

KRZYSZTOF WIECZOREK

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Zakład Logiki i Metodologii

## Skąd pochodzi wina? Aksjologiczne i dialogiczne źródła zawinienia

Where the Guilt Comes from? The Axiological and Dialogical Sources of Fault

„Pojęcie winy, nader rozwinięte, znaleźć można już w najbardziej prymitywnych znanych formach społecznych [...] brzemień winy dźwiga ten, kto łamie prawo rządzące społeczeństwem, a wywodzone z reguły od boskich założycieli”<sup>1</sup> – pisze Martin Buber w książce *Das Problem des Menschen*, polemizując w ten sposób z przytoczoną wcześniej tezą Friedricha Nietzschego (sformułowaną w drugim rozdziale *Zur Genealogie der Moral*), że „główne pojęcie moralne – wina [*Schuld*] wzięło swoje pochodzenie z materialnego pojęcia – ‘długi’ [*Schulden*], zaś społeczeństwo ludzkie wszystkimi środkami rozwijało utworzoną w ten sposób właściwość, by przywieść indywiduum do wypełnienia jego obowiązków moralnych i społecznych”<sup>2</sup>. Z kolei w *Wille zur*

<sup>1</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 54.

<sup>2</sup> Tamże, s. 53. Przytaczany przez Bubera fragment *Z genealogii moralności* i jego kontekst brzmi (w przekładzie Grzegorza Sowńskiego) następująco: „z góry można zgadnąć, że pojęcie sumienia [...] ma za sobą długie dzieje swych przeobrażeń. Człowiek, który z dumą może za siebie ręczyć słowem, który zatem może również mówić: «Tak!» wobec samego siebie, jest [...] dojrzałym owocem, ale też późnym owocem: – jakże długo owoc ten musiał wisieć na drzewie! [...] A jak przysła na świat inna ciemna sprawka, świadomość winy, całe to «nieczyste sumienie»? [...] główne pojęcie moralne, pojęcie winy [*Schuld*] wywodzi się z nader materialnego pojęcia «bycia winnym jakiegoś długu» [*Schulden*]. [...] Owa tak dziś banalna i na pozór tak naturalna, tak nieunikniona myśl, że zbrodniarz zasługuje na karę, ponieważ mógł inaczej postąpić, [...] stanowi nader późno osiągniętą, ba, wyrefinowaną formę ludzkiego wnioskowania; kto przenosi ją na początek ludzkich dziejów, ten ma zbyt grube paluchy, by zabierać się za psychologię dawniejszej ludzkości. [...] prastara, głęboko zakorzeniona idea – idea równoważności szkody i bólu – wzięła swą moc [...] ze stosunku umowy pomiędzy wierzycielem i dłużnikiem, który to stosunek jest równie stary jak w ogóle «podmioty prawa» i który z kolei wskazuje na podstawowe formy stosunków

*Macht* Nietzsche napisał: „Jest to wyrazem warunków zachowania społeczeństwa, że wartości moralne są odczuwane jako niepodlegające dyskusji”<sup>3</sup>.

W przytoczonym sporze zderzają się z sobą dwie różne koncepcje pochodzenia winy jako kategorii moralnej: Nietzsche, atakując tradycję chrześcijańską, w myśl której wina jest stanem duszy wywołanym przez uświadomienie sobie (dzięki posiadaniu sumienia) własnego sprawstwa „słowa, czynu lub pragnienia przeciwnego prawu wiecznemu”<sup>4</sup>, relatywizuje pojęcie winy do zjawiska pochodnego wobec szczególnego rodzaju umowy społecznej, której celem jest powstrzymanie indywidualnych członków określonej wspólnoty od popełniania czynów wywołujących niepożądane skutki w obrębie owej wspólnoty. Rolę sumienia w subiektywnym orzekaniu o popadnięciu człowieka w stan winy (wskutek świadomości popełnienia występku) wyjaśnia Nietzsche następująco:

Występek jest dość dowolnym odgraniczeniem pojęciowym w celu ujęcia razem pewnych następstw zwyrodnienia fizjologicznego. [...] Niegdyś wnioskowano: sumienie odrzuca ten postępek, a więc ten postępek jest godny potępienia. W rzeczy samej sumienie odrzuca pewien postępek, ponieważ już od dawna jest on potępiony. Sumienie [...] nie stwarza żadnych wartości. To, co ongi skłaniało do odrzucenia pewnych postępów, to było nie sumienie, lecz przeświadczenie lub przesąd co do ich następstw<sup>5</sup>.

W myśl proponowanego tu rozumienia mechanizm obciążenia człowieka poczuciem winy jest każdorazowo pochodną określonego porządku społecznego, a więc zmienną historyczno-kulturową: to, co w jednej formacji społeczno-kulturowej jest winą, gdyż zagraża jakimś istotnym elementom konstytuującym pożądaną formę społeczną, w innej konfiguracji kulturowej może być czymś moralnie obojętnym lub wręcz zasługą. To, czy jestem winny czy nie, zależałoby zatem całkowicie i wyłącznie od mojego ustosunkowania się do systemu reguł fundujących określoną formę społecznej koegzystencji, której jestem współuczestnikiem.

Buber zdecydowanie odrzuca stanowisko swego poprzednika, twierdząc stanowczo: „wszystko, co w tych wywodach Nietzschego jest odpowiedzią,

---

międzyludzkich, takich jak kupno, sprzedaż, wymiana i handel”. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 68-69.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 195.

<sup>4</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994; oprac. internetowe M. Baranowski, Art. 8, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> [dostęp 1.10.2012].

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 188.

jest fałszywe”<sup>6</sup> – chodzi między innymi o odpowiedź na pytanie o źródło zawinięcia. Podstawowy zarzut przeciwko Nietzschemu dotyczy datowania przezeń początków powszechnej świadomości winy. Skoro pojęcie długu, zakorzenione w obszarze relacji ekonomicznych i związane z wymianą dóbr materialnych, miałyby być pierwotne i wcześniejsze chronologicznie niż wina w sensie moralnym, musiałyby to oznaczać, że pojęcie winy w dyskursie etycznym mogło się pojawić dopiero na dostatecznie zaawansowanym etapie rozwoju społecznego, takim, gdzie istnieje już handel, a być może nawet pieniądź. Tymczasem, w przekonaniu Bubera, moment ten nastąpił znacznie wcześniej: „pojęcie winy [...] znaleźć można już w najbardziej prymitywnych znanych formach społecznych, dla których stosunek wierzyciela i dłużnika jest czymś zgoła obcym”<sup>7</sup>.

Jednakże również Buber podziela zasadnicze przekonanie Nietzschego, że pojęcie winy ma genezę społeczno-prawną, skoro pisząc o najstarszych znanych jego przejawach, podkreśla fakt, że „brzemień winy dźwiga ten, kto łącznie prawo rządzące społeczeństwem”<sup>8</sup>. Nie wszyscy jednak podzielają tę opinię. Innego zdania jest na przykład Jacek Hołówka, który we wprowadzeniu do książki *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, pisze:

Odpowiedzialność jest czasem pewną konstrukcją społeczną, podczas gdy wina taką konstrukcją nie jest nigdy. [...] Wzięcie na siebie odpowiedzialności to ogłoszenie, że będzie się występować w funkcji wyłącznego podmiotu decyzyjnego i moralnego. Wzięcie winy to decyzja inna i ze wszech miar zagadkowa [...] na przykład rodzice chcą wziąć na siebie winę za występki swoich dzieci. [...] Taka propozycja rodzi zdumienie. Zwykłymi, naturalnymi środkami nie możemy przenieść winy z człowieka na człowieka. W tym właśnie sensie wina jest czymś obiektywnym i nie jest konstrukcją społeczną<sup>9</sup>.

Zastanówmy się, w jakim sensie prof. Hołówka używa terminu „coś obiektywnego” w stosunku do winy. Czy chodzi mu o to, że czyn, po którego popełnieniu podmiot moralny czuje się winny, w tak wyraźnym stopniu zmienia strukturę ontyczną świata przedmiotowego (obiektywnego), że owa przemiana nakłada na sprawcę obiektywny ciężar fizycznego sprawstwa, równoważny z winą moralną? Nie sądzę. Dopatrywałbym się tu raczej analogii ze

<sup>6</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, s. 54.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże. Rozwinięcie tych myśli zob. w: M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, in: M. Buber, *Werke*, 1. Band: *Schriften zur Philosophie*, München – Heidelberg 1962, s. 475-502; fragmenty w przekładzie polskim: *Wina i poczucie winy*, „Znak” nr 19 (1967), s. 3-26.

<sup>9</sup> J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, red. tenże, Warszawa 2000, s. 7-8.

stwierdzeniem przywoływanego wcześniej Martina Bubera, który – już nie w odniesieniu do winy, lecz opisując znacznie szerszy zakres relacji między osobowych – pisał:

tym, co specyficznie charakteryzuje świat człowieka, jest przede wszystkim to, że w tym świecie między istotą a istotą zachodzi coś, czego nie da się znaleźć nigdzie w przyrodzie. [...] Trzeba się strzec, by do rozumienia takich wydarzeń nie wnosić motywów uczuciowych: to, co tu się ujawnia, nie jest dostępne dla pojęć psychologicznych, bo jest to c o ś o n t y c z n e g o. [...] Tę sferę, ustanowioną wraz z egzystencją człowieka jako człowieka, lecz nie ujętą jeszcze w pojęcia, nazywam sferą p o m i ę d z y. Jest to pierwotna kategoria rzeczywistości ludzkiej [...]. P o m i ę d z y to nie jakaś konstrukcja pomocnicza, lecz rzeczywiste miejsce i nośnik akcji między-ludzkiej<sup>10</sup>.

Przyjmijmy więc, że obiektywność winy polega na jej umiejscowieniu w owej ontycznie realnej przestrzeni pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, będącej nie tylko nośnikiem, lecz zarazem źródłem antropologicznego sensu wszystkich wydarzeń, które się w owej przestrzeni rozgrywają. Jest zatem wina zawsze jakąś sprawą międzyludzką, lecz niedającą się zrelatywizować do mniej czy bardziej konwencjonalnego porządku społecznie ukonstytuowanych reguł współżycia w konkretnej wspólnocie – wówczas bowiem nie byłaby „czymś obiektywnym”. Cóż to zatem za sprawa i gdzie szukać jej istoty?

Podążając tropem, wyznaczonym przez Buberowskie intuicje dotyczące istnienia obiektywnej przestrzeni międzyludzkiej, która „konstytuuje się w zależności od ludzkich spotkań”, lecz „sięga poza własne obszary ich obu [uczestników spotkania – przyp. K.W.]”, i od której zaczynając, „nauka filozoficzna o człowieku będzie mogła z jednej strony kroczyć ku przemienionemu zrozumieniu osoby, z drugiej zaś – ku przemienionemu rozumieniu wspólnoty”<sup>11</sup>, przyjmijmy perspektywę antropologii dialogicznej. W jej ramach warto sięgnąć po inspirację do przemyśleń Józefa Tischnera. Poszukując możliwie najbardziej uniwersalnej cechy konstytuującej człowieka jako osobę, Tischner dochodzi do sformułowania: „najogólniej mówiąc, osoba jest bytem zdolnym do wierności”<sup>12</sup>. Wierność – w opinii cytowanego myśliciela – to stan zakładany i pożądaný, ale nietrwały, ponieważ człowiek, ze względu na swą skażoną naturę, w gruncie rzeczy nie jest w stanie konsekwentnie w niej wytrwać. Józef Tischner pisze: „skąd wiadomo, że podmiot jest zdolny do wierności? Bo byli ludzie, którzy potrafili być wierni. Był święty Piotr, świę-

<sup>10</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, s. 128-130 *passim*. Podkreślenie w tekście moje – K.W.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Spotkanie. Z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 133.

ty Paweł, ksiądz Popiełuszko, ojciec Kolbe. Jeżeli ktoś był zdolny do wierności, to znaczy, że ja też mogę, że każdy może”<sup>13</sup>.

Skoro według Tischnera święty Piotr jest wzorem wierności (wymienionym na pierwszym miejscu wśród przykładów), to znaczy, że w tym rozumieniu istoty człowieczeństwa chodzi nie tyle o niezłomną, heroiczną wierność, zdolną przetrwać wszystkie, nawet najcięższe próby, ile raczej o zasadniczą zdolność do wierności – nawet wtedy, gdy zostanie ona w jakimś momencie zakłócona lub zerwana przez zdradę; wówczas bowiem – dzięki owej zasadniczej i trwałej skłonności do bycia wiernym – może być przywrócona na drodze duchowej pracy nad własną postawą (w przypadku świętego Piotra – dzięki osobistemu spotkaniu i wejściu w dialog, zainicjowany przez Chrystusa<sup>14</sup>). W relacji Piotra z Jezusem, do której nawiązuje Tischner, wyeksponowane zostają zarazem dynamika i napięcie między wiernością a aktem zdrady (trzykrotnego zaparcia się), jak też potrzeba wytrwałości i cierpliwości (trzykrotne powtórzenie pytania „Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?” [J 21,15-18]).

Podobnie prezentuje się, analizowana w tej perspektywie, sytuacja winy. Zawinięcie jest zawsze zerwaniem jakiejś wierności, a więc rodzajem zdrady. W nawiązaniu do rozumienia winy i odpowiedzialności w kontekście przyjmowania na siebie funkcji podmiotu decyzyjnego i moralnego, o czym pisał Jacek Hołówka, także wierność, o którą tu chodzi, można nazwać – za Johnem K. Millsem – „podmiotową zdolnością moralnego sprawstwa”<sup>15</sup>. Z jednej strony w owym zerwaniu stosunku wierności chodzi o sprzeniewierzenie się określonym wartościom (poziom abstrakcyjny), z drugiej strony – każda wina polega na niedochowaniu wierności komuś określonym (poziom konkretny). Tak jak Tischner podkreśla nierozzerwalną więź między wiernością a bytem osobowym, tak Marian Grabowski w *Krajobrazie winy* zauważa: „wina pojawia się tylko tam, gdzie jest osoba”<sup>16</sup>. Dodałbym: gdzie są co najmniej dwie osoby, bo winnym jest się zawsze w o b e c k o g o ś. Nie sposób

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Por. wypowiedź biskupa Grzegorza Rysia: „Chrystus [...] z tłumem nie rozmawia. Kobieta, o której wspomina Ewangelia św. Łukasza [Łk 8,43-48 – przyp. mój, K. W.], również stoi w tłumie. A przecież [...] jest coś, co ją z tłumem wyróżnia – owa kobieta przyszła na spotkanie z Jezusem, które jest spotkaniem osobistym. [...] Chrystus nie spotyka się z tłumem, ale po kolei z każdym z nas. Wiara jest osobistym spotkaniem z Bogiem – to jedna z ulubionych myśli św. Łukasza. Jego Ewangelię wypełniają opisy osobistych spotkań Jezusa z ludźmi. [...] Najważniejsze pytania, jakie Chrystus zadaje człowiekowi, są przecież głęboko osobiste”. G. Ryś, *We wspólnotcie*, „Tygodnik Powszechny” nr 42 (3301) z 14 X 2012, s. 8.

<sup>15</sup> J.K. Mills, *Wybaczanie sobie i przedstawienia własnego „ja” moralnego*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 483.

<sup>16</sup> M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001, s. 19.

wyobrazić sobie sytuacji, by czyjaś wina dokonała się w pustej, bezludnej przestrzeni, nie dotykając nikogo swymi niszczącymi skutkami. O „prze-strzenności” winy pisze dalej Grabowski: „W momencie doświadczenia za-winienia zwielokrotnia się «prze-strzenność» ludzkiego wnętrza. Człowiek [...] znajduje się w przestrzeni niezliczonych odniesień, które odsłania prze-życie winy: ja, inni, sumienie, skutek, ofiara. Jest tak, jakby ujawniał się nowy horyzont, który w sobie właściwy sposób wprowadza wymiar głębi”<sup>17</sup>.

„Horyzont winy”, w którym odnajduje się człowiek, gdy uświadomi so-bie, że zawinił, jest wielowymiarowy, bo przeżycia winowajcy kierują się ku:

- sobie samemu („uczucia zniechęcenia do siebie, pogardy, wstrętu”), a w szczególności – ku własnemu ja aksjologicznemu: „winny rozpo-znaje aksjologiczne piętno, którym naznaczyło go przewinienie, po-strzega siebie jako kogoś, kto utracił coś istotnego [...] z własnej war-tości”;
- moralnej wartości popełnionego czynu: „w przeżyciu winy rośnie wraź-liwość moralna osoby”;
- utraconym lub zniszczonym dobrom (za Schelerem rozróżniamy „do-bra” i „wartości”): „winowajca przeżywa [...] uczucie smutku i żalu nad zniszczonym dobrem”;
- poszkodowanemu: „winny odczuwa litość nad ofiarą swego czynu”<sup>18</sup>.

Uświadomienie sobie swojej winy polega zatem na zrozumieniu, że swym działaniem (myślą, mową, uczynkiem lub zaniedbaniem) naruszyłem lub ze-rwałem relację, która dotychczas budowała wspólnotę z kimś drugim. Wina bowiem (podkreślmy jeszcze raz) jest zawsze w o b e c k o g o ś. Nie polega na przekroczeniu jakiejś abstrakcyjnej, bezosobowej, kosmicznej zasady, tyl-ko na wyrządzeniu komuś realnego i wymiernego zła, krzywdy, uszczerbku. W świadomości winy zawiera się fakt, że to ja jestem sprawcą zła, które ko-goś dotyka i rani (o tym mowa w przytoczonym wcześniej sformułowaniu, że winowajca charakteryzuje się „podmiotową zdolnością moralnego spraw-stwa”). Aby poczuć się winnym, muszę ponadto uznać fakt, że z własnej woli uczyniłem coś złego przeciw drugiemu, mając do wyboru inną możliwość. Tak więc, choć „poczucie winy zjawia się przede wszystkim jako emocja; dolegliwa, a wielokształtna”, jednak „poczucie winy to zasadniczo i pierw-szorzędnie świadomość winy”<sup>19</sup>, a jej składnikami są: samowiedza własnej

<sup>17</sup> Tamże, s. 17.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 16.

podmiotowości sprawczej<sup>20</sup>, afirmacja własnej wolności (choć – jak zauważa Grabowski – „zdarza się, że świadomość wewnętrznej przestrzeni wolności wygasza się lub zostaje wygaszona w człowieku”<sup>21</sup>, a mimo to odczuwa on winę; ten „swoisty typ winy” autor określa mianem „wina niewolnej woli” i poddaje subtelnej, fenomenologicznej analizie), zdolność oceny moralnej własnych czynów (sumienie) i wreszcie empatia (zdolność współodczuwania z pokrzywdzonym). Wydaje się, że dopiero zaistnienie wszystkich czterech czynników umożliwia doświadczenie poczucia winy, podczas gdy brak któregokolwiek z nich pozwala subiektywnie usprawiedliwić czyn, a więc – we własnym odczuciu – pozostać niewinnym.

Jeśli wina jest rodzajem niewierności, a fundamentalnym rysem charakteryzującym byt osobowy jest zdolność do wierności, to znaczy, że wina jest zarazem zaciągnięciem moralnego zobowiązania wobec pokrzywdzonego, a jej naturalną konsekwencją powinno być dążenie do zadośćuczynienia, do odbudowania zniszczonej lub naruszonej relacji, przywrócenia więzi zaufania i wzajemnej życzliwości lub przynajmniej – neutralnej akceptacji drugiego, to znaczy przyjęcia postawy, którą możemy nazwać za Gabrielem Marcellem „pozwoić drugiemu być”. Grabowski zauważa: „W poczuciu winy odczuwamy chęć przemiany, a nie kontynuacji lub tylko odtworzenia poprzedniego stanu. [...] Ludzki czyn coś zmienia w głębi człowieka, coś przydaje osobie w jej wnętrzu”<sup>22</sup>. Karl Jaspers natomiast pisze: „Dopiero ze świadomości winy wyłania się świadomość solidarności i współodpowiedzialności, bez których nie ma wolności”<sup>23</sup>.

Poczucie winy, zwłaszcza w kontekście potrzeby jej naprawienia, rodzi pytanie o przyczyny i źródła własnego zawinienia, a także – o stopień osobistej winy. Kiedy pytam: dlaczego zawiniłem, muszę w konsekwencji spróbować zrekonstruować motywy, które kierowały moim postępowaniem. Zgodnie z ustaleniami współczesnej psychologii, każdy świadomie spełniony ludzki czyn jest motywowany chęcią osiągnięcia jakiegoś wartościowego celu. Zdaniem Jacka Hołówki, „źródłem większości czynów jest jakieś pragnienie, przejawiające się jako impuls do działania, dążenie do wybranego celu. [W związku z tym] pojawiają się specyficzne problemy związane z koniecznością pogodzenia pragnień, woli i rozumu”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Por. cytowany wyżej tekst Johna K. Millsa.

<sup>21</sup> M. Grabowski, *Krajobraz winy*, s. 137.

<sup>22</sup> Tamże, s. 23.

<sup>23</sup> K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1982, s. 62-63.

<sup>24</sup> J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, s. 5.

Na te same problemy natknął się, jak wiemy, Immanuel Kant w swej filozofii moralności. Próbując uporządkować ów zagmatwany splot pragnień, woli i rozumu, dokonał w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ważnego rozróżnienia impulsów kierujących ludzkim postępowaniem, wyróżniając w szczególności motywację auto- i heteronomiczną. Przypomnijmy, co pisał o autonomii i heteronomii woli: „autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem [...]. Zasada autonomii woli brzmi: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo”; w przeciwnym przypadku natomiast, to znaczy

jeżeli wola szuka prawa mającego ją skłaniać w czymkolwiek innym niż w zdatości swych maksym do własnego powszechnego prawodawstwa, [...] wpływa z tego heteronomia. Wtedy nie wola sama sobie, lecz przedmiot poprzez swój stosunek do woli nadaje jej prawo i [...] umożliwia tylko hipotetyczne imperatywy: powinienem coś zrobić dlatego, że chcę czegoś innego<sup>25</sup>.

W świetle Schelerowskiej krytyki okazuje się jednakże, że w obu przypadkach motywacja podmiotu woli i działania ma w rzeczywistości charakter aksjologiczny, gdyż tym, co wybierane, jest albo realizacja dobra powszechnego poprzez dobrowolne podporządkowanie się uniwersalnemu prawu moralnemu, albo wartość zawarta w przedmiocie (*Wertträger*), ku któremu zwraca się wola. Wartość motywująca czyn może być albo wspólnototwórcza, jeśli jej realizacja przynosi korzyść wszystkim znajdującym się w horyzoncie jej oddziaływania, albo alienująca, jeśli korzyść sprawcy jest osiągnięta kosztem czyjejś krzywdy lub straty. Realizując swój cel cudzym kosztem, podmiot popada w stan winy, będącej skutkiem – jak pisze Hołówka – nieumiejętności pogodzenia pragnień, woli i rozumu.

W innym swoim tekście polski etyk formułuje następujący problem: „Co mamy zrobić, gdy już wiemy, że ktoś jest winny – choćbyśmy to byli my sami? [...] Czy należy karać, czy zawsze trzeba wybaczyc, czy powinno się robić jedno i drugie równocześnie?”<sup>26</sup>. Z tym dylematem w wyrazistej postaci spotykamy się w biblijnej przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). W owej ewangelicznej perykpie zarysowane są trzy możliwe postawy wobec winy: młodszy syn, powracający jako skruszony winowajca („Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem”); ojciec, wychodzący mu naprzeciw z bezwarunkową

<sup>25</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 78-80 *passim*.

<sup>26</sup> J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 12.



miłością i przebaczeniem („gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go”); i wreszcie starszy syn, pragnący sprawiedliwej (w jego mniemaniu) kary dla winowajcy („Oto tyle lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem twój rozkazu; ale mnie nie dałeś nigdy koźlęcia, żebym się zabawił z przyjaciółmi. Skoro jednak wrócił ten syn twój, który roztrwoniał twój majątek z nierządnicami, kazałeś zabić dla niego utuczone ciele”). Przyjrzyjmy się pokrótce każdej z tych postaw.

Tomaś Halik poddaje przypowieść następującej interpretacji:

[Syn marnotrawny] wraca do domu – i oto następuje kluczowy moment nie tylko dla niego, ale także dla jego ojca i brata. Gdyby ojciec chciał moralnie zatryumfować, gdyby zasypał go wymówkami, gdyby na powitanie powiedział: „Teraz się w końcu okazało, kto miał rację!”, to w pewnym sensie zabiłby swego syna. Już definitywnie straciłby w nim syna i rzeczywiście miałby [w nim] tylko kolejnego najemnika. Ojciec jednak nie pozwolił mu nawet dopowiedzieć pokutnej formuły i wziął go w ramiona. Swoją wielkoduszną miłością wskrzesił go i ocalił.

Ten sam moment stanowił także wspianą szansę nawrócenia dla drugiego syna: gdyby w podobny sposób przyjął swego brata, nastąpiłby prawdziwy *happy end*: obaj zrozumieliby, że tak jak wolność pozbawiona ładu zawsze w końcu upada, tak też i ład nie może istnieć bez wolności. Starszy brat nie potrafi jednak przyjąć młodszego jak brata. Mówi o nim do ojca (czyniąc przy tym ojcu wyrzuty i okazując swą zazdrość): „skoro jednak wrócił ten syn twój, który roztrwoniał twój majątek” [...] a ojciec w odpowiedzi nazywa starszego syna „dzieckiem”, bo podczas gdy młodszy – nie tylko przez fakt, że miał odwagę wyruszyć na poszukiwanie przygody, a potem przeżył swój upadek, ale przede wszystkim przez swe nawrócenie i powrót – stał się dorosły, starszy w swoim proteście pozostał infantylny, zależny i niedojrzały. Myślał tylko o sobie, pozostał jak dziecko krążące wokół własnych zainteresowań i pragnień, a o przyszłości swego brata nie pomyślał; spisał go na straty; podobnie jak Kain nie czuł się „stróżem swego brata”, nie chciał być za niego odpowiedzialny<sup>27</sup>.

Inną próbę psychologicznej rekonstrukcji uczuć, które obudziły się w starszym bracie, narzucając mu tę właśnie linię postępowania, którą znamy z przypowieści, podejmuje niemiecka teolożka Christa Spilling-Nöker, czyniąc to w apokryficznej formie listu-zwierzenia do młodszego brata:

W gruncie rzeczy wszystko zaczęło się już w dniu twoich narodzin: nagle wszystko się zmieniło, wszystko zaczęło się kręcić wokół ciebie, słodkiego dzieciątka. [...] Ja znalazłem się na boku. [...] Miałem nadzieję, że postępując układnie, zaskarbię sobie miłość rodziców [...] i w końcu tobie zaczęto stawiać mnie jako przykład. Ale to nie

<sup>27</sup> T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 90-91.

przyniosło mi szczęścia, bo teraz pozostawałem pod narastającą presją, że muszę zawsze zachowywać się wzorowo. Przypominało to diabelski krąg: im bardziej się starałem być dzielny i grzecznym chłopcem, tym częściej spotykały mnie niepowodzenia. I ta reakcja rodziców! Za każdym razem, gdy osiągnęło mnie ciche, pełne wyrzutu spojrzenie z domieszką smutku i rozczarowania, czułem się jeszcze mniejszy, gorszy i bardziej winny, niż naprawdę byłem. [...] Ty mogłeś robić, co chciałeś, wybaczano ci wiele, zawsze też mogłeś tulić się do matki, szukając u niej pociechy. A gdy mnie coś nie wyszło, nie było nikogo, kto by pomógł i wziął mnie w ramiona. [...] Jeszcze teraz, gdy pomyślę o tobie, ogarnia mnie wściekłość. Tyle jej nazbierało się we mnie od dzieciństwa [...] brakuje mi całkowicie pewności i przekonania co do słów: DOBRZE, ŻE JESTEM!<sup>28</sup>.

Oprócz znamiennej i wymownej konfrontacji postaw w przypowieści o synu marnotrawnym dotykamy jeszcze jednego, ważnego i zaskakującego zjawiska: można je nazwać „zainfekowaniem winą”. Dotyczy ono starszego, dobrego brata, który – postawiony w zbyt trudnej dlań sytuacji – ugina się pod presją nagle odkrytego resentymentu. Krzysztof Maliszewski pisze: „o ile młodszy [brat] reprezentuje ludzką drogę upadku moralnego i dezintegracji życia [a następnie – odrodzenia przez nawrócenie], o tyle los starszego symbolizuje pułapki dobra – spiralę zagubienia, które bierze się z zaangażowania i wierności”<sup>29</sup>. O powodach owego zagubienia w „pułapce dobra” (czy rzeczywiście dobra, a nie tylko jego złudnego pozoru?) pisze Henry J. Nouwen: „Każdy z nas, kto poświęca życie dla bliskich, ciężko pracuje i obiektywnie posiada wiele godnych pochwały zalet, nosi często brzemię urazy w sercu. [...] Uraza – przekleństwo wiernych, cnotliwych, posłusznych i pracowitych, zagnieżdża się w ludzkim sercu i czyni wielkie spustoszenie”<sup>30</sup>. Dlatego – komentuje Maliszewski – „praca przebaczenia obejmuje nie tylko przeciężanie płomieni gniewu, ale może bardziej – lodu urazy”<sup>31</sup>.

Dlatego też, zdaniem T. Halika, trzeba nauczyć się precyzyjnie odróżniać przebaczenie – niezwykle ważne zdarzenie w relacjach międzyosobowych – od pobłażania z jednej strony, a od pojednania – z drugiej. „W stosunku do tych, co zawinili, trzeba wybrać drogę między Scyllą i Charybdą. Trzeba uchronić się przed niebezpieczeństwem polowań na czarownice, ale też uniknąć bagatelizowania winy”<sup>32</sup>. Przebaczenie to jeden z najtrudniejszych czy-

<sup>28</sup> G. Lünninghöner, Ch. Spilling-Nöker, *Abraham & Spółka*, Warszawa 1994, s. 6-7.

<sup>29</sup> K. Maliszewski, *Powrót syna marnotrawnego – pedagogiczne laboratorium przebaczenia*, w: *O przebaczeniu*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów [w druku], s. 13.

<sup>30</sup> H.J. Nouwen, *Wieczorem w domu. Dalsze rozważania nad przypowieścią o synu marnotrawnym*. tłum. J. Grzegorzczak, Kraków 2010, s. 85.

<sup>31</sup> K. Maliszewski, *Powrót syna marnotrawnego*, s. 15.

<sup>32</sup> T. Halik, *Nieodzwonny ciężar winy*, „Teologia Polityczna” nr 1 (2003-2004), s. 54.

nów, na jaki człowiek może się zdobyć wobec drugiego; również przyjęcie czyjegoś przebaczenia przez winowajcę nie jest bynajmniej proste. Paul M. Hughes pisze, że z jednej strony „wybaczenie możliwe jest dopiero po przewyciężeniu gniewu na sprawcę”, z drugiej strony „na wybaczenie nie można zasłużyć, ponieważ wybaczenie ani nie wymazuje winy, ani nie wyklucza kary”<sup>33</sup>. O tym, jak niezmiernie trudnym czynem moralnym i psychicznym jest przewyciężenie gniewu, dobrze wiedział Nouwen, skoro ostrzegwał:

gniew jest czymś realnym. Nie można go po prostu wyłączyć i to przepelnia naszą wewnętrzną przestrzeń dodatkowym niepokojem. Tak więc, co możemy zrobić ze swoim gniewem? [...] Kiedy, chcąc być pobożnymi, tłumimy gniewne uczucia i nie mówimy o nich, zaczyna się rozżalenie. Z czasem gniew, pozostawiony sobie, narasta w jakiejś relacji albo sytuacji życiowej i człowiek staje się coraz bardziej rozsiedzony. Stopniowo gniew [...] zagnieżdża się głęboko w najskrytszych zakamarkach serca. Na dłuższą metę rozżalenie zmienia się w sposób bycia<sup>34</sup>.

Widzimy więc, jak długa i trudna droga prowadzi od gniewu do przebaczenia. Samo przebaczenie także jednak nie kończy drogi do przywrócenia właściwych stosunków między ludźmi. Skoro wina pociąga za sobą opuszczenie swojego miejsca w przestrzeni międzyludzkich obcowań – jak zauważył Józef Tischner, „gdy «normalne obcowanie» ulega jakimś zakłóceniom, wtedy pytamy: Jak się naprawdę ma rzecz z tym człowiekiem? [...] Dlaczego drugi zachował się inaczej, niż wskazywało zajmowane przezeń miejsce w przestrzeni sensu?”<sup>35</sup> – zatem z sytuacji winy konieczny jest powrót. Trzeba zapytać: dokąd (do jakich wartości) i którędy wracać, a także – samemu czy z czyjąś pomocą.

Koniecznym warunkiem takiego powrotu jest, według Halika, pojednanie. W tekście *Nieodzowny ciężar winy* czytamy:

Przebaczenie jest zwykle aktem jednorazowym. Mogę przebaczyć w moim sercu temu, kto wyrządził krzywdę mnie samemu (co nie oznacza, że mogę wybaczać w imieniu innych). Takiego jednorazowego aktu mogę dokonać nawet wtedy, kiedy winowajca nie przyznaje się do winy i nie oczekuje ode mnie żadnego gestu. Pojednanie jest natomiast procesem obustronnym. Wymaga przede wszystkim tego, by winowajca wyznał swoją winę, wyraził skruchę i przeszedł wewnętrzny proces przemiany. [...] Czasem zdarza się, że ten, kto niesie w sobie doświadczenie winy i dokonuje przemiany, staje się kimś bardziej pozytywnym niż ci, którzy „zachowali czy-

<sup>33</sup> P.M. Hughes, *Na czym polega wybaczenie?*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 457.

<sup>34</sup> H.J. Nouwen, *Wieczorem w domu*, s. 85-86.

<sup>35</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2008, s. 294.

ste ręce”. [...] Współczesna psychoanaliza niestety przyczyniła się trochę do tego, że problem winy przestaliśmy w naszych czasach traktować poważnie. Jeśli jednak nie potraktujemy poważnie problemu winy, nie będziemy poważnie traktować również ludzkiej odpowiedzialności i wolności, [ponieważ] sprawiedliwości nie można obejść<sup>36</sup>.

O trudnościach w wypracowaniu przez współczesnego człowieka adekwatnego poczucia winy w sytuacji braku pełnej świadomości własnej odpowiedzialności pisze także Krzysztof Maliszewski: „człowiek najczęściej gubi się niepostrzeżenie, wyrządza krzywdę (sobie i innym) zaplątany w poszukiwanie szczęścia lub samodzielności albo uciekając przed poniżeniem i złym losem. Nierzadko sprzyjają temu globalne tendencje kulturowe [...] jak pokazuje Z. Bauman, płynna nowoczesność, w jakiej się znaleźliśmy, sprzyja postawom dryfu i tułaczki”<sup>37</sup>.

W sytuacji, gdy winowajca nie zamierza przyznać się do winy ani dokonać przemiany wewnętrznej, lecz trwa w złej woli, realizuje się inny scenariusz. Jedną z jego wersji jest ta, którą analizuje Tischner, odwołując się do postaw bohaterów tragedii Szekspira *Ryszard III* – Ryszarda Glouceстера i Lady Anny, córki hrabiego Warwick. Mamy tu do czynienia z bardziej perfidną, bo przeprowadzoną z premedytacją, sytuacją „zainfekowania winą” przez pierwotnego sprawcę zła, który nie dość, że dopuszcza się kłamstwa i zdrady, to jeszcze wciąga w horyzont zła swą ofiarę, perfidnie obwiniając ją o współsprawstwo własnych zbrodni. Według interpretacji Tischnera, Gloucester w swych działaniach opiera się na fakcie, że „zło istotne nie przychodzi do człowieka jako przemoc, lecz jako możliwość przedstawiona człowiekowi do wyboru, oparta na perswazji. Człowiek musi się zgodzić na zło, musi sam wybrać zło [...] ważne są warunki możliwości takiego wyboru: wolność człowieka, zdolność do podejmowania decyzji, jakiś stopień niedoskonałości poznania, niekiedy słabość woli”<sup>38</sup>. W rezultacie diabolicznie inteligentnego i dogłębnie cynicznego działania Ryszard doprowadza do sytuacji, w której dokonuje się – przynajmniej w subiektywnej ocenie uczestników dramatu – swoiste odwrócenie perspektywy: „winni stają się niewinnymi, a niewinni winnymi”<sup>39</sup>. Mężobójca oskarża owdowiałą żonę: „zło, które uczyniłem w świecie, nie jest moją, lecz twoją winą”. W myśl tej pokrętej logiki „jeśli winny jest Gloucester, to i Anna jest winna”. Chodzi tu „o pokazanie, że nie

---

<sup>36</sup> T. Halik, *Nieodzowny ciężar winy*, s. 55.

<sup>37</sup> K. Maliszewski, *Powrót syna marnotrawnego*, s. 5.

<sup>38</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 247-248.

<sup>39</sup> Tamże, s. 251.

ma różnicę między poziomem aksjologicznym kuszonego a kusiciela. W gruncie rzeczy, wszyscy jesteśmy tacy sami<sup>40</sup>.

Dalszy krok, którego celem jest – w myśl analiz Tischnera – „radikalna zmiana w obszarze zawierzeń<sup>41</sup> – polega na stworzeniu złudnej możliwości przewyciężenia skutków dokonanego zła dzięki poświęceniu osoby, ku której kieruje się intencja kusiciela: „siłą istotną kuszenia jest obietnica, że dzięki aktowi poświęcenia on, kusiciel, pozwoli się ocalić<sup>42</sup>. Jednak w tej propozycji od samego początku kryje się zdrada; jeśli ofiara intrygi nie dostrzeże pułapki, w którą chce ją wciągnąć kusiciel, znajdzie się ostatecznie w takiej sytuacji, że dobrowolnie (choć ulegając fałszywemu rozpoznaniu okoliczności) wybierze zło, tym samym obciążając się rzeczywistą winą – tyle że w stopniu nieporównanie mniejszym niż kusiciel; jednak z dostateczną siłą, by we wrażliwym sumieniu odczuć bolesny ciężar współzawinienia.

Rozpatrzmy jeszcze pokrótce trzeci przypadek „zainfekowania winą”. Jego egzemplifikacją niech będzie Axel von dem Bussche – major Wehrmachtu, baron, potomek hrabiny Cosel, w czasie II wojny światowej przypadkowy świadek egzekucji grupy Żydów w miejscowości Dubno. Podczas spotkania z Hanną Krall opowiada pisarce: „nadzy ludzie, SS-mani, wielki dół [...] przejeżdżałem tamtędy na koniu [...]. Nie rozebrałem się do naga, nie stanąłem w kolejce do dołu, nie wyrwałem karabinu SS-manowi. Żyję. Proszę mi nie współczuć. Ofiary nie powinny współczuć mordercom. Tak, jestem mordercą. Wszyscy jesteśmy<sup>43</sup>. W tym miejscu przypomina się wnikliwa obserwacja prof. Hołównki: „Wzięcie na siebie winy to decyzja ze wszech miar zagadkowa<sup>44</sup>. Co zrobić z tak niestandardowo przyjętą na siebie winą, jak w opisanym przez Hannę Krall przypadku? W odróżnieniu od przykładu Hołównki, w którym rodzice chcą wziąć na siebie winę za występki swoich dzieci<sup>45</sup> – taki gest, choć tajemniczy i zaskakujący, budzi jednak odruch pewnego zrozumienia, sympatii i solidarności – tu nie można powiedzieć, by pruskiego barona i esesmańskich oprawców łączyły jakiegokolwiek osobowe więzi, generujące poczucie wspólnoty. A jednak major von dem Bussche czuje się współwinny i widać wyraźnie, że nie jest to tylko poza, przybrana na użytek chwilowej, przypadkowej rozmówczyni. Dlaczego tak się dzieje? Na to pytanie spróbujmy poszukać odpowiedzi u Karla Jaspersa, który w imieniu całej-

<sup>40</sup> Tamże, s. 252-253.

<sup>41</sup> Tamże, s. 254.

<sup>42</sup> Tamże, s. 255.

<sup>43</sup> H. Krall, *To ty jesteś Daniel*, Kraków 2001, s. 78-79.

<sup>44</sup> J. Hołównka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 7-8.

<sup>45</sup> Tamże.

go pokolenia swego narodu deklaruje: „My, Niemcy, stoimy przed alternatywą: albo przyjmiemy na siebie winę, której pozostały świat nie pojmuje, a o której nam nieustannie przypomina sumienie – jeśli to się stanie, wkroczymy na drogę przemiany duchowej – albo pograżymy się w przeciętności zwykłego, obojętnego życia”<sup>46</sup>. Oprócz tych dwóch składników moralnej alternatywy, które wskazał z wielką duchową odwagą Jaspers, jest jednak, niestety, jeszcze trzecia możliwość, na którą zwraca uwagę Zdzisław Krasnodębski: „[wskutek błędów] w rozliczaniu win Niemców [...] przyjęła się interpretacja, że Trzecia Rzesza była dziełem Hitlera i garstki zbrodniarzy, a większość Niemców została «uwiedziona»; wojna i jej konsekwencje uczyniły więc ich samych ofiarami”<sup>47</sup> – dlatego, jak wyjaśnia dalej cytowany autor, tak popularne były i są nadal postulaty związków przesiedleńczych, by równoważyć winy niemieckie nie mniejszymi winami Polaków, Czechów i innych społeczności wciągniętych przemocą w wir wojennych wydarzeń, wobec niewinnych ofiar narodowości niemieckiej. Dodatkowym utrudnieniem w spełnieniu Jaspersowskiego postulatu wkroczenia na drogę rzeczywistej przemiany duchowej, wiodącej ku pojednaniu, jest specyficzna postać historiografii narodowej: „utożsamianie się społeczeństwa [niemieckiego] z Hitlerem jako figurą ojca (w sensie Freudowskim) sprawiło, że Niemcy nie są w stanie przeżyć smutku żałoby, wypierając przeszłość i odrealniając narodowy socjalizm”<sup>48</sup>.

Wyżej przytoczone przykłady dobitnie pokazują, jak poważne konsekwencje i reperkusje może nieść z sobą sytuacja zainfekowania winą w życiu ludzi, a nawet całych narodów. Dlatego niezmiernie ważnym i pilnym zadaniem jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o terapię wówczas, gdy mamy do czynienia z tego rodzaju infekcją. Kontynuując tę medyczną metaforę, musimy przypomnieć, że wszelkie zalecenia terapeutyczne muszą być poprzedzone postawieniem trafnej diagnozy. W sytuacji zawinienia chodzi więc przede wszystkim o to, by w każdym konkretnym przypadku, z jakim możemy mieć do czynienia, umieć udzielić właściwej odpowiedzi na pytanie o źródło zawinienia, to jest – zidentyfikować sposób, w jaki doszło do zrodzenia się stanu winy w duszy człowieka. Bardzo często, zwłaszcza oceniając postępowanie innych, mamy skłonność dopatrywać się jako motywu perfidii sprawcy, czyli wyrafinowanej złej woli, pociągającej za sobą decyzję całkowicie dobrowolnej i spontanicznej zdrady podstawowych wartości konstytuujących zasady współżycia. Warto jednak pamiętać, że taka sytuacja zdarza

<sup>46</sup> K. Jaspers, *Problem winy*, s. 62-63.

<sup>47</sup> Z. Krasnodębski, *Wina, oczyszczenie, odzyskana suwerenność*, „Teologia Polityczna” nr 1 (2003-2004), s. 81.

<sup>48</sup> Tamże, s. 82.

się niezmiernie rzadko, a jeśli już, to zostaje poprzedzona długim procesem degeneracji zmysłu moralnego u dotkniętego nią podmiotu czynu rodzącego winę. Kiedy rzeczywiście coś takiego się zdarzy, trzeba wówczas zapytać, jak postąpić wobec winowajcy. Wbrew do niedawna panującym poglądom, zarówno w psychologii wychowawczej i pedagogice, jak i w teoriach prawa karnego, penalizacja w tego rodzaju przypadku byłaby zabiegiem przeciwnie skutecznym, gdyż kara, wymierzona głęboko zdemoralizowanemu winowajcy, nie pełni żadnej funkcji wychowawczej, a jej jedynym racjonalnym celem może być wymierzenie aktu społecznej sprawiedliwości i zaspokojenie w ten sposób poczucia przywrócenia moralnego ładu w przestrzeni społecznej. Jak twierdzi Jacek Hołówka, w przypadku jakiegokolwiek czynu moralnie złego skuteczność wymierzenia kary jest wątpliwa, gdyż

popęlnienie zła moralnego jest zachowaniem nieracjonalnym. Przestępca lekceważy uczucia, interesy i uprawnienia innych osób; najczęściej działa skrycie i niekonsekwentnie. [...] Jego nieracjonalność stawia społeczeństwo w trudnej, może nawet równie nieracjonalnej sytuacji. Każde uzasadnienie kary wydaje się niewystarczające. Retributywizm [...] stawia niespełnialne żądania na temat proporcjonalności winy i kary, nasila okrucieństwo i mściwość. Inne teorie są jeszcze gorsze. [...] Karać jakoś trzeba, choć i wybaczać trzeba, tylko trudno znaleźć zasady pozwalające nam karać i wybaczać w sposób racjonalny, systematyczny i konsekwentnie sprawiedliwy. Nieracjonalność zachowań występnych zmusza ludzi uczciwych i wrażliwych do przyjęcia stanowiska pragmatycznego i instrumentalnego. Musimy być bardziej surowi, niżbyśmy chcieli, i akceptować inercję i bezduszość prawa, bo nie potrafimy wymierzać sprawiedliwości w sposób precyzyjny i nieomylny [...] i powinniśmy wyrabiać w sobie gotowość do wybaczenia skruszonym, a także bezradnym, otumanionym i słabym<sup>49</sup>.

Przywołany wywód zarysowuje przed nami dwie drogi możliwego postępowania wobec winowajcy: jedna, pragmatyczna, bierze pod uwagę problem skuteczności podjętych środków prawnych, wychowawczych i innych, zmierzających do zapobiegania popełnianiu przez sprawcę dalszych złych czynów; na tej drodze staramy się stosować, na ile to możliwe, racjonalne kryteria oceny prawdopodobieństwa powodzenia przedsięwziętych działań. Druga, całkowicie nieracjonalna (przynajmniej w dobrze ugruntowanym znaczeniu pojęcia racjonalności), to porażenie winowajcy siłą wielkoduszości, którego skutkiem może być radykalna wewnętrzna przemiana, jeżeli się uda sięgnąć dostatecznie daleko w głąb okaleczonej i zdeprawowanej duszy.

Częściej jednak w sytuacji winy mamy do czynienia nie z perfidią, lecz z jakiegoś rodzaju zagubieniem – „błądzeniem w żywiołach” prawdy, dobra i piękna, rozmyciem kryteriów myślenia preferencyjnego, bezkrytycznym ule-

<sup>49</sup> J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 21.

ganiem modnym prądom kulturowym. W tych przypadkach jest niezbędna (ale także jeszcze możliwa, w odróżnieniu od sytuacji głębokiego zdemoralizowania) praca nad sumieniem i pomoc w odnalezieniu odpowiedzialności za własne czyny i postawy. Fundamentem, na którym każdy człowiek, również dotknięty dramatycznym poczuciem winy, może odbudować swą pozycję podmiotu moralnie odpowiedzialnego, jest to, co Maurice Blondel nazwał „punktem świętości”, obecnym w każdym człowieku<sup>50</sup>. Marek Wójtowicz następująco komentuje ową myśl: z tego punktu świętości wypływa pragnienie wiary, wołanie o Boga, a jednym z jego elementów jest pragnienie ładu moralnego<sup>51</sup>. Poczucie winy można w tym Blondelowskim kontekście odczytywać jako wewnętrzne wołanie o przywrócenie ładu moralnego w przestrzeni międzyludzkiej. Sam winowajca, nawet jeśli tego pragnie, nie może nic uczynić ze swą winą tak długo, dopóki (z jego udziałem, ale niekoniecznie z jego inicjatywy) nie dokona się rzeczywista przemiana w relacjach międzyosobowych, zakłóconych faktem zawinienia. Marcia Cavell Aufhauser uważa, że „od poczucia winy nie można się nigdy całkowicie uwolnić”<sup>52</sup>; można jednak zminimalizować dalsze negatywne skutki tego zranienia moralnego, odbudowując moralny obraz własnej osoby w oczach innych i starając się naprawić krzywdy. Jednym ze sposobów pracy nad przywróceniem moralnego ładu oraz szacunku do samego siebie u winowajcy może być wymierzenie sprawiedliwej (raczej nie nazbyt surowej, jeśli ma ona być instrumentem uzdrawiającym z ran duchowych) kary, która pomoże w dokonaniu samoczyszczenia przez sprawcę złego czynu.

## SUMMARY

The article searches for the sources of guilt. It evokes Nietzsche's notion of guilt as a derivative of unpaid mercantile debts. In opposition to this is Buber's socio-divine origin of fault. J. Tischner and J. Hołówka are also cited; they ascribe to guilt an objective status. There is an important distinction between guilt and reconciliation, as well as a description of the possible contamination by guilt. The article also deals with Jasper's call to accept one's own fault, otherwise there is a risk of trivialisation of life. The source of fault lies in relations between people and in the „point of holiness” mentioned by M. Blondel.

## Keywords

culpability, blame, forgiveness, sphere of the between, pollution with guilt

---

<sup>50</sup> Zob. M. Wójtowicz, *Święci z charakterem*, Kraków 2011.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> M. Cavell Aufhauser, *Wina i poczucie winy: władza i granice władzy*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 155.