

# Robert Piłat

---

## Dostojewski i problem przebaczenia

---

Studia Philosophiae Christianae 39/2, 147-165

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROBERT PIŁAT  
*Institut Filozofii i Socjologii PAN*

## DOSTOJEWSKI I PROBLEM PRZEBACZENIA

1. Przebaczenie jako restytucja. 2. Prawomocność przebaczenia. 3. Skuteczność przebaczenia. 4. Obowiązek przebaczenia. 5. Konkluzja.

W artykule rozważam warunki prawomocności i skuteczności przebaczenia<sup>1</sup>. Punktem wyjścia tej pracy, prócz elementarnych intuicji moralnych, są teksty literackie, a konkretnie dwie powieści Fiodora Dostojewskiego *Skrzywdzeni i poniżeni* i *Zbrodnia i kara*. Formułowanie ogólnych sądów etycznych oparte na postawach i wypowiedziach bohaterów literackich może się wydawać ryzykowne. Łatwo tu bowiem o bezkrytyczność, czyli niedostrzeżenie i bezwiednie powtarzanie założeń filozoficznych samego twórcy. Z drugiej strony, przenikliwość moralna pisarza – w tym przypadku Dostojewskiego – oraz pewien zmysł całości, który w dziele literackim niejako z definicji dochodzi do głosu, ukazują interesujące mnie fenomeny moralne w sposób szczegółowy i pełny. Analiza tych fenomenów pozwala wydobyć sensy pojęciowe trudne do osiągnięcia innymi środkami. W tym właśnie sensie broniłbym przekonania, że wielka literatura jest źródłem idei filozoficznych. Idee te,

---

<sup>1</sup> Formułując w ten sposób temat, zakładam, iż nie jest możliwe przebaczenie bezwarunkowe, czyli akt, który można by spełnić tylko raz w życiu, z góry wybacząc wszystkie przeszłe i przyszłe krzywdy. Bezwarunkowe przebaczenie nie byłoby nakierowane na konkretne zło i konkretnego złoczyńcę. Nie byłoby przebaczeniem czegoś, lecz ogólną postawą polegającą na nie przyjmowaniu do wiadomości zła, które się wydarzyło i które może się wydarzyć w przyszłości. Postawa ta nie byłaby związana w żaden uchwytyn sposób z rozmiarem wyrządzonego zła. Ideę bezwarunkowego przebaczenia trzeba przeto uznać za rodzaj moralnego marzycielstwa, podobnie jak nadzieję, że ludzie kiedykolwiek przestaną się wzajemnie krzywdzić i w ten sposób empirycznie unieważnia problem naprawy wyrządzonego zła.

skrywając się w strukturze złożonych przedmiotów intencjonalnych, mają w samym dziele literackim charakter przedmiotowy, nie zaś pojęciowy. Wydobyć z nich czystych pojęć – w tym przypadku przede wszystkim pojęcia przebaczenia – jest rzeczą filozoficznej analizy.

Podjmując problem przebaczenia, zakładam pewną koncepcję samej krzywdy<sup>2</sup>. Streścić ją można następująco: (1) Krzywda (jako stan skrzywdzenia<sup>3</sup>) jest względnie trwałym skutkiem szkody uczynionej przez innego człowieka pociągającym za sobą stan moralnego zawinienia sprawcy. (2) Krzywda nie jest ufundowana w samych szkodach doznanych przed ofiarę, lecz w pewnej relacji zachodzącej pomiędzy ofiarą a krzywdzicielem. (3) Czynnikiem sprawczym krzywdy jest zawsze jakaś forma przemocy ze strony krzywdziciela. (4) Podstawowym komponentem krzywdy jest naruszenie godności ofiary, co częściowo pozwala zrozumieć fakt, że wewnętrzny uraz spowodowany przez skrzywdzenie jest często długotrwały i trudny do usunięcia. (5) Relacyjny charakter krzywdy sprawia, że ma ona charakter systemu, w którym mnogość elementów składowych o charakterze materialnym, psychicznym i moralnym określa się wzajemnie i podtrzymuje w istnieniu. (6) Systemowy charakter krzywdy sprawia, że nie ma uniwersalnej „recepty” na krzywdę – żaden pojedynczy akt w rodzaju zemsty, racjonalizacji, ukarania, zapomnienia, itd. nie może dać całkowitej naprawy skutków krzywdy.

Na tle powyższej charakterystyki krzywdy staje się zrozumiałe, że wśród środków radzenia sobie z doznany złem przebaczeniu przysługuje wyróżnione miejsce. Jest ono bowiem próbą uzdrowienia międzyludzkiej relacji przekształconej i zdominowanej przez uczynione zło. Oczekiwania, jakie na ogół wiążemy z przebaczeniem są bardzo duże – chodzi o swego rodzaju restytucję moralną zarówno ofiary jak krzywdziciela. Poniżej próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy te oczekiwania mają dobre podstawy.

---

<sup>2</sup> Argumenty za tą koncepcją wyłożone są w mojej pracy *Krzywda i zadośćuczynienie*, Warszawa 2003.

<sup>3</sup> Słowo „krzywda” w języku polskim używane jest również do oznaczenia samego aktu wyrządzenia szkody („skrzywdzić”, „wyrządzić krzywdę”). W artykule skupiam się nie na akcie, lecz na skutkach, jakie skrzywdzenie pozostawia w w ofierze, a w pewnym sensie również w krzywdzicielu. Niektóre z tych skutków są długotrwałe i odporne na działanie zwyczajowych form materialnego i psychicznego zadośćuczynienia – na nie właśnie ma oddziaływać przebaczenie.

### 1. PRZEBACZENIE JAKO RESTYTUCJA

W powieści *Skrzydzeni i poniżeni* ukazuje Dostojewski pewną pułapkę związaną z przebaczeniem. Historia Mikołaja Siergiejewicza Ichmieniewa i jego córki Nataszy jest następująca: Mikołaj Siergiejewicz Ichmieniew jest sumiennym i oddanym zarządcą dóbr księcia Piotra Aleksandrowicza Wałkowskiego. Książę, nabrawszy zaufania i sympatii do swego zarządcy, powierza mu na czas jakiś opiekę nad swym dorosłym synem, Aloszą, ten zaś zakochuje się w córce Ichmieniewa, Nataszy. Książę powróciwszy do majątku nabiera podejrzenia, że syna jego świadomie rozkochano w córce zarządcy dla przeprowadzenia małżeństwa. Rzuca oskarżenia i wyjeżdża. Miejscowi plotkarze, widząc, że sytuacja zarządcy jest niepewna, pragną ją dodatkowo osłabić, donosząc księciu (nieprawdzwie) o materialnych nadużyciach Ichmieniewa oraz o celowym usidleniu Aloszy przez Nataszę. Podczas kolejnej wizyty książę nazywa Ichmieniewa złodziejem, a ten odpowiada obelgą. Odbywa się proces sądowy. Ichmieniew przegrywa, tracąc własny niewielki majątek. Natasza, jak się okazuje, jest rzeczywiście zakochana w Aloszy. Ucieka za nim do Petersburga. Ojciec obwinia ją o swoją krzywdę i wyrzeka się jej. Wania, przyjaciel i powiernik Nataszy, próbuje wszystkich sposobów, by zbliżyć córkę i ojca. Wiele jest etapów i epizodów tych zabiegów, wszelako na dwóch stronicach<sup>4</sup> Dostojewski opisał szczególnie wnikliwie anatomie swoistej gry w przebaczenie.

Argumentacja Wani jest dość typowa, odwołuje się do potrzeby uczynienia pierwszego kroku i odtworzenia relacji pomiędzy córką i ojcem, przy założeniu, że relacja ta jest zawsze gotowa do restytucji po spełnieniu pewnych warunków. „Nigdy, nigdy więc nie dojdzie między wami do zgody? (...) Czy jesteś tak dumna, że nie możesz zrobić pierwszego kroku? Powinnaś to zrobić, to twój obowiązek. Może ojciec tylko czeka, żeby ci przebaczyć (...) Jest ojcem i tyś go uraziła. Uszanuj jego dumę, jest uzasadniona i naturalna! Powinnaś to zrobić. Spróbuj tylko a przebaczy ci bez żadnych zastrzeżeń”. Wania twierdzi, że patologiczna relacja ustanowiona przez krzywdę może zostać zniesiona bez żadnych dodatkowych warunków (jednym

---

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Skrzydzeni i poniżeni*, tłum. z ros. W. Broniewski, Londyn 1992, 82-84.

aktem szlachetności) i zastąpiona autentyczną relacją, która przez cały czas pozostaje gdzieś w tle niezmienna a tylko przysłoniętą dumą. Natasza jest jednak innego zdania: „Bez zastrzeżeń?! To niemożliwe (...) Jeżeli nawet bym spróbowała, to tylko jeszcze bardziej spotęguję jego zawziętość wobec mnie. Tęgo, co się stało nie odmienisz, bo przecie wiesz, do czego nie ma powrotu. Bezpowrotnie minęły te dziecięce, szczęśliwe dni, które przeżyłam razem z nimi. Gdyby mi nawet ojciec przebaczył, nie poznałby mnie teraz”.

W ustach Nataszy słowo „przebaczać” ma, jak widać, dwa znaczenia. Pierwszym jest dokonanie aktu przebaczenia (akt performatywny), drugim jest skuteczne zadziałanie tego aktu, czyli usunięcie patologicznej relacji wiążącej ofiarę i krzywdziciela. U Dostojewskiego akcent pada na skuteczność przebaczenia. Jednak warunki owej skuteczności, zarysowane przez pisarza, są niemal niemożliwe do spełnienia. Otóż Natasza twierdzi, że pełna naprawa krzywdy przez przebaczenie mogłaby nastąpić jedynie przez całkowitą restytucję stanu poprzedzającego krzywdę – powrót do idylli dzieciństwa – i sama natychmiast konstatuje, że jest to niemożliwe. „Gdybym mu teraz wróciła, nie poznałby mnie. Jeśli nawet przebaczy, to komu? Nie jestem już dawnym dzieckiem (...)”. Tamtej Nataszy, która zawiniła, już nie ma – istnieje wprawdzie jako ta sama osoba, lecz jest całkowicie nowym podmiotem moralnym. Dlatego ojcowski akt przebaczenia jest skazany na daremną ogólnikowość. Mówiąc „przebaczam” Mikołaj Siergiejewicz stawiałby się w sytuacji naiwnego miłośnika ludzkości, który przebacza nie komuś konkretnemu, lecz raczej ogólnie, w imię człowieczeństwa, nie tyle przebacza, co przyjmuje przebaczącą postawę.

Pomiędzy przyjęciem postawy przebaczenia a autentycznym (skutecznym moralnie) przebaczeniem otwiera się przepaść stworzona przez upływ czasu, niepewność co do tożsamości krzywdziciela, oraz niepewność co do samej materii krzywdy (co do tego, czy jest nim jakiś uszczerbek poszczególny i definiowalny, czy raczej pewien aspekt życia ofiary, którego odtworzyć niepodobna). Postawa przebacząca nie gwarantuje rzeczywistego dokonania przebaczenia, a w szczególnych przypadkach nawet może je nawet utrudnić przez stworzenie iluzji, że już się dokonało i odwodząc tym samym od dalszych wysiłków w celu jego osiągnięcia.

W odpowiedzi na wątpliwości Nataszy Wania wysuwa następującą sugestię: „Wszystko to prawda (...) co mówisz, Nataszo. To zna-

czy, że musi teraz poznać ciebie i pokochać na nowo. Najważniejsza rzecz: poznać. Cóż! Pokocha cię. Czy myślisz, że nie będzie mógł poznać i pokochać ciebie, on człowiek o złotym sercu?”. W uwadze o „złotym sercu” Mikołaja Sergiejewicza pobrzmiewa ponownie myśl o bezwarunkowej gotowości do przebaczenia, która, jak argumentowałem wcześniej, nie stanowi rozwiązania problemu. Wania uzupełnia ją wprawdzie uwagą o poznaniu drugiej osoby. Natasza odrzuca jednak i to rozwiązanie: „Cóż we mnie jest takiego szczególnego, co trzeba by zrozumieć?” – ripostuje i zapewne ma rację: poczucie krzywdy w jej ojcu powstało i utrzymuje się nie dlatego, że nie do końca zna własną córkę. W tych kwestiach wszystko jest jasne – strony są dostatecznie poinformowane o swoich racjach i motywacjach – problem polega na tym, że z informacji tej nie czynią użytku lub czynią użytek opaczny.

Natasza po raz kolejny popada w sprzeczność. Wcześniej twierdziła, że właśnie owa zmiana, która w niej zaszła jest główną przeszkodą dla skuteczności przebaczenia, teraz mówi, że nie ma w niej nic do poznania, jest taka sama, nic nowego się w niej nie pojawiło. W niezgodzie z logiką jest również Wania, kiedy mówiąc o poznaniu córki przez ojca, jednocześnie odwołuje się do jego złotego serca, tak jakby nie poznanie miało tu decydować, lecz tylko gotowość do aktu łągodności.

Braki logiczne nie są tu zresztą rzeczą główną. W istocie skrywają one inny problem. Natasza nie chce wdawać się w spór z Wanią, ponieważ dostrzega trudność, która kwestię poznania innej osoby odsuwa na dalszy plan: „Dajmy na to, iż przyjmie mnie teraz serdecznie i tkliwie jak ojciec, lecz ziarno wrogości pozostanie. Na drugi, na trzeci dzień rozpoczną się kwasy, nieporozumienia, wymówki. Poza tym nie przebaczy mi bez postawienia warunków. Przypuśćmy, że wyjawię mu całą prawdę z głębi serca, że rozumiem, jaka krzywdę mu wyrządziłam, jak bardzo jestem winna wobec niego. I chociaż bolesne to będzie dla mnie (...) zniosę wszystko, ale jemu i to nie wystarczy. Zażąda ode mnie rzeczy niemożliwej: zażąda, żebym przeklęła całą moją przeszłość, żebym przeklęła Aloszę i wyrzekła się mojej miłości do niego. Zapraśnie tego, co jest nieosiągalne: powrotu do dawnego i wykreślenia z naszego życia ostatniego półrocza. Ale ja nie przeklnę nikogo, nie wyrzeknę się niczego (...) Tak już jest, tak się stało”. Natasza ponownie – tym razem znacznie wyraźniej – odwołuje się do pojęcia przebaczenia

jako restytucji. Widzi przy tym, że warunek restytucji ujęty bądź to jako przywrócenie idylli dzieciństwa, bądź to jako odbudowanie naruszonych dóbr jest niemożliwy do spełnienia. Od czasu konfliktu zaistniały bowiem nowe dobra – w powieści jest to przede wszystkim miłość Nataszy do Aloszy – które nie mogą być poświęcone dla przywrócenia dóbr naruszonych.

Natasza kieruje się silną i słuszną intuicją, że prawdziwa restytucja naruszonych przez zło dóbr jest niemożliwa i że oczekując takiej restytucji ani nie udzieli się, ani nie przyjmie autentycznego przebaczenia. Z drugiej strony odrzuca jako naiwną sugestię Wani, że wystarczyłoby samo tylko „złote serce”, czyli zajęcie przez skrzywdzonego postawy przebaczącej. (Nie trudzi się nawet, by odpowiedzieć na tę cześć jego wypowiedzi.) Nawet jeśli ojciec rzeczywiście ma złote serce, naiwnością jest sądzić, że ono wystarczy, ponadto Natasza nie chce przebaczenia, które wynikałoby tylko z dobrotliwości ofiary. Chce przebaczenia prawdziwego i trwałego. Co to znaczy i co mogłoby je zapewnić?

Co do pierwszego żądania – prawdziwości – to w ustach Nataszy wydaje się ono bliskie postulatowi bezwarunkowości. Lecz nie każdej bezwarunkowości, ponieważ wykluczony ma być zwykły akt dobroci serca, który jest wprawdzie bezwarunkowy, jednak nie jest przebaczeniem. Oprócz tego ograniczenia niczego więcej na temat prawdziwości przebaczenia się z powieści nie dowiemy. Co zaś się tyczy trwałości, to Dostojewski wkłada w usta Nataszy dość zaskakującą, bo nie wynikającą z dotychczasowego przebiegu rozmowy, sugestię o związku przebaczenia z cierpieniem: „Jeszcze nie nadszedł czas [przebaczenia]” – mówi Natasza do Wani. „A kiedy nadejdzie?” – pyta on. Na co Natasza: „Nie wiem (...) Trzeba w jakiś sposób cierpieć znowu dla naszego przyszłego szczęścia: trzeba odkupić je jakąś nową udręką. Przez cierpienia wszystko się oczyszcza”. Powstaje pytanie: Dlaczego jakieś dodatkowe, nie związane ze sprawą cierpienie krzywdziciela i ofiary miałoby torować drogę przebaczeniu?

Według Dostojewskiego cierpienie oczyszcza, lecz co to dokładnie znaczy? Być może metafora ta czerpie swój sens ze spostrzeżenia, że cierpienie w jakiś sposób osadza człowieka cierpiącego w teraźniejszości, pozbawiając go przeszłości, przez co anulowaniu ulega związany z tą przeszłością ciężar. Ponieważ ciężar przeszłości leży pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą, cierpienie jawi się jako

środek ich zrównania i tym samym narzędzie przebaczenia. Inaczej mówiąc, dopiero zaistnienie owej wymuszonej przez cierpienie czystej terażniejszości może stanowić podłoże przebaczenia. Skoro przeszłości naprawić nie sposób, krzywdziciel i ofiara muszą stanąć naprzeciw siebie ogołoceni z przeszłości; muszą pojawić się sobie nawzajem w swym nagim człowieczeństwie. Jako tacy dopiero mogą ustanowić nowy początek, czyli akt przebaczenia.

W miarę jak pisarz odślania kolejne warstwy przebaczenia i ujawnia związane z nimi trudności, widzimy, jak pojęcie to nabiera u niego rysów radykalnych i metafizycznych. Ostatecznie wydaje się sugerować, że przebaczenie może się dokonać jedynie przez częściowe unicestwienie krzywdziciela i ofiary w cierpieniu. Na skutek krzywdy rzeczywistość człowieka ulega gruntownemu przeobrażeniu – Dostojewski sugeruje, że przebaczenie musi być w pewnym sensie jeszcze dogłębszym przeobrażeniem. Inaczej mówiąc, z punktu widzenia Dostojewskiego, nie sposób uratować rzeczywistości napiętnowanej przez krzywdę. Zło moralne może być (i powinno) jedynie dopełnione złem cierpienia, by razem położyć kres tej sytuacji, w której dokonało się zło.

## 2. PRAWOMOCNOŚĆ PRZEBACZENIA

Czy warunki przebaczenia muszą być tak silne, jak je przedstawił Dostojewski? Czy człowiek przebaczący jest skazany na beznaziejną walkę z przeszłością? Czy jedyną furtką do nowego początku ma być oczyszczająca przemiana przez cierpienie? Wydaje się, że radykalizm Dostojewskiego ma podwójne źródło.

1. Krzywda w narracji Dostojewskiego opisana w języku stanów rzeczy, a nie w kategoriach moralnych;

2. Zło wyrządzone przez krzywdziciela przedstawione jest jako coś, co wchodzi na miejsce pewnej powinności, czy też pewnego dobra przynależnego osobie w danej sytuacji.

Z powyższych założeń wywodzi się nierealistyczny postulat odczynienia tego, co się stało, na którym opiera się u Dostojewskiego idea przebaczenia i którego niemożliwość wymusza radykalizację odpowiedzi na krzywdę – poddanie się oczyszczającemu cierpieniu. Tymczasem założenia te są zbyteczne i niepotrzebnie mitologizują krzywdę. Powołują do życia obraz zła wkraczającego w miejsce jakiegoś możliwego – chciałoby się powiedzieć: preegzystującego – dobra, które mogły się urzeczywistnić, gdyby nie czyn krzywdzicie-



la. Zakłada się, że w sensie ontologicznym to dobro wciąż istnieje jako pewna możliwość, której usunięcie (odczynienie) zła może utworować drogę do realnego świata.

Podobnej ontologizacji zła dokonuje Hannah Arendt w sugestywnym fragmencie *Kondycji ludzkiej*. Autorka pisze o kłopotliwym położeniu ludzkiego działania wynikającym z nieodwracalności czasu i nieprzewidywalności przyszłości. „Środek zaradczy na nieodwracalność i nieprzewidywalność procesów rozpoczynanych przez działanie nie pochodzi z innej zdolności, być może wyższej, lecz jest jedną z możliwości samego działania. Ewentualnym wybawieniem z kłopotu nieodwracalności – z niemożności zniweczenia tego, co ktoś uczynił, mimo iż nie wiedział i nie mógł wiedzieć, co czyni – jest zdolność przebaczenia (...) Bez uzyskania przebaczenia, uwolnienia od konsekwencji tego, co uczyniliśmy, nasza zdolność działania byłaby jak gdyby ograniczona do pojedynczego czynu, po którym nigdy już nie moglibyśmy dojść do siebie. Na zawsze pozostalibyśmy ofiarami jego konsekwencji”<sup>5</sup>.

Arendt przypomina słowa Jezusa: „A jeśliby siedmiokroć na dzień zrzęszył przeciwko tobie, i siedmiokroć zwrócił się do ciebie, mówiąc: Żałuję tego, odpuść mu” (Łk 17, 3-4) i opatruje je następującym komentarzem: „Zbrodnia i chciane zło są rzadkie (...) według Jezusa, zatroszczy się o nie Bóg na Sądzie Ostatecznym, który nie odgrywa żadnej roli w życiu na ziemi i dla którego charakterystyczne jest nie przebaczenie, ale kara. Lecz popełnianie przewinień zdarza się codziennie i leży w samej naturze stałego ustanawiania przez działanie nowych relacji w sieci powiązań, i wymaga przebaczenia, odprawienia, by umożliwić kontynuowanie życia”<sup>6</sup>. Odmienne niż Natasza w powieści Dostojewskiego Arendt mówi nie o odtwarzaniu dawnych, lecz o tworzeniu nowych stanów rzeczy (budowaniu nowych relacji). Niemniej mamy tu również do czynienia z redukcją krzywdy, jako faktu moralnego, do faktu empirycznego: społecznego lub psychicznego. Taka redukcja czyni z przebaczenia akt, który to odnosi się nie tyle do krzywdy, której dotyczy, co odwracając się od niej, kieruje się w stronę przyszłej rzeczywistości. Przebaczenie nie odniesione do odpowiedniej

<sup>5</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. z ang. A. Łagodzka, Warszawa 2000, 257-258.

<sup>6</sup> Tamże, 261.

krzywdy może się okazać skuteczne w wymiarach psychologicznych lub społecznych, lecz nie jest aktem o charakterze moralnym – nie przynosi moralnej ulgi, czyli uwolnienia od winy i przywrócenia poczucia sprawiedliwości.

Sądzę, że żadnej krzywdy nie można adekwatnie opisać odwołując się do faktów. Dotyczy to szczególnie tego aspektu krzywdy, który decyduje o jej trwałości. Jak wspomniałem na początku tych rozważań, krzywda trwa za sprawą patologicznej relacji pomiędzy ofiarą a krzywdzicielem. Nie można zatem przedstawić przebaczenia jako restytucji faktów czy stanów rzeczy, ani jako budowania nowej rzeczywistości. Natasza – przypomnijmy – przypisuje swemu ojcu restytucyjne pojęcie przebaczenia i widzi jego fałszywość, lecz sama wpada w pułapkę, przyjmując ten sam restytucyjny schemat, który zmusza ją do sformułowania idei oczyszczającego cierpienia.

Jaka wizja przebaczenia pojawi się, kiedy wolni od ontologizacji krzywdy, będziemy ją konsekwentnie traktować jako relację (a raczej całą skomplikowaną sieć relacji) pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą? Trzeba, jak sądzę, postulować następujące własności przebaczenia:

(1) człowiek skrzywdzony ma wolę usunięcia patologicznej relacji z krzywdzicielem;

(2) w człowieku skrzywdzonym zachodzi istotna zmiana – znika determinowanie jego działań przez doznaną krzywdę;

(3) człowiek skrzywdzony uznaje fakt krzywdy, nie wypiera go ze świadomości;

(4) człowiek skrzywdzony nie szuka odpłaty za swoją krzywdę;

(5) człowiek skrzywdzony potrafi się wyzbyć złych myśli o sprawcy swojej krzywdy;

(6) człowiek skrzywdzony potrafi zrozumieć motyw krzywdziciela, choć nie musi się z nimi zgadzać ani ich usprawiedliwiać – przyjmuje jednak postawę otwartą wobec nieredukowalnej rzeczywistości innej osoby – pomimo, że uczyniła mu zło;

(7) człowiek skrzywdzony pozbywa się cierpienia wywołanego poczuciem krzywdy.

Powyższa prowizoryczna i intuicyjna lista opisuje postawę przebaczącej ofiary, nie sugerując jeszcze nic na temat odpowiednich postaw krzywdziciela ani na temat moralnej prawomocności i moralnej skuteczności postawy osoby przebaczącej. Jednak już sama wielość warunków sprawia, że całkowicie nieskuteczne jest odwoływanie się

do „złotego serca” skrzywdzonej osoby, jak to próbował czynić Wania w *Skrzywdzonych i poniżonych*, czyli trzymać się przekonania, że przebaczenie polega wyłącznie na wewnętrznej postawie ofiary. Byłoby to „wypłaszczeniem” pojęcia przebaczenia, czysto deklaratywnym sprowadzeniem skomplikowanej sieci warunków jego prawomocności do jednej syntetycznej formuły. Przebaczenie stałoby się w takiej interpretacji aktem jednolitym i wewnętrznie niezróżnicowanym. Tymczasem jest ono, podobnie jak sama krzywda, skomplikowanym systemem, w którym jedne elementy określają drugie. Akt przebaczenia nie jest odpowiedzią na jakiś pojedynczy akt krzywdziciela ani sposobem usunięcia jakiegoś konkretnego stanu ofiary. Jest odpowiedzią na system krzywdy. Na system ten składają się zarówno elementy materialne, jak niematerialne. Trwa on w czasie począwszy od aktu zła, który krzywdę wywołał, aż do najbardziej oddalonych w czasie skutków w życiu ofiary. Utrzymuje on swoją tożsamość, pomimo że zmienia się wiele jego składowych. Emocje ulegają wyciszeniu, zmieniają się zapatrywania, nowe aktywności życiowe wypełniają te, które doznały uszczerbku na skutek krzywdy, itd. A jednak krzywda, której nie naprawiono i nie wybaczone, w jakiś sposób pozostaje obecna, wpływając na samookreślenie się ofiary. Inaczej mówiąc, człowiek skrzywdzony postrzega siebie jako ofiarę i w tej perspektywie umieszcza wiele ze swych myśli i działań – doznając zubożającego a w skrajnych przypadkach niszczącego zawężenia wolności i zdolności samostanowienia.

Dla uświadomienia sobie systemowego charakteru przebaczenia rozważmy, tytułem przykładu, następujące zależności:

(1) pogodzenie się z faktem krzywdy nie stanowi wyróżnika przebaczenia, o ile nie jest połączone z wyzbyciem się złych myśli o krzywdzicielu;

(2) wyzbycie się złych myśli o krzywdzicielu musi iść w parze ze zrozumieniem. Jeśli bowiem brakuje tego elementu mamy do czynienia z wyparciem, zrezygnowaną obojętnością lub zapomnieniem, a nie z prawdziwym wyzbyciem się złych myśli;

(3) zrozumienie krzywdziciela musi zakładać przyjęcie do wiadomości i swego rodzaju obiektywizację faktu krzywdy. Fakt ten musi być ujęty w oderwaniu od cierpienia ofiary, jako fakt w świetle i autonomiczny czyn krzywdziciela.

(4) Zdolność do obiektywizacji zakłada pogodzenie się z faktem krzywdy.

Jak widać cztery elementy: pogodzenie się ze swoją krzywdą, obiektywne podejście do faktu krzywdy, wyzbycie się złych myśli i zrozumienie krzywdziciela określają się wzajemnie w obrębie złożonego aktu przebaczenia. Dla jasności trzeba dodać, że cztery wymienione postawy mogą istnieć niezależnie, lecz nie występują wówczas jako składowe przebaczenia, lecz jako części innego aktu związanego z krzywdą, na przykład zapomnienia, racjonalizacji czy wyparcia. Ponadto, wszystkie wymienione akty i dyspozycje muszą pojawiać się we wzajemnym związku, a nie jako koniunkcja różnych stanów i postaw. Używając języka fenomenologii, związek ten można nazwać motywacyjnym. Na przykład, w stanie przebaczenia znika dręczące poczucie krzywdy, lecz nie po prostu (na skutek upływu czasu, amnezji, czy nowych dojmujących przeżyć), lecz dlatego, że ofiara coś zrozumiała i dlatego, że wyzbyła się złych myśli o krzywdzicielu.

Adekwatna odpowiedź na krzywdę oznacza swoisty demontaż jej wzajemnie się określających elementów i włączenie każdego z nich w inną całość, wolną od wpływu krzywdy. Sądzi się dość powszechnie – przynajmniej w obrębie Chrześcijaństwa, które podniosło przebaczenie do rangi najwyższej cnoty – że właśnie przebaczenie może dokonać tego przekonstruowania patologicznego systemu krzywdy. W następnym paragrafie zastanowię się nad zasadnością tego oczekiwania, czyli nad problemem skuteczności przebaczenia.

### 3. SKUTECZNOŚĆ PRZEBACZENIA

To, czy przebaczenie potrafi „uporać się” z krzywdą zależy w dużej mierze od relacji pomiędzy nim a innymi aktami stanowiącymi odpowiedź na krzywdę, jak na przykład zadośćuczynienie. Zależy też od tego, czy akt udzielenia przebaczenia potrafi wywołać jakieś skutki w krzywdzicielu. Wreszcie skuteczność przebaczenia zależy od jego zdolności do przywrócenia godności ofierze – w naruszeniu godności upatruję bowiem przyczynę trwałości wewnętrznych skutków krzywdy. Przyjrzyjmy się kolejno tym relacjom rozważając trzy pytania:

(1) Czy osoba, która przebacza potrzebuje również zadośćuczynienia? Wyjdźmy od gorzkiej uwagi, jaką na ten temat wygłosiła Simone Weil: „Jaki jest związek pomiędzy karą a przebaczeniem? Jest zadośćuczynienie – człowiek obrażony przebacza dopiero wte-

dy, gdy ten, co go obraził, został ukarany i upokorzony”<sup>7</sup>. Przebaczenie jest w interpretacji Weil nieuchronnie pseudo-przebaczeniem, aktem, którego nie sposób oczyścić z hipokryzji. Tymczasem sądzę, że nie ma nic niewłaściwego ani hipokrytycznego w stwierdzeniu, że osoba przebacząca mimo wszystko potrzebuje zadośćuczynienia. Pomimo iż w tych rozważaniach bronię tezy, że przebaczenie jest jedyną odpowiedzią na krzywdę, która może pretendować do moralnej skuteczności, to jednak nie neguję tym samym potrzeby stosowania środków mniej skutecznych. Pierwszy powód, dla którego tak jest, wynika z odrzucenia na początku tych rozważań idei przebaczenia bezwarunkowego. Przebaczenie musi być oparte warunkami. Problem polega na sformułowaniu warunków wystarczających, czyli takich, które gwarantują, zarówno w sensie obiektywnym, jak subiektywnym (z punktu widzenia ofiary), że to, co zostało wybaczone nie zdarzy się ponownie. Zadośćuczynienie, próba odtworzenia pogwałconego dobra podjęta przez krzywdziciela jest ważna nie tyle sama w sobie, co jako obietnica innej przyszłości, w której to, co się wydarzyło, już się nie wydarzy. Krzywdziciel nie może w ścisłym sensie dokonać restytucji naruszonego dobra. Jednak czyniąc starania w tym kierunku, rysuje przed ofiarą obraz przyszłości, w której nie będą one naruszane. Dzięki próbie zadośćuczynienia spotykają się perspektywy krzywdziciela i ofiary. Człowiek skrzywdzony, który przebacza, składa bowiem również swoistą obietnicę, mianowicie, że spełni w przyszłości wymienione w poprzednim paragrafie warunki przebaczenia. Zbieżność perspektyw powstająca za sprawą próby zadośćuczynienia jest istotnym warunkiem możliwości przebaczenia.

(2) Czy akt przebaczenia oddziałuje na krzywdziciela? Załóżmy, że przypadki doskonałego przebaczenia rzeczywiście się zdarzają; są ludzie, którzy osiągają najwyższe stopnie przebaczenia, nie tylko odstępując od zemsty i dochodzenia sprawiedliwości, ale wyzbywają się złych myśli o sprawcy i godzą się z utraconym dobrem. Przebaczenie wydaje się w ich przypadku samowystarczalne, skrzywdzony nie potrzebuje tu współpracy krzywdziciela, ani jakichś szczególnych warunków zewnętrznych. Człowiek zdaje się czerpać energię i motywacje do przebaczenia wyłącznie z własnych źródeł.

---

<sup>7</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. z franc. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, 71.

Czy wobec tego przebaczenie ma w ogóle jakąkolwiek siłę sprawczą w stosunku do krzywdziciela? Wydaje się to bardzo wątpliwe. Wypowiedzenie formuły „przebaczam” lub formuły z nią synonimicznej z pewnością nie wystarczy., by wywołać jakieś skutki. Ofiara nie jest zdolna pokazać w jednym, izolowanym od całości jej życia momencie, że rzeczywiście wybaczyła. W pewnym sensie dopiero całe życie ofiary, czy wypełnienie warunków wymienionych w poprzednim paragrafie stanowi „dowód”, że dokonało się autentyczne przebaczenie. Mamy tu więc do czynienia ze swoistym paradoksem. Z jednej strony akt przebaczenia musi się „zmieścić” w akcie performatywnym – nie można wszak oczekiwać od osoby skrzywdzonej, że nieustannie będzie dokonywała czynów mających dowieść, że rzeczywiście przebaczyła – z drugiej strony przebaczenie wykracza w sposób istotny poza ów akt performatywny sygnalizowany słowem „przebaczam”.

Istnieje wszakże możliwość usunięcia paradoksu przez przedstawienie go jako sytuacji ryzyka moralnego. Rozwiązanie problemu rysuje się wówczas następująco: Skuteczność przebaczenia rzeczywiście zależy od innych niż sam akt czynników, po części od sytuacji obiektywnej, a nawet do pewnego stopnia od postawy krzywdziciela. Ofiara, która pragnie udzielić przebaczenia, nie może znać tych wszystkich czynników, nawet tych, które dotyczą jej własnych skłonności, postaw i przekonań mających w przyszłości zaświadczyć o autentyczności aktu przebaczenia. Musi jednak podjąć ryzyko. Przebaczenie jest, prócz innych swych atrybutów, również manifestacją optymizmu, zakładaniem moralnej wygranej w sytuacji niepewności.

(3) Czy przebaczenie usuwa bez reszty wewnętrzne skutki krzywdy? Przebaczenie nie gwarantuje, że usunięta zostanie całkowicie zmiana, jaka nastąpiła w życiu ofiary, czy też przywrócony „stan niewinności” w zakresie relacji pomiędzy uwikłanymi w sytuację krzywdy osobami. Zapropnowałem w założeniach tych rozważań, by rozumieć krzywdę jako trwałe naruszenie godności człowieka wywołane przez przemoc. Przez godność rozumiem pewien podsystem osoby, stanowiący jej aksjologiczny system obronny. Właściwie rozwinięte poczucie godności sprawia, że nawet dotkliwe zło, godzące w dobra dla danej osoby fundamentalne, nie doprowadza do destrukcji samej struktury osobowej. Wszelako krzywda potrafi naruszyć samą godność. W najgłębszym obcowaniu z samą sobą

osoba skrzywdzona widzi się w roli ofiary, a nie w roli autonomicznego bytu, któremu przydarzyło się doznać zła.

Przebaczenie miałoby się przyczynić do usunięcia tego wewnętrznego samookreślenia. Nie może jednak wiedzieć na pewno, że zdoła tego dokonać. Tkwi tu, jak wspomniałem, element moralnego ryzyka. Gdyby osoby cierpiące krzywdę miały gwarancję skuteczności przebaczenia, rzecz cała sprowadzałaby się do podjęcia pewnego wysiłku, podobnie jak w przypadku palacza, który podejmuje wysiłek porzucenia nałogu, wiedząc na pewno, że będzie to lepsze dla jego zdrowia. Otóż takiej pewności w przypadku przebaczenia nie ma i co za tym idzie, wszelkie nakłanianie do przebaczenia jest namawianiem do ryzyka – podjęty wysiłek może się okazać daremny.

W tej sytuacji niepewności i związanego z nią ryzyka moralnego powstaje pytanie o to, czy przebaczenie jest – przynajmniej w pewnych sytuacjach – obowiązkiem ofiary. Z tego co dotąd powiedziałem, już samo nakłanianie do przebaczenia wymaga ostrożności, a przecież często czynimy znacznie więcej: mówimy nie tylko to, że ofiara postąpiłaby chwalebnie przebacząc, lecz że powinna przebaczyć. W następnym paragrafie zastanowię się nad pytaniem, czy takie wymagane jest prawomocne.

#### 4. OBOWIĄZEK PRZEBACZENIA

Jeden z bohaterów *Zbrodni i kary* Marmieladow jest pijakiem zaniebującym żonę i dzieci. Któregoś dnia pijany wchodzi pod koła powozu i ginie. Jego żona Katarzyna Iwanowna patrzy na umierającego męża, i wybucha gniewem, „ten opój wszystko przepijał! Chwała Bogu, że umiera! Mniej będzie rujnacji!”. Obecny przy umierającym pop napomina: „Należałoby przebaczyć w przedśmiertnej godzinie; to grzech proszę pani, takie uczucia są ciężkim grzechem!”. Kobieta odzywa się z rezygnacją: „Ej proszę ojca! To są słowa i tylko słowa! Przebaczyć! Ot, gdyby go nie przejechali, wróciliby dzisiaj ululany – w koszuli, jedynej koszuli, zbrukanej, w strzępach – zwaliliby się spać, a ja bym do świtu się babrała, prała szmaty jego i dzieci (...) Więc co tu prawić o jakichś przebaczeniach! (...) Przebaczam, czemu nie!”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. z ros. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1977, 191.

Z fragmentem tym wiąże się kilka istotnych pytań:

(1) Czy człowiek ma obowiązek przebaczenia i czy „ostatnia godzina” krzywdziciela w jakiś sposób wzmacnia ten obowiązek?

(2) Czy chrześcijański obowiązek przebaczenia dotyczy jedynie spełnienia aktu przebaczenia (performatywu), czy też dotyczy spełnienia warunków przebaczenia skutecznego?

(3) Czy można przebaczyć krzywdzicielowi, który umierając, już w niczym nie zmieni swojego postępowania?

Jeśli chodzi o pytanie (1) to odpowiedź twierdząca mogłaby się opierać na parafrazie powiedzenia Hannah Arendt<sup>9</sup>, że człowiek ustawicznie zamienia zewnętrzne determinacje swego bytu w swoją kondycję, czyli w coś, co przynależy do niego jako do człowieka. Parafraza polegałaby na tym, że każdą rozpoznaną swą możliwość, przekraczającą jego dotychczasowy horyzont moralny, człowiek przemienia w swój ludzki obowiązek, ciężący na nim jako na człowieku. W tym przypadku możliwość przebaczenia generowałaby automatycznie obowiązek przebaczenia.

Wszelako, gdyby przebaczenie było nakazem, znikłoby wiele z tego, co składa się na rozpowszechniony wzorzec heroizmu moralnego i świętości. Nie byłyby już czymś szczególnym, lecz wypełnieniem szczególnego obowiązku<sup>10</sup>. Nie jest to zachęcający pogląd, ponieważ wynika zeń obraz zwykłego ludzkiego życia, jako ustawicznego niedopełnienia obowiązku – jako pasma grzechu. Wprawdzie obraz taki pojawiał się sporadycznie w obrębie myśli chrześcijańskiej, lecz nigdy nie stał się obrazem dominującym – antropologia chrześcijańska widzi stany pośrednie pomiędzy świętością a upadkiem.

Bardziej umiarkowanym uzasadnieniem obowiązku przebaczenia krzywdzicielowi „w przedśmiertnej godzinie” jest chęć zapewnienia mu spokojnej śmierci. Jednak do osiągnięcia tego celu nie jest potrzebne prawdziwe przebaczenie. Wystarczy sam performatywny zwrot „przebaczam”, nawet jeśli to tylko gest. Do takiego gestu była zresztą gotowa Katarzyna Iwanowna („Przebaczam, czemu nie!”). Wymaganie tego gestu ma więc, jak widać, podstawę psychologiczną, a nie moralną.

<sup>9</sup> H. Arendt, dz. cyt., 13-14.

<sup>10</sup> Rozbudowaną koncepcję supererogacji zawiera praca A. M. Kaniowskiego, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.



Próba uczynienia przebaczenia obowiązkiem prowadzi, jak wiadać, do deflacji samego przedmiotu owego obowiązku. Z aktu moralnie doniosłego przebaczenie zamienia się w zabieg psychologiczny. Jakie są dopuszczalne granice owej deflacji? W przebaczeniu – nawet jeśli udzielone zostaje „w przedśmiertnej godzinie” nie może wszak chodzić o czysto werbalny gest. Ofiara, stojąc u łóża śmierci krzywdziciela, musi dokonać aktu posiadającego sens moralny. Ponieważ jednak nie może w owej krótkiej chwili, w której jest wezwana do przebaczenia, przejść żadnej istotnej przemiany, czy spełnić jakiegokolwiek z aktów, które normalnie składają się na przebaczenie, zatem – i to jest moje rozwiązanie problemu – powinna złożyć obietnicę przebaczenia. Tu i teraz ono się nie dokonuje, lecz nawet po odejściu krzywdziciela z tego świata obietnica ma szansę być spełniona. Z punktu widzenia krzywdziciela „w przedśmiertnej godzinie” wywołuje ona skutki tożsame ze skutkami prawdziwego przebaczenia. Powiedziałbym nawet, choć nie mam tu przekonującego argumentu, że ani krzywdziciel nie musi tu pokładać specjalnej ufności w intencjach przebaczącej ofiary, ani też ofiara nie musi mieć szczerzej intencji spełnienia owej obietnicy. W tym wypadku wystarczy sam performatyw. Wystarczy, że coś brzmi jak obietnica. Dla krzywdziciela jest to zadatek przyszłego przebaczenia, dla ofiary zaś szansa, że z werbalnego gestu zamieni się z formę, która stopniowo będzie napełniać się treścią.

Tym samym mamy już część odpowiedzi na pytanie (2). Chrześcijański nakaz przebaczenia wydaje się dotyczyć pewnego zadatku, czy też obietnicy przebaczenia. Podstawami tego wymagania jest chrześcijańska antropologia, w której uznaje się w człowieku istnienie nieśmiertelnej duszy, co czyni sensownymi, a nawet wielce pożądanymi akty, które w doczesnej perspektywie nie miałyby znaczenia. Jest bowiem możliwe, że akty te stanowią zadatek spełnienia innych aktów w przyszłości, która jest dana umierającym. Powtarzając słowa Arendt: człowiek ma przyszłość, dlatego może obiecywać. W chrześcijańskiej perspektywie przyszłość nie jest pusta w żadnej chwili życia, nawet w chwili śmierci, dlatego też żaden gest ani czyn człowieka nie jest pusty.

Człowiek jest do przebaczenia wezwany nie zaś przymuszony przez nakaz. Przedmiotem nakazu jest jedynie zadatek przebaczenia, który jest podobny do obietnicy i będąc więcej niż tylko gestem, jednocześnie nie jest pełnym przebaczeniem. Pełnego prze-

baczenia w ścisłym sensie nie można nakazać. Można go natomiast pragnąć i mieć po temu dobre podstawy.

Pytanie (3) stawia nas natomiast przed zupełnie innym problemem. Narzucającą się odpowiedzią jest „Nie”. Jednak odpowiedź ta jest tylko wtedy oczywista, gdy akceptujemy wyłącznie empiryczne określenie osoby. Przebacza się komuś, przebaczenie jest relacją lub ustanawia jakąś relację. Niepodobna przyjąć, że jeden z członów tej relacji nie podlega żadnej modyfikacji, że nic się nie dzieje w krzywdzicielu. Już wcześniej wskazywałem na niepoprawność i nieskuteczność idei przebaczenia, która polegałaby tylko na nastawieniu ofiary, na jej dobrym sercu, ogólnie przebaczącym stosunku do ludzi. Jakaś zmiana w osobie krzywdziciela musi nastąpić. Czy przebaczenie ma jakikolwiek sens, kiedy nie może ona nastąpić?

Sądzę, że odpowiedź na powyższe pytanie jest pozytywna, lecz argumentacja musi tu sięgnąć pewnej szczególnej teorii osoby, zakorzenionej w tradycji kantowskiej, a wyłożonej ostatnio w sposób godny uwagi przez Roberta Spaemanna. Osoby konstytuują się przez wzajemne uznanie. Być osobą to mieć miejsce w nieempirycznej dziedzinie, w której to uznanie jest ważne. Dziedzina ta jest transcendentalna, lecz akty w których realizuje się owo uznanie należą do dziedziny empirycznej. Przebaczenie funduje nową dziedzinę uznania dla krzywdziciela. Akt fundujący jest empiryczny (akt przebaczenia udzielonego przez ofiarę), jednak intencjonalnym przedmiotem tego aktu jest relacja uznania. Jest ona symetryczna. Uznając, jest się zarazem gotowym na uznanie ze strony innych. Nawet jeśli w danej chwili nie ma żadnych empirycznych dowodów, że takie uznanie nastąpiło czy nastąpi, to w systemie samo-uznania ofiary występuje niejako puste miejsce, potencjalna treść, którą może wypełnić relacja z krzywdzicielem. Miejsce to jest otwarte, struktura osoby przebaczącej jest przygotowana na uznanie ze strony krzywdziciela, o ile ono nastąpi. W czym konkretnie wyraża się owo przygotowanie? Nie chodzi tu o żadną empiryczną własność ofiary, na przykład jej uporczywe zabieganie o przemianę (moralne nawrócenie) krzywdziciela. Takie działania, jak dobrze wiadomo, przynoszą czasem efekt przeciwny do zamierzonego. Chodzi raczej o wewnętrzne samookreślenie, które najlepiej nazwać, pomimo wieloznaczności i pewnego zużycia słowa, otwartością osoby. Otwartość znaczy tu tyle, że osoba nie konstytu-

uje się przez żaden mniejszy lub większy zbiór cech a jedynie przez zbiór relacji do innych osób – zbiór ten zaś jest nieograniczony.

Podsumowując, przebaczenie jako konkretny akt nie może być obowiązkiem moralnym. Obowiązkiem takim może być jednak swego rodzaju obietnica przebaczenia, czy inaczej gotowość do przebaczenia. Możliwość i skuteczność takiej obietnicy *resp.* gotowości zakłada nieempiryczne określenie osoby jako członku transcendentalnej relacji wzajemnego uznania.

### 5. KONKLUZJA

Zaproponowałem systemowe i relacyjne spojrzenie na krzywdę i jej naprawę. Wyrządzając zło innemu człowiekowi, wywołuje się często, choć nie zawsze, zniewagę i naruszenie godności utrzymujące się dużo dłużej niż materialne i przeżyciowe (psychiczne) skutki skrzywdzenia. Owa trwałość pochodzi ze wzajemnego (systemowego) podtrzymywania się składowych krzywdy, takich jak uraza, poczucie niesprawiedliwości, poczucie zniewolenia przez przemoc, pragnienie odpłaty złem za zło, cierpienie z powodu straty określonych dóbr itd. Dlatego właśnie poszczególne sposoby radzenia sobie z krzywdą, takie jak dążenie do zapomnienia, zemsta, racjonalizacja, zadośćuczynienie materialne nie dają ani każdy z osobna, ani nawet wszystkie razem pełnego usunięcia skutków zła. Wśród sposobów radzenia sobie z krzywdą z pewnością wyróżnia się przebaczenie. Tradycyjnie pokłada się w nim największe nadzieje na odbudowanie moralnej sfery międzyludzkiej po uczynionym złu. Wszelako osoba przebacząca, a także osoba, której się przebacza, muszą spełnić wiele warunków.

Korzystając z dwóch powieści Dostojewskiego, zarysowałem najpierw maksymalistyczne i, jak stwierdziłem, nierealistyczne pojęcie przebaczenia jako restytucji pewnego stanu czy dobra. Następnie sformułowałem bardziej umiarkowane warunki prawomocności *resp.* skuteczności przebaczenia odwołujące się raczej do jakości czynów osoby wybaczącej niż do własności odebranego dobra. Wreszcie rozważyłem kwestię, czy przebaczenie można uczynić obowiązkiem. Udzielając sceptycznej odpowiedzi na to ostatnie pytanie, zasugerowałem jednocześnie, że obowiązek może w pewnych warunkach dotyczyć obietnicy przebaczenia. Niektóre z moich sugestii opierają się na dość mocnych założeniach na temat związku struktury osobowej człowieka z wartościami i godnością.

Szczególna rola przypada tu koncepcji Spaemanna, według której osoby konstytuują się przez wzajemne uznanie. Uznanie to ma charakter nieempiryczny. Polega na utrzymywaniu dostępu do transcendentnej sfery, w której owo wzajemne uznanie jest ważne niezależnie od tego, czy jest aktualnie wyrażane. Przebaczenie funduje nową dziedzinę wzajemnego uznania dla krzywdziciela i ofiary, po tym jak została ona zniszczona przez uczynione zło.

### DOSTOYEVSKY AND THE PROBLEM OF FORGIVENESS

#### Summary

In this article I examine the necessary and sufficient conditions of moral validity of forgiving wrong. As a departure point I propose to view wrong as a system in which different subjective and objective constituents determine each other, thus creating certain persisting effect in victim. Although victims have many ways to cope with this effect (forgetting, revenge, punishment, rationalisation, etc) none of them guarantees that the sting of wrong be entirely removed. An act of forgiveness seems to be the only morally plausible answer to the act of wrongdoing. However, the conditions of validity of forgiveness are far from straightforward. Among them there are: (1) acknowledging the fact of wrong; (2) giving up the revenge or any other way of getting even; (3) refraining from hostile thoughts and wishes towards the wrongdoer; (4) liberating one's own life from determination by wrong; (5) ability to think objectively and to understand the wrongdoer. In formulating and analysing these conditions I refer to selected situations taken from Dostoyevsky's novels. My point is, that the writer tended to see forgiveness as a restoration of the situation preceding the evil. This idea I find implausible. What forgiveness actually does is building a new moral reality rather than restoring the old one. I end up with the aforementioned set of conditions, which are not only multiple and demanding but also hard to evaluate. They give the impression that only the whole victim's life could provide evidence of validity of her or his act of forgiveness. This, however, is highly counterintuitive. A victim should be morally justified to perform a single and unquestioned act of forgiveness, which means that the whole moral content of forgiveness should be contained in the very act. In order to get around this difficulty I propose to speak of two layers in an act of forgiveness. One of them is a promise that the all conditions of valid forgiveness will eventually be fulfilled. The other layer, the actual forgiving needs time – sometimes the whole scope of victim's life. I also suggest, that the moral obligation to forgive refers only to promise and not to actual forgiving.