

Marek Kaplita

## Paula Ricoeura teoria wybaczenia a problemy winy, kary i tożsamości osobowej

Kwestia wybaczenia posiada szczególną rangę w obrębie europejskiego kręgu kulturowego, którego jednym z fundamentów jest religia chrześcijańska i ewangeliczna etyka bezinteresownej miłości bliźniego. Dziedzictwo to nadal ukierunkowuje myślenie współczesnych spadkobierców tej tradycji, co dostrzegalne jest zarówno w poszczególnych głosach na temat tego, co dobre i słuszne w najróżniejszych sferach życia, jak i w samym rodzaju problemów nieustannie rozważanych w publicznej debacie. Dowodem na to może być właśnie burzliwa i niepozabawiona politycznego tła dyskusja nad istotą wybaczenia i jego stosunkiem do idei sprawiedliwości. W nauce chrześcijańskiej posiada ono wymiar podwójny: praktyczno-etyczny wymiar przykazania oraz teologiczno-eschatologiczny wymiar obietnicy darowania win i życia wiecznego. Postępujący proces sekularyzacji europejskiej kultury nie osłabił zainteresowania problemem wybaczenia, lecz doprowadził do sformułowania krytycznych pytań o możliwość czegoś takiego jak wybaczenie oraz o rodzaj sytuacji, w których ewentualnie może ono wystąpić. W moim artykule chciałbym wziąć pod lupę stanowisko, jakie w tym sporze zajął Paul Ricoeur – zaprezentowane w ostatniej części jego monumentalnego dzieła poświęconego pamięci<sup>1</sup> – a także odnieść się polemicznie do niektórych z jego twierdzeń. Niewątpliwie należy docenić u francuskiego filozofa systematyczność

**Marek Kaplita** – student filozofii w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, redaktor kwartalnika „Pressje” i członek Collegium Invisibile. Interesuje się fenomenologią i filozofią hermeneutyczną.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.

i precyzję wywodu obfitego w wiele interesujących i celnych analiz. Na krytykę jednak zasługuje główna teza, wedle której akt wybaczenia niczym magiczne zaklęcie uwalnia winnego od balastu jego grzesznej przeszłości. Teza ta świadczy moim zdaniem o ostatecznym zagarnięciu dyskursu filozoficznego przez dyskurs teologiczny, w efekcie czego ten pierwszy nieuchronnie wikła się w paradoksy i traci na sile wyrazu, jaką daje przejrzysta i konsekwentna argumentacja. Mimo że początkowo starania Ricoeura szły w kierunku wyraźnego rozgraniczenia tych dwóch porządków, przy wskazaniu ewentualnych punktów ich styku, wydaje się, że biegun religijno-metafizyczny w tajemniczy sposób od początku przyciągał rozwijaną przez niego myśl, która stała się coraz bardziej ezoteryczna i niejasna. Zaczniemy jednak od krótkiej rekonstrukcji jej drogi.

Punktem wyjścia dla autora *Pamięci, historii, zapomnienia* jest rozpoznanie dysproporcji między biegunami winy skojarzonej z tym, co nazywamy złem, oraz wybaczenia, które porównuje on do rozbrzmiewającego z wysokości hymnu zstępującego na ziemię i przemieniającego ją. Dysproporcja ta, gdy zostanie naniesiona na zrównującą relację wymiany, jaka zachodzi między wyznaniem winy a aktem wybaczenia, stanie się źródłem paradoksu. Wyznanie win oznacza zstąpienie w samą głębię własnej tożsamości oraz uznanie się za faktycznego sprawcę swoich czynów gotowego wziąć za nie odpowiedzialność<sup>2</sup>. W odpowiedzi napotyka ono uroczyste, rozbrzmiewające z wyżyn stwierdzenie: „istnieje wybaczenie”<sup>3</sup>, które ma moc odwracania tego, co wydaje się nieodwracalne. Łatwo zauważyć, że wybaczenie jest traktowane przez Ricoeura jako swego rodzaju oderwana i niezależna od stron wymiany siła o pochodzeniu – chciałoby się rzec – nie z tego świata, która w jakiś sposób udziela się dającym i otrzymującym je osobom:

<sup>2</sup> „W rzeczywistości wybaczenie może mieć miejsce tam, gdzie kogoś można o coś oskarżyć, domniemywać jego winy bądź uznać go winnym. Oskarżyć zaś można tylko za czyny, które da się przysądzić jakiemuś podmiotowi, uważającemu się za ich prawdziwego sprawcę. Innymi słowy poczynałość jest tą zdolnością, tą zdolnością prawną, na mocy której działania można zapisać na czyjś rachunek” (tamże, s. 606).

<sup>3</sup> Tamże, s. 614.

Albowiem hymn nie musi mówić, kto i komu wybacza. Wybaczenie istnieje właśnie tak, jak istnieje radość, mądrość, szaleństwo, miłość. Wybaczenie należy do tej samej rodziny<sup>4</sup>.

Scharakteryzowane w ten sposób wybaczenie powinno być aktem bezwarunkowym i całkowicie bezinteresownym, aktem, który sam dla siebie jest zasadą i celem. A jednak wierzymy – stwierdza Ricoeur – w korelację między wyznaniem winy a wybaczeniem. Jest to przykład tego, co francuski filozof nazywa „ekonomią daru”, która w przeciwieństwie do sprawiedliwości nie rządzi się logiką równoważności<sup>5</sup>. Wybaczący daje więcej, niż otrzymuje. W tym miejscu po raz pierwszy należy postawić kluczowe, jak sądzę, pytanie: co konkretnie przebacząca ofiara przekazuje w darze proszącemu o odpuszczenie win oprawcy? Według Ricoeura winny zostaje w ten sposób uwolniony od czynu, którego się dopuścił. I z tą tezą właśnie nie mogę się zgodzić. W moim przekonaniu wybaczenie nie uwalnia ani od czynu, ani od kary.

### **Działanie i tożsamość osoby**

W pierwszej kolejności nasze rozważania trzeba wpisać w kontekst współcześnie toczonej filozoficznej debaty nad sensem ludzkiej podmiotowości. Jej zasadniczą zdobyczą jest zakwestionowanie kartezjańskiego (egologicznego) paradygmatu myślenia o podmiocie. Podmiot nie jest monadycznym i obdarzonym absolutną autonomią *ja*, dla którego źródłowym i konstytutywnym doświadczeniem jest dokonujące się w obrębie świadomości refleksyjne ujmowanie siebie. Po pierwsze, zwykłym złudzeniem jest wrażenie bezpośredniego dostępu *ja* do sfery tego, co bezwzględnie własne, z całkowitym pominięciem tego, co obce i transcendentne. Po drugie, podmiotowość nigdy nie istnieje na wzór tego, co tradycja filozofii Zachodu zwykła nazywać substancją, lecz, o ile jest, to staje się, nieustannie potwierdza swój byt w procesie autokreacji.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Por. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 41–44.

Jednym z głównych orędowników takiego rozumienia przypisywanej człowiekowi podmiotowości był sam Ricoeur. Jego najważniejszą pracą z zakresu antropologii filozoficznej była wydana w 1990 roku praca *O sobie samym jako innym*<sup>6</sup>, będąca obroną pojęcia „człowieka zdolnego” (*homo capax*) jako podstawowej kategorii antropologicznej. Równie ważną pozycję zajmuje tam teoria tożsamości narracyjnej, która jest formą samowiedzy potrafiącego mówić podmiotu, umożliwiającą mu ujmowanie siebie samego w czasowej rozciągłości. Właśnie w imię tej koncepcji chciałbym zakwestionować możliwość uwolnienia podmiotu od jego czynu, jak to zakłada Ricoeurowska teoria wybaczenia.

Powtarzając ściśle za Ricoeurem, najgłębszy sens podmiotowości lub, używając terminologii pochodzącej z *O sobie samym...*, „sobości” czy „bycia sobą” jest oparty na subiektywnym niezachwianym przekonaniu o własnej możności działania, czyli zdolności do wolnej ingerencji w bieg rzeczy i ustanawiania początku nowych łańcuchów zdarzeń w świecie. Możliwość działania wyprzedza samo działanie – nie w porządku chronologicznym (następstwo jest tu złudne, ponieważ możność i działanie współwystępują stale i płynnie przechodzą w siebie nawzajem), lecz w logicznym porządku fundowania, co mimo wszystko nadaje jej wyższą rangę. To właśnie ze względu na możność działania, a nie konkretne czyny, istotom ludzkim należy się według Ricoeura poważanie<sup>7</sup>.

Wykorzystując swoje wcześniejsze o dekadę ustalenia Ricoeur przedstawia argument za możliwością uwolnienia podmiotu od jego czynu: „Formuła tego wyzwolicielskiego słowa, sprowadzonego do nagości jego wypowiedzenia, brzmiałaby tak: jesteś wart więcej niż twoje czyny”<sup>8</sup>. Zatem to zwróconą ku przyszłości i będącą otwarciem się na otaczający świat możność działania należy otaczać najwyższą ochroną. Rozwijając myśl o pierwotnej i niezbywalnej predyspozycji człowieka do dobra zaczerpniętą z *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta, za najbardziej pierwotny impuls motywujący ludzi do działania Ricoeur uznaje

<sup>6</sup> Tenże, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

<sup>7</sup> Tamże, s. 339.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 652.

pragnienie „«życia dobrego» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach”<sup>9</sup>. Ciążące na kimś brzemień wyrządzonych w przeszłości krzywd blokuje zdolność działania w takim sensie, że neutralizuje pozytywną wartość czyichś starań i uczynków, przez co nie może się ona udzielić działającej osobie, która dobrze czyniąc, sama nie staje się lepsza. Każdorazowa konfrontacja podmiotu z własną winą skutkuje odkryciem nieprzewidywalnej sprzeczności między swoim najgłębszym pragnieniem a naznaczoną piętnem winy tożsamością. Zdaniem Ricoeura, uzdrowienie w takiej sytuacji może przyjść tylko za sprawą uwolnienia podmiotu od jego czynu, co właśnie miałyby być istotą gestu wybaczenia. Wydaje mi się, że stanowisko autora *Pamięci...* można wytłumaczyć, odwołując się do naturalnego odruchu niesienia ratunku tym, którzy są w potrzebie. Założeniem kryjącym się w takiej postawie jest głęboka wiara w możliwość wymazania każdego, nawet największego zła oraz przywrócenia światu nieskalanego oblicza. Mam wrażenie, że właśnie ten spontaniczny odruch nadziei i sprzeciwu wobec nieodwracalności zła, które pojawiło się w świecie, przemawia przez Ricoeurowską wykładnię wybaczenia. Moim zdaniem, opiera się ona po prostu na błędnym rozpoznaniu faktów i jest przykładem tego, jak oczekiwania w stosunku do rzeczywistości mogą wykrzywić jej obraz w naszych oczach.

Błędem jest próba opisania czynu jako czegoś zewnętrznego wobec jego sprawcy. Wyodrębnienie czystej możliwości działania i oderwanie jej od konkretnych aktów woli jest możliwe tylko na płaszczyźnie pojęciowej abstrakcji. Rozważana w izolacji możliwość działania nie jest podmiotem, lecz raczej dopiero jego możliwością i warunkiem. Podmiot to jego czyny, w których podejmuje wysiłek tworzenia samego siebie. Nie można ich od niego oddzielić. Oznaczałoby to destrukcję jego tożsamości. Dlatego skłonny jestem poprzeć Nicolai Hartmanna, z którym polemizuje Ricoeur, w jego twierdzeniu o nierozdzielności zespoleniu egzystencji i winy<sup>10</sup>. Zgadzam się również, że uznanie

<sup>9</sup> Tenże, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>10</sup> Tenże, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 613–614.

odpowiedzialności za własne czyny jest wyrazem szacunku dla ludzkiej wolności i godności<sup>11</sup>.

Pomysł uwolnienia podmiotu od jego czynu przestaje być w ogóle zrozumiały, gdyby spróbować odnieść go do sfery ludzkiej praktyki i powszechnych intuicji. Teoretyczne uwolnienie od przeszłego postępku nie oznacza wymazania go z kart historii, uznania za niebyły. Jego skutki poważnie obecne są (i to nierzadko w narzucający się wręcz sposób) w terażniejszości i prowokują pytanie o ich sprawczą przyczynę. Czy pytanie: kto dopuścił się tego i tego? kto jest za to odpowiedzialny?, może zadowolić się inną odpowiedzią niż wskazanie faktycznego sprawcy, bez względu na to, czy okazał on skruchę i otrzymał wybaczenie? Czy uwolnienie podmiotu od czynu nie oznaczałoby w najlepszym przypadku zмовы milczenia i sztucznie wywoływanej zbiorowej amnezji?

Jak pisze Hannah Arendt, działanie jest nieustannym rozpoczęciem<sup>12</sup>. Myliłby się jednak ten, kto w tej prawdzie dopatrywałby się zaprzeczenia ciągłości ludzkiego działania. Rozpoczyna się rozmaitego typu praktyki, projekty, kolejne fazy ewolucji swoich poglądów, ale nie samo życie, które to wszystko obejmuje. Perspektywa możliwego wyboru, jaka otwiera się przed podmiotem w terażniejszości, uwarunkowana jest zawsze wyborami już dokonаныmi i wynika z nich. Czy ich zanegowanie nie implikowałoby ustalenia absolutnego i zawieszzonego w jakiejś absurdalnej próżni początku, który przecież jest obcy ludzkiemu światu i niespotykany w jego obrębie? Oznaczałby on nie co innego jak zerwanie tożsamości i ustanowienie zupełnie nowego, niewinnego już podmiotu<sup>13</sup>, co kłóci się, myślę, z naszymi intuicjami na temat tego, czym jest wybaczenie. Możliwości takiego zerwania ciągłości przeczy również znana nam wszystkim trywialna prawda, że wspomnienie wyrządzonej przez siebie krzywdy trwa w pamięci niezależnie od aktu wybaczenia ofiary i staje się doświadczeniem, z którego korzysta się przy podejmowaniu dalszych wyborów.

<sup>11</sup> Tamże, s. 614.

<sup>12</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 195.

<sup>13</sup> Por. argument Derridy za niewybaczalnością winy przywołany przez Ricoeura w *Pamięci, historii, zapomnieniu* (s. 648).

Bardzo istotnym elementem koncepcji Ricoeura jest utożsamienie wybaczenia ze swego rodzaju metafizyczną i wręcz substancjalną siłą pochodzącą ze sfery tego, co religijne, ponadetyczne i ponadpolityczne. Z tego względu klęskę muszą ponieść (i faktycznie ponoszą) wszelkie próby zinstytucjonalizowania wybaczenia. Podobnie jak miłość, wydaje się ono raczej cudem, płynącą z góry niepojętą łaską, która na poziomie ludzkiego rozumienia przybiera symboliczną formę hymnu. Nie będę się spierał z Ricoeurem, czy istnieje wybaczenie na płaszczyźnie, która jest domeną teologii, i czy w swojej ziemskiej postaci jest ono w istocie znakiem wkroczenia wymiaru boskiego w ludzki świat. Przywołanie w filozoficznej debacie argumentu odwołującego się do rzeczywistości będącej przedmiotem religijnej wiary jest nieuprawnione, a użycie go jako analogii – niezrozumiałe. Tak radykalna metafizyczna definicja wybaczenia, jaką proponuje Ricoeur, implikuje zamaskowane wzniosłą retoryką cudu absurdalne konsekwencje i filozofowi nie przystoi godzić się na nie. Jeżeli wybaczenie ma istnieć jako cud, to dalsza racjonalna dyskusja na ten temat staje się niemożliwa. Nie wydaje mi się jednak, aby analiza tego zjawiska nieuchronnie prowadziła do takiego wniosku. Chciałbym przedstawić alternatywną propozycję rozumienia przebaczenia, rozpoznającą w nim w czysto ludzką zdolność. Nie znaczy to bynajmniej, że sprzeciwiam się uzupełnieniu jej teologiczną spekulacją, a moim celem nie jest wcale krytyka myślenia otwierającego się na pokłady sensu zawarte w doświadczeniu sfery *sacrum* i religijnej symbolice. Uważam tylko, że filozofia powinna pozostać pod dominującym wpływem *lumen naturale* i nie godzić się na antynomie.

### Polityczny wymiar kary

Dotarłszy do problemu stosunku między wybaczeniem i karą, Ricoeur przyznaje z rozczarowaniem, że autentyczne wybaczenie nie może w żaden sposób zaistnieć na poziomie instytucjonalnym<sup>14</sup>. Państwa nie mają sumień – stwierdza. Prośby wygłaszane przez urzędników

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 622.

państwowych o przebaczenie win ich narodów kierowane do ofiar bądź ich potomków mają wymiar tylko symboliczny i przeważnie są elementem politycznej strategii. Z wybaczeniem nie należy mylić – jak przestrzega autor *Pamięci...* – amnestii ogłaszanej nieraz po okresie wewnętrznych rozruchów czy gwałtownych zmianach władzy. Wybaczenie należy do porządku miłości, podczas gdy darowanie kary na skutek amnestii podyktowane jest względami utylitarystycznymi oraz pragnieniem przywrócenia stanu normalności i stabilności wewnętrznej kraju. Sądzę jednak, że główny powód niemożliwości utworzenia instytucji wybaczenia tkwi głębiej. W analizie Ricoeura uwagę zwraca, po pierwsze, wyrażona *implicite* przypadkowość niezdolności do wybaczenia przez społeczeństwa. Nie jest to cecha przypisana im *a priori*, lecz stwierdzona na drodze przyglądania się konkretnym przypadkom. Po drugie, zostaje ona uznana za wadę, za swego rodzaju ułomność. Francuski filozof dostrzega co prawda również trudność inną niż przywołana powyżej, lecz nie przypisuje jej należnej pierwszorzędnej ważności. Polega ona na tym, że: „Wybaczenie niosące bezkarność jest wielką niesprawiedliwością. (...) Sprawiedliwość niezmiennie nie wybacza”<sup>15</sup>.

Czy wybaczenie i sprawiedliwość muszą z konieczności się wykluczać? Jest tak tylko wtedy, gdy uznamy, że z tym pierwszym wiąże się anulowanie kary. Tak jednak być nie musi, pod warunkiem, że starannie oddzielimy od siebie dwa porządki i odróżnimy polityczny wymiar kary od wybaczenia jako szczególnego rodzaju wymiany między dwoma indywidualnymi podmiotami, z których jeden jest winnym, a drugi ofiarą. Odpuszczenie win, jeżeli miałyby uzyskać sankcję w porządku prawnopolitycznym pod jakąkolwiek postacią bezkarności, występowałyby przeciw temu porządkowi i przyczyniało się do jego destrukcji.

Dariusz Gawin w eseju *Krytyczny patriotyzm – próba bilansu*<sup>16</sup> formułuje kontrargument wobec tez zawartych w tekście Jana Józefa Lipskiego *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy (uwagi o megalomanii narodowej*

<sup>15</sup> Tamże, s. 618.

<sup>16</sup> D. Gawin, *Krytyczny patriotyzm – próba bilansu*, [w:] tegoż, *Blask i gorycz wolności*, Kraków 2006.



*i ksenofobii Polaków*)<sup>17</sup>. Lipski przeciwstawia tam szowinizmowi oraz egoizmowi narodowemu oparty na wartościach chrześcijańskich patriotyzm krytyczny. Pierwsza postawa nie ogranicza się jedynie do przychodzącego w pierwszej chwili na myśl pragnienia dominacji nad słabszymi narodami i przekonania o własnej cywilizacyjnej wyższości oraz wynikającej stąd misji. Jej wyrazem ma być także każde przemilczenie dotyczące ciemnych kart historii własnego narodu oraz przyczynianie się w dowolny sposób do utrwalenia narodowych mitów. Grzechem i załączkiem większego zła jest już przyływ dobrego „samopoczucia narodowego”<sup>18</sup>, dumy z przynależności do dziedzictwa danej wspólnoty politycznej. Figurą pozytywną jest natomiast patriota krytyczny, gotowy zmierzyć się z oskarżycielskim sądem historyka, uznać swoje winy jako członka pewnej wspólnoty, prosić o wybaczenie oraz zadośćuczynić pokrzywdzonym. Jak zauważa Gawin:

W tak zdefiniowanym patriotyzmie łączy się w jedno cnoty pochodzące z dwóch różnych porządków. Miłość, czy też miłosierdzie – chrześcijańska *caritas*, to cnota ewangeliczna, cnota wyrastająca z porządku wiary, porządku religii. Patriotyzm natomiast – nawet wtedy, gdy wyraźnie odgraniczymy go od szowinizmu czy ksenofobii – to cnota pochodząca z zupełnie innego porządku: porządku tego, co polityczne<sup>19</sup>.

Sfera polityczności ze swej natury rządzi się zasadami innego rodzaju i nie można wpisać w nią radykalnie odczytanego ewangelicznego przykazania miłości, bo przed miłością wrogów musi stawiać obowiązek lojalności względem własnej wspólnoty. W przeciwnym razie jej wewnętrzna struktura ulega rozluźnieniu i stopniowemu rozkładowi. Dlatego rację trzeba przyznać stwierdzeniu:

<sup>17</sup> J. J. Lipski *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy (uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków)*, [w:] <http://otwarta.org/wp-content/uploads/2011/11/J-Lipski-Dwie-ojczyzny-dwa-patriotyzmy-lekkie3.pdf> (13.06.2012).

<sup>18</sup> Por. D. Gawin, *Krytyczny patriotyzm...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>19</sup> Tamże, s. 190.

Zakaz uciekania się do przemocy i zakaz odczuwania nienawiści nie jest jednak jednoznaczny z nakazem miłości. Właśnie pomiędzy zakazem nienawiści (bowiem otwarta, jawna nienawiść jest już wojną rujnąjącą porządek) a nakazem miłości (bowiem bezwarunkowa gotowość do miłości jest świętością znoszącą wszelki ludzki porządek jako zbędny) rozpościera się przestrzeń tego, co polityczne<sup>20</sup>.

Argumentację Gawina chciałbym wykorzystać w sporze o obecność wybaczenia w sferze polityczno-prawnej. Wybaczenie bowiem, jak przyznaje Ricoeur, należy do tego samego porządku co chrześcijańska *caritas*. Połączone z darowaniem kary wkracza jednak, co oczywiste, w obszar tego, co polityczne. Jak zauważa sam autor *Pamięci...*:

Tam, gdzie istnieje reguła społeczna, zachodzi możliwość naruszenia; tam, gdzie następuje naruszenie, występuje karalność, kara, której celem jest odnowienie prawa poprzez symboliczne i rzeczywiste zanegowanie krzywdy popełnionej na koszt innego, ofiary<sup>21</sup>.

Odnowienie prawa ma na celu coś więcej niż samopotwierdzenie. Sprawiedliwość, choć jest dobrem autotelicznym, stanowi wewnętrzne spoiwo wspólnoty, której tożsamość wyznaczana jest między innymi właśnie przez określony zbiór przepisów organizujących i umożliwiających wspólne życie. Instytucje odpowiedzialne za ściganie i karanie przestępców pełnią rolę układu immunologicznego w organizmie, jakim jest państwo, to znaczy utrzymują je przy życiu, chroniąc od wewnętrznych zakażeń i defektów. Jeżeli wybaczenie miałoby oznaczać bezkarność, to, posługując się nadal tą biologiczno-medyczną metaforą, zdaje się ono być raczej chorobą tego organizmu niż zjawiskiem godnym aprobaty. Przekształcone w instytucję stałoby się najzwyczajniej prawnym środkiem do uniknięcia kary i państwową sankcją dla anarchii, z miłością niemającą nic wspólnego.

<sup>20</sup> Tamże, s. 191.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 618.

Moją intencją w żadnym wypadku nie jest potępienie wybaczenia jako takiego, intuicyjnie umieszczanego przecież pośród najszlachetniejszych ludzkich zachowań, ale określenie jego właściwego sensu i miejsca w świecie relacji międzyludzkich. Stąd mój sprzeciw wobec łączenia wybaczenia i niekaralności. Popęlenie przestępstwa w rzeczywistości wiąże się z podwójnym długiem wynikającym z dwojakiej odpowiedzialności każdego: odpowiedzialności przed wspólnotą, której prawo się złamało, oraz przed ofiarą, z którą łączy sprawcę relacja wyprzedzająca wszelkie instytucjonalne zapośredniczenia konstytuujące sferę polityczno-prawną. Temu podziałowi odpowiada dystynkcja ról: ofiara może wybaczyć, trybunał powinien sprawiedliwie ukarać. Ukaranie w ogóle nie leży w gestii ofiary, która tym samym nie może od niego uwolnić. Jest to odpowiedni moment, by po raz drugi zadać pytanie, co wobec tego winny otrzymuje od wybaczącej mu ofiary, jeżeli nie jest to uwolnienie ani od czynu, ani od kary?

### **Zaproszenie do współdziałania**

Pojęcie działania, które mam na myśli, nie może być ograniczone po prostu do ruchu mięśni, nawet gdy dokonuje się on przy maksymalnym udziale świadomości i w pełni dobrowolnie. Najistotniejszą cechą działania jest jego istotowy związek z indywidualną podmiotowością, którą wyraża. Działając człowiek-osoba objawia się jako twórca przekształcający świat zamieszkiwany wspólnie z innymi, z którymi musi się liczyć. Najważniejszym jego dziełem jest jednak on sam i jego historia. Działanie to w pierwszej kolejności autokreacja i wysiłek nasycenia swojego życia wartościową treścią i sensem.

Wina zaburza tę zdolność działając dwutorowo i skutkując podwójnym wyobcowaniem.

Po pierwsze, wyrządzone zło przechodzi na samego sprawcę, czyniąc go po prostu złym człowiekiem, człowiekiem niespełnionym i nieszczęśliwym. Ślad winy odnajduje się w sobie wraz z poczuciem zupełnej bezsilności. Przybiera on postać głosu sumienia, które w *O sobie samym...* zostało zaliczone do podstawowych figur inności przeciwstawianej biegunowi

tego, co w fenomenologicznym sensie moje: jest to wyobcowanie siebie od siebie samego. Wina jest tu swego rodzaju wewnętrznym piętnem, które odczuwane jest jednak jako coś obcego, coś, co mimo wszystko określa nas od zewnątrz i wobec czego jesteśmy bezsilni. W żaden sposób nie można się go samodzielnie pozbyć. Wina uniemożliwia dalsze stwarzanie i kształtowanie siebie, ponieważ trwale określa egzystencję, na której ciąży.

Drugą właściwością winy jest powodowane przez nią wykluczenie ze wspólnoty, w której ramach oprawca i ofiara razem żyli i razem działali. Tylko wśród grupy ludzi wspólnie dzielących i kształtujących swój los mogą zrodzić się wartości i tylko w obrębie takiej grupy działanie może uzyskać w pełni podmiotowy i osobowy charakter. Bo działanie to w rzeczywistości zawsze współdziałanie, działanie z innymi i wobec innych. Krzywdziciel pozbawia się moralnego prawa do przynależności do grupy i dokonuje samowykluczenia z uczestnictwa w zbiorowym życiu. Oczywiście owo wykluczenie nie musi oznaczać odosobnienia. Zestaw czynności wykonywanych każdego dnia oraz lista osób, które w nich zwykle towarzyszą, mogą w jego przypadku pozostać bez zmian. Wina i zło niszczą jednak międzyludzkie więzi, które zwykły podział pracy zmieniają we wspólnotę losu, dbałość o produkt pracy w troskę o ludzką godność podmiotów działania, społeczny mechanizm w żywy organizm.

Dar wybaczenia jest czymś na wzór zaproszenia do ponownego bycia i działania razem – zgodą na odbudowanie zerwanych uprzednio więzi. Nie jest przy tym wcale konieczne wymazanie fragmentu biografii winnego, uznanie jego przewin za niebyłe, ale właśnie uznanie ich za *byłe*, to znaczy należące do przeszłości i nieodciskające się już na czasie teraźniejszym ani przyszłym. Uwolnienie nie dotyczy historii i pamięci przeszłego czynu, lecz teraźniejszego piętna, z którym zbrodniarz ukazuje się w publicznej przestępstwie. Zniknięcie owego piętna nie oznacza utraty tożsamości, ale raczej przywrócenie jej zdolności dalszego tworzenia się i samookreślenia.

Wybaczenie nie oznacza również uwolnienia od kary czy obowiązku zadośćuczynienia. Ani ustalanie, ani egzekwowanie kary nie leżą w gestii pokrzywdzonego, lecz bezstronnego trybunału działającego w oparciu o obowiązujące prawo. Nie każde zło jest zakazane przez kodeks

karny i nie tylko o państwową instytucję sądu tutaj mi chodzi. Stosunki w różnych grupach regulowane są przez różne pomniejsze prawa (spisane bądź nie) oraz własne instytucje czy *quasi*-instytucje decydujące o ewentualnych sankcjach. Stąd na przykład rodzicielskie prawo do wymierzenia kary dziecku w pewnych sytuacjach. Ofiara nie może zrzec się prawa do ukarania winnego, ponieważ ono jej nie przysługuje. Wybaczenie oznacza natomiast zrzeczenie się prawa do zemsty, która, choć często potępiana jako moralnie naganna, znajduje dla siebie usprawiedliwienie w logice równoważności intuicyjnie akceptowanej i stosowanej przez większość ludzi.

Słuszność stosowania kar w pewnych okolicznościach można uzasadniać, odwołując się do jej pragmatycznej wartości jako metody utrzymywania porządku publicznego poprzez wymuszenie poszanowania dla prawa lub też jako najprostszego środka wychowawczego. Nie jest to jej jedyna funkcja. To nie wybaczenie, lecz właśnie kara bądź zadośćuczynienie zdolne są uwolnić od winy – nie poprzez uczynienie jej niebyłą, lecz zrównoważenie jej i zneutralizowanie. Błędy usuwa się, naprawiając je. Co zaskakujące, wydaje się, że efektywność kary w tym względzie lub działań zmierzających do rekompensaty szkód ofiary uzależniona jest od daru wybaczenia. Zgoda na przemianę pamięci o winie z wyrzutu sumienia w przestrogę na przyszłość może przyjść tylko z zewnątrz. Wybaczenie to w moim przekonaniu powtórne zaproszenie do wspólnego życia i twórczego działania, to szansa na oczyszczenie, które dokonać się może tylko w ramach wspólnoty i poprzez nią.

\* \* \*

Na zakończenie chciałbym wrócić do religijnego wymiaru wybaczenia, tak ważnego dla myśliciela, jakim był Paul Ricoeur. Wkraczając w tego rodzaju dyskurs, w którym załamuje się zwyczajna logika argumentacji, filozof, niezależnie od tego, jakie miejsce w jego życiu zajmuje wiara religijna, czuje się zdezorientowany i niepewnie stawia kroki. Ricoeur wyróżniał się pod tym względem i odważnie przekraczał granicę, zachowując jednak pełną świadomość momentu, w którym to następuje.

Niestety, jego koncepcja wybaczenia wydaje się wyjątkiem – dyskurs teologiczny dyskretnie zagarnia tu dyskurs opisujący ludzką *praxis*.

Jak zauważyliśmy wcześniej, wybaczenie z nie do końca zrozumiałych powodów zostaje utożsamione z tajemniczą, metafizyczną siłą, która swoje źródło ma poza wybaczącym. Jej moc wydaje się niewyczerpana, na co wskazuje podkreślana przez autora *Pamięci...* bezwzględność wybaczenia w obliczu każdej winy. Wydaje się, że dochodzi tu do poważnego przeskoku znaczeniowego, który sprawia, że rozważania zaczynają się obracać wokół *Wybaczenia* raczej niż wybaczenia oraz *Wybaczonego* zamiast wybaczonego. Zaprezentowana w tej pracy koncepcja dotyczy tylko wybaczenia – pisanego małą literą zjawiska o czysto ludzkim charakterze. Zasadniczą przeszkodą dla ekstrapolacji moich uwag na metafizyczną i eschatologiczną płaszczyznę *Wybaczenia* jest podwójna rola *Wybaczonego*, który jednocześnie jest również Sędzią i Trybunałem. W tradycji chrześcijańskiej przypisuje się Mu zarówno nieskończone miłosierdzie, jak i nieomylną sprawiedliwość wyroków, co jest połączeniem paradoksalnym i dogmatem, z którym trudno dyskutować. Czy należy więc bezwzględnie zamilknąć? Być może jednak – paradoksalnie – istnieje coś takiego jak logika paradoksu, która relatywizuje zawarty w nim absurd jedynie do praw tradycyjnej logiki. Osobiście sądzę, że nie we wszystkich przypadkach ciemność, jaka otacza paradoks, jest absolutnie nieprzenikniona, i że pod zewnętrzną powłoką formalnej sprzeczności może tętnić żywy *logos* zdolny poruszać myślenie – otwierać na tajemnicę, jakoś ją przybliżyć i rozświetlać. Wydaje się, że nie każdy paradoks jest czystym nonsensem, wobec którego stajemy zupełnie bezradni i niemi. Być może to właśnie ten przypadek.