

ALFRED MAREK WIERZBICKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wina i sumienie.
Komentarz etyczny do epilogu *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego

The Guilt and Conscience.
An Ethical Commentary to the Epilogue of Dostoyevsky's *Crime and Punishment*

Zbrodnia i kara Fiodora Dostojewskiego ma cechy powieści psychologicznej, osadzonej w literackim gatunku kryminału. Należy ona również do historii etyki, gdyż w formie narracyjnej podważa poglądy etyczne wypracowane przez myśl XIX wieku. Motywy zbrodni popełnionej przez Rodiona Raskolnikowa zawierają teoretyczne wątki utylitaryzmu i filozofii Fryderyka Nietzschego. Bohater powieści Dostojewskiego dopuszcza się zabójstwa dwóch kobiet, ponieważ uważa, że cel uświęca środki, oraz jest przekonany o swej wyjątkowości, którą pragnie potwierdzić, a właściwie ustanowić, swym czynem. Odkrywczość Dostojewskiego jako myśliciela polega na tym, że przenikliwie zauważył, iż skłonność do zła wyrasta nie tylko z ludzkiej natury, ale jej źródła należy również poszukiwać w kulturze, w świecie idei. Światopogląd Raskolnikowa jest światopoglądem filozoficznym i bez odwołania się do niego nie da się zrozumieć powagi dyskusji, jaką w swej powieści prowadzi Dostojewski.

Zanim dociekliwy historyk etyki, jakim jest Alasdair MacIntyre, wykazał, że spór, którego jedną stroną jest etyka klasyczna, a drugą nowożytny utylitaryzm i Nietzscheańska etyka życia, jest nierozstrzygalny z powodu odmienności tradycji, nawiązujących do sprzecznych genealogii moralności¹, Fiodor Dostojewski niejako na gorąco jako współczesny autorowi *Poza do-*

¹ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.

brem i złem pokazał, że przyjęcie poglądów utylitarystów w połączeniu z Nietzscheańską wizją nadczłowieka prowadzi do moralnego samounicestwienia podmiotu. Dostojewski pokazuje bowiem, że sumienie istotnie umiera, gdy wcześniej założy się, że w ogóle nie istnieje.

Nietzsche uważa, że sumienie jest wytworem choroby infekującej świadomość przeżyciem winy. Dostojewski przeciwnie, w poglądzie tym widzi źródło destrukcji człowieczeństwa. Negacja sumienia jako pierwotnego i koniecznego fenomenu człowieczeństwa prowadzi do choroby, która przybiera kulturową postać nihilizmu. Raskolnikow nie jest w stanie rozpoznać i uznać swej winy, dopóki nie odrodzi się w nim sumienie. W momencie przebudzenia bohatera do egzystencji moralnej kończy się powieściowa narracja.

Ale tu już rozpoczyna się nowa historia, historia stopniowej odnowy człowieka, historia stopniowego jego odradzania się, stopniowego przechodzenia z jednego świata w drugi, zaznajomienia się z nową, dotychczas zupełnie nie znaną rzeczywistością. Mogłoby to się stać tematem nowego opowiadania – natomiast niniejsze nasze opowiadanie jest skończone².

Powieść Dostojewskiego nie dotyczy procesu moralnego odradzania się człowieka, jest ona powieścią o moralnym upadku i o zagłuszeniu sumienia przez własne wolitywne akty podmiotu, który separuje siebie od swego sumienia aż do momentu, w którym następuje ponowna integracja woli i sumienia. Dostojewski, pokazując przypadek „człowieka woli mocy”, ukazuje sumienie jako pierwotną i niezniszczalną sferę ludzkiej podmiotowości. W pewnym sensie cała jego powieść jest fenomenologicznym unaocznieniem faktu wyrażonego w epilogu: „zaznajomienia się z nową, dotychczas zupełnie nie znaną, rzeczywistością”. Nietzscheański człowiek sportretowany przez Dostojewskiego odkrywa sumienie. Inaczej mówiąc, w doświadczenie winy wpisane jest doświadczenie sumienia, a poprzez analizę przeżycia winy w przypadku, gdy jest ona negowana lub usprawiedliwiana przez podmiot, uznanie jej za winę dokonuje się dopiero wraz z uznaniem sumienia za źródło osobowej tożsamości podmiotu.

Powieść Dostojewskiego inicjuje krytykę Nietzscheańskiej krytyki sumienia jako choroby człowieczeństwa. Autora *Braci Karamazow* nie należy uznać ani za „kryptofilozofa”, ani tym bardziej za kogoś w rodzaju „pseudofilozofa”, który dyskusję filozoficzną przenosi na teren literatury pięknej. *Zbrodnia i kara* pozwala poniekąd na „powrót do rzeczy samej w sobie” za sprawą unaocznienia, pokazania przypadku człowieka, który dokonuje opcji

² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1977, s. 561-562.

ku „nadcześnikowi”, proklamując wyzwolenie moralności z kategorii dobra i zła przeżywanego i odczytywanego w sferze sumienia. Powieść Dostojewskiego umożliwia zatem filozofowi moralności analizę praktycznych, egzystencjalnych i kulturowych konsekwencji stanowiska Nietzschego w sprawie sumienia. Na znaczenie antropologicznych i etycznych implikacji zawartych w twórczości rosyjskiego prozaika dla rozumienia i rozwiązywania problemów podejmowanych we współczesnej psychoterapii zwrócił uwagę Martin Buber. Wypadnie nawiązać w tym artykule do jego poglądów ze świadomością, że kulturowe procesy „likwidacji sumienia” wraz z zagubieniem zdolności do uznania i wyznania winy poszły o wiele dalej w naszych czasach, aniżeli mógł je obserwować w swej epoce Dostojewski, a nawet Buber. Wspólnie z obydwoma autorami należy jednak postawić pytanie o trwałość i prawidłowość sumienia jako instancji podmiotowej, za sprawą której podmiot rozpoznaje siebie jako sprawcę winy moralnej.

I. KIEDY ZACZYNA MÓWIĆ GŁOS SUMIENIA?

Od początku pogłębionej refleksji nad sumieniem zauważano intrygujący paradoks, że milczy ono w obliczu dobra, natomiast napomina i boleje wobec zła. Pierwszy dokładny opis głosu sumienia zawdzięczamy Sokratesowi. „Ten mój zwyczajny głos, wieszczę głos (głos ducha) zawsze przedtem, i to bardzo często się u mnie odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy”³. Sumienie ujawnia swą obecność wtedy, kiedy człowiek może stać się sprawcą zła lub kiedy już je popełnił.

Przeżycie winy jest przeżyciem bycia sprawcą czegoś, czego nie wolno mi uczynić. Podczas gdy czynienie dobra dokonuje się, użyjmy wyrażenia Schelera, niejako na grzbiecie samego czynu i w trakcie działania, podmiot nie zwraca się raczej ku sobie, lecz jego uwaga jest pochłonięta przez realizowane dobro, a kiedy zostaje zrealizowane, podmiot cieszy się dobrem, a nie samym sobą jako jego sprawcą, nawet jeśli odczuwa satysfakcję ze spełnienia dobrego czynu, to w przypadku zła związanego z winą ludzką, podmiot przeżywa siebie jako sprawcę, który ani nie może, ani nie powinien odrywać uwagi od siebie. Przeżycie winy bowiem polega na uznaniu tego, że zło nigdy by się nie stało, gdyby nie miało miejsca moje działanie. Im poważniejsza szkoda, im tragiczniejsze zło, tym większa wina podmiotu. Sumienie przejawia się jako ból i skarga z powodu uczynionego zła i staje się głosem oskarżenia, a właściwie samooskarżenia podmiotu. Choć nieszczęśliwy, we-

³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 31b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 128.

wnętrze rozdarty, zraniony wewnątrz przez siebie samego, uznając siebie za winnego, podmiot poprzez głos swego sumienia przeżywa jednocześnie samooskarżenie i afirmatywne „tak” dla swego „ja”.

Nietzsche zrywa z utożsamianiem „ja” i „sumienia”. Uważa je za schozrenie wyniszczające ludzką wolę. Istnienie winy, w której przejawia się głos sumienia, tłumaczy rzutowaniem kategorii socjologicznych, biologicznych i teologicznych na relacje międzyludzkie. Antropologiczny zamysł Nietzschego polega na wyzwoleniu człowieka z wszelkiego typu uwikłania w relacje. Z socjologicznego punktu widzenia wina jest potrzebna w celu utrzymania ładu społecznego dzięki stosowaniu systemu kar. Z biologicznego natomiast punktu widzenia poczucie winy jako przejaw „nieczystego sumienia” jest elementem procesu ewolucji; dzięki niemu następuje uwewnętrznienie przyrody. Pojawienie się człowieka w ewolucji przyrody jest skokiem jakościowym, ale nie stanowi ono kresu ewolucji.

Odtąd człowiek współzalicza się do najbardziej nieoczekiwanych i najbardziej intrygujących rzutów szczęścia, którym bawi się Heraklitowe „duże dziecko”, niechby się zwało Zeusem czy przypadkiem – budzi sam w sobie zainteresowanie, napięcie, nadzieję, niemal pewność, tak jakby coś zwiastował, coś przygotowywał, jakby człowiek nie był celem, lecz tylko drogą, epizodem, mostem, wielką obietnicą⁴.

Myśl religijna podtrzymuje świadomość związku z początkiem i dlatego znajduje się w niej *residuum* świadomości zadłużenia. „Ateizm i swego rodzaju w t ó r n a n i e w i n n o ś ć idą ze sobą w parze”⁵.

Nietzsche, podobnie jak inni „prorocy podejrzeń”, jak ich określa P. Ricoeur, uważa, że sumienie jest wytworem człowieka, w tezie o istnieniu sumienia wyraża się jakieś zakłócenie w rozwoju człowieka. W odróżnieniu jednak od Karola Marksa i Zygmunta Freuda nie szuka rozwiązania problemu sumienia w czynnikach zewnętrznych wobec „ja”, jego myśl nie może inspirować ani do rewolucji społecznej, ani do rewolucji obyczajowej w wersji rewolucji seksualnej, lecz Nietzsche likwiduje sumienie na drodze intensyfikacji ludzkiego „ja” przeżywającego siebie jako wolę mocy. Ludzkie „ja” u Nietzschego zostaje oczyszczone z receptywności i pojęte jako absolutna aktywność, a więc „absolutna spontaniczność człowieka w sferze dobra i zła”⁶.

Nietzsche nie posługuje się żadną argumentacją, filozofia życia niczego nie uzasadnia, nawet krytyka zasady sumienia ma ograniczone znaczenie,

⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 91.

⁵ Tamże, s. 97.

⁶ Tamże, s. 75.

przygotowuje jedynie grunt do samorealizacji, autokreacji nadczłowieka. Filozoficzna dekonstrukcja nie dokonuje się wyłącznie w sferze myślenia, jej właściwym obszarem jest sfera praktyki. Nadczłowiek, aby mógł się pojawić, musi zwyciężyć człowieka sumienia w samym sobie, musi sam uleczyć się z choroby nie inaczej niż przez całkowitą wolę zdrowia. We współczesności, którą autor *Genealogii moralności* poddaje krytyce, nic nie wskazuje na obecność człowieka bez sumienia, co więcej sumienie stanowi hamulec dla woli mocy, skazuje współczesną kulturę na nihilizm objawiający się ludzką przeciętnością. Filozofia życia nie jest oczekiwaniem na nadczłowieka, jakby miał on być jakimś wydarzeniem pozaludzkim, kosmicznym lub nadludzkim, boskim w tradycyjnym rozumieniu, dlatego filozofia życia mówi o odwadze czynu ustanawiającego nowy paradygmat człowieczeństwa.

Ów człowiek przyszłości, który wybawi nas zarówno od dotychczasowego ideału, jak i od wielkiego wstrętu, od woli nicości, od nihilizmu, które zeń wyrosnąć musiały, owo uderzenie dzwonu, ogłaszające południe i wielką decyzję, uderzenie, które znów wyzwoli wolę, które przywróci Ziemi jej cel, a człowiekowi jego nadzieję, ów antychrześcijanin i antynihilista, ów zwycięzca Boga i nicości – musi kiedyś nadejść...⁷.

Stylistyczny patos Nietzschego powinien ostrzegać jego czytelników przed gwałtem! Jeśli nie można nakazać umilknięcia głosu sumienia, należy zagłuszyć go potężnym uderzeniem dzwonu. Nietzsche jest aż nadto świadomy głosu sumienia, uznaje go za stan chorobowy, na który zaleca radykalną terapię. Ponieważ zgodnie z tradycyjnym ideałem człowieczeństwa nie jest łatwo przestać słuchać głosu sumienia, pozostaje ogłuszyć się biciem w dzwon. Nietzsche wzywa do eksperymentu z człowieczeństwem w nadziei, że doprowadzi on do istoty lepszej niż człowiek.

Nic nie wskazuje na to, aby Raskolnikow był czytelnikiem pism Nietzschego, ale kiedy analizujemy jego światopogląd, jawi się on jako „postać nietzscheańska”. To, co zajmuje uwagę Dostojewskiego, nie dotyczy wprost krytyki założeń filozofii Nietzschego, taka krytyka zresztą rozmijałaby się z teoretycznymi zabezpieczeniami tej filozofii, Dostojewski zamiast krytyki teoretycznych implikacji „eksperymentu nadczłowieka” przygląda się sameму eksperymentowi, badając z uwagą obserwatora jego skuteczność. Zastawia pułapkę na Nietzschego w miejscu, na które ów filozof bardzo chętnie by się zgodził. Pokazuje człowieka, który postanowił zostać nadczłowiekiem.

Wyznając Soni Marmieładow, że jest zabójcą, Raskolnikow porównuje swój czyn do działań Napoleona. „Chciałem zostać Napoleonem, dlatego też

⁷ Tamże, s. 102.

zabiłem”⁸. Nie jest to wcale wyznanie pierwszego z brzegu megalomana, streszcza się w nim postawa człowieka woli mocy wybijającego się na istotę ponadludzką.

– Zrozumiałem wtedy, Soniu – ciągnął z egzaltacją – że władza tylko temu idzie do rąk, kto śmie nachylić się po nią i wziąć. Jeden, jeden tylko warunek obowiązuje: wystarczy odważyć się. Po raz pierwszy w życiu powziąłem wtenczas jedną myśl, której przede mną nikt i nigdy nie powziął. Nikt! Nagle, jasno jak słońce, ukazało mi się: czemuż dotychczas ani jeden człowiek nie ośmielił się i nie ośmiela, idąc obok całej tej głupoty, najprościej w świecie porwać ją za ogon i wyrzucić do diabła! Ja...zaprzagnąłem p o w a ż y ć s i ę i zabiłem...Chciałem się tylko poważyć, Soniu, oto jedyny powód!⁹

W istocie zamiast doznania słonecznej jasności wewnątrz Raskolnikowa zaczęło coraz bardziej pograżać się w mroku, zamiast zdrowia płynącego z woli mocy rodzi się choroba. Dotyka go słabość fizyczna i psychiczna. Człowiek, który chciał zostać Napoleonem, nie radzi sobie z kondycją, jaką sam na siebie ściągnął swym zuchwałym czynem. Narrator nie uchyla się przed opisaniem stanu umysłu człowieka, który postanowił przekroczyć moralną granicę, aby stać się kimś więcej niż człowiekiem.

Dziwne czasy rozpoczęły się dla Raskolnikowa, jakby osnuła go mgła, zamykając w odosobnieniu ciężkim i bez wyjścia. Gdy sobie później, znacznie później, przypominał ten czas, zdawał sobie sprawę, że wówczas jego świadomość jakby mierzchła niekiedy i że z pewnymi przerwami trwało to aż do końcowej katastrofy. Wiedział na pewno, że często się wówczas mylił, na przykład co do dat i terminów niektórych wydarzeń. A przynajmniej, gdy sobie później usiłował wyjaśnić wspomnienia z tego okresu, niejednego dowiedział się o sobie nie bezpośrednio, lecz z informacji otrzymanych od osób postronnych. Jedno zdarzenie mieszał z innym; to zaś poczytywał za następstwo wydarzeń istniejących tylko w jego wyobraźni. Niekiedy ogarniała go chorobliwa dręcząca trwoga, czasem przechodząca w paniczny strach. Lecz pamiętał również, że bywały minuty, godziny i może nawet dni, pełne apatii spływającej nań jakby przez kontrast do poprzedniego lęku – apatii podobnej do chorobliwego obojętnego nastroju u niektórych umierających¹⁰.

Sumienie Raskolnikowa milczy, gdyż jest on człowiekiem, który zgodnie z antropologicznym projektem Nietzschego, wyzwolił się z myślenia w kategoriach dobra i zła. Przyznawszy się do popełnienia przestępstwa, skazany na katorgę, nie podejmuje jeszcze moralnego rozliczenia się z sobą samym, nie zna jeszcze skruchy. Nienawidzi swego czynu nie z powodu jego moralnej

⁸ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 426.

⁹ Tamże, s. 429.

¹⁰ Tamże, s. 451.

szpetoty, lecz z powodu porażki, chybienia, spełnienia się zamiaru na opak. Wybiera cierpienie, aby uniknąć obłądzenia lub samobójstwa, jeszcze walczy o siebie, o swą wewnętrzną moc i spójność. Sumienie obudzi się dopiero na gruncie przemiany poglądu dotyczącego istoty człowieka. Wówczas kiedy Raskolnikow zrozumie, że zachodzi konieczna proporcja, niezależna miara, pomiędzy aktywnością a receptywnością człowieka.

II. KONIECZNOŚĆ WYZNANIA WINY

W słynnym odczycie adresowanym do psychoterapeutów *Wina i poczucie winy*¹¹ Martin Buber jako dwa współkonstytutywne momenty poczucia winy przyjął oświecenie sumienia, za sprawą którego dokonuje się uznanie przez osobę swej winy oraz jej wyznanie. Buber odróżnia przy tym wymiar społeczno-prawny winy, zewnętrzny w stosunku do przeżyć podmiotu, od wymiaru wewnętrznego, w którym rozgrywa się dramat osoby jako sprawcy winy. Przeciwwstawia się on, wywodzącym się z koncepcji psychoanalizy zarówno Freuda, jak i Junga, tendencjom obecnym w nurtach psychoterapii do uwalniania pacjenta od poczucia winy. Wina ma charakter ontyczny, istnieje nie tylko w świadomości czy podświadomości, ale stanowi realną rzeczywistość włączoną w porządek moralny i religijny. Buber przestrzega jednak przed konfuzją roli psychoterapeuty i duszpasterza. Tym, czego nie wolno ignorować psychoterapeucie, jest rzeczywisty sens bólu doświadczanego przez człowieka przeżywającego winę. Uwolnienie od poczucia winy okazuje się bowiem drogą na skróty, polegającą na eliminacji sumienia jako centrum ludzkiej podmiotowości. Dlatego przestrzega.

Terapeuta musi stanowczo uznać, ciągle uznawać, jedną rzecz, jeśli chce być zdolny do urzeczywistnienia tego, o czym mówiliśmy – a to, że istnieje realna wina, zasadniczo różna od wszelkich straszdeł wprowadzonych przez niepokój i zrodzonych w lochach podświadomości. Osobowa wina, której niektóre szkoły psychoanalizy odmawiają rzeczywistości, a inne – ignorują, nie pozwala się sprowadzić do wykroczenia przeciwko potężnemu tabu¹².

Buber przywołuje nową literaturę, która okazała się sejsmografem – ugruntowanej w kulturze późnej moderny, współtworzonej również przez klimat psychoanalizy – niezdolności do wyznania winy. Zatrzymuje się nad „tajemniczym”, niewłączonym do ostatecznej wersji rozdziałem *Biesów* Dostojewskiego oraz nad sceną z *Procesu* Kafki skomentowaną w dzienniku autora.

¹¹ M. Buber, *Wina i poczucie winy*, tłum. S. Grygiel, „Znak” nr 3 (1967), s. 3-26.

¹² Tamże, s. 12.

Stawrogin dokonuje falsyfikatu swego wyznania winy, które nie jest autentycznym wyznaniem wypływającym z serca, lecz pozorowaną grą literacką. Buber zauważa:

Stawrogin „popelnia” wyznanie tak samo, jak popelnia swoje zbrodnie; jako próbę uchwycenia prawdziwego istnienia, którego nie posiada, ale które – on, nihilista w praktyce, a egzystencjalista w zamiarach – uznał za prawdziwe dobro. Jest pełen „idei”, (Dostojewski użycza mu nawet swojej własnej!), pełen „ducha”, ale nie istnieje. Dopiero w dzisiejszych czasach, a nie za Dostojewskiego, człowiek tego typu odkryje zasadniczy nihilizm w formie egzystencjalnej, po przekonaniu się, że nie może dotrzeć do istnienia drogą odpowiadającą jego osobowości¹³.

Ucieczka od uznania i wyznania swej winy staje się ucieczką od siebie. Buber zauważa, że bohater opowiadania Kafki, zamiast zająć się sobą samym, zajmuje się mówieniem o innych. Pisanie okazało się dla Kafki medium, za pośrednictwem którego zrozumiał sens wyznania winy jako klucz do autentycznej, w pełni upodmiotowionej egzystencji. Sens przypowieści o drzwiach, którą kapelan opowiada skazańcowi w ostatniej scenie, autor *Procesu* rozumiał, jak zanotował w swym dzienniku, dopiero wtedy, gdy czytał na głos opowiadanie swej narzeczonej. Symbolika otwartych drzwi ewokuje moc wyznania winy, dzięki której podmiot regeneruje swą osobową głębię, odzyskuje intensywność istnienia, możliwą dzięki światłu prawdy o sobie. Szczerzy wgląd w prawdę o popełnionej winie domaga się wewnętrznej skruchy, która kruszy bariery lęku i pychy, oczyszcza psychologicznie i moralnie, otwiera na łaskę przyjęcia przebaczenia. Aby podmiot skalany winą, przyniesiony jej realnym ciężarem, mógł się odrodzić, najpierw musi pęknąć pancierz oddzielający „ja” i „sumienie”.

Dopełnieniem uwag Bubera na temat konieczności wyznania winy jako warunku psychoterapii jawi się sposób narracji przyjęty przez Dostojewskiego w *Zbrodni i karze*. Postawmy zatem pytanie: czy bohater tej powieści chciał i potrafił wyznać swą winę?

W historii Raskolnikowa zawiera się opis ucieczki od sumienia w postawę afirmacji cierpienia przyjmowanego jako fatalność zdarzeń. W przełomowym momencie swej historii zbliża się do Soni i powierza jej swą tajemnicę, uważając, że ona reprezentuje cierpiącą ludzkość, jakby była indywidualną ikoną całości. W emocjonalnym geście całuje jej stopy i wyjaśnia, że nie jest to wyrazem aprobaty dla nierządu uprawianego przez dziewczynę. „Nie tobie się pokłoniłem, pokłoniłem się całemu cierpieniu ludzkiemu”¹⁴. Ta sama idea,

¹³ Tamże, s. 18.

¹⁴ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 330.

która przyświecała przestępstwu, ożywia nadal myślenie Raskolnikowa w momencie, gdy już decyduje się opowiedzieć Soni o zabójstwie lichwiarki i jej siostry. Tą obsesyjną ideą jest cierpienie ludzkości. Najpierw chciał je pomniejszyć, wręcz wyeliminować ze świata swym czynem, a teraz kiedy poniósł porażkę, gotów jest stopić się z cierpiącą ludzkością, uczestniczyć w jej losie poprzez fatalistyczne poddanie się. W myśleniu Raskolnikowa ciągle obecna jest kalkulacja zysków i strat i dlatego jego opowieść o sobie jako zabójcy nie jest jeszcze wyznaniem swej winy, ciągle szuka wyższej racji swego postępu.

Epilog powieści Dostojewskiego jedynie wspomina o skoku bohatera w nową rzeczywistość moralną. Nie ma opisu tego aktu, który z istoty swej musiał być aktem nawrócenia – uznania i wyznania swej własnej winy. Być może wielki pisarz nie podjął się raportu przemiany moralnej bohatera swej powieści, ponieważ uznał sam akt obudzenia się sumienia za tak dalece intymny, w swej wewnętrzności tak niepowtarzalny, że środki, jakimi dysponuje literatura, są zbyt ułomne, aby sprostać opisowi. Czym jest sumienie, możemy prawdziwie doświadczyć tylko w sobie od wewnątrz, natomiast literatura może jedynie aluzyjnie naprowadzać, zatrzymując się na progu samego doświadczenia. Dostojewski jedynie zaznacza: „mogłoby się to stać tematem nowego opowiadania”. *Zbrodnia i kara* pozostaje w istocie powieścią bez wyznania winy.

Dodać jednak trzeba, że pisarz zarysowuje tropy, które rzucają kilka wyraźnych snopów światła na drogę moralnego przeobrażenia zabójcy. Jeszcze podczas odbywania kary katoggi Raskolnikow pozostaje przekonany o słuszności swego czynu, broni się przed uznaniem siebie za zbrodniarza, uważa niezmiennie, że działał w dobrej intencji, pragnąc szczęścia ludzkości i przypisując sobie samemu prometejskie kwalifikacje. Błąd sumienia dotyczy rozumienia istoty człowieczeństwa. Jedni ludzie, właśnie tacy jak sam Raskolnikow, są wybrańcami wezwanymi do transgresji zasad moralnych w imię dobra ogółu, inni stanowią jedynie tworzywo dla wzniosłych celów ludzkości, wartość ich życia – jak powiada Raskolnikow z pogardą o lichwiarce – nie różni się od wartości życia wszy. Moralna ślepotą nie pozwala zobaczyć ludzkiej twarzy starej chciwej kobiety. Raskolnikow nie okazuje żadnego żalu z powodu jej zabicia, we wstrząsającej Sonię jego opowieści o zabójstwie – opowieści, która nie stała się jeszcze wyznaniem winy – lichwiarka jest istotą bez twarzy, nie budzi jego współczucia, litości i żalu.

Jednak już inaczej Raskolnikow odnosi się do jej siostry – nieszczęsnej w jego opinii Lizawie, której zabójstwa nie planował, stała się ona przypadkową, niezamierzoną ofiarą. Raskolnikow zachowuje w pamięci jej twarz.

Znowu dawne, znajome doznanie na łód ścięło mu duszę: patrzył na Sonię i raptem w jej twarzy zobaczył twarz Lizawiey. Dokładnie zapamiętał twarz Lizawiey, gdy się wtedy zbliżał z siekierą, a Lizawiea cofała się ku ścianie, wyciągając ręce przed siebie, z zupełnie dziecięcym przestachem w rysach, całkiem jak małe dzieci, gdy zaczynają się czegoś bać, trwożliwie i nieruchomo patrzą na to, co je przejmują strachem, cofają się i wyciągają przed siebie rączkę, wnet gotowe się rozplakać¹⁵.

Trzeba podkreślić, że przytoczona scena w jakiejś mierze antycypuje filozofię ludzkiej twarzy autorstwa Levinasa. Pamięć twarzy Lizawiey i odkrycie jej podobieństwa do twarzy Soni świadczą o przetrwaniu resztek wrażliwości na apel ludzkiej twarzy. Należy sądzić, że u kresu swego moralnego przeobrażenia Raskolnikow usłyszał już wyraźnie wołanie twarzy lichwiarki Alony Iwanowny: nie wolno ci było mię zabić! Będzie mógł wyznać swą winę, dopiero gdy usłyszy ten apel jako głos własnego sumienia, wyzwolonego ze stanu głębokiego zaślepienia.

III. NIEZNISZCZALNOŚĆ SUMIENIA?

W uwagach końcowych wypada zastanowić się nad istotą sumienia i jego strukturą. Refleksja przenikająca narrację Dostojewskiego spotyka się z wielowiekową tradycją namysłu nad sumieniem. Nie znajdziemy w niej precyzyjnej odpowiedzi na pytanie – czym w swej istocie jest sumienie. Odrzucając pogląd Nietzschego, rosyjski prozaik ukazuje przede wszystkim, że zagubienie sumienia w sytuacji winy moralnej powoduje chorobę i rozpad tożsamości podmiotu. Jednak to nie wszystko, co chce powiedzieć swym czytelnikom autor *Zbrodni i kary*. Nie tylko odrzuca fałszywą antropologiczną koncepcję Nietzschego, której przyjęcie wiąże się z samounicestwieniem sumienia, ale również wskazuje na niezniszczalność sumienia, traktuje je jako stałą antropologiczną wpisaną w naturę człowieka.

W klasycznej tradycji etyki rozróżniano dwa poziomy sumienia: habitualny i aktualny. Wypracowano doktrynę synderezy rozumianej jako „praszumienie”, a więc wrodzone nastawienie podmiotu ludzkiego do czynienia dobra i unikania zła. U św. Tomasza znajdują się zaawansowane systemowe rozważania dotyczące problemu, czy syndereza jest władzą czy sprawnością, oraz rozważania dotyczące pytania: czy syndereza może w kimś zaniknąć? Na to drugie pytanie Tomasz udziela odpowiedzi implikującej pewne założenia metafizyczne. „W odniesieniu do samego światła habitualnego [...] syndereza nie może zaniknąć, podobnie jak dusza człowieka nie może utracić światła

¹⁵ Tamże, s. 422.

intelektu czynnego, dzięki któremu poznajemy pierwsze zasady spekulatywne i praktyczne, Światło to bowiem należy do natury samej duszy”¹⁶. Tomasz przypisuje sumieniu na wskroś intelektualny charakter, interpretacja ta jest wprawdzie spójna z koncepcją duszy i jej władz przejętą od Arystotelesa, ale napotyka na niedostatek oczywistości. Sumienie bowiem nie ma charakteru wiedzy, lecz jest przeżyciem bólu zrośniętym ze świadomością zła.

Nawiązując do antropologicznej kategorii serca Dietricha von Hildebranda jako duchowego centrum osoby ludzkiej, ks. Antoni Siemianowski rozwija emocjonalną interpretację sumienia. „Sumienie budzi się w głębi duchowego ja osoby jako bardzo pierwotne osobiste uczucie wstrętu czy oporu serca wobec zła moralnego, jest więc zdolnością ludzkiego serca do przeżycia bólu wobec zła moralnego”¹⁷. O ile emocjonalnego wymiaru ludzkiej podmiotowości nie utożsamia się z elementem irracjonalnym w człowieku, koncepcja ta nie odchodzi całkowicie od tradycji wiązania sumienia z ludzkim intelektem, lecz dopełnia to tradycyjne w scholastyce podejście poprzez osadzenie intelektu w głębszej warstwie ludzkiego podmiotu, jaką stanowi serce.

Jeszcze inną kategorię interpretacyjną w odniesieniu do sumienia jako konstytutywnego wrodzonego elementu ludzkiej natury stosuje Josef Ratzinger. Czerpiąc z tradycji platońsko-augustyńskiej, uważanej za bliższą Biblii aniżeli tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, pojęcie synderezy zastępuje pojęciem anamnezy na określenie fundamentalnego ontycznego poziomu sumienia, na którym nabudowują się jego funkcje.

Na mocy swego zakorzenienia w początku bytu człowieka stoi w harmonii z dobrem i zarazem w sprzeczności ze złem. Owa anamneza początku, która pochodzi ze skierowanej na Boga konstytucji naszego bytu, nie jest pojęciowo wyartykułowaną wiedzą, zbiorem dających się zmieniać treści. Jest raczej wewnętrznym sensem, zdolnością przypomnienia, tak że człowiek zagadnięty o swój początek odkrywa w sobie jakby jego echo. Widzi on: oto to, na co wskazuje i do czego zmierza moja istota¹⁸.

Obydwie kategorie, „serca” i „anamnezy”, odsłaniają istnienie w sumieniu głębszego wymiaru ontycznego, który trwa i określa naturę podmiotu ludzkiego także wówczas, gdy na poziomie władz takich, jak rozum i wola, następuje zagubienie, a nawet próba negacji tego wymiaru przez sam podmiot. Prawda ta znajduje odzwierciedlenie w narracji Dostojewskiego, jego bohater jest z wyboru ateistą. Nawrócenie moralne poprzedza jego zainteresowa-

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o synderezie (Quaestiones disputatae de synderesi)* art. 3, tłum. A. Białek, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De Conscientia. O sumieniu*, red. A. Maryniarczyk SDB, Lublin 2010, s. 39.

¹⁷ A. Siemianowski, *Sumienie*, Bydgoszcz 1997, s. 47.

¹⁸ J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” nr 3-4 (1991), s. 181.

nie Bogiem, uznanie i wyznanie winy staje się wąską i stromą drogą do wiary. Nie sposób pominąć antropologicznego, ogólniejszego pod względem filozoficznym sensu opisu umieszczonego w zakończeniu epilogu.

Pod jego poduszką leżała Ewangelia. Wziął ją odruchowo. Książka ta należała do niej, była tą samą, z której kiedyś czytała mu o wskrzeszeniu Łazarza. Na początku katorgi przewidywał, że Sonia zameczy go religią, będzie wciąż mówiła o Ewangelii i wmuszała mu różne książki. Ale ku największemu jego zdziwieniu ona nie napomknęła o tym ani razu, ani razu nawet nie zaproponowała mu Ewangelii. Sam ją o nią poprosił na krótko przed swoją chorobą i Sonia bez słowa przyniosła mu tę książkę. Dotychczas nie otwierał jej wcale. Nie otworzył jej i teraz także, lecz pewna myśl mignęła mu w głowie: „Czyż jej przekonania mogą teraz nie być moimi przekonaniem? A przynajmniej uczucia jej, jej dążności...”¹⁹.

Ewangelia w rękach Raskolnikowa pozostaje zamkniętą księgą, dopóki on sam nie uczyni aktu otwarcia się. Przywołajmy jeszcze raz znaczenie symbolu otwartych drzwi, jakie Buber na podstawie lektury Dostojewskiego i Kafki przypisywał psychoterapii prowadzącej do wyznania winy. Epilog *Zbrodni i kary* wskazuje na możliwość dalszego otwarcia podmiotu zdegradowanego przez własną winę. U źródeł winy Raskolnikowa znajduje się zerwanie relacyjności jako wymiaru ludzkiej egzystencji. Kiedy rodzi się i rozwija miłość pomiędzy nim a Sonią, budzi się również jego sumienie jako pamięć utraconego Boga.

SUMMARY

Dostoevsky's famous novel *Crime and Punishment* can be interpreted as an argument with Nietzsche's view on the genealogy of conscience. While Nietzsche believes that conscience is a product of a disease and inhibits the will to power, Dostoevsky shows the situation of crossing the border as a source of moral illness and self-destruction of the human person. *Crime and Punishment*, as well as Dostoevsky's novel *Demons* and *The Trial* of F. Kafka, also criticize modern and postmodern society, in which there is a strong trend, stimulated by psychoanalysis, to liberate people from guilt. With reference to Martin Buber's views, the author of the article formulates a thesis on the ontological nature of guilt, treating its confession as a necessary act of self-enlightenment in conscience.

Examining the structure of conscience in the context of guilt, a deeper level must be indicated, called synderesis in the scholastic tradition. Considering the elements of experience present in the experience of conscience, the author criticizes the intellectualist interpretation of synderesis. He takes into account the deep level of understanding of conscience in the category of heart made by D. v. Hildebrand and the anamnesis category of J. Ratzinger.

Keywords

conscience, culpability, Übermensch, the will to power, receptivity and activity of conscience, confession of guilt, ontological culpability, synderesis, heart, anamnesis

¹⁹ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 561.