenów, pozbawia jej realności, ciężaru) oraz rozważań św. Augustyna.



W ujęciu Augustyńskim istnieje tylko terażniejszość, a przeszłość i przyszłość zostają zredukowane do formy przedstawienia. Żyjemy tu w punktowym „teraz”, a przemijanie oznacza „wystąpienie-z-bytu”, „zniknięcie, unicestwienie” (Ingarden 1987d, s. 158); zdarzenia wstępują w byt, a potem z niego znikają, tworząc swoisty „wieloświat”. W tej wizji czasu „wykluczona jest możliwość pozostania identycznym przez więcej niż jedną terażniejszość” (Ingarden 1987d, s. 159), „nie ma człowieka, który by pozostał tym samym w swoim odpowiedzialnym działaniu” (Ingarden 1987d, s. 160). Nie ma także „działania, ani ponoszenia odpowiedzialności, ani wreszcie jej umorzenia dzięki spełnieniu jej wymagań” (Ingarden 1987d, s. 160). Bycie odpowiedzialnym za czyn oznacza, że ani podmiot moralny, ani sam czyn nie mogą ulegać unicestwieniu: „jeżeli [...] przeszłego czynu («tego, co uczynione») nie ma w żadnym sensie, nie pozostaje nic, za co sprawca mógłby być odpowiedzialny” (Ingarden 1987d, s. 160). W jakim sensie to, co nie jest terażniejsze, istnieje? Jeśli chodzi o status zdarzeń przeszłych, najbardziej interesujących ze względu na ponoszenie i pociąganie do odpowiedzialności, Ingarden przekonuje, że istnieją one w inny sposób niż to, co terażniejsze, jednak są realne i „bytowo autonomiczne” (Ingarden 1987d, s. 162). Bytowe ufundowanie przeszłości nie może bowiem polegać tylko na tym, że ktoś sobie coś przypomina czy wnioskuje o zdarzeniu z innych faktów.

Zastanówmy się, jaka jest siła przekonywania tego wywodu. Wyobraźmy sobie, że istnieje świat, którego czasowa struktura jest „augustyńska” (czyli taka, jaką Ingarden wysnuł ze spostrzeżeń św. Augustyna). Czy faktycznie nie można by w tym świecie mówić o odpowiedzialności moralnej? Krótkotrwałość zdarzeń, krótkotrwałość stanów identyczności ludzi i punktowość ich czynów same w sobie nie przekreślają ponoszenia odpowiedzialności moralnej – trwa ona po prostu tak długo, jak długo trwa podmiot i aktualny świat jego czynów. Trudność powstaje dopiero wtedy, kiedy próbuje się kogoś obarczyć odpowiedzialnością po czasie – wtedy faktycznie nie ma już winnego, ponieważ moralny podmiot, a nawet cały świat, „wystąpił z bytu”. Czy jednak wizja alternatywna, czyli pomysł, że człowiek jest całkowicie ze sobą identyczny, nawet kiedy w grę wchodzi radykalne przemiany wewnętrzne i poczucie obcości względem młodszej wersji siebie – nie jest czysto mechanicznym odwróceniem świata „augustyńskiego”? Ingarden stawia nas przed następującym dylematem: albo uznajemy za ontyczną podstawę odpowiedzialności istnienie identycznego, tożsamego ze sobą podmiotu i wierzymy, że przeszłe czyny jakoś istnieją (choć nie wiemy dokładnie, na czym ich „bytowa autonomia” miałaby polegać), albo wpadamy w otchłań punkowego wieloświata, czyli sprowadzamy kwestie tożsamości i odpowiedzialności *ad absurdum*.

Żeby zrozumieć intencje Ingardena, który z jednej strony chciałby wierzyć w identyczność osoby, a z drugiej kładzie silny nacisk na postrzeganie człowieka jako realnego bytu zanurzonego w czasie, a więc przecież zmiennego, warto przyjrzeć się argumentacji z tekstu *Człowiek i czas*. Ingarden pisze tam o dwóch



sposobach doświadczania czasu. W tym, który można by nazwać „augustyńskim”, żyjemy w przemijającej terażniejszości, a nasze przeżywanie przeszłości jest dostosowane do każdorazowego „teraz”. Taki sposób doświadczania czasu ma, zdaniem Ingardena, negatywne następstwa: człowiek, „zagrożony przemijaniem i niewiadomą nicością jutra” (Ingarden 1987a, s. 61), oddaje się eskapizmowi, zabija czas, wynajduje zbędne zajęcia, zaś „by nie czuć się osamotniony i obcy na świecie, stwarza sobie fikcję obowiązku wobec czegoś, czego właściwie nie ma, co jest nieważne, ale co sam sobie wytworzył”, „odłogiem pozostawia samego siebie, by służyć czemuś innemu” (Ingarden 1987a, s. 61). Ingarden sugeruje, że kiedy nie postrzegamy samych siebie jako stałego, identycznego w czasie bytu, nie znajdujemy w świecie ani w sobie żadnego oparcia; żeby rozproszyć lęk towarzyszący perspektywie przemijania – rozpraszamy uwagę, gubiąc potencjał bycia spójną osobą. Inaczej dzieje się w przypadku, kiedy czujemy się bardziej realni niż upływający czas i niż nasze przeżycia, kiedy czujemy się względem naszych przeżyć czymś stałym: „czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie niezależny od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony [...]” (Ingarden 1987a, s. 44–45), „pozostaję – jak mniemam – ten sam w czasie” (Ingarden 1987a, s. 45). Niezależność od czasu oznacza tu przewyżczenie czasu, bycie panem czasu; taka sytuacja zakłada jednak istnienie przeszłości: „[...] to, co minione, co wszak niegdyś istotnie się dokonało, nie wydaje się całkiem dla mnie umarłe, nie jest dla mnie całkiem unicestwione” (Ingarden 1987a, s. 46). W tym doświadczeniu czasu „ja” jest „nie tylko to samo, ale i w swej naturze takie samo co owo «ja», które niegdyś było świadkiem faktów przypominanych” (Ingarden 1987a, s. 47). Tożsamość „ja” związana jest z faktem, że ciąży na nim przeszłość, na przykład dane przyrzeczenia i zobowiązania:

Przeszłość moja tak dalece jest w każdorazowej mej terażniejszości, że potrzeba osobnego aktu, żeby się wyzwolić od jej ucisku. Jak gdyby nie minęło to, co przeszło, jak gdyby nie było czasu (Ingarden 1987a, s. 47).

Rozważania Ingardena z tekstu *Człowiek i czas* prowadzą ostatecznie w następującym kierunku: człowiek może albo rozpraszać się w augustyńsko rozumianym czasie, w nieuchwytej terażniejszości, bez zakorzenienia w tym, co przeszłe, zbudowane przez siebie wcześniej, albo budować w czasie własną podmiotowość moralną, moralny charakter, dzięki któremu w chwili próby będzie umiał odpowiedzieć na wyzwanie z poziomu swej najgłębszej osobowej tożsamości. O identyczności osoby, która dokonuje własnych wyborów, własnych czynów, i kieruje sobą, można mówić wtedy, kiedy człowiek potrafi przy sobie pozostać, „zwiększyć samowiedzę swojego «ja» w różnych jego kolejach”, „mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną. Zaufać sobie i swojemu

istnieniu” (Ingarden 1987a, s. 63). Innymi słowy, rozważania Ingardena o czasie podporządkowane są pewnej antropologicznej wizji i to właśnie w tym kontekście pojawiają się ideowe tropy – pojęcia takie jak swoboda czynów, odpowiedzialność, najgłębsze jądro „ja”:

Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje, które spełniam w ciężkich chwilach życia – czasem w obliczu śmierci – a które niejako biją z najgłębszego wnętrza mojego „ja”, jakim się ono stało w przeszłości i do dziś, do chwili czynu się utrzymuje. Dokonać ich można tylko o tyle, o ile ja, który stałem się niegdyś takim, nim do dziś pozostaję. [...] Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mojego trwania „ja” (Ingarden 1987a, s. 64).

I dalej:

[...] jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności (Ingarden 1987a, s. 68).

Jak widać, „nie-augustyńska” koncepcja czasu jest tu ściśle powiązana z tożsamością „ja”; potencjał dokonania czynu z poziomu głębi „ja” jest możliwy dzięki żywej mocy, zbudowanej z siły, wiar, pragnień zrodzonych w przeszłości. Ingarden polemizuje z „augustyńską” koncepcją czasu, ponieważ łączy identyczność osoby z budowaniem siebie; do tego potrzebuje wiary w istnienie przeszłych czynów i tożsamości osoby w czasie. Autor zdaje sobie przy tym sprawę, że mówienie o tak zbudowanej tożsamości, mocy, głębi może nasuwać skojarzenia z filozofią Bergsona:

Być może, iż cała ta myśl pochodzi od Bergsona, choć przyszło mi to do głowy dopiero, gdy już ją pomyślałem. Przy tym odwrotny byłby kierunek rozwiązania, niż u Bergsona: wolny czyn potwierdzałby istnienie czasu wedle doświadczenia I [czyli doświadczenia „nie-augustyńskiego” – A.D.], które Bergson uważałby raczej za pewnego rodzaju *fictum*, a nie za „realne trwanie” (Ingarden 1987a, s. 68).

Niestety ów „odwrotny kierunek rozwiązania” czyni propozycję problematyczną: Ingarden chciałby mówić, jak Bergson, o głębokim i powierzchniowym „ja”, o swoistym narastaniu osobowości w czasie, o roli wysiłku i woli (*vide*: bergsonowski *Problem osobowości*) przy jednoczesnym zachowaniu niebergsonowskiego przekonania, że istnieje głębsza struktura rzeczywistości niż trwanie. Jeśli jednak istnieje, to dlaczego nie możemy rozumieć naszego życia moralnego jako ekspresji duszy, której tożsamość i niezmiennność jest po prostu oparta na czymś pozaczasowym? Jaki sens ma wówczas autokreacja?

Powracając do polemiki z „augustyńską” koncepcją czasu w tekście *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, Ingarden nie rozwiewa powyższych wątpliwości. Przeciwnie, wypowiedzi o posiadaniu przez człowieka stałej

natury, która jest ontyczną podstawą odpowiedzialności, rzucają cień na powagę projektu budowy osobowości w czasie. Wraca także zasadnicza wątpliwość, która nasuwa się już przy lekturze *Człowieka i czasu*: czy zaproponowany przez Ingardena opis dwóch doświadczeń czasu i wyciągnięte zeń wnioski są przekonujące? Czy całego wywodu nie można by skonstruować odwrotnie? Oto bowiem w świecie „nie-augustyńskim”, gdzie przeszłość realnie istnieje, nie jesteśmy wcale niezależni od panowania czasu – przeciwnie, jesteśmy zależni od czasu przeszłego. Osoba jest wypadkową swojej przeszłości, a jej odpowiedź na wyzwania moralne może być nawykowa, mechaniczna, wynika z całego bagażu przyzwyczajzeń, pozbawiona świeżej refleksji. Co więcej – jeśli osoba niewłaściwie zintegrowała złe doświadczenia albo nabyła złych nawyków, może dopuszczać się czynów nagannych etycznie, właśnie przez ciężące nad nią dziedzictwo przeszłości. Czy prawdziwym zagrożeniem dla potencjału etycznego osoby, dla jej woli, jej duszy jest „augustyńskie” rozproszenie, czy może bycie niewolnikiem złych wyborów, kształtujących osobowość moralną? „Niezależność od czasu”, o której mówi Ingarden, może okazać się niepotrzebnym, a nawet szkodliwym izolowaniem systemu, zamknięciem na potencjał terażniejszości. Poza tym: czy żyjąc w tym doświadczeniu nie szukamy ucieczki od ciężącej przeszłości, nie rozpraszamy się w poszukiwaniu czegoś nowego? Może nie chcemy „być przy sobie”, ponieważ jesteśmy przy sobie bezustannie. Tymczasem w świecie „augustyńskim” trzeba zachować dużą przytomność umysłu i samoświadomość, ponieważ zdarzenia i tożsamości zanikają, trzeba być gotowym do szybkiej moralnej odpowiedzi, jeśli wymaga tego sytuacja, trzeba cały czas wywoływać z niebytu siłę woli. Jest się tutaj cały czas „przy sobie”, ponieważ rozproszenie uwagi skutkuje zanikiem samego siebie, zdarzenia, okazji do czynu. Jak widać, różne może być tu zarówno samo doświadczenie czasu, jak i antropologiczna interpretacja jego skutków.

Przyjęte przez Ingardena rozwiązanie problemu czasu jest z punktu widzenia samego problemu ponoszenia odpowiedzialności arbitralne i drugorzędne. To raczej dla potrzeb brania na siebie odpowiedzialności za przeszłe uczynki czy bycia pociągającym do odpowiedzialności zakładamy, że ktoś jest dokładnie tą samą osobą, co w przeszłości. Czy są to założenia konieczne, czy są słuszne? I czy rzeczywiście przeszłość musi posiadać „byt autonomiczny”, żebyśmy za nią odpowiadali? Czy nie wystarczy, że odpowiadamy za czyn, który pamiętamy my albo otaczająca nas społeczność? Czy nie wystarczy, że odpowiadamy za aktualne skutki nieistniejącego już czynu? Koncepcji czasu, przyjętej tu przez Ingardena, nie wymaga logika ponoszenia odpowiedzialności; wymaga jej natomiast projekt antropologiczny: arystotelesowska zachęta do zbudowania charakteru moralnego w oparciu o świadomie ponawiane wybory moralne, które kumulują się jako potencjał nawyku właściwego postępowania w momencie próby. Jednak pozytywne przejście tej próby – bycie osobowym źródłem do-

brego postępowania – nie jest tym samym, co samo potoczne ponoszenie odpowiedzialności za postępowanie.

Wydaje się, że kluczową, najważniejszą ontyczną podstawą odpowiedzialności jest u Ingardena wartość moralna – to właściwa odpowiedź na wartości sprawia, że postępowanie jest dobre. Ingarden sądzi, że aby można było mówić o odpowiedzialności, wartości muszą istnieć obiektywnie, muszą też zostać odpowiednio przez osobę zidentyfikowane i zrealizowane. Zdaniem Ingardena, aby można było mówić o ponoszeniu odpowiedzialności, wartości nie mogą mieć charakteru relatywnego: nie mogą stanowić tylko psychologicznie rozumianego przeżycia czegoś jako wartościowego, nie mogą być też konwencją społeczną, rozumianą na wzór utylitarystyczny. W tych przypadkach wartości są „iluzjami czy fikcjami” (Ingarden 1987d, s. 101) lub „samowolnymi dekretami, pozbawionymi wszelkiego uzasadnienia rzeczowego” (Ingarden 1987d, s. 103–104), wartościowość czynu okazuje się różna w zależności od oceny danej osoby czy świadomości epoki historycznej. Ingarden przekonuje, że nie ma powodu twierdzić, że jakaś wartość, która pojawiła się w toku rozwoju kultury – na przykład wolność sumienia czy słowa – istnieje tylko jako twór kulturowy; uznanie wartości nie ma nic wspólnego z jej istnieniem, ufundowaniem.

Kto uważa wartości za historycznie uwarunkowane, obłędne fikcje ludzkości [...], w każdym razie musi pogodzić się z tym, że właśnie przez to zaprzecza możliwości wszelkiej odpowiedzialności, a w konsekwencji musi także zrezygnować z domagania się, by człowiek podejmował odpowiedzialność (Ingarden 1987d, s. 109)

– kategorycznie stwierdza Ingarden. Nie rozwija szerzej argumentacji za tym stanowiskiem; niewiele też wnoszą w tym względzie inne jego teksty o wartościach, takie jak *Czego nie wiemy o wartościach* czy *Uwagi o względności wartości*. Dowiadujemy się jedynie, że różna ocena danego czynu w różnych epokach świadczy nie o względności wartości, a tylko o tym, „[...] że w którymś z przypadków niezgodnych ocen zachodzi błąd czy złudzenie” (Ingarden 1970, s. 219), zaś wartości moralne, w przeciwieństwie do estetycznych, poznawczych i socjalnych, nie są tylko wartościami kulturowymi.

Deklaracje Ingardena na temat istnienia wartości moralnych narażają się na ten sam typ problemów, co poprzednio omawiane tezy o ontycznych podstawach odpowiedzialności: z jednej strony Ingarden rości sobie pretensje do jednoznacznych ustaleń, z drugiej – chce mówić o człowieku realnym, a więc umieszcza go w kontekście ciała, czasu, kultury, gdzie deklarowanie zachodzenia stanów takich jak „identyczność osoby”, „własność czynu”, „samoświadomość”, „wolność” napotyka trudności, zderza się z wiedzą czytelnika o rzeczywistości ludzkich uwikłań, uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. W przypadku obiektywnego istnienia wartości tym kontekstem uwarunkowań jest kultura, która wynosi człowieka poza świat zwierzęcy, która jest rzeczywistością specy-

ficznie ludzką, jak dowiadujemy się z tekstów *Człowiek i jego rzeczywistość* oraz *O naturze ludzkiej*. Natura ludzka – pisze Ingarden – „polega na nieustannym przekraczaniu granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastaniu ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości” (Ingarden 1987c, s. 24). Bycie twórcą wartości nie oznacza, że wartości są zrelatywizowane w swoim istnieniu do danego etapu rozwoju kultury; tworzenie to stwarzanie warunków do ucieleśniania wartości:

To, co wartością nazywamy: dobro, piękno, prawdziwość, sprawiedliwość itd., to nie znajduje się w owej fizyko-biologicznej podbudowie naszego ludzkiego świata, lecz występuje dopiero właśnie w owej przez nas wytworzonej i dla człowieka właściwej, nadbudowanej rzeczywistości, albo też przynajmniej – jak dobro w znaczeniu moralnym – przez nią się przejawia lub wymaga jej wytworzenia dla swojego ucieleśnienia (Ingarden 1987b, s. 37).

Jak należy rozumieć obcowanie człowieka z wartościami moralnymi? Z jednej strony, z rozważań Ingardena wynika, że obcujemy ze światem kultury i wartościami, które zostały w niej ucieleśnione, z drugiej, czytamy, że „bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką daje mu to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy” (Ingarden 1987c, s. 23).

Sytuacja, w której z jednej strony spotykamy się z wartościami dzięki kulturze, a z drugiej mamy do nich intuicyjny, bezpośredni dostęp – nie pozostaje bez wpływu na kwestie ponoszenia odpowiedzialności moralnej. Możemy wszak zapytać, czy przeciętny mieszkaniec Europy sprzed tysiąca lat jest odpowiedzialny moralnie za rozpoznanie bądź nierozpoznanie wartości takiej jak wolność słowa? Czy ówczesna kultura usprawiedliwia fakt, że nie rozpoznawano tej wartości (była to wartość nieucieleśniona w twórcach ówczesnej kultury), czy przeciwnie – nasi przodkowie, którzy nie podzielali dzisiejszych wartości, są moralnie odpowiedzialni za swoje zaniechanie (czyż wartości nie są dane intuicyjnie? może zabrakło im samoświadomości? a może rozpoznawali wartość, ale nie umieli zbudować charakteru moralnego? albo uniezależnić się od warunków zewnętrznych?). Czy wiara w obiektywne istnienie wartości przy jednoczesnym przekonaniu, że ucieleśniają się one tylko w zmiennych warunkach kulturowych, ograniczających wyobraźnię moralną uczestników kultury, rzeczywiście umożliwia zrozumienie problematyki ponoszenia odpowiedzialności moralnej i obarczania odpowiedzialnością? Czy w ogóle jesteśmy w stanie mówić o wolności i własności czynu, o „centrum ja” i niezależności od warunków zewnętrznych jako podstawach odpowiedzialności, skoro człowiek to istota kulturowa, a więc i ukształtowana przez kulturę? Czym jest zbudowana przez nas w czasie „niezależność” od warunków zewnętrznych w chwili wyboru moralnego, skoro wzorce osobowościowe i nasz horyzont wartości mają genezę kulturową? Gdzie jest granica wpływu kultury na ciało, od którego informacje przechodzą przez „bramę świadomości”?

„Jedynie człowiek czuje się odpowiedzialny za swój sposób życia, zwłaszcza gdy nie udało mu się zrealizować wartości niezbędnych jego zdaniem dla jego godności wewnętrznej” – pisał Ingarden w tekście *O naturze ludzkiej* (Ingarden 1987c, s. 22). Wywody Ingardena o ontycznych podstawach odpowiedzialności wyraźnie podporządkowane są idei autokreacji takiej osobowości moralnej, która potrafi odpowiedzieć na życiowe wyzwania spełniając, a nie zawodząc samego siebie, nie zdradzając swoich wartości, nie łamiąc przyrzeczeń. Dlatego właśnie nie jesteśmy u Ingardena odpowiedzialni za rozpoznanie wartości, które nie są „obłądną fikcją” – inaczej ludzka godność, wysiłek i heroizm realizowania tych wartości, zwłaszcza w sytuacji granicznej, wydawałyby się ośmieszona. Jeśli uznamy wywody Ingardena za podporządkowane temu celowi, dostrzeżemy w nich narracyjną całość: istnieją wartości, które człowiek rozpoznaje, do czego potrzeba intuicji, następnie bierzemy na siebie odpowiedzialność za działanie, nakierowane na realizację wartości. Działanie jest własne – wypływające z „centrum ja” i niezależne od czynników zewnętrznych, bez przymusu zewnętrznego. Cały proces wolnego wyboru realizacji wartości możliwy jest dzięki strukturze świata, gdzie istnieją systemy względnie izolowane, a czas jest realny. Przez ponawianie dobrych wyborów i wierność sobie nie tylko nadajemy sens życiu, ale budujemy osobowość, na której możemy polegać my i nasze otoczenie.

Jednocześnie Ingardenowska prezentacja ontycznych podstaw odpowiedzialności, traktowana jako rozważanie z obszaru szeroko rozumianej problematyki odpowiedzialności – czyli zgodnie z akademicką literą tekstu autora – nastęrcza szeregu trudności teoretycznych, które nie dają się satysfakcjonująco rozwiązać. Lektura rozważań Ingardena rodzi wiele wątpliwości zarówno w kwestiach szczegółowych, jak i przekrojowych. Bergsonowska z ducha idea stopni własności i wolności naszego czynu sprawia, że warunki bycia pociągniętym do odpowiedzialności stają się rodzajem nieosiągalnego ideału, okazują się spełnialne dopiero przy osiągnięciu pełnej niezależności, samoświadomości, kontroli „ja” nad względnie izolowanymi podsystemami. Ta sytuacja kontrastuje zwłaszcza z momentami brania na siebie odpowiedzialności i pociągania kogoś do odpowiedzialności, gdzie zmuszeni jesteśmy opierać się na uproszczonych, zdroworoządkowych formach przypisywania sprawstwa czynu.

## Bibliografia

- Ingarden R. (1970), *Uwagi o względności wartości*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa: PWN, s. 207–219.
- Ingarden R. (1987a), *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 39–69.



- Ingarden R. (1987b), *Człowiek i jego rzeczywistość* w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 27–38.
- Ingarden R. (1987c), *O naturze ludzkiej*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 19–25.
- Ingarden R. (1987d), *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 71–169.

A n n a   D z i e d z i c

### On responsibility and its ontic aporias

**Keywords:** *relatively isolated systems, responsibility, time, values*

In the text *On Responsibility and Its Ontic Foundations* Roman Ingarden stated that responsibility for an act requires the existence of a specific structure of objective and subjective realities, which presuppose the possibility of free choice, the existence of the past, non-relatively understood values, and personal identity. However, Ingarden's proposal, which includes ideas such as 'relatively isolated systems' or the 'center of self' as a condition of the ownership of action, results in insoluble theoretical difficulties. An important cause of this situation is the fact that the whole structure of the argument suggests reflection on the broadly understood issue of responsibility, while the actual intention of the text is narrower. The recurring theme in Ingarden's *A Little Book on Man* is the question of inner dignity and the building up of a moral character by an individual, who in the moment of life's predicament is able to make the right choice. The ontical foundations that Ingarden is looking for in the text *On Responsibility and Its Ontic Foundations* do not concern the general area of responsibility, but try to justify philosophically the belief in the project of building moral character.