

JAN GAREWICZ

## Z perspektywy Schopenhauera: wina Piłata — wina Parsifala

### Niezawiniona wina

Fatum, los, którego nawet bogowie odmienić nie mogą, znane jest już mitologii greckiej i w tejże mitologii, np. w micie Atrydów, pojawia się wątek winy dziedzicznej, a więc niezawinionej bezpośrednio przez tych, którzy za nią muszą pokutować. Ideę tę wyabsolutyzowano w *Starym Testamencie* w koncepcji grzechu pierworodnego, wedle której ludzkość ponosi konsekwencje złamania boskiego zakazu przez pierwszych rodziców i nawet przyjście na świat Zbawiciela konsekwencje te częściowo tylko likwiduje. Wiara judejska, w znacznie silniejszym stopniu niż grecka, związała zło z winą. Stan niewinności jest w niej synonimem stanu rajskiego, w którym nie istnieje zło. Wina pierwszej istoty, stworzonej przez Boga na obraz i podobieństwo własne, skazała nie tylko ją samą i jej potomków, lecz świat cały.

Prześledzenie reminiscencji tego wątku w filozofii europejskiej byłoby rzeczą pasjonującą, ale artykuł niniejszy ma znacznie skromniejsze zadanie. Ogranicza się ono do problemu niezawinionej winy w koncepcji Schopenhauera i pokazania na dwóch przykładach możliwego zastosowania tej kategorii.

Czy jednak istnieje w ogóle u Schopenhauera pojęcie niezawinionej winy? Sprawa jest złożona. Jak wiadomo, u Schopenhauera samo istnienie obarczone jest złem, co więcej, zło jest jego zasadą. Pierwotna, w logicznym, nie genetycznym sensie, nieukierunkowana wola jest moralnie obojętna. Jako dążenie jedynie potencjalne, jeszcze nie zaktualizowane, nie jest ani dobra, ani zła. Ale wola ta jest tylko Kantowskim noumenem, pojęciem granicznym, niezbędnym jako twór myślny, by wyjaśnić świat faktyczny, a w szczególności panujące na nim zło. Po-

jęcie to służy Schopenhauerowi jedynie za podstawę dla pojęcia innego, mianowicie dla pojęcia woli zaktualizowanej, czyli woli życia. Ta zaś jest z samego założenia zła, albowiem daje się pomyśleć tylko jako wynik rozpadu pierwotnej jedności w wielość dążeń wzajemnie sprzecznych, które mogą realizować się wyłącznie kosztem innych. Świat fenomenalny jest więc nie tylko, jak chciał Kant, światem podległym konieczności, lecz także światem wewnątrznie skłóconym, dysharmonijnym, w którym żadnego ładu moralnego dopatrzeć się ani zaprowadzić nie można. Jako element tego świata człowiek jest nieuchronnie skazany na doznawanie i wyrządzanie zła. W tym sensie jest obarczony winą indywidualnie niezawinioną, winą, która poprzedza nie tylko wszelkie jego działania, lecz także wszelką intencję. Kantowski imperatyw kategoryczny zawiera w sobie, według Schopenhauera, błąd zasadniczy: wola określona nigdy nie może być dobra, albowiem właśnie w jej określeniu leży zło.

Kantowska koncepcja dopuszcza wyrządzenie krzywdy bez winy ze strony krzywdziciela. Od woli naszej zależy tylko intencja czynu, a nie jego skutki, na nie bowiem mają wpływ okoliczności od nas niezależne. Dlatego ocenie moralnej polega tylko intencja. Tylko o woli, nie o czynie można orzec, że jest dobra lub zła. Dlatego Kant przypisuje tak wielką rolę sumieniu jako instancji, która bezbłędnie ocenia intencję. „Sumienie mylić nie może” znaczy: tylko głos wewnętrzny powiada nam, jakie były istotne motywy naszych działań, tylko on nie daje się zwieść pozorom, tylko jego nie oszuka żadne powołanie się na konieczności, które zachodzą niewątpliwie, ale tylko w świecie fenomenów, w którym darmo by szukać wolności, a więc także odpowiedzialności moralnej.

Schopenhauerowska koncepcja woli życia jako źródła wszelkiego zła kwestionując możliwość dobrej intencji jakiegokolwiek działania stawia ponownie na porządku dziennym problem sumienia. Jeśli istotą wszelkiego działania jest wyrządzanie krzywdy, to nie ma zasadniczej różnicy między wbiciem gwoźdźcia w ścianę a zamierzonym zabójstwem człowieka: w obu wypadkach zadany zostaje gwałt. Jeśli słowo „sumienie” ma cokolwiek znaczyć, a Schopenhauer bynajmniej go nie odrzuca, jeśli, innymi słowy, chcemy zachować winę jako kategorię nie tylko metafizyczną, lecz także moralną, trzeba zinterpretować myśl Schopenhauera tak, że rozpad jednorodnej woli jako podstawa wszelkiego zła tłumaczy tylko jego możliwość, lecz nie aktualność. Jako pojedyncze osobniki mamy wrodzoną predyspozycję do wyrządzania krzywdy, do zła, obciąża nas jednak winą, jeśli jej ulegamy. Czy można nie ulec? Odpowiedź na to pytanie przynosi Schopenhauerowska charakterologia.

Rozważania Schopenhauera na temat charakteru nie należą do psy-

chologii opisowej. Przeciwnie, jest to ontologia życia psychicznego, która, jeśli już koresponduje z jakąś dziedziną wiedzy współczesnej, ma związek nie tyle z empiryczną psychologią, ile z genetyką. Abstrahując od związków Schopenhauera z myślą oświeceniową i romantyczną, które nie mieszczą się w ramach niniejszego artykułu, stwierdzić trzeba, że nie interesowała go nigdy natura ludzka, przyrodzone właściwości człowieka — chociaż wyróżniki rodzaju ludzkiego ze świata zwierzęcego mieściły się w jego zainteresowaniach — natomiast wiele miejsca poświęcił przyrodzonym właściwościom osobniczym. Każdemu z nas bowiem natura dana jest od urodzenia. Wcielając się w danego osobnika ludzkiego wola różnicuje się, tzn. nie tylko staje się wolą indywidualną, lecz także zindywidualizowaną, obdarzoną właściwościami niepowtarzalnymi. Od geniusza po filistra każdy jest równocześnie egzemplarzem gatunku — „fabrycznym produktem natury” oraz osobnikiem ściśle określonym, obdarzonym indywidualnymi nawykami i preferencjami. Od innych istot żywych odróżnia człowieka pewna unikalność. Tak więc np. każdy doznaje pociągu płciowego, każdego jednak pociąga inny obiekt. Jeśli więc zwierzęta dążą tylko do zaspokojenia swych popędów, człowiek chce go zaspokoić w szczególny, danemu osobnikowi tylko właściwy sposób.

Dzieje się tak dlatego, że u człowieka — i tylko u niego — wola przelamuje się zawsze przez pryzmat umysłu. Zwierzę żyje tylko w teraźniejszości i dlatego nie dokonuje świadomego wyboru. Człowiek żyje dzięki umysłowi, który obejmuje też pamięć i imaginację, w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości zarazem. Żyje nie tylko w aktualnie go otaczającym świecie, lecz także w świecie zapamiętanym i wyobrażonym, które nasuwają mu różne możliwości zaspokojenia jego potrzeb, różne alternatywy, zmuszając go do wyboru. Konieczność wyboru wynika z samej natury ludzkiej, o jego wyniku decyduje jednak natura osobnicza. Inaczej mówiąc: człowiek wybiera, co chce, ale chęć ta nie od niego zależy, jest mu dana z góry, wrodzona. Została prefigurowana już w chwili jego poczęcia.

Przyrodzony charakter osobniczy jest charakterem intelligibilnym. Określa on wszelkie nasze działania, sprawia, że w danych warunkach dochodzą do głosu te, a nie inne motywy. Funkcjonuje więc dokładnie tak samo jak greckie fatum: zanim dokonamy czynu, ba, zanim jeszcze pojawi się jego intencja ponosimy już zań winę i odpowiedzialność. Nasza wina nie leży w *operari*, lecz w *esse*. Nie w tym, jakimi motywami się kierujemy, lecz że się nimi kierujemy, chociaż nie od nas zależą i innymi kierować się nie możemy. Refleksja niczego tu skorygować nie jest w stanie, bo rozum jest sługą woli, powołanym do życia po to, by ją spełnić i uzasadnić. Jeśli nawet ukaże nam możliwość działania

sprzeczną z naszą naturą, dostarczy równocześnie argumentów, by tą możliwością odrzucić.

Ale jacy jesteśmy, dowiadujemy się dopiero *ex post*, po przemyśleniu własnych czynów, po przeanalizowaniu intencji, które nimi kierowały. Mówiąc językiem Schopenhauera charakter intelligibilny przejawia się w charakterze empirycznym. Wiedzę o nim przynosi nam doświadczenie. Jest to z reguły wiedza gorzka: oto okazuje się, że działaliśmy zawsze z pobudek egoistycznych, które usiłowaliśmy zataić nie tylko przed innymi, lecz i przed sobą.

O czym jednak rozum dowiaduje się tylko *a posteriori*, o tym *a priori* wie sumienie. Gra ono u Schopenhauera ogromną rolę, bo w nim dochodzi do głosu niezwerbalizowana jeszcze autorefleksja. Sumienie nie poucza wprawdzie, czemu czynimy źle (a raczej poucza nas o tym w zmistyfikowany sposób), ale poucza, że czynimy źle. Dochodzi w nim bowiem do głosu anamneza woli niezróznicowanej i nieukierunkowanej, czyli stanu pierwotnej niewinności.

W przetłumaczeniu na język wiedzy współczesnej można by rzec, że Schopenhauer był prekursorem teorii dysonansu poznawczego. Mamy pewne wyobrażenie o tym, jacy powinniśmy być, wyobrażenie narzucone nam w dzieciństwie, w ciągu wieków przez nakazy religijne i normy etyczne, przyjęte za własne. Posługujemy się tymi normami przy ocenie innych ludzi w przekonaniu, że — pomijając chwile słabości — sami im odpowiadamy. Tymczasem głos wewnętrzny szepcze nam, że jest to nieprawda. Żyjemy w poczuciu nieustającej winy, która przedstawia się nam jako nieposłuszeństwo normom moralnym, jako rozbieżność między tym, czym być chcemy i czym jesteśmy naprawdę. W rzeczywistości jednak jesteśmy tacy właśnie, jacy być chcemy, zaś dyskomfort moralny ma inne, głębsze źródło, które dopiero filozofia ujawnić może: tęsknotę woli zindywidualizowanej za prajednością.

Głos sumienia, powiada Schopenhauer, pozostanie wieczyście głosem wołającego na puszczy. Świętość — Schopenhauer dopuszcza taką możliwość traktując ją zarazem jako zjawisko niewytłumaczalne, swoistą aberrację natury — nie polega na zgodzie z sumieniem. Święty po prostu go nie potrzebuje, bo z impulsu wewnętrznego poczuwa się do jedności ze wszystkim, co jest. Sumienie pojawia się nie u „świętych”, lecz u „grzesznych”. Ci jednak postąpić zgodnie z nim nie mogą, bo musieliby postąpić wbrew swej woli, czyli wbrew swej naturze. Mogą więc tylko je zagłuszać i to właśnie jest drugą, obok pragmatycznej, funkcją umysłu.

Jednym z jego podstępów, szczególnie subtelnym, jest imperatyw kategoryczny Kanta. Kantowi wydawało się, że zdoła uniknąć kolizji z sumieniem przez wprowadzenie zasady autonomii woli. Póki normy

moralne są heteronomiczne, powiada, rozdźwięk z nimi jest nieuchronny. Można jednak stworzyć normy autonomiczne, których nigdy nie zechcemy przekroczyć, bo popadlibyśmy w sprzeczność sami z sobą. Naczelną zasadę autonomii woli wyraża imperatyw kategoryczny: „Postępuj zawsze tak, abyś mógł chcieć, by maksyma twego postępowania stała się powszechnie obowiązującym prawem”. Jest to jednak iluzja, wybieg intelektu podległego woli. Albowiem nie ma i być nie może takich norm, co do których chcielibyśmy, by obowiązywały na równi nas i wszystkich ludzi. Zakładają one brak konfliktu w empirycznym świecie, sprzeczny zarówno z naszym doświadczeniem, jak i z samą istotą tego świata. Ilekroć więc próbujemy sformułować nie abstrakcyjną regułę, lecz normę pozytywną, układamy ją zgodnie z naszą wolą wmawiając sobie, że wszyscy powinni ją przyjąć bez zastrzeżeń, i zagłuszając głos sumienia, które szepcze nam: nie tak.

Są więc w ujęciu Schopenhauera wyrzuty sumienia oznaką przerwania naszą naturą, która wyraża się w naszych poczynaniach. Czy są też karą za jej nieznamość? Mędrzec różni się tym od „filistra”, że wie nie tylko, iż świat empiryczny jest z istoty swej zły, lecz wie także o konieczności własnego udziału w owym złe i nie robi sobie złudzeń co do właściwych motywów swego postępowania. Słynne zdanie: drogowskazy wskazują drogę, ale same nią nie chodzą, lub owa wypowiedź, że niedopuszczalne jest żądanie, by filozof żył zgodnie z tym, co sam uznaje za dobre, nie koniecznie muszą być interpretowane jako przejaw skrajnego immoralizmu. Jest to raczej inna postać Sokratejskiego „znaj sam siebie”. Mędrzec wie, że ani zewnętrzne nakazy, ani głos sumienia nie mogą odmienić natury człowieka. Ostatnim słowem etyki nie jest dobro, lecz wiedza. Wiedza, z której nie wynika, że można uniknąć winy, bo to nie od nas zależy, lecz jakie są warunki, by winy nie było. Cnoty, podobnie jak geniuszu, nauczyć nie można; świętość nie jest sprawą zasługi, lecz świętość się tylko przydarza, filozof zaś powinien wyjaśnić, co to znaczy.

Etyka Schopenhauera ma więc charakter czysto kognitywny. Wynikają stąd jednak daleko idące konsekwencje. Radykalnym złem, mówiąc językiem Kanta, okazuje się nie krzywda, lecz niewiedza. To, co się powszechnie za zło uważa, włącznie ze złą intencją, należy do porządku fenomenów, bowiem intencja też podlega konieczności, tj. zależy wprawdzie od woli, ale woli bynajmniej nie wolnej, lecz zdeterminowanej przez intelligibilny charakter człowieka, na który nie ma wpływu. Ale jeśli w mocy ludzkiej nie leży uniknięcie „winy” pojętej jako wyrządzenie krzywdy, zła, to leży w ludzkiej mocy przeniknięcie „zasłony Maji”, dotarcie do transcendentnych źródeł zła, przyjęcie na siebie winy i odpowiedzialności.

Ostatecznie więc nasza wina polega nie tyle na tym, że wyrządzamy innym krzywdę, lecz na tym, że nie chcemy jej przyjąć na siebie. Wszelka wina jest niezawiniona w tym sensie, że nie można jej uniknąć, zawiniona zaś o tyle, o ile szukamy dla niej wymówki. Na dwóch przykładach zilustrujemy to ujęcie w tradycji europejskiej.

### Wina Piłata <sup>1</sup>

Przypomnijmy raz jeszcze: fundamentalne twierdzenie etyki Schopenhauera brzmi, iż wina nie tkwi w *operari*, lecz w *esse*. W całym *Nowym Testamencie* istnieją bodaj tylko dwa postępkę, które budzą w nas nie tyle nawet oburzenie, ile pogardę: pocałunek Judasza i umycie rąk przez Piłata. Judasz nie tylko wydaje w ręce siepaczy mistrza i przyjaciela, czyni to za pomocą pocałunku, a więc gestu miłości.

Piłata zdrada nie obciąża. Z Jezusem zetknął się pierwszy raz na sądzie. Nie miał żadnego powodu wierzyć w jego boskość. Stał przed nim człowiek obcy, na którego miał wydać wyrok.

Ferując go uczynił gest, który miał sens symboliczny i tak został odebrany. Słowa, które mu towarzyszyły: „Nie jestem winien krwi tego sprawiedliwego” były właściwie zbędne, bo gest był zwyczajowy. Na m są potrzebne jako komentarz, lecz nie świadkom zdarzenia. Zupełnie przy tym nie interesuje nas w tych rozważaniach historyczność owej sceny, chodzi bowiem tylko o jej wymowę i miejsce, jakie zajmuje w kulturze europejskiej.

Gest i towarzyszące mu słowa stały się przysłowiowe. Gdy mówimy zaś o kimś „umył ręce jak Piłat”, wyrażamy przez to nie tylko dezaprobatę jego postępkę, lecz dezaprobatę szczególnego rodzaju: pogardę. Nie obdarzamy nią ani arcykapłana, ani króla Heroda, ani tłuszczy domagającej się śmierci Jezusa, ani pachołków katowskich, ani pilnujących egzekucji żołnierzy; przypada w udziale tylko namiestnikowi. Tamci budzą wstręt, oburzenie, grozę, Piłat nie, zdarza się nawet, że mówimy o nim z przymieszką litości. Ale pogardą okryty jest na zawsze.

Właściwie czemu? Potoczna, ale też najbardziej powierzchowna odpowiedź brzmi: bo postąpił wbrew obowiązкови i sumieniu. Wbrew obowiązкови, bo nie tylko powierzono mu urząd sędziowski, ale też władzę jego egzekucji, nadawania mocy swemu orzeczeniu. Wbrew sumieniu,

<sup>1</sup> Tekst ten w nieco zmienionej postaci dedykowany jest wieloletniemu prezesowi Schopenhauer-Gesellschaft, doktorowi Arthurowi Hübscherowi na 85 urodziny i publikowany był po niemiecku w: *Zeit der Ernte, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85 Geburtstag*, W. Schirmacher red., Stuttgart 1982, s. 82-87.

bo skazał na śmierć człowieka nie dopatrując się w nim winy. Nadużył prawa, chociaż uczyniono go jego stróżem. Postąpił niegodnie i tchórzliwie, ustępując pod naciskiem. Nie tylko nie zapobiegł bezprawiu, ale walnie się do niego przyczynił. Dlaczego to zrobił, nie ważne, faktem jest, że uległ presji i wydał wyrok niezgodny z sumieniem. Aby zaś je uspokoić, zdezwuował własne orzeczenie umywając ręce i wygłaszając publicznie pamiętne słowa.

Pytanie zasadnicze brzmi: czy ocenialibyśmy tak samo Piłata, gdyby skazał Jezusa na śmierć, a poniechał umycia rąk? Rozpatrując je trzeba abstrahować całkowicie od wiary milionów w boskość Jezusa. Był Jezus, czy nie był Synem Człowieczym jest w tym wypadku nieistotne. Albowiem nie o osobę podsądnego chodzi, lecz o sędziego, o jego postawę wyrażoną w wydanym wyroku i znanym geście.

Trzeba też zwrócić uwagę, że nie *Pismo*, lecz my potępiamy Piłata. *Ewangelia* tylko opisuje określone zdarzenie, uczucia nim wywołane są naszymi uczuciami. To my oceniamy Piłata, my odwracamy się od niego ze wzgardą. Gdyby zaś ktoś wierzący powoływał się na tradycję, która w nauce katolickiej jest źródłem wiary równorzędnym z *Pismem*, odpowiedzieć trzeba: ale to my akceptujemy tę tradycję, my powiadamy „umyl ręce jak Piłat”.

Gdzie tkwi więc źródło naszej pogardy: w wyroku wydanym przez namiestnika, czy w geście umycia rąk? Trzeba tu rozróżnić dwa aspekty wartościowania: potępiamy Piłata za wyrok śmierci na Jezusa; pogardzamy nim za umycie rąk. Wyrok sam budzi w nas zgrozę jak każda niesprawiedliwość i każde okrucieństwo. Ale zgroza i pogarda nie muszą iść w parze: nikt nie gardzi Attyłą, Tamerlanem, Iwanem Groźnym. Co więcej, jak za chwilę spróbujemy wykazać dla wyroku Piłata, mimo jego jawnej niesprawiedliwości, istnieją okoliczności łagodzące; dla umycia rąk ich nie ma.

W *Ewangelii* Piłat występuje w podwójnej roli: jest zarazem namiestnikiem i sędzią. W owym czasie był to usus powszechny, nie było nie tylko praktyki, ale także teorii podziału władzy. Dziś jednak, patrząc z perspektywy Monteskiusza, wiemy, że dwie role, o których tu mowa, nie tylko mogą, ale często też nieodzownie muszą popaść w sprzeczność. Obowiązki namiestnika są inne niż obowiązki sędziego. Kto sprawuje więc oba równocześnie musi nieraz popaść w nierozwiązalną sprzeczność bez własnej winy.

Piłat jako namiestnik rzymski odpowiada za spokój w kraju. Obowiązkiem jego urzędu jest zachowanie tego spokoju za wszelką, zgodną z prawem, cenę. Prawo zaś go nie krępuje, jego kompetencje są bardzo rozległe. Gdy nie idzie o obywatela rzymskiego ma po prostu nad nim władzę życia i śmierci. Tę władzę ma sprawować dla zachowania

spokoju w podległym mu kraju z zaleceniem, by przestrzegał panujących w nim zwyczajów, zwłaszcza zaś respektował przepisy religijne. Jest tylko namiestnikiem, a więc wyroki jego są zaskarżalne, ale wie, że będą one oceniane przede wszystkim z punktu widzenia trwałości rzymskiego panowania. Fundamentem zaś tej trwałości jest we wszystkich podbitych przez Rzym ziemiach poszanowanie lokalnych religii.

Nie interesuje nas Piłat historyczny, lecz Piłat z ewangelii. Przedstawiają one człowieka, który swój obowiązek namiestnika traktuje poważnie. Opis sądu Piłata nie we wszystkich ewangeliach jest jednaki, ale przynajmniej w jednej, u św. Jana, pada argument, że wedle zakonu żydowskiego Jezus zasłużył na śmierć, bo podawał się za Syna Bożego. Namiestnik rzymski, dbały o spokój w powierzonym mu kraju, z argumentem tym nie mógł się pogodzić.

Nie przesądzając, czy musiał więc wydać wyrok śmierci, stwierdzamy, że istniały po temu poważne powody. Żądanie zarówno kapłanów, jak tłumu jest jednoznaczne, odmowa grozi zamieszkami w kraju, jeśli zaś do nich dojdzie, pociągnie to za sobą zapewne śmierć wielu niewinnych. Oczywiście, jest to tylko możliwość. Nie można wykluczyć, że zdecydowana postawa namiestnika odmawiającego skazania Jezusa na śmierć wystarczy do przywrócenia spokoju. Ale to też tylko możliwość, ani Piłat, ani my nie wiemy, co by było w razie odmowy.

Jako sędzia Piłat miał obowiązek kierować się sprawiedliwością, jako namiestnik — interesem państwa. Możliwe, że motywem zasadniczym jego działania było wygodnictwo lub lęk przed skargą; grożono mu przecież: „Jeśli tego wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarza”, w Rzymie zaś panował Tyberiusz. Możliwe więc, że Piłat kierował się niskimi pobudkami. Ale możliwe też, że wydał Jezusa na śmierć nie ze strachu, lecz w wyniku przemyślanej rachuby, że lepiej by umarł jeden sprawiedliwy niż by doszło do zamieszek o nieprzewidywalnym zasięgu i konsekwencjach, że działał wbrew obowiązkom sędziego, lecz zgodnie ze sprawowanymi obowiązkami namiestnika, zgodnie z formułą prawa rzymskiego z troskliwością dobrego ojca rodziny.

Ale jest jeszcze dodatkowy moment, który świadczy, że Piłat nie lekceważył też swych obowiązków sędziego. Oto ewangelie poświadczają, że usiłował Jezusa uratować, że czynił to wręcz uporczywie. Czterokrotnie ponowił próbę ocalenia życia Jezusa. Po raz pierwszy, gdy publicznie kilkakrotnie oświadczył, że w tym człowieku nie znajduje winy. W obronie Jezusa rzucił zatem na szalę swój autorytet. Po raz drugi, kiedy odesłał Go do Heroda, któremu Jezus rzekomo jako Galilejczyk podlega. Ten postępek można uznać za unik, za próbę przerzucenia niewygodnej decyzji na innego. Ale można też potraktować go jako próbę zyskania na czasie w nadziei, że namiętności opadną, gdy Jezus zniknie tłu-



mom z oczu. Po raz trzeci, kiedy kazał Jezusa wychłostać. W ostatecznym rachunku srodek ten okazał się dodatkową i zbędną męką, ale św. Jan mówi o nim jako o próbie wzbudzenia litości: *ecce homo*, oto go ukarałem, czyż nie wystarczy? I wreszcie ostatnia próba uratowania Jezusowi życia, gdy Piłat na święto Paschy daje ludowi do wyboru wypuszczenie Jezusa lub osławionego zbrodniarza Barabasz. Bez przesady można powiedzieć, że wedle ewangelii Piłat walczył o życie Jezusa. Skoro, obojętne z jakich powodów, nie zdecydował się na katoryczne „nie”, to więcej już uczynić nie mógł.

Piłat wypełnił skrupulatnie obowiązki namiestnika ze szkodą dla obowiązków sędziego. Nie jego winą była podwójna rola, jaką pełnił, bez własnej winy popadł też w konflikt sam z sobą. Źródła zaś tego konfliktu nie tkwiły jedynie w ówczesnym ładzie społecznym, lecz są ogólniejszej natury. Albowiem konflikt Piłata jest odwiecznym konfliktem między działaniem dobrym i działaniem skutecznym, między moralnością i polityką, między oceną na podstawie intencji i oceną na podstawie skutków. Żwaliśmy bowiem, że sędziowską funkcję Piłata rozpatrywaliśmy bynajmniej nie pod kątem zgodności wydanego przez niego wyroku z obowiązującym za jego czasów rzymskim prawem, lecz pod kątem moralnej reguły, która nie pozwala skazać niewinnego, ta zaś nie należy do prawa pozytywnego, lecz leży u jego podstaw. O tym, że nierozwiązalny dylemat Piłata ma charakter ponadczasowy, świadczy m. in. trwałość postulatu uetycznienia polityki.

W ten sposób powracamy jednak do punktu wyjścia: do Schopenhauerowskich wyobrażeń o nieuniknionej, a zarazem niezawinionej winie, jaka obarcza wszelkie działanie w empirycznym świecie. Nie znaczy to, że Schopenhauer rozgrzeszyłby Piłata. Zło jako zasada świata nie służy u niego bynajmniej do usprawiedliwienia każdego złego czynu. Jest to tylko zasada metafizyczna, która pozwala pojąć nieuchronność zła empirycznie postrzeganego. W danym wypadku zasada ta znalazła wyraz nie w skłóceniu jednej woli z inną, lecz w skłóceniu dwóch ról, w jakich występuje równocześnie ten sam człowiek.

Ale nie odpowiedzieliśmy jeszcze na postawione na wstępie pytanie. Jedyne, czego dotąd próbowaliśmy dowieść, to okoliczność, że nie godząc się z wyrokiem wydanym przez Piłata nie znajdujemy powodu, by nim z tego tytułu pogardzać. W takim razie jednak pogarda musi mieć swe źródło w umyślności rąk.

Historia powiada, że gest ów miał w starożytności znaczenie zwyczajowe. Rzymski sędzia demonstrował w ten sposób, że wydaje wyrok, z którym się wewnątrznie nie zgadza. Symboliczny charakter gestu jest jeszcze jednym dowodem niezwykle wysokiego poczucia prawa u Rzymian: wiedzieli, że musi być respektowane, wiedzieli też, że nie może

być doskonałe. Innymi słowy mieli świadomość możliwego konfliktu między prawem i sumieniem.

W wypadku Piłata gest ma jednak sens nieco inny. Piłat wie, że dzieje się bezprawie i chce zaznaczyć, że uczestniczy w nim wbrew woli. Umywając ręce odrzuca odpowiedzialność za to, co czyni.

Ale tego właśnie uczynić mu nie wolno. Wróćmy do Schopenhauera. Na winę jesteśmy skazani, uchylić się od niej nie leży w naszej mocy, ale możemy przyjąć na siebie winę, nie łudzić siebie ani innych mirażem bezgrzeszności. Człowiekowi nie wolno uchylać się od winy, choćby nie leżała w jego świadomych intencjach. Odpowiada nie za zły zamiar, lecz za samo konkretne swe istnienie, a jeśli istnieje, to musi, wyrządzać krzywdę i tej odpowiedzialności nie wolno mu się wyrzec. Dokładnie tak, jak nie wolno kierowcy odjechać z miejsca wypadku, nawet jeśli nie on go spowodował, bo jego współodpowiedzialność moralna polega na tym, że w tym miejscu był. Nie spowodował wypadku, ale byłby winien ciężkiego niedopełnienia swego obowiązku, gdyby stwierdziwszy „Ja z tym nie mam nic wspólnego” odjechał z miejsca wypadku.

Z jakiegokolwiek powodu Piłat wydał wyrok śmierci na Jezusa, przez gest umycia rąk zdezwuował go sam. Nie ma już usprawiedliwienia dla jego czynu. Staje się w naszych oczach niegodnym tchórzem nie dlatego, że ustąpił przed wrzaskiem tłumu oraz jawnymi lub zawołowanymi groźbami kapłanów, lecz dlatego, że nie chce przyjąć za swój postępek odpowiedzialności, lecz usiłuje zepchnąć ją na innych. Jego gest oznacza: wiem, że to źle, lecz nie mogę inaczej, zatem jestem bez winy. W takim postawieniu sprawy tkwi jednak obłuda moralna. Ona to przejawia się w geście umycia rąk i ona właśnie jest winą Piłata. Takie też znaczenie ma w języku potocznym powiedzenie: „umył ręce jak Piłat”.

Moralnym obowiązkiem Piłata było zatem wzięcie na swe sumienie brzemienia wyroku wydanego wbrew przekonaniu. W noweli Anatola France'a *Prokurator Judei* na zadane po wielu latach przez rozmówcę pytanie o skazanego na śmierć Żyda-Jezusa, Piłat odpowiada: „Jezus? Nie przypominam sobie”. Nie wolno jednak zapomnieć wyrządzonego zła, nawet jeśli nie można go uniknąć. Tylko gdyby Piłat uznał publicznie swą współwinę w bezprawiu jako sędzieja, który wydał niesprawiedliwy wyrok wbrew sumieniu, fakt, że działał zarazem jako namiestnik, mógłby zostać uznany za okoliczność łagodzącą. Gdyby dostrzegał i przyjął odpowiedzialność za ułomność swej decyzji, podjętej w warunkach, gdy sprzeczność sprawowanych przez niego ról musiała nieuchronnie doprowadzić do sprzeniewierzenia się obowiązkowi, gdyby więc uznał swą niezawinioną winę, wtedy tylko moglibyśmy się z nim nie zgodzić, potępić go, ale nie wolno by nam było nim pogardzać.

Wróćmy po raz ostatni do Schopenhauera. W jego filozofii na szczególną uwagę zasługuje opacznie najczęściej rozumiana nauka o samobójstwie. Dla Schopenhauera samobójstwo nie jest grzechem, jest natomiast wybiegiem niegodnym, a na dodatek bezskutecznym. W świetle jego metafizyki samobójstwo kładzie wprawdzie kres złu w postaci partykularnej, lecz nie umniejsza w niczym zła powszechnego: znika konkretna wola, lecz nie indywidualizacja woli. Sedno sprawy nie polega jednak bynajmniej na tym, by przedłożyć to, co ogólne, ponad to, co konkretne — byłoby to sprzeczne z całą koncepcją Schopenhauera. Leży raczej w tym, że mając wolny wybór między życiem i śmiercią jesteśmy moralnie zobowiązani wybrać życie właśnie dlatego, że jest pełne cierpienia i winy. Musimy afirmować własną niedoskonałość nie po to, by szukać w niej usprawiedliwienia, lecz dlatego, że jedyne, co może zmniejszyć brzemię winy, to nieustanne rozmyślanie nad własną ułomnością, ufundowaną w *conditio humana*, ba w *conditio mundi*. Takie zaś rozmyślanie pozwalają uświadomić sobie wspólnotę z całym wszechświatem i pohamować własną wolę życia w granicach człowiekowi dostępnych.

W rozstrzygającej chwili życia Piłat zawiódł. Ilekroć jednak ktoś powiada: „umył ręce jak Piłat”, niech stale ma też w pamięci słowa: „Kto z was jest bez winy, niech pierwszy rzuci na nią kamieniem”. Albowiem w historii o Piłacie *de te fabula narratur*.

### Wina Parsifala

Niezależnie od dyskusji, jaka od wieków toczy się na temat historyczności ewangelicznego przekazu, Piłat jest postacią historyczną. Był on rzeczywiście hegemonem Judei za panowania Tyberiusza, a w niedawno przez Rzymian podbitym kraju co jakiś czas pojawiał się „messjasz” i wybuchały zamieszki.

W przeciwieństwie do Piłata Perceval vel Parsifal jest postacią jedynie legendarną, czystym wytworem ludzkiej wyobraźni. Ale wytwory wyobraźni należą do tradycji na równi z historycznymi przekazami. W opowieści o Parsifalu można wyróżnić kilka warstw, między innymi warstwę ethosu rycerskiego, którą głęboko zanalizowała Maria Ossowska. Legenda o Graalu, w którą wpleciona jest opowieść o Parsifalu, nosi niewątpliwie znamię czasu, w którym powstała, jest historycznym świadectwem stanu świadomości w określonej epoce, podobnie jak ewangelie. Ale podobnie jak one jest nie tylko świadectwem czasu, lecz kryje też w sobie prawdy ponadczasowe.

Przypomnijmy legendę w najogólniejszych zarysach. Wychowany

przez matkę pełną lęku, by nie spotkał go los ojca (tj. wczesna śmierć), w niewiedzy o wszystkim co dotyczyło rycerskiego rzemiosła, Parsifal wyrwał się z domu i poszedł spełnić swe powołanie. Po wielu przygodach dotarł do zamku, zamieszkałego przez rycerzy — strażników cudownego naczynia, w które Józef z Arymatei zebrał krew płynącą z boku Jezusa na krzyżu, naczynia zwanego Świętym Graalem. Świętość Graala polega na tym, że jest przybytkiem świętości: krew ożywa i ożywia. Ale strażnikami naczynia mogą być tylko rycerze bez skazy, jeśli zawinią, traci ono swe cudowne właściwości.

Mistyka krwi, życiodajnej cieczy, istnieje w wielu kulturach i byłoby niezmiernie interesujące prześledzenie jej dziejów i odmian, aż do postaci zwyrodniałych, jak np. ideologia hitleryzmu. Nie jest to jednak przedmiotem niniejszego szkicu. Chodzi w nim o winę Parsifala. Którą zaś z licznych wersji legendy przyjmujemy za podstawę, jest w tym wypadku obojętne, w tej sprawie bowiem wszystkie są z sobą zgodne.

Na swą wielką przygodę Parsifal wyrusza jako *tabula rasa*. Nie zna swego pochodzenia, nie wie nic o obyczajach rycerskich, nie stawia żadnego celu swojej wędrówce. Mówiąc innymi słowy, Parsifal żyje wyłącznie w terażniejszości, bez przeszłości i przyszłości. Obcy świat, w który wkracza, jest dla niego przedmiotem nieustannego zdziwienia, lecz nie refleksji, albowiem świat, z którego wyszedł, uboga chata w lesie, nie jest żadnym układem odniesienia do tego, co go spotyka w podróży.

Spotykając po drodze rycerzy, walcząc z nimi, przekształca się sam stopniowo w rycerza. Napotyka kogoś, kto staje mu się mistrzem i uczy go rycerskich przykazań. Jedno z nich brzmi: nie wolno okazywać niezdrowej ciekawości, zwłaszcza nie wolno pytać innych o motywy ich zachowań.

Tak wyedukowany trafia do zamku Graala. Gościnnie przyjęty, jest nocą świadkiem dziwnego pochodu. Przed jego oczami defiluje orszak rycerzy, którzy niosą gdzieś bezwładnego króla. Dwa razy mija go pochód, a Parsifal nie pyta o nic. Rano dowiaduje się, że popełnił ciężką winę i za karę opuścić musi przybytek Graala. Jego pytanie miało by moc zbawczą: przywróciło by Graalowi utraconą zdolność ożywca, przywróciło by też tym samym królowi utracone zdrowie. Teraz Parsifal będzie musiał błądzić po świecie przez wiele lat, póki cudownym trafem nie znajdzie się znowu w zamku i nie dopełni aktu zbawczego.

Bardziej jeszcze niż w wypadku Piłata rodzi się tu wątpliwość, na czym polegała wina Parsifala. Postąpił przecież zgodnie z wpojonym mu kanonem rycerskim, nie pytał, by nie objawić nagannej ciekawości, przeświadczony, że jeśli uczestnicy orszaku uznają to za stosowne, sami objaśnią swe tajemnicze zachowanie. Nie pytał zatem nie z obojętności wobec cudzego cierpienia, lecz z poszanowania dla uznanych powszechnie

norm, z nakazu rycerskiej obyczajności. Przestrzegał zasady, że nie wolno wdzierać się przemocą w tajemnice. Jego wina nie wynikała więc w żadnym wypadku ze złej woli, przeciwnie, miał dobrą wolę i ta dobra wola obróciła się przeciw niemu. Tyle legenda.

Osobliwość jej polega na tym, że występują w niej dwa porządki wartości: zwykły i nadzwyczajny. W zwykłym porządku wartości mieszczą się wszystkie przyswojone Parsifalowi cnoty rycerskie: odwaga, wspaniałomyślność, prawdomówność, szczodrość, obrona słabych i ucieżonych, obrona honoru itd. Wystarczają one, by zasłużyć na miano rycerza.

Ale w legendzie o Graalu jest drugi porządek wartości. Zwróćmy uwagę, że przywrócić św. Graalowi utraconą moc może tylko przybysz z zewnątrz, nikt z jego strażników, a przecież wszyscy musieli być rycerzami bez skazy.

Na czym więc polega przewaga Parsifala nad mieszkańcami zamku? Tylko na niewiedzy. Oni znają tajemnicę, on nie, oni nie mogą więc o nią pytać, on może. Niewykorzystanie tej możliwości jest jego winą.

Czym jest jednak w tym wypadku pytanie? Oto aktem miłosierdzia. „Miłosierdzie” i „litość” są w języku potocznym zamiennikami, tutaj chcielibyśmy je jednak rozgraniczyć. Litość jest uczuciem czysto subiektywnym, a więc właściwością bierną. Litości się doznaje, miłosierdzie trzeba okazać, jest ono aktem czynnym. Tym samym jednak wykracza poza czysto subiektywną sferę uczuciowości. W akcie miłosierdzia uczucie litości pobudza wolę do działania celowego, zamierzonego, a więc angażującego także umysł. Miłosierdzie jest aktem, w którym spontaniczność uczucia łączy się z refleksją. Na widok cudzego nieszczęścia pojawia się pytanie: co mogę uczynić, by mu pomóc. A na tak sformułowane pytanie żadne kanony nie przynoszą gotowej odpowiedzi.

Aby to uwypuklić, legenda o Graalu stawia Parsifala w sytuacji wyjątkowej, w jakiej nie był przed nim nikt inny. Wiedza posiadana, przyuczona, okazuje się bezużyteczna. Parsifal musi sam zdecydować, co zrobić. Na widok cierpień króla i boleści całego orszaku ogarnia go litość, ale litości tej nie potrafi przetworzyć w miłosierdzie, bo na pytanie, co zrobić, szuka odpowiedzi w kanonach wyuczonych. Refleksja nie staje się tu kontynuacją spontaniczności, lecz jej wędzidłem. Parsifal nie czyni nic, czeka, aż to, co ujrzał, zostanie mu objaśnione.

Drugi porządek wartości w legendzie o Graalu wykracza poza wszystkie cnoty powszechnie uznane. Miłosierdzie jako cnota w nim naczelną wymaga zespolenia wszystkich władz duchowych, emocjonalnych, wolicjonalnych i kognitywnych. Żadnej z nich zabraknąć nie może, jeśli zrealizowana ma być wartość naczelną. Ale takie zespolenie wszystkich władz jest czymś absolutnie niepowtarzalnym. Przejawia się w nim

indywidualność człowieka. Droga Parsifala do zamku św. Graala to droga do rycerskiej doskonałości, dostępnej wielu, niezróżnicowanej. Od wypędzenia z zamku zaczyna się poszukiwanie indywiduności. Jeśli w pierwszym etapie chłopiec imieniem Parsifal przekształcał się w rycerza, to w drugim rycerz przekształca się z powrotem w Parsifala.

Wieczny temat *Odysei*, powrotu do źródeł, gdzie między punktem wyjścia i punktem dojścia leży całe życie człowieka, ludzkości lub zgoła wszechświata. Wina i odkupienie występują w życiu ludzkim w bardzo rozmaity sposób. W wypadku Parsifala winą jest ślepe posłuszeństwo szczytnym, godnym naśladowania wzorom, niedocnienie wyjątkowości własnej sytuacji, której sprostać można tylko przez wyjątkowe zachowanie.

Jeśli spojrzeć na Parsifala z punktu widzenia koncepcji Schopenhauerowskiej, wina jego okazuje się sprawą skomplikowaną. Schopenhauer domagał się współodczuwania, nie domagał się miłosierdzia. Mitleid nie ma u niego nic wspólnego z filantropią. Cudze cierpienie unaocznia nam tylko własną kondycję, powszechny ład świata, któremu i my podlegamy, a który zasadza się na wszechobecności zła. Miłosierdzie nie jest i nie może być nakazem moralnym, albowiem nakazy takie w ogóle nie istnieją — moralność u Schopenhauera nie ma charakteru normatywnego. Ale wobec tego nie może też być winą przekroczenie jakiegoś zakazu lub nie spełnienie nakazu. Czy można więc zinterpretować Parsifala w ramach Schopenhauerowskiej koncepcji?

Sądzę, że tak. Przypomnijmy, że wedle Schopenhauera każdy przychodzi na świat z charakterem wrodzonym i że na tym polega jego wina. Parsifal przyszedł na świat z nieuświadomioną tęsknotą za absolutem, jest więc — w terminologii Schopenhauera — typem świętego. Zadaje jednak gwałt swemu przyrodzonemu charakterowi, kiedy usiłuje go podporządkować obiegowym kanonom rycerskiego zachowania. To co dotąd ukazywało się nam jako niewykształcenie jeszcze indywiduności, teraz, w świetle filozofii Schopenhauera, okazuje się sprzeniewierzeniem własnej indywiduności. W jaki sposób jest to w ogóle możliwe, to już temat osobny, jeden z najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych w całej Schopenhauerologii.

Prędzej czy później człowiek zawsze musi postąpić zgodnie ze swym „charakterem wrodzonym”. Dlatego Parsifal, w przeciwieństwie do Piłata, przyjmie odpowiedzialność za winę popełnioną bez złej woli. Jego późniejsza wędrówka w poszukiwaniu zamku Graala ma charakter katechetyczny. Jej powodzenie świadczy, że wina poznana może być odkupiona. W micie o Parsifalu powrót do zamku przynosi wybawienie nie tylko jemu, lecz także wszystkim strażnikom Graala, a metaforycznie całemu światu, gdyż Graal odzyskuje teraz swą zbawczą moc. W kon-

cepcji Schopenhauera możliwość zbawienia tak daleko nie sięga: świat pozostanie zły, lecz ten, kto przeniknął jego zło, zdobędzie sam spokój.

Historia Piłata i Parsifala jest w pewnym sensie metaforą. Wpisana jest weń wina, której nie można uniknąć, lecz którą można poznać i przyjąć dobrowolnie. Morał obu opowieści jest bowiem prosty — świadomość winy jest podstawowym warunkiem, by móc ją unieść.

*Institut Filozofii i Socjologii*  
*Polska Akademia Nauk*

### **С позиции Шопенгауэра: вина Пилата — вина Парсифала**

Статья состоит из трех частей. В первой излагается вопрос „вины без вины” в представлении Шопенгауэра. Вина не содержится в действии, а в бытии, следовательно, ее несет каждый, кто существует в предметном мире. Человек может только познать эту вину и принять на себя ответственность за нее; уклонение от нее ведет к тому, что без вины виноватый становится виноватым.

В двух следующих частях представлена связь вышеприведенного положения с традицией европейской культуры, на двух примерах. Первых относится к Пилату. Автор спрашивает, почему Пилат является единственным, кроме Иуды, персонажем Евангелии окруженным презрением. Исследователь Библии показывает Пилата в двух ролях: правителя, заботящегося об интересах римлян в захваченной провинции и судьи, который должен руководствоваться только правом и совестью. Столкновение этих двух ролей неизбежно ведет к „вине без вины”. Однако причиной нашего презрения является не смертный приговор, вынесенный Иисусу, а уклонение от ответственности за „вину без вины”, выраженное в жесте мытья рук.

Также и Парсифал становится „без вины виноватым”, так как перед лицом траурной процессии он ведет себя соответственно рыцарскому кодексу. Но когда он узнает, что существует высшее от него право и что подчиняясь обычаю он изменил собственному „я”, берет на себя ответственность и отправляется вновь на поиски Граала, чтобы искупить свою вину. Сознательное взятие на себя ответственности за „вины без вины” действует в данном случае катахрестически.

### **Pilate and Parsifal: Two Culprits Judged from Schopenhauer's Vantage Point**

The article is composed of three parts. In the first the author discusses Schopenhauer's concept of "unearned guilt". Guilt rests not with action but with being, and thus everybody bears guilt by the mere fact of existing in an objective world. All man can do is recognize this guilt and assume responsibility for it; if he shirks it, unprovoked guilt becomes his own guilt.

The next two sections show on two examples how this view relates to the European cultural tradition. The first one refers to Pilate. The author asks why, apart from Judas, Pilate is the only *New Testament* figure to be despised. *The Bible* shows Pilate in two roles — as administrator taking care of Roman interests in a subjugated province, and as judge who should be guided alone by law and his own conscience. The clash between these two roles inevitably brings an “unearned guilt” upon him. Pilate is despised not for his sentence on Jesus but for shirking responsibility for his “unearned guilt” by the gesture of washing his hand.

Parsifal, too, bears his “unearned guilt” when he behaves in keeping with the knightly code of conduct in the face of marching mourners.

However, when he realizes there is a law which is superior to this code, and that by conforming with custom he betrayed his own nature, he assumes responsibility and sets out on a quest for the Holy Grail in order to expiate his guilt. His deliberate adoption of responsibility for his “unearned guilt” has a catachrestic effect.