

WINA I POCZUCIE WINY

1

Dopiero w ostatnich czasach niektórzy zaczęli się uskarżać, że zarówno w teorii jak i w praktyce psychoterapia uwzględnia tylko psychiczną „projekcję” winy, a nie konkretne jej przypadki. Nie przedstawiono jednak metodologicznie ani nie zanalizowano źródeł tego zaniedbania. Potraktowano je jako ograniczenie stanowiące oczywistą konsekwencję samej natury psychologii.

Nic podobnego jednakże nie jest oczywiste: w rzeczy samej nic podobnego nie ma miejsca. W historii na pewno działo się tak, że każda nauka, która oderwała się od szerszego kontekstu i która zapewniła sobie niezależność swojej dziedziny, coraz bardziej ograniczała swój przedmiot oraz właściwą sobie metodę. Niemniej badacz straci kontakt z rzeczywistością (bez którego wszelka jego praca stanie się dobrze uporządkowaną zabawą), jeżeli w razie potrzeby nie będzie się wpatrywał zawsze w to, co wykracza poza obręb pola jego pracy. Chcąc zadośćuczynić swojemu własnemu zadaniu, musi sięgać wzrokiem przez granice tego pola, na które składa się

MARTIN BUBER, znakomity myśliciel żydowski, uzyskał światowy rozgłos jako filozof dialogu, uczony, tłumacz Biblii oraz jeden z największych znawców ruchu chasydów. Urodził się w Wiedniu w 1878 r. Młode lata spędził w domu swojego dziadka, Salomona, w Galicji, skąd z powrotem udaje się na studia filozoficzne do Wiednia. Do roku 1923 wydaje dwa pisma sjonistyczne, „Welt” oraz „Der Jude”, z kolei zostaje profesorem filozofii religii w uniwersytecie frankfurckim. W tym samym roku wydaje swoją wielką pracę „Ja i ty”. Od 1938 r. przebywał w Izraelu. Zmarł w 1965 r. w Jerozolimie.

Mówiąc o Buberze mamy na myśli przede wszystkim koncepcję dwu stosunków podmiotu ludzkiego do otaczającej go rzeczywistości: tzw. stosunek „ja-ty” i „ja-ono”. W pierwszym podmiocie traktuje drugi podmiot jako podmiot (stosunek osobowy wyrażający się w miłości), w drugim — jako przedmiot. Wówczas drugi człowiek staje się dla niego jakby rzeczą — jednym z elementów zdefiniowanego świata. Niniejszy odczyt w tłumaczeniu angielskim został zamieszczony w *Proceedings of the International Conference on Medical Psychotherapy* t. III; *International Conference of Mental Health*, London 1948; New York 1948, Columbia Univ. Press.

z punktu widzenia psychoterapeuty tzw. zewnętrzne życie pacjenta, a zwłaszcza tworzące to życie czyny i postawy, oraz — rzecz niemała — aktywny udział pacjenta w różnorodnych relacjach zachodzących między nim a ludzkim światem. Udział ten tworzą nie tylko decyzje pacjenta, ale także jego niepowodzenia w ich podjęciu, niepowodzenia, które w sposób dostrzegalny oddziałują jak decyzje.

Prawdziwie naukowa psychoterapia zajmuje się „wewnętrznymi” reakcjami jednostki na jej bierne i aktywne doświadczenie życiowe, psychicznym opracowaniem biograficznych wydarzeń niezależnie od tego, czy dokonuje się ono w procesach świadomych czy też podświadomych. Dla psychologa stosunek pacjenta do człowieka, z którym kontakt silnie oddziałuje na życie i psychikę tegoż pacjenta, o tyle przedstawia wartość, o ile skutki tego oddziaływania mogą przyczynić się do poznania choroby. Natomiast jako pewna wzajemna rzeczywistość, znacząca realność tego, co się zdarza i co się zdarzyło między dwoma ludźmi, przekracza zadanie oraz metodę psychologa. Psycholog ogranicza się do tych wewnętrznych powiązań, które umożliwiają zbadanie umysłu pacjenta. A jednak, chcąc zadość uczynić nie tylko regułom swojej nauki, ale także istnieniu i potrzebom człowieka, psycholog może wyjść i zasadniczo nawet musi wyjść poza sferę, w której istniejąca osoba pozostaje tylko w stosunku do siebie samej. Musi on mieć ciągłe na oku stosunek żyjącej osoby do żyjącej osoby — tej tu oto osoby, „pacjenta”, do innej żyjącej istoty, która nie jest „dana” lekarzowi; może ona mu być zupełnie nieznaną.

W swojej pracy psychoterapeuta nie może objąć tej innej osoby czy tych innych osób. Nie do niego należy zajmowanie się nimi. A jednak nie może on zaniedbać ich rzeczywistości: musi mu się udać uchwycić ją tak dokładnie, jak to jest możliwe, i w takim stopniu, w jakim zajmuje ona miejsce w stosunku pacjenta do nich.

Ten stan rzeczy wychodzi na jaw w interesującym nas tutaj zagadnieniu. W obrębie swoich metod psychoterapeuta styka się jedynie z poczuciem winy, świadomym lub podświadomym (już Freud zdawał sobie sprawę ze sprzeczności tkwiącej w pojęciu podświadomego poczucia). Zarówno wtedy, kiedy racjonalnie służy wiedzy, jak i wtedy, kiedy udziela konkretnej pomocy, powinien podchodzić do winy jako do czegoś posiadającego ontyczny charakter i co mieści się nie w duszy lecz bycie. Pomoc, do której udzielenia jest zobowiązany, może ulec modyfikacji z powodu nowych osiągnięć naukowych, tak że trzeba się będzie domagać od jego metody czegoś niezwykłego: psychoterapeuta musi być gotów odejść czasem od ustalonych reguł swojej szkoły. Prawdziwy „lekarz dusz”, tzn. nie

tylko wykonujący po prostu swój zawód, ale także angażujący się w swoją pracę jako partner, to ten, który zdobywa się na odwagę.

2

Granice ustalone przez metodę psychoterapeutyczną nie wystarczają, aby wy tłumaczyć negatywną czy obojętną postawę, jaką psychoterapia przez długi czas zajmowała w stosunku do ontycznego charakteru wina. Historia współczesnej psychologii pokazuje nam, że odgrywały tu rolę głębsze motywy, mające także swój udział w genezie i rozwoju metod. Najlepszych przykładów na to dostarczają nam dwaj najbardziej godni uwagi przedstawiciele tej intelektualnej tendencji: Freud i Jung.

Freud, wielki późny apostoł oświecenia, zapewnił temu nurtowi ponowny rozkwit łącząc naturalizm² oświecenia z naukowym systemem. Sam mówi bardzo wyraźnie³, że ogromną rolę w rozwoju teorii psychoanalizy odegrała walka przeciwko wszelkim metafizycznym i religijnym doktrynom głoszącym istnienie jakiegoś Absolutu oraz możliwość stosunku osoby ludzkiej do Niego. W wyniku tej zasadniczej postawy nie dostrzegano w winie jej ontycznego charakteru: musiano ją wywodzić z wykroczeń przeciwko starym i nowym tabu, przeciwko rodzinnym oraz społecznym trybunałom. Przeżycie wina trzeba więc było uważać zasadniczo za wynik strachu przed karą i kontrolą tego trybunału, za wynik dziecinnej obawy przed „utrata miłości” albo, kiedy w grę wchodziła wina wyimaginowana, za „potrzebę kary” ncszącą charakter seksualny, za „moralny masochizm”,⁴ uzupełniony sadyzmem *superego*. „Pierwsze wyrzeczenie się przyjemności instynktu, pisał Freud w 1924 r., wymuszają zewnętrzne siły i właśnie to stwarza moralność, wyrażającą się poprzez sumienie i domagające się dalszych wyrzeczeń od instynktu”.⁵

Diametralnie przeciwstawna, całkowicie innej natury jest nauka Junga, którego można określić jako mistyka nowożytnego, psychologicznego solipsyzmu. Najważniejszym przedmiotem jego badań są mistyczne i religijno-mistyczne koncepcje wzgardzone przez Freuda;

² Sam Freud określił psychoanalitików jako „niepoprawnych mechanicyków i materialistów” (por. *Psychoanalysis and Telepathy* w *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVIII, s. 177—193, London 1965, Hogarth Press.

³ Por. np. *A Philosophy of Life*, r. VII w *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York 1933, Norton.

⁴ Z. Freud *The Economic Problem in Masochism* w *Collected Papers*, t. II, s. 255—268, London 1948, Hogarth Press.

⁵ Por. przypisy 4, s. 267.

uważa on je jednak za czyste „projekcje” psyche a nie za znaki czegoś pozapsychnicznego, z czym się psyche spotyka. Dla Freuda struktura psyche najpełniej wyraża się w *superego*, które w swojej funkcji cenzorskiej reprezentuje tylko autorytatywne trybunały rodzinne oraz społeczne: dla Junga natomiast wyraża się ona, albo lepiej opiera się na „ja” stanowiącym „jednostkę w jej najgłębszym znaczeniu”⁶ i tworzy „najbardziej bezpośrednie doświadczenie pierwiastka boskiego, jakie można w ogóle psychologicznie uchwycić”.⁷ Jung w ogóle nie uznaje jakiegś relacji pomiędzy konkretną duszą a innym bytem istniejącym, przekraczającym granice tego, co psychiczne. Do tego należy dodać fakt, że integracja zła jako połączenie przeciwieństw w psyche uchodzi za centralny motyw w procesie „indywiduacji”, „ureczywistniania ja”.⁸ Z tego dogodnego punktu widzenia nie ma miejsca ani w panpsychizmie Junga ani materializmie Freuda na winę w znaczeniu ontologicznym, chyba że znajdziemy je w stosunku człowieka do samego siebie — co znaczy, że wina byłaby jakimś niepowodzeniem w procesie indywiduacji. W rzeczy samej z całego wielkiego dzieła Junga nie dowiadujemy się niczego o winie jako o rzeczywistości znajdującej się w relacji ludzkiej osoby do powierzonego jej (w jej życiu) świata.

W innych psychoanalitycznych doktrynach na ogół sprawa przedstawia się bardzo podobnie. Prawie każdy, kto poważnie zajmuje się zagadnieniem winy, usiłuje wyprowadzić jej poczucie, z jakim się spotkał w badaniach, z ukrytych czynników. Do nich też usiłuje z powrotem je sprowadzić chcąc niejako te czynniki zdemaskować. W podświadomości szuka potężnych „represji”, np. tych, które kryją się za chorobliwymi zjawiskami, ale nie szuka żywego związku, którego obraz pozostał w żywej pamięci, od czasu do czasu naporominając, atakując, dręcząc i po każdym zanurzeniu się w rzekę nie-myślenia-więcej-o-tym powracając i na nowo podejmując swoje dzieło.

Stoi przed nami człowiek, który na skutek jakiegoś czynu albo zaniedbania obciążył się winą, ewentualnie uczestniczy w winie zbiorowej, a teraz, po latach lub dziesiątkach lat, bezustannie nawiedza go pamięć o niej. Nic z genezy jego choroby nie jest przed nim zakryte, oczywiście jeśli on sam nie chce ukrywać przed sobą piętna winy, czynnej lub biernej, związanej z jakimiś faktami z jego życia. To, co go opanowuje, nie ma nic wspólnego z żadną rodzi-

⁶ K. Jung *Von den Wurzeln des Bewusstseins, Psychologische Abhandlungen*, t. IX, Zurich 1954, Rascher, s. 296 i n.

⁷ Tamże, s. 300.

⁸ Pełniejszą analizę Junga znaleźć można w pracy Bubera *Eclipse of God* cz. 2, *Religion and Modern Thinking* oraz *Supplement: Reply to C. G. Jung*, New York 1952, Harper.

cielską czy społeczną nagana, a jeśli nie boi się on żadnej ziemskiej kary ani nie wierzy w żadną pośmiertną, to nie ma takiego sądu ani takiej władzy karzącej, która by mogła go zaniepokoić. Tutaj rządzi dogłębny wgląd — wgląd zdolny dostrzec niemożliwość powrotu do pierwotnego punktu wyjścia i naprawienia tego, co zostało dokonane. Jest to rzeczywisty wgląd w nieodwracalność przeżytego czasu — fakt, który wyraźnie pojawia się w najpotężniejszej z ludzkich perspektyw, w tej, która wiąże się z własną śmiercią. Żadne miejsce nie umożliwia widzenia czasu jako rzeki tak, jak umożliwia to wizja winnego ja. Unoszonym przez rzekę podmiotem winy wstrząsa dreszcz poczucia identyczności z samym sobą. Ja, dostrzegam on, ja, który stałem się inny, jestem ten sam.

Widziałem, jak trzech ważnych i drogich dla mnie ludzi na długo zachorowało dlatego, że zaniedbali dać świadectwo w dniach wielkiej wspólnej winy. Z trudnością można ocenić udział elementu psychogenicznego w chorobie, niemniej jego działanie było wyraźne. Jeden z nich odmówił uznania swojej sprzeczności z samym sobą. Drugi uparcie wyolbrzymiał mały błąd ze względu na pamiętne i doniosłe okoliczności, jakie mu towarzyszyły. Trzeci nie dopuszczał dla siebie przebaczenia Bożego, ponieważ sam sobie nie przebaczył chwilowego błędu. Dzisiaj wydaje mi się, że wszyscy trzej potrzebowali odpowiedniej pomocy i cierpieli z powodu jej braku.

Psychoterapeuta, w którego pole widzenia wchodzi tego rodzaju zjawiska winy, w całym ich natężeniu, nie może już wyobrażać sobie, że jako lekarz ludzi dręczonych winą zrobi wszystko ce do niego należy po prostu usuwając poczucie winy. Tu powinna znaleźć kres tendencja do wyprowadzania winy z tabu pradawnego społeczeństwa. Psycholog dostrzegający to, co tutaj należy dostrzec, musi wpaść na myśl, że nie dlatego istnieje wina, że istnieje tabu, któremu ktoś odmawia posłuszeństwa, ale przeciwnie — tabu i jego umiejscowienie stały się możliwe jedynie dzięki faktowi, iż przywódcy wczesnych wspólnot znali pewną podstawową prawdę o człowieku jako człowieku, i zrobili z niej użytek: ta prawda to fakt, że człowiek może się stać winny i może o tym wiedzieć.

Winy egzystencjalnej, tzn. winy, którą osoba wzięła na siebie jako osoba, w osobowej sytuacji, nie da się zrozumieć poprzez takie kategorie wiedzy analitycznej jak „represja” i „uświadomienie”. Podmiot winy, o którym mówię, w wystarczającej mierze sam z siebie ciągle o tym pamięta. Z pewnością nierzadko próbuje tego uniknąć — nie zapamiętanego faktu, ale jego głębi jako egzystencjalnej winy — do czasu aż prawda tej głębi przywali go a czas objawi mu się jako rwący potok.

Czy lekarz dusz może tutaj okazać się pomocny wychodząc poza zawodowe zwyczaje i poprawne metody? Czy może tak postąpić?

Czy dostrzega on niekiedy inny i wyższy cel terapeutyki aniżeli tylko ten, z którym jest obeznany? Czy może próbować swoich sił nie ze świadomym czy podświadomym, uzasadnionym czy też nieuzasadnionym poczuciem winy, ale z samą egzystencjalną winą, która się sama pojawia? Czy może pozwolić sobie, ze swojego punktu widzenia, na uznanie, że w tym wypadku uzdrowienie oznacza co innego aniżeli zazwyczaj i co w takim razie oznacza?

Lekarz, stawiający czoło skutkom egzystencjalnej winy, ciężącym na winnym człowieku, musi wyjść z całą powagą od sytuacji, w której miał miejsce czyn będący źródłem winy. Egzystencjalna wina rodzi się wówczas, kiedy ktoś rani porządek ludzkiego świata, wiedząc i uznając, że podstawy tego świata stanowią zarazem podstawy jego własnego a także i wspólnego, ludzkiego istnienia. Lekarz stawiający czoło tego rodzaju winie tkwiącej w żywej pamięci jego pacjenta musi wejść w tę sytuację; musi położyć swoją rękę na ranie porządku i powiedzieć sobie: to ciebie dotyczy. Wtedy jednak może zaskoczyć go fakt, że niespostrzeżenie zmieniło się położenie psychologa oraz leczenie prowadzone przez terapeutę; że jeżeli zechce wytrwać jako lekarz, musi wziąć na siebie ciężar, którego nie spodziewał się nosić.

Mógłby ktoś powiedzieć, że egzystencjalna wina stanowi jedynie wyjątek i że nie jest rzeczą właściwą straszyć już i tak przeciążonego terapeutę obrazem tego rodzaju granicznych przypadków. To jednak, co nazywam egzystencjalną winą, stanowi jedynie intensyfikację tego, co w pewnej mierze znajduje się wszędzie tam, gdzie dokuczają autentyczne poczucie winy. Autentyczne poczucie winy bardzo często ściśle wiąże się z tym, co problematyczne, „neurotyczne”, „bezdenne”. Metoda terapeuty oczywiście nie wkracza chętnie w dziedzinę autentycznego poczucia winy, które w ogóle posiada ściśle osobowy charakter i niełatwo daje się zamknąć w zdania ogólne. Zasadniczo doktryna ta i praktyka więcej zajmują się skutkami stłumionych pragnień z okresu dzieciństwa czy żądz młodości zeszlých na manowce, aniżeli wewnętrznymi konsekwencjami, jakie pociąga za sobą zdrada swojego przyjaciela albo swojej sprawy. Dla pacjenta przedstawia wielką ulgę odwrócenie go od jego autentycznego poczucia winy w stronę poczucia niedwuznacznie neurotycznego, które, dzięki uprzywilejowaniu tej kategorii w szkole jego lekarza, daje się odkryć w mikrokosmosie marzeń albo w strumieniu wolnych skojarzeń pacjenta. W obliczu tego wszystkiego prawdziwy lekarz dusz uświadamia sobie postulat działania równocześnie skrępowanego i nieskrępowanego metodami. Rzecz jasna nie zaniecha on żadnej z metod, które w praktyce dają się przystosować do celu. Tam jednak, gdzie (jak w tym wypadku) uświadamia on sobie r z e c z y w i s t o ść pomiędzy człowiekiem i czło-

wiekim, pomiędzy człowiekiem i światem, rzeczywistość niedostępna dla jakiegokolwiek z psychologicznych kategorii, tam uznaje on granice swoich metod oraz że cel leczenia uległ w tym wypadku przemianie, ponieważ kontekst choroby, jej miejsce w bycie, także przemianie uległo. Jeżeli terapeuta to uznaje, wówczas wszystko, co ma robić, staje się trudniejsze, o wiele trudniejsze — i wszystko staje się bardziej rzeczywiste, radykalnie rzeczywiste.

3

Wyjaśnię to stwierdzenie z pomocą przykładu wziętego z historii życia, z której już przedtem korzystałem, chociaż bardzo pobieżnie.⁹ Wybieram go z innych mi znanych dlatego, że byłem świadkiem, czasem dalszym, czasem bliższym, tych wydarzeń. Śledziłem także ich następstwa. Historia, o której myślę, jest historią kobiety — nazwijmy ją Melanią — obdarzonej zaletami bardziej intelektualnymi aniżeli duchowymi. Posiadała ona wykształcenie naukowe, ale bez zdolności do samodzielnego operowania swoją wiedzą. Melania była nadzwyczaj towarzyska, co wyrażało się, przynajmniej z jej strony, w więcej lub mniej zabarwionych erotycznie przyjaźniach, pozostawiających bez zaspokojenia raczej gwałtowną niż namiętną potrzebę miłości. Poznała mężczyznę, który już miał się żenić z inną, uderzająco brzydką ale znakomitą kobietą. Melanii udało się bez trudności złamać zaangażowanie i zamiary małżeńskie tego mężczyzny. Jej rywalka usiłowała popełnić samobójstwo. Wkrótce potem Melania oskarżyła ją, na pewno niesłusznie, o symulację samobójstwa. Po kilku latach inna kobieta zastąpiła z kolei Melanię, która zaraz zachorowała na neurozę związaną z zakłóceniami wzroku. Opiekującym się nią w tym czasie przyjaciołom wyznała swoją winę nie komentując jednak faktu, że nie wynikała ona z namiętności lecz z ustalonej woli.

Później oddała się pod opiekę znanego psychoanalityka. Człowiek ten był w stanie uwolnić ją w krótkim czasie od obydwu przeżyć — niezadowolenia oraz winy. Wpoił w nią przekonanie, że jest ona „geniuszem przyjaźni” i że odnajdzie w tej sferze przeżyć należne sobie wyrównanie. Nastąpiła całkowita zmiana, Melania poświęciła się szerokiemu życiu towarzyskiemu, które przeżywała jako świat przyjaźni. Kontrastuje z tym fakt, że z ludźmi, względem

⁹ Por. przedmowę Bubera do pośmiętnego dzieła Hansa Trüba *Heilung aus der Begegnung: Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jung*, Stuttgart 1952, Ernst Klett Verlag.

których spełniała swoją zawodową „pracę dobroczynną”, przestawała w ogóle nie jako z osobami potrzebującymi jej zrozumienia a nawet jej pociechy, ale jako z przedmiotami, które ona ma dostarczyć i którymi ma kierować. Przeżycie winy już nie dawało znać o sobie; aparat zainstalowany na miejsce sprawiającego ból i naporominającego serca funkcjonował wzorowo.

Z pewnością nie jest to żadna nadzwyczajna historia. Widzimy tu zwykle strapienie związane z ludzkim działaniem i cierpieniem. Nie można tu mówić o egzystencjalnej winie w całym tego słowa znaczeniu. A jednak przeżycie winy, które powstało w czasie choroby i które tak się z nią stopiło, że nie można było powiedzieć, co z dwojga jest przyczyną a co skutkiem, posiadało nawskroś autentyczny charakter. Kiedy zamilkło przeżycie winy, znikła też dla Melanii możliwość pojednania, dzięki nowo uzyskanemu prawdziwemu stosunkowi do swojego otoczenia, w którym mogłyby się równocześnie rozwinąć jej najlepsze cechy. Ceną za usunięcie żądła stało się unicestwienie szansy, że ta stworzona osoba osiągnie ten rodzaj człowieczeństwa, do którego ją przeznaczała własna najszlachetniejsza predyspozycja.

Znowu może ktoś zarzucić, że zajmowanie się tego rodzaju rzeczami nie należy do psychoterapeuty. Jego zadanie polega na zbadaniu choroby i wyleczeniu jej czy raczej — udzieleniu pomocy skutecznej dla odzyskania zdrowia. Właśnie tego dokonał wezwany lekarz. Leży tutaj jednak ważny problem. Ogólnie można go sformułować następująco: czy człowiek wezwany, aby pomóc drugiemu w odpowiedni sposób, powinien udzielić tylko tej pomocy, której się od niego wymaga, czy także i innej — tej, której pacjent obiektywnie potrzebuje według wiedzy, jaką lekarz o nim posiadał.

Ale co oznacza tutaj pomoc, której ktoś obiektywnie potrzebuje? Oczywiście to, że jego byt ma inne prawa rozwoju aniżeli jego świadomość. Ale także zupełnie inne niż jego „podświadomość”. Podświadomość o wiele mniejszy jeszcze aniżeli świadomość ma udział w rozwoju istoty tego człowieka. Przez istotę rozumiem to, do czego osoba jest szczególnie przeznaczona i powołana — aby się tym stać. Świadomość ze swoim planowaniem i rozważaniem zajmuje się tym jedynie z tej lub innej okazji; podświadomość, ze swoimi pragnieniami i sprzecznościami, rzadko kiedy. Są to wielkie chwile istnienia, kiedy człowiek odkrywa swoją istotę albo odkrywa ją ponownie na wyższym planie; kiedy postanawia i postanawia ciągle na nowo stać się tym, czym jest, oraz — jako ten, który się tym staje — stworzyć prawdziwą relację do świata; kiedy heroicznie podtrzymuje swoje odkrycie i decyzję wbrew swojej codziennej świadomości oraz swojej podświadomości. Czy ten, który pomaga, powinien, czy zdoła, czy może teraz związać się z istotą tego, który

go wezwał, sięgając niejako ponad jego wolą świadomą i podświadomą — założywszy, że naprawdę niezawodnie rozpoznał potrzebę tej istoty? Czy to w ogóle stanowi jego obowiązek? Czy to może być jego obowiązkiem? Zwłaszcza tam, gdzie jak np. w nowożytnej psychoterapii zasady i metody dokładnie określają zawód polegający na udzielaniu pomocy? Czy tutaj nie zagraża pseudo-intuicyjny dyletantyzm, rozluźniający wszelkie ustalone normy?

Wybitny psycholog i lekarz naszych czasów, Viktor von Weizsaecker, zrobił w tej materii trzeźwą uwagę bardzo ją precyzyjnie wyrażając: „Leczenie tego, co w człowieku istotne, po prostu nie wchodzi w zakres psychoterapii”. „Właśnie ostateczne przeznaczenie człowieka, pisze on, nie może być przedmiotem terapii”.¹⁰ Moje laickie spostrzeżenia zgadzają się z tą wypowiedzią. Ale istnieje wyjątkowy wypadek — wypadek, kiedy spojrzenie lekarza, ten przenikliwy rzut oka, który robi z niego lekarza, rzut oka, względem którego wszystkie metody znajdują się w służebnym stosunku, sięga w sferę istoty i dostrzega istotny upadek oraz istotną potrzebę. Wtedy z pewnością nadal nie wolno mu leczyć tego, co „istotne” w jego pacjentach, ale może on i powinien kierować swoje spojrzenie tam, gdzie można sobie samemu udzielić istotnej pomocy, pomocy, której się dotąd ani nie chciało, ani nie przeczuwało. Nie dane jest terapeutcie wskazać drogę prowadzącą stąd naprzód. Ale z wieży obserwacyjnej, do której pacjent został doprowadzony, lekarz może umożliwić mu dostrzeżenie słusznej drogi, którą powinien iść. Drogi tej jednak sam lekarz nie może zobaczyć. Na tym bowiem wysokim miejscu wszystko staje się osobowe w najściślejszym tego słowa znaczeniu.

Psychoterapeuta nie jest duszpasterzem ani go nie wyręcza. Jego zadanie nigdy nie jest pośrednictwem w zbawieniu; polega ono zawsze tylko na pchnięciu naprzód procesu leczenia. Do niego jednak należy nie tylko interesować się potrzebą pacjenta, która ujawniła się symptomatycznie w jego chorobie — interesować się nią w mierze, w jakiej odsłania mu jej genezę badanie prowadzone metodą terapeutyczną. Lekarzowi powierzona jest także i ta potrzeba, która pierwsza daje się dostrzec w bezpośredniości wspólnoty między pacjentem uciekającym się do lekarza, a lekarzem, który chce pacjentowi przywrócić zdrowie. Potrzeba ta powierzona mu jest nawet wtedy, kiedy pozostaje zakryta.

Zwróciłem już uwagę na fakt, że lekarz chcąc adekwatnie wypełnić to wszystko, musi jakiś czas opuścić pewny grunt zasad i metod, po którym nauczył się chodzić. Nie należy tego rozumieć, jakoby teraz miał się on unosić w wolnym eterze nieokiełzanej

¹⁰ Viktor von Weizsaecker *Herzliche Fragen*, 1934, s. 9.

„intuicji”. Właśnie teraz i naprawdę tylko teraz jest on zobowiązany myśleć logicznie i precyzyjnie działać. Jeżeli ma się kierować bezpośrednim poznaniem intuicyjnym, to tylko tym, które urzeczywistnia swoje indywidualne normy w każdym ze swoich wglądów. Norm tych nie da się przełożyć na zdania ogólne. Także w tej sferze działania, pozornie zdanej na jego niezależne kierownictwo, człowiek intelektualnej profesji dowiaduje się, że prawdziwa praca jest sprawą nasłuchującego posłuszeństwa.

Terapeuta musi stanowczo uznać, ciągle uznawać, jedną rzecz, jeżeli 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 tabu.

Nie możemy się jednakże zadowolić tym, żeby ta wiedza — długo skazana na wygnanie — doszła do nas poprzez tę czy inną świętą dla nas tradycję. Musi ją zrodzić na nowo historyczne i biograficzne doświadczenie własnego ja żyjącego dziś pokolenia. My, którzy dziś żyjemy, wiemy, w jakiej mierze staliśmy się historycznie oraz biograficznie winni. Nie jest to żadne poczucie ani ich suma. Jest to realna wiedza o rzeczywistości, bez względu na to, jak różnorodnie wiedzę tę ukrywa się oraz neguje. Formowani przez nią, coraz bardziej nieodpartą — dowiadujemy się na nowo, że wina istnieje.

Aby to należycie zrozumieć, trzeba sobie przypomnieć jeden wcale nie uboczny lecz zasadniczy fakt. Każdy człowiek znajduje się w jakimś obiektywnym stosunku do innych; całokształt tych stosunków tworzy jego życie jako faktycznie uczestniczące w bycie świata. W rzeczy samej właśnie ten stosunek przede wszystkim umożliwia człowiekowi rozszerzenie swojego otoczenia (*Umwelt*) na świat (*Welt*). Stanowi on jego udział w ludzkim bytowym porządku, udział, za który człowiek ponosi odpowiedzialność. Obiektywny stosunek, w którym znajduje się nawzajem do siebie dwu ludzi, może się przemienić z pomocą egzystencjalnego uczestnictwa obydwu w stosunek osobowy; może także być zaledwie tolerowany; może być zaniedbany; może być zraniony. Zranienie stosunku oznacza, że rani się tutaj ludzki porządek bytowy. Nikt inny nie może uleczyć rany jak tylko ten, kto ją zadał. Ten natomiast, kto zna fakt winy drugiego i jest z zawodu tym, który pomaga, może pomóc mu próbować uleczyć ranę.

4

Potrzebne jest jeszcze jedno ostatnie wyjaśnienie. Kiedy terapeuta rozpozna egzystencjalną winę swojego pacjenta, nie może — widzieliśmy to — wskazać mu drogi do świata. Drogi tej pacjent musi raczej szukać i odnaleźć ją jako swoje własne osobowe prawo. Lekarz może jedynie podprowadzić go do punktu, z którego pacjent będzie mógł dostrzec swoją osobową drogę albo przynajmniej jej początek. Aby lekarz był zdolny do tego, musi znać ogólną naturę drogi, wspólną wszystkim wielkim aktom sumienia, oraz związek pomiędzy naturą egzystencjalnej winy a naturą tej drogi.

Nie chcąc popełnić tu błędu, należy pamiętać, że istnieją trzy różne sfery, w których może się dokonać pojednanie winy, a między nimi często zachodzą godne uwagi relacje. Tylko jedna z tych sfer, ta, którą będziemy nazywać środkową, bezpośrednio dotyczy terapeuty.

Pierwszą sferą jest sfera prawa społecznego. Tutaj działanie rozpoczyna się od żądania, jakie społeczeństwo, w sposób wyraźny albo domyślny, stawia wobec człowieka winnego zgodnie ze swoimi prawami. Dopełnieniem jest wyznanie winy, po którym następuje kara oraz zadośćuczynienie. Oczywiście terapeuta nie ma nic do czynienia z tą sferą. Nie do niego, nawet jako lekarza, należy osąd, czy żądanie społeczeństwa jest słuszne czy też nie. Jako pacjent, człowiek winny, może być winny w stosunku do społeczeństwa a może i nie być; społeczeństwo może go osądzać sprawiedliwie albo i niesprawiedliwie. To nie obchodzi lekarza jako lekarza — tutaj nie jest on kompetentny. W jego stosunku do pacjenta nie ma miejsca na to problematyczne zadanie. Wyjątek stanowi nieuniknione zajęcie się trwogą pacjenta w obliczu kar, krytyki i bojkotu społecznego.

Ale także i trzecia sfera, najwyższa, sfera wiary, nie może być jego sprawą. W sferze tej działanie zaczyna się w obrębie stosunku człowieka winnego do Boga i tutaj pozostaje. Dokonuje się podobnie poprzez trzy wydarzenia odpowiadające trzem wydarzeniom pierwszej sfery. Wiążą się one jednak między sobą w całkowicie inny sposób. Są to: wyznanie grzechu, żal i kara przybierająca różne postacie. Lekarz jako taki nie może dotykać tej sfery nawet wtedy, kiedy on i pacjent należą do tej samej wspólnoty wiernych. Tutaj żaden człowiek nie może zabierać głosu, chyba że jest on tym, którego winny człowiek uzna za słuchacza i mówcę reprezentującego transcendencję, w którą on, winny człowiek, wierzy. Terapeuta nawet wtedy nie może ingerować, kiedy analizując pacjenta spotyka się z problemem wiary w trwodze doty-

czącej boskiej kary; nie może ingerować, chociażby posiadał duże walory duchowe — zawsze wpadnie w niebezpieczny dyletantyzm.

Środkowa sfera to ta, jak powiedzieliśmy, do której oglądu może terapeuta doprowadzić — do oglądu a nie dalej. Dlatego musi on ją znać. Możemy ją nazwać sferą sumienia z kwalifikacją, o której krótko powiem. Działanie wymagane przez sumienie także dokonuje się w trzech wydarzeniach. Nazwę je samooswieceniem, wytrwałością i pojednaniem. Dokładniej omówię je później.

Przez sumienie rozumiem zdolność i tendencję człowieka do radykalnego odróżnienia wśród czynów ze swojej przeszłości i przyszłości tych, które powinny zostać zaaprobowane, od tych, które powinny zostać zganione. Nagana nabiera w ogóle o wiele mocniejszego akcentu emocjonalnego, podczas gdy aprobatą czynów przeszłych czasami przechodzi z szokującą łatwością w bardzo wątpliwe samozadowolenie. Sumienie, rzecz jasna, rozróżnia i, jeśli trzeba, potępia w ten sposób nie tylko czyny ale i zaniechania, nie tylko decyzje ale także i ich brak, owszem, nawet wyobrażenia i pragnienia aktualne albo zapamiętane.

Aby lepiej zrozumieć tę zdolność i tendencję, trzeba pamiętać, że pośród wszystkich żyjących jestestw nam znanych jedynie człowiek jest zdolny brać dystans nie tylko w stosunku do swojego otoczenia,¹¹ ale także w stosunku do siebie samego. Wskutek tego sam dla siebie staje się „oddzielonym” przedmiotem, nad którym nie tylko może dokonywać refleksji, ale który może od czasu do czasu zaafirmować albo potępić. Oczywiście zawartość sumienia jest określana w różnorodny sposób poprzez nakazy i zakazy społeczeństwa, do którego należy właściciel sumienia, albo poprzez tradycję wiary, z którą jest związany. Ale samego sumienia nie można zrozumieć jako introiekcji tego czy innego autorytetu, ani pod względem ontogenetycznym ani pod względem filogenetycznym. Tablica nakazów i zakazów, pod którą człowiek wzrósł i pod którą żyje, określa jedynie pojęcia posiadające przewagę w królestwie sumienia. Nie określa jednak jego istnienia, które zasadza się właśnie na tej pierwotnej, charakteryzującej ród ludzki jakości, różniącej i stwarzającej dystans. Mniej lub więcej ukryte kryteria, którymi posługuje się sumienie, przyjmując albo odrzucając, rzadko w pełni harmonizują z wzorcem przyjętym od społeczeństwa albo wspólnoty. Wiąże się z tym fakt, że poczucie winy rzadko kiedy da się sprowadzić do wykroczenia przeciwko tabu rodzinnemu czy społecznemu. Całość porządku, o którym człowiek wie, że jest zraniony przez niego, albo że przez niego może zostać zraniony, do pewnego stopnia przekracza całość wiążących

¹¹ Por. *Distance and Relation*, s. 97—104, „Psychiatry”, 1957, nr 2.

go rodzicielskich i społecznych tabu. Głębia poczucia winy nierzadko łączy się właśnie z tą częścią winy, której nie można przypisać zniewadze tabu — a zatem łączy się z winą egzystencjalną.

Zgodnie z powyższym wspomnianą kwalifikacją jest to, że nasz podmiot stanowi relację sumienia do egzystencjalnej winy. Stosunek sumienia do przekroczenia tabu interesuje nas tutaj tylko o tyle, o ile winny człowiek pojmując to przekroczenie lepiej lub gorzej jako realną egzystencjalną winę, wyrastającą z jego bytu i za którą nie może on wziąć odpowiedzialności nie będąc zarazem odpowiedzialny wobec swojego stosunku do swojego własnego bytu.

Pospolite sumienie, które umie przedziwnie dręczyć i niepokoić, ale nie może dotrzeć do dna i do przepaści winy, rzecz jasna jest niezdolne wezwać do tego rodzaju odpowiedzialności. Do takiego wezwania potrzeba głębszego sumienia, w pełni osobowego, które nie cofa się przed wejrzeniem w głąb i już w swoim napominięciu ma na uwadze drogę prowadzącą poprzez głębię. Lecz w żadnym wypadku nie oznacza to, że osobowe sumienie jest zarezerwowane dla pewnego typu „wyższego” człowieka. Każdy prosty człowiek, który zbiera swoje siły, aby próbować wyrwania się z matni winy, posiada to sumienie. Wielkie zadanie wychowania, jeszcze niezbyt wystarczająco uznane, polega na podniesieniu sumienia ze zwykłego, niższego poziomu na ten, gdzie pojawia się sumienie-wizja oraz sumienie-odwaga. Sumienie bowiem człowieka posiada wrodzoną zdolność podnoszenia samego siebie.

Wystarczająco jasno wynika z powyższego, że pierwotne pojęcie sumienia, jeżeli się tylko osąd jego rozumie dynamicznie a nie statycznie, jest bardziej realistyczne aniżeli nowożytnie, strukturalne pojęcie *superego*. Pojęcie *superego* posiada jedynie orientacyjne znaczenie, a co więcej, łatwo może nowicjusza dezorientować.

Jeżeli przejdziemy teraz do działań w sferze sumienia, w tym wyższym i ściślejszym znaczeniu, nie będzie to dotyczyć owej dobrze znanej syntezy, powstałej z uwewnętrznienia cenzury, udręki i kary, którą zazwyczaj uważa się za właściwe, faktyczne pojęcie sumienia — tego naciskającego i gnębiącego wpływu wewnętrznego, wyższego trybunału na jakiegoś *ego*, które mu ulega w większym lub mniejszym stopniu. Naszym zdaniem ten dręczący kompleks raczej posiada jedynie charakter jakiegoś angeliczno-demonicznego *intermezzo*, po którym dopiero może nastąpić wielce dramatyczny albo tragikomiczny akt nerwicyowy. Cała sprawa może się zakończyć terapią uchodzącą za pomyślną. Interesuje nas tutaj inna możliwość bez względu na to, czy jest to prawdziwy proces leczący nerwicę czy też dokonuje się on bez nerwicy wy-

przedzając ją tylko? Jest to ta możliwa chwila, w której cała osoba — przebudzona już i nie bojąca się — wstępuje z trwożnej niziny sumienia na jego szczyty i samodzielnie włada materiałem dostarczonym jej przez sumienie.

Z tego punktu widzenia człowiek może przedsięwziąć trojkiego rodzaju działanie, o którym wspomniałem: 1° — oświecić ciemność wijącą się jeszcze naokoło winy pomimo wszelkie uprzednie działanie sumienia — chodzi nie o jakieś „punktowe” oświetlenie, ale o szerokie i trwałe; 2° — wytrwać bez względu na to, jak wysoko wyrosło się w swoim obecnym życiu ponad stan winy — wytrwać w tym nowo nabytym, pokornym poznaniu tożsamości teraźniejszej osoby z osobą tamtego czasu; 3° — na swoim miejscu i według swojej możliwości, w danych historycznych i biograficznych sytuacjach przywrócić zraniony przez siebie porządek bytowy, przywrócić poprzez aktywne poświęcenie się na rzecz świata — rany bowiem porządku bytowego można uleczyć w nieskończenie licznych innych miejscach, aniżeli te, w których zostały zadane.

Aby człowiekowi mogło się to udać w tej mierze, jaka jest w ogóle dla niego osiągalna, musi on zebrać siły oraz cały swój byt i ciągle chronić w ten sposób zdobytą jedność przed zagrażającym jej rozszczępieniem i sprzecznością. Bo, zacytuję samego siebie, człowiek nie może czynić zła całą swoją duszą, człowiek całą swoją duszą może czynić tylko dobro.¹² To, co musi najpierw wydobyć z siebie, to jeszcze nie jest dobro; dobro dopiero wtedy rozwinie się w nim, kiedy on najpierw osiągnie swoje własne ja.

5

Fakt oświecenia odpowiada na płaszczyźnie prawa prawnemu wyznaniu winy, na płaszczyźnie wiary — wyznaniu grzechu. Oczywiście wyznanie winy, jako pojęcie społeczne, jest najbardziej znane ze wszystkich trzech; to, co tu ma miejsce, ma miejsce publicznie w prawnych społecznych instytucjach.

Wyznanie grzechu człowiek czyni wtedy, kiedy, szukając pojednania z Bogiem, bezpośrednio albo pośrednio, stawia kroki przed sądem absolutnym. Może się to dokonywać w chórze wspólnoty, jak np. dzieje się w Żydowskim Dniu Pokuty, albo w szepcie spowiadającego się człowieka w ucho spowiednika, a nawet w samotni u tych, którzy przeżywają siebie jako stojących przed

¹² M. Buber *Good and Evil: Two Interpretations*, New York 1953, Scribner, s. 130.

Bogiem a swoją mowę jako skierowującą się do Boga: spowiadający się jest zawsze odsunięty od anonimowej społeczności, ale nigdy nie pozostaje jedynie w stosunku do samego siebie. Ma on naprzeciwko siebie kogoś, kto słucha jego wyznania, odpowiada na nie i „przebacza” mu — przy czym u Żydów występuje tu znamieny współdziałal tego, przeciw komu zawinił.

W pierwszym z trzech wydarzeń w działaniu wysokiej świadomości moralnej — w wydarzeniu oświecenia — rzecz przedstawia się inaczej. Człowiek próbuje tu oświecić głębie winy, w której z pewnością widzi to, czym ona jest, ale jeszcze nie w jej istocie oraz nie w jej znaczeniu dla jego życia. Tego, do czego jest obecnie zobowiązany, nie może wypełnić w żadnym innym miejscu jak tylko w przepaści Ja-ze-mną. Właśnie tę przepaść należy oświecić.

Prawne przyznanie się do winy oznacza dialog z przedstawicielami społeczności, którzy występują jako sędziowie zgodnie z prawem karnym. Religijne wyznanie oznacza dialog z absolutną, boską osobą, odpowiadającą w tajemniczy sposób z wnętrza swojej tajemnicy. Co do oświecenia istoty, w swoich najbardziej realnych momentach nie jest ono nawet monologiem, o wiele mniej realną rozmową pomiędzy *ego* a *superego*; wszelka mowa została wyczerpana, tutaj ma miejsce jedynie niemy wstrząs własnego bytu. Ale bez tej potężnej fali światła, oświecającej przepaść śmiertelności, prawne przyznanie się do winy pozostanie bez treści w wewnętrznym życiu winnego człowieka, bez względu na to jak ważne konsekwencje pociągnie, a religijne wyznanie będzie tylko patetyczną paplaniną, której nikt nie słucha.

Nie wolno nie zauważyć, że dla dzisiejszego człowieka próba samo-oświecenia w czujnym i spokojnym duchu stała się trudniejsza aniżeli przedtem, i to pomimo jego przeświadczenia, że o sobie samym wie on więcej, aniżeli wiedział człowiek dawniejszy. Pojawiający się tutaj wewnętrzny opór — głębszy aniżeli wszystko, co się odsłania dla psychoanalityka w genetycznym badaniu — znalazł swój przekonujący wyraz w dwu charakterystycznych dziełach literackich XIX oraz XX wieku. Lektura ich znakomicie uzupełni nasze rozumienie problemu. Myślę o Mikołaju Stawroginie z powieści Dostojewskiego *Biesy* i o Józefie K z opowiadania Kafki *Proces*. W naszej analizie zagadnienia druga z tych książek, choć trudno ją porównać z pierwszą pod względem siły artystycznej, odgrywa rolę ważniejszą, ponieważ w niej znalazła swój wyraz dzisiejsza faza rozwojowa ludzkiego problemu winy. Najpierw jednak musimy zająć się

Dostojewskim, aby zobaczyć, jak ten dzisiejszy etap wiąże się z tym, który go poprzedził.

Dla naszego sformułowania problemu konieczne jest wyjście od pełnego tekstu powieści, zawierającego wyznanie Stawrogina. Z przyczyn zewnętrznych autor rozdział ten później wykreślił, jak również część związanego z tym materiału.

Dostojewski pomyślał Stawrogina jako człowieka znajdującego się na przelomie swoich lat, człowieka, który rozwiązuje znaczenie istnienia poprzez jego zaprzeczenie oraz zmierza do zniszczenia samego siebie przez zniszczenie wszystkich, nad którymi posiada władzę. W opuszczonym rozdziale jest mowa o tym, jak Stawrogin odwiedza świętego męża i przynosi mu napisane wyznanie, które chce podać do publicznej wiadomości. Przyznaje się w nim do zgwałcenia dziewczynki. Później wypiera się wyznania, wyraźnie dlatego, że poznał z reakcji kapłana — zaraz jak tylko wyznania tego dokonał — iż nie jest ono zdolne spełnić jego oczekiwań. Treść wyznania jest prawdziwa, ale jego akt jest fikcyjny. Nie ma on nic wspólnego z samoświeceniem Stawrogina, z trwałym przyznawaniem się do siebie, z odnowionym stosunkiem pojednania ze światem. W ten sposób nawet jego „nie zmyśloną potrzebę publicznej egzekucji” (jak mówi Dostojewski w wyjaśnieniu) przenika element fikcji. Stawrogin pragnie „skoku”. Niedwuznacznie mówi nam o tym fragmentaryczny szkic Dostojewskiego. Wyraźnie w związku z tym pozostaje stwierdzenie, że kapłan przeciwstawił się zamiarowi Stawrogina chcącemu opublikować wyznanie: „wielki kapłan wskazał, że skok nie jest konieczny, że człowiek powinien naprawić się raczej od wewnątrz — przez długą pracę; tylko wtedy mógłby dokonać skoku”. „Czyżby było niemożliwe, pyta Stawrogin, dokonać go nagle?” „Niemożliwe?” — odpowiada kapłan. „Z pracy anioła mogłoby się to stać pracą szatana”. „Ach, zawołał Stawrogin, o tym wiedziałem już sam”.

Stawrogin „popelnia” wyznanie tak samo jak popełnia 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 używa 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 osobowości. Teraz tylko to mu zostało: ogłosić pełne natchnienia nihil jako istnienie a siebie jako nowego człowieka. Stawrogin jeszcze się nie „posunął

tak daleko". Wszystko, co może zrobić, to zabić samego siebie; ostatecznie, „demoniczna” gra z ideami, zbrodniami i wyznaniem, posiadająca jakiś cel, okazała się bezsilna. Decydujący moment — wycięty ze zwyczajnej wersji powieści przez autora — stanowi właśnie bankructwo wyznania: Stawrogin chciał, żeby święty mąż uwierzył w egzystencjalny charakter jego wyznania i pomógł mu, Stawroginowi, istnieć. Wyznanie egzystencjalne jednak możliwe jest jedynie jako przedarcie się do wielkich działań wysokiej świadomości moralnej w samooswieceniu, w trwającym utożsamieniu siebie oraz w relacji jednoczącej ze światem. Ale możliwość tę Stawrogin widzi albo jako zasadniczo mu nie przyznaną, albo jako zniszczoną przez niego na skutek jego życiowej gry. W oczach bowiem Dostojewskiego człowiek może być zbawiony wtedy, kiedy on sam chce zbawienia jako takiego, a tym samym kiedy także chce swojego w nim udziału — co stanowi wielki czyn wysokiej świadomości moralnej.

6

Biesy zostały napisane w 1870 r., *Proces* Kafki — w 1915. Te dwie książki przedstawiają dwie zasadniczo różne, chociaż ściśle ze sobą związane, ludzkie sytuacje historyczne, których doświadczyli ich autorzy: jedna niesamowitą pewnością negatywną — „wartości ludzkie zaczynają się rozpadać” — druga jeszcze bardziej niesamowitą niepewnością — „czy sens i porządek świata mają jeszcze jakikolwiek związek z nonsensem i nieporządkiem ludzkiego świata?” Niepewność, wydaje się, powstała na podłożu tamtej negatywnej pewności.

W zamierzeniu wszystko w książce Kafki już jest pomyślane jako niepewne i nieokreślone, czasami aż do absurdu, nad którym autor zawsze panuje pod względem artystycznym. Trybunał sprawiedliwości, przed który nieoczekiwanie wezwano Józefa K z powodu nie nazwanej i jemu samemu nie znanej winy, jest prozaicznie realny i zarazem upiornie nieokreślony, dziki, surowy oraz z ładem bezsensownie na wskroś zburzonym. Ale sam Józef K we wszystkich swoich poczynaniach jest chyba nie mniej nieokreślony — w odmienny jedynie sposób, kiedy obciążony winą prowadzi beładnie życie dzień za dniem, tak samo bez kierunku jak przedtem. Bez kierunku, to znaczy z wyjątkiem jednego celu, do którego zmierza, czasami wprost, czasami ubocznie, mianowicie — do uwolnienia się od trybunału. Dlatego zatrudnia bliżej nieznanych adwokatów, kobiety oraz inne „ludzkie narzędzia”, od których spodziewa się obrony. Ochrona, oto wszystko, czego mu

potrzeba w jego pojęciu w obliczu specyficznych metod tego szczególnego trybunału. Nieokreślona wina, ciężąca na nim, zajmuje go tylko o tyle, o ile myśli on od czasu do czasu o ułożeniu pisemnej obrony w formie zwykłego życiorysu. Chce tam wyjaśnić, w związku z każdym ważniejszym wydarzeniem, z jakich powodów działał wtedy tak a nie inaczej i czy obecnie próbuje czy też raczej potępia swoje ówczesne postępowanie. W końcu dzieje się to, o czym mowa w nie zakończonym rozdziale: „Odtąd K zapomniał o trybunale”.

Tego wszystkiego nie wolno nazywać chaotycznym, ponieważ w chaosie kryje się świat, który się z niego wynurzy: tu nie ma ani śladu jakiegoś kosmosu zdążającego do istnienia. Wszystko to razem wzięte — trybunał, oskarżony i ludzie naokoło — można nazwać labiryntem. Nieład, dochodzący do absurdu, wskazuje na sekretny porządek, ten, który mimo wszystko nigdzie się nie pokazuje, wyjąwszy aluzje, który ujawniłby się wyraźnie tylko pod warunkiem, że Józef K uczyniłby to, czego do końca nie robi — „wyznanie”, którego się od niego żąda. Ale on nie może, jak mówi, odkryć najmniejszej winy, z powodu której można by go oskarżyć. Kończy później zarozumiałymi słowami, jakie nie przystoją żadnym ludzkim ustom, widocznie nie zdając sobie wcale sprawy z tego, co mówi: „Jestem zupełnie bez winy”. W książce nie ma nici wyprowadzającej z labiryntu, nić ta istnieje właściwie tylko wtedy, kiedy dokonuje się to, co się tutaj nie dokonało — „wyznanie winy”.

Co się zamierza osiągnąć, przy danych założeniach, przez wyznanie winy? Zagadnienie układa się w dziwny, niemal zamierzony paradoks. Dobrze poinformowana kobieta mówi Józefowi K, opierając się na jego ramieniu: „Nie można się naprawdę obronić przed tym trybunałem; musi się uczynić wyznanie. Zrób je zatem przy pierwszej lepszej sposobności. Dopiero potem istnieje jakakolwiek możliwość wymknięcia się”. Józef K odpowiada: „Pani dużo wie o tym trybunale i o kruczkach tutaj potrzebnych”. Ponieważ sam Kafka nie mówi nic podobnego, może to jedynie oznaczać, że Józef, uważający siebie faktycznie za „całkowicie niewinnego”, sądzi, iż powinien zrobić fałszywe wyznanie. W tym właśnie momencie nie wydaje się, aby nie chciał go uczynić. Później jednak jakiś malarz, znajdujący się, jak słyszymy, w podobnej sytuacji, dobrze obeznany z metodami tego trybunału, radzi mu w ten sposób: „Ponieważ jest Pan niewinny, mógłby pan w istocie zdać się może wyłącznie na swą niewinność”. Zwróćmy uwagę: w tej samej rozmowie ten sam rozmówca oznajmia, że nigdy jeszcze nie był świadkiem uwolnienia od winy, ale bezpośrednio po

tym mówi, że nie publikowano orzeczeń trybunału, jedynie „legendy” krążą o rzeczywistych uwolnieniach i że te „legendy” prawdopodobnie zawierają „jakąś prawdę”.

W takiej atmosferze akcja posuwa się naprzód i wydaje się, jak gdyby oskarżenie a z nim i zachęta do wyznania były bezsensownym absurdem. Za takie zresztą uważał je Józef K w swojej mowie przed trybunałem: „A znaczenie, panowie, tej wielkiej organizacji? Polega ono na fakcie, że aresztuje się niewinne osoby i wdraża się przeciwko nim postępowanie bez sensu oraz najczęściej, jak się to dzieje w moim wypadku, niekonsekwentnie”. Niektórzy interpretatorzy Kafki biorą te słowa za wyraz zasadniczej myśli książki. Stanowisko to jednak zostaje obalone przez dalszy bieg akcji oraz związane z nim zapiski w dzienniku Kafki.

Mam na myśli rozdział: „W katedrze”, w którym jest mowa o tym, jak Józef K przypadkiem wszedł do kościoła i jak zagadnął go po imieniu nieznanemu mu duchowny, kapelan więzienny, także należący do organizacji trybunału. Nie działa jednak z jego polecenia. Rozdział ten dokładnie odpowiada rozdziałowi wyrzucenemu przez Dostojewskiego z *Biesów*, gdzie Stawrogin wręcza swoje wyznanie wielkiemu kapłanowi (Kafka mógł znać ten rozdział tylko w niepełnej wersji, bez tekstu wyznania). Tu i tam kapłan przedstawia antagonistę, tu i tam chodzi o wyznanie winy; różnica leży w tym, że u Dostojewskiego robi się je bez żądania, a u Kafki — na żądanie. Bo nie co innego właśnie jak to żądanie kapłan chce przekazać drogą informacji, że sprawa przedstawia się źle, ponieważ trybunał uważa winę za udowodnioną. „Ależ ja nie jestem winny”, odpowiada K, „to jest nieporozumienie. I jeżeli o to chodzi, jak można kogokolwiek nazwać winnym? Jesteśmy wszyscy po prostu ludźmi, tak ten jak i ów”. Dobrze słuchajmy: neguje się tutaj ontyczny charakter winy, głębie egzystencjalnej winy znajdujące się poza wszelkim czystym przekroczeniem tabu. Właśnie to chciał zanegować Freud, kiedy zamierzał zrelatywizować genetycznie poczucie winy. Na replikę Józefa K kapłan odpowiada: „To prawda”, co znaczy: rzeczywiście, wszyscy jesteśmy ludźmi i nie powinniśmy przeceniać różnicy pomiędzy ludźmi. Jednakże dodaje: „Ale właśnie w ten sposób mówią wszyscy winni”, przez co chce powiedzieć, że ten, o którego chodzi, załatwia sprawę mówiąc o innych zamiast zająć się samym sobą.

Z kolei kapłan pyta: „Co zamierzasz teraz uczynić w tej sprawie?” „Chcę jeszcze pomocy”, odpowiada Józef K. Na to słyszy: „Szukasz za wiele pomocy z zewnątrz”. I kiedy jeszcze nie chce nic zrozumieć, kapłan krzyczy na niego: „Czyż nie widzisz nic na dwa kroki przed sobą?” Mówi jak ktoś, kto widzi człowieka jeszcze stojącego przed nim ale już skończonego. W tych słowach chce

powiedzieć, nie mówiąc tego wprost, że orzeczenie, „w które postępowanie stopniowo przechodzi”, już jest gotowe. Orzeczenie to brzmi: śmierć!

Końcowym i ostatecznym wysiłkiem kapelan opowiada człowiekowi, o którego duszę walczy, przypowieść o odzwiernym, który jako jeden z nielicznych ludzi stoi „przed Prawem”, przed jednymi z niezliczonych drzwi, prowadzących do wnętrza Prawa, i o człowieku, który pragnie tam wejść. Tego ostatniego przerażają trudności czekające na śmiałka, który by odważył się wejść. Informacji o nich udzielił mu odzwierny. Przez całe dni i lata, przez całą resztę swojego życia siedzi z boku, przed jednymi z niezliczonych drzwi, aż na krótko przed śmiercią stróż wyjawia mu, że drzwi te były przeznaczone tylko dla niego a teraz się zamkną. Józef K słucha przypowieści i nic z niej nie rozumie: cóż winien był uczynić człowiek, aby móc wejść? Duchowny mu tego nie mówi. Sam Kafka, czytamy w jego dziennikach, dopiero wtedy zrozumiał po raz pierwszy znaczenie opowiadania, kiedy czytał je głośno swojej narzeczonej. Przy innej okazji jasno wyraził sam jego sens w niezapomnianym fragmencie swojego notatnika: „Wyznanie winy, bezwarunkowe wyznanie winy, drzwi gwałtownie się otwierające, objawiają wnętrze domu świata, którego mętny odbłask dociera poza mury”. Wyznanie to otwierające się gwałtownie drzwi. To właśnie prawdziwe „przedarcie się”, którym to słowem Józef K błędnie przyzwyczaił się określać upragnioną ucieczkę od prawa.

Czym stało się tutaj prawne pojęcie przyznania się do winy? Fakt w ten sposób tu nazwany, to samooswiecenie, a więc pierwsze, otwierające zdarzenie w działaniu głębokiego sumienia.

Stawrogin wyznaje tylko werbalnie. Opisuje w strasznych szczegółach przebieg swojej zbrodni, ale zarówno wtedy, kiedy pamięta o niej, jak i wtedy, kiedy ją opisuje, nie jest zdolny do samooswiecenia. Brakuje mu małego światła pokory, która jedna może szeroko oświecić przepaść winnego ja. Szuka on pewnego rodzaju podpory, chociażby najmniejszej, następnie poddaje się rezygnacji i popelnia samobójstwo.

Józef K nie robi żadnego wyznania; nie chce zrozumieć, że dla niego jest ono czymś koniecznym. W przeciwieństwie do Stawrogina nie jest on dumny; inaczej niż Stawrogin, nie odróżnia on siebie od innych ludzi. Dzięki temu że swoim „wszyscy jesteście tu zwykłymi ludźmi” ucieka przed żądaniem, żeby wnieść w swoją wewnętrzną ciemność (o której Kafka mówi w dziennikach) okrutne i zbawcze światło. Twierdzi z uporem, że nie ma czegoś takiego jak osobowa, egzystencjalna wina. W swoim najgłębszym wnętrzu wie on co innego — ponieważ Kafka, ściśle związany z Józefem K, wie co innego — ale wzbrania się przed zgłębieniem swojego we-

wewnętrznego jestestwa aż do chwili, kiedy jest już za późno. W tym miejscu, wydaje się, Franz Kafka i Józef K muszą się rozejść. Kafka użyczył części własnego nazwiska, dał mu (podobnie jak dał temu, którego w *Zamku* nazwał „K”) swoje własne cierpienie spowodowane przez bezsensownie działające otoczenie; w sposób humorystyczno-karykaturalny obdarzył go swoimi własnymi cechami. Ale teraz, w decydującej godzinie, zgodnie z logiką powieści, każe mu mówić: „Jak w ogóle można nazwać kogokolwiek winnym” i każe mu długo oraz inteligentnie snuć refleksje nad historią oddźwiernego — najbardziej zwarta wypowiedź Kafki wyrażająca jego pogląd na życie — zamiast przyjąć jej naukę. W konsekwencji Kafka, rozumiejący głębię egzystencjalnej winy, musi w tym miejscu odejść od Józefa K.

Wiąże się jednak z nim ponownie dzięki temu, że wkrótce potem, kiedy egzekutorzy wiodą Józefa K na śmierć, Kafka każe mu skupić się w silnym, chociaż jeszcze wyłącznie rozumowym samowspomnieniu. Każe Józefowi, który teraz wie, że proces się skończy i jak się skończy, powiedzieć sobie samemu: „Zawsze chciałem pochwycić świat dwudziestoma rękami ale nigdy z naprawdę chwalebego motywu”. Józef K uznał, że swój własny bezład przerzucił na nieuporządkowany ludzki świat. Jego wspomnienie siebie samego nie stanowi oczywiście początku samoświadomości, ale jest pierwszym krokiem w tym kierunku. Człowiek jednak, robiący ten krok, nie zdaje sobie z tego sprawy. Teraz, przed końcem, Kafka może znowu wziąć sobie obłąkanego człowieka do serca, pomimo że na samym końcu zanim nóż spadnie na Józefa K, każe mu przypomnieć sobie stare, obłądne zdania wyrażające kilka zapomnianych obiekcji. Być może Kafka widzi siebie w człowieku, którego Józef K dostrzega w ostatnim momencie stojącego w oknie, „człowieka wątlego i bez substancji z tej odległości i na takiej wysokości”; chce pomóc swojemu stworzeniu i nie może.

Można jeszcze zapytać, jak pogodzić absurdalny zamęt, panujący w trybunale, ze sprawiedliwością oskarżenia i żądania? Pytanie stawia nas wobec centralnego problemu Kafki, problemu stanowiącego tło tej powieści oraz *Zamku*, gdzie niedostępna siła rządzi za pomocą niechlujnej biurokracji. Odpowiedź możemy otrzymać dzięki ważnej notatce w dzienniku Kafki, dokonanej w czasie tworzenia się *Procesu*. W zapisku tym Kafka mówi, że zajmuje go biblijny symbol niesprawiedliwych sędziów. Czytamy: „Odnajduję więc swój pogląd albo przynajmniej ten, który uprzednio odnalazłem w sobie”. Przedmiotem 82 psalmu, o którym tutaj mówi wyraźnie jest sąd Boga nad „synami Bożymi” czy aniołami, którym Bóg powierzył rządy nad ludzkim światem, a którzy nieszczemnie nadużyli swojej władzy i „sądzili fałszywie”. Treść tego późnego psalmu

wiąże się ze wschodnim mitem, wypracowanym przez gnostyków, o astralnych duchach jak fatum determinujących los świata, ale od których władzy może się uwolnić ten człowiek, który oddaje siebie ukrytemu, najwyższemu światłu i odradza się na nowo. Mam powody, aby przyjąć, że w owym czasie Kafka także znał ten mit.¹³ Zmodyfikował go w *Procesie*, zgodnie z własną wizją świata, pozwalając aby słuszne oskarżenie, wydane przez niedostępny, najwyższy sąd, zostało wręczone przez bezładny, okrutny trybunał. Ujść temu trybunałowi może ten tylko kto dzięki swojej własnej świadomości zadośćuczyni żądaniu, aby przyznać się do winy, zgodnie z jej prawdą, poprzez dokonanie podstawowego wyznania, samoświecania. Tylko ten człowiek wchodzi do wnętrza Prawa.

7

Los obydwu postaci, Stawrogina i Józefa K, został określony przez ich fałszywy stosunek do swojej winy.

Stawrogin oczywiście bawi się myślą, żeby nosić przed sobą niczym sztandar wyznanie swojej najbardziej haniebnej winy, ale nie zdobywa się na większą odwagę zrozumienia w samoświeceniu swojego istotnego jestestwa oraz źródła swojej winy. Jego przeżycie, jak mówi w swoim ostatnim liście, jest „za słabe i za płytkie”, jego pragnienie „za silne; nie może mnie prowadzić”. Przyznaje że jest niezdolny do popełnienia samobójstwa, ponieważ „nigdy nie może istnieć we mnie udreka i wstyd a zatem i rozpacz”. Ale zaraz potem ona go jednak ogarnia i Stawrogin się zabija.

Józef K należy do innego, zasadniczo późniejszego, bardziej „zaawansowanego” pokolenia. Nie tylko wobec świata, ale także i wobec samego siebie nie zajmuje się formalnym stanem winy. Nie chce znaleźć i wyświetlić w sobie samym przyczyny oskarżenia rzucanego nań z bylekiąd przez wątpliwą społeczność — to znaczy przez jakiś niewidzialny, niepoznawalny „najwyższy trybunał”. Rzeczywiście, dla jego pokolenia uchodzi za udowodnione, że nie ma rzeczywistej winy: jest tylko jej poczucie i konwencja. Do ostatniej chwili odmawia wejścia przez drzwi stojące jeszcze otworem (zamknięte są tylko pozornie); tak zaskakuje go werdykt.

Zarówno Stawrogin jak i Józef K nie przyjęli w siebie przełomowej ludzkiej godziny — teraz ją stracili.

Godzina, o której mówimy, jest godziną krytyczną. Bo żeby posłużyć się językiem Pascala, wielkość człowieka jest związana z jego nędzą.

¹³ Opieram się tu na tym, co sam Kafka mi powiedział podczas swojej wizyty w moim mieszkaniu w Berlinie w 1911 albo 1912 r.

Człowiek jest bytem zdolnym do stania się winnym i jest zdolny zarazem oświecić swoją winę.

Wyjaśniłem na dwu przykładach zaczerpniętych z literatury pięknej różnorodny opór ludzkiego bytu przed samoświadomością. Ten wewnętrzny opór różni się całkowicie od dobrze znanej psychoanalizy walki, jaką pacjent prowadzi z jego wysiłkiem, aby przenieść stłumiony stan faktyczny przypominający swym charakterem winę, ze sfery podświadomości na płaszczyznę świadomości.¹⁴ Wina bowiem, o którą tu chodzi, wcale nie jest wtłoczona w podświadomość. Ten, na którym ciąży egzystencjalna wina, pozostaje w sferze świadomego istnienia. Wina ta nie jest tego rodzaju, żeby pozwoliła się wtłoczyć w podświadomość. Pozostaje ona w pamięci, z której w każdej chwili nieoczekiwanie może ogarnąć świadomość. Żadne bariery nie powstrzymają tej inwazji. Pamięć otrzymuje bez pomocy ze strony osoby wszystkie doświadczenia i czyny. Może jednak zatrzymać elementy tego, co zapamiętuje, w ten sposób, że to, co wchodzi w konkretny akt pamięci nie wchodzi w jego pierwotnym charakterze. Dlatego egzystencjalna wina nie wchodzi w akt pamięci jako taka. Do samoświadomości osoba ludzka może dojść dopiero wtedy, kiedy sama przezwycięży swój wewnętrzny opór.

„Otwierające się drzwi” samoświadomości nie prowadzą nas gdzieś poza prawo, ale do jego wnętrza. Znajdujemy się wówczas w prawie człowieka; w prawie stanowiącym tożsamość ludzkiej osoby jako takiej z nią samą, tożsamość wyznającego winę z tym, na którym ona ciąży, tożsamość znajdującego się w świetle ze znajdującym się w ciemności. Po ciężkiej próbie samoświadomości następuje jeszcze cięższa, bo nigdy nie ustająca, próba trwania w tej tożsamości. Nie oznacza to, by dusza miała się wciąż od nowa biczować wiedzą o swej przepaści rozumianej jako coś, co zostało jej nieuchronnie przydzielone. Oznacza natomiast rzetelne i spokojne trwanie w jasności wielkiego światła.

Gdyby człowiek był winny tylko w stosunku do siebie samego, to chcąc zadośćuczynić wezwaniom skierowanym do niego na szczytach świadomości mogłyby pójść tylko tą jedną drogą od bramy samoświadomości — drogą wytrwania. Ale człowiek jest także zawsze winny w stosunku do innych bytów, do świata, w stosunku do bytu, który istnieje naprzeciwko niego. Chcąc zadośćuczynić wezwaniom, od momentu, w którym dokonano się samoświadomości, musi iść nie jedną drogą ale dwiema. Drugą jest droga pojednania. Przez pojednanie rozumie działanie płynące z głębo-

¹⁴ Z. Freud *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York 1935; por. „Lecture” 19.

kiego sumienia, odpowiadające na płaszczyźnie prawa zwyczajnemu aktorowi naprawy. W sferze winy egzystencjalnej nie można oczywiście „naprawić” w ścisłym tego słowa znaczeniu, tak żeby dało się winę odwołać razem z jej konsekwencjami. Pojednanie oznacza tu przede wszystkim to, że zbliżam się do człowieka, w stosunku do którego jestem winny w świetle mojego samoświecenia — tak dalece, jak dalece mogę go jeszcze osiągnąć na ziemi — uznaje w obliczu niego swoją egzystencjalną winę i pomagam mu w możliwej mierze, aby przewyciężył konsekwencje wynikłe z mojego działania rodzącego winę. Tego rodzaju jednak czyn może być ważny jako pojednanie tylko wtedy, kiedy zostanie dokonany nie pod wpływem z góry obmyślanej decyzji, ale w niedowolnej pracy istnienia, pracy, którą ja wykonałem. Może się tak naturalnie stać wyłącznie na skutek przemiany samego jądra stosunku do świata — nowej służby światu z odnowionymi siłami odnowionego człowieka.

Nie tu miejsce mówić o wydarzeniach w sferze wiary, odpowiadających analizowanemu przez nas wydarzeniom w sferze głębokiego sumienia. Dla szczerzego człowieka wiary te dwie sfery tak są ze sobą związane w jego praktyce życiowej (zwłaszcza wtedy, kiedy przeżył on egzystencjalną winę), że nie może powierzyć siebie wyłącznie jednej z nich. Ludzka wiara nie mniej aniżeli ludzkie sumienie może ciągle błędzić. Wiedząc o swoim błędzeniu tak wiara jak i sumienie muszą oddać się w ręce łaski. Nie moją rzeczą rozprawiać w ogólnych zarysach o wewnętrznej rzeczywistości kogoś odmawiającego wiary w byt transcendentny, z którym może on nawiązać łączność. Chcę tylko to powiedzieć, że spotkałem w swoim życiu wielu ludzi, którzy mówili mi o tym, jak działając pod wpływem wysokiej świadomości jako ludzie, którzy stali się winni, doświadczyli, że chwyta ich i ogarnia wyższa moc. Ludzie ci osiągnęli ten jakiś egzystencjalny stan, który trzeba nazwać odrodzeniem.

8

Jeszcze raz powtórzę: z tym wszystkim psychoterapeuta w medycznym obcowaniu ze swoim pacjentem bezpośrednio nie ma nic do czynienia, nawet wtedy, kiedy próbuje w konkretnym przypadku wziąć sobie za cel uleczenie egzystencjalne. Najwyżej można od niego oczekiwać, jak powiedziałem, tego, żeby wychodząc poza swoje metody naprowadził pacjenta, w którym dostrzegł egzystencjalną winę, tam, gdzie może zacząć się egzystencjalna samopomoc. Ale żeby tego dokonać, musi znać rzeczywistość, którą usiłowałem w tym artykule pokazać.

Martin Buber

tłum. Stanisław Grygiel