

Joanna Jurewicz

Karman a odpowiedzialność

Pamięci Prof. dr hab. Danuty Miller

Poniższa praca jest próbą analizy hinduskiej koncepcji czynu (sanskryt. *karman*) z zastosowaniem pojęcia odpowiedzialności. Podstawę prezentacji hinduskich teorii dotyczących czynu stanowią będą wybrane fragmenty eposu *Mahabharata*, natomiast pojęcie odpowiedzialności rozumiane tutaj będzie tak, jak rozumie je Ingarden w artykule *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*¹.

Zastosowanie Ingardenowskiego pojęcia odpowiedzialności unaocznia głębię filozoficznej myśli Indii oraz pozwoli dostrzec istotne jej aspekty i – być może – lepiej je zrozumieć. Zarazem użycie tego pojęcia ujawni nie tylko podobieństwa, lecz także różnice pomiędzy dotyczącą tej kwestii myślą Ingardena a hinduską. Chcę także podkreślić, że nie będę tutaj przedstawiała całego wywodu Ingardena oraz wszystkich aspektów proponowanego przezeń sposobu pojmowania odpowiedzialności. Będę starała się wydobyć tylko jego zasadnicze podstawy, przez pryzmat których spojrzę na hinduską koncepcję *karmana*.

I. Sanskrycki termin *karman* oznacza: „czyn, działanie, aktywność, praca”. *Wielki słownik wyrazów obcych* PWN podaje następującą definicję wyrazów „karman, karma”:

suma uczynków człowieka, spełnionych w poprzedniej egzystencji, decydująca o charakterze nowego wcielenia w łańcuchu reinkarnacji².

¹ *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987. Przegląd różnych sposobów pojmowania odpowiedzialności znaleźć można w: Miller, Danuta. *Odpowiedzialność z wielu perspektyw*. W: „Prakseologia”. 142, 2002. s. 37–46. Pojmowanie odpowiedzialności przez Kierkegaarda, Nietzschego oraz Husserla omówione jest w Filek, Jacek. *Ontologizacja odpowiedzialności*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.

² *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971. Podobnie definiuje Kopaliński, Władysław. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1967, 1944, *Nowa Encyklopedia PWN*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1996.

W rzeczywistości taka definicja terminu przywołuje cały kompleks idei, składający się na hinduską koncepcję czynu.

W zakres semantyczny sanskryckiego pojęcia *karman* wchodzi zarówno sam czyn, jak i jego wartość, jak wreszcie jego związek ze sprawcą. Jedną z najczęstszych metafor wyrażających czyn i jego wpływ na człowieka jest metafora pracy na roli: tak jak pracując na roli, człowiek nieuchronnie się brudzi, podobnie nieuchronnie się brudzi, podejmując jakokolwiek czyn. Pozostający na człowieku brud to zewnętrzny wyraz jego związku z popełnionym przez niego czynem. Tak jak wymycie się usuwa brud – podobnie odpowiednie działanie niszczy czy też przerywa ten związek.

Niektóre nurty klasycznej hinduskiej filozofii, rozwijającej się w pierwszej połowie pierwszego tysiąclecia n.e., wydzieliły związek sprawcy z czynem z zakresu pojęcia *karman*, nazywając je osobnymi terminami *apurwa* i *adryszta*³. Tutaj chciałabym przywołać tekst wcześniejszy, jeszcze sprzed epoki dojrzałej klasycznej filozofii, będący rozdziałem dwunastej księgi indyjskiego eposu *Mahabharata*⁴. W tekście tym stosowane jest pojęcie *widhana* (dosłownie „reguła”) nazywające związek między sprawcą a czynem. W pojęciu *widhana* obecna jest idea konieczności tego związku, przedstawianego jako podążający za człowiekiem niczym cień: biegnie on za biegącym, idzie za idącym, leży razem z leżącym i stoi ze stojącym. Gwarantuje on, że przeszły czyn ujawni się w odpowiednim momencie i wobec odpowiedniego sprawcy. W ten sposób popełniony czyn, który już przeminął, może wpłynąć na sprawcę po upływie długiego czasu, a nawet po śmierci. Choć tekst tego wprost nie mówi, wydaje się, iż jego autor sądził, że na głębokim poziomie czyn wciąż trwa w sprawcy w formie ukrytej, by w odpowiednim momencie się ujawnić. Tekst przywołuje tutaj metaforę, będącą rozwinięciem metafory pracy na roli, jaką jest metafora siania i zbierania plonu: ujawnienie czynu porównane zostaje do kwitnięcia i wydawania owoców przez rośliny, dokonujące się w odpowiednim dla nich czasie. Podobnie popełniony czyn ujawnia się w odpowiednim czasie w jego sprawcy, niosąc mu szczęście i nieszczęście, chwałę i pogardę, zysk i stratę, powodzenie i upadek. Ujmując rzecz językiem wspomnianej przed chwilą metafory siania i zbierania plonu: w odpowiednim czasie człowiek spożywa owoc czynu, który zasiał w momencie jego popełnienia. I to właśnie związek łączący sprawcę z czynem doprowadza do ujawnienia czynu. Ujawnienie to może dokonać się w tym samym życiu, albo po śmierci. Wówczas, w zależności od tego, jaki to był czyn, sprawca uzyskuje odpowiednie wcielenie.

³ Por. Halbfass, Wilhelm. *Competing Causalities: Karma, Vedic Rituals, and the Natural World. W: Tradition and reflexion. Exploration in Indian Thought*. State University of New York Press, 1991, s. 291–345.

⁴ Jak się przyjmuje, *Mahabharata* powstawała ok. IV p.n.e. – IV n.e. Księga dwunasta pochodzi zapewne z przełomu er. Omawiany tu rozdział jest 174. rozdziałem tej księgi.

W momencie gdy czyn się ponownie ujawni w sprawcy w postaci swoich skutków, trwa przez pewien czas – w zależności od tego, jaki jest. Ujmuje się to również w kategoriach spożywania owoców: popełniony czyn trwa w sprawcy tak długo, aż zostanie przez niego całkowicie zjedzony. Wówczas związek sprawcy z czynem przerywa się i zanika.

Można jednak skrócić czas doświadczania obecności przeszłego czynu, podejmując inne, odpowiednie działania. Omawiany przeze mnie tekst za taki czyn uznaje ascezę, a jej moc oczyszczającą wyraża w metaforze prania ubrania. Zwracam uwagę, że również ta metafora jest rozwinięciem scenariusza będącego podstawą metafory pracy na roli, która brudzi nie tylko człowieka, ale i jego ubranie.

Wreszcie trzeba dodać, że warunkiem realizacji tak pojmowanego związku sprawcy z czynem jest czas. Gdyby go nie było, związek ten byłby wieczny i zawsze jawny. Z drugiej strony – to właśnie związek sprawców z ich czynami gwarantuje porządek wśród istot, a zatem ład społeczny i kosmiczny. Gdyby tego związku nie było, czyny ujawniałyby się w dowolnym sprawcy i w dowolnym czasie, to dzięki niemu, każdy czyn ujawnia się w odpowiednim sprawcy i w odpowiednim czasie.

Zakres semantyczny pojęcia *widhana*, oznaczającego konieczny związek sprawcy z czynem, zarówno dobrym, jak i złym, trwający w stanie ukrytym tak długo, dopóki się nie ujawni i nie wyczerpie lub nie zostanie przerwany dzięki innym czynom, bliski jest zakresowi pojęcia „odpowiedzialność” w rozumieniu Ingardena. Fakt, że związek ten gwarantuje – jak podkreśla to nasz tekst – ujawnienie się czynu w tym sprawcy, który go popełnił, wzmacnia semantyczną zbieżność obu pojęć.

Trzeba raz jeszcze przypomnieć, że w większości hinduskich tekstów filozoficznych nie wyodrębnia się pojęcia związku sprawcy z czynem od pojęcia samego czynu, nawet w niektórych strofach omówionego przed chwilą tekstu nie sposób ich odróżnić. Jednakże idea tego związku jest – moim zdaniem – fundamentalna dla koncepcji karmana. To ona wpływa na jego szczegółowe rozwiązania, które w tekstach są wyłożone *explicite*. W tej sytuacji Ingardenowskie pojęcie odpowiedzialności zdaje się szczególne przydatne, pozwala nam ono bowiem uchwycić ten na ogół niewyrażany pojęciowy fundament.

Pojęcie *karman* stosuje się również na określenie czynu specyficznego dla każdej cząstki stworzenia. Starożytni hinduscy myśliciele pojmowali kosmos i społeczeństwo w metaforze człowieka: każda część kosmosu i każdy stan społeczny odpowiadały części boskiego organizmu. To, jakie czyny jakiej części kosmosu i społeczeństwa są przypisane, określa prawo nazywane w sanskrycie *dharma*.

Inny ważny rozdział *Mahabharaty*, *Bhagawadgita*, wyjaśnia szczegółowo, dlaczego należy spełniać wynikający z dharmy czyn⁵. *Bhagawadgita*

⁵ *Bhagawadgita* jest częścią szóstą księgi *Mahabharaty*, powstała prawdopodobnie między II p.n.e. a II n.e. Polski przekład: Sachse, Joanna. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1988.

jest pouczeniem boga Kryszny skierowanym do wojownika Ardżuny, zachęcającym go do wzięcia udziału w bratobójczej walce. Argumentacja Kryszny jest następująca. Cały świat jest manifestacją aktywności Absolutu. Absolut działa w świecie, mimo iż – będąc Absolutem – nie czerpie stąd żadnej korzyści. Działa on zatem jedynie dla samego działania. Kosmos, społeczeństwo i pojedyncza istota ludzka są doskonałym w swej strukturze wcieleniem działającego Absolutu. Zadaniem człowieka jest urzeczywistnić ową tożsamość Stwórcy i stworzenia przez obudzenie w sobie swej najgłębszej absolutnej Jaźni (*atman*) i pozwolenie, by działała ona przez niego. Taki człowiek nazywa się wyzwolony (*mukta*). A ponieważ zamysłem Absolutu jest manifestacja w świecie, wyzwolony powinien w tym świecie działać. Obudziwszy swą najgłębszą Jaźń, rozpoznaje swoje miejsce w kosmosie i społeczeństwie i odpowiednio do tego miejsca działa.

Wspomniałam przed chwilą, że zarówno kosmos, jak i społeczeństwo konceptualizowano w metaforze człowieka. Zarazem zarówno kosmos, jak i społeczeństwo są wcieleniem Absolutu. Ardżuna należy do stanu wojowników będącego widzialną manifestacją ramion Absolutu. Specyficznym dla niego czynem jest walka z wrogiem, będąca funkcją ramion. Można powiedzieć, że zabijanie jest również przywilejem wojowników – członkowie drugiego z wyższych stanów (bramini) nie mieli prawa zabijać⁶.

Zanim przejdę do omawiania dalszych zagadnień, chciałabym uczynić jeszcze jedno zastrzeżenie. Zgodnie z indyjską tradycją traktuję walkę, do której namawia Ardżunę bóg Kryszna, jako metaforę wszelkiego czynu, jaki człowiek powinien podejmować, cały zaś wywód *Bhagawadgity* dotyczący konieczności udziału w bitwie uznaję za ogólny dyskurs dotyczący podejmowania czynu⁷. Fakt, iż właśnie walka stała się tutaj metaforą czynu, nadaje temu zagadnieniu szczególną wagę. Walka bowiem jest wyrazistszym modelem czynu od wielu innych ludzkich aktywności, ponieważ unaocznia nam wyjątkowo trudną sytuację sprawcy (w sensie zarówno psychologicznym, jak i moralnym) oraz nieodwracalność podjętego przezeń czynu⁸.

II. Ingarden, rozważając zagadnienie odpowiedzialności, zajmuje się nim przede wszystkim w sensie odpowiedzialności za popełnione czyny, a nie w sensie odpowiedzialności za otaczający człowieka świat i ludzi. Więcej uwagi też

⁶ Bramini uważani byli za manifestację ust Absolutu. Pozostałe stany to wajsjowie – manifestacja łęźwi, oraz śudrowie – manifestacja stóp. Por. Basham, Artur. *Indie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.

⁷ Tak interpretował wojnę *Mahabharaty* m.in. Gandhi, por. Wolpert, Stanley. *Gandhi*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2003, s. 37–38

⁸ W podobny sposób rozumieli wojnę egzystencjaliści, por. Sartre, Jean Paule. *Wolność i odpowiedzialność*. W: Kołakowski, Leszek, Pomian, Krzysztof. *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965. Dziękuję Pani Agnieszce Drotkiewicz za zwrócenie mi uwagi na tę zbieżność.

poświęca czynom, w trakcie których realizuje się wartość negatywna, chwilami nieomal utożsamiając odpowiedzialność z winą. Nie ma jednak zarazem wątpliwości, że w ten sam sposób rozumie odpowiedzialność za czyny dobre.

Rozważając odpowiedzialność, Ingarden analizuje cechy, jakie powinny charakteryzować sprawcę zdolnego do odpowiedzialności za swoje czyny oraz cechy samego czynu, za który można być odpowiedzialnym. Najbardziej podstawową cechą sprawcy jest jego świadomość, zarówno tego, co czyni, jak i następstw działania (s. 76–77). Również w myśli hinduskiej świadomość powinna cechować sprawcę, a jej przedmiot zdaje się szerszy od zarysowanego przez Ingardena, człowiek bowiem ma być świadomy całego kontekstu swego czynu, zarówno społecznego i kosmicznego, jak i absolutnego. Można powiedzieć, że uświadomienie tego kontekstu Ardzunie jest celem *Bhagawadgity*.

Drugą podstawową cechą sprawcy jest – według Ingardena – aktywne spełnianie czynu. Nie może ono być pasywnym znoszeniem czegoś czy mimowolną, automatyczną reakcją na coś (s. 78). Podobnie w myśli hinduskiej sprawca powinien aktywnie czyn podejmować: Ardzuna ma włączyć się do bitwy z pełnym zaangażowaniem, a nie być jedynie porwanym przez wir walki.

III. Rozwijając zagadnienie czynu, za jaki jest się odpowiedzialnym, Ingarden podkreśla, że o odpowiedzialności możemy mówić tylko przy pewnego rodzaju czynach, mianowicie przy takich, które są nosicielami wartości – pozytywnej bądź negatywnej – albo pośrednio prowadzą do wartościowego stanu (s. 81). Jego zdaniem nie można nikogo czynić odpowiedzialnym za to, że w wolnej chwili układał pasjansa. Dodaje natomiast, że można go obciążać odpowiedzialnością wtedy, kiedy zaniecha swego obowiązku, przy czym: „obciążenie odpowiedzialnością dokonuje się za zaniechanie obowiązku, a nie za niewinnego pasjansa”.

Mówiłam już o tym, że w pojęciu *karman* mieści się również znaczenie czynu, który człowiek powinien spełniać, oraz czynu właściwego częściom kosmosu. Wspomniałam też, że wyznacza je *dharma* – czyli prawo. W odniesieniu do kosmosu prawo to jest niewartościujące, kosmos bowiem spełnia przypisany mu czyn zawsze i bezwarunkowo. Wydaje się natomiast, że w odniesieniu do człowieka prawo to nabiera sensu prawa moralnego: człowiek bowiem może się uchylić od spełnienia przypisanego mu czynu i go zaniechać. Oznacza to, że w pojęciu *karman* mieści się pojęcie czynu posiadającego moralną wartość. Jeśli człowiek spełni specyficzny dla niego czyn, zrealizuje wartość pozytywną. Zaniechanie tak pojmowanego czynu wywołuje realizację wartości negatywnej. Wartości czynu realizują się w momencie, gdy ujawnia się związek sprawcy z czynem, wpływając na sposób jego bytowania. Człowiek uzyskuje kolejne wcielenie w formie odpowiedniej do popełnionego czynu, przez czyn ten ukształtowanej.

Ingarden uznaje istnienie pozytywnych i negatywnych wartości, realizujących się w spełnianym działaniu, za pierwszy ontyczny fundament odpowie-

działności (s. 100). Jego zdaniem, gdyby nie istniały wartości, wtedy w ogóle nie mogłaby istnieć żadna odpowiedzialność (s. 99). W hinduskiej filozofii pojęcie wartości czynu nigdy nie zostało wyodrębnione z pojęcia czynu. Ingardenowska wartość odpowiada związkowi sprawcy z czynem w hinduskiej filozofii⁹, obecna jest w pojęciu związku, tak jak idea prawa moralnego obecna jest w pojęciu *dharmy*. Możemy zatem stwierdzić, że w hinduskiej filozofii ontyczny fundament odpowiedzialności zasadza się nie tylko na wartościującym wymiarze związku zachodzącego między sprawcą a czynem, lecz także na rzeczywistym wpływie realizowanych wartości na sprawcę czynu, determinującym kształt jego przyszłego wcielenia.

IV. Czyn, za który sprawca może być odpowiedzialny, musi być jego własnym czynem. Zdaniem Ingardena oznacza to, że musi on wypływać „wprost z centrum »ja«, sprawcy. Powinno ono stale panować nad dokonaniem podejmowanego działania i bezpośrednio na nie wpływać (s. 85). W myśli hinduskiej temu centrum »ja« odpowiada najgłębsza, absolutna Jaźń.

Ingarden wyróżnia dwa rodzaje własnego czynu. W pierwszym wypadku »ja« podejmuje działanie jedynie z konieczności, godząc się na nie, ponieważ inaczej być nie może. „Jakiemuś sposobowi zachowania się zostaje tutaj udzielona aproba, mimo że »ja« w rzeczywistości nie przyswaja go sobie” (s. 85). Nie jest to zatem zupełnie jego własny czyn.

Według ujęcia hinduskiego istnieją ludzie, którzy podejmują działania zgodne z *dharmą*, mimo iż ich absolutna Jaźń nie jest w pełni przebudzona. Spełniają oni zatem przypisane im obowiązki, sądząc, że tak się powinno czynić, bez głębszego namysłu nad powodami swego działania. Właśnie takich ludzi opisuje *Bhagawadgita* w poniższych strofach (3.25–26):

Niechaj wiedzący i pozbawiony Igniecia, pragnący tworzyć spoistość świata działa tak jak działają niewiedzący, Ignący do czynu. Niechaj wiedzący, ujarzmiony, aktywny nie czyni zamieszania w głowach tych, którzy nie wiedzą i Igną do czynu. Niechaj ich wszystkie czyny pobudza.

Opisani tu ludzie nazywani są Ignącymi do czynu. Lgnięcie to obsesyjne wypełnienie umysłu przedmiotem działania, pojmowanym jako jego cel, wynikające z przekonania, że się tego przedmiotu nie ma, a celu się nie spełniło. To przekonanie znika w momencie przebudzenia się absolutnej Jaźni, która jest wszystkim, a więc ma wszystko i wszystko już osiągnęła.

W powyższych strofach Ignący do czynu ludzie podani są jako przykład dla wyzwolonego. Powinien on spełniać swój czyn z takim samym jak oni zaangażowaniem i równocześnie nie powinien wytrącać ich z codziennego wypełnia-

⁹ Warto dodać, że Ingarden na wyrażenie obarczenia wartością negatywną przywołuje metaforę splamienia czymś brudnym (s. 93). Tę samą metaforę hinduscy myśliciele stosowali przy opisie koncepcji *karmana*.

nia *dharmy*. W działaniach tych ludzi realizuje się bowiem pozytywna wartość zarówno dla całego świata, który zachowuje dzięki temu spójność i harmonię, jak i dla nich samych. Do tej ostatniej kwestii powrócę za chwilę. Zarazem jednak ich czyny nie wypływają z najgłębszego ich centrum, lecz powodowani są zewnętrzną koniecznością. Ujmując rzecz w kategoriach Ingardena: ich czyny nie są do końca ich własnymi czynami.

Ingarden powiada, że własny czyn w ścisłym sensie tego słowa podejmuje się tylko wtedy, kiedy »ja« jest całkowicie nieuwarunkowane zewnętrznymi motywami i przyczynami (s. 85). W hinduskiej myśli taki stan całkowitego nieuwarunkowania jest możliwy do osiągnięcia przez człowieka wyzwolonego, który doświadczył swojej absolutnej Jaźni, a zatem świadomościowo wyszedł poza doczesne ograniczenia. Dla wyzwolonego nie istnieje żaden zewnętrzny motyw, który mógłby w jakikolwiek sposób wpłynąć na jego działanie. Działa on tak jak Absolut: dlatego, że chce, a nie dlatego, że musi. Spełnia zatem w pełni własny czyn.

V. Podsumowując związek między „własnym” czynem a odpowiedzialnością za ten czyn, Ingarden twierdzi, że najwyższy stopień odpowiedzialności zachodzi wtedy, gdy sprawca czynu podejmuje go całkowicie świadomie i z głębin swojego osobowego »ja« (s. 92). I tutaj stajemy wobec szczególnego paradoksu odpowiedzialności. Ze słów Ingardena wynika bowiem, że podjęcie odpowiedzialności za czyn oznacza sprostanie stawianym przez nią wymaganiom, co z kolei w końcu doprowadza do jej zniesienia w odniesieniu do tego konkretnego czynu. Przytoczę jego słowa:

Wzięcie odpowiedzialności i posłuszeństwo wyłaniającym się stąd i skierowanym na sprawcę wymaganiom oraz spełnienie tego, czego się od niego żąda, odciąża go od winy, a przez to jego odpowiedzialność zostaje osłabiona albo anulowana (s. 94)¹⁰.

Podobnie paradoksalnie rozumiana jest odpowiedzialność człowieka wyzwolonego. Omawiając pojęcie *widhana*, stwierdziłam, że oznacza ona konieczny związek zachodzący między sprawcą a czynem. Trwa on, choć popełniony czyn należy już do przeszłości – może on być popełniony nawet przed śmiercią, w przeszłych wcieleniach. Dopóki ten związek trwa, dopóty sprawca się odradza na mocy związku ze swoim czynem.

Wspominałam również o ludziach, którzy działają zgodnie z *dharmą*, mając absolutną Jaźń nieprzebudzoną. Mówiłam, że realizują oni pozytywną war-

¹⁰ Również na s. 75 Ingarden pisze, że wzięcie odpowiedzialności „prowadzi do jakiejś zasadniczej gotowości wewnętrznej do podjęcia kroków wiodących ku odciążeniu sprawcy, których świadomego celu nie stanowi samo to odciążenie, lecz przede wszystkim spełnienie wymagań wynikających z odpowiedzialności i skierowanych na sprawcę. Właściwe spełnienie tych wymagań przynosi odciążenie sprawcy dopiero wtórnie”.

tość – dla świata i dla siebie. Świat dzięki ich działalności utrzymuje się w harmonijnym istnieniu, natomiast oni sami, podejmując przypisane im czyny, mają pewność, że uzyskają lepsze wcielenie. Ich obecna kondycja uwarunkowana jest ich poprzednimi czynami, z którymi ich związek jako sprawców ujawnia się w tym życiu. Podobnie czyny niosące wartość pozytywną ujawnią się w przyszłych żywotach, będących dzięki temu znacznie lepszymi niż są teraz. Zarazem czyny te osłabiają związek sprawcy z czynami negatywnymi, doprowadzając szybciej do jego zaniku.

^ I może się zdarzyć, że w którymś z następnych wcieleń ludzie ci dysponować będą tak wartościowym psychiczno-mentalnym organizmem, iż będą mogli obudzić w sobie swą absolutną Jaźń. W momencie gdy to się stanie, zaczną działać kierowani przez nią, dobrowolnie podejmując działania zgodne z *dharma* – i już więcej się nie odrodzą. Osiągną bowiem taki stan, w którym związek sprawcy z czynem ujawnia się od razu w momencie jego spełnienia i tylko wtedy. Ujmując rzecz w kategoriach hinduskich metafor, możemy powiedzieć, że popełniane przez nich czyny nie zostawiają żadnego brudu ani nie dojrzewają, by wydać kiedyś owoce. Można ten stan rozumieć jako stan zniesionej czasowości, życie w niepojętym punkcie, w którym sprawca, jego czyn, wartość czynu, jego cel i skutek realizują się naraz. Innymi słowy – zostaje jedynie działający sprawca.

Sytuację tę wyrazić może opis stosujący Ingardenowskie pojęcie odpowiedzialności. Wyzwolony człowiek, świadomie i dobrowolnie, aktem swej najgłębszej absolutnej Jaźni, przyjmuje na siebie odpowiedzialność i podejmuje przepisane przez *dharma* działanie. Tym samym jego odpowiedzialność zostaje zniesiona – raz na zawsze i wobec wszelkich czynów.

Ingarden nie myślał o takiej sytuacji. W jego ujęciu człowiek, podejmując odpowiedzialne działanie, stopniowo znosi odpowiedzialność za nie, albowiem czyni zadość jej wymaganiom (s. 93). W perspektywie hinduskiego filozofowania to jest wciąż działanie człowieka cnotliwego, ale z Jaźnią nie w pełni przebudzoną. Hinduskie filozofowanie idzie dalej. W momencie, gdy wszystkie popełnione czyny zostaną „wyprane”, gdy wszystkie ich skutki zostaną „spożyte”, innymi słowy, kiedy związek z przeszłym czynem zostanie całkowicie przerwany, sprawca może działać dalej, choć w diametralnie odmienny sposób. Nieustannie podejmując stojącą przed nim odpowiedzialność, znosi ją w samym momencie jej podjęcia. To jest niewyraźna w codziennym języku sytuacja, ponieważ jest to sytuacja absolutna w sensie zupełnie dosłownym: przez człowieka działa Absolut. Właściwie taki czyn trudno już nazwać czynem i twórcy *Bhagawdgity* mają tego świadomość, nazywając tak spełniany czyn „bezczynem” (*Bhagawadgita* 4.18).

VI. Ingarden opisuje zarazem przeciwieństwo stanu najwyższej odpowiedzialności. Ma ono miejsce tam, gdzie sprawca do działania jest zmuszony,

już to dlatego, że czynniki zewnętrzne wywierają na niego przemożny wpływ, już to dlatego, że jest on zupełnie pozbawiony świadomości. Zdaniem Ingardena wtedy nie ma żadnej odpowiedzialności (s. 92). Przykładem jest tutaj sytuacja zgwałconej kobiety.

Zastosowanie pojęcia odpowiedzialności do analizy tego zagadnienia pozwala dostrzec kolejne różnice między myśleniem Ingardena i hinduskim. Teksty hinduskie nie analizują przypadku zgwałconej kobiety czy kogokolwiek innego znajdującego się w sytuacji podobnego przymusu. Interesuje ich czyn wymuszony w inny sposób. Oto co powiada Kryszna Ardżunie:

Jeśli oparłszy się w poczuciu indywidualności postanowisz „Nie będę walczył”, będzie to błędna decyzja, gdyż sama natura cię ujarzmi (*Bhagawadgita* 18.59)

Ardżuna nie stoi przed dylematem, czy ma walczyć czy nie walczyć. Stoi on przed dylematem, który sformułować można: „walczyć dobrowolnie czy pod przymusem?”. Jeśli dobrowolnie nie podejmie wskazanego mu przez *dharmę* czynu, spełni go pod przymusem nie tylko społecznym, lecz – jak powiada powyższa strofa – pod przymusem samej natury świata, niejako „zgwałcony” przez nią. Metafora człowieka wyrażająca społeczeństwo znowu może być tutaj pomocna: Ardżuna jest częstką ramion Absolutu, który będzie walczyć, bez względu na udział Ardżuny w tym czynie. Ardżuna może świadomie, z głębin swej absolutnej Jaźni, podjąć decyzję o byciu naocznym znakiem aktywności ramion (*Bhagawadgita* 11.33). Jeśli tej decyzji nie podejmie – i tak uczyni czyn, którego nie chce uczynić:

Związany własnym czynem, wypływającym z twej własnej natury, bezwolnie zrobisz właśnie to, czego z powodu omroczenia uczynić nie chcesz (*Bhagawadgita* 18.60).

Filozofowie hinduscy porządkowali świat za pomocą kategorii trzech przymiotów (*guna*). Przymioty te to istność (*sattwa*), pasja (*radžas*) i mrok (*tamas*). Miały one charakter zarówno opisowy, jak i wartościujący, ten ostatni jest tutaj dla nas istotny. Zjawisko wykazujące najwięcej cech podpadających pod przymiot istności było wartościowane najbardziej pozytywnie, natomiast najbardziej negatywnie wartościowane były zjawiska posiadające cechy podpadające pod przymiot mroku. W dwóch ostatnich rozdziałach *Bhagawadgity* analizowane są różne zagadnienia związane z czynem ze względu na trzy przymioty. Analizuje się między innymi różne typy sprawców. Sprawca mroczny to taki, który jest zupełnie pozbawiony zdolności rozumienia świata i samego siebie – jest zmuszany do działania przez czynniki zewnętrzne, a nie przez własną wolę.

Zacytowana przed chwilą strofa mówi o omroczeniu jako przyczynie decyzji o zaniechaniu czynu przez Ardżunę. Możemy sądzić, że jeśli taką decyzję podejmie, stanie się mrocznym sprawcą, wartościowanym bardzo negatywnie. Najprawdopodobniej Ingarden uznałby, że skoro Ardżuna działa pod przymusem

społecznym i kosmicznym, nie ponosi odpowiedzialności za ten czyn. Wydaje się jednak, że – zdaniem Kryszny – Ardżuna, spełniając czyn w takim stanie, poniesie najcięższą odpowiedzialność – mroczni bowiem sprawcy idą do piekieł, gdzie ich związek z czynem ujawnia się w potwornej, pełnej cierpienia postaci¹¹.

VII. Ingarden uznaje istnienie wartości za pierwszy ontyczny fundament odpowiedzialności (s. 97–99). Drugim ontycznym fundamentem odpowiedzialności jest – według niego – ciągłość osobowego sprawcy, która musi zachodzić tak długo, aż ze sprawcy zostanie zdjęta odpowiedzialność. Nie wyklucza on, że identyczność ta powinna być zachowana nawet po śmierci sprawcy. Stanowi ona warunek możliwości ponoszenia odpowiedzialności, jak również jej ewentualnego zdjęcia (s. 112).

W myśli hinduskiej identyczność osobowego sprawcy, zachowywaną przez wszystkie jego żywoty i śmierci, gwarantuje poczucie indywidualności (*ahankāra*). Jest to moc pozwalająca na oddzielenie siebie – podmiotu poznającego – od poznawanego przedmiotu. Dopóki podział na podmiot i przedmiot traktowany jest ontologicznie, dopóty Jaźń człowieka nie jest przebudzona. Pokazano powyżej, że Kryszna uznaje poczucie indywidualności za przyczynę błędnej decyzji zaniechania czynu. Uświadomienie sobie pozorności podmiotowo-przedmiotowego podziału prowadzi do poznania, że wszystko jest jednym. To z kolei oznacza wyzwolenie. Taki człowiek jest pozbawiony poczucia indywidualności (*Bhagawadgita* 18.26). Pojęcie odpowiedzialności nadaje się również i do opisu tej sytuacji: ponieważ w momencie wyzwolenia odpowiedzialność za czyny zostaje zniesiona, a więc i identyczność osobowego sprawcy przestaje być istotna.

Drugim czynnikiem umożliwiającym zachowanie identyczności osobowego sprawcy jest tzw. ciało subtelne, które tworzy właśnie poczucie indywidualności, a poza tym rozum danego człowieka, umysł oraz moce percepcji zmysłowej. Ciało subtelne owija absolutną Jaźń niczym kokon i przechodzi z ciała do ciała odpowiednio do przeszłych czynów; kolejno przyjmowane materialne ciała nazywane są ciałami grubymi¹². Zapewnia ono trwanie związku między sprawcą a czynem i jego ujawnianie się; więcej nawet, można powiedzieć, że jest ono tym związkiem spojęne i nim uwarunkowane. Wszyscy ludzie mają jednaką absolutną Jaźń¹³, różnią się jednak ciałami subtelnymi, które są manifestacją ich zwią-

¹¹ Por. *Bhagawadgita* 14. Teksty zazwyczaj zajmują się tymi, którzy nie podejmują własnej *dharmy* lub chcą podejmować cudzą *dharmę*, por. *Bhagawadgita* 3.35. Starożytny hinduski kodeks prawno-moralny *Manusmryti*, który powstał między II p.n.e. a II n.e., opisuje podług wcielenia członków czterech *varn* (12.70–72). Polski przekład: Byrski, Marian Krzysztof. *Manusmryti, czyli Traktat o Zaczności, Kamasutra, czyli Traktat o Miłowaniu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.

¹² *Bhagawadgita* 15.7–10, 13.5.

¹³ Zgodnie z wierzeniami hindusów nie tylko człowiek, lecz wszelkie stworzenie ma jednaką Jaźń.

ku z czynami. Ujmując rzecz słowami Ingardena, można powiedzieć, że właśnie ciało subtelne ponosi odpowiedzialność za popelnione czyny.

VIII. Omawiając kwestię identyczności sprawcy, Ingarden podkreśla, że ponosić odpowiedzialność może jedynie osobowe »ja«, a nie czyste »ja« pierwotnej transcendentalnej świadomości (s. 118). Zarówno czyste »ja«, jak i »ja« osobowe można uważać za „oś każdego działania i każdej odpowiedzialności” (s. 119). Jednak czyste »ja« jest swego rodzaju abstrakcją, do której dochodzi się w procesie redukcji transcendentalnej. Jak wierzył Husserl, redukcja ta pozwala oddzielić owo czyste »ja« jako „metafizyczne *residuum*, któremu można przeciwstawić realnego człowieka, a zwłaszcza jego duszę czy osobę” (s. 120). Natomiast, aby móc mówić o odpowiedzialności, musimy mieć do czynienia z realnym czynem uwarunkowanym przez realne okoliczności oraz z realnym sprawcą o określonych cechach psychicznych i fizycznych (s. 121).

Na gruncie filozofii hinduskiej czystemu, transcendentalnemu »ja« odpowiada absolutna Jaźń, natomiast »ja« osobowemu odpowiada cały organizm składający się z ciała subtelnego owijającego absolutną Jaźń oraz z ciała grubego. Widzieliśmy, że o odpowiedzialności można mówić jedynie w odniesieniu do całego organizmu, gdyż w momencie wyzwolenia uaktywnia się absolutna Jaźń, znosząc odpowiedzialność za wszelkie czyny podejmowane przez organizm. Gdybyśmy w tym kontekście pytali o powód stworzenia świata, moglibyśmy wskazać właśnie odpowiedzialność, którą zapagnęła ponosić absolutna Jaźń i w tym celu stworzyła sobie kosmiczny, społeczny i człowieczy organizm umożliwiający jej realizację tego pragnienia¹⁴. Znamienne jest to, że wymieniane przez Ingardena cechy sprawcy zdolnego do ponoszenia odpowiedzialności właściwie całkowicie zbiegają się z cechami sprawcy określanego w hinduskiej filozofii jako sprawca istnościowy, czyli taki, który zdolny jest świadomie i dobrowolnie podjąć się czynu wynikającego z *dharmy*. Są to: odwaga cywilna, męstwo, wewnętrzna siła, wytrwałość, zdolność jasnego uchwytowania wartości pozytywnych i negatywnych, czułe sumienie, siła do zwalczania własnych skłonności lub pożądań, przeciwstawienie się przynętom lub pokusom (s. 121, *Bhagawadgita* 18.17, 26, 3033).

IX. Ingarden wymienia jeszcze dwa ontyczne fundamenty odpowiedzialności, jakimi są budowa organizmu ludzkiego zapewniająca wolność (s. 122–148) oraz czasowa struktura świata (s. 156–168). O czasie jako warunku realizacji związku między sprawcą a czynem już mówiłam, dodam tutaj tylko,

¹⁴ W tym kontekście nowego znaczenia nabierają kosmogoniczne opisy Jaźni tworzącej sobie drugiego człowieka (np. *Bryhadaranjaka upaniszada* 1.4. Polski przekład: Kudelska, Marta. *Upaniszady*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999). Można interpretować wyrażaną w nich kreację jako motywowaną chęcią Absolutu do ponoszenia odpowiedzialności nie tylko w sensie negatywnym, za popelnione przez siebie czyny, lecz również w sensie pozytywnym, za drugiego, stworzonego przez siebie człowieka.

że w myśli hinduskiej wolność wpisana jest w strukturę organizmu ludzkiego, Krysna zaś, kończąc swój wywód, powiada:

Oto przekazałem ci wiedzę, bardziej tajemną od tajemnych. Przemyśl ją zupełnie i uczyni, co zechcesz (*Bhagavadgita* 18.63)¹⁵.

Z wypowiedzi tej wynika, że Ardżuna jest wolny i nawet bezpośrednio poznanie absolutnej istoty świata wolności jego nie ogranicza. Okazuje się zatem, że i te dwa pozostałe ontyczne fundamenty odpowiedzialności obecne są również w hinduskiej myśli. Jednak ich przedstawienie wymagałoby odrębnej pracy.

X. Z powyższej analizy jasno wynika, że zastosowanie pojęcia odpowiedzialności w ujęciu Ingardena do analizy hinduskiej koncepcji czynu pozwala na uwyrażnienie konstytuujących go pojęć czynu, związku łączącego sprawcę z czynem, wartości oraz ich wzajemnych relacji. Umożliwia odkrycie racjonalnego umotywowania wielu pojęć hinduskiej ontologii i etyki, które ufundowane są na tym, co Ingarden nazywał odpowiedzialnością. Pokazuje także, że koncepcja karmana nie jest prostą „sumą uczynków”, lecz dojrzałą i spójną filozoficzną teorią relacji zachodzących między człowiekiem i jego czynami.

Trzeba wreszcie dodać, że nie tylko nasze europejskie pojęcia przydatne są w analizie myśli Wschodu, lecz jest również odwrotnie. Wspomniałam na początku, że dla Ingardena modelem rozważań nad odpowiedzialnością jest odpowiedzialność za czyn zły, bliska pojęciu winy. Przyjęcie tego modelu sprawia, że niezbyt jasny jest charakter tak pojmowanej odpowiedzialności za czyn dobry¹⁶. W koncepcji karmana takiej nierównowagi nie ma. Odpowiedzialność ma charakter symetryczny, a natura obarczenia nią różni się jedynie znakami: każdy czyn, dobry czy zły, pozostaje w sprawcy na mocy ich koniecznego związku. Zapewne Ingarden, o ile w ogóle znał hinduską koncepcję karmana, znał ją w jej uproszczonej postaci „sumy uczynków”, a nie tak, jak przedstawiają ją sami hinduscy filozofowie. Być może, gdyby usłyszał koncepcję tę od nich, mógłby posłużyć się jej aspektami z korzyścią dla własnych teorii.

¹⁵ Umysł stanowi łącznik pomiędzy rozumem zdolnym do podjęcia wyzwającej aktywności a zmysłami wciągającymi w świat, por. Jurewicz, Joanna. *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1994, s. 104–118.

¹⁶ Na stronie 93 Ingarden szczegółowo omawia ponoszenie odpowiedzialności za czyny złe i dobre. W wypadku czynu złego „przed sprawcą staje żądanie usunięcia, w duchu wymagań sprawiedliwości, wyrządzonych szkód czy krzywdy i dania odszkodowania oraz wymazania negatywnej wartości jego czynu poprzez pozytywnie wartościowy akt skruchy”. Natomiast w wypadku czynu dobrego, „jeśli dzięki swemu czynowi uzyskał zasługę, to wyrasta dlań nie obowiązek, lecz jedynie prawo do uznania. Powstaje jednak wobec innych ludzi wymaganie wynagrodzenia go za jego dobry czyn lub przynajmniej uznania jego pozytywnej wartości. Jeśli to się nie dzieje, rodzi się krzywda, za którą odpowiedzialny jest ten, kto miał to czynić”.

'Karman' and Responsibility

The article presents the Hindu conception of activity (karman) and applies it to the notion of responsibility developed by Roman Ingarden. In this way the author can identify constitutive elements of the 'karman' – such as the act itself, its connection with the agent and the value of the act – and she can discuss the relationships that obtain among them. Furthermore, by comparing Ingarden's proposition with the Hindu concept, she can expose and discuss a certain asymmetry in Ingarden's notion of responsibility.