

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135090

W i t o l d P . G l i n k o w s k i

Odpowiedzialność jako wyróżnik osobowego istnienia człowieka

Słowa kluczowe: *R. Ingarden, odpowiedzialność egzystencjalna, osoba, powinność etyczna, wolność i odpowiedzialność*

Już na początku swojego słynnego eseju o ontycznych podstawach odpowiedzialności Ingarden wyróżnia 4 sytuacje: gdy ktoś (1) *ponosi* odpowiedzialność, 2) *podejmuje* odpowiedzialność, 3) *jest pociągany* do odpowiedzialności, 4) *postępuje* odpowiedzialnie. Warto odnotować, że w każdym z tych przypadków odpowiedzialność jest orzekana z uwagi na dwie perspektywy: 1) podmiotową, bo odpowiada się przed kimś, 2) przedmiotową, bo odpowiada się za coś.

Jednak w obrębie wymienionych sytuacji, ostatnia – „postępowanie odpowiedzialne” – różni się od pozostałych, gdyż ściśle wiąże się ze strukturą działającego podmiotu. Z kolei zarówno „ponoszenie odpowiedzialności”, jak i „podejmowanie odpowiedzialności” wprawdzie sytuują się w polu bytowym sprawcy, ale zarazem przekraczają ten obszar – z uwagi na swoje podstawy bytowe oraz konsekwencje. Odmienny charakter ma „pociąganie kogoś do odpowiedzialności”, ponieważ jego źródło oraz przebieg leżą poza sprawcą. Ingarden twierdzi, że pociąganie kogoś do odpowiedzialności „ma wywołać w nim określone zmiany” (Ingarden 1987, s. 76). Wszelako – jak można przypuszczać – nie jest to regułą, gdyż pociągnięcie do odpowiedzialności, które przecież nie zawsze dotyczy odpowiedzialności etycznej, często ma charakter kary lub odwetu, a te nie muszą uwzględniać aspektu „dydaktyczno-umoralniającego”¹.

Witold P. Glinkowski, Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź;
e-mail: witold.glinkowski@uni.lodz.pl, ORCID: 0000-0002-7459-5698.

¹ Dla przykładu, podstawowym celem penalizacji odpowiedzialności za brak biletu parkingowego nie jest edukowanie kierowców, lecz przede wszystkim uzyskanie środków finansowych zasilających budżet miejski.

Poszczególne, wyróżnione przez filozofa sytuacje, i zarazem pola problemowe, w których rozpatrywane jest pojęcie odpowiedzialności, różnią się w sposób oczywisty, również w zakresie odniesień do problematyki etycznej. Mogą być zatem analizowane oddzielnie, co też filozof czyni. Trudno jednak przeoczyć okoliczność, że pewnym łącznikiem między nimi jest podmiot ludzki, będący nie tyle abstrakcyjną jednostką, ile osobą – konkretną, jedyną, niepowtarzalną.

Filozoficzny status podmiotu odpowiedzialności

Uznając odpowiedzialność za kluczową kategorię antropologiczną, Ingarden podkreśla, że można ją rozpatrywać jedynie w planie podmiotu traktowanego osobowo, a nie w planie „czystego ja”. To ostatnie Ingarden traktuje bowiem jako abstrakcję – wypreparowaną, jak stwierdza, „z konkretnej osobowej istoty człowieka” – wprawdzie metodologicznie uzasadnioną, zasłużoną dla tradycji transcendentalizmu, spełniającą swoje zadania w fenomenologii i w dyskursie epistemologicznym, lecz niereprezentatywną dla rzeczywistości ludzkiego istnienia. Z jednej strony odpowiedzialność określa charakter osobowego istnienia, z drugiej strony osobowy sposób istnienia stanowi przestrzeń zapytywania o wszelkie sensy pojęcia odpowiedzialności.

Jednak problematyczna pozostaje zarysowana przez Ingardena alternatywa, kanalizująca postrzeganie podmiotu osobowego przez wprowadzenie dwóch perspektyw – kontradykcyjnych, a zarazem mających wyczerpywać potencjalne pole dyskursu. Jedna odwołuje się do substancjalnego modelu podmiotu osobowego, druga – do aktów aktualizacji owego podmiotu dokonujących się w obrębie strumienia świadomości. Sprowadzanie osoby do strumienia świadomości jest oczywiście kłopotliwe, ponieważ pod znakiem zapytania stawia identyczność działającej osoby. Podobnie też niewiarygodnie brzmiałoby wyjaśnienie, że „jednolity strumień świadomości jest odpowiedzialny za czyny urzeczywistnione w dokonaniu się poszczególnych przeżyć” (Ingarden 1987, s. 118). Wszak określenia: „podmiot odpowiedzialności” i „jednolity strumień świadomości” nie tylko nie są synonimiczne, ale nawet trudno określić, jaka relacja zachodzi między sensem jednego i drugiego. Jednak wydaje się, że możliwe jest wyjście poza zarysowaną kontradykcję i pogodzenie tych dwóch perspektyw – substancjalnej i aktualistycznej – próbę taką podjęła współczesna myśl dialogiczna. Z kolei Ingarden postuluje przyjęcie osobowego ja, odróżniając je od czystego ja świadomości transcendentalnej. Zarazem Ingarden kwestionuje założenie Husserla, wedle którego „zarówno osoba, jak jej centrum bytowe, osobowe «ja»” miałyby być „transcendentalnym obiektem konstytuującym się w określonych przebiegach czystych przeżyć” (Ingarden 1987, s. 118). U Husserla bowiem – na co nie zgadza się Ingarden – ja osobowe jest wtórne względem czystego ja i konstytuuje się na jego

gruncie dopiero w obrębie świadomego działania. Ingarden zgłasza wątpliwość: „Czy to osobowe «ja» jest jakimś innym i drugim «ja» w porównaniu z c z y s t y m «ja», o którym mówią wszyscy filozofowie transcendentalni, także Husserl? I czy istnieje między nimi jakaś różnica w pierwotności rozstrzygnięć woli i działań?” (Ingarden 1987, s. 119). Na te pytania Ingarden odpowiada przecząco. Twierdzi, że istnieje tylko jedno ja. Przy czym jego reprezentacji nie powinno się upatrywać w czystym ja, gdyż to jest jedynie abstrakcją wypreparowaną „z konkretnej osobowej istoty człowieka” i dlatego „wobec tak czy inaczej tworzącej się w przebiegu życia osoby, nie może być ani bytowo niezależne, ani też w stosunku do niej bytowo samodzielne” (Ingarden 1987, s. 118).

Wedle Husserla czyste ja nie jest bytowo zależne od osoby i „mogłoby istnieć także przy nieistnieniu osoby”, jednak „osoba (i człowiek jako całość) nie mogłaby istnieć bez czystego «ja» i odpowiednich przeżyć realnych” (Ingarden 1987, s. 120). A zatem analizowanie odpowiedzialności nie pozwala na to, by zawęzić perspektywę do „czystego «ja» i czystych przeżyć” (Ingarden 1987, s. 120). Czyn, za który sprawca ma odpowiadać, musi być realnym czynem, podejmowanym przez realnego człowieka żyjącego w realnym świecie. Nie można stosować kategorii odpowiedzialności w odniesieniu do działań niereczywistych, choćby nawet były intensywnie przeżywane. Ten, kto podejmuje odpowiedzialność, musi wykazywać „wielką odwagę cywilną i męstwo, kiedy niebezpiecznie jest bronić wartości, o które się walczy”, z kolei podczas ponoszenia odpowiedzialności powinien „wykazywać wewnętrzną siłę i wytrwałość” (Ingarden 1987, s. 121). Nieodzowna jest też umiejętność rozpoznawania „wartości pozytywnych i negatywnych”, dysponowanie wrażliwym sumieniem, zdolność do krytycznej oceny sytuacji, a także gotowość do przeciwstawiania się słabościom charakteru. Ingarden podsumowuje: „Wszystko to nie dałoby się zrealizować przy czystym «ja»” (Ingarden 1987, s. 122).

Moralność jako tło odpowiedzialności

Ingarden stawia tezę, że odpowiedzialność jest fenomenem (sytuacją) należącym nie tylko do obszaru moralności, i dopowiada: „odpowiedzialność moralna stanowi tylko pewien szczególny przypadek” (Ingarden 1987, s. 73). Taka deklaracja zmusza do postawienia kilku pytań: 1) Czy różne sensory odpowiedzialności pozostają całkowicie rozłączne? 2) Czy odpowiedzialność moralna, jako „szczególny przypadek” jest przypadkiem źródłowym i centralnym, czy przeciwnie, pochodnym i marginalnym? 3) Czy wolno w odpowiedzialności upatrywać wyróżnik osobowego istnienia, a jeśli tak, to dlaczego?

Zaryzykujemy postawienie tezy, że niezależnie od spolaryzowania wyróżnionych przez Ingardena obszarów problemowych, kontekst moralny stanowi trwałą

przestrzeń rozpoznawania osoby ludzkiej jako tej, która nie tylko pyta o sens (sensy) odpowiedzialności, ale która także, dzięki tym sensom oraz poprzez nie, określa swoje osobowe istnienie. We wszystkich wymienionych przez Ingardena przypadkach człowiek świadomie odnosi się do odpowiedzialności, w której jakoś partycypuje. Chociaż z pewnością nie każde decydowanie się na odpowiedzialność jest w równym stopniu osobotwórcze.

Trudno kwestionować opinię, że odpowiedzialność nie zawsze odsyła bezpośrednio do podmiotu osobowego. Nie oznacza to jednak, by niektóre sensy odpowiedzialności były bezużyteczne w planie pytań o osobę ludzką. Wydaje się, że również takie sytuacje, w których odpowiedzialność nie ujawnia bezpośrednich konotacji etycznych, mogą przynieść cenne, negatywne dopełnienie obrazu człowieka jako podmiotu osobowego. Krótko mówiąc, do eksplikacji zjawiska bycia osobą przyczynia się zarówno np. biblijny Samarytanin, który przewyciężając strach ratuje nieznanego, jak i np. dróżnik, który choćby tylko ze strachu przed ewentualną karą opuszcza bariery. Oba aspekty – pozytywny i negatywny – dopełniają, wprost lub nie wprost, obraz bytu osobowego.

Warto odróżnić, za Ingardenem, aktywną manifestację odpowiedzialności – gdy podmiot ją podejmuje lub gdy stara się postępować odpowiedzialnie (choć nie zawsze faktycznie postępuje odpowiedzialnie), od pasywnej – gdy podmiot ponosi odpowiedzialność za coś lub gdy jest pociągany do odpowiedzialności (np. w konsekwencji ponoszenia winy za coś). Filozof wyklucza ponoszenie odpowiedzialności wówczas, „gdy postępowanie człowieka jest całkowicie wymuszone i rozgrywa się bez żadnego śladu przyzwolenia «ja»” (Ingarden 1987, s. 92). To założenie wydaje się dyskusyjne. Oczywiście, sam fakt ponoszenia odpowiedzialności mógłby sugerować, że ten, kto ma być za coś odpowiedzialny, jest nie tylko świadomy owego stanu rzeczy, ale też wyraził na to zgodę. Można jednak podać przykłady sytuacji, gdy ktoś uparcie wzbrania się przed ponoszeniem odpowiedzialności, choć nie powinien się od niej uchylać. Taka postawa, choćby nawet była szczerą i konsekwentną – nie może być argumentem za zwolnieniem go z odpowiedzialności.

Od odpowiedzialności rozpoznawanej w kontekście działania Ingarden odróżnia taką, która poprzedza działanie (Ingarden 1987, s. 94–97). Raz odpowiedzialność jest cechą, którą orzekamy o działaniu. Innym razem odpowiedzialność temporalnie poprzedza działanie, stwarza grunt dla działania, w jakiś istotny sposób je determinuje i dlatego decyduje o tym, że działanie – jako funkcja określonej postawy – jest lub nie jest uznane za odpowiedzialne. W ostatnim przypadku odpowiedzialność nie jest rozpatrywana w „przedmiotowym” planie działania, lecz w „podmiotowym” planie motywów i warunków, które poprzedzają moment podejmowania działań oraz implikują ich przebieg. By unaocznić horyzont, w jakim kształtują się motywacje działań, przywołajmy za Ingardenem dwa skrajnie kontradykcyjne przypadki postawy, jaką może przyjmować podmiot względem odpowiedzialności, która poprzedzałaby jego

działanie. Czytamy: „Można działać w ogóle nie troszcząc się o to, że jest się lub można być «odpowiedzialnym» za swoje działanie” (Ingarden 1987, s. 94), albo przeciwnie: „Można działać tak, że przy każdym kroku zapytujemy się, czy własne działanie jest «słuszne»” (Ingarden 1987, s. 95).

Różnica między podmiotowym i przedmiotowym aspektem odpowiedzialności staje się wyraźna, gdy uwzględnimy motywy inspirujące do działania. O niektórych ludzkich działaniach mówi się, że są odpowiedzialne. Bywają jednak, jak już wspomniano, sytuacje, gdy odpowiedzialność poprzedza działanie i niejako tworzy dla niego grunt. W przypadku działania uznawanego za odpowiedzialne, motywy nie są rozstrzygające, gdyż samo działanie stanowi przedmiot oceny. W przypadku działania wyrastającego z odpowiedzialnej postawy i takichż intencji podmiotu – odwrotnie – to właśnie one przesądzają o tym, że czyjeś działanie uznajemy za odpowiedzialne. Ta ostatnia sytuacja byłaby zapewne interesująca dla analiz podejmowanych np. z perspektywy etyki cnót, etyki wzorców moralnych lub deontologii, natomiast pierwsza sytuacja pojawiłaby się w polu zainteresowań badaczy reprezentujących etyczny pragmatyzm, a zwłaszcza konsekwencjalizm.

Międzyosobowe uwiarygodnienie odpowiedzialności

Ingarden uważa za bezdyskusyjne, że we wszystkich przypadkach odpowiedzialność pojawia się w horyzoncie bytu ludzkiego, a więc – dopowiedzmy – bytu, który aktualnie lub potencjalnie może być postrzegany w kontekście osobowym. Specyfika tego podmiotu wyraża się tym, że właściwym horyzontem jego funkcjonowania są relacje interpersonalne, do których jest zapraszany, i które podejmuje lub, z różnych powodów, odrzuca. Kontradykcyjnym dopełnieniem takiego horyzontu byłaby jego polaryzacja, polegająca na wskazaniu jaskrawej różnicy między sytuacjami, gdy stosunek podmiotu do odpowiedzialności jest aktywny, oraz sytuacjami, gdy stosunek ten jest pasywny, wymuszony, nieuświadomiany, albo nawet wcale nie zachodzi. Rysują się tu dwie skrajnie różne postawy: z jednej strony postawa obojętności: „cóż mi Hekuba?”, która miałaby usprawiedliwić niepodjęcie odpowiedzialności; z drugiej strony – postawa kogoś, kto jak biblijny Samarytanin podejmuje odpowiedzialność, choć wiąże się to z heroizmem i ryzykiem granicznym wręcz z „nieodpowiedzialnością”.

Wypunktowana przez Ingardena różnorodność sensów i kontekstów odpowiedzialności skłania także do konstatacji, że niektóre typy odpowiedzialności jedynie pośrednio dotyczą osoby ludzkiej. Na przykład:

1. Odpowiedzialność z a w o d o w a – za właściwe parametry świadczonej pracy, a więc ta, która wiążąc pracowników w ramach pełnionych przez

- nich ról zawodowych, jest w istocie kupowana przez pracodawcę. Sankcją za ignorowanie faktu podlegania rygorom takiej odpowiedzialności jest zawieszenie przez pracodawcę respektowania niektórych lub wszystkich warunków umowy wiążącej go z pracobiorcą. A zatem uchylanie się pracobiorcy od odpowiedzialności staje się dla pracodawcy argumentem, by również i on uchylił się od odpowiedzialności, do której zobowiązał się wobec pracobiorcy. Skoro ktoś, pracując, nie przestrzega zasad odpowiedzialności, to źle pracuje i dlatego może zostać pozbawiony pracy.
2. **Odpowiedzialność kulturowa** – za respektowanie ról pełnionych w ramach gier czy konwencji kulturowych. Sankcją za ignorowanie faktu podlegania rygorom tak pojmowanej odpowiedzialności jest zawieszenie przywilejów przysługujących podmiotom uczestniczącym w grach kulturowych. Skoro ktoś nie respektuje konwencji kulturowych, to może zostać poddany społeczno-kulturowemu ostracyzmowi, wykluczeniu „z towarzystwa”, pozbawieniu praw do partycypowania w grze kulturowej (częściowo lub całkowicie; tymczasowo lub trwale).

Trzeba też zwrócić uwagę, że odpowiedzialność za podjęcie działania i odpowiedzialność za niepodjęcie działania często pozostają z sobą w ścisłej korelacji. Dróżnik odpowiada za to, by na czas opuścić bariery i wie, że jeśli tego nie zrobi, będzie pociągnięty do odpowiedzialności. To wszystko prowadzi do postawienia pytania o instancję, która pociąga do odpowiedzialności i przed którą się odpowiada. Czy może nią być jakaś instytucja lub nawet idea? – o co prowokacyjnie i retorycznie pytał Lévinas. Czy raczej jest nią konkretna osoba, ów realny i osobowo rozpoznawany podmiot, który zostaje przeciwstawiony „formalnemu rozumowi” (Lévinas 1998, s. 298)? Niewątpliwie w każdym przypadku sens bycia odpowiedzialnym będzie odmienny.

Osoba jako podmiot odpowiedzialności egzystencjalnej

Odpowiedzialność pojawiająca się na poziomie egzystencjalnym stanowi wyróżnik dostępnego człowiekowi bycia osobą. Istnieją podstawowe różnice między tym rodzajem odpowiedzialności a dwoma wyżej wskazanymi jej sensami. A ponieważ angażuje ona najgłębszy wymiar ludzkiego istnienia i ujawnia szczególny status bycia osobą, nazwijmy ją odpowiedzialnością egzystencjalną. Oto jej wstępna charakterystyka:

1. **Odpowiedzialność egzystencjalna jest fundamentem oraz warunkiem przysługującej człowiekowi osobowej bezprecedensowości i tożsamości.** Nie należy jej sprowadzać do odpowiedzialności zawodowej czy kulturowej, bo przecież ani pozbawienie kogoś pracy lub wykluczenie z zawodu, ani nawet wykluczenie z kręgu społeczno-kulturowego,

- stanowiącego ważne zaplecze dla samoidentyfikacji i funkcjonowania ludzkich wspólnot (Lazari-Pawłowska 1992, s. 15–31), nie pozbawia go statusu trwale związanego z jego osobowym istnieniem.
2. Odpowiedzialności egzystencjalnej nie sposób orzekać o przedmiocie, gdyż może być rozpoznawana jedynie w obrębie podmiotu. Podmiot doświadcza jej z uwagi na swój czyn – a zatem nie można jej odmówić innemu podmiotowi, gdyż wymagałoby to nieuprawnionego przyjęcia postawy, która by go uprzedmiotawiała.
 3. Odpowiedzialność egzystencjalna w sposób relewantny koresponduje z ludzką wolnością, która manifestuje się w sytuacji podejmowania czynu lub powstrzymywania się od czynu. Będąc korelatywna wobec wolności, tworzy przywilej i powinność, które jedynie człowiekowi przysługują. Zarówno podejmowanie czynu, jak i powstrzymywanie się od czynu może być wyrazem działania odpowiedzialnego lub nieodpowiedzialnego. Dodajmy, że w przypadku dwóch wcześniej sygnalizowanych przykładów odpowiedzialności (zawodowej i kulturowej) partycypowanie w tak rozumianej odpowiedzialności – przeciwnie – wymusza na człowieku częściowe zawieszenie czy ograniczenie wolności, która mu przysługuje z tytułu przywileju bycia osobą. Postulat wolności osobowej oznacza, że działająca osoba musi tworzyć system względnie izolowany, różny od systemów, które tworzone są z elementów nieożywionych i funkcjonujących – jak stwierdza Ingarden – wedle praw mechaniki (Ingarden 1987, s. 124). Zarazem jednak osoba powinna być otwarta: „nie tylko na doznawanie pobudzeń, działań z zewnątrz, lecz również na ich poznanie, zrozumienie” (Ingarden 1987, s. 123). A więc wolność osoby wyraża się tym, że dotyczy obu aspektów i to w warunkach dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości – tylko pod tym warunkiem możliwe jest odpowiedzialne działanie i branie odpowiedzialności za swoje działanie.
 4. Odpowiedzialność egzystencjalna ma ścisły związek z etyką i metafizyką, natomiast odpowiedzialność zawodowa ma z nimi związek pośredni. Jeszcze bardziej ulotny związek (zwłaszcza z etyką) wykazuje odpowiedzialność kulturowa. Sygnalizowany związek odpowiedzialności egzystencjalnej z etyką staje się szczególnie ewidentny w przypadku, gdy ktoś kogoś rozlicza z odpowiedzialności. Rozliczanie z odpowiedzialności egzystencjalnej – najczęściej przybierające postać rozliczania się z niej podmiotu przed samym sobą – zawsze przebiega w planie odpowiedzialności egzystencjalnej, *eo ipso* będąc odpowiedzialne lub nieodpowiedzialne. Z kolei rozliczanie z odpowiedzialności zawodowej ma mniej ścisły związek z etyką, choć może świadczyć o rzetelności lub nierzetelności tego, kto rozlicza z odpowiedzialności – choćby wówczas, gdy oceniający okazuje nieuz-

sadnioną pobłażliwość wobec ocenianego lub gdy dokonuje oceny w sposób powierzchowny. Podobnie dzieje się w przypadku rozliczania z odpowiedzialności rozpoznawanej przez pryzmat uczestnictwa w grach kulturowych – również tu oceniający bywa bardziej lub mniej rzetelny, ale nawet „ulgowe” traktowanie ocenianego nie zawsze musi być uznane za uchybienie w zakresie odpowiedzialności rozpatrywanej w planie egzystencjalnym. Wydaje się, że jeśli przedmiotem oceny nie jest odpowiedzialność egzystencjalna, lecz zawodowa lub kulturowa, to również czynności oceniania nie powinno się rozpatrywać w kontekście odpowiedzialności egzystencjalnej.

5. Odpowiedzialność egzystencjalną można postrzegać w kategoriach tego, co wyróżnia człowieka jako osobę. Jest to wyróżnik nie tyle empiryczny, ile operacyjny, tym bardziej, że osobowe istnienie człowieka nie zawsze jest aktualne – bywa ono potencjalne. Tymczasowy lub długotrwały, zawiniony lub niezawiniony stan dystansu od odpowiedzialności egzystencjalnej – choćby w przypadku snu, choroby, ułomności intelektualnej, emocjonalnej lub somatycznej – nie dyskwalifikuje człowieka jako tego, kto pretenduje do osobowej rangi. Nie może tak się dziać, ponieważ świadectwo osobowego istnienia jest funkcją interpersonalnej obecności, podejmowanej aktualnie lub potencjalnie. Partycypowania w tej osobowej współobecności, we wzajemnym egzystowaniu „wobec siebie” – wszak nienależącym do dziedziny, która poddawałaby się empirycznej weryfikacji lub falsyfikacji – nigdy nie podobna mu odmówić.

Metafizyczny wymiar odpowiedzialności

Niektórzy autorzy dokonują swego rodzaju rozszerzenia sensu odpowiedzialności, które polega na włączeniu go do problematyki metafizycznej. Współcześnie czyni to np. Georg Picht (1981). O ile jednak Picht, pytając o odpowiedzialność, wychodzi od człowieka, o tyle Ingarden postępuje odwrotnie – rozważa odpowiedzialność jako tę, przez którą pryzmat można dostrzec człowieka. A zatem o ile Picht rozpoznaje sens odpowiedzialności w kontekście roli, jaką człowiek odgrywa przed sobą i przed innymi, o tyle Ingarden rozpoznaje człowieka w kontekstach odpowiedzialności. U Pichta czytamy: „Człowiek staje się «osobą» – jeśli wolno nam posłużyć się tym problematycznym pojęciem – podejmując zadania, które zostały mu postawione” (Picht 1981, s. 256). Picht podkreśla wagę pojęcia odpowiedzialności, argumentując: „Pojęcie dające się zastosować we wszystkich sferach ludzkiego istnienia musi być pojęciem konstytutywnym dla istoty człowieka, musi być podstawowym pojęciem antropologicznym” (Picht 1981, s. 359).

Co ciekawe, choć Picht pozostaje daleki od myślenia dialogicznego, to jednak pisząc o odpowiedzialności wyraźnie przesuwa akcent ze sfery egotycznej na sferę interpersonalną. Odpowiedzialność nie może być postrzegana jako powinność autoafirmacji, gdyż jej sens zjawia się dopiero w kontekście interpersonalnej relacyjności. A zatem jej źródło, zasada i racja są niejako transcendentne względem podmiotu, ba, można je traktować jako wobec niego kontradycyjne: „Odpowiedzialność jest wyzuciem się z siebie; sprowadza się do postawionej przed kimś zadania i służy opiece nad ludźmi i rzeczami, które zostały powierzone naszej odpowiedzialności” (Picht 1981, s. 256–257).

Tyle Picht. Ale również Ingarden podkreśla antropologiczną ważność odpowiedzialności, przy czym rozróżnia między sytuacjami: 1) gdy ma ona konotacje etyczne, oraz 2) gdy jej sens jest względnie indyferentny etycznie. Jeśli jednak pragniemy włączyć odpowiedzialność w kontekst pytania o osobę ludzką, to – jak zakładam – powinniśmy skoncentrować się na tym pierwszym przypadku, tzn. angażującym perspektywę etyczną. W ślad za tym założeniem powinniśmy poczynić inne, przeczące supozycji, jakoby pojęcie „osoby ludzkiej” było wymienne z pojęciem „człowieka”. Co więcej, idąc tym tropem warto rozróżnić dwie sytuacje: 1) taką, przy której roszczenie do odpowiedzialności pochodzi od podmiotu osobowego, oraz 2) taką, gdy roszczenie nie pochodzi od podmiotu osobowego.

Człowiek i osoba ludzka

Pojęcia „osoba ludzka”² i „człowiek” nie są synonimami. Gdyby było inaczej, mówienie o człowieku nie wymagałoby odwoływania się do pojęcia osoby ludzkiej. A przecież, jak można zakładać, mówienie o osobie ludzkiej jest ważne

² Gdy mówimy o osobie, w języku potocznym, ale też filozoficznym, zwykle mamy na względzie osobę ludzką. Gdyby jednak uwzględnić genezę tego pojęcia i dokonać – w kontekście interesującej nas kwestii odpowiedzialności – próby odniesienia się do filozoficznej tradycji, która sens pojęcia osoby wypracowała w planie sporów i dociekań teologicznych (IV–V w.), to można by je zmodyfikować następująco. Bóg nie jest odpowiedzialny, ponieważ jest czymś więcej niż osobą. Natomiast odnosząc się, równie dygresyjnie, do dyskusji na temat statusu zwierząt, wolno zgłosić następującą próbę interpretacyjną. Zwierzęta nie są osobami, ponieważ nie są odpowiedzialne (nie oczekujemy od nich żadnej odpowiedzialności i z żadnej ich nie rozliczamy, również dlatego że, jak się zakłada, nie doświadczają wolności). U zwierząt odpowiedź, mając charakter jedynie behawioralno-komunikacyjny, nie rodzi odpowiedzialności. Gdy odpowiadają lub gdy nie odpowiadają, horyzontem ich zachowań nie jest odpowiedzialność, lecz instynkt. Ludzie, przeciwnie, mogą afirmować swoje bycie odpowiedzialnymi (np. Sokrates-majeutyk, Samarytanin) lub powstrzymać się od tego (kapłan, Lewita). Niezależnie od podejmowanej tu problematyki, postulat ludzkiej troski o zwierzęta, powinnoś zapewnienia im opieki i minimalizowania cierpień, pozostaje w mocy (por. Hołówka 2015).

i nie jest tożsamy z mówieniem o człowieku. Nawet Robert Spaemann, dla którego osobowy status człowieka jest antropologicznym aksjomatem, nie rezygnuje z żadnego z tych terminów, i to wcale nie z powodów eufonicznych.

Istnieje zauważalne podobieństwo między byciem podmiotem osobowym i byciem podmiotem odpowiedzialnym. Status tych sytuacji wskazuje na to, że nie są one funkcją determinacji ontycznych. Decydowanie się na odpowiedzialność nie jest człowiekowi narzucone; podobnie jak osobowy sposób istnienia, który jawi się raczej jako przywilej niż jako konieczność. Co więcej, żadna z tych sytuacji nie jest stanem permanentnym. Jak powiedzieliby niektórzy z filozofów dialogu, np. A.J. Heschel – jako ludzie istniejemy na mocy psycho-fizyczno-kulturowych uwarunkowań, determinujących to, czym jesteśmy, i dzieje się to niezależnie od naszej woli i wyborów. Jednak pełnię swojego osobowego istnienia, naszego „bycia ludzkim” (*being human*), osiągamy dopiero „w braterstwie, w trosce o innych” (Heschel 2014, s. 63–69, 91). Jako osoby podejmujące odpowiedzialność i w jej perspektywie rozpoznające swój status, nie podlegamy presji bycia osobowego, gdyż to ostatnie nie jest czynnikiem, który by nas zniewalała, lecz takim, który nas otwiera na wielość wyborów i możliwości działania. Mamy prawo postrzegać siebie jako osoby – niekoniecznie permanentnie, lecz raczej *quantum satis* – stosownie do tego, jak w danej chwili rozpoznajemy i przeżywamy swoje życie. A równocześnie nie mamy prawa odmawiać statusu osoby nikomu i to przynajmniej z dwóch powodów: 1) ponieważ żaden dostęp poznawczy, z konieczności uprzedmiotawiający, nie może przynieść argumentów lub kontrargumentów na rzecz bycia lub niebycia osobą, oraz 2) ponieważ nasze osobowe istnienie jest zawsze interpersonalnym współistnieniem, z którego to powodu Spaemann upierał się, by o osobach zawsze mówić w liczbie mnogiej. Zarówno siebie, jak innych zawsze mamy prawo postrzegać w kategorii osób, ponieważ status osoby, z uwagi na wpisana weń zwrotność, wskazuje na interpersonalną relację, która albo aktualnie trwa, albo która może zaistnieć. Człowiek jako obiekt rozpoznawalny i poddający się poznawczej eksploracji niewątpliwie jest i pozostaje realnym obiektem, jednym z wielu analogicznych i pod wieloma względami porównywalnych z uwagi na gatunkową uniwersalność, która stanowi o jego odrębności względem innych istot. Tymczasem droga do bycia osobą jest zawsze ekskluzywna i o tyle niepowtarzalna, że wymaga osobistego egzystencjalnego zaangażowania. Prowadzi ona przez relacyjną podmiotowość, przez egzystencjalne dawanie świadectwa „całym sobą”. O ile też człowieka można uprzedmiotowić, uczynić przedmiotem poznania, o tyle nie sposób uprzedmiotowić osoby – parafrazując myśl P. Ricoeura powiemy: „nie istnieje socjologia osoby”.

Człowiek, to ten, kto z uwagi na własne odniesienia do odpowiedzialności, potrafi i powinien być osobą. Nie jest zdeterminowany, by to czynić, nie jest „skazany” na osobowe istnienie, gdyż to ostatnie otwiera się przed nim jako szansa, dar i przywilej. Podobnie, człowiek może uchylać się od odpowiedzial-

ności – jeśli nawet nie we wszystkich jej postaciach (bo czasem podlega odpowiedzialności, choć o tym nie wie, jak np. „nieodpowiedzialni rodzice”) – to wciąż może konstruktywnie odnieść się do odpowiedzialności i w ten sposób dać świadectwo swojemu osobowemu istnieniu.

Okazuje się, że dopiero w perspektywie odpowiedzialności człowiek ujawnia swoje oblicze jako istota responsoryczna, rezonująca w sposób specyficzny i bezprecedensowy. Jak powiedzieliby współcześni filozofowie dialogu, odpowiedzialność – doświadczana i przeżywana – uświadamia człowiekowi, że został zagadnięty, wezwany do udzielenia odpowiedzi, i w ten sposób zaproszony do spotkania z innym człowiekiem. Jednak kluczem do zrozumienia sensu odpowiedzialności pozostaje istnienie międzyosobowe, „bycie wobec”, czyli obecność.

Epilog. Odpowiedzialność a świat wartości

Analizy Ingardena prowokują do postawienia zasadniczego pytania o racje przemawiające za respektowaniem wymogu odpowiedzialności, zwłaszcza pojawiającego się w ostatniej, najważniejszej z wyróżnionych przez filozofa sytuacji – w obrębie odpowiedzialnego działania. A zatem, dlaczego powinniśmy działać odpowiedzialnie? A także, czy działanie odpowiedzialne jest wyrazem odnoszenia się do jakiegoś zaplecza aksjologicznego i respektowania go? I wreszcie, czy zaplecze to tworzy stabilną i zhierarchizowaną strukturę – zależną, czy raczej niezależną od człowieka? Można zakładać, że odpowiedzialne działanie to takie, które wiąże się z afirmacją określonych wartości i jako takie samo przedstawia pewną wartość. Tymczasem – jak niejednokrotnie próbuje się argumentować – istnieje wiele różnic w zakresie ludzkiego postrzegania wartości, ich przeżywania i hierarchizowania, co sprawia, że postulat odpowiedzialnego działania traci swą jednoznaczność. Trzeba jednak pamiętać, że działanie odpowiedzialne nie jest dedykowane jakiemuś kanonowi wartości, które byłyby określone co do swej treści, lecz dotyczy ono sposobu odnoszenia się do wartości jako takich, bez przesądzania o tym, jaka jest ich natura, struktura, a nawet treść. Zamiarem Ingardena nie jest wyspecyfikowanie, w których konkretnie sytuacjach powinniśmy działać odpowiedzialnie, lecz wyjaśnienie, na czym takie działanie polega, czym się charakteryzuje oraz dlaczego jest ważne z perspektywy ludzkiego podmiotu, który aspiruje do tego, by egzystować jako osoba.

Jeśliby założyć, że wartości – zwłaszcza wartości etyczne – są nie tylko historycznie odczytywanymi indeksami organizującymi ludzkie funkcjonowanie w świecie, ale również wskazują na transcendentne źródło swej ważności, obowiązywalności oraz sensu, to owa dwupoziomowość znajduje pewną analogię w dwupoziomowym statusie ludzkiego podmiotu. Ów podmiot jest bowiem

rozpoznawalny, jak wolno przyjąć, zarówno w planie immanencji – jako człowiek, jak i w planie transcendencji – jako osoba. To dlatego w twierdzeniu Lévinasa, że „Odpowiedzialność za innego nie może zaczynać się od mojego zaangażowania, od mojej decyzji” (Lévinas 2000, s. 23), pobrzmiewa apologia metafizycznego statusu odpowiedzialności, a zarazem transcendentnego jej źródła. Oto bowiem:

Nieograniczona odpowiedzialność, jakiej doświadczam, pochodzi spoza mojej wolności, z czegoś poprzedzającego wszelkie wspomnienie, [...] z czegoś, co nie jest obecne, co w pełnym, właściwym tego słowa znaczeniu jest nieźródłowe, an-archiczne, co leży poza lub ponad istotą (Lévinas 2000, s. 23).

I również dla Ingardena odpowiedzialność osobowa, bezpośrednio związana z wartościami właściwymi przestrzeni etycznej, utrzymuje swoją względną odrębność w stosunku do wszelkich pozostałych sensów odpowiedzialności. Dotyczy ona bowiem egzystencji działającego podmiotu, który jako osoba wykracza poza wszelkie struktury przedmiotowo traktowanego uniwersum.

Bibliografia

- Heschel A.J. (2014), *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź – Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego – Punctum.
- Hołówka J. (2015), *Czy istnieją zwierzęta ze statusem osoby?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (94), s. 65–88.
- Ingarden R. (1987), *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 71–169.
- Lazari-Pawłowska I. (1992), *Kręgi ludzkiej wspólnoty*, w: tenże, *Etyka. Pisma wybrane*, wybór, oprac. i red. P.J. Smoczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum, s. 15–31.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas E. (2000), *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Picht G. (1981), *Pojęcie odpowiedzialności*, w: tenże, *Odwaga utopii*, przeł. K. Michalski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Witold P. Glinkowski

Responsibility as a distinguishing feature of personal existence**Keywords:** *ethical duty, existential responsibility, freedom and responsibility, R. Ingarden, person*

Considering responsibility as a key anthropological category, Roman Ingarden stresses that it could only be inquired through the lens of a subject that is perceived personally, and not as a 'pure I'. On the one hand, responsibility determines the nature of personal existence, and on the other hand, personal existence constitutes a space for interrogating about any meanings of the concept of responsibility. What remains problematic, however, is an alternative outlined by Ingarden, which implies that perception of a personal subject must be conducted within either of two perspectives – one that refers to a substantial model of personal subject, or the other that relates to acts of actualising the subject, which unfold in the stream of consciousness. It seems possible to go beyond this contradiction and reconcile the two perspectives – which the modern philosophy of dialogue proposes to do. Ingarden emphasises that the analysis of the concept of responsibility should not be limited to the realm of morality. However, all four scenarios that the philosopher uses as research fields to scrutinise the concept point, or at least imply the necessity of including aesthetic issues. Furthermore, the four fields of analysis – when somebody 1) *bears* responsibility, 2) *takes* responsibility, 3) *is held* responsible, and 4) *acts* responsibly – should not be perceived as isolated from one another. The link between them is man, who appears as a person in certain situations, while in others, his personal status is unrevealed, although it still remains within a firm horizon of situations and meanings examined herein. Moreover, regardless of the polarisation of the research fields highlighted by Ingarden, moral context constitutes a permanent space of reference for a human person, who not only asks for the sense (meanings) of responsibility, but also determines his/her personal existence through meanings and with their help.