

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

P.77969



19077969000000

Robert Piłat

KRZYWDA
i zadośćuczynienie

Wydawnictwo IFiS PAN

K R Z Y W D A
i z a d o ś ć u c z y n i e n i e

Robert Piłat

**KRZYWDA
i zadośćuczynienie**

H 53442

000099

P.77 969

Wydawnictwo IFiS PAN

Warszawa 2003

<http://rcin.org.pl/ifis>



Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Barbara Gruszka

Copyright © by Autor, 2003

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

P.77969



19077969000000

ISBN 83-7388-038-0

W.
16.02.04
A. 1/04
PAN

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 657 28 97

Wydanie I. Obj. 9,0 ark. wyd., 12,5 ark. druk.

Druk: Pracownia Wydawnicza, Andrzej Zabrowarny

*Andrzejowi Póttawskiemu
z wdzięcznością i przyjaźnią*

Spis treści

Wstęp	9
I. Czym jest krzywda?	15
Identyfikacja krzywdy	15
Mechanizm powstawania krzywdy	20
Zaniechanie działania jako źródło krzywdy	24
Krzywda jako relacja oparta na przemocy	27
Rozmiar krzywdy	29
Faktyczna i emocjonalna strona krzywdy	35
Podatność na krzywdę	42
Krzywda sprowokowana	50
Dobra należne	53
Trwanie krzywdy	58
Skrzywdzenie przez system	68
Pokrzywdzeni przez los	73
Problem mniejszego zła	75
II. Skutki krzywdy	81
Skutki moralne	83
Głos sumienia	86
Rachunek krzywd	89
Stopień winy	92
Cyniczne oskarżenie ofiary	99
Trwanie relacji pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą	104
Pogarda w stosunku do ofiary	110
Skażenie krzywdą	113

III. Naprawa krzywdy	118
Osąd	119
Rola prawdy	122
Wstyd i skrucha	125
Zadośćuczynienie	130
Problem odszkodowań	134
Kara	141
Prawo i moralność	148
Zapomnienie	152
Zemsta wprost i niewprost	153
Niewinna siła	156
Myślowe ubezwłasnowolnienie krzywdziciela	160
Otwarcie na wartości jako warunek usunięcia skutków krzywdy	162
(a) Etap pierwszy: Odmowa	165
(b) Etap drugi: Cierpliwe wytrwanie	166
(c) Etap trzeci: Odrodzenie nadziei	168
Przebaczenie	171
(a) Przebaczenie jako restytucja	172
(b) Prawomocność przebaczenia	177
(c) Skuteczność przebaczenia	182
(d) Obowiązek przebaczenia	186
Restytucja życia krzywdziciela	191
Odpowiedzi religijne, problem miłosierdzia	194
IV. Konkluzja	197

Wstęp

W przedstawionych tu rozważaniach stawiam trzy pytania, poświęcając każdemu z nich osobny rozdział: (1) Co to jest krzywda?; (2) Jakie są skutki krzywdy?; (3) Jak można usunąć skutki krzywdy? Próbując odpowiedzieć na pytanie pierwsze zmierzam nie tyle do poprawnego zdefiniowania krzywdy, ile do pokazania tych jej składowych, które są najistotniejsze z moralnego punktu widzenia, a zatem z pominięciem wielu ważnych skądinąd kwestii psychologicznych, społecznych i prawnych. Rozważając pytanie drugie, mam na myśli przede wszystkim skutki długotrwałe, trudne do zidentyfikowania jako skutki krzywdy właśnie przez ich oddalenie od samego aktu skrzywdzenia. Jeśli chodzi o trzecie i najważniejsze pytanie, to występujące w nim wyrażenie „naprawa krzywdy” rozumiem bardzo szeroko. Wprawdzie tytuł tej książki brzmi „Krzywda i zadośćuczynienie”, jednak mowa będzie nie tylko o zadośćuczynieniu w ścisłym sensie, czyli o czynach krzywdziciela stanowiących rekompensatę za wyrządzone zło. Mowa będzie o wszelkich czynach i postawach; krzywdzicieli, ofiar i osób trzecich, które mogą się przyczynić do usunięcia fizycznych, moralnych, społecznych i duchowych skutków krzywdy. W szczególności interesuje mnie moralna skuteczność tych aktów¹.

¹ Wyrażenia „moralna skuteczność” używam do określenia własności czynów i postaw, naprawiających krzywdy, sprawiającej, że zło moralne przestaje być samo w sobie: (1) źródłem cierpienia ofiary; (2)

Ponadczasowe względy moralne i poznawcze nadające wagę pytaniu o naprawę krzywdy są dość oczywiste. Powinniśmy wiedzieć nie tylko jak unikać zła, lecz co zrobić, kiedy już się je wyrządziło. Są jednak i inne powody, dla których podejmuję to pytanie. Leżą one w naszej aktualnej sytuacji społecznej, nie zaś w odwiecznym uniwersum filozoficznych problemów. Żyjemy w osobliwym czasie, szczególnie w Polsce A.D. 2002, kiedy to na różnych polach próbuje się przywracać zdeptaną sprawiedliwość. Na jaw wychodzą rozliczne ludzkie krzywdy zaistniałe w okresie drugiej wojny światowej i okresie PRL. Do głosu dochodzą niezliczone żądania sprawiedliwości, zadośćuczynienia, kary, zrozumienia. Próbujemy, jako społeczeństwo, znaleźć sposób na zaspokojenie tych dążeń, lecz owo społeczne MY, mające wyrażać solidarną wolę zmierzenia się z moralnym bagażem przeszłości, rozbija się ustawicznie o podział na krzywdzicieli i skrzywdzonych. Nieostrość tego podziału staje się przyczyną bezradności prawnej i moralnej, a co więcej, rodzi cynizm – dogłębną i wspartą szyderstwem niewiarę w możliwość przywrócenia sprawiedliwości.

Postawę taką zaprezentował pewien poseł poprzedniej kadencji Sejmu, proponując w debacie na temat reprivatyzacji, żeby przy naliczaniu odszkodowań za zagrabiony przez komunistyczne władze po roku 1945 majątek uwzględniać również przedwojenny stan zadłużenia zajętych dóbr wraz z od-

imperatywem sumienia u krzywdziciela; (3) motywem do ponawianego aktu potępiania u świadków krzywdy. Moralna skuteczność jest zatem czymś innym niż materialna naprawa krzywdy. Materialne zadośćuczynienie nie zawsze jest możliwe i rzadko adekwatne. Zadośćuczynienie w szerokim sensie tego słowa ma charakter moralny. Warunki (1) – (3) można również wyrazić mówiąc o przywróconym poczuciu sprawiedliwości lub o przywróceniu warunków do kształtowania dalszych czynów zarówno krzywdziciela, jak ofiary w taki sposób, by ich wartość moralna nie była współdeterminowana przez negatywną wartość moralną uprzedniego czynu krzywdzącego.

setkami. Szydercza intencja tej propozycji była w kontekście prowadzonej debaty oczywista: w wielu przypadkach dawni właściciele musieliby raczej dopłacić państwu, które owe przedwojenne długi nominalnie przejęło (nie spłacając ich rzecz jasna), aniżeli uzyskać odszkodowanie. Udowadnianie, że mamy tu do czynienia z populistycznym cynizmem, jest zbyt łatwe. Interesujące jest natomiast pytanie, dlaczego w ogóle doszło do głoszenia z trybuny sejmowej absurdów tak jawnych i opinii tak zdeprawowanych, w jaki sposób coś, zdawałoby się, tak oczywistego, jak odruch wyrównania wyrządzonych krzywd, mógł się stać przedmiotem cynicznego szyderstwa. Ten epizod, i wiele podobnych, zmusza do bliższego przyjrzenia się funkcjonującym w społeczeństwie przekonaniom na temat istoty krzywd i form ich naprawy. Wychodzę z następujących założeń:

- (i) Zarówno w publicznym, jak prywatnym dyskursie na temat krzywdy funkcjonuje wiele dwuznacznych, nieszczerych oraz przenikniętych hipokryzją, resentymentem i cynizmem przekonań na temat krzywdy i jej naprawy.
- (ii) Część owej zdeformowanej świadomości moralnej ma swe źródło w obiektywnych trudnościach pojęciowych.
- (iii) Zachodnia tradycja moralna i refleksja etyczna uczyniły stosunkowo niewiele, by trudności te pokonać, poświęcając problemowi naprawy krzywd bardzo mało uwagi.

Ostatnie z powyższych stwierdzeń wymaga dodatkowego komentarza. Pojęciem centralnym europejskiej etyki jest dobro w jego trzech głównych postaciach: jako dobro czynu, dobro osoby i dobro postawy, względnie dyspozycji do działania. Natomiast zło, jakie ludzie czynią innym ludziom, było traktowane jako coś negatywnego i niesubstancjalnego, stanowiło wyzwanie dla moralności i etyki, lecz nie było tematem rozważań filozoficzno-moralnych w tym samym sensie co dobro. Zło jest w naszej tradycji przedstawione jako wyjątek, odstępstwo od dobra – i to bynajmniej nie tylko w scholastycznej doktrynie definiującej zło jako brak dobra (św. To-

masz z Akwinu). Jest przedstawione jako negatywność, działanie oparte na pragnieniu jakiegoś uszczerbku, na woli sprzeciwu przeciwko jakiemuś dobru, jako zaniedbanie, zaprzeczenie, sprzeniewierzenie się. Tym samym w złu jest zawsze coś z niebytu. O złu trudno mówić w sposób artykułowany; wymyka się kategoriom dyskursu ukształtowanym przez filozoficzną tradycję².

Etyka jest nauką o wartościach, normach i systemach moralnych. Głównym zadaniem systemów etycznych jest teoretyczna odpowiedź na pytanie: Jak żyć, żeby nie popełniać zła? Nie umniejszając troski o normatywne określenie dobra i ograniczenie zła, jakie czynimy innym ludziom, chcę w obecnych rozważaniach zwrócić uwagę na faktyczność zła, które jest nie tylko moralną jakością danego działania, lecz konstytuuje pewien stan rzeczy. Ów stan rzeczy jest stale obecny w ludzkiej rzeczywistości i domaga się poważnej interpretacji. Powinniśmy wiedzieć nie tylko to, jak nie krzywdzić, ale co począć z krzywdą już wyrządzoną. Tymczasem każdy, kto temat ten zechce zgłębić i zapragnie pomóc sobie stosowną literaturą, zauważy ze zdziwieniem, że ona prawie nie istnieje. Zbyt rzadko stawiano pytanie: Co należy uczynić ze złem, które już się dokonało? Równie rzadko zastanawiano się nad kwestiami szczegółowymi związanymi z owym naczelnym pytaniem:

- (1) Jak zdefiniować krzywdę, by uzyskać sformułowanie etycznie uzasadnione, a zarazem pożyteczne z punktu widzenia prawa i praktyki społecznej?
- (2) Jakie skutki, a szczególnie skutki moralne, ma krzywdą i jak rozkładają się te skutki na krzywdziciela, ofiarę i osoby trzecie?

² Ta ogólna konstatacja nie jest, rzecz jasna prawdziwa w stosunku do doktryny manichejskiej i innych pokrewnych doktryn o proveniencji gnostycznej. Znamienne jest jednak to, że zostały one wyrugowane z głównego nurtu europejskiej filozofii i teologii.

- (3) Jakie moralne zobowiązanie powstaje na skutek wyrządzonej krzywdy?
- (4) Jakie są typowe sposoby radzenia sobie ofiar i krzywdzicieli ze skutkami krzywd?
- (5) Jak można ocenić moralną słuszność i skuteczność tych sposobów?
- (6) Jakie są ogólne antropologiczne uwarunkowania naprawiania wyrządzonego zła?

Chociaż literatura przedmiotu moich rozważań jest mniej niż skromna, to jednak niektóre z wyżej wymienionych pytań, lub przynajmniej ich składowe, były przedmiotem namysłu. Bogata jest na przykład literatura dotycząca winy. Spotyka się interesujące teologiczno-moralne rozważania dotyczące skruchy i sumienia, jeśli zaś chodzi o reakcję na krzywdę, szczególne zainteresowanie budziła zawsze kara. Spotyka się tu i ówdzie interesujące rozważania o zemście, a temat miłosierdzia należy do klasyki literatury chrześcijańskiej. Z tych rozproszonych wątków pragnę uzyskać ogólny, w miarę spójny, pogląd na istotę krzywdy i sposoby jej naprawy.

Przed kilkoma laty poświęciłem temu problemowi niewielki artykuł³, a następnie całoroczne konwersatorium w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Studentom uczęszczającym na to konwersatorium zawdzięczam szereg wnikliwych, a często wielce kłopotliwych uwag, zmuszających do dalszego namysłu. Pracę kończyłem prowadząc seminarium na temat krzywdy i zadośćuczynienia w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Krytyczne uwagi i znakomite pomysły, sformułowane przez uczestników tego seminarium, próbowałem włączyć do książki, lecz gdybym uwzględnił je wszystkie, byłaby to już inna książka, na pewno znacznie mądrzejsza, lecz nie wiem, czy kiedykolwiek zostałaby ukończona. Dziesiątki ważnych pytań, za które

³ R. Piłat, *Krzywdy i zadośćuczynienie*, „Etyka”, 29, 1996.

wdzięczny jestem uczestnikom, pozostają bez odpowiedzi. Pomocą i inspiracją w tych rozważaniach były dyskusje z wieloma osobami. Szczególnie chciałbym podziękować Bożenie i Markowi Maciejczakom.

Sulejówek, marzec 2003

I. Czym jest krzywda?

Identyfikacja krzywdy

Krzywdy są związane z czynami i doznaniem ludzi. Przedmioty nie wyrządzają krzywd ani ich nie doznają. Krzywdę można więc prowizorycznie określić jako zło wyrządzone przez człowieka innemu człowiekowi.

Formuła ta nie wystarczy, by odróżnić krzywdę od innych pokrewnych fenomenów. Nasuwają się następujące pytania:

- (i) Czy można poczuć się skrzywdzonym, pomimo że nikt nie popełnił nic złego?
- (ii) Czy każdy czyn moralnie zły pociąga za sobą czyjąś krzywdę?
- (iii) Czy można postąpić godziwie, a mimo to wyrządzić zło?

Do tych pytań dołącza się i ta okoliczność, że inną świadomość krzywdy ma ofiara, a inną krzywdziciel. Dla uświadomienia sobie wagi tej asymetrii wykonajmy pewien eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że prosimy wszystkich ludzi o sporządzenie dwóch list: pierwsza zawierałaby krzywdy, jakie sami wyrządzili, druga – krzywdy, jakie im zostały uczynione. Teraz wyobraźmy sobie, że łączymy wszystkie zebrane zapisy w dwie wielkie listy: jedna zawierałaby wszystkie krzywdy wyrządzone, druga wszystkie krzywdy doznane. Czy potrafilibyśmy uporządkować te listy tak, żeby każdej krzywdzie na liście „Doznane” odpowiadała ta sama krzywda na liście „Wyrządzone”? Sądzę, że byłoby to niewykonalne i to z powodów zasadniczych, a nie z powodu ogromu zada-

nia. Zostałoby nam mianowicie wiele krzywd na liście „Doznane”, do których wyrządzenia nikt by się nie przyznał oraz wiele krzywd na liście „Wyrządzone”, do których nie zgłosiłyby się żadne ofiary.

Korzystając ze swobody, jaką daje eksperyment myślowy, zakładam rzecz jasna szczerść wypowiedzi uczestników, niemniej jednak sądzę, że wielu krzywdzicieli nie zgłosiłoby się, ponieważ nie mieliby poczucia, że popełnili krzywdę, podobnie jak wiele ofiar nie miałyby poczucia doznanej krzywdy z powodu czynów zgłoszonych przez osoby, które w swym mniemaniu są ich krzywdzicielami. Postaram się pokazać, że pojęcie krzywdy stosuje się tam, gdzie pojawia się identyfikowalna relacja pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą. Spostrzeżenie powyższe wprowadza (choć nie stanowi uzasadnienia) pierwszą z czterech wymienionych we wstępie tez obecnej pracy:¹ Istotę krzywdy stanowi pewna relacja pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą. Co więcej, postaram się pokazać, że całkowite zerwanie tej relacji uniemożliwia naprawę krzywdy. Bez wątplenia jest to teza kontrowersyjna i wymaga szczególnie uważnej argumentacji, ponieważ utrzymania owej relacji nie można moralnie wymagać, trudno zatem pogodzić się z myślą, że miałyby być warunkiem czegoś, co jest moralnie wymagane, mianowicie, naprawy wyrządzonego zła. Argumenty w tej kwestii pojawią się w dalszej części rozważań. Teraz mamy zdać sobie sprawę z innych trudności związanych z identyfikacją krzywdy.

Jak można poznać, że ma się do czynienia z krzywdą, nie zaś z przypadkową szkodą lub naturalnym uszczerbkiem sprawionym przez siły przyrody, względnie szkodą wyrządzoną w samoobronie? Warunkiem minimalnym, jak się zdaje, jest wskazanie ludzkiego sprawcy. To jednak sprawia często trudności. Krzywdy, jako pewne stany rzeczy, mają skomplikowaną strukturę i niemniej skomplikowane przyczyny. Wskazanie krzywdziciela nie znaczy, że wyczerpana zostaje lista czynników składających się na powstanie danej krzywdy. Oznacza

wyróżnioną, a w sensie moralnym decydującą, pozycję sprawcy w zbiorze okoliczności składających się na powstanie krzywdy. Ów wyróżniony status jest pochodną wolności krzywdziciela. Rozpoznanie krzywdy zakłada przekonanie o wolności sprawcy.

Ponadto stwierdzenie, że ma się do czynienia z krzywdą, wymaga analizy samego wyrządzonego zła. Zło czynu nie jest bowiem czymś jednorodnym. Składa się na nie przede wszystkim sama doznana szkoda (materialny lub psychiczny uszczerbek, naruszenie lub pozbawienie kogoś pewnego typu dóbr). Szkoda jednak nie wyczerpuje treści krzywdy. Można wyrządzić wyraźną szkodę, która nie jest krzywdą, tak jak w przypadku amputacji nogi przez lekarza. Jaki czynnik oddziela te i tylko te szkody, które są skrzywdzeniem? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, musimy natrafić na wspomniany wcześniej rozdzwiek pomiędzy punktem widzenia krzywdziciela a punktem widzenia osoby skrzywdzonej.

Otóż krzywdziciel rozpoznaje wyrządzoną przez siebie krzywdę na kilka sposobów:

- (i) ma poczucie winy
- (ii) ma (i wie, że miał) intencję wyrządzenia krzywdy
- (iii) obserwuje szkodliwe konsekwencje swojego czynu lub zaniechania.

Nie wydaje mi się, żeby któryś z tych elementów z osobna, ani nawet wszystkie razem, pozwolił krzywdzicielowi na całkowicie pewną ocenę swojego aktu jako skrzywdzenia.

Po pierwsze, poczucie winy nie jest wiarygodnym świadectwem popełnionej krzywdy. Wyrabiamy sobie to poczucie na podstawie niepełnych informacji o skutkach naszych czynów. Niektóre z tych informacji mają wprawdzie wystarczającą wagę moralną, żeby poruszyć nasze sumienie i wywołać silne poczucie, iż wyrządziło się krzywdę, często jednak okazuje się, że krzywdy nie było. Okazuje się, że domniemany skrzywdzony nie ma poczucia krzywdy, ani też nikt inny (nieobiektywny obserwator) o krzywdy nas nie oskarża.



Po drugie, intencja nie wydaje się koniecznym warunkiem aktu krzywdzenia. Dobre intencje rodzą często złe konsekwencje. Angażujemy się czasem w działania, które stopniem komplikacji przerastają naszą zdolność przewidywania i bywa, że jednym z ich skutków – niezamierzonym – jest właśnie czyjaś krzywda. Dobrym przykładem są działania gospodarcze. Jako podmiot gospodarczy lub członek jakichś organizacji, odnosząc się w swym działaniu do nieokreślonych grup lub abstrakcyjnego rynku, jest się często sprawcą niezamierzonego zła. Musi się wziąć moralną odpowiedzialność za owo sprawstwo, jako że krzywda jest tu bezpośrednim skutkiem działania, za które skądinąd bierze się odpowiedzialność⁴. Takie przypadki różnią się w sensie moralnym od przypadkowych skutków naszych działań, czyli skutków wywołanych przez czynniki, które nie płyną z samej natury podjętego działania.

Po trzecie, świadomość konsekwencji swoich czynów u krzywdziciela wydaje się na tle ostatniego przykładu ważnym składnikiem rozpoznania przez krzywdziciela natury jego czynu. Jednak sam w sobie nie wystarczy, niewiedza o konsekwencjach może stanowić czynnik moralnie usprawiedliwiający, ale nie sprawia, że krzywda przestaje być krzywdą. Istnieje przecież różnica pomiędzy szkodą wyrządzoną przez człowieka nieświadomego skutków swego działania a szkodą wyrządzoną przez siły przyrody, którym również nie przypisujemy świadomości.

Słowem, krzywdziciel nie może polegać na swojej subiektywnej wiedzy czy samoświadomości, lecz musi przyjąć do wiadomości szereg obiektywnych faktów dotyczących jego działania. Wśród nich jest i to, jak rzecz widzi osoba dotknię-

⁴ Odpowiedzialność dotyczy zawsze pewnej całości działania i nie zależy od intencji czy świadomości działającego, lecz od struktury samego działania. Inaczej mówiąc, nikt sam nie wyznacza sobie zakresu odpowiedzialności za czyny.

ta skutkami jego działania. Nawet jeśli u krzywdziciela nie występuje żadna świadomość (wiedza, poczucie winy, intencja) krzywdzenia, to przecież i w tym przypadku mamy prawo powiedzieć, że wyrządził on krzywdę. Dość często sam fakt, iż krzywdziciel nie dysponuje dostatecznymi przesłankami do zakwalifikowania swego czynu jako krzywdy, jest czynnikiem moralnie obciążającym (mamy obowiązek starania się o wiedzę dotyczącą skutków własnych działań) i elementem samej krzywdy.

Nie można orzec zachodzenia krzywdy odwołując się tylko do własności czynu i osoby sprawcy. Porzucając zatem punkt widzenia krzywdziciela, zastanówmy się nad perspektywą osoby skrzywdzonej. Rozważmy, czym kieruje się człowiek określając samego siebie jako ofiarę?

Ofiara ma poczucie krzywdy. Jednak ono nie wydaje się dostatecznym powodem, aby orzec na pewno, że się krzywdy doznało. Wielu ludzi żyje z fałszywym poczuciem krzywdy (urojonym, chorobliwym, wynikającym z błędnych przekonań). Przyczyną poczucia krzywdy może się stać praktycznie każdy niefortunny obrót spraw: nieszczęśliwy los, bolesny moralny dylemat, z którego nie widzimy wyjścia, czas i miejsce, w których przychodzi nam żyć, niepowodzenia wyjaśniane samemu sobie przez obwinianie innego człowieka itd.

Ofiara widzi swoją faktycznie doznaną szkodę. Nie daje to jednak gwarancji, że właściwie rozpoznała swoją krzywdę. Są wielkie szkody, które nie są odczuwane jako krzywdy, podczas gdy stosunkowo drobne szkody są tak odczuwane.

Osoba skrzywdzona ma często dostateczną wiedzę o krzywdzicielu, by orzec, że szkodę wyrządzono mu umyślnie, że sprawca był świadom natury swego aktu i jego możliwych konsekwencji, i wreszcie, że sprawca ma poczucie, iż wyrządził krzywdę. Wydaje się, że dopiero wówczas poczucie krzywdy jest dobrze ugruntowane. Innymi słowy, perspektywy poznawcze i emocjonalne krzywdziciela i ofiary muszą się

w pewnym miejscu przeciąć. Oboje muszą wiedzieć to samo i wiedzieć, że wiedzą to samo. Warunkiem możliwości tego przecięcia perspektyw jest obiektywna relacja między osobami. Relacja ta zawiera znacznie więcej niż tylko poznawcze i emocjonalne komponenty. Bliższy jej opis zawarty jest w rozdziale drugim.

Mechanizm powstawania krzywdy

Nawet w najprostszym przypadku, kiedy krzywda powstaje na podłożu materialnej szkody, współtworzy ją dodatkowo szereg wewnętrznych i zewnętrznych warunków. Liczą się intencje, uczucia i uprzednie relacje pomiędzy krzywdzicielem i ofiarą. Bardziej skomplikowany jest proces powstawania krzywd o podłożu niematerialnym, a więc polegających na obrazie, poniżeniu, zniesławieniu, odrzuceniu czy oszukaniu. Najczęściej zresztą materialne i niematerialne krzywdy występują razem.

Mechanizm powstawania krzywdy przeanalizuję na przykładzie historii przedstawionej przez Fiodora Dostojewskiego w powieści *Skrzywdzeni i poniżeni*⁵. Oto ona: 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 po upływie roku nabiera podejrzania, że syna jego świadomie rozkochano w córce zarządcy dla wymuszenia małżeństwa. Rzuca oskarżenie i wyjeżdża. Miejscowi plotkarze, widząc, że pozycja zarządcy jest nadwątlona, pragną ją jeszcze bardziej osłabić, donosząc kłamliwie o ma-

⁵ F. Dostojewski, *Skrzywdzeni i poniżeni*, tłum. W. Broniewski, Puls, Londyn 1992.

terialnych nadużyciach Ichmieniewa. Podczas kolejnej wizyty ksiązę nazywa Ichmieniewa złodziejem, a ten odpowiada obelgą. Odbywa się proces sądowy. Niedoświadczony w takich sprawach Ichmieniew przegrywa, tracąc własny niewielki majątek. Natasza, jak się okazuje, jest rzeczywiście zakochana w Aloszy. Pomimo iż ksiązę dowiaduje się wkrótce, że Ichmieniew nie był winny, to uraza wywołana dumnym sprzeciwem zarządcy każe mu podtrzymywać oskarżenia. Ichmieniew ze swej strony wyrusza do Petersburga dochodzić sprawiedliwości u wyższych instancji. W Petersburgu Natasza ucieka do Aloszy.

Mechanizm tych wydarzeń stanowi splot: (1) faktów; (2) kontekstów tych faktów; (3) interpretacji faktów w kontekstach; (4) reakcji tworzących nowe fakty. W historii tej jest tylko jeden niezależny fakt, czyli taki, którego zaistnienie nie jest związane z mechanizmem rodzącej się krzywdy: Alosza zakochuje się ze wzajemnością w Nataszy. Wszystko, co następuje później, jest grą interpretacji. Kontekst owego jedyne-go faktu jest następujący: (1) rodziny mają różny status; (2) ksiązę ma plany wydania syna za „dobrą partię”; (3) Ichmieniew jest rozgoryczony po stracie ongiś własnego majątku i pragnie poprawy swej sytuacji. Te trzy przesłanki czynią w oczach księcia wielce prawdopodobnym wniosek: „Rozkochano celowo mego syna dla pozyskania bogatego męża i zięcia”. Rzucone oskarżenie wywołuje reakcję Ichmieniewa, w której wyróżnić można cztery składowe: (1) obrazę za zarzucanie mu niskiego postępk; (2) oburzenie z powodu mijania się księcia z prawdą; (3) obrazę z powodu insynuacji, że Ichmieniew, będąc szlachcicem potrzebuje społecznego awansu przez ożenek córki; (4) gorycz z powodu niewdzięczności księcia za opiekę nad synem.

Oburzenie Ichmieniewa wywołuje z kolei grubiańską reakcję księcia nieprzyzwyczajonego do spierania się z własnym pracownikiem na równych prawach. Dochodzi do obopólnej słownej obrazy. Następnie komplikuje się kontekst społeczny

za sprawą plotkarzy. Powstaje opinia, że z Ichmieniem nie trzeba się liczyć, ponieważ mówi się, że jest złodziejem. To wszakże jest okolicznością uzasadniającą wrogość Wałkowskiego: kto bowiem jest (podobno) złodziejem, może równie dobrze być też podstępny stręczycielem własnej córki i odwrotnie. Obie te cechy dodane do siebie uprawdopodobniają się nawzajem, co pozwala księciu publicznie nazwać swego zarządcę złodziejem. Ten odpowiada impulsywnie. Książę kieruje sprawę do sądu. Powstaje nowa sytuacja, w której Natasza musi wybierać: ojciec albo Alosza. Natasza, idąc za głosem serca wybiera życie z Aloszą. Ichmienie zarzuca jej, że postępuje niemoralnie, niszczy rodzinę. Zaczyna ją nienawidzić, przez co jeszcze bardziej nienawidzi Wałkowskiego. Powstaje mechanizm wzmacniania: nienawidząc coraz bardziej Wałkowskiego, coraz mniej może znaleźć zrozumienia dla postępowania Nataszy, która ucieka do syna prześladowcy. Wreszcie traci z nią wszelki kontakt. Poczucie utraty więzi z córką wzmagają jeszcze nienawiść do Wałkowskiego i poczucie krzywdy.

Podsumujmy stan skrzywdzenia, w którym ostatecznie znajdujemy Michała Siergiejewicza Ichmieniewa: utrata majątku, utrata czci u ludzi, poczucie bezradności w sądzie, kiedy to będąc niewinnym nie potrafi się obronić, wymuszona nienawiść do własnej córki, powolna utrata zdrowia na skutek wyczerpania nerwowego i postępującego ubóstwa, emigracja do wielkiego miasta, gdzie musi żyć w osamotnieniu. Obserwując dynamikę całej sytuacji widzimy po stronie Ichmieniewa rozkręcającą się spiralę poczucia krzywdy; po stronie księcia widzimy rozkręcającą się spiralę przemocy.

Czy istnieje jakiś ogólny wzorzec tego rodzaju historii? Sądzę, że do pewnego stopnia tak. Osoby dramatu wikłają się mianowicie w coraz głębszy konflikt przez to, że przekraczają (w tym wypadku wielokrotnie) granice uzasadnionych domniemań co do działań drugiej strony. Powodem owego przekroczenia jest to, że uszczerbek w jednej dziedzinie dóbr rozszerza się (na mocy wewnętrznych, właściwych istocie ludz-

kiej związków pomiędzy dobrami) na inne dobra, wywołując nową reakcję, która z kolei budzi odpowiednią reakcję drugiej strony, pomnożoną jeszcze przez analogiczny efekt rozszerzenia. W efekcie reakcja przemieszczona zostaje do innej dziedziny niż ta, w której powstał uszczerbek. Przykład Ichmieniewa i Wałkowskiego pokazuje to całkiem wyraźnie. Książę boi się, że postępowanie syna zagrozi jego pozycji, jednak reaguje na coś zupełnie innego: domniemany spisek zarządcy. Ten z kolei nie reaguje na fałszywość oskarżenia, lecz na fakt, że jakiegokolwiek oskarżenie mogło być wysunięte przeciwko niemu. Książę z kolei nie tyle reaguje na nieopanowanie swego zarządcy w reakcji na oskarżenie, ile broni nieomyślności swego poprzedniego oskarżenia, że zarządca jest złodziejem. Potrzebne dowody znajduje w plotkach. Rzuca obelgę „złodziej”, nie mającą nic wspólnego ze sprawą, o którą poszło. Z kolei Ichmieniew reaguje nie tyle na pierwotne oskarżenie związane z Nataszą, ile na etykietę „złodziej” itd.

Opisany mechanizm zdaje się wskazywać na to, że uraza jest nie tylko skutkiem krzywdy, lecz sama jest źródłem poczucia krzywdy i mechanizmem jej powstawania. Realne zło uczynione innemu człowiekowi nie tylko owocuje urazą, lecz w urazie ma często swój początek. Często czy zawsze? Czy te spostrzeżenia w jakikolwiek sposób stosują się do ewidentnych aktów niesprawiedliwości, takich jak rabunek, gwałt, oszustwo, kłamliwa obietnica, obmowa? Czy zawsze działania, myśli i uczucia ofiary stanowią część mechanizmu powstawania krzywdy? Pozytywna odpowiedź na to pytanie byłaby z pewnością niepokojąca, jako że w dwuznacznym świetle stawiałaby cierpienie ofiary i odpowiedzialność krzywdziciela. Czyżby krzywdziciel nie był autorem krzywdy, a jedynie jej współautorem? Takiego wniosku chcę uniknąć i sądzę, że można go uniknąć. Zanim jednak przejdę do argumentacji w tej kwestii, rozważę krótko szczególny przypadek krzywdy powstającej przez zaniechanie działania.

Zaniechanie działania jako źródło krzywdy

Czy krzywda jest zawsze skutkiem czynu krzywdzącego, czy może być również efektem zaniechania jakiegoś działania? Rozważmy wymyślony przykład. Pewien adwokat uczestniczy w rozprawie sądowej i skupiony na dobru swego klienta doprowadza do poniżenia innej uwikłanej w proces osoby, np. świadka, przez jej instrumentalne potraktowanie, ukazanie w złym świetle, naruszenie intymności, narażenie reputacji zawodowej itd. Załóżmy, że adwokat, zadowolony z pomyślnego przebiegu sprawy, nie zastanawia się nad owymi skutkami ubocznymi i nawet o nich nie wie. Załóżmy też, że z jakichś powodów ofiara nie domaga się swych praw. Życie tych dwóch osób toczy się niezależnie. A jednak sądzę, że ma tu miejsce interakcja i że ta interakcja konstytuuje stan skrzywdzenia. Ofiara stopniowo (lub od razu) uświadamia sobie, że przyczyną doznanego przez nią uszczerbku w zakresie różnych dóbr osobistych i społecznych jest postępowanie adwokata w czasie rozprawy. Zakładam, że nie dochodzi sprawiedliwości i liberalnie nic w swojej sprawie nie robi. Niemniej jednak sytuacja nie jest całkowicie statyczna. Osoba poszkodowana jest wprawdzie bierna, lecz powody tej bierności ewoluują. Z początku może chodzić o zmęczenie, zniechęcenie i brak wiary w działanie systemu sprawiedliwości. Stopniowo jednak w to samo miejsce mogą wejść inne motywy. Poszkodowana osoba może na przykład nabrać pogardy do adwokata, traktując go jako cynika i przedstawiciela cynicznej profesji. Im bardziej życie adwokata płynie swoim nurtem, im bardziej adwokat ten nic nie robi i nic nie wie, tym lepszą pożywkę znajduje ta pogarda. W konsekwencji coraz bardziej słabnie motywacja poszkodowanego do dochodzenia sprawiedliwości, jako że na podstawie wykształconego stopniowo stereotypu, ofiara dochodzi do przekonania, że nie ma szans jej uzyskania z powodu niskich kwalifikacji moralnych adwokata, który nic sobie z wyrządzonych

szkód nie robi. Bierność ofiary sprawia, że nieświadomość adwokata pozostaje niezakłócona, co czyni coraz mniej prawdopodobnym, by zechciał kiedyś rzecz całą na nowo przemyśleć i skonstatować swoją winę. Jak widać, ścisły wzajemny związek dwóch działań, a ściśle mówiąc dwóch ciągów zaniechań sprawia, że pojawia się coraz silniejsze poczucie krzywdy i ofiara, która w zasadzie, przy pewnym zachowaniu obu stron, mogła być doznać tylko szkody i odwrócić większość fatalnych skutków zewnętrznych i wewnętrznych, pograża się we własnej krzywdzie, a przedłużająca się bierność adwokata pozwala coraz bardziej definiować go jako krzywdziciela.

Wydaje mi się, że schemat ten realizuje się nader często. Zaniechanie działań nabiera tu charakteru interakcji, co wygląda z pozoru na *contradictio in adjecto*. Wszelako wrażenie to znika po przyjęciu (co prawda kontrowersyjnego) założenia, że pomiędzy ludźmi wchodzącymi w dowolną interakcję istnieje ściśle z nią związana sfera powinności działania. Osoby zaangażowane w kontakt prawny, handlowy, towarzyską konwersację itd. są nie tylko zobowiązane nie czynić sobie szkody, lecz są zobowiązane do pewnych, wyznaczonych sytuacją, działań na rzecz innych. Zaniechanie tych działań może prowadzić do skrzywdzenia. Innymi słowy, nie wystarczy nic nie robić, by nikogo nie skrzywdzić.

Grzech zaniechania należy do powszechnie dostrzeganych ludzkich przewin. Jednak w powszechnej świadomości występuje on wówczas, kiedy zachodzi jakaś specjalna okoliczność zobowiązania, kiedy na przykład można zapobiec jakiemuś złu i osoba wie o tym, lecz nic nie robi. Mam tu do czynienia z, by użyć oksymoronu, czynnym zaniechaniem, będącym w gruncie rzeczy aktem złego postępowania, uczynieniem nienakazanego A w miejsce nakazanego B. W mojej interpretacji mowa jest o bierności w bardziej radykalnym sensie. Orzeka się ją w relacji do pewnego obiektywnego zobowiązania niezależnego od wiedzy i woli działającego. W rozważa-

nym tu fikcyjnym przykładzie zachodzi, jak sądzę, obiektywne zobowiązanie adwokata do zdobycia wiedzy o ubocznych skutkach swoich działań.

Szkody i krzywdy powstające przez zaniechanie nasuwają zawsze dylemat: Czy winny zaniechania odpowiada moralnie za wyrządzoną krzywdę, czy jedynie za swą niewiedzę czy nieuwagę? Modelowym i drastycznym przykładem jest tu wielokrotnie opisywany proces hitlerowskiego inżyniera „ostatecznego rozwiązania” kwestii żydowskiej Adolfa Eichmana. Skazano go za zbrodnię i było to zgodne z powszechnym odczuciem moralnym. Jednak pojawiła się trudność w argumentacji, ponieważ nie uczestnicząc bezpośrednio w zbrodniach, Eichmann ukryty był częściowo za zasłoną niewiedzy, której nie starał się uchylić. Co więcej, jak zauważyła Hannah Arendt w swoim sławnym raporcie⁶, Eichmann był w jakiś fundamentalny sposób niezdolny do uchylenia owej zasłony – w jego życiu została wyeliminowana sfera autonomicznego myślenia dociekania i osądzenia. Jednak Arendt nigdy nie sugerowała, że Eichmann odpowiada jedynie za bezmyślność, nie zaś za zbrodnię. Nie był to z jej strony brak konsekwencji, a jedynie wyraz przekonania, że analiza przyczyn postępowania Eichmana nie jest tożsama z analizą moralną. Z drugiej strony trudno przypuszczać, by nie miały pewnej części wspólnej. W sprawach mniejszej wagi dopuszcza się na ogół zamianę odpowiedzialności za krzywdę na odpowiedzialność za bezmyślność czy niedopełnienie obowiązków, ale zakres tych spraw mniejszej wagi nie jest dokładnie określony i nie zawsze łatwy do wycucia. Bywa, że taka zmiana kwalifikacji w ocenie moralnej i prawnej prowadzi do powstania dotkliwego poczucia niesprawiedliwości u poszkodowanych.

⁶ H. Arendt, *Eichmann w Jeruzalem. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987.

Krzywdza jako relacja oparta na przemocy

Opisując mechanizmy powstawania krzywdy w dwóch poprzednich paragrafach doszedłem do wniosku, że konstytutywna dla krzywdy jest interakcja pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą, pomimo że w przypadku krzywd wyrządzonych mimowolnie interakcja ta może nie być na pierwszy rzut oka widoczna, skrywając się pod postacią obustronnej bierności. Sądzę, że w ten właśnie sposób należy zdefiniować krzywdę: raczej jako relację niż jako stan lub akt działania. Krzywdza jest patologiczną relacją pomiędzy osobami. Wiąże ona osobę krzywdzącą z osobą skrzywdzoną. Zaznaczyłem jednak od razu, że takie postawienie sprawy prowadzi do trudnej kwestii oceny odpowiedzialności krzywdziciela. Jeśli bowiem rzecz cała polega na interakcji, jeśli często obie strony⁷ występują przeciw pewnej powinności i wchodzi w patologiczną interakcję, to w jaki sposób określić i osądzić winę krzywdziciela? Otóż można to zrobić, jeśli się zauważy, że na początku każdej „spirali krzywdy” leży przemoc. Książe Wałkowski mógł rzucić swoje oskarżenie bez zbadania sprawy, ponieważ dysponował przewagą nad zarządcą swego majątku i z całym wyrachowaniem użył tej przewagi dla osiągnięcia korzyści. Adwokat z mojego przykładu użył przewagi prawnej nad świadkiem, by móc wykorzystać posiadane przez siebie informacje i nie interesować się ubocznymi skutkami.

Powyzsza uwaga może sugerować, że samo wykorzystanie przewagi nazywam przemocą. Z pewnością nie byłoby to adekwatne określenie. Przemoc określiłbym raczej jako wykorzy-

⁷ Omówiony w poprzednim paragrafie przykład z adwokatem i poszkodowanym świadkiem pokazuje, że osoba poszkodowana jest również zobowiązana do pewnych działań. Jeśli nie artykułuje ona swojej szkody i nie dochodzi sprawiedliwości, utrwała patologiczny stan niewiedzy i ignorowania zła, co prowadzi do powstania i pogłębiania się poczucia krzywdy u niej samej.

stanie przewagi nad innym człowiekiem w celu zredukowania jego człowieczeństwa do tych tylko elementów, które przemocy podlegają. Formuła ta nie pozwala mylić przemocy ze zwykłym stosowaniem siły lub z agresją. Kiedy dwóch krewkich panów pobije się w barze, to w myśl zaproponowanej definicji nie jest to przemoc. Podobnie nie jest przemocą założenie przestępcy kajdanek przez policjanta. W pierwszym przypadku jest to akt agresji, w drugim stosowanie siły. Tymczasem czyny krzywdzące w rozważanych przeze mnie przykładach (tym literackim i tym wymyślonym na potrzeby wywodu) polegają na przemocy. W obu przypadkach mamy bowiem do czynienia z zamierzoną redukcją innego człowieka do roli narzędzia, którego można użyć do własnych celów. Co prawda i tu trzeba zastrzec, że wykorzystywanie innych do swoich celów samo przez się nie jest jeszcze przemocą, lecz jest nią korzystanie w tym celu z instytucjonalnej przewagi. Uznanie przemocy za warunek dostateczny krzywdy (każda krzywda jest przemocą, lecz nie każda przemoc jest krzywdą) pozwala uniknąć wniosku, jaki mogłaby nasuwać interakcyjność krzywdy: że odpowiedzialność spoczywa na obu stronach. Pomimo uznania, że krzywda polega na pewnej relacji pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą, nie zaprzeczam moralnej odpowiedzialności krzywdziciela za cierpienia ofiary.

Podsumowując: krzywda jest w swej istocie relacją. Nie unieważnia to jednak odpowiedzialności krzywdziciela. Krzywdziciel nie odpowiada bowiem za własności tej relacji, tylko akt, który do jej powstania doprowadził, a ten jest, jak sugeruję, zawsze związany z przemocą. Rozróżnienie to często ulega zaciemnieniu, które czyni niemożliwym zarówno sprawiedliwy osąd moralny, jak i wyznaczenie warunków zadocuczynienia. W skrajnych przypadkach postrzeganie krzywdy jako interakcji może służyć cynicznemu oskarżaniu ofiar o współwinę.

Rozmiar krzywdy

Mówi się potocznie o wielkich i mniejszych krzywdach, co wskazywałoby na rozpowszechnione wyczulenie na pewne bliżej nieokreślone własności krzywd, które zdają się podlegać skalowaniu. Powstają w związku z tym cztery pytania: (1) Jak mierzyć wielkość krzywdy?; (2) Czy wielkość krzywdy przekłada się na rozmiar długotrwałych skutków, jakie akt krzywdzący wywołuje w ofierze?; (3) Czy wielkość krzywdy wyznacza charakter zobowiązania do naprawy krzywdy?; (4) Czy wielkość krzywdy jest istotna z punktu widzenia warunków skuteczności owej naprawy?

(1) Jak mierzyć wielkość krzywdy? Samo pojęcie wielkości krzywdy łatwo prowadzi do paradoksu na skutek tego, że z jednej strony może się odnosić do skrzywdzenia, z drugiej zaś strony do stanu, jaki powstaje w ofierze na skutek aktu skrzywdzenia. Dlatego kiedy mówimy o wielkiej krzywdzie, to nie wiadomo, czy mamy na myśli akt czy jego skutek. Można bowiem powiedzieć, że wielka krzywda różni się od krzywdy nieznacznej rozmiarem zła czynu, który ją wywołał. Zarazem jednak zło czynu najczęściej mierzymy rozmiarem szkód wyrządzonych. Wiadomo, że wielka krzywda może być skutkiem aktu o stosunkowo małym stopniu moralnego zła (na przykład bezmyślność, brak wyobraźni, egotyzm) i odwrotnie, skutki bardzo złego czynu mogą być w dużej mierze neutralizowane przez postawę ofiary lub uboczne okoliczności. Istnienie takich przypadków utrudnia traktowanie rozmiaru zła czynu i rozmiaru zła jego skutków jako ściśle ze sobą związanych. Tymczasem przekonanie o istnieniu takiego związku stanowi, jak się wydaje, filar wszelkiej racjonalnej etyki. Ostatecznie trzeba odnotować pewną bezradność w kwestii rozmiaru krzywdy. Wpadamy w błędne koło: wagę moralną czynu oceniamy po skutkach, a moralny sens skutków uzależniamy od oceny czynu. Brak rozstrzygnięcia kwestii rozmiaru krzywdy ma zaś dwie poważne konsekwencje:

(1) skłania do popadania w skrajności, czyli albo niedoszacowania wszystkich krzywd, albo ich przeszacowania (to drugie zdarza się częściej); (2) nie daje wskazówki dotyczącej pożądanej reakcji na krzywdę – w szczególności nie daje wskazówki co do rozmiaru możliwego odwetu lub kary (por. s. 154–155).

Wielkość krzywdy powinna być komponentem sądu moralnego. Wydawałoby się więc, że ocena tej wielkości nie może być oparta wyłącznie na moralnej ocenie zła czynu i zła skutku. Jej miara musi się, przynajmniej częściowo, oprzeć na niezależnym, czyli pozamoralnym kryterium. Należałoby spojrzeć na cierpienie jak na czysty fenomen dewastacji, jakiej uczynione zło dokonuje w ofierze, niejako abstrahując przy tym od problemów winy, skruchy, kary i innych kwestii związanych z moralnym „rozliczeniem” złooczyńcy. Trzeba mieć pewien pogląd na to, co to znaczy cierpieć z powodu krzywdy – jaka zmiana w człowieku słuszenie za krzywdę uchodzi. Uzyskanie takiego poglądu odsyła do pewnej filozofii człowieka.

Powiedzieć, że trzeba sformułować filozoficzne założenia dotyczące człowieka niezależne od zmieniających się standardów moralnych jest jeszcze niewystarczające. Pozostaje pytanie: Jaka jest zależność pomiędzy moralnymi i pozamoralnymi składnikami sądu mówiącego o dokonaniu (doznaniu) krzywd? Przyznaje się na ogół, że pewna ilość pozamoralnych własności osób, jak inteligencja i psychiczna dojrzałość, wiedza i zdrowie psychiczne współdeterminują osąd moralny. Czynniki te jednak nie mogą być decydujące. Gdyby pozamoralne (antropologiczne) przekonania na temat człowieka miały decydujący wpływ na orzeczenie faktu i rozmiaru krzywdy, to ostatecznie sądy moralne byłyby zależne od światopoglądu. Zespół mniemań o zachodzących w ludzkim świecie związkach przyczynowych, o pierwotności i pochodności różnych bytów i relacji, o ważności i nieważności różnych wartości determinowałby określenie nie tylko wielkości krzywdy, lecz

nawet sam fakt jej zachodzenia. Z takim wnioskiem trudno się pogodzić. Krzywda wydaje się pierwotnym fenomenem moralnym – można ją interpretować w różny sposób, jednak fakt jej zachodzenia jest pochodny wobec przekonań ofiar, krzywdzicieli czy osób trzecich.

Rysuje się osobliwy paradoks. Potrzebujemy pozamoralnego kryterium do stwierdzenia zachodzenia i rozmiaru krzywdy, z drugiej strony zdominowanie sądu moralnego przez czynniki pozamoralne jest niewłaściwe. Być może wyjściem z sytuacji jest uznanie, że wszelkie założenia natury antropologicznej niosą ze sobą treści moralne. Inaczej mówiąc, trzeba zaakceptować tezę, że to, co określamy jako człowieczeństwo, ma określony komponent moralny. Natrafiamy tu jednak na znaną trudność związaną z przechodzeniem od sądów o rzeczywistości do sądów moralnych. Nie uchylając ani też nie próbując rozwiązać trudności w całym jej zakresie, sądzę, że przynajmniej niektóre przekonania dotyczące człowieka wymykają się dychotomii fakt-norma, względnie fakt-wartość. Klasyczne już dziś teorie mówiące o „stanowisku człowieka w przyrodzie”, podejmowane przez M. Schelera, H. Plessnera i innych próbowały się uporać z zagadką ludzkiej wolności, która realizuje się wśród uwarunkowań biologicznych. Korzystały w punkcie wyjścia z napięcia pomiędzy faktyczną a normatywną stroną ludzkiego bytu. Napięcie to dochodzi do głosu szczególnie wówczas, gdy rezygnuje się z języka metafizycznego. Język metafizyczny antropologii z centralną kategorią osoby pozwala rzecz ująć inaczej. W miejsce dramatycznego napięcia pojawia się wzajemne współokreślanie. Podkreśla je chrześcijański personalizm, którego dobrym przykładem są filozoficzne poglądy obecnego papieża, Jana Pawła II, wyłożone między innymi w pracy *Osoba i czyn*⁸. Rozważa się tam między innymi zależność pomiędzy warto-

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 119–120, 146–147.

ścią czynu a wartością osoby. Twierdzi, że zło czynu znajduje swój odpowiednik w strukturze tego, co osobowe. Oceniając moralnie zło wyrządzane innym ludziom musimy zatem w jakimś sensie osądzać również osoby. Wielkość krzywdy zależy właśnie od natury owego przejścia od zła czynu do zła osobowego. Dokładny opis tego przejścia pociąga wprawdzie za sobą konieczność sformułowania określonych przekonań na temat człowieka, jednak punktem wyjścia i fenomenem pierwotnym pozostaje fenomen moralny.

(2) Pytanie „Czy wielkość krzywdy jest tożsama z dotkliwością skutków, jakie skrzywdzenie pozostawia w ofierze?”, pociąga za sobą nowe trudności. Krzywda posiada, prócz omówionych w punkcie poprzednim skutków moralnych, również konkretne skutki materialne, takie jak utrata zdrowia, zrujnowana kariera zawodowa oraz skutki psychiczne, takie jak rozgoryczenie, utrata poczucia bezpieczeństwa, poczucie poniżenia itd. Intuicyjna ocena wielkości tych skutków nie jest trudna sama w sobie. W danej społeczności istnieje na ogół zgoda co do tego, jakie krzywdy uchodzą za ciężkie. Problem leży w tym, że rozmiar materialnego bądź psychicznego skutku krzywdy nie jest jasno związany z rozmiarem zła moralnego krzywdzącego czynu. Z drugiej strony właśnie ten brak związku jest intrygujący. Istnieje, jak się wydaje, zasadnicza nieciągłość i niewspółmierność pomiędzy wagą moralną czynu krzywdzącego a rozmiarem innych skutków krzywdy.

Jeśli konkluzja ta jest słuszna, to trzeba uznać, że ludzkie postępowanie obarczone jest dodatkowym ryzykiem związanym z ową niewspółmiernością. Działający podmiot nie może być pewien moralnych skutków swoich czynów. Zawsze istnieje prawdopodobieństwo wywołania większej krzywdy niż ta, którą działający bierze pod uwagę (szczególnym przypadkiem jest ten, kiedy krzywdziciel sądzi, że w ogóle nie krzywdzi). Krzywda niezwykle łatwo wymyka się spod kontroli. Często zdarza się, że krzywdziciele, postawieni w stan moralnego czy prawnego oskarżenia wyrażają zdziwienie

wielkością wywołanej przez siebie krzywdy. Twierdzą, iż „nie przypuszczali”, „nie brali pod uwagę”, „nie mieli informacji pozwalających przewidzieć owe skutki” itd. Nieco mniej pospolitym przypadkiem jest ten, kiedy krzywdziciel zamierza lub też liczy się z większym złem niż to, które w istocie powstaje.

W związku z opisaną trudnością nasuwa się ogólna refleksja o charakterze antropologicznym. Istnieje zasadnicza moralna niepewność dotycząca relacji pomiędzy osobami, szczególnie w tych aspektach, które decydują o wielkości krzywdy. Mówiąc w kategoriach epistemologicznych, ludzie są dla siebie nawzajem tajemnicą etyczną. Dlatego w działaniach o potencjalnych konsekwencjach moralnych, ważna jest – obok realizacji pewnych norm moralnych – pewna ogólna wrażliwość moralna. Wrażliwość ta, choć opiera się na emocjonalności, jest w istocie zdolnością do pewnego typu osądu opartego z kolei na umiejętności odbierania od innych ludzi subtelnych komunikatów o ich poczuciu godności, uznawanych wartościach, potrzebach itd.

(3) Czy wielkość krzywdy wyznacza rodzaj zobowiązania do jej naprawy? Narzucającą się odpowiedzią jest „Tak – wielkie krzywdy pociągają za sobą silniejsze zobowiązanie”. Im bardziej ktoś skrzywdził, tym silniejszy jest odpowiedni moralny imperatyw. A jednak nie należy udzielać tej odpowiedzi pochopnie. Możliwe są takie warunki nałożone na moralną ocenę czynu, że zobowiązania moralne pozostają takie same niezależnie od wielkości przewinienia. Dotyczy to zarówno maksymalistycznej doktryny moralnej Mistrza Eckharta, jak i immoralizmu. W pierwszym przypadku wszystkie wykroczenia moralne są tak samo ciężkie (są grzechami śmiertelnymi), w drugim wszystkie tak samo lekkie. Złoty środek pomiędzy moralnym fundamentalizmem a immoralizmem nie jest wcale tak łatwy do osiągnięcia. W tej mierze, w jakiej uda się go osiągnąć, można zaproponować jakąś korelację pomiędzy wielkością krzywdy a siłą odpowiedniego imperatywu

moralnego. Tego jednak nie da się osiągnąć za pomocą kilku przyjętych na wstępie postulatów. Dopiero stopniowo, w trakcie dalszych rozważań będą się wyłaniać warunki poszukiwanej korelacji.

(4) Czy wielkość krzywdy jest istotna dla skuteczności jej naprawy? Czy to prawda, że wielką krzywdę naprawić trudno, a małą krzywdę łatwo? Czasami zachodzi taka zależność, jednak równie często obserwujemy brak jakiegokolwiek związku. Okazuje się, że krzywdy stosunkowo nieznaczne są „odporne” na próby zadośćuczynienia, łatwo się odnawiają i prowadzą do prób odwetu, przez co czynią sytuację jeszcze trudniejszą. Można nawet powiedzieć, że krzywdy małe są pod tym względem trudniejsze do „moralnego opanowania” – czasem ktoś, kto doznał wielkiej krzywdy łatwiej rezygnuje z zemsty i łatwiej przebacza, ponieważ odrzuca możliwość, że mógłby uczynić zło porównywalne z tym, którego doznał. Często chciałby zemsty, lecz nie mieści się ona w moralnym wizerunku jego własnej osoby. Tymczasem zemsta za krzywdy nieznaczne łatwiej mieści się w kodeksie moralnym ofiary, wciągając ją w pomnażanie zła. Spostrzeżenie to nie przeczy istnieniu fundamentalnej trudności w naprawianiu krzywd wielkich; stanowi tylko przestrożę, by nie bagatelizować trudności towarzyszących krzywdom małym.

Podsumowując: trudności związane z oceną wielkości krzywdy i z korelacją pomiędzy tą oceną a środkami naprawy krzywdy odsłaniają fundamentalną własność sytuacji moralnych, jaką jest ryzyko, że zło czynu przerosnie znacznie zło zakładane przez krzywdziciela, lub pojawi się tam, gdzie zakładane nie było. W dziedzinie moralnej nie może istnieć skalkulowane ryzyko. Kiedy zło się pojawia, nie może być kontrolowane. Jego wielkość jest faktyczna i przygodna. Miara zła nie jest do końca (lub wcale) czymś inteligibilnym. Zrozumienie tej przygodności i chaotyczności jest podstawowym warunkiem zrozumienia wyrządzonego przez siebie zła. Nie mogąc owej przygodnej wielkości zła wpleść w jakiś system

usprawiedliwień, widząc jego nagą faktyczność, człowiek otwiera sobie drogę do uczciwego myślenia o własnej winie i możliwym zadośćuczynieniu.

Faktyczna i emocjonalna strona krzywdy

Wspomniałem wcześniej, że poczucie krzywdy u ofiary nie stanowi gwarancji prawidłowego orzeczenia faktu krzywdy. Nie znaczy jednak, że odczucie ofiary jest nieważne. W większości wypadków poczucie krzywdy rzeczywiście na coś wskazuje i to na coś nieobojętnego moralnie⁹. Nawet jeśli poczucie krzywdy jest nieuzasadnione, jego przyczyną jest przeważnie jakiś negatywny stan stosunków międzyludzkich, osobiste (niezawinione przez inną osobę) nieszczęście, frustracja itp. Chociaż poczucie krzywdy bywa mylące, to nie zawsze w tym sensie, że nie dotyczy żadnej krzywdy. Często bowiem odnosi się do innej krzywdy, niż ta wskazywana wprost przez ofiarę. Błąd – zarówno samej ofiary, jak i obserwatorów – tkwi często w niewłaściwym rozpoznaniu przyczyny, a nie w nietrafnej konstatacji zaistniałej krzywdy.

Emocjonalny aspekt rozpoznawania strony krzywdy można dziś lepiej zrozumieć dzięki rewolucji, jaka dokonała się ostatnio w zakresie wiedzy o emocjonalności. Dzięki badaniom z ostatnich dekad XX wieku uczuciom i emocjom przywrócono, rzecz można, miejsce w obrębie wiedzy o człowieku. Miejsce, które zapewne zawsze miały w przed naukowej samowiedzy człowieka, a które zostało zawężone do niewiele znaczącego fenomenu w scjentyście zorientowanej psy-

⁹ Można nawet zaryzykować twierdzenie, że skonstatowanie u innego człowieka poczucia krzywdy zawsze pociąga za sobą swoiste zobowiązanie. Jest bowiem albo tak, że wskazuje ono na rzeczywistą krzywdę, albo tak, że osoba pozostaje w stanie dezorganizującego jej życie zaburzenia psychicznego natręctwa, które wymaga pomocy.

chologii. Do rewolucji tej przyczyniła się niewątpliwie psychoanaliza, lecz wbrew nadziejom Freuda nie dała ona środków do umieszczenia emocjonalności w obrębie przyrodniczej wiedzy o człowieku.

W scjentystycznym paradygmacie emocje były rozumiane jako epifenomen – zewnętrzny wyraz procesów psychofizycznych. W interpretacji tej emocje odnosiły się nie do świata, lecz do innych wewnętrznych stanów człowieka (popędy, przeżycia traumatyczne itd.), które dopiero miały odnosić się do świata. Inaczej mówiąc, emocje uważano za pozbawione własnej intencjonalności lub co najwyżej za obdarzone intencjonalnością wtórną. Dopiero wspomniane badania, a szczególnie odkrycia w dziedzinie neurologicznych podstaw emocjonalności¹⁰ sprawiły, że mogły one zostać potraktowane jako część aparatu poznawczego, a tym samym można było im przyznać źródłową i swoistą intencjonalność. Emocje przestały być ekspresją stanów intencjonalnych, a same zyskały status stanów intencjonalnych. Emocje uznano za niezbędne dla rozwoju umysłu, a w szczególności czynności poznawczych i inteligencji. Związek pomiędzy emocjami a poznaniem nie jest, jak dawniej sądzono, czysto zewnętrzny. Emocje są integralną częścią procesów poznawczych, jako narzędzie ustalania znaczenia bodźców i informacji. Czynią to poprzez przypisywanie wagi fragmentom doświadczenia oraz poprzez wywoływanie stanów pobudzenia systemu poznawczego, który to stan w ogromnej mierze odpowiada za zdolność do odbierania nowych bodźców. Stwierdzono również, że emocje stanowią mechanizm integrujący różne czynności mózgu. Funkcje emocji są również ściśle związane z interakcjami społecznymi. Emocje łączą świat wewnętrzny z interpersonalnym. Są podłożem tworzenia reprezentacji świata obejmującej również

¹⁰ Daniel J. Siegel, *The Developing Mind*, New York 1999. Zob. też Antonio R. Damasio, *Tajemnica świadomości*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2000, s. 43–90, 301–318.

innych ludzi. Inaczej mówiąc, przez emocje odnosimy się do ludzkiego świata. Wykazano na przykład przekonująco, że natura więzi między rodzicami a dzieckiem wpływa poprzez ukierunkowany rozwój emocji na wiele kompetencji poznawczych i behawioralnych, takich jak pamięć, samoregulacja, modele relacji z innymi ludźmi itd.

Jakie są konsekwencje owej rehabilitacji emocji dla rozważań o naturze krzywdy? Przede wszystkim trzeba spojrzeć na stan psychiczny ofiary, jako na stan intencjonalny. Ktoś, kto wyraża poczucie krzywdy, opisuje pewną przedmiotową rzeczywistość.

Jako głos w debacie na temat natury człowieka stanowisko to jest, jak sądzę, postępowe, stawia jednak nowe i trudne zadania przez analizę sytuacji krzywdy. Nie wystarczy wiedzieć, że emocje wskazują na coś obiektywnego. Trzeba wiedzieć na co. Oto spotykamy kogoś, kto wyraża silne poczucie krzywdy: mówi o nim, stara się dochodzić sprawiedliwości, oskarża lub, przeciwnie, zapada się w gorzkim z wątpieniu w człowieka, popada w depresję, traci wolę życia i działania. Wszystkim tym czynom i stanom towarzyszą silne emocje. W jaki sposób rozeznaczyć, czy mamy do czynienia z sytuacją krzywdy? Jak rozsądzić, czy żądanie sprawiedliwości nie jest po prostu wyrazem gniewu i frustracji, a opis własnej krzywdy nie jest w gruncie rzeczy opisem własnych błędów i niepowodzeń lub, co nierzadkie, własnego poczucia winy?

W praktyce zadanie to jest bardzo trudne. Interpretacja obserwatora opiera się bowiem na czymś w rodzaju widzenia postaciowego. Zdolność do uchwycenia postaci OFIARY w zachowaniu innego człowieka rozwija się wraz z doświadczeniem. Opiera się na tworzeniu umysłowej reprezentacji pewnego heterogenicznego zbioru oznak towarzyszących różnym wcześniejszym doświadczeniom krzywdy. Do analizy owych oznak jesteśmy praktycznie zmuszeni dopiero wówczas, gdy odkrywamy, że intuicyjne (postaciowe) ujęcie feno-

menu nas zawiodło. Analiza jest niezbędna również wtedy, kiedy trzeba swoje intuicje udowodnić, na przykład w procesie sądowym. W tym ostatnim przypadku mogą zachodzić trzy sytuacje: (1) zachodzi potrzeba wykazania, że poczucie krzywdy jest uzasadnione i stanowi szkodę psychiczną domagającą się zadośćuczynienia; (2) zachodzi potrzeba wykazania, że istotnie miała miejsce krzywda, o której mówi osoba skrzywdzona; (3) zachodzi potrzeba wykazania, że ktoś miał prawo potraktować inną osobę jako skrzywdzoną. Przypadek (3) dotyczy sytuacji, kiedy ktoś motywowany spostrzeżeniem krzywdy podejmuje kroki obrończe lub prewencyjne, godząc w dobra domniemanego krzywdziciela, a potem zostaje z tego powodu oskarżony. Przypadki (1) i (2) są dość trudne do rozróżnienia i w praktyce nie ma potrzeby ich rozróżniać. Jednak pod względem pojęciowym są one odmienne. W przypadku (1) chodzi między innymi o tzw. dręczenie psychiczne, czyli celowe wywoływanie niekorzystnych stanów psychicznych w innej osobie po rozeznaniu, że pewne czyny (lub czasem sama obecność innej osoby) budzą w niej nieadekwatną (przesadną) reakcję urazy czy frustracji. Celem działania krzywdziciela, którego należałoby tu zapewne nazwać dręczycielem, jest nie tyle samo uszkodzenie, ile wywołanie poczucia krzywdy u ofiary. Przypadek (2) polega natomiast na wskazaniu na pewną szkodę, którą łączy przyczynowy związek z poczuciem krzywdy.

Przypadek (2) łączy się często z (1) przez to, że zasadne poczucie krzywdy u ofiary może mieć skutki wtórne – powiedzmy ogólnie: obniżkę jakości życia – które razem ze skutkami pierwotnymi tworzą nierozzerwalny kompleks. To, co psychologicznie niemal nierozróżnialne, powinno być rozróżnione wówczas, gdy w grę wchodzi roszczenia moralne lub prawne. Odpowiedzialność krzywdziciela obejmuje wprawdzie cały fenomen spowodowanej krzywdy, nie odnosi się jednak do wszystkich jego składowych w tym samym stopniu. Wydaje się, że krzywdziciel w mniejszym stopniu od-

powiada za skutki wtórne swoich czynów¹¹. Łączenie percepcji postaciowej i analizy w konkretnej sytuacji, kiedy stykamy się z krzywdą (w jakiegokolwiek roli: ofiary, świadka czy nawet krzywdziciela) jest sztuką poszukiwania złotego środka. Głównym jej składnikiem jest umiejętność rekonstrukcji emocjonalnej mapy świata danej osoby. Można bowiem mówić o pewnej względnie stałej dla danej osoby strukturze, w której umieszczone są nacechowane emocjonalnie typowe obiekty, włącznie z własną osobą. Ważne są następujące cechy owej struktury:

- (1) Wartość emocjonalna własnej osoby i sieć funkcjonalnych połączeń pomiędzy własną osobą a innymi emocjonalnie nacechowanymi obiektami. U niektórych osób ilość takich połączeń jest tak duża, że niemal wszystko, co się wydarza danej osobie, nabiera zabarwienia: to wydarza się mnie. U innych osób połączenia te są luźniejsze, toteż wiele zdarzeń mogą one traktować jako przyjemne bądź przykre, jednak w głębszym sensie ich nie dotyczące.
- (2) Granice pomiędzy centralnymi i peryferyjnymi częściami własnej osoby. Własność ta pełni podobne funkcje co poprzednia. Stoicy na przykład postulowali swoisty trening emocjonalny polegający na uznaniu za peryferyjne niemal wszystkich aspektów własnej osoby i tym samym uwolnienie się od presji przyjemności i przykrości.
- (3) Rozległość, czyli przydawanie emocjonalnej wagi przedmiotom funkcjonalnie odległym. Ta cecha przyczynia się do zmniejszenia emocjonalnych oczekiwań w stosunku do bezpośredniego otoczenia – potencjalnym źródłem emocji staje się stosunkowo duża część rzeczywi-

¹¹ Z wyjątkiem przypadków, kiedy osiągnięcie tych skutków jest przedmiotem jego intencji. Jeśli nie tylko skrzywdzenie, lecz i psychiczne dręczenie ofiary jest zamierzone przez krzywdziciela. Wtedy odpowiedzialności niejako się dodają obejmując cały czyn i jego podwójną intencję.

stości. Osoba o rozległej mapie emocjonalnej ma większe możliwości emocjonalnej rekompensaty doznanych urazów, działa pod mniejszą presją i przez to może trafniej rozumieć intencjonalność własnych emocji.

- (4) Stopień zróżnicowania dotyczy rodzajów nacechowanych emocjonalnie obiektów pojawiających się na mapie emocjonalnej danej osoby. Większa liczba rodzajów obiektów to zarazem większa liczba typów samych emocji. Osoby o zróżnicowanej mapie emocjonalnej są zwykle mniej skłonne do dramatycznego przechodzenia od pozytywnych do negatywnych emocji.

Powyższe cechy emocjonalnej mapy świata mają aspekt psychologiczny i jako takie podlegają psychologicznym metodom badania. Chociaż należałoby dopiero sprawdzić, czy rzeczywiście istnieje korelacja pomiędzy odpowiednimi zmiennymi, to jednak pozwałam sobie na powyższe, naukowo nie zweryfikowane spostrzeżenia, ponieważ dotyczą one również kwestii leżących poza empiryczną weryfikacją. Chodzi o to, że samo rozpoznanie różnych możliwości tkwiących w emocjonalnej mapie świata stwarza możliwość dokonania odpowiednich rozróżnień natury moralnej. Postawieni wobec konieczności zinterpretowania czyjegoś poczucia krzywdy zyskujemy konieczny dystans już przez samo uświadomienie sobie skomplikowanego charakteru emocjonalnej mapy. Nakładamy pewien model na nie rozpoznaną jeszcze wewnętrzną rzeczywistość innej osoby, budując dla niej coś w rodzaju przestrzeni interpretacyjnej. Wynik interpretacji nie jest przez to z góry przesądzony, jednak w bogatym modelu nasza ocena sytuacji będzie miała większą szansę na poprawność. Trudno bowiem w dostatecznie bogatym modelu zbudować jawnie nieadekwatną (podobnie zresztą jak całkowicie adekwatną) reprezentację wewnętrznego stanu danej osoby i intencjonalności tego stanu. Bogaty model zawsze chwyta jakąś część rzeczywistości, a interpretacja w takim modelu pozwala lepiej rozstrzygnąć, czy poczucie krzywdy wyrażane przez daną osobę:

- (1) Wskazuje na krzywdę, o której dana osoba mówi.
- (2) Wskazuje na krzywdę, o której nie mówi, lecz (znając dodatkowe fakty) można domniemać, że ma ją na myśli.
- (3) Wskazuje na krzywdę inną niż ta, o której mówi i która ma na myśli, lecz nie mniej realną i pociągającą uzasadnione roszczenia moralne.
- (4) Nie wskazuje na żadną krzywdę, lecz coś zupełnie innego, np. rozczarowanie.
- (5) Cechuje je intencjonalność całkowicie rozmyta, związana z niewykształconym, w pełni zdominowanym przez własne Ja polem świadomości, w którym wszelka treść intencjonalna jest aspektem własnej osoby¹².

Obcowanie z osobą wyrażającą swoje poczucie krzywdy wymaga przejścia od pewnego faktu psychicznego, poprzez hipotetyczną strukturę kognitywną do stwierdzenia faktyczności krzywdy. O ile dwa pierwsze etapy nie mają bezpośrednich implikacji dla osądu moralnego, podobnie jak nie ma go sam etap trzeci, o tyle wszystkie trzy ułożone w tej właśnie kolejności logicznej mają za swój rezultat sąd moralny – stwierdzenie krzywdy i uznanie kogoś za ofiarę, ze wszystkimi skutkami moralnymi i prawnymi takiej kwalifikacji.

¹² Przeprowadzenie intencjonalnej analizy czyjegoś poczucia krzywdy nie znaczy jeszcze, że mamy w ręku argumenty za faktycznym zachodzeniem krzywdy. Do stwierdzenia faktyczności krzywdy potrzebne są dodatkowe przesłanki – faktyczne właśnie. Wielką rolę odgrywa tu typologia samych czynów, empiryczna wiedza na temat tego, co na ogół w rezultacie oznacza krzywdę człowieka. Niektóre z takie przesłanek są dość oczywiste. Na przykład w społeczeństwie z rozwiniętą gospodarką pieniężną pozbawienie kogoś należnych mu zasobów finansowych przez kradzież, defraudację, niefrasobliwość na ogół jest krzywdą.

Podatność na krzywdę

Czy jedne osoby łatwiej skrzywdzić niż inne? Pomińmy trywialne interpretacje tego pytania odwołujące się do siły fizycznej, dzielności czy odporności psychicznej. Te aspekty nie są interesujące z moralnego punktu widzenia. Określiwszy krzywdę jako pewną relację pomiędzy dwiema osobami, trzeba również kwestię podatności na skrzywdzenie odnieść do poziomu osobowego. Czy jakieś własności osoby sprawiają, że powstanie owej relacji jest bardziej prawdopodobne, a jej trwanie dłuższe i skutki bardziej dewastujące? Pytania te prowadzą do rozważań zbieżnych nieco z problematyką poprzedniego paragrafu. To, co nazwałem emocjonalną mapą świata, może mieć bowiem związek nie tylko z przeżyciową stroną krzywdy, lecz również z faktycznym powstawaniem i utrzymywaniem się nacechowanej przez zło relacji ofiara–krzywdziciel. Chociaż należy ze względów normatywnych odróżniać emocjonalną i faktyczną stronę krzywdy, to jednak w praktyce jest to trudne. Stany emocjonalne współkonstruuja relacje międzyludzkie, nie tylko im towarzyszą. Sądzę, że można mówić o różnym stopniu podatności na krzywdę i że niektóre fragmenty emocjonalnej mapy świata są za to odpowiedzialne. Chodzi przede wszystkim o dwa pierwsze z wymienionych w poprzednim paragrafie komponentów:

- (1) stopień egocentryczności determinujący skłonność do oceny, że coś nie zdarza się po prostu, lecz przydarza się mnie;
- (2) podział na centralne i peryferyjne obszary własnej osoby determinujący względną łatwość lub trudność docierania aktu krzywdzącego do wnętrza ofiary i dokonywania tam charakterystycznego dla krzywdy spustoszenia.

Mówiąc najogólniej, większa przygodność i nieegocentryczność w obrazie świata, a także skłonność do uznawania dużej części własnych cech za peryferyjne sprzyja odporności na krzywdzenie. Odpowiednio egocentryczność i uważanie

niemal wszystkiego, co danej osoby dotyczy, za istotne, sprzyja podatności na krzywdę.

Tak jak wszystkie cechy, których wartość sytuuje się w obrębie pewnej skali, również i ta – nazywać ją będę krótko egocentrycznością – osiąga czasem ekstrema. Skrajna egocentryczność sprawia, że krzywda rodzi się łatwo i trwa długo. Zaburza się całkowicie korelacja pomiędzy własnościami aktu krzywdzącego a powstającym skutkiem (krzywda ofiary). I byłoby przesadą wymagać, by korelacja ta była zawsze zachowana; przeciwnie, pewne rozejście się tych dwóch stron stanowi część naszej moralnej kondycji (składnik moralnego ryzyka, jakim obarczone są relacje międzyludzkie). Jednak skrajny brak takiej korelacji sprawia, że wymierne ryzyko wyparte zostaje przez całkowity chaos. Człowiek nie tylko zbyt łatwo określa samego siebie jako ofiarę, ale również nie potrafi postawić swojej krzywdzie diagnozy ani też poszukać dróg wyjścia. Percepcja osoby i czynów krzywdziciela staje się tu w dużej mierze konstrukcją „zaczepioną” jedynie o realną osobę złoicy. W tym stanie chaosu występuje tendencja do wskazywania krzywdziciela zbiorowego, systemowego, aż po skrajne fantazje związane z zaburzeniem psychicznym, w których pojawiają się jacyś krzywdzący oni, bez związku z realnym doświadczeniem skrzywdzonej osoby.

Z kolei druga skrajność, czyli rozproszenie obrazu własnej osoby oraz uznawanie swoich cech i zdarzeń za peryferyjne, prowadzi do odpersonalizowania świata. Jeżeli to, co się wydarza, nie ma głębszego związku z osobą, to osobie brakuje kryteriów do odróżnienia otaczających ją fizycznych zdarzeń od skierowanych na nią działań innych ludzi. To właśnie stanowi główną trudność rzymskiego stoicyzmu, w wersji Marka Aureliusza i Epikteta. Obaj ci filozofowie, a szczególnie Epiktet, wierzyli w możliwość stworzenia wewnętrznego pancerza oddzielającego własne centrum od tego, co peryferyjne. Przykre doznania miały się rozбивać o niewzruszoną decyzję woli, aby nie uznawać ich za swoje. To woła miała decydować

o tym, co centralne i co peryferyjne. Tym samym jednak to, co centralne w osobie, redukowało się do samej tylko woli¹³. Stoicy obawiali się, że jakiegokolwiek inne niż wola określenie przeżywanego doświadczenia miałoby bowiem związek z jakąś wartością (choćby tak rudymenarną jak satysfakcja z samego oglądania świata, nie mówiąc już o przyjemnościach i pożytkach), która mogłaby zostać odebrana powodując niszczące postawę stoicką poczucia krzywdy. Owa redukcja wnętrza człowieka do woli oraz zrównanie osobowych i nieosobowych interakcji z otoczeniem sprawiają, że stoickie wyzbycie się podatności na krzywdę okupione jest zbyt wielkim kosztem i robi wrażenie sztuczki myślowej, nie zaś rozwiązania problemu¹⁴.

Unikanie skrajności na skali egocentryzmu jest koniecznym warunkiem realistycznego przeżycia krzywdy. Pierwsza z opisanych skrajności prowadzi do psychologizacji, druga do depersonalizacji, gdy tymczasem kwestie moralne związane z krzywdzeniem i naprawianiem krzywd wymagają, by krzywda faktyczna była odróżnialna od psychicznych efektów związanych z krzywdą, a osoby – zarówno ofiary, jak krzywdziciela – ukazywały się jako osoby właśnie, a nie jako bezosobowe stany rzeczy czy siły. Również w rozważaniach etycznych dotyczących krzywdzenia i naprawiania krzywd wszystkie interesujące rozróżnienia zakładają ów realizm. Tym samym mieszczą się one pośrodku zarysowanych skal. Do dokonania kolejnych subtelnych rozróżnień potrzebujemy zatem nowych narzędzi.

Dla utorowania drogi dalszym rozważaniom przypomnijmy księcia Myszkina, postać z powieści *Idiota* F. Dostojewskiego. Można, jak sądzę, powiedzieć, że był on stosunkowo niepodatny na skrzywdzenie. Nie jest jednak jasne, jakim ce-

¹³ Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum R. Pilat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 116n.

¹⁴ Tamże, s. 120.

chom zawdzięczał ową wewnętrzną odporność. Wiemy bowiem, że nie był osobnikiem o silnej psychice. Nie możemy mu również przypisać niewzruszonego stoicyzmu – jest jak najdalszy od niego ze swą wrażliwością i emocjonalnością.

Dostojewski wprowadza Myszkina jako postać, w której odzwierciedlają się dążenia i namiętności innych postaci. Taką jest jego początkowa rola: wyobcowany, nie podzielający ambicji innych osób ze swojej sfery, wyzbyty potrzeb, ale też jakby zbędny. Myszkina intryguje i irytuje innych. Obraz odbijający się w jego czystości i bierności nie jest pochlebny dla obcujących z nim osób, na co niektóre reagują wrogością, nerwowością, a nawet histerią. Obraz stworzony przez pisarza jest tym bardziej intrygujący, że Myszkina od samego początku nie jest naiwny, posiada dobrze przemyślane i mroczne intuicje na temat ludzkiej natury – nie tylko pokazuje, także diagnozuje. Ukazuje to wyraźnie jedna z pierwszych scen powieści, kiedy to mówiąc o Rogożynie księżę Myszkina stwierdza, że ten gotów byłby poślubić Nastazję Filipowną „a po tygodniu, kto wie, czyby jej nie zamordował”¹⁵. Z czasem czynna rola Myszkina wzmacnia się coraz bardziej za sprawą jego własnych namiętności, a także samej logiki zdarzeń, w których staje się kimś, uciekając się do oksymoronu, biernie działającym, działa w odpowiedzi na wydarzenia, wkracza w świat przyciągany poczuciem konieczności. Tak czy owak przestaje być po prostu zwierciadłem, lecz nigdy też nie staje się zwykłą osobą dramatu. Ta podwójność, wpisana w postać Myszkina, stanowi od początku do końca powieści prowokację. Skłania to niektórych do okrucieństwa wobec księcia, do prób rozbicia lustra, które on stanowi, zarysowania go, względnie pokazania mu jego własnego odbicia. Wzorcową jest tu scena na imieninowym przyjęciu u Nastazji Filipowny, która zmusza Myszkina do publicznego zadeklarowania, że ją po-

¹⁵ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1977, s. 43.

ślubi. Wyzwanie ma charakter szyderstwa, lecz, mówiąc obrazowo, zamiast ujrzeć tłukące się zwierciadło, Nastazja Filipowna widzi odbity swój gest tłuczenia zwierciadła. Załamuje się wówczas jej poza i poczucie panowania nad sytuacją. Wynikający stąd ciąg wydarzeń godzi wielokrotnie i okrutnie w Myszkina.

Podobną dramaturgię wykazuje zażyłość z Rogożynem. Myszkina zamienia z Rogożynem krzyżyki, pozwala mu wyjechać z Nastazją Filipowną, zostaje przez Rogożyna zaatakowany nożem, a w ważnej rozmowie w parku słucha, jak Rogożyn deprecjonuje wszystko, co Myszkina byłby skłonny uznać w ich przeszłych stosunkach za dobre. „Piszesz, że o wszystkim zapomniałeś i pamiętasz tylko jednego brata Rogożyna, z którym zamieniałeś krzyżyki, a nie tego Rogożyna, który wtedy podniósł na ciebie nóż. A skąd ty wiesz, co ja naprawdę czuję? (...) Może ja dotychczas ani razu tego nie pożałowałem, a ty mi nadesłałeś swoje braterskie przebaczenie. Może ja tego samego wieczoru myślałem już zupełnie o czym innym...”. Tę samą strategię stosują wobec Myszkina prawie wszyscy: chcą mu na siłę otwierać oczy, ranią go wyznaniem swoich win i denuncjowaniem jego domniemych win, opowieściami o cudzych winach i cudzych złych skłonnościach. Dążą do przeforsowania okrutnej wersji prawdy o świecie, ponieważ paradoksalnie jest to prawda bardziej pocieszająca niż uniewinniająca prawda proponowana przez Myszkina. Stajemy przed mistrzowsko rozegranym paradoksem: prawda, która pogrąża w winie, w istocie uniewinnia; uniewinniająca prawda budowana dla każdej z postaci przez Myszkina, pogrąża w winie. Oto próbka owej prawdy Myszkina, czyli odpowiedź na zacytowaną wyżej szyderczą samodenuncjację Rogożyna: „Nawet nie pomyślałeś! (...) A jakże! Założyłem się, że wtedy poleciałeś prosto na kolej i przybyłeś tutaj do Pawłowska na muzykę, żeby ją w tłumie, całkiem jak dzisiaj, śledzić i wypatrywać. Miałeś mnie czym zadziwić! Ale gdybyś wtedy nie był w takim położeniu, że zdolny byłeś

myśleć tylko o jednym, to z pewnością nie podniósłbyś na mnie ręki”¹⁶.

Bez wątpienia prowokacje i denuncjacje, obraźliwe słowa ucieleśnione w powtarzającym się jak refren słowie „idiota” są wobec Myszkińa krzywdzące, ma się jednak silne wrażenie, że nie docierają głęboko, że gdzieś się zatrzymują, że krzywda, zawód, obraza pozostają na powierzchni. Bardzo ważne dla określenia warunków podatności na krzywdę jest zrozumienie owej osobliwej odporności Myszkińa. Zaraz na wstępie tych uwag przytoczyłem diagnozę postawioną przez księcia Rogożynowi, po to, by oddalić narzucającą się, lecz nieprawdziwą hipotezę odwołującą się do nieświadomości i naiwności Myszkińa. Jest to z pewnością fałszywy trop. Prawda o ludziach i zdarzeniach odsłaniana stopniowo przez jego działania jest niebanalna i skomplikowana – zawiera wgląd w ludzką naturę wyzbyty wszelkiej naiwności. Podobnie nieprzekonująca jest hipoteza mówiąca o swoistej świętości Myszkińa. Jeśli bowiem świętość rozumieć jedynie jako doskonałość moralną, to nie widać powodu, dla którego człowiek moralnie doskonały miałby być szczególnie odporny na krzywdzące akty innych ludzi. Nieco inaczej rzecz się ma wówczas, gdy przypisujemy komuś świętość w ścisłym znaczeniu, czyli pewną nadprzyrodzoną łaskę daną jakiemuś indywiduum, na mocy jego specjalnego oddania Bogu. Wówczas można rzeczywiście sądzić, że świętość stanowi osłonę przed krzywdą. Problem jednak w tym, że w przeciwieństwie do postaci Aloszy z *Braci Karamazow* w postaci Lwa Myszkińa brak rysów charakterystycznych dla religijnej świętości.

Bardziej przekonujące wydają mi się następujące dwa wyjaśnienia:

(1) Myszkiń miał specyficznie zakodowaną pozytywną wizję natury ludzkiej. Nie była to jednak wizja idylliczna, odporna na negatywne doświadczenia, lecz na wskroś realistyczna, złożona

¹⁶ Tamże, s. 414.

właśnie z negatywnych doświadczeń, których w jego życiu nie brakowało. To, w jaki sposób może dojść do zbudowania pozytywnego obrazu człowieka na bazie negatywnych doświadczeń, da się zrozumieć przy założeniu, że zły czyn postrzegany jest jako nieszczęście. Kolejne pytanie brzmi zatem: Jakim modelem człowieka i świata trzeba dysponować, żeby złe czyny pojawiały się w nim jako nieszczęścia, a to, co normalnie budzi moralne oburzenie, budziło współczucie? Model taki musi zakładać pewien przyczynowy obraz powstawania zła w człowieku.

To intuicyjne wymaganie najłatwiej zrozumieć wykorzystując niektóre założenia etyki kantowskiej. Zgodnie z nią dobro i zło czynu są własnościami woli, a nie samego czynu. Dobro i zło są zatem istotowo związane z wolnością, którą z kolei, w myśl założeń teoretycznej filozofii Kanta, trzeba rozumieć jako przeciwieństwo przyrodniczego determinizmu. Inaczej mówiąc, wolna wola jest niezdeterminowaną zdolnością determinowania zdarzeń. Zło moralne powstaje wówczas, gdy wola determinowana jest czymś innym niż samą sobą (czyli swoją wolnością rozumianą jako autonomia), przy czym to zdeterminowanie jest z własnej woli wybrane. Zaprzeczenie autonomii moralnej woli może się również dokonywać przez przemożne siły niezależne od woli działającego. Zło powstaje wówczas na mocy nieszczęścia i słabości, które wprawdzie nie zdejmują ciężaru winy z osoby podlegającej takiej determinacji, lecz redukują intencjonalny komponent czynu. Bez tego komponentu – bez chęci uczynienia zła innemu człowiekowi – zło również powstaje, lecz wydaje się w mniejszym stopniu docierać do wnętrza tych, na których oddziałuje. Można zaznać bardzo wielkiego zła z powodu ludzkiej bezmyślności, niefrasobliwości czy braku wyobraźni, a mimo to nie mieć dojmującego poczucia krzywdy, które powstaje w znacznie łagodniejszych przypadkach, lecz za to zawierających owo intencjonalne skierowanie na ofiarę.

(2) Myszkin daleki był od przypisywania innym ludziom nierealistycznie dobrych intencji. Postawa taka, utrzymywana

przez dłuższy czas, niewątpliwie wytwarzałyby napięcie prowadzące do głębokiego kryzysu. Oznaczałyby naiwność, nie stanowiąc obrony przed krzywdą. Bariera, która odgradza Myszkińską od zła, jest przypisywanie ludziom bogactwa intencji, nie zaś intencji dobrych. Myszkińska wie, że ludzie powodowani są złymi odruchami, dążeniami, ambicjami, że pragną czynić innych narzędziami osiągnięcia swoich celów, że nie cofają się przed jawnym i świadomym krzywdzeniem, lecz widzi zarazem, że w każdym ludzkim działaniu występuje wielość tych motywów przemieszanych z wielością motywów dobrych i obojętnych. Zmuszony do zajęcia postawy wobec cudzego postępowania Myszkińska zazwyczaj sugeruje kilka możliwych powodów takiego postępowania, bierze pod uwagę informacje o kontekście. Przykładem takiej postawy jest rozmowa z Ganią w części pierwszej, rozdziale X, lub rozmowy z Lebediewem i Rogożynem w części drugiej, rozdziale II.

Jakie konsekwencje mają powyższe uwagi o bohaterze powieści Dostojewskiego dla obecnych rozważań. Sądzę, że potwierdzają one w dużej mierze wcześniejszą konstatację, iż zakorzenie krzywdy w ofierze zależy w dużym stopniu od konstrukcji wewnętrznego modelu świata, jakim osoba skrzywdzona dysponuje, zanim dozna krzywdy. Skupiłem się na jednej własności tego modelu – egocentryzmie. Prawdopodobnie jest ich znacznie więcej.

Chociaż zastosowanie pojęć Kanta do interpretacji postawy Myszkińskiej może się wydać nieprzekonujące, to jednak wydaje mi się, że bohater Dostojewskiego dysponuje takim modelem ludzkiego działania, w którym istnieje możliwość opisanego powyżej rozdzielnia kwestii wolności i kwestii intencjonalności. Pozwala mu to wiedzieć zło ludzkich czynów jako nieszczęście, a nie jako rozmyślnie krzywdzenie. Transformacja zła w nieszczęście nie byłaby możliwa, gdyby nie rozdzielenie wolności od intencjonalności. Nie chodzi przy tym o zabieg arbitralny, lecz o uchwycenie rzeczywistego rysu sytuacji moralnych. Zauważmy, że gdyby model ten był nierealistyczny i do-

puszczane przezeń rozdzielenie nieprawomocne, to każde zaprzeczenie intencjonalności byłoby zarazem zaprzeczeniem wolności czynu. Wówczas z każdym takim zaprzeczeniem dochodziłoby do ubezwłasnowolnienia złoczyńcy. Tymczasem interpretacja w kategoriach nieszczęścia nie zakłada ubezwłasnowolnienia. Kiedy wysuwamy hipotezę o złu jako nieszczęściu, bynajmniej nie mamy na myśli czegoś podobnego do powodzi czy pożaru. Nie mówimy – bo nie miałyby to żadnych konsekwencji dla interpretacji moralnej – o przyrodniczej czy losowej konieczności, lecz o pewnej własności danego człowieka (np. słabości, głupocie itd.), która przeciwstawia się jego własnej kondycji czy kompetencji moralnej. Taki jest sens słowa „nieszczęście” w tym przypadku, a zdolność do tak rozumianej transformacji zła w nieszczęście sprawia, jak sądzę, że Myszkin był w stanie opierać się niszcącemu działaniu krzywdzących aktów. Już wcześniej użyłem paradoksalnie brzmiącego wyrażenia, że krzywdzące akty osób z otoczenia Myszkina nie krzywdziły go. Omówione właśnie rozróżnienie usuwa, jak sądzę, ten paradoks, wskazując jako jego źródło raczej ubóstwo języka niż niejasności samych pojęć.

Krzywdza sprowokowana

Czy ofiara może być współodpowiedzialna za doznaną przez siebie krzywdę? W pytaniu tym chodzi o odpowiedzialność moralną, jest bowiem trywialną prawdą, że można zostać skrzywdzonym na skutek własnej nieprzemysłności, krótkowzroczności naiwności itd. Związana z tymi błędami odpowiedzialność nie ma jednak charakteru moralnego¹⁷. Problem

¹⁷ Mówi się wprawdzie czasem, skrótowo i dosadnie, że głupota to grzech i wyrażenie to posiada pewien trafny rys. Ale zawarta w nim efektowna prowokacja możliwa jest właśnie dzięki napięciu pomiędzy powiedzeniem, że głupota to grzech, a intuicją mówiącą, że w swej istocie głupota nie ma charakteru moralnego.

moralnej współodpowiedzialności ofiary pojawia się na ogół w kontekście krzywdy sprowokowanej. W drastycznej formie problem ten ujawnia się w cynicznych oskarżeniach wysuwanych pod adresem kobiet, które padły ofiarą gwałtu. Chyba każdy kraj posiadający system prawny podobny do naszego odnotowuje wiele spraw sądowych o monotonię tym samym scenariuszu: kobieta pada ofiarą gwałtu. Sprawca zostaje ujęty. Na rozprawie sądowej pada z jego strony argument, że gwałt ten został sprowokowany przez wyzywające zachowanie ofiary. Nie dziwi to, że argument ten jest wygłaszany, ponieważ człowiek oskarżony używa wszelkich środków obrony. Dziwi natomiast, że ten argument zyskuje często posłuch, jeśli nie u sędziów, to u cynicznych komentatorów. W każdym razie dość jest faktów świadczących, że argument ten ma pewną siłę perswazyjną.

Zadaniem tego paragrafu nie jest dowodzenie, dlaczego argument jest błędny i cyniczny. Byłoby to umniejszenie intuicyjnych założeń moralnych, z którymi przystąpiłem do tych rozważań i które zakładam u czytelnika. Interesujący problem polega na tym, że opowiadając się w kilku miejscach tej pracy za tezę, że krzywda jest relacją pomiędzy krzywdzicielem i ofiarą, nie mogę łatwymi i oczywistymi środkami oddzielić istotowej i nieuchronnej relacji od domniemanej relacji (obejmującej interakcję), imputowanej przez krzywdziciela lub przez cynicznie usposobionych świadków, których celem jest uczynić ofiarę moralnie współwinną.

Wyjdźmy od pytania: Czy gdyby prowokacyjne seksualne zachowanie rzeczywiście miało miejsce, można by je uznać za współtworzenie własnej krzywdy przez ofiarę? Uważam, że nie. Uzasadnienie tego przekonania nie jest jednak łatwe. Najprościej byłoby tu odwołać się do zasady kontraktu (będę używał raczej terminu „zasada przyzwolenia”): wszelkie relacje seksualne wymagają zgody obu stron. Założenie to jednak nie kończy sprawy; przeciwnie może być powodem wielu nieporozumień, a przez swój brak precyzji sta-

je się pożywką dla cynicznych argumentów. Po pierwsze, nie wiadomo, jaką formę ma mieć owa zgoda? Po drugie, nie są określone wewnętrzne warunki (szczerłość, poczitalność, brak psychicznego przymusu), które trzeba spełnić, aby wyrażenie zgody mogło być za takie uznane. Po trzecie, nie jest bynajmniej jasne, kiedy ów akt zgody liczy się, a kiedy nie, oraz czy trzeba go ponawiać, czy też wystarczy spełnić tylko raz wobec danej osoby? Wreszcie po czwarte, czy sytuacje, konwencje kulturowe, język ciała itd. mogą być uznane za część przyzwolenia. Koncepcja oparta na wyrażonej *explicitie* zgodzie jest, można zauważyć, pełna luk¹⁸. Nie widać jednak atrakcyjnej pod względem moralnym i prawnym alternatywy. Wszystko wskazuje na to, że jesteśmy skazani na doskonalenie zasady przyzwolenia, przez precyzowanie wspomnianych warunków.

Istnieje też inny argument niezależny od zasady przyzwolenia. Nawet gdyby zachowanie przyszłej ofiary gwałtu było według standardów obowiązujących w danej społeczności prowokujące, nadal nie można twierdzić, że osoba ta sprowokowała własną krzywdę. Pewne seksualne zachowania napaśnika można wprawdzie uznać za skutek prowokacji, lecz sam gwałt nie jest i nie może z istoty rzeczy być sprowokowany. Dlatego, piętnując niektóre prowokacyjne zachowania można przypisać skrzywdzonej kobiecie winę za nierozważne czy nieobyczajne postępowanie, lecz nie można jej przypisywać współwiny za doznaną krzywdę. Są to dwa zupełnie niezależne osądy i ta niezależność nie może być zaciemniona przez fakt, że mamy problemy z doprecyzowaniem zasady przyzwolenia.

Przedstawiłem zagadnienie prowokowania krzywdy na jednym tylko przykładzie sprowokowanego gwałtu, jednak

¹⁸ Jeśli chodzi o argumentację w sprawie zasady zgody patrz: Raymond A. Belliotti, *Seks*, tłum. A. Jedynek, w: P. Singer (red.) *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 365–367.

sądzę, że sformułowany właśnie wniosek zachowuje ważność w innych przypadkach. Krzywda w jej najgłębszej istocie nie można sprowokować, ponieważ jest ona zawsze sprawą przemocy (por. s. 28), czyli wymuszenia skutków – zachowań innego człowieka – które nie zaszłyby z jego własnej woli. Skrzywdzenie unieważnia więc ze swej istoty wolność osoby skrzywdzonej. Nawet jeśli akt skrzywdzenia poprzedzony jest pewną grą zachowań, w której obie strony, przyszły krzywdziciel i przyszła ofiara, biorą udział na mocy własnych wolnych decyzji, to jednak zawsze, jeśli dochodzi do skrzywdzenia, można wykryć pewien moment, kiedy interakcja zostaje zniesiona przez przemoc. Jest to moment, w którym działanie krzywdziciela unieważnia wolność ofiary – tę samą wolność, która jeszcze przed chwilą stanowiła przesłankę interakcji. Za ten moment, w którym powstaje krzywda, ofiara nie jest odpowiedzialna, nawet jeśli wcześniej zawiniła głupotą, złośliwością czy niefrasobliwością.

Dobra należne

Krzywda, w swej pierwszej i najbardziej oczywistej warstwie jest pozbawianiem człowieka pewnych dóbr. Trzeba jednak dodać, że muszą to być dobra należne danej osobie. Pozbawianie kogoś dobra zagrabionego lub pozbawianie niezасłużonego zaszczytu czy przywileju słusznie za krzywdę nie uchodzi. Jednak pojęcie dobra należnego jest dość skomplikowane. Nabywamy praw do różnych dóbr na wiele sposobów, które nie są równoważne. Istnieje obszerna klasa dóbr, do których jesteśmy uprawnieni na mocy rozmaitych umów. Stosunkowo najmniejszych problemów przysparza umowa cywilna zawarta na piśmie pomiędzy dwiema nazwanymi z imienia i nazwiska osobami, w której to umowie dane dobro jest precyzyjnie zdefiniowane, tak samo jak sposób i warunki świadczenia. Należyte sporządzenie takiej

umowy należy do sztuki prawniczej i nie jest wcale łatwe. Nawet nienagane z pozoru umowy zawierają szereg miejsc niedookreślonych, które rozumie się przez odwołanie się do szerokiego kontekstu kultury czy obyczaju, a także przez zastosowanie prawideł potocznej psychologii, wiążącej pewne akty językowe i działania (na przykład podpis) z określonymi intencjami.

Jak wiadomo, owe kontekstowo lub hipotetycznie określone miejsca umów stają się czasem przedmiotem sporów prawnych. Strony umowy nie zgadzają się co do interpretacji umowy i twierdzą, że zostały pozbawione jakiegoś dobra będącego przedmiotem tej umowy. Jeśli obie strony trzymają się w dobrej wierze swojej interpretacji umowy i jeśli od początku rozumiały ją w tym sensie, przy którym upierają się w momencie sporu, trudno jest mówić o krzywdzie którejś ze stron. Jest to raczej konflikt wymagający strategii kompromisowej. Inaczej jest, kiedy jedna ze stron zmienia interpretację umowy na swoją korzyść w stosunku do intencji, jaką przyjmowała przy jej podpisywaniu. Może tak uczynić z wielu powodów: (i) uświadamia sobie, że popełniła błąd podpisując umowę o danej treści, lecz zamiast zabiegać o zmianę literalnej treści umowy przez jej renegocjację, chce wykorzystać elastyczność jej dotychczasowego sformułowania; (ii) dostrzeża w sformułowaniu umowy nieoczekiwane możliwości osiągnięcia większych korzyści; (iii) podlega namowie i fachowemu doradztwu kogoś, kto znając możliwości prawne pokazuje, że można i trzeba wyciągnąć z danej umowy wszystkie korzyści, na jakie ona zezwala niezależnie od tego, jakie były pierwotne intencje.

W opisanych trzech przypadkach, z których trzeci jest właściwie wariantem drugiego, może dojść i na ogół dochodzi do skrzywdzenia drugiej strony umowy. Zachodzą bowiem dwie okoliczności:

(1) Zachodzi rozbieżność pomiędzy dobrami przyznanymi danej osobie a dobrami jej należnymi na mocy umowy. Należ-

ność nie jest bowiem tylko sensem odpowiednio sformułowanej umowy, lecz faktem moralno-prawnym. Likwidacja owe go faktu przez reinterpretację zawartej umowy nie różni się w istocie od fizycznego odebrania komuś jego własności.

(2) Reinterpretacja umowy ma charakter jednostronny i zawiera element przemocy. Druga strona postawiona jest w sytuacji przymusowego wyboru: przyjąć niekorzystną interpretację albo walczyć o swoje prawa. W obu przypadkach nie następuje jednak to, co miało nastąpić, czyli realizacja umowy zgodnie z pierwotnym aktem jej ustanowienia.

Te dwie okoliczności na ogół przesądzają o wystąpieniu krzywdy drugiej strony¹⁹.

Sytuacje związane z umowami cywilnymi i ich naruszeniem są często skomplikowane pod względem prawnym, lecz dość klarowne pod względem moralnym, jeśli tylko prawdziwą jest przesłanka mówiąca o samodzielnej treści aktu ustanawiającego umowę. Wydaje się, że zdroworoządkowo przyjmujemy tę przesłankę, jednak trzeba sobie uświadamiać i to, iż można ją próbować podważać na gruncie prawnym lub pragmatycznym. Wydaje się, że przesłanka ta jest jedną z zasad, jakie stosujemy przy tworzeniu i egzekwowaniu prawa. Termin „zasada” rozumiem tu w sensie Richarda Dworkina. Zasady są niewyraźne w kategoriach reguł prawnych i stopniowalne; są nadrzędne w stosunku do praw, lecz nie w takim samym sensie, w jakim jedne reguły są nadrzędne wobec innych reguł²⁰. Nie spodziewam się dodać nowych myśli do istniejącej dyskusji, która pozostaje pod wieloma względami otwarta i nie jest pewne, w jakiej mierze może zaważyć na zaproponowanej właśnie jednostronnej reinterpretacji umowy

¹⁹ Jest tak z wyjątkiem tych przypadków, kiedy przemoc spotyka się z przemocą i dochodzi do zerwania umowy, a tym samym do ustania niesprawiedliwego świadczenia.

²⁰ Zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998, s. 63.

cywilnej jako skrzywdzenia. Gdyby miało się okazać, że nie da się obronić zasady mówiącej o istnieniu konstytutywnego dla umowy stanu początkowego, to i wygłoszone wyżej przekonanie o skrzywdzeniu przez reinterpretację umowy musiałyby ulec modyfikacji.

Jak widać, nawet stosunkowo prosty przypadek łamania podpisanych umów dwustronnych przysparza niemałych problemów sięgających do samych podstaw filozofii prawa. Sprawy komplikują się jeszcze bardziej, gdy mamy do czynienia z dobrami należnymi komuś na innej podstawie niż umowa. Chodzi na przykład o dobra należne nam ze strony państwa na mocy spełniania przez nas obowiązków obywatelskich, o dobra należne dzieciom ze strony rodziców i rodzicom ze strony dzieci, dobra należne osobom niepełnosprawnym, dobra należne na mocy dziedziczenia itd. Każdy z tych przypadków odwołuje się do skomplikowanego zespołu norm prawnych, zasad moralnych i reguł obyczajowych. Te normy, zasady i reguły służą do uzasadnienia, że dane dobro jest należne, jednak każdy niemal z punktów odpowiedniej argumentacji bywa przez kogoś w jakiejś sytuacji podważany. Najczęściej podważają go ci, od których się owych dóbr należnych oczekuje.

Najbardziej skomplikowany przypadek zachodzi wówczas, kiedy uznajemy jakieś dobro za należne danej osobie na tej jedynie podstawie, że jest człowiekiem. Chodzi tu o prawa człowieka. Prawa człowieka zrobiły polityczną karierę i wszystko wskazuje na to, że są ideałem o wielkiej wartości. Jednak ich filozoficzne podstawy nie są wcale oczywiste.

Prawa człowieka mają historię stosunkowo niedługą. Idea tego rodzaju praw była obca umysłowości starożytnych Greków. Ówczesne życie społeczne zasadzało się na przekonaniu o zasadniczej odmienności nie tylko kondycji, ale i natury różnych grup ludzi. Jeśli tu i ówdzie, szczególnie w stoicyzmie, pojawiała się myśl o zasadniczej równości wszystkich ludzi, to działo się to kosztem redukcji człowieczeństwa do zupełnie rudymen tarnej charakterystyki. Perspektywa stoicka czyniła

tak wiele rzeczy nieznaczącymi, że łatwiej było myśleć o równości wszystkich ludzi. To zrównywanie osiągnięte przez redukcję człowieczeństwa kończyło się jednak często cynizmem, jak to widać w przypadku Epikteta. Jego cyniczna teza głosi, że im bardziej nieznaczący i nędzny jest człowiek, tym bardziej możemy się cieszyć z realizacji ideału równości.

Średniowieczne i późniejsze przekonania na temat praw człowieka, aż do XVII wieku, takie jak angielskie Magna Carta (1215) i Petition of Rights (1628), ograniczały się do dekretowania prawa do procesu sądowego – miały więc bronić przed samowolą rządzących. Dopiero schyłek XVIII wieku przyniósł klasyczne dokumenty, takie jak amerykańska Deklaracja praw człowieka i obywatela (1789) i Konstytucja Stanów Zjednoczonych (1787), które miały za przesłankę tezę, że ludziom przysługują pewne prawa na mocy tego tylko, że są ludźmi. Nie brakowało jednak myślicieli spostrzegających niebezpieczeństwa tkwiące w idei praw człowieka. Należeli do nich Thomas Hobbes, Edmund Burke i David Hume. Ich zdaniem prawa człowieka są politycznym złudzeniem. Prawa przysługujące ludziom muszą mieć oparcie w prawie stanowionym. Jeżeli nie rozporządza się żadnymi sankcjami, a podmioty owych praw pozbawione są gwarancji, że będą one respektowane, to głosi się jedynie pobożne życzenia.

Interesujący jest fakt, że pomimo prób nie udało się uczynić praw człowieka poważnym tematem rozważań w Lidze Narodów w okresie międzywojennym. Dopiero szok wywołany II wojną światową sprawił, że w roku 1948 uchwalono Powszechną Deklarację Praw Człowieka rozpoczynającą się charakterystyczną preambułą:

„Ponieważ brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, a nadejście świata, w którym istoty ludzkie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz wolności od strachu i niedostatku, zostało ogłoszone jako najwyższy cel człowieka,

Ponieważ istotne jest, by prawa człowieka były chronione przez przepisy prawne, aby człowiek nie był zmuszony, doprowadzony do ostateczności, uciekać się do buntu przeciwko tyranii i uciskowi, (...) Ogłasza się niniejszą Powszechną Deklarację Praw Człowieka”.

Najwyraźniej świadomość praw przysługujących komuś na mocy bycia istotą ludzką narosła na skutek masowego łamania wszelkich praw moralnych. Można by zatem uznać, że „prawa człowieka” to skrót myślowy pozwalający ująć całościowo kluczowe normy moralne.

Formułując ideę praw człowieka dodano coś istotnego do owego uniwersum norm, a nie tylko podsumowano panujące przekonania moralne. Idea praw człowieka czyni bowiem użytek z wartości nieredukowalnej do innych wartości, mianowicie godności człowieka jako osoby²¹. Prawa człowieka są przesłanką, z której można wyprowadzać różne dobra należne i określać stopnie tej należności. Godność człowieka służy do uzasadniania powszechnych praw. W dalszym ciągu będę się starał wykazać, że godność stanowi również istotę podatności na krzywdę, a także *locus*, w którym krzywda się zakorzenia i trwa.

Trwanie krzywdy

W wielu przypadkach krzywda trwa dłużej niż szkody, leżące u jej podstawy. Bywa, że los wynagradza poniesione szkody, rany cielesne i niecielesne ulegają uleczeniu, a te, których naprawić się nie da, zmieniają swój sens w miarę, jak

²¹ Jest wiele filozoficznych interpretacji tej osobliwej relacji, która polega na odniesieniu człowieka do samego siebie – byciu sobą. Różnice pomiędzy nimi nie są tu istotne. Ważne jest to, że przynajmniej niektóre z tych interpretacji uznają, że relacja ta jest źródłem pewnego zobowiązania. Nie tylko zachodzi, lecz jako pewna idea nakazuje określone postawy i działania.

uczmy się z nimi żyć. Krzywda natomiast nie podlega podobnym procesom.

O tym, że trwanie krzywdy jest jej najistotniejszym atrybutem, wiedzieli stoicy. Radzili oni, by mocą samego myślenia zredukować krzywdy i nieszczęścia do ulotnych zdarzeń. Twierdzili, że zakorzenie się i trwanie krzywdy w człowieku zależy od jego woli. „Doznasz krzywdy tylko wtedy, kiedy myślisz, że doznajesz krzywdy. Nikt nie może cię skrzywdzić bez twojej zgody. (...) Na przykład: Co to znaczy być obrzuconym oszczerstwami? Stań przy kamieniu i obrzucaj go oszczerstwami. Co działasz? Bądź jak kamień, a wtedy pozostaniesz nieporuszony. Skoro tylko odkryłeś, że sama rzeczywistość zależy od twojej zgody, by ją za taką uznać, wszystkim, czego potrzebujesz by czuć się wolnym, jest pozostanie nieporuszonym, *ataraxia*”²². Niedoskonali stoicy, którymi jesteśmy, muszą się pogodzić z tym, że fakt skrzywdzenia rodzi prawie nieuchronnie pewien trwały efekt. Względna trwałość jest dla krzywdy konstytutywna.

Mówiąc o względnej trwałości mam na myśli to, że krzywda trwa długo w stosunku do czasu życia skrzywdzonego człowieka. Jest stanem rzeczy, który absorbuje życiowo ofiarę krzywdy, skupiając jej myśli, uczucia, określa jego stosunek do świata. Wymieniając wszystkie oznaki zaabsorbowania krzywdą pokazuje się jednak tylko jej zewnętrzną warstwę, która może wyglądać tak lub inaczej w zależności od indywidualnych predyspozycji i sytuacji ofiary. Czy ta zewnętrzna warstwa skrywa jakąś istotę krzywdy, której zewnętrznym wyrazem są stany psychiczne ofiary? Sądzę, że tak, chociaż fenomenologiczna próba dotarcia do tej istoty natrafia na trudną do przekroczenia granicę. Fenomenalna postać krzywdy jest bowiem jej częścią, zobaczenie własnego stanu – uj-

²² Epiktet, *Diatryby*, w: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, ks. I, rozdz. XXV, s. 82.

rzenie siebie samego jako ofiary – jest jedną z konstytutywnych cech krzywdy. Czysty fenomen krzywdy, podobnie jak inne zjawiska moralne widoczny jest dopiero na poziomie bezosobowej konstrukcji, w której dana osoba staje niejako przed sobą samą w świetle pewnej normy. Osoba ogląda sama siebie przez pryzmat norm moralnych. Na tym planie przeżywa rozejście się tego, co jest i tego, co być powinno i rozpoznaje własną krzywdę.

Użycie powyżej słowa „norma” może wywoływać mylne wrażenie, że krzywda sprowadza się do naruszenia poczucia powinności czy, inaczej mówiąc, poczucia sprawiedliwości. Termin „norma” jednak trzeba tu rozumieć w bardzo specjalnym sensie. Chodzi mi nie o regułę postępowania opatrzoną nakazem, lecz o stan rzeczy wywołujący zobowiązanie do postępowania w pewien sposób. Pisząc te słowa w czasie, kiedy etyka E. Levinasa została już dobrze przyswojona kulturze filozoficznej, mogę powołać się na pewne podobieństwo postulowanego tu „normatywnego stanu rzeczy” do Levinasowskiego źródłowego fenomenu Twarzy. Sądzę bowiem, że prócz widoku ludzkiej Twarzy (będącej według Levinasa fenomenem wyróżnionym) istnieje wiele innych stanów rzeczy zmuszających do działania lub przyjęcia określonej postawy, w sposób bardzo podobny do tego, co czynią normy moralne. Ludzka nędza, nieszczęście, fizyczny ból, samotność, porzucenie są nie tylko podłożem współczucia, grozy, żalu itd., lecz wywołują bezpośrednie zobowiązanie. Pytania o etyczną interpretację tego zobowiązania jest sprawą późniejszą i na ogół dość trudną, szczególnie jeśli chodzi o ustalenie granic jego ważności. Rozróżnienie faktu i normy nie jest jednak tak ostre, jak się wydawało analitycznym filozofom z ich znaną maksymą o braku przejścia pomiędzy faktem a normą.

Trwanie krzywdy w ofierze ma więc związek z normą w owym szczególnym rozumieniu. Opiera się na luce pomiędzy powinnością a faktycznym stanem rzeczy, lecz luka ta istnieje jako pewien wewnętrzny stan rzeczy nieredukowalny do

społecznego faktu naruszenia normy moralnej. Jedną z najważniejszych tez, jakie głoszę w tej pracy, jest to, że odczucie tej luki jest możliwe dzięki swoistemu moralnemu barometrowi, zwanemu godnością. Godność można przyrównać do moralnego zmysłu, za pomocą którego wyczuwa się ową różnicę pomiędzy faktem i normą. Aby myśl tę precyzyjniej uzasadnić, przyjrzę się próbie zrekonstruowania fenomenu trwałości w czasowej strukturze ludzkiego bytu, dokonanej przez R. Ingardena w eseju *Człowiek i czas*.

Zdaniem Ingardena doświadczamy czasowego wymiaru swego życia na dwa, kolidujące ze sobą sposoby. Doświadczenie pierwsze określa Ingarden następująco: „W tym poczuciu bycia sobą w ciągu całego mego życia nie przeszkadza mi też wcale ani samo dokonywanie się nawet głębokich i wielostronnych przemian w mej strukturze psychicznej i w mym ciele, ani też świadomość, że takie przemiany się dokonały. Czasem wprawdzie, gdy zaszły i uświadomione zmiany są bardzo doniosłe i gdy zwłaszcza dokonały się w odległej przeszłości, może się zdarzyć, że staję się sam sobie obcy, że przestaję się z sobą solidaryzować, że się sobie przeciwstawiam i ostro siebie sędzę, co więcej, że przestaję siebie z przeszłości rozumieć. Ale wszystkie te zjawiska nie naruszają w niczym mego mniej lub więcej wyraźnego poczucia bycia sobą, bycia tym samym, co niegdyś”²³. W obrębie tego doświadczenia czas stawia opór, lecz nie niszczy. Cieleśno-psychiczna zmienność lub utrata łączności ze sobą są przezwyciężane poprzez poczucie bycia sobą.

Drugie doświadczenie opisuje Ingarden następująco: „(...) odkrywamy, że wszystko, co rzeczywiste (a wśród tego i my sami), tylko jakby z przypadku stanowi jedynie wypełnienie pewnej, wciąż nowej fazy czasowej i że tylko w ograniczonym okresie czasu ma jakby miejsce do istnienia. Wówczas

²³ R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: *Księżeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 43.

wiemy wreszcie, że nie my jesteśmy panami czasu, lecz że czas włada nami: ostatecznie nie ma żadnego znaczenia, co my robimy i jak staramy się siebie ukształtować – czas upływa, a my starzejemy się w nim i przemijamy, wydani bez ratunku jego upływowi. W chwili bowiem, gdy odsłania się nam bezpośrednio możliwość nieistnienia tego, co rzeczywiście, jak też i fakt zniszczenia wielu realnych przedmiotów, pokazuje się nam też – jak się wydaje – istota czasu, który wszystko, co czasowe, ogranicza w bycie do terażniejszości, a zarazem nie pozwala trwać temu, co terażniejsze, gdyż wciąż nową terażniejszością wypiera je z bytu w przeszłość i niebyt”²⁴. W obrębie drugiego z Ingardenowskich doświadczeń czasu działa on destrukcyjnie niejako na planie metafizycznym – przez odchodzenie w niebyt fizycznych stanów rzeczy i na planie egzystencjalnym przez utratę poczucia sensu. Ingarden dodaje, że pewnym antidotum na ową destrukcję jest tworzenie dzieł kultury i ducha, opierających się przemijaniu.

W jaki sposób udaje się człowiekowi godzić dwa wzajemnie sprzeczne doświadczenia własnej czasowości? Ingarden zadaje to pytanie w następującej formie: „Czymże jestem ja, który gdzieś kryję się „poza” mymi przeżyciami, a jednak w nich „żyję”, w nich się wyładowuję, w nich osiągam wyrazistość mego bytu, w nich dochodzę do zbudowania samego siebie? (...)” i odpowiada: „Raz powstały, bez względu na to, z jakich sił i na jakim podłożu, jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności. (...) Jestem siłą, która się chce utrwalić w sobie, w swym dziele, we wszystkim, z czym się spotyka czując, że wystarczy tylko jedna chwila odprężenia czy zapomnienia, a samą siebie rozbija, samą siebie zatraci, unicestwi”²⁵. Słowo „siła” jest sednem od-

²⁴ Tamże, s. 50.

²⁵ Tamże, s. 68.

powiedzi Ingardena i prawdziwie oryginalnym wkładem do filozoficznej refleksji o człowieku. Z punktu widzenia rozważań o trwałości krzywdy nie daje jednak satysfakcji, nie przybliża do zrozumienia trwania krzywdy. Odwołanie się do metafory siły rozpina byt ludzki na planie metafizycznym pomiędzy nietrwałością rzeczy i stanów psychicznych a trwałością pewnych uczuć i dzieł tworzonych przez człowieka. Człowiek walczy z czasem za pomocą pewnej formy i wykorzystuje czas do tworzenia tej formy. Termin „siła” znakomicie oddaje tę dynamikę, jako że siła z jednej strony działa w czasie, z drugiej jednak strony pozostawia skutki przeciwstawiając się temu, co się w tym samym czasie dzieje. Metafizyczna intuicja Ingardena jest głęboka. Jednak jego ujęcie jest całkowicie pozbawione wymiaru moralnego, a może nawet aksjologicznego w ogóle. Bycie w czasie jest bowiem w interpretacji Ingardena obroną trwania, nie wartości. Dlatego nie podpowiada rozwiązania w kwestii trwania zła.

Metafora siły wprowadzająca interesujący wątek metafizyczny i egzystencjalny, nie jest więc dość nośna pod względem moralnym. Próba zrozumienia, na czym polega doznanie krzywdy, domaga się takiego określenia ludzkiego trwania, żeby w jego obrębie mogły się w pojawić stany i jakości, którym obok innych określeń przysługują też określenia dobro i zło. Trwanie dobra i zła w obrębie konkretnej jednostki ludzkiej wydaje się ufundowane w tym, co jednostka ta posiada jako ostoję trwałości swych dążeń, poczucia wartości i sensu życia. Nie umiem podać decydującego argumentu, że tą podstawą jest godność, lecz nie przychodzi mi na myśl żadna alternatywa. Godność jest wartością ufundowaną na tych cechach człowieczeństwa, które są związane z jednostkowym wymiarem życia. Gatunkowe czy społeczne atrybuty człowieczeństwa nie są konstytutywne, lecz raczej pochodne w stosunku do osobistej godności. Z drugiej strony pojęcie godności musi być ufundowane na konkretnych wartościach szanowanych w społeczeństwie. Zatem godność osoby i wartości

społeczne są ściśle związane, jednakże z moralnego punktu widzenia godność osoby skłonny byłbym uznać za legitymizującą inne wartości, a nie odwrotnie.

Jeśli chodzi o rolę godności w czasowej konstrukcji życia ludzkiego, to jest ona tą warstwą w budowie osoby, która w obrębie osobistego świata wartości jako ostatnia podlega demoralizacji, poniżeniu i innym aktom degradującym człowieczeństwo. Relacje o ekstremalnych doświadczeniach zła w hitlerowskich i stalinowskich obozach pokazują zadziwiającą trwałość godności ludzkiej potrafiącej przetrwać krańcowe, zdawałoby się, umniejszenie człowieczeństwa. Ta szczególna pozycja godności w czasowej dynamice człowieka podsuwa myśl, że uszczerbek samej godności musi być czymś szczególnie trwałym i trudnym do usunięcia. To, co najbardziej odporne na degradację w porządku czasu, musi być też miejscem, gdzie negatywna modyfikacja życia za sprawą doznanego zła trwa najdłużej. Godność pojedynczej osoby definiuję jako jej samouznanie jako osoby. Owo samouznanie można również wyrazić jako uznanie własnego prawa do bycia sobą. Prawo to nie potrzebuje wprowadzić zewnętrznego uprawomocnienia, nie jest go jednak całkowicie pozbawione. Nawet w obrębie własnej osoby prawo do czegoś musi mieć swoją podstawę obowiązywalności, podobnie jak uprawnienie społeczne. Dlatego godność jako samouznanie odwołuje się do szeregu społecznie akceptowanych wartości. To wszakże wytwarza w strukturze człowieka pewną lukę. Osoba ustanawia własną godność tworząc we własnym wnętrzu różnicę pomiędzy sobą a swoją godnością. Różnica ta musi być ustawicznie likwidowana w konkretnych aktach wewnętrznych, a także zewnętrznych działaniach i nastawieniach. Godność człowieka jest w tych aktach jednocześnie budowana i broniona. Jest bowiem przez cały czas zagrożona i to na dwa sposoby. Po pierwsze, pada ofiarą uwiąznięcia społecznych wartości, do których się odwołuje. Po drugie, luka powstająca pomiędzy osobą a jej godnością jest tym miejscem, w które wdziera się krzywdzący czyn.

Jeśli chodzi o pierwszy sposób umniejszenia ludzkiej godności, to trzeba podkreślić jej wielką, choć skończoną, odporność na skrajny deficyt w zakresie zewnętrznego uprawomocnienia. Wartości kulturowe i humanistyczne, które z godnością człowieka są na ogół kojarzone, bywały w wielu sytuacjach, takich jako hitlerowskie i stalinowskie obozy, tak dalece nieobecne, że utrzymanie poczucia godności wydawało się prawie niemożliwe. A jednak godność potrafiła nawet wówczas „zaczepić się” o jakiś ślad wartości, czy nawet jej iluzję. Godność jest w nas tym, co opiera się nieszczęściom życiowym, złym czynom innych ludzi i naszym własnym upadkom. Jednak, pomimo licznych dowodów na siłę godności nie jest ona, jak wspomniałem, nieskończona, a co więcej, wydaje się paradoksalnie bardzo krucha. To, czego nie są w stanie dokonać oprawcy próbujący zdegradować człowieka przez fizyczne cierpienie i poniżenie, potrafi czasem dokonać stosunkowo nieznacznego skrzywdzenia.

Obserwujemy zdumiewającą dysproporcję pomiędzy siłą negatywnej presji wywieranej na człowieka a jego wewnętrzną reakcją, polegającą na poczuciu utraty godności. Tę dysproporcję, stanowiącą właściwie paradoks, da się – jak sądzę – wyjaśnić wskazując na wspomnianą wyżej podwójność w systemie uprawomocnienia godności. Zewnętrzne wartości są częścią tego uprawomocnienia. Podatność czyjejś godności na naruszenie zależy w dużej mierze od konstrukcji owego zbioru dóbr, z jakimi wiąże się godność tej osoby. Grają tu rolę czynniki kulturowe i światopoglądowe. Na przykład pewne kodeksy honorowe – jak sławny kodeks Boziewicza – wiążą osobistą godność z tak wieloma dobrami, że człowiek przez cały czas narażony jest na jej naruszenie. Na przeciwnym biegunie mamy filozoficzny stoicyzm (taki jak Epikteta), z punktu widzenia którego nic nie może nas zranić – ludzka godność jest tu oddzielona umysłową tamą od przypadków losu i czynów innych ludzi. Każda osoba współtworzy ową konstrukcję zbioru dóbr uprawomocniającą jej godność. W sytuacjach

skrajnych może tak dostosować ten zbiór przesuując poszczególne wartości lub symbolicznie kodując je w czymś innym, że staje się on osobliwy – właściwy tylko danej osobie i sytuacji (przykład więźnia opiekującego się szczurem czy pasikonikiem).

Sprawa ma się inaczej, jeśli chodzi o wewnętrzną lukę pomiędzy osobą a nią samą. Tu mamy do czynienia ze zdumiewającą podatnością na zranienie w sytuacji krzywdy. Godność, która normalnie jest tym, co trwałe wobec niekorzystnych zmian dotyczących osoby, łatwo okazuje się tym, co ulega jako pierwsze w sytuacji krzywdy. Jak to możliwe? Otóż wydaje się, że krzywda zajmuje miejsce godności, redukując tę ostatnią do relatywnego i zmiennego elementu. W jaki sposób struktura człowieka dopuszcza taką wewnętrzną przemianę? Jak może nastąpić owo osobliwe podporządkowanie osobowości ofiary faktowi krzywdy, która staje się trwałą strukturą w obrębie osoby, a w skrajnym przypadku może skupiać wokół siebie wszystkie jej siły życiowe i działania. (Na określenie tego trwającego efektu krzywdy będę czasem używał obrazowego określenia „żądło” zapożyczzonego od E. Cannettiego²⁶).

Otóż mechanizm wydaje mi się następujący: Ten, kto krzywdzi, zdaje się mówić ofierze: „Mogę to z tobą uczynić”. Wobec tego „mogę” to, co w człowieku stawia opór – jego

²⁶ W *Masach i władzy*, w rozdziale „Rozkaz” Elias Cannetti używa sformułowania „żądło rozkazu”. Jest to ślad, jaki rozkaz zostawia w tym, który go wypełnia. Pozostawienie żądła jest skutkiem nadmiaru władzy w stosunku do rzeczywistej potrzeby. W rozkazie chodzi bowiem nie tylko o przedmiotowo zorientowany imperatyw „trzeba to zrobić”, ale o całościowy stosunek rozkazodawcy do podwładnego: „chcę i żądam, żeby to zrobił”. Ten naddatek władzy po stronie rozkazującego sprawia, że samo wykonanie rozkazu nie wystarczy. W rozkazie chodzi nie tylko o skuteczne wykonanie, ale o bezwarunkowe podporządkowanie. Ten, kto wykonał rozkaz, wie o tym i odczuwa to jako poniżenie.

godność – musi zamilknąć, podlega zakwestionowaniu. Krzywda, mówiąc obrazowo, przenika ofiarę na wskroś i nie napotyka oporu. Wchodzi w opisaną wyżej lukę podstawiając w miejsce wewnętrznego samouznania owo „mogę to z tobą uczynić” krzywdziciela. Nie powiemy tak o szkodzie. Nawet jeśli jest straszna i nieodwracalna, podlega przecież stopniowej erozji, rozpuszcza się w dalszym biegu spraw; w tym procesie rozpuszczania godność pojawia się właśnie jako coś trwałego, jako ośrodek oporu przeciwko destrukcyjnemu działaniu szkody. Krzywda, w przeciwieństwie do szkody, zachowuje się jak żywy organizm. Bieg czasu może ją naruszyć, lecz może i wzmocnić – można o krzywdzie powiedzieć, że pod względem strukturalnym jest ona organicznym systemem.

Przyczyną uporczywej i często nasilającej się obecności krzywdy w życiu ofiary jest to, że godność zostaje wyparta i zastąpiona przez „żądło krzywdy”. Właśnie ten bliski, choć oczywiście negatywny związek z godnością nadaje krzywdzie ową szczególną pozycję we wnętrzu człowieka skrzywdzonego, która nie wydaje się uzasadniona ani strukturą samego aktu skrzywdzenia (np. przelotne lub odwołane później intencje krzywdziciela), ani siłą uczuć skrzywdzonego, ani samym rozmiarem doznanej szkody.

Metafory: „głęboka krzywda”, „głębokie poniżenie” odwołują się nie tyle do siły samego aktu krzywdzenia, ile do utkwienia krzywdy w ofierze. Krzywda jest naruszeniem ludzkiego wnętrza, czyli sfery, w której człowiek chce (i czuje, że ma prawo) przestawać ze sobą, weryfikować swoje uczucia i sądy, utrzymywać stosowny dystans i nabierać sił wobec przypadków losu. Kiedy ta sfera ulega pogwałceniu, człowiek w pewnym sensie przestaje być sobą. Żądło krzywdy oznacza stałe poczucie czegoś destrukcyjnego wdzierającego się w dialog pomiędzy mną i mną samym.

Wewnętrzne samouznanie (w dialogu ze sobą samym) pełni podwójną rolę: utwierdza odrębność osoby i zarazem jej podobieństwo do innych ludzi w tym, że tak jak inni ma pra-

wo być sobą. Żądło krzywdy wchodzi na miejsce wewnętrznego samouznania i sprawia, że ofiara musi się określać właśnie jako ofiara, poprzez stałe odniesienie do doznanej krzywdy zamiast przez samouznanie.

Skrzywdzenie przez system

Bywa, że ofiary krzywd oskarżają nie pojedynczego sprawcę, lecz sprawcę zbiorowego lub wręcz bezosobowego. Słyszymy często o skrzywdzeniu przez system. Zjawisko to jest szczególnie istotne w czasach wielkich rewindykacji, które przeżywają obecnie kraje uwolnione od ustroju komunistycznego. Aparat opresji był w tych krajach tak złożony, że trudno jest wskazać winnych, „znikają” oni w sieci uwarunkowań systemowych. Najczęstszym sposobem przechodzenia od winy osobowej do systemowej jest wskazanie, że krzywdziciel musiał postąpić tak, jak postąpił pod groźbą krzywdy własnej. Wina przenosi się wówczas na tych, którzy mu zagrażali, i którzy, jak łatwo zgadnąć, użyją analogicznego argumentu na swoją obronę, aż do stwierdzenia, że system gróźb wzajemnych zmuszał wszystkich do niegodziwości.

Odpowiedzialność jest tu likwidowana na dwa sposoby. Pierwszy, znany doskonale z procesów zbrodniarzy hitlerowskich, powołujących się na wyraźne rozkazy i groźby ze strony przełożonych, którzy wskazują z kolei na swoich przełożonych, aż wreszcie całe zło okazuje się czynem najwyższej postawionych przywódców. Czy ich osądzenie i skazanie byłoby zadośćuczynieniem za wszystkie krzywdy będące pośrednimi skutkami ich decyzji? Nie, ponieważ domniemany łańcuch przyczynowy łączący rozkazy z konkretnymi czynami i stanowiący sedno tej strategii obronnej jest przerwany przynajmniej w dwóch miejscach. Pierwsze – dość oczywiste – związane jest z wolną wolą sprawców. Drugie związane jest z tym, że w miarę zwiększania się stopnia władzy zarówno rozkazy,

jak i skojarzone z nimi groźby stają się ogólne. Właściwie przypominają raczej dyrektywy niż rozkazy. Wysocy urzędnicy systemów opresji na ogół nie działają „pod pistoletem”, chociaż czasami, szczególnie w okresie czystek, bywają fizycznie zagrożeni. Pomiędzy ogólną dyrektywą zawierającą groźbę a konkretnym czynem leży zawsze interpretacja. Nawet jeśli na samą interpretację nałożone są silne warunki ograniczające (ideologiczne) wsparte osobnymi sankcjami, to jednak interpretacja pozostaje osobnym, własnym działaniem bezpośrednich sprawców, i jako taka podlega osobnej ocenie. Inaczej mówiąc, interpretacja rozrywa łańcuch przyczynowy pomiędzy dyrektywą zawierającą groźbę a dokonany czynem, tym samym wykonanie takiej dyrektywy nie uwalnia działającego od odpowiedzialności.

Drugim sposobem likwidowania odpowiedzialności, pokrewnej strategii „rozkaz z góry”, jest zamykanie koła zależności. Konstrukcję tę znamy dobrze z toczących się w Polsce procesów o strzelanie do ludzi protestujących przeciwko władzy w różnych momentach naszej powojennej historii. Schemat jest następujący: oficer X wydający rozkaz strzelania powołuje się na rozkaz pułkownika Y, ten z kolei na dyrektywę generała Z, który z kolei twierdzi, że wydana dyrektywa zawierała warunek, że strzelać można w przypadku bezpośredniego zagrożenia dla ludzi podległych oficerowi X, co z kolei ocenić może tylko sam oficer. Koło się zamyka. Następuje odwołanie do faktu, który jednak ma charakter subiektywny – o tym, czy mamy do czynienia z zagrożeniem, decyduje oficer X. Tego rodzaju kolista interpretacja dyrektyw sprawia, że osąd i wymierzenie sprawiedliwości stają się bardzo trudne. Nie znaczy to wszakże, że są niemożliwe, wymiar sprawiedliwości jest zobligowany do weryfikowania faktów subiektywnych za pomocą faktów obiektywnych niezależnie od ich wcześniejszego wzajemnego uwikłania.

Spore sukcesy, jakie odnosi strategia rozpuszczania winy w systemie zależności, dyrektyw i nieokreślonych zagrożeń

ma swoje bezpośrednie odzwierciedlenie w stanie świadomości samych skrzywdzonych. Skłonność do obwiniania za swoje krzywdy jakiegoś bliżej nieokreślonego systemu jest bardzo rozpowszechniona. Dodatkowe przyczyny owej tendencji są dwie:

- (i) Skomplikowany, trudny do zrozumienia charakter zależności stojących u podłoża krzywdzących aktów.
- (ii) Łatwość domagania się zadośćuczynienia od państwa zamiast trudnego dochodzenia sprawiedliwości przed sądem. W kulturze prawnej zachodu państwo przejmuje niektóre przynajmniej obowiązki zadośćuczynienia, szczególnie te związane z krzywdami wyrządzonymi przez funkcjonariuszy państwa, w tym przez armię.

Dane empiryczne potwierdzają zależność pomiędzy niezadowoleniem społecznym a skłonnością do obwiniania o zaistniały stan rzeczy grup, instytucji i elementów prawa. Badania dyskutowane w popularnej prasie pod koniec lat dziewięćdziesiątych pokazują, że znacząca część społeczeństwa polskiego wyrażała wówczas niezadowolenie ze swojego życia i przypisywała je działaniu czynników systemowych takich jak: „komunizm”, „politycy”, „reformy gospodarcze”, „kapitalizm”, „te całe nowe rządy”. Problem w tym, czy niespecyficzne wskazanie sprawcy było skutkiem braku wiedzy o przyczynach niekorzystnych zjawisk, czy też rzeczywiście w świadomości ludzi tkwiło przypuszczenie, że pewna niezależna od woli jednostek i grup cecha systemowa może być przyczyną zła i cierpienia. Badania socjologiczne nie rozstrzygają tego problemu, choć być może inna konstrukcja pytań (badanie stanu rozumienia sytuacji, a nie odczuć związanych z tą sytuacją) pozwoliłoby na uzyskanie interesujących wyników. Niezależnie jednak od empirycznych danych dotyczących poczucia skrzywdzenia przez system należy się zastanowić nad pojęciami leżącymi w tle tego poczucia.

Czy system może być winny konkretnym krzywdom? Czy rola czynników systemowych może być tak znacząca, że uza-

sadnia pominięcie winy konkretnego sprawcy? Przypatrując się skomplikowanym systemom przemocy, stworzonym przez nowoczesne społeczeństwa, chciałoby się odpowiedzieć twierdząco. A jednak istnieje poważny argument za odpowiedzią negatywną, wysunięty przez Hannah Arendt w *Eichmann w Jeruzalem*. Otóż Arendt uważa, że odpowiedzialność sprawców powinna rosnać w miarę oddalania się od bezpośrednich narzędzi zbrodni. Mówi zatem coś dokładnie przeciwnego niż obrońcy oskarżonych w procesach norymberskich utrzymujący, że większy dystans podsądnego w stosunku do bezpośrednich aktów zbrodni zmniejsza jego odpowiedzialność. Stanowisko Arendt oparte jest na założeniu: człowiek znajdujący się wyżej w hierarchii dyrektyw znalazł się tam – prócz innych względów – właśnie dlatego, że godzi się brać na siebie znacznie większą odpowiedzialność. Odpowiedzialność zwierzchnika jest zatem do pewnego stopnia sumą odpowiedzialności podwładnych.

Diagnoza Arendt, choć zasadniczo słuszna, musi być jednak stosowana z wielką ostrożnością. Wzrost odpowiedzialności w miarę rozszerzania władzy nie jest prostą funkcją zakładającą liniową zależność pomiędzy władzą a podwładnymi²⁷. Gdyby tak było, odpowiedzialność podwładnych dałaby się zredukować do odpowiedzialności rozkazodawców. Już wyżej argumentowałem przeciwko takiej redukcji. Potrzebujemy interpretacji pozwalającej na niezależną ocenę zarówno odpowiedzialności rozkazodawców, jak i podwładnych. Interpretacje tego rodzaju są z konieczności heurystykami, które stosując się do poszczególnych przypadków nie powinny być pochopnie uogólniane. Pomiędzy poszczególnymi przypadkami zachodzi raczej stosunek analogii, aniżeli stosunek polegający na podleganiu tej samej regule.

²⁷ Zależność ta komplikuje się jeszcze w strukturach demokratycznych, gdzie wyłanianie się władz następuje decyzją tych właśnie, którzy jej później podlegają.

Korzystanie z owych heurystyk i analogii jest w praktyce trudne, dlatego tak często obserwujemy ów swoisty głos bezradności, jakim jest oskarżanie systemu. Wspomniane wcześniej empirycznie stwierdzone zależności pomiędzy niezadowoleniem i obwinianiem są tu bardzo pouczające. Okazuje się bowiem, że oskarżenia formułowane w sytuacji frustracji wzmocnionej bezradnością mają właśnie charakter ogólny: winnymi okazuje się partia, system, państwo, kapitalizm itd. Nie dziwi również, że obwinianie systemu jest jedną z najpopularniejszych figur retorycznych buntów młodzieżowych. Połączenie ostrej i na ogół trafnej percepcji niesprawiedliwości i krzywdy ze względnie małym doświadczeniem w oddzielaniu różnych stopni odpowiedzialności i unikaniu pułapek zastawianych przez prawomocne z pozoru, lecz moralnie fałszywe strategie obrony stosowane przez winnych, sprawia, że pojawia się owe charakterystyczne uogólnienie.

Podsumowując: Obwinianie systemu za osobistą krzywdę nie ma samodzielnego sensu moralnego. Jest to generalizacja, mająca zastąpić pewien zbiór procedur ustalających stopień odpowiedzialności osób, zajmujących różne miejsca w strukturze społeczeństwa. Praktyczne trudności związane z wykonaniem tych procedur, a czasem praktyczna niemożliwość ich wykonania, skłania do zastępczych wyjaśnień i zastępczych oskarżeń. Te zastępcze osądy nie mają jednak własnego przedmiotu odniesienia. Nie dotyczą samej krzywdy, lecz luźnego zbioru czynników, które krzywdę umożliwiły lub się do niej przyczyniły. Podobnie postać krzywdziciela jest w obrębie tej postawy personalizacją jakiegoś zbioru czynników. Personalizacja stwarza iluzję, że ustalona została odpowiedzialność moralna, lecz w istocie jest rezygnacją z ustalenia tej odpowiedzialności.

Pokrzywdzeni przez los

Bywa, że za krzywdę oskarżany jest bezosobowy los. Podobnie jak w przypadku oskarżenia systemu mamy tu do czynienia z pewnym uogólnieniem, lecz ich ontologiczne założenia i ich wpływ na oceny moralne są inne. Zasadnicza różnica polega na znacznie słabszym, choć nie wykluczonym całkowicie, poczuciu, że za zły los nikt nie jest odpowiedzialny. Dlatego poczucie złego losu rzadziej idzie w parze z żądaniem zadośćuczynienia. Ktoś, kto czuje się pokrzywdzony przez los, widzi w swoim życiu pewną logikę lub przyczynowo-skutkowy ciąg, które prowadzą do cierpienia. Charakterystyczne dla owej logiki lub przyczynowości jest to, że w ich obrębie poszczególne zdarzenia przechodzą jedne w drugie bez realnej alternatywy. W świecie osoby mającej silne poczucie własnego losu jest tylko jeden ciąg warunkujący, można wprawdzie mówić o prawdopodobieństwie wydarzeń (co zakłada świadomość różnych możliwości), lecz tylko w sensie epistemologicznym, czyli w sensie prawdopodobieństwa odgadnięcia (rozszyfrowania) swego losu. Problem prawdopodobieństwa samych wrażeń właściwie nie powstaje.

Odwołanie się do losu jest prywatną heurystyką, rzadko wyrażaną w precyzyjnym języku (brak precyzji jest właśnie jej istotną częścią, pozwalającą na dostosowywanie do różnych sytuacji). Dlatego poczucie losu można łatwo pomylić z fatalizmem. W istocie jednak poczucie losu nie jest fatalizmem. Ktoś, kto mówiąc o doznanym złu odwołuje się do losu, ma poczucie, że jego życie weszło na pewną ścieżkę o fatalnym biegu, jednak głosi zarazem, że ścieżka ta jest jego własna, nie jest po prostu biegiem bezosobowych zdarzeń „zapisanych w Wielkiej Księdze” (jak u najślawniejszego literackiego protagonisty tej postawy, Kubusia z powieści Diderota *Kubuś fatalista i jego Pan*). Poczucie losu jest z jednej strony ubezwłasnowolnieniem samego siebie, lecz z drugiej strony szczególną afirmacją własnej osoby. Natomiast różne postacie

fatalizmu, będąc również ubezwłasnowolnieniem, narzucają zarazem negatywny, czasem gorzki lub nawet cyniczny stosunek do własnej osoby. Motyw ubezwłasnowolnienia góruje tu nad motywem afirmacji.

Inną własnością poczucia losu, które odróżnia go od wiary w zdeterminowany ciąg zdarzeń, jest poziom ogólności. Otóż poczucie losu dotyczy nie tyle zdarzeń czy sekwencji zdarzeń, ile klas zdarzeń. Poczucie losu, w przeciwieństwie do fatalizmu nie musi dotyczyć prawidłowości przyczynowych. Poczucie losu nie wymaga koniecznie przekonania o uporządkowanej przyczynowo sekwencji zdarzeń. Wystarczy, jeżeli dana osoba uważa, że przydarzają jej się systematycznie zdarzenia należące do pewnej klasy. Tak rozumiany porządek treściowy losu jest bardziej istotną jego własnością niż determinizm. Można nie mieć fatalistycznych poglądów i być w pełni przekonanym, że własna wola jest motorem własnego życia, a jednocześnie mieć poczucie treściowej ograniczoności tej woli, czyli tego, iż wytwarza ona wciąż podobne wybory i dążenia. Wola znajduje się tu niejako w pułapce ludzkiej jednostkowości; cokolwiek uczyni, nie potrafi się wyzwolić z logiki narzuconej przez ramy danej osobowości. Zatem, patrząc z psychologicznego punktu widzenia, poczucie losu jest do ekstremum rozwiniętym poczuciem własnej jednostkowości.

To, że poczucie losu dotyczy obszernych klas zdarzeń, sprawia, że może być ono weryfikowane przez odwołanie się do różnych doświadczeń, które *ad hoc* zalicza się do danej klasy. Sprzyja temu zasadnicza nieostrość wszelkich klasyfikacji odnoszących się do zdarzeń. Dlatego, kiedy poczucie losu zakorzeni się w człowieku, jest praktycznie nefalsyfikowalne. Odwołanie się do losu w celu interpretacji doznanych krzywd ma pewne konsekwencje moralne. Niektóre złe czyny można zinterpretować jako czynniki losu i w ten sposób usunąć moralną odpowiedzialność krzywdziciela. Powstaje pytanie: Czy akceptując ideę losu potrafimy oddzielić od siebie losowe i moralne aspekty czynu? Klasyczne, greckie ujęcie pro-

blemu, przeczyło takiej możliwości. Nieubłagana przyczynowość losu przeradzała się tam automatycznie w (tragiczną) odpowiedzialność. Jak wiadomo, bogowie homeryccy wykorzystywali i prowokowali ludzkie czyny dla własnych korzyści – manipulowali przyczynowością, sprawiając, że nie była to przyczynowość zamierzona przez działających. To jednak nie zwalniało ludzi z odpowiedzialności. Dlatego Hektor czy Achilles musieli zginąć.

Można wyróżnić następujące warianty idei losu, porządkując je pod względem stopnia odpowiedzialności moralnej sprawcy zła, jaki implikują:

- (i) fatalizm: odwołanie się do łańcuchów przyczyn i skutków unieważnia odpowiedzialność moralną,
- (ii) różne formy predestynacji: przyczynowość nie likwiduje odpowiedzialności, człowiek musi odpowiadać za winę, do której jest predestynowany,
- (iii) poczucie losu jako wzorca życia niezakładające przyczynowej determinacji i dlatego nielikwidujące osobistej odpowiedzialności.

Łatwo zauważyć, że tylko ostatni przypadek pozwala rozwinąć koncepcję krzywdy i zadośćuczynienia. W poprzednich bowiem przypadkach odpowiedzialność za uczynione zło jest albo zlikwidowana albo pozostaje nieskorelowana z uczynionym złem.

Problem mniejszego zła

Jedną z najczęstszych strategii neutralizowania oskarżenia o krzywdzenie jest argument mniejszego zła. Jest on tak często stosowany w prywatnych i publicznych dyskusjach, że przestajemy się zastanawiać, co właściwie znaczy. Przykładem długotrwałej dyskusji publicznej na temat mniejszego zła jest historia oskarżenia autorów stanu wojennego w Polsce w roku 1981. Ten wojskowy zamach stanu przyniósł pewną

liczbą ofiar śmiertelnych, ogromną liczbę zwichniętych bezpowrotnie życiorysów (szantaże służb specjalnych, wymuszone emigracje), likwidację instytucji demokratycznych, deprawację języka publicznego oraz usankcjonowaną przez władze grabież dóbr publicznych. Skutki te są powszechnie znane. Czy decyzja o wprowadzeniu stanu wojennego²⁸ była, czy nie była aktem mniejszego zła? W publicznej debacie na ten temat zakłada się milcząco, że jeśli uda się dowieść, że decyzja ta była aktem mniejszego zła, wówczas autorów i funkcjonariuszy stanu wojennego należy zwolnić od odpowiedzialności. Należy w związku z tym rozważyć następujące pytania: (1) W jaki sposób można w ogóle orzec, że coś jest mniejszym złem?; (2) Czy można sfalsyfikować tezę o mniejszym złu?; (3) Czy powołanie się na mniejsze zło zwalnia od odpowiedzialności?

(Ad. 1) Jeśli stoimy w obliczu dwóch faktycznie dokonanych czynów krzywdzących i wiemy sporo o ich kontekście i skutkach, możemy zaryzykować stwierdzenie, że jeden z nich jest gorszy moralnie od drugiego. Sądy tego rodzaju trzeba oczywiście wypowiadać z ostrożnością, ponieważ w każdej sytuacji krzywdy jest wiele składników nieobserwowalnych. Na ogół jednak, odwołując się do argumentu o mniejszym złu, znajdujemy się w gorszej sytuacji, chodzi bowiem o porównanie zła wyrządzonego ze złem, które mogło być wyrządzone, lecz nie zostało. Co więcej, twierdzi się, że owo rzeczywiście dokonane zło weszło na miejsce tego niedokonanego, czyli że zachodzi związek przyczynowy pomiędzy dokonaniem mniejszego zła A, a niewydarzeniem się

²⁸ Wyrażenie „wprowadzenie stanu wojennego” należy do repertuaru propagandowego, dlatego używam go tu wyłącznie na prawach cytatu. Słowo „stan” ma tu bowiem pełnić tę samą uspokajającą funkcję, co słowo „law” w angielskim wyrażeniu „*martial law*”. Zarówno słowo „stan”, jak „prawo” ukrywają fakt, że mamy tu do czynienia z aktem przemocy.

większego zła B. Ilustrując tę zależność przykładem polskiego stanu wojennego powiedzielibyśmy, że niewprowadzenie stanu wojennego przez gen. Jaruzelskiego byłoby przyczyną najazdu na Polskę wojsk Układu Warszawskiego. Z oczywistych względów rozumiemy, że najazd radziecki na Polskę byłby bardzo wielkim złem. Stosujemy tu jednak zawodne rozumowanie przez analogię. Porównujemy coś rzeczywistego, na przykład konkretne rozkazy, planowane czynności (np. uwięzienia, konfiskaty) z czymś, co jawi się jako możliwość, a zatem jest znacznie mniej konkretne. Takie rozumowanie nie może być konkluzywne, chyba że uda się pokazać materiał operacyjny o tym samym stopniu konkretności, zawierający scenariusz najazdu Związku Radzieckiego na Polskę. Dziś wiemy, że taki materiał nie istnieje. Nawet gdyby istniał, nie byłby literalnie dostępny władzom polskim w roku 1981, ponieważ częścią planowania najazdu jest zatajenie jego szczegółów, nawet jeśli jest przedmiotem otwartych gróźb czy aluzji.

W jaki sposób można uzasadniać stwierdzenia o mniejszym zlu? Wydaje się, że z fundamentalnych, a nie tylko przygodnych względów (jak np. brak dostępu do materiałów) nie można takich stwierdzeń uzasadnić, jako że nie sposób porównywać w sensie moralnym tego, co faktyczne, z tym, co wyobrażone. Gdyby takie rozumowania były akceptowalne, można by usprawiedliwić wielką liczbę popełnianych niegodziwości wyobrażając sobie niegodziwości większe o pozorach prawdopodobieństwa. W istocie duża liczba ludzi stosuje tego rodzaju strategię obronną, kiedy jest o coś oskarżana. Można się nawet zastanawiać, dlaczego te strategie obronne nie odnoszą większych sukcesów niż rzeczywiście odnoszą. Przyczyną jest zapewne społeczne wyczucie sprawiedliwości (a co za tym idzie również konstrukcja prawa), które działa nie tylko na poziomie reguł pierwszego stopnia, czyli reguł mówiących, jakie czyny są złe, a jakie dobre, lecz również na poziomie reguł drugiego rzędu, mówiących, jakie reguły, czy

rozumowania praktyczne, należy w danej sytuacji stosować, w celu wygenerowania reguły pierwszego rzędu. System prawa chroni nas do pewnego stopnia przed zwodniczymi rozumowaniami.

(Ad. 2) Argument mniejszego zła zawiera arbitralną przesłankę o związku przyczynowym pomiędzy niedopełnieniem pewnego czynu powodującego zły skutek A i zajściem gorszego od A wydarzenia B. Jest przeto niepodatny na falsyfikację. Lecz właśnie dlatego jego wartość retoryczna jest wysoka, rzecz można, odwrotnie proporcjonalna do wartości logicznej. Ani brak dokumentów, ani rozbieżność pomiędzy stopniem ogólności i jasności świadectw przemawiających za wybraniem jednego i drugiego zła nie wystarczą do pokazania, że owo większe zło rzeczywiście nie zdarzyło się dlatego, że wcześniej uczyniono to mniejsze. Jako niefalsyfikowalne tego rodzaju uzasadnienie pozbawione jest wartości.

Nie należy jednak mylić niepoprawnych rozumowań z prawdziwymi dowodami, które pokazują, że większe zło zagrażało rzeczywiście, w sposób empirycznie wykazywalny. Na kimś, kto widział wymierzoną w siebie broń, nie spoczywa obowiązek wykazania, że ktoś chciał do niego strzelić. Powody, dla których w takich przypadkach wyżej cenimy świadectwo zmysłów niż najbardziej nawet wyrafinowane rozumowania, są zapewne dwa: (1) świadectwa zmysłowe można potwierdzić za pomocą niezależnych świadectw tego samego rodzaju, podczas gdy rozumowanie można sprawdzić za pomocą innego rozumowania jedynie pod względem formalnym. Sprawdzenie materialne zawiera odwołanie się do jakiejś naoczności. (2) Zmysły działają w dużej mierze niezależnie od ludzkiej woli i takich właśnie spostrzeżeń zwykle oczekujemy od świadków sądowych (mają być wolne od uprzednich założeń). Tymczasem rozumowania podejmuje się z własnej woli i w jakimś celu. W sytuacji, kiedy trzeba się bronić przed poważnym oskarżeniem, rozumowanie jest zwykle traktowane instrumentalnie, dlatego zwykle nie przyjmuje

się obrony opartej wyłącznie na poprawnym rozumowaniu, szacunku prawdopodobieństwa, ocenie ryzyka itd.

Argument mniejszego zła posiada wagę moralną tylko wówczas, gdy owo większe zło jest już empirycznie obecne. Wówczas jednak nie jest to już argument mniejszego zła, lecz z obrony własnej i stosuje się do innej klasy czynów niż omawiane tu tytułem przykładu wprowadzenie stanu wojennego w Polsce.

(Ad. 3) Sadzę, że powoływanie się na mniejsze zło nie usuwa odpowiedzialności. Zarazem jednak chciałbym spróbować oddalić zarzut, że odmawiam prawomocności wszelkim rozumowaniom w kwestiach moralnych, które zawierają elementy subiektywnej antycypacji czy oceny ryzyka. W istocie bardzo często musimy uciekać się do takich rozumowań i wykazywać, że w danej sytuacji mieliśmy dostateczne przesłanki do przypuszczenia, że nastąpi B oraz do wnioskania, że uczynienie A prawdopodobnie oddali zagrożenie B. Czy nie jest to właśnie schemat argumentu mniejszego zła? Widzę zasadniczą różnicę. Argument mniejszego zła ma przemawiać za zasadnością popełnionego czynu. Powołanie się na subiektywne akty oceny czy antycypacji nie stanowi uzasadnienia czynu²⁹, a jedynie jego wyjaśnienie.

Człowiek o pewnym doświadczeniu moralnym wie, że nawet najlepiej umotywowana subiektywna wiedza czy pewność bywają złymi przewodnikami. Czasem powinniśmy wręcz postąpić wbrew swojej najlepszej wiedzy: pójść za cudzą racją, za autorytetem, za kimś kto ma doświadczenie, za tradycyjnymi normami obyczajowymi i moralnymi zakładając, że stopień ich prawomocności może być wyższy niż stopień prawomocności naszego własnego rozeznania danej sprawy. Oceniając obiektywną wartość moralną czyjegoś po-

²⁹ Z drugiej strony jest to jednak więcej niż zwykle wyjaśnienie, jak doszło do popełnienia czynu. Subiektywna zasada mieści się pośredku pomiędzy wyjaśnieniem a moralnym uzasadnieniem.

stępowania bierzemy pod uwagę takie utrwalone społecznie racje, jeśli mamy podstawy sądzić, że osądzany je znał i przynajmniej werbalnie akceptował lub też czynił z nich w przeszłości jakiś użytek, na przykład oceniając inne osoby. W omawianej tu przykładowo argumentacji w sprawie wprowadzenia stanu wojennego w Polsce zestaw takich zewnętrznych racji jest dość prosty: (1) armia nie służy do napadania na własny kraj; (2) w sytuacji zagrożenia napaścią podejmuje się negocjacje z agresorem lub przygotowuje do obrony, a nie pacyfikuje własny kraj; (3) władza, która straciła legitymizację, ustępuje itd.

Wykazanie, że ktoś opierał się na optymalnych subiektywnych przesłankach jest niewątpliwie czynnikiem łagodzącym osąd moralny, nie może go jednak unieważniać. Tymczasem argument mniejszego zła, wygłaszany w stylistyce przedmiotowej, ma prowadzić nie tylko do złagodzenia odpowiedzialności, lecz do jej całkowitego usunięcia przez powołanie się na obiektywne zależności pomiędzy zdarzeniami. Sądzę, że takiej funkcji pełnić nie może i w tym sensie argument ten jest zwodniczy.

II. Skutki krzywdy

Kilkakrotnie omawiałem problematykę krzywdy z grupami dorosłych i młodzieży. Dla zainicjowania dyskusji proponowałem następujące ćwiczenie. Na tablicy szkicowałem trzy prostokąty: pierwszy oznaczał krzywdziciela, drugi ofiarę, trzeci – pośrodku – pozostawał pusty. Prosiłem, by wpisywano w prostokątach zatytułowanych „Ofiara” i „Krzywdziciel” skutki, jakie odpowiednio u obu osób wywołuje dokonane zło. Po sporządzeniu obu list próbowaliśmy ustalić, co mógłby zawierać prostokąt środkowy. Dość często powtarzał się następujący schemat: w prostokątach „Krzywdziciel” i „Ofiara” pojawiały się efekty psychologiczne, np.: cierpienie psychiczne, poczucie krzywdy, depresja, rozgoryczenie, poczucie winy, chęć zemsty itd. W prostokącie środkowym pojawiały się działania: zemsta, kara, odszkodowanie itd. Odnosiło się wrażenie, że cała sytuacja krzywdy rozpięta jest pomiędzy działaniami i przeżyciami psychicznymi.

Rzadko lub wcale nie pojawiają się w ćwiczeniu określenia w rodzaju „wina”, „zobowiązanie”, „złamanie normy”. Czy dzieje się tak dlatego, że uczestnicy dyskusji nie widzą tego rodzaju treści? A może podany schemat był wadliwy i nie było gdzie umieścić owych pojęć moralnych? W każdym razie wynik ów pokazuje, że ontologia bytów moralnych jest bardzo problematyczna. Są czymś intersubiektywnym, lecz nie tak samo, jak działania. Są ściśle związane z pewnymi przeżyciami, lecz nie są redukowalne do przeżyć. Nie może więc dziwić, że choć na co dzień posługujemy się pojęciami

„wina”, „zobowiązanie”, „norma”, to sama rzeczywistość moralna – umiejscowienie odpowiednich fenomenów moralnych w obrębie świata – wymyka się potocznej świadomości.

Do pewnego stopnia trudność tkwi tu w naturze rzeczy i związana jest z abstrakcyjnym charakterem norm; w tym sensie trudność dotyczy wszystkich abstraktów. Ale mamy tu również do czynienia z efektem właściwym dla naszych czasów, kiedy to psychologia stała się swoistą *lingua franca* wszelkich dyskusji o człowieku i społeczeństwie. Coraz częściej spotyka się ludzi wykształconych, zdolnych do posługiwania się abstraktami wysokiego rzędu, którzy uważają za oczywiste, że pojęcia moralne są redukowane do pojęć psychologicznych i społecznych, że wina jest w gruncie rzeczy tożsama z poczuciem winy, a krzywda z poczuciem krzywdy, że kara da się rozpisać bez reszty na sam akt karzący i odczucia osoby ukaranej, normy moralne zaś są skrótowym zapisem praktyki społecznej, polegającej na wykluczaniu jednostek przez grupy społeczne itd.

Łatwo dziś zauważyć tę dominację psychologii występującej nie tyle w roli szczególnej dziedziny wiedzy i dyscypliny naukowej, ile w roli *lingua franca* wszelkiego dyskursu o człowieku. Można powiedzieć, że niegdyś prowokujący pogląd Davida Hume’a głoszący, że normy moralne sprowadzają się do odczuć upodobania i odrazy, staje się dziś w coraz większym stopniu stanowiskiem etycznym „człowieka z ulicy”.

W dalszym ciągu tego rozdziału mówiącego o skutkach krzywdy będę bronił poglądu, że wśród skutków krzywdy znajdują się obiektywne zjawiska o charakterze moralnym. Nazywam je skutkami moralnymi.

Skutki moralne

W *Zbrodni i karze* Dostojewskiego znajduje się fragment pozwalający uzmysłwić sobie sens wyrażenia „moralne skutki krzywdy”. Oto prześladowający siostrę Raskolnikowa Swirdygajłow pojawia się w ślad za nią w Petersburgu. Przestraszone, matka i siostra Raskolnikowa toczą na ten temat rozmowę z Łużynem, który zawiadomił je o przyjeździe Swirdygajłowa:

„ – Do Petersburga, tutaj (...) Piotrze Piotrowiczu, nie uwierzysz, do jakiego stopnia przestraszyłeś mnie teraz – martwiła się Pulcheria Aleksandrowna. – Widziałam go tylko dwa razy i wydał mi się okropny, okropny. Jestem pewna, że to on stał się przyczyną śmierci nieboszczki Marfy Pietrowny.

– Tego twierdzić nie można. Jestem w posiadaniu dokładnych danych. Nie przeczę: być może, przyspieszył bieg rzeczy przez, że tak powiem, moralny wpływ zniewagi; ale co się tyczy jego postępowania i w ogóle moralnej charakterystyki tego człowieka – podzielam pani zdanie”³⁰.

Wyrażenie „moralny wpływ zniewagi” wydaje się tu zarówno niezbyt jasne, jak wiele mówiące. Zagadkowość tkwi w określeniu „moralne”. Trywialne jest bowiem spostrzeżenie, że krzywdy wywołują poważne skutki w ofiarach i krzywdzicielach. U pierwszych dochodzi do długotrwałego cierpienia. Część tego cierpienia – jak sugerowałem wcześniej – trzeba przypisać urażonej godności, dlatego zniewaga jest zawsze istotnym komponentem krzywdy. U krzywdziciela z kolei owe skutki przybierają postać wyrzutów sumienia, ciężaru winy, cierpienia z powodu niemożności zadośćuczynienia itd. Wszystkie te skutki dotyczą szeroko pojętego wnętrza człowieka. Tymczasem moralność nie jest sprawą wnętrza pojedynczego człowieka, lecz dotyczy norm, a zatem praw, jakie

³⁰ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa 1977, s. 306–307.

obowiązują pomiędzy ludźmi. Czy można więc mówić o moralnych skutkach czegokolwiek (tu: zniewagi lub krzywdy) w odniesieniu do pojedynczego człowieka?

Wydaje się, że w ścisłym sensie o skutkach moralnych należałoby mówić w sytuacji, kiedy uszczerbku doznaje pewna sfera międzyludzkich unormowań. Dobrym przykładem byłaby tu demoralizacja. Zjawisko to można scharakteryzować następująco: (1) normy moralne są w danej społeczności masowo nieprzestrzegane, pomimo że były przestrzegane przez tę społeczność w czasie wcześniejszym; (2) zanika wiara w obowiązywalność łamanych norm.

Oczywiste jest jednak, że nie tego rodzaju skutki moralne ma na myśli Łużyn. Mówi o moralnym wpływie zniewagi na pojedynczą osobę – Marfę Pietrowną – o wpływie mającym psychiczne i fizyczne objawy (ostatecznie przyczyniające się do śmierci), a jednak nie będącym przykładem fizycznego znęcania się czy psychicznego udęczenia. Pisarz sugeruje, że ofiara doznaje tu osobliwego spustoszenia wyłącznie na skutek moralnego zła tkwiącego w dokonanym wobec niej uczynku. To zło, jak sugerowałem wcześniej, przybiera postać konkretnej krzywdy przez zaatakowanie godności ofiary. Uszczerbek godności może okazać się trwały z powodu nieskuteczności działań usuwających skutki krzywdy lub niepodjęcia tych działań. Jednak nie w każdym przypadku ma on charakter moralny, zupełnie niezależnie od wagi moralnej przekroczenia popełnionego przez krzywdziciela.

Moralny skutek powstaje, jak sądzę, wówczas, gdy system wartości ustanawiający w danej osobie poczucie godności jest przesycony wartościami o charakterze moralnym. Można to określić znanym terminem „internalizacja norm” z tym jednak zastrzeżeniem, że chodzi nie tylko o akceptowanie tych norm z przekonaniem, lecz o wciągnięcie norm moralnych w obręb samowiedzy jednostki. Człowiek, zasadzający swe poczucie godności na przestrzeganiu wskazań moralnych, może być zdruzgotany nie tylko swoim własnym niemoralnym postęp-

kiem, lecz również wtedy, kiedy wobec niego popełnia się niegodziwość, w szczególności, jeśli jest to niegodziwość popełniona przez osobę bliską. Doznanie zła prezentuje bowiem ofiarę jej samej jako współwinną (niezależnie od tego, czy ma tego świadomość). Jej zaangażowanie w relacje z innym człowiekiem wraca do niej rykoszetem w postaci zła, co sprawia, że widzi ona swą wewnętrzną wartość jako wyszydzoną. Szyderstwo to jest w gruncie rzeczy autoszyderstwem, ponieważ, nawet jeśli samo zło można rozsądnie przypisać krzywdzicielowi (nie mówię bowiem o neurotycznym przypisywaniu sobie winy, lecz o efekcie samoponiżenia powstającym przy zachowaniu trzeźwej i rozsądnej postawy), to jednak cały mechanizm obracający to, co w ofierze pozytywne, w negatywność, ofiara przypisuje sobie. W efekcie powstaje coś, co nazwałem już spustoszeniem moralnym, usunięciem moralnego komponentu własnej godności, której nie da się już odbudować³¹.

Osadziwszy możliwość moralnych skutków krzywdy w systemie godności osoby skrzywdzonej, rozpatrzmy dwa fenomeny związane ze skutkami moralnymi: niewiarę w możliwość przywrócenia moralnego ładu oraz działanie w sytuacji moralnego nihilizmu.

(1) Niewiara. Postawa ta pochodzi z poczucia, że zły czyn krzywdziciela wypełnia, mówiąc obrazowo, całą przestrzeń moralną, że nie istnieją dobra komplementarne, które mogłyby przywrócić moralną równowagę. Stan niewiary w przywrócenie sprawiedliwości (rozumianej tu jako obiektywna równowaga dóbr, nie zaś jako działanie społecznego aparatu

³¹ Wniosek ten jest, jak sądzę, całkowicie niezależny od tego, czy godność opiera się w danym przypadku na autentycznej postawie moralnej czy też na hipokryzji. Dana osoba może być wewnętrznie sprzeczna w swym postępowaniu, może głosić normy, których wcale nie przestrzega, jednak jej poczucie własnej godności może być ściśle związane właśnie z normami głoszonymi.

sprawiedliwości) pochodzi często stąd, że dana osoba – na ogół ofiara, choć może to być również świadek krzywdy – nie widzi żadnej kompensującej odpowiedzi na krzywdę. Nie widzi, ponieważ traktuje świat wartości moralnych i norm jako zamknięty system. Osoba taka nie wierzy, by człowiek mógł być twórczy w dziedzinie dóbr o charakterze moralnym. Konstatuje, że fakt uczynienia zła oznacza zlikwidowanie czy też wyparcie odpowiedniego dobra. Fakt ten traktuje jako nieodwołalny, podobnie jak nieodwołalny jest fakt doznania fizycznego uszczerbku.

Zauważmy jednak, że gdyby świat dóbr moralnych był zamknięty, wówczas uszczerbek moralny nie mógłby być nigdy naprawiony. Postawa niewiary w restytucję sprawiedliwości polega na sztywności systemu moralnego człowieka. Jeśli zastąpimy go systemem dynamicznym, w którym ustawicznie tworzone są nowe dobra, wówczas przywrócenie sprawiedliwości jest możliwe za sprawą stworzenia nowej obiektywnej sytuacji moralnej.

(2) Działanie w sytuacji moralnego spustoszenia jest jednym z najbardziej zagadkowych zjawisk moralnych. Zdumiewająca jest zdolność człowieka do poszukiwania nowych wartości w sytuacjach, kiedy rozmiar zła zdaje się wtrącać nie tylko w niewiarę, lecz w cyniczną afirmację stanu rzeczy, który niewiarę wywołał. Rozważaniom tego zagadnienia poświęcę cały paragraf (s. 162–171), dlatego w tym miejscu jedynie sygnalizuję problem.

Głos sumienia

W ważnym fragmencie *Zbrodni i kary* dochodzi do ujawnienia artykułu napisanego niegdyś przez Raskolnikowa i jak się zdaje, rzucającego światło na motywy jego zbrodni. Raskolnikow broni w nim prawa jednostek wybitnych do stosowania dowolnych środków dla osiągnięcia swych celów, do

przekraczania dowolnych zakazów moralnych. Argumentuje, że ludzkość rozwija się dzięki energii wybranych jednostek, podczas gdy postawą przyjmowaną przez większość ludzi jest bierność i podleganie decyzjom innych. Jednostki wybierające aktywność, twórczość nie podlegają osądowi. Mogą robić to, co im nakazuje wewnętrzne przekonanie. Razumichin, kolega Raskolnikowa, jest przerażony tą wizją. Śledczy, Porfiry Piotrowicz, widzi w niej przesłankę do podejrzenia Raskolnikowa o zabójstwo lichwiarki.

„On mówił na przykład [mówi Raskolnikow do Porfirego Piotrowicza o Razumichinie] (...) że ja zezwalam na krew. To i cóż? Społeczeństwo wybornie się obwarowało więzieniami, sędziami śledczymi, katorgami – czegoż się martwić? Możecie tropić złoczyńcę...

– A jeśli go wytropimy?

– Dobrze mu tak.

– Zdrowa logika. A co się tyczy jego sumienia?

(...)

– Kto sumienie posiada, niech cierpi, skoro zdał sobie sprawę z pomyłki. Będzie mu to karą – obok katorgi”³².

Raskolnikow dokonuje tu rozdzielenia trzech sfer, tradycyjnie przynależnych do siebie wzajemnie: uprawnienia moralnego, sumienia, prawa. Jako uprawnienie moralne występuje tu twórcza aktywność wybitnej jednostki, sumienie jest tylko psychologicznym skutkiem, jaki u niektórych osobników przydarzyć się może, u innych zaś nie, w zależności od siły charakteru (jest to charakterystyczny motyw, który można znaleźć u wszystkich immoralistów od F. Nietzschego do A. Gide’a). Wreszcie prawo jako forma społecznej samoobrony, która nie ma nic wspólnego ze słusznością czy niesłusznością czynu. Jednostka wybitna Raskolnikowa ma robić, co chce, jednak musi być przygotowana na retorsje ze strony własnej psychiki (głos sumienia) oraz społeczeństwa (kara).

³² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 272.

Według Raskolnikowa sumienie nie bierze udziału w kształtowaniu działania, a pojawia się wyłącznie jako jego zewnętrzny skutek. Z jego punktu widzenia trudno sobie wyobrazić, że ktoś mógłby działać na podstawie „danych własnego sumienia”. Przyczyny eliminacji sumienia ze struktury samego działania zostały częściowo ukazane przez Valadiera³³, który wiąże je z nowożytną tradycją racjonalizowania etyki. Sumienie, jak twierdzi francuski autor, wchodzi ze swej natury w „szczeliny w tradycjach”. Jednak racjonalizacja zamyka te szczeliny, czyniąc moralne tradycje „bardziej stabilnymi i bardziej spójnymi niż były”. Ponadto zetknięcia wielu tradycji moralnych i doktryn etycznych sprawiają, że nie sposób ufać bezwzględnie systemom norm zrodzonym w pojedynczej (własnej) kulturze. Kultura pojawia się na tle innych kultur, rozwija się przez ścieranie z nimi. Spotkanie kultur rodzi nowe sytuacje moralne, na które żaden z uczestniczących systemów norm nie jest przygotowany. Nieufne spojrzenie na własną kulturę sprawia, że „gdy (...) tradycje etyczne (i religijne) pełne są poszukiwań, gdy otrzymane normy nie wystarczają, by pokierować dobrym postępowaniem, jednostka chcąc nie chcąc musi wrócić do siebie samej. Kryzysowi związanemu z istnieniem różnych etyk towarzyszy odwoływanie się do sumienia jednostki, by odnalazła właściwą drogę pośród niejednorodnych danych i strzępów tradycji, czy w każdym razie tradycji pełnych luk”³⁴.

Sumienie może więc być interpretowane jako swoisty owoc bezradności moralnej, może też, jak u Raskolnikowa, stanowić rodzaj kary. Gdyby interpretacje te były słuszne, sumienie nie mogłoby stanowić narzędzia naprawy krzywdy. Człowiek ogarnięty wyrzutami sumienia mógłby cierpieć, czuje się zmuszony do refleksji, żalu lub rewizji zasad swego

³³ P. Valadier, *Pochwała sumienia*, tłum. M. Żerańska, Warszawa 1997, s. 24–29.

³⁴ Tamże, s. 28.

postępowania, lecz nie byłby przez sumienie zmuszony do za-
dośćuczynienia. Konkluzja taka nie zgadzałyby się z doświadc-
zeniem pokazującym, że sumienie może kierować w stronę
naprawy zła³⁵.

Jakie pojęcie sumienia mogłoby odzwierciedlić to do-
świadczenie? Chyba tylko takie, które jest doświadczeniem
całej osoby, obrazem całej osoby w jej własnych oczach.
W tym rozumieniu sumienie nie tyle wyrzuca mi to, co zrobi-
łem, ile to, kim jestem. Nakaz powrotu do siebie jest tu bez-
względny imperatywem. Usunięcie skutków swego złego
czynu jest jedyną drogą wiodącą od danej osoby do niej sa-
mej. Sumienie jest tu fenomenem pierwotnym, nie zrelatywi-
zowanym do systemów norm lub psychicznych dyspozycji
danego człowieka.

Rachunek krzywd

Niektóre z rozlicznych skutków skrzywdzenia można wy-
razić odwołując się do pojęcia długu lub rachunku do zapłace-
nia. Krzywdziciel jest zgodnie z tą metaforą dłużnikiem
skrzywdzonego. Ofiara wystawia krzywdzicielowi rachunek,
który – przyjęty lub nie – pozostaje wymiernym znakiem ist-
niejącego zobowiązania³⁶. Czy słowo „rachunek” rzeczywi-
ście oddaje dobrze sytuację moralnego zobowiązania? W uży-
ciu poetyckim wyrażenie Broniewskiego „rachunki krzywd”
posiada dużą siłę, ponieważ przywołuje obraz wzajemnego
obciążenia wywołanego przez odwzajemniane krzywdzenie.
Broniewski spogląda na sytuację moralną w chwili, kiedy na-

³⁵ Sławne literackie obrazy takiej postawy to np. Jacek Soplica czy Lord Jim.

³⁶ Te aspekty stanu następującego po krzywdzie utrwalił w znanym wierszu *Bagnet na broń* Władysław Broniewski: „są w Ojczyźnie ra-
chunki krzywd/ obca dłoń ich też nie przekreśli”.

brzmiały nierozwiązywalne problemy. Jedni obwiniają drugich o wyrządzone krzywdy i sami z kolei są obwiniani. Jedni i drudzy usprawiedliwiają swoje działania tym, że wcześniej to im wyrządzono krzywdę. Czyniąc to sięgają do rozpowszechnionej intuicji, która nakazuje łagodniej oceniać zło wyrządzone w bezpośredniej odpowiedzi na inne zło³⁷. Metaforyka długu czy rachunku nie odzwierciedla zobowiązania pojedynczego krzywdziciela wobec jego ofiary, lecz raczej zbiór wzajemnych roszczeń wielu osób, które wzajemnie w stosunku do siebie dopuściły się zła.

Inaczej mówiąc, wiersz Broniewskiego oddaje stan winy zbiorowej, niemożność uzyskania zadośćuczynienia i powrotu do stanu sprawiedliwości³⁸. Rozważając bezpośrednio zobowiązanie wobec ofiary musimy niejako cofnąć się o krok, do sytuacji, kiedy wzajemne roszczenia jeszcze nie powstały. Przedstawianie tego zobowiązania w języku rachunku krzywd jest nie tylko nieadekwatne, lecz może prowadzić do osobliwego moralnego regresu. Zauważył to niedawno pewien amerykański rabin publikując, żywo dyskutowany artykuł o kup-

³⁷ Kluczowe jest tu słowo „bezpośredniej”, ponieważ nie chcę w tym miejscu mówić o zemście, będącej również złem wyrządzonym w odpowiedzi na inne zło. Zemsta jest zapośredniczona przez pewien kodeks zemsty, pragnienie lub przymus każący wyrządzić zło krzywdzicielowi dla wyrównania rachunku. Tymczasem bezpośrednia odpowiedź na zło jest pewnego rodzaju obroną. Pomimo że następuje po doznanym złu, a nie przed nim, to jednak zasługuje na miano raczej obrony własnej niż zemsty. Opiera się bowiem na antycypacji kolejnego zła, zmierza do powstrzymania krzywdziciela, a nie do odplacenia mu tym samym.

³⁸ Skądinąd Broniewski miał pewną gorzko-optymistyczną wizję uporania się z rachunkiem krzywd przez pewnego rodzaju ucieczkę do przodu, w kierunku widmowych „hut Magnitogorska”, jednak z wielu wyluszczonej również w tej pracy powodów nie jest to nigdy postawa dająca się na dłuższą metę utrzymać, nie utrzymał jej również poeta.

czeniu krzywdą narodu żydowskiego. Problem w tym, że bezprzykładne ludobójstwo dokonane na Żydach w latach II wojny światowej stało się bardzo „cenne” jako argument w dyskusjach służących dążeniu do dominacji. Każdą różnicę etyczną, polityczną, obyczajową można obecnie poddać polityczno-moralnemu wzmocnieniu przedstawiając konkurencyjny pogląd jako implikujący świat, w którym istnieje możliwość nowej Zagłady. Inaczej mówiąc, każdy czyn można przedstawić jako przynależący lub nie przynależący do moralnego otoczenia Zagłady. Ponieważ sposobów ustawienia zwalczanych poglądów (mocą dowolnie konstruowanych wnioskowań) w sąsiedztwie Zagłady jest wiele, sam jej obraz jest wciąż na nowo przywoływany i używany. Użycie to jest często cyniczne i instrumentalne – spory społeczne o umiarkowanej wadze stają się na mocy owego wzmocnienia bardzo poważne. W Polskiej debacie publicznej ostatnich dziesięciu lat znajduje się wiele przykładów działania tego mechanizmu. Zagłada Żydów nadaje się do tego procederu bardziej niż cokolwiek. Wczorajsi ciemiężcy mogą z największą łatwością użyć tego obrazu do uczynienia złoczyńców z wczorajszych ofiar. Mogą, niejako w imieniu nieobecnych, wystawić żyjącym rachunek. Konsekwencją nadużywania tej procedury jest to, że toruje drogę do patrzenia na wszelką krzywdę jako na wymianę rachunków, co samo w sobie nie jest fatalne, co najwyżej nietrafne, jednak zawiera destrukcyjną moralnie presupozycję stwierdzającą, że wszyscy są winni. Podobnie jak każdego uczestnika współczesnej gospodarki pieniężnej można za coś obciążyć finansowo, tak też zgadzając się na mówienie o rachunkach krzywd zgadzamy się z supozycją, iż wszyscy w jakimś stopniu są krzywdzicielami.

Wspomniany wyżej protest amerykańskiego rabina, jego apel, by skończyć z kupczeniem krzywdą narodu żydowskiego, ma więc gruntowne podstawy etyczne. Może przyczynić się do tego, by odróżniać relacje zobowiązania moralnego powstające pomiędzy krzywdzicielami i ofiarami od ro-

szczeń, jakie powstają pomiędzy wzajemnie krzywdzącymi się ludźmi. Różnica ta jest fundamentalna w sensie moralnym. Wyznacza ona dwa zupełnie różne poglądy na zadośćuczynienie. Wzajemne roszczenia uzależniają naprawę przez osobę A krzywdy osoby B od tego, czy osoba B naprawi krzywdę osoby A i odwrotnie. Mamy tu w gruncie rzeczy grę o sumie zerowej (bez kooperacji). Nie można osiągnąć obojawnego zadośćuczynienia. Inaczej jest, kiedy utrzymana jest asymetria aktu krzywdzenia – tu można przynajmniej postawić pytanie o możliwość i sposób naprawy wyrządzonej krzywdy. Ważne jest jednak, by mówiąc o krzywdzie nie odwoływać się do metaforyki ekonomicznej – do pojęcia rachunku.

Stopień winy

Problemowi winy poświęca się na ogół więcej miejsca niż innym kwestiom poruszonym w tej pracy, dlatego nie zatrzymam się przy nim długo. W piśmiennictwie polskim godna odnotowania jest niedawno wydana praca Mariana Grabowskiego *Krajobrazy winy*. Filozoficzny standard analizy winy wyznaczył Karl Jaspers niewielką, lecz ważną książką o problemie winy niemieckiej³⁹. Wysiłki pobudzane moralną i społeczną, a w przypadku Jaspersa dodatkowo polityczną doniosłością problemu w powojennych Niemczech, próby podania poprawnej definicji winy oraz ustalenia ogólnych kryteriów winy, przypominają pod wieloma względami poszukiwania istoty prawdy. Można powątpiewać (analogicznie do znanego stanowiska Davidsona w kwestii ogólnej definicji prawdy), czy ogólna definicja winy w ogóle jest możliwa, a co za tym idzie, czy istnieją ogólne kryteria ustalania winy. Być może

³⁹ K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Artemis-Verlag, Zürich 1946.

posiadamy kilka niewspółmiernych pojęć winy. Przyczyna tej niewspółmierności leżałaby w:

- (1) podobieństwie rodzinnym pomiędzy odpowiednimi klasami sytuacji moralnych,
- (2) intensjonalnym charakterze odpowiednich wyrażeń.

Przyjmuję, że pojęcia są niewspółmierne, jeśli zbiór kryteriów decydujących o podleganiu pewnego przedmiotu pod jedno z nich jest rozłączny ze zbiorem kryteriów podpadania tego przedmiotu pod inne pojęcie. Czy tak właśnie jest w przypadku winy?

Rozważania Grabowskiego⁴⁰ przeczą takiej deflacyjnej interpretacji pojęcia winy. Na podstawie opisu autor ten stara się ustalić istotową strukturę przejawiania się winy w obrębie człowieka, który popełnił zło, a także przejawiania się winy w obrębie wspólnoty etycznej.

W owej fenomenalnej istocie winy najważniejsze wydają mi się jej cztery parametry: (1) związek zawinienia z osobą; (2) stopień winy; (3) zakres winy; (4) moralne implikacje winy.

(Ad. 1) Związek zawinienia z osobą. Uznanie, iż dokonano się złego czynu, ma komponent przedmiotowy i podmiotowy. Chociaż oba są niezbędne, to jednak pierwszy jest bardziej oczywisty. Trzeba przede wszystkim stwierdzić, że dokonano się zło. Dopiero w kolejnym kroku przypisuje się owo zło sobie i jest to krok znacznie mniej oczywisty. Nader często bywa, że złoczyńca chętnie przyznaje pierwsze, zapiera się zaś drugiego. Nawet jeśli nie podaje w wątpliwość tego, iż jako jednostka ludzka był przyczyną zła, to jednak w dalszym ciągu może zapierać się autorstwa tego zła.

Taka strategia obrony korzysta ze słusznej skądinąd intuicji moralnej, że do przypisania winy nie wystarczy fizyczne sprawstwo, lecz potrzebny jest komponent wewnętrzny: wola

⁴⁰ M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2001.

czy intencja. Proces przypisywania winy własnej osobie może być procesem skomplikowanym i długotrwałym. Jeśli czasem zachodzi on bez widocznej walki wewnętrznej, błyskawicznie i niejako automatycznie, to znaczy, że struktura wewnętrzna, w tym samowiedza i coś, co nazywa się ogólnie wrażliwością moralną danej osoby, była na takie wewnętrzne przypisanie przygotowana.

Zachodzi analogia pomiędzy tego rodzaju wewnętrznym automatyzmem a czysto zewnętrznymi automatyzmami, jak podczas opanowywania jakiejś czynności manualnej. W obu przypadkach przygotowuje się strukturę poznawczo-emocjonalną do szybkiego reagowania na bodźce. Mogą, rzecz jasna, istnieć zarówno pożądane, jak niepożądane automatyzmy. Chociaż mechanizm jako taki może się wydawać obojętny moralnie, to jednak skutki jego działania lub dysfunkcji mają w dziedzinie moralnej ważne konsekwencje. Przesadna gotowość do przypisywania sobie winy za spowodowane zło sprawia, że nie widzi się zewnętrznych uwarunkowań owego zła, a przez to traci się środki do jego naprawy. Poszukując możliwości zadośćuczynienia musimy bowiem sięgać do owych zewnętrznych warunków, modyfikować je. Zbyt mocne przekonanie o winie własnej zamiast pomagać w podjęciu naprawy zła, może te kroki udaremniać. Jeśli bowiem ja i tylko ja jestem autorem zła, to jak, nie przestając być sobą (tym samym sobą – krzywdzicielem), mogę udzielić zadośćuczynienia?

Z kolei oddalenie od siebie winy przez wskazywanie na wiele zewnętrznych warunków, jakie przyczyniły się do spowodowania przez siebie zła, sprawia, że sam złoczyńca czuje się ofiarą okoliczności i traci poczucie odpowiedzialności. Rzeczywiste postawy są często kombinacją obu postaw: nadmiernego upodmiotowienia i nadmiernego uprzedmiotowienia. Widać to dobrze na przykładzie następującego fragmentu *Zbrodni i kary*: Oto Raskolnikow przyznaje się w końcu przed Sonią do popełnienia zbrodni. A jednak natychmiast podejmuje strategię obronną polegającą na zamazywaniu różnicy po-

między zbrodniarzem a ofiarą, a także na swoistej eksternalizacji winy: „Czy ja zabiłem staruchę? Siebie zabiłem, a nie staruchę. Ot tak, od razu, zakatrupiłem siebie na wieki! ... Tę zaś starą zabił diabeł, nie ja ...”⁴¹.

(Ad. 2) Stopień winy. Orzekanie stopnia winy jest ważnym zagadnieniem praktycznym sądownictwa. Poszukiwanie właściwej miary winy jest konieczne, ponieważ ze stopniem winy ma być skorelowany stopień kary. Czy dążenie do określenia stopnia winy przestałoby być istotne, gdyby nie zachodziła potrzeba wyznaczania kar? Czy stopień winy byłby kwestią sumienia samego winnego? Pozytywna odpowiedź pociągałaby za sobą negację obiektywności winy. Jeśli tego nie chcemy, musimy też uznać obiektywność kryteriów mierzących stopień winy. Sama wielkość wyrządzonej szkody (sama w sobie trudna do oszacowania w przypadku szkód niematerialnych) nie jest jednak wiarygodnym wyznacznikiem rozmiaru winy. Ten ostatni modyfikowany jest przez liczne czynniki zewnętrzne i rzeczą osądzającego jest posługiwanie się tymi czynnikami dla oceny wielkości winy. Jaka miarą należy mierzyć winę? Proces zbrodniarzy hitlerowskich w Norymberdze postawił sędziów przed koniecznością wyznaczenia jasnych kryteriów rozmiaru winy. Wszystkie osądzone czyny popełniane były w pewnej strukturze społecznej, na którą składała się armia, totalitarne rządy państwowe, spontaniczna działalność nazistowska, postawa tzw. milczącej większości. Gdyby z radykalną dosłownością potraktować związek przyczynowy poszczególnych osób z machiną przemocy, to każdy bez mała dorosły Niemiec żyjący w latach II wojny światowej mógłby być objęty oskarżeniem. Aby uniknąć tak niesprawiedliwej – fundamentalistycznej z litery i ducha – konkluzji niezbędne były rozróżnienia. Na czym jednak miały być one oparte?

Wspomniałem już wcześniej (por. s. 71) o stwierdzeniu Hannah Arendt, że stopień oddalenia od bezpośrednich na-

⁴¹ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 430–431.

rzędzi zbrodni nie zmniejsza, lecz zwiększa winę. Arendt czyni tu użytek z zasady zwiększania się odpowiedzialności w miarę wzrastania władzy. Uwagi Arendt pochodzą jednak z lat późniejszych (rok 1961, raport z procesu A. Eichmanna). Jednak wydaje się, że w czasie procesów norymberskich stosowano już *implicite* to kryterium, dołączając inne, takie, jak świadomość skutków swych działań, bycie lub nie w sytuacji przymusu, bierny lub czynny charakter oporu itd. Stosując kombinację różnych kryteriów wyróżniono 5 kręgów winy i próbowano dostosować do niego system kar.

Nie ma potrzeby analizować szczegółowo tego historycznego przykładu. Żadna tego rodzaju próba nie może być całkowicie zadowolającą, jednak w czasie procesów norymberskich udało się w dużej mierze osiągnąć nie tylko doraźny efekt ukarania, lecz również trwały efekt przywrócenia poczucia sprawiedliwości. Niezależnie od technicznych i politycznych trudności, na jakie natrafił proces egzekwowania sprawiedliwości, udało się stworzyć procedurę oddalającą pokusę zemsty i definiującą winnych jako winnych w obiektywnie mierzalnym stopniu, niezależnie od tego, czy byli w zasięgu wymiaru sprawiedliwości czy nie.

(Ad. 3) Zakres winy nie jest tym samym co stopień winy. Różnicę widać wyraźnie w dalszej części cytowanej już rozmowy pomiędzy Raskolnikowem a Sonią. Oto jak reaguje Sonia na przyznanie się Raskolnikowa: „– Wstań (...) Idź zaraz, w tej chwili stań na rozdrożu, pokłoń się, najpierw pocałuj ziemię, którą splugawiłeś, potem pokłoń się całemu światu na wszystkie cztery strony i powiedz głośno ‘To ja zamordowałem’. Wtedy Pan Bóg znowu ześle ci życie”. W oczach Soni zbrodnia przeciwko pojedynczemu człowiekowi jest zbrodnią wobec całego świata. Jej podejście opiera się na bardzo silnym poczuciu więzi człowieka ze światem, przypominającej więzy rodzinne. Są silne, mają charakter osobowy i można je zerwać popełniając zbrodnię.

Raskolnikow nie chce oddać się w ręce sprawiedliwości, nie chce więzienia i nieuchronnej syberyjskiej katorgi. Sonia przedstawia mu jednak następujący argument : „A jakże, jakże żyć będziesz? Z czym będziesz żył? Czyż teraz to możliwe? W jaki sposób będziesz rozmawiał z matką? (...) Zresztą, co ja mówię! Wszak już porzuciłeś matkę i siostrę! (...) Jakże więc żyć bez ludzi! Co teraz będzie z tobą?”⁴². Efektem zbrodni jest – zdaniem Soni – całkowita izolacja, a efektem izolacji niemożność dalszego życia.

Istotą życia jest dla Soni zespolenie ze światem i ludźmi. Myśl ta, głęboko – jak się zdaje – tkwiąca w tradycji rosyjskiej, pokazuje, że to, co nazwałem zakresem winy, określa się zawsze na pewnym gruncie antropologicznym, a nawet metafizycznym. W filozofii człowieka mniej zorientowanej na związek istoty ludzkiej ze światem, bardziej zaś akcentującym autonomię osoby ludzkiej, odczucie zakresu winy nie jest tak przejmująco silne. Zastąpione jest poczuciem intensywności winy. Mówiąc obrazowo, wina nie jest tu rozległa, lecz przenikliwa, podważa przede wszystkim obcowanie człowieka z samym sobą, jego osobową jedność.

(Ad. 4) Moralne implikacje winy. Czy zdarza się, że przyznanie się do winy nie ma dalszych skutków moralnych i nie stanowi dla krzywdziciela motywacji do udzielenia zadośćuczynienia? Owszem, dzieje się tak wówczas, gdy miejsce winy moralnej zajmuje wina ontologiczna.

Pojęcie winy ontologicznej zrodziło się z refleksji typu egzystencjalnego. Klasyczny wyraz tej idei dał Søren Kierkegaard, między innymi w *Pojęciu lęku*. Teza o winie ontologicznej wynikającej nie tyle z poszczególnych uczynków, ile z samego bycia człowiekiem, pojawia się w kontekście religijnym. Jej przesłanką jest przekonanie o tym, że to, co stanowi o człowieczeństwie, szczególnie jego wolność, jest jednocześnie odniesieniem do Boga, człowiek zwraca się do Boga nie

⁴² Tamże.

tym czy innym czynem, lecz każdym swym atrybutem – nie tym, co czyni, lecz tym, czym jest jako stworzenie. Podstawowy atrybut człowieka, jakim jest wolność, jest takim odniesieniem do Boga, które konstytuuje to, co radykalnie inne w stosunku do Boga, jest więc z natury swej wykroczeniem.

Ten status egzystencjalny ma dwie konsekwencje: psychologiczną i etyczną. Na planie psychicznym owa inność wytworzona przez wolność tworzy doznanie pustki i lęk, jako że jest innością wobec tego, który jest wszystkim. Na planie etycznym jest źródłem poczucia winy. Wszelako tak zbudowane pojęcie winy ontologicznej nie ma żadnych konsekwencji etycznych. Jest to wina bez krzywdy, wina wobec absolutu, lecz nie wobec innego człowieka. Czy tego rodzaju wina jest niewspółmierna w stosunku do winy moralnej, czy też pozostaje z nią w jakimś związku? Związek ten jest słaby, a przyczyna owej słabości tkwi, jak sądzę, w tym, że na gruncie analizy egzystencjalnej nie można pokazać związku pomiędzy czynem i działającym podmiotem. Czyny z definicji określają się bowiem przez konteksty egzystencjalne – ogólne bezosobowe ramy, w których istnieje byt jednostkowy. Tymczasem osoba jest z definicji tym, co w działaniu używa swoich własnych atrybutów, angażuje się w działanie, ob staje przy nim kładąc na wadze to, kim jest. Tam, gdzie pojęcie osoby traktuje się jako arbitralny konstrukt metafizyczny, jego miejsce muszą zająć stany egzystencjalne w rodzaju rzu cenia, zdecydowania, trwania, wreszcie egzystencjalnie pojętej odpowiedzialności. Stany te – bo nawet odpowiedzialność jest tu pewnym stanem – nie mogą być (jako stany) za nic odpowiedzialne. Co prawda Albert Camus w *Dżumie* próbował zarysować możliwość odpowiedzialności pozbawionej ontologicznego wsparcia w strukturze osoby. Powinność moralna jawi się u niego bardziej jako „trzeba” niż jako „muszę”. Jednak autor *Dżumy* nie mógł się obyć bez pewnej antropomorfizacji zarazy, z którą walczą bohaterowie. Tak opisana walka przywraca pojęcie osoby niejako tylnymi drzwiami; już nie same

złe czyny ani, jak w przypadku epidemii, działanie pewnych organicznych substancji jest tu przedmiotem działania, lecz pewien przeciwnik, mający swe intencje i plany.

Podsumowując: wszystkie parametry winy są źródłami trudności interpretacyjnych. Wszystkie są potencjalnie sporne. Mogą, lecz nie muszą prowadzić do chęci czy choćby teoretycznej idei zadośćuczynienia. Dlatego twierdzę, że dla rozważań o krzywdzie i zadośćuczynieniu kwestia winy jest stosunkowo nieistotna, a przynajmniej może zostać zawieszona. Nie wina jest bowiem podstawą zadośćuczynienia, lecz krzywda ofiary. Twierdzenie to prowadzi do dalszego wniosku, że do naprawiania krzywd jest zobowiązana także osoba niewinna. W sytuacji obcowania z krzywdą nie jest potrzebne obarczanie się winą po to, by odczuć moralny imperatyw naprawiania skutków szkodliwych czynów. Widząc człowieka bez środków do życia i domniemając słusznie, że mogło się to stać na skutek krzywdy wyrządzonej przez jego rodzinę, pracodawcę itd. nie chodzi o to, by kierując się jakąś *ad hoc* przyjętą teorią ekonomiczno-społeczną obarczyć się częściową winą za jego stan, lecz by udzielić pomocy na podstawie samej percepcji krzywdy.

Cyniczne oskarżenie ofiary

Była już mowa o tym, że zmasowana odwzajemniana krzywda powoduje obustronne wystawianie rachunków moralnych, na skutek czego zamazana zostaje różnica pomiędzy krzywdzicielami i ofiarami. Każda z ofiar przedstawiona jest jako ktoś, kto poniósł wprawdzie stratę, lecz nie ma prawa do nazywania się ofiarą. Zobowiązanie moralne wobec niej zostaje anulowane. Obecnie chcę omówić inne zjawisko: cyniczne oskarżenie ofiary przez krzywdziciela w sytuacji, gdy ofiara nie chce lub nie ma możliwości działać przeciwko niemu.

Uczynić ofiarę współwinną jest oczywiście dla krzywdziela bardzo kuszącą strategią w grze, której stawką jest jak najmniejszy ciężar odpowiedzialności i jak najmniejsza konieczność naprawiania skutków swych czynów. Owa strategia polega na wskazaniu człowieka skrzywdzonego jako współtwórcy sytuacji determinującej krzywdzący czyn poprzez umieszczenie możliwie wielu czynników wytwarzających zło w sytuacji zewnętrznej (krzywdziciel nie tyle podejmuje samousprawiedliwienie, ile z góry wyzbywa się autorstwa) oraz poprzez przyjęcie tak szerokiej definicji sytuacji zewnętrznej, że jej częścią stają się działania ofiary.

Ponieważ nie zawsze można zrealizować drugi z tych punktów bez całkowitej utraty siły przekonywania wobec ofiary, otoczenia i nawet samego siebie (krzywdziciela), potrzebne jest sięgnięcie po specjalną koncepcję człowieka, przypisującą ofierze nieświadomą wrogość, agresję i inne motywy mogące prowadzić do chęci skrzywdzenia. To one stają się przedmiotem oskarżenia. Jest to zatem inny typ pograżania ofiary niż oskarżenie jej o sprowokowanie własnej krzywdy. Zarzut o sprowokowanie może być przedmiotem sporu sądowego, można go sformułować w kategoriach faktycznych. Jeśli w oskarżeniu o prowokację pojawią się elementy całkowicie irracjonalne – powoływanie się na nieświadome dążenia, pragnienia czy siły – rozsądny słuchacz czy sędzia odrzuci to oskarżenie. Tymczasem w przypadku obecnie omawianego oskarżenia racjonalna krytyka nie działa. Wydaje się wszakże zdumiewające, że dość często ta przejrzysta i łatwa do zdemaskowania strategia odnosi sukces. Ofiary zaczynają rzeczywiście zastanawiać się, czy nie są współwinne dokonanego zła.

Częściowym wyjaśnieniem tego tajemniczego zjawiska może być fakt, że na skutek doznanej krzywdy zaburzony jest system samooceny ofiary, to zaś, jak sądzę, ma związek z naruszeniem godności ofiary. Związek pomiędzy godnością a samooceną wymaga wyjaśnienia. Sytuują się one na różnych poziomach struktury osoby. Poczucie godności zakorze-

nione jest w przekonaniach i przeżyciach odnoszących się do obiektywnych wartości, wykraczających poza wąsko rozumianą wartość danej ludzkiej jednostki. Dlatego jest ono bardziej fundamentalne, odporne na czasowe zaburzenia systemu samooceny. Natomiast system samooceny (jeśli nie jest czymś całkowicie sztucznym, opartym na przykład na zewnętrznych oznakach władzy), nie może przetrwać nietknięty w sytuacji naruszenia godności, czyli w sytuacji krzywdy.

Zarysowany powyżej związek pomiędzy godnością a samooceną wyjaśnia podatność wielu ofiar na cyniczne oskarżenie. Skrzywdzeni zadają sobie pytanie: Czy nie jestem w głębi duszy podobny do swego prześladowcy?, Czy i ja w pewnych warunkach nie mógłbym uczynić innym tego, co mi uczyniono? Wywołując takie reakcje krzywdziciel czuje się nie tyle usprawiedliwiony, ile zanurzony w uniwersum zła, w potencjalności, która w nim się tylko zrealizowała, lecz jest także potencjalnością ofiary. Osiąga coś więcej niż tylko przetrwanie części winy na ofiarę oraz rozpuszczenie własnego autorstwa czynu w nieokreślonych zewnętrznych determinacjach. Uzyskuje przesunięcie interpretacji własnego czynu ze sfery rzeczywistości w sferę potencjalności. Efekt ten jest skuteczny przede wszystkim dlatego, że wspiera go ofiara. Ponadto cyniczne oskarżenie bywa często wspierane przez osoby trzecie. Dlaczego tak się dzieje?

W kulturze Zachodu istnieje od dawna, zarówno w filozofii, jak i sztuce nurt obnażania i demaskowania pozornej niewinności. Dzieła tego nurtu wyszły już dawno poza krytykę mieszczańskiej czy świętoszkowatej hipokryzji. Fala demaskacji przechodząca zarówno przez kulturę artystyczną, jak popularną nie potrzebuje już przeciwnika w osobie hipokryty. Demaskacja dotyczy człowieka jako takiego. Zaczyna się od pokazywania fałszywej świadomości. Celem krytyki miało być jej zniesienie, a tym samym wyzwolenie człowieka. Jednak krytyka żyje dziś częściowo własnym życiem. Motyw wyzwolenia człowieka przestał być oczywistym celem. Na-

rzędzia krytyki pozwalają obchodzić się z ludzkim wnętrzem z najwyższą nonszalancją, której towarzyszy pewność, że szukany pierwiastek zła i zakłamania zostanie na pewno znaleziony. Przyczyny takiej ewolucji krytyki człowieka były, jak sądzę, dwie: bankructwo nowożytnych idei wskazujących cele człowieczeństwa oraz przechwycenie krytyki człowieka przez kulturę masową. Jaskrawym przykładem tego rodzaju „krytyki”, zawartym w wytworach kultury popularnej jest wielka liczba filmów kryminalnych, w których morderca zmusza ścigającego go policjanta do odczucia żądzy odwetu i mordy i w ten sposób, jak mu się zdaje, moralnie triumfuje. Udaje mu się bowiem pokazać sytuacyjność norm moralnych – konstruuje cyniczny komunikat przeznaczony zarówno dla niego samego, jak i dla innych, że dla każdego istnieje granica, poza którą staje się takim samym krzywdzicielem, jak ten, którego chce ukarać. Cynizm tego postępowania polega na dowodzeniu tezy za pomocą stworzenia faktu, o którym ta teza mówi⁴³. Każdy myślący widz zda sobie z tego natychmiast sprawę, nawet jeśli nie będzie umiał nazwać rzeczy po imieniu. To jednak nie usuwa napięcia – historia filmowa pozostawia swój ślad niezależnie od krytycyzmu widza. Czy pokazanie owej cynicznej manipulacji na ekranie samo jest cynizmem, czy też rola twórcy – pomijając kwestię taktu czy dobrego smaku – jest tu pozytywna, pokazując zwyrodnienie jednocześnie mówi o czymś, co zwyrodnieniem nie jest? Każdy twórca powie rzecz jasna, że właściwa jest druga interpretacja. Tymczasem sądzę, że właściwa jest pierwsza. Przemawiają za nią następujące argumenty:

⁴³ W uwagach o propagandzie totalitarnej Hannah Arendt wspomina o częstych tego rodzaju zabiegach władz totalitarnych, jak na przykład ogłoszenie zlikwidowania bezrobocia w ZSRR przez Stalina, który jednocześnie zlikwidował zasiłki dla bezrobotnych, co miało być dowodem prawdziwości jego wypowiedzi. Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, NOW, Warszawa 1993, s. 389.

(1) Demaskowanie osoby pokrzywdzonej jest po części technicznym produktem ewolucji kina. Sięga ono po coraz silniejsze środki oddziaływania na widza. Dawniej pogłębianie i intensyfikowanie zła pokazywanego na ekranie było środkiem wzmagającym napięcie. Był to, innymi słowy, zabieg narracyjny. Zło przedstawiane było jako proces odwracalny. Rzeczywistość osiągała w końcu nowy stan równowagi, nawet jeśli twórca wystrzegał się konwencjonalnego szczęśliwego zakończenia. W omawianej tu narracji proces jest nieodwracalny, rzeczywistość zła umacnia się, nawet jeśli twórca wymyślił w końcu sposób na zgładzenie czarnego charakteru. Sądzę, że dzieje się tak głównie za sprawą „moralnego demontażu” ofiary⁴⁴. Opowiadana historia traci moralny punkt odniesienia, napięcia nie mogą być usunięte, żaden stan rzeczy nie ulega rekonstrukcji; w każdej chwili można przejść od stanu względnego ładu do nieładu za pomocą samospełniającej się przepowiedni zawartej w intrydze. Fakt, że za tymi przemianami w narracji stoi w gruncie rzecz względnie techniczny (siła oddziaływania, możliwość powtarzania wielokrotnie tej samej historii, która pozbawiona rozwiązań może się wciąż zaczynać od nowa), dowodzi, że nie mamy tu do czynienia z autentycznym komunikatem twórcy, lecz jedynie z cyniczną manipulacją widzom.

(2) Z perypetii bohaterów nic nie wynika. W typowej dziś popularnej narracji filmowej wydarzenia rozgrywają się często na tle symbolicznie i psychoanalitycznie zmanipulowanej przeszłości wybranego bohatera. Przyszłość zaś wcale nie istnieje. Nie jest potrzebna, co pokazuje, jak mało istotny jest tam w gruncie rzeczy plan moralny. Optyka moralna nie mo-

⁴⁴ W jednym ze swych wybitniejszych opowiadań *Deutsches Requiem* J. L. Borges przedstawił zbrodniarza wojennego twierdzącego, że zbrodnie II wojny światowej dokonały swoistego „demontażu” moralnego zwycięzców. Przejmują oni reguły gry pokonanej III Rzeszy – filozofii przemocy – i to stanowi jej zwycięstwo.

że bowiem obyć się bez antycypacji przyszłości. Przyszłość ujawnia wartość czynów i jest miejscem odpowiedzialności (nagrody, kary, a także sprawdzianu autentyczności postaw). Ciekawe jest natomiast to, że zachodzi również stosunek odwrotny – bez optyki moralnej znika przeszłość, zamieniając się w martwą, upozowaną fotografię. Jest tak dlatego, że wszelka opowieść o ludzkim życiu musi zawierać związki motywacyjne, w których percepcja wartości – szczególnie moralnych – jest jednym z najważniejszych składników. Odpowiedzialność moralna jest tak istotnym składnikiem ludzkiego świata, że bez optyki moralnej, w ścisłym sensie, nie ma o czym opowiadać. Ta sama atrofia dotyka również przyszłości. W świadomości cynicznego twórcy przyszłość znika, ponieważ *ex definitione* znika odpowiedzialność. Inaczej mówiąc, cyniczny twórca nie jest w stanie opowiedzieć historii jakiegoś człowieka, a potrafi jedynie obrazować epizody. Brak przyszłości, epizodyczność, antynarracyjność są znakiem, że mamy do czynienia raczej z opisem pewnej gry aniżeli opowieścią o człowieku.

Rozpowszechniony w kulturze masowej cynizm utrudnia refleksję nad krzywdą. Dokonując wiwisekcji ofiary likwiduje moralny punkt odniesienia tej refleksji o krzywdzie i zaciemnia ideę zadośćuczynienia.

Trwanie relacji pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą

W pierwszym rozdziale starałem się uzasadnić pogląd, że krzywdę trzeba rozumieć jako relację pomiędzy dwiema osobami. Teraz chcę rozważyć dwa pytania: (1) w jaki sposób relacja ta może trwać w czasie i determinować życie uwikłanych w nią osób; (2) czy należy dążyć do jej przecięcia?

Wydaje się, że wielu ludzi byłoby skłonnych odpowiedzieć zdecydowanie twierdząco na pytanie drugie, a odpowiedź ta wynika z pewnych intuicji związanych z pierwszym pyta-

niem. Po pierwsze, obecność krzywdziciela w życiu ofiary jest niejako dalszą częścią upokarzającej sytuacji i sprawia, że proste wydawałoby się remedium na krzywdę, jakim jest czas i zapomnienie, pozostaje nieskuteczne. Po drugie, oczekiwanie, iż krzywdziciel usunie się całkowicie z życia ofiary, wydaje się moralnym uprawnieniem osoby skrzywdzonej. Trudno sobie wyobrazić racje, w imię których można by uznać utrzymywanie jakichkolwiek stosunków z krzywdzicielem za obowiązek moralny ofiary. Bywa wszakże, że dana społeczność uznaje wartości każące jej wywierać tego rodzaju presje na ofiary.

Dwie takie sytuacje rozważa w *Dzienniku pisanym nocą* oraz w *Łuku sprawiedliwości* Gustaw Herling-Grudziński. W tym ostatnim opowiadaniu rządząca twardą ręką księżniczka Iwona wymusza ślub pomiędzy arystokratą-gwałcicielem a jego ofiarą, po czym wymierza sprawiedliwość, skazując krzywdziciela na śmierć. Historia komplikuje się przez uczucie, jakie zrodziło się w trakcie całej historii pomiędzy winowajcą a ofiarą. Zatrzymajmy się jednak nad samym faktem przymusowego podtrzymania relacji z krzywdzicielem. Otóż przesłanki postępowania księżniczki Iwony były natury społecznej. W ówczesnych warunkach społecznych kobieta skrzywdzona i niepoślubiona miała małe szanse na uzyskanie godnego statusu w społeczeństwie. Prawdopodobnie skończyłaby życie w nędzy i poniżeniu. Jej status jako wdowy był natomiast społecznie akceptowalny i otwierał perspektywy dalszego życia. Dla poprawienia statusu społecznego dziewczyny potrzebny był przymus ze strony władczyń.

Życie poddało Herlingowi-Grudzińskiemu inny przykład, wobec którego czuł się zmuszony zająć stanowisko, na stronach *Dziennika pisanego nocą*. Otóż wojna w Bośni obfitowała w liczne akty barbarzyństwa, wśród których częste były gwałty. Statystycznie biorąc pojawienie się poczętych wskutek tego dzieci było nieuniknione. Każda ofiara i każda rodzina dotknięta tą krzywdą musiała zadać sobie pytanie: czy dziecko powinno się urodzić?

Standardową odpowiedzią, jaką często można usłyszeć od „człowieka na ulicy” jest „nie”. Jest to reakcja emocjonalna; reagujemy odrazą nie tylko na zło, lecz na wszystko, co ze zła wynika. Odraza ta jest silniejsza niż normalnie pozytywna reakcja na pojawienie się nowego życia. W tej sytuacji papież Jan Paweł II wygłosił publicznie zachętę do przyjęcia życia poczętego wskutek gwałtów. Herling-Grudziński odniósł się do tej wypowiedzi bardzo gorzko. Sednem jego wyrzutu jest, jak sądzę, to, że apel papieża postawił abstrakcyjną normę ponad realną sytuacją krzywdy. Zdaniem Herlinga-Grudzińskiego nie wolno nękać ponownie kogoś, kto już doznał krzywdy. Pisarz nie podaje alternatywy, nie wdaje się w pryncypialny spór. Wydaje się raczej sugerować, że wokół zła powinno zapanować milczenie. I nie chodzi więc o to, by *explicite* wyrazić przyzwolenie na pozbywanie się poczętego w nieludzkich okolicznościach życia, lecz o to, że samo pytanie nie powinno być tu przedmiotem debaty. Zło wtrąca nas bowiem w sferę anomalną, w której nie istnieje związek pomiędzy pytaniem i odpowiedzią, problemem i rozwiązaniem.

Wydaje mi się jednak, że krytyka nie trafia w sedno apelu papieża. Nie jest on, jak chcą krytycy, wyrazem fundamentalizmu moralnego. Cechy fundamentalizmu są – jak sądzę – dwie:

(1) Fundamentalizm kategoryzuje czyny jako złe lub dobre na podstawie ich opisu zawierającego błędne koło: jako elementy opisu występują te cechy, które fundamentalista uznaje za dobre lub złe. Inaczej mówiąc, fundamentalista nie stawia pytania o to, czy dany czyn podpada pod tę czy inną kategorię moralną – przynależność wynika z samego opisu. Osąd wyprzedza tu w pewnym sensie opis, narzędzia opisu są w istocie narzędziami osądu.

(2) Osąd fundamentalisty odwołuje się do szerokich kategorii dobra i zła bez zróżnicowania stopni. Analiza ocenianego czynu nie jest w stanie zmodyfikować osądu, ponieważ wszelkie rozróżnienia mieszczą się w stosowanej szerokiej kategorii. Takie podejście nie pozwala na przejście od oceny

czynu do osądu osoby. Korelacja między jednym i drugim występuje tylko na najogólniejszym poziomie, stopnie winy i stopnie zła czynów są nierozróżnialne. Fundamentalista może jedynie akceptować lub potępiać.

Tymczasem dyskutowany apel Papieża ma sens raczej aksjologiczny niż moralny. Różnica polega na tym, że apel moralny wskazuje na obiektywną powinność, której nieprzestrzeżenie pociąga za sobą sankcje sumienia i społecznego potępienia. Natomiast apel aksjologiczny wskazuje na możliwość zrozumienia i przeżycia pewnej wartości, która wydaje się leżeć poza istniejącym w danej chwili horyzontem moralnym. W apelu tym chodzi o próbę ufundowania postawy moralnej na nowo uznanej wartości. W omawianym przypadku wartość nowego życia jest wskazana jako wartość należąca do wyższego porządku niż dobra osobiste naruszone i zniszczone na skutek popełnionego zła. Innymi słowy, jest to propozycja nie tyle pewnej postawy moralnej, ile etyki heroicznej⁴⁵.

⁴⁵ Funkcją przykładu jest pokazanie samej tylko możliwości sensu moralnego, absurdałnego z pozoru postulatu, by ofiara nie odmawiała podtrzymania relacji z krzywdzicielem. Zupełnie inną kwestią jest czy: (1) postulat ten ma sens w danej konkretnej sytuacji; (2) czy można go nakazać. Sądzę, że nakazać go nie można. Chodzi tu o uczynek suprerogacyjny, który może być przedmiotem apelu, nie nakazu. Czy jednak niespełnienie takiego czynu pozostaje bez moralnych konsekwencji? Tego wszak papież nie mógł mieć na myśli. Stanowisko Kościoła w sprawie aborcji jest bowiem jasne. Wydaje mi się, że aksjologiczny horyzont apelu związany jest tu z nieskończonym niemal skomplikowaniem człowieka jako podmiotu moralnego. W sytuacji sprzecznych motywów etycznych czynnikiem decydującym może być pewna wartość nadrzędna (w omawianym przypadku wartość życia dziecka). Jednak nie możemy mieć pewności, czy warunki wewnętrzne wywołane przez uczynione zło nie czynią danej osoby niezdolną do postępowania zgodnie z ową wyższą wartością. Niepewność jako horyzont apelu dotyczy więc własności działającej osoby, nie zaś proponowanej hierarchii wartości. Dalsze uwagi o sensie podtrzymania relacji z krzywdzicielem opierają się na założeniu, że jest to w ogóle możliwe.

Względny efekt usunięcia skutków krzywdy osiąga się kosztem wzajemnego uprzedmiotowienia lub uspołecznienia zarówno samego aktu krzywdy, jak i uwikłanych w nią osób. To uprzedmiotowienie jest skądinąd niezbędnym warunkiem społecznego przywracania sprawiedliwości i nie należy go negować. Należy raczej szukać doskonalszych form owego uprzedmiotowienia przez odpowiednie definicje i procedury prawne. Jednak nawet najdoskonalsze procedury nie dadzą rozwiązania moralnej kwestii: w jaki sposób może dokonać się restytucja wzajemnego uznania osób jako autonomicznych równoważnych podmiotów, w sytuacji, gdy na miejsce owego uznania weszło już wzajemne określenie (i samookreślenie) przez krzywdę?

Jeśli tak rozumiana moralność heroiczna jest w ogóle do pomyślenia – choć heroizmu z definicji nakazać nie można – to również moralny bezsens podtrzymywania relacji ofiary z krzywdzicielem nie wydaje się już tak oczywisty. Otóż sądzę, że wezwanie do ponownego spotkania z doznanym złem w osobie krzywdziciela – w tej mierze, w jakiej da się potraktować jako heroizm, a nie na przykład reakcja neurotyczna czy patologiczne uzależnienie – opiera się na fakcie, że krzywda tak czy owak ustanawia relacje pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą. Usunięcie wszelkiego kontaktu ofiary z krzywdzicielem może wprawdzie przynieść ulgę i ułatwić powrót życia ofiary na własny autonomiczny tor, nie stanowi jednak rozwiązania problemu. Krzywda jest wykroczeniem moralnym, zamachem człowieka na człowieka. Ponieważ krzywdziciel jest autorem swego czynu jako osoba – to nawet fakt fizycznego i psychicznego odizolowania go od ofiary nie usuwa owego autorstwa. Tylko czynna naprawa krzywdy (jeśli możliwa, co zostanie rozważone w następnym rozdziale) może unieważnić owo autorstwo. Dopóki to nie nastąpi, każde pojawienie się krzywdziciela, czy nawet tylko pomyślenie o nim, potrafi odtworzyć w ofierze jej kondycję człowieka skrzywdzonego. Trwałość relacji pomiędzy krzywdzicielem

a ofiarą polega na wewnętrznym samookreśleniu obu tych osób jako krzywdziciela i jako ofiary. Zniesienie tego samookreślenia nie jest możliwe przez jednostronne postanowienie. Samo istnienie krzywdziciela jest podstawą do wewnętrznego określenia się ofiary jako ofiary i odwrotnie samo istnienie ofiary jest podstawą do wewnętrznego określenia się krzywdziciela jako krzywdziciela.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że dla wyjaśnienia owej relacji pomiędzy osobą skrzywdzoną a krzywdzicielem uciekam się do kategorii transcendentalnej, jaką jest bez wątpienia owo współzależne samoustanowienie obu osób. Opieram się tu w dużej mierze na argumentach Spaemanna, twierdzącego, że istotna ontologiczna i moralna relacja pomiędzy osobami nie da się opisać bez odwołania się do apriorycznego (transcendentalnego) poziomu, na którym osoby uznają się wzajemnie jako osoby⁴⁶. Patologiczny moralnie związek, jaki powstaje na skutek skrzywdzenia, polega na tym, że samookreślenie „ja jako krzywdziciel” i „ja jako ofiara” nie dołącza się do uznania osoby jako osoby, lecz wkracza na miejsce owego uznania.

Jeśli ta interpretacja – tkwiąca silnie w tradycji kantowskiej – jest słuszna, to łatwo przewidzieć, że narzucać będzie bardzo silne warunki adekwatności moralnej wszelkim próbom usunięcia skutków krzywdy. O tę trudność musi się rozbijać wiele prób (zarówno krzywdzicieli, jak ofiar) uporać się z wyrządzoną krzywdą. O ile bowiem taka czy inna forma zadośćuczynienia i przebaczenia może mieć oczywiście miejsce i zdarza się bardzo często, to restytucja owej transcendentalnej sfery wzajemnego uznania jako osób jest czymś niekończenie trudniejszym do osiągnięcia.

⁴⁶ „Postrzegać ludzi jako osoby oznacza postrzegać aprioryczną przestrzeń relacji, którą osoby konstytuują. I tylko wraz z tą przestrzenią odkrywamy siebie jako osoby”. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 226.

To, co zainspirowany koncepcją Spaemanna nazwałem apriorycznym uznaniem, może się realizować tylko w konkretnych uczynkach. Empiryczny wymiar owego uznania rozumiał dobrze Kant, dowodząc wyróżnionego statusu uczucia szacunku, jako empirycznego zwierciadła i narzędzia prawa moralnego. Relacje transcendentálne, do których zaliczają się relacje osobowe, stanowią pewną warstwę w doświadczeniu konkretnych ludzkich jednostek. Rzeczywistość moralna jest doświadczana razem ze zmysłowym i emocjonalnym doświadczeniem innych osób. Uświadomienie sobie tej warstwy wymaga przeto nie tyle pojęciowej konstrukcji, ile wrażliwości moralnej.

Pogarda w stosunku do ofiary

Jednym z często występujących skutków krzywdy, obok cynicznego oskarżania ofiary, jest odczucie pogardy w stosunku do skrzywdzonej osoby. Mechanizm powstawania pogardy nie jest trudny do zrozumienia. Ponieważ krzywda jest z istoty swej przemocą, opiera się na afirmacji przez krzywdziciela siły jako wartości. Przez sam fakt doznania przemocy ofiara sytuuje się niżej w porządku tej uznanej wartości. Krzywdziciel niszczy czyjeś zasoby, po czym gardzi swą ofiarą z powodu braku tych zasobów. Z kolei zdefiniowanie kogoś jako godnego pogardy niezwykle uprawdopodobnia akty dalszego krzywdzenia. Najgroźniejszą z moralnego punktu wzdzenia własnością krzywdzenia jest właśnie to, że wywołuje dalsze krzywdzenie. Jest to kolejny argument za tezą, która stanowi punkt wyjścia tej pracy, że krzywda nie może pozostać bez aktów naprawczych.

Dobrym przykładem, pokazującym anatomię pogardy jest kilka spośród stu narracji składających się na książkę Güntera Grassa *Moje stulecie*. Występuje tu wielu narratorów opowiadających historie związane z kolejnymi latami minionego

wieku. Są to przeważnie poboczne postacie wydarzeń: szeregowi oprawcy, urzędnicy, donosiciele, wynalazcy nowych modeli hełmów dla żołnierzy, bezrobotni z okresu wielkiego kryzysu, podstarzali weterani wojenni, reporterzy, gospodynie domowe, pisarze itd. Konstrukcja narracji jest misterna. Często optyka narracji nie pokrywa się z osobą narratora. Optykę wyznacza zazwyczaj jakaś ważna postać: władca, pisarz, malarz – centralna postać danego fragmentu, jednak historię opowiada nieznaczną postać z tła, współpracownik, przyjaciel, opiekun, przypadkowy świadek. Do tego opowiadania toczą się często w obecności określonego współczesnego słuchacza, nie odzywającego się pisarza lub dziennikarza, spisującego zasłyszane opowieści. I oczywiście jest jeszcze supernarrator – sam pisarz – który czasem wciela się w jednego z narratorów niższego rzędu, ale zawsze „czuwa nad całością” rozdzielając role i style. W tę skomplikowaną sieć wetknięte są wydarzenia: powstanie bokserów w Chinach, pierwsze nagrania płytowe, parady cesarza Wilhelma, okopy nad Marną, zabójstwo Róży Luksemburg i Karola Libknechta, kolejki po zasiłki dla bezrobotnych w czasie wielkiego kryzysu, olimpiada 1936, zagłada warszawskiego getta, naloty dywanowe, powojenna nędza i gruzy, powstanie firmy Adidas i Puma, mecz piłkarski RFN-NRD itd.

Prawie wszyscy narratorzy Grassa są antypatyczni, niektórzy zaś są zbrodniarzami. Najkrótszym epitetem, jaki mógłby ich określić, jest „ludzka małość”. Są małostkowi, pełni złości, przenika ich poczucie krzywdy, nawet jeśli to właśnie oni są krzywdzicielami. Przemawia przez nich gorzycz, z zamięłowaniem rozpamiętują niezrealizowane możliwości (co by to było, gdybyśmy wcześniej poszli na Moskwę), często są stetryczali, a ich pamięć pozostawia wiele do życzenia. Powstaje wątpliwość, czy od tego rodzaju świadków można się czegokolwiek dowiedzieć: od bezwstydných, nie rozumiejących niczego weteranów II wojny światowej, którzy zebrani przy piwie gderają o łodziach podwodnych

i *Wunderweaffe*, od fotoreportera portretującego zagładę getta warszawskiego, którego największą troską jest jakość fotografii i wykaligrafowanych pod nimi podpisów. Świadkowie ci użalają się nad sobą, nie rozumieją zła, które popełnili, a przede wszystkim gardzą tymi, których skrzywdzili.

Postawa Grassa jako supernarratora budzi wiele wątpliwości z powodu uwięzienia przezeń czytelnika w spiętrzonych interpretacjach, w których świat dzieli się na nieżałujących krzywdzicieli, nierozumiejących świadków i martwe lub bezwolne ofiary, którymi ci pierwsi gardzą, a drudzy ich nie dostrzegają. Niemniej jednak niemiecki pisarz przekonująco pokazywał związek pogardy w stosunku do ofiar z egotyzmem i sentymentalizmem. Problem z zaakceptowaniem narracji Grassa polega na tym, że ona sama jest niejako dzieckiem krzywdy. Problem nie w tym, że niektórzy ludzie przejawiają osobliwą kombinację egotyzmu, sentymentalizmu i skłonności do przemocy, lecz w tym, że w opowiadaniach Grassa tę fatalną kombinację niemal automatycznie wywołuje popełnione zło. Tak jak oświeceniowym piewcom „człowieka-maszyny” zdawało się, że wszystkim rządzą siły fizyczne, tak wielu współczesnym intelektualistom, obciążonym bagażem dwudziestowiecznego barbarzyństwa wydaje się, że zło jest uniwersalną siłą determinującą, bez mała jedyną rzeczywistością, w której ukazują się wszystkie mechanizmy ludzkiego postępowania. Grass konstatuje niemożliwość zrozumienia prawdy moralnej przez narratora, bohatera i świadka. Owa niemożliwość wynika z popełnionego zła. Nie ma przeto żadnej możliwości zadośćuczynienia, nawet samo pytanie o zadośćuczynienie się nie pojawia, podobnie jak pytanie o winę.

Te dwie własności nowoczesnego dyskursu o krzywdzie: brak zrozumienia oraz brak kategorii moralnych wspierają się wzajemnie. Ich zbieżność nie jest przypadkowa. Zanegowanie moralnego punktu widzenia na kwestię krzywdy i zastąpienie go egotyczno-sentymentalną gadaniną daje w rezultacie trwałą niemożność zrozumienia i ekspiacji. I odwrotnie, brak zro-

zumienia pograża w egotycznej alienacji. Niezdolność niemieckiego pisarza do wyjścia poza perspektywę wymuszoną przez krzywdę, pozostanie w kręgu, gdzie wszystkie karty rozdaje krzywdziciel, wydaje mi się intelektualną porażką lub po prostu nieudanym eksperymentem pisarskim.

Dociekania w kwestii naruszonych wartości nie mogą się obyć bez pewnej teleologii – rozważamy te kwestie w jakimś celu. Próbując zrozumieć zło zmierzamy do otwarcia możliwości jego naprawy. Brak owego celu, anomia dyskursu i pułapka narracji pozbawionej wymiaru moralnego są same efektami głębokiego skażenia przez zmasowaną krzywdę. Być może mamy tu do czynienia z gruntowną niemożnością powojennej kultury skażonej przez to, co wydarzyło się w czasie wojen i totalitarnej opresji.

Skażenie krzywdą

Bywa, że krąg niemożności wywołanej przez zło sięga daleko poza bezpośredni kontekst krzywdy i zadośćuczynienia. Dotknięci ową niemożnością ludzie nie tylko nie potrafią zadośćuczynić i wybaczyć, lecz nie są w stanie ujrzeć możliwości pozytywnego, wartościowego działania wartości. Powojenny czy posttotalitarny nihilizm polega na przenoszeniu owej niemożności daleko poza dziedzinę, w której dokonano zła. Znakomitą diagnozę tego rodzaju aksjologicznego kryzysu dał Hermann Broch w *Lunatykach*. Zaczyna się ów kryzys od rozbicia jedności życia na odrębne logiki, które same, bez odwołania się do uniwersum wartości, dostarczają sobie uprawomocnienia i w ten sposób są w stanie uzasadnić niemal każde zło. „W logice żołnierza mieści się ciskanie wrogowi granatu między nogi; w logice wojska w ogóle mieści się wykorzystywanie potencjału militarnego z najwyższą konsekwencją i radykalnością i jeśli zajdzie potrzeba, to wytepianie narodów, burzenie katedr, ostrzeliwanie szpitali i sal

operacyjnych; w logice specjaliści od gospodarki mieści się wykorzystywanie potencjału gospodarczego z najwyższą konsekwencją i bezwzględnością i, za sprawą niszczenia konkurencji, torowanie drogi własnemu podmiotowi gospodarczemu, czy to jest sklep, fabryka, koncern, czy jeszcze jakiś inny organizm gospodarczy, do wyłącznej dominacji; (...) wszystko to oznacza jedno i to samo, wszystko to nacechowane jest tą samą agresywną radykalnością, tą samą niesamowitą, chciałoby mi się wręcz powiedzieć: metafizyczną drapieżnością, ową zwróconą ku rzeczy i tylko ku rzeczy okrutną logicznością, która nie patrzy ani w prawo, ani w lewo – och, to wszystko to jest styl myślenia tych czasów!”⁴⁷.

Pisarz przedstawia trzy modele kulturowej i aksjologicznej traumy, którą powoduje rozpad życia: romantyczny, neurasteniczny i urzeczowiony. Modele te uosabiają główni bohaterowie trylogii. Życie pierwszego z nich, Joachima von Pasenowa, jest katastrofą uczuć, przywiązań i wiary; życie drugiego, Augusta Escha, przebiega wśród konfliktów, złości porażek społecznych i zawodowych, nierealistycznych mrzonek o bogactwie; życie trzeciego, Wilhelma Huguenaua, zmierza na przód bez chwili wahania dzięki absolutnemu oddaniu wartościom materialnym. Ta pozorna dynamika skrywa degenerację, której Broch każe w pewnej chwili wybuchnąć dokonanym przez Huguenaua morderstwem.

Diagnoza Brocha sięga do pewnej metafizyki człowieka. To gwałtowny ruch historii wywołuje rozpad człowieka: „Jakże człowiek, twórca i odbiorca tych wszystkich wartości (...) mógł wziąć karabin do ręki, jakże mógł pociągnąć do okopu aby w nim zginąć albo z niego wrócić do domu nie popadając w obłąd? (...) Czy są obłąkani, ponieważ nie dostali obłąd? Obojętni na cudze cierpienie? (...) Na pewno nie jest to ta sama obojętność, ale sprawa ma szerszy wymiar, bo tu chodzi

⁴⁷ H. Broch, *Lunatycy*, tłum. S. Błaut, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1997, s. 577–578.

już nie o to, że jedna sfera rzeczywistości zamyka się obco i obojętnie na inną, lecz o to, że w jednym człowieku zespoleni są kat i ofiara, że zatem w jednym obrębie mogą się połączyć najróżnorodniejsze elementy i że mimo to jednostka jako nosicielka tej rzeczywistości porusza się w niej całkowicie naturalnie i z absolutną oczywistością (...) to rozszczepienie całości życia, które sięga dużo głębiej aniżeli podział na poszczególne jednostki, rozszczepienie, które dotyka poszczególnej jednostki i jej jednolitej rzeczywistości”⁴⁸. Brochowi wydaje się nieprawdopodobne, by człowiek mógł po prostu przetrzymać taką wewnętrzną sprzeczność. Człowiek europejski, który tyle zainwestował w rozumność swego życia, miałby nagle tolerować, co więcej, wysławiać niespójność swego życia? To niemożliwe, chyba że gdzieś głębiej zaszedł już rozpad, a my nic o tym nie wiemy. Nie wiemy, dlaczego się nie burzymy, nie wiemy dlaczego akceptujemy, czy przynajmniej tolerujemy, potworną rzeczywistość.

Pozornym wyjściem z owego pęknięcia jest właśnie zwrócenie się ku rzeczowości, reprezentowane przez ostatniego z bohaterów trylogii. Jeśli hołubione wartości zawiodły, nie zapobiegając rozpadowi człowieka, nadzieje należy ulokować w rzeczach, posiadaniu i pragmatycznym działaniu. Huguenau osiąga w ten sposób nową racjonalność. Broch wydaje się nie zostawiać luki w racjonalnej konstrukcji Huguenaua, a jednak każde mu dokonać absurdałnego zabójstwa. Chce pokazać, że postawa rzeczowa jest tylko z pozoru racjonalna, zakrywa tylko rozpad, który dokonał się gdzieś we wnętrzu. Jest tak dlatego, że człowiek rzeczowy musi żyć w całkowitej samotności. Jeśli rzeczowość stanowi *principium*, istotne związki z ludźmi są wykluczone. Im bardziej samotny staje się człowiek, im bardziej rozluźnia się system wartości, w którego ramach się obraca, tym wyraźniej na jego postępowanie wpływają czynniki irracjonalne. Wyznawca ro-

⁴⁸ Tamże, s. 467.

mantyzyzmu (Joachim), chwiejny, lecz trzymający się zdogmatyzowanego systemu wartości, jest właśnie racjonalny, a człowiek z pozoru absolutnie racjonalny, jak Huguenau, nie potrafi rozróżnić dobra i zła. W absolutnie racjonalnym świecie nie ma absolutnego systemu wartości, jego postępowanie pada ofiarą absolutnej irracjonalności, co Broch pokazuje w scenie zabójstwa Escha. A zatem, idąc po myśli Brocha, niekonsekwentny, żyjący w tragicznym pomieszaniu Joachim czy Esch byłiby bliżsi prawdziwej racjonalności niż Huguenau. Prawdziwa racjonalność działania nie polega na postępowaniu według przemyślanych z góry reguł, lecz na zdecydowaniu, by oswoić lub pokonywać to, co irracjonalne. W tym celu musi się jednak przyznać do owej irracjonalności. Według Brocha, właśnie przez owo przyznanie i oswojanie powstają wartości. „Każdy system wartości wypływa z irracjonalnych dążeń, a przekształcenie irracjonalnego, nieważnego etycznie, ujęcia świata w absolutnie racjonalne, to właściwe i radykalne zadanie „formowania”, staje się etycznym celem każdego ponadindywidualnego systemu wartości. I żaden system nie daje sobie rady z tym zadaniem. Bo metoda racjonalnego polega zawsze tylko na zbliżaniu się, na okrążaniu, które coraz mniejszym łukiem stara się dotrzeć do irracjonalnego (...) istnieje niezniszczalna irracjonalna resztką, bez której nie może się obyć żaden system wartości i która chroni racjonalne przed doprawdy zgubną autonomią, przed superracjonalnością”⁴⁹. Huguenau osiąga jedynie pozorną racjonalność i staje się całkowicie amoralny.

Czy jednak opisany przez Brocha rozpad wartości jest skażeniem wywołanym przez zło, czy raczej przyczyną tego zła. Śledząc perypetie bohaterów *Lunatyków* trudno odpowiedzieć na to pytanie. Sam pisarz pozostaje przy stwierdzeniu warunkowym: „Chyba, że już wcześniej zaszedł w nas ten rozpad”. Sądzę, że na poziomie metafizycznym ufundowanym przez

⁴⁹ Tamże, s. 826–827.

owo „już wcześniej” („wcześniej” odnosi się do logicznego, a nie czasowego porządku) widzimy tylko pewną możliwość. Osłania się mianowicie możliwość urzeczowienia. Jednak rzeczywisty rozpad czerpie swą negatywną energię ze zła faktycznego. Warunek metafizyczny sformułowany przez Brocha wyznacza irracjonalność zła, które może się wydarzyć, jednak to wydarzenie sprawia, że naruszenie wartości zamienia się w ich rozpad, bezpowrotne przejście do innej (rzeczowej) perspektywy. Ten proces nazywam właśnie skażeniem przez krzywdę.

III. Naprawa krzywdy

W poprzednich rozdziałach starałem się opisać fenomen krzywdy oraz jej skutki ze szczególnym akcentem na trwałą modyfikację życia ofiary i krzywdziciela, jaką krzywda powoduje. Wspomniałem również o jej skutkach społecznych, takich jak naruszone poczucie sprawiedliwości i demoralizacja. Spośród długotrwałych skutków krzywdy wyróżniłem dwa. Pierwszy polega na utrzymującej się fatalnej więzi pomiędzy krzywdzicielem i jego ofiarą. Wiąż ta sprawa, że krzywda z łatwością się odnawia i że trudno uporać się z nią jednostronnie. Drugi skutek nazwałem moralnym. Polega on na wewnętrznym spustoszeniu, jaki odczuwa osoba skrzywdzona, kiedy zaatakowane są wartości moralne stanowiące część jej modelu świata. Obecny rozdział poświęcony jest naprawie krzywdy. Za naprawę krzywdy uważam usunięcie obu wymienionych powyżej skutków. Pozostawienie któregokolwiek z nich sprawia bowiem, że krzywda zachowuje modyfikujący wpływ na życie. Co więcej, z łatwością prowadzi do powstawania nowych krzywd. Wewnętrzne spustoszenie spowodowane w człowieku przez zło często znajduje ujście w przemoc, która, jak sugerowałem, należy do konstytutywnych cech krzywdy. Funkcją przemocy nie jest tu osiągnięcie konkretnych skutków, lecz otrzymanie samopotwierdzenia w sytuacji wewnętrznego spustoszenia. Podobnie niemożność przerwania relacji krzywdziciel–ofiara, czyli samodefiniowanie się obu tych osób przez odniesienie do popełnionego zła wprowadza w nich stałą gotowość na zaistnienie zła. W jaki

sposób można te wszystkie skutki usunąć? Przedyskutuję różne możliwości, jakie stoją przed ofiarą, krzywdzicielem, a także społeczeństwem. Spróbuję ocenić ich moralną skuteczność i usunąć związane z nimi moralne aporie.

Osąd

Jednym z najważniejszych warunków wstępnych naprawy krzywdy wydaje się stwierdzenie jej zachodzenia. O trudnościach poznawczych z tym związanych mówiłem na wstępie tej pracy (zob. s. 15–20). Obecnie chcę wzmocnić tamte spostrzeżenia zwracając uwagę na to, że konstatacja krzywdy jest jednocześnie jej osądem moralnym.

Pojęcie osądu moralnego budzi opory, o czym świadczy niedawna wypowiedź Mariana Przełęckiego⁵⁰. Autor ten wychodzi z założenia, że osąd moralny w przypadku czynu złego jest tożsamy z potępieniem. Wyznaje jednak, że „ma co do tego poważne wątpliwości (...) Potępienie jakiegoś czynu – i nieodłączne od niego w praktyce potępienie jego sprawy wydaje mi się reakcją moralnie podejrzaną. Nie mogę się bowiem oprzeć wrażeniu, że akt takiego potępienia jest zawsze wyrazem pewnego rodzaju ‘złości’, która – niezależnie od swej słuszności czy niesłuszności – jest postawą moralnie niewłaściwą (...). Dlatego też za najwłaściwszą reakcją moralną na istniejące zło skłonny jestem uważać nie jego potępienie, tylko pomoc tym, których to zło dotyka (stąd wysuwane przede mnie hasło ‘moralności bez moralnego osądu’)”⁵¹. Jeśli chodzi o stosunek do samych złoczyńców, recepta Przełęckie-

⁵⁰ M. Przełęcki, *O potędze smaku*, „Etyka” 1999, nr 32, s. 91–94; M. Przełęcki, *Morality Without Moral Judgment*, „Dialectics and Humanism” 1987, nr 1, s. 127–131; M. Przełęcki, *Moralizm antymoralisty*, „Etyka” 1988, s. 39–50.

⁵¹ M. Przełęcki, *O potędze smaku*, wyd. cyt., s. 93.

go, nawiązującą do Herbertowskiego wyrażenia „potęga smaku”, brzmi następująco: „Jeśli czyjeś zachowanie, na które nie mamy wpływu, budzi w nas niesmak lub odrazę, uzasadniona jest nasza niechęć do bliższych kontaktów z tym, kto tak postępuje, kontaktów wykraczających poza to, co jest naszym wobec niego obowiązkiem. Takim obowiązkiem jest zaliczenie go do kręgu naszych bliźnich, nie jest nim natomiast zaliczenie go do kręgu naszych znajomych czy przyjaciół”⁵².

Stanowisko Przełęckiego uważam za niezadowolające z dwóch powodów. Po pierwsze, autor nie argumentuje prawidłowo, używając zwłaszcza pojęcia „moralność” zbyt dowolnie. Po drugie, sądzę, że postawa moralna bez moralnego osądu jest niemożliwa, ponieważ przedmiot tego osądu jest jednym z bezpośrednich komponentów krzywdy, nie zaś tylko stanowiskiem zajęтым przez skrzywdzonego lub świadka krzywdy wobec krzywdziciela. Inaczej mówiąc osąd nie jest jedynie funkcją wyznawanych wartości i światopoglądu ani aktem psychicznym, który można spełnić lub nie. Osąd jest wyrazem obiektywnego stanu rzeczy (oczywiście może być mylny) wytworzonego przez zły czyn.

W ścisłym związku z faktami krzywd pozostają sądy określające krzywdziciela jako krzywdziciela i ofiarę jako ofiarę. Sądy te są manifestacją pewnej rzeczywistości moralnej, czyli zbioru wartości uporządkowanych ze względu na dobro osób. Rzeczywistość tę odsłaniamy stopniowo, podobnie jak stopniowo poznajemy przyrodę, a efekty tego poznawania wyrażamy w postaci sądów. Mają one charakter hipotetyczny, lecz pozostają sądami obiektywnymi. Warunki ich prawdziwości leżą w rzeczywistości moralnej, a nie w treściach światopoglądowych osoby sądującej.

Przełęcki neguje obiektywność sądów moralnych, myląc ją z pretensjami do absolutności poznawczej. Zanegowawszy obiektywność nie widzi – konsekwentnie – powodu do utrzy-

⁵² Tamże, s. 93–94.

mania rozróżnienia pomiędzy osądem moralnym a potępieniem. Tymczasem różnica jest zasadnicza. Potępienie jest wyrazem stosunku do osoby czyniącej zło i nie jest koniecznym skutkiem uczynienia owego zła. Tymczasem osąd jest czymś zgoła innym: zdaniem sprawy z naruszenia norm i stwierdzeniem powinności stąd wynikającej. Stwierdzenie powinności i osąd „A nie powinien był uczynić x” lub „Nagane jest, że A uczynił x” jest ściśle związane z możliwością sformułowania zdań określających powinność zadośćuczynienia. Jeśli akty zadośćuczynienia „z” mają pozostawać w stosunku kompensacji (jakkolwiek rozumianej) do krzywdzących aktów x, to powinność związana z krzywdą przyjmuje postać „Jeśli A uczyni x i z jest kompensacją x, to A powinien uczynić z”. Zauważmy jednak, że podobne zdanie wyrażające powinność nie ma sensu bez uznania zdania deontycznego „A nie powinien uczynić x”. Inaczej mówiąc, sama definicja zadośćuczynienia jako kompensacji jest uzależniona od kwalifikacji „Nie powinno się czynić x”. Stanowisko etyczne wobec krzywdy powinno, jak sądzę, dawać możliwość wyprowadzenia zeń moralnego nakazu zadośćuczynienia.

Przełęcki postawił sobie umiarkowany pragmatyczny⁵³ cel, jakim jest wypracowanie indywidualnej strategii unikania krzywdy. Jego stanowisko oddaje raczej punkt widzenia obserwatora niż kogoś, kogo dotyczy popełnione zło lub tego, kto je wyrządził. Optyka autora należy więc bardziej do porządku estetycznego niż etycznego. Problem w tym, że Przełęcki nazywa ją stanowiskiem etycznym.

W tym kontekście warto wspomnieć o kontrowersjach w kwestii interpretacji znanego wiersza Zbigniewa Herberta *Potęga smaku*. Poeta wyraża pewną postawę, nie uzasadniając jej ani nie formułując warunków jej adekwatności. Jeśli mimo

⁵³ Interesujące uwagi na temat pragmatyzacji winy można znaleźć w artykule M. Raczyńskiej, *Związana tożsamość*, „Krytyka Polityczna”, nr 1, 2002, s. 169–177.

to wierzymy poecie, to dlatego, że prawda tego utworu jest widoczna w kontekście⁵⁴ czasów, w których był pisany, wiemy bowiem, że to, co szpetne, było najczęściej również złe. Reagując estetycznie reagowano jednocześnie etycznie.

Czy jednak ta historyczna zbieżność opiera się na jakimś bardziej fundamentalnym związku wartości? Sądzę, że tak. Utwór Herberta zawdzięcza swą siłę oddziaływania temu, że doskonale rozumiemy wewnętrzny związek zła i szpetoty, charakterystyczny nie tylko dla czasów totalitarnych. Ten wewnętrzny związek działa też w drugą stronę i to jest właśnie poetyckim i moralnym odkryciem Herberta – w sytuacji, kiedy czyni się wszystko dla zdeprecjonowania wartości moralnych, człowiek może wykorzystać ów wewnętrzny związek wartości i zawierzyć smakowi. Nie dlatego, że chciałby etykę zastąpić estetyką, lecz dlatego, że smak może go przeprowadzić przez moralne rumowisko pozostawione przez zmasowane zło⁵⁵.

Rola prawdy

Jaką rolę w dziele usuwania skutków krzywdy odgrywa wiedza krzywdziciela i ofiary? Czy poznanie całej prawdy o sytuacji krzywdy jest tylko narzędziem pozwalającym na bardziej adekwatne działania sprawcy i ofiary, czy też ma samodzielną wartość? Czy przyznanie się, „spojrzenie prawdzie w oczy” jest koniecznym warunkiem naprawy krzywdy?

⁵⁴ Kontekst ten może stanowić zarówno zewnętrzna sytuacja powstania utworu, jak i wewnętrzny zespół odniesień do sensów językowych, konotacji i skojarzeń, których poeta jest świadomy i korzysta z nich tworząc.

⁵⁵ Wiadomo, że po odzyskaniu przez Polskę suwerenności Herbert przywrócił w swej twórczości i publicystyce ton moralny, co było trudne do zrozumienia i zaakceptowania dla tych, którzy nie rozumieli, że był tam od początku i to szczególnie w wierszu „Potęga smaku”.

Sztuka Ariela Dorfmana i nakręcony według niej film Romana Polańskiego *Śmierć i dziewczyna* opowiadają następującą historię. W południowoamerykańskim kraju upada junta wojskowa. Dom na odludziu zamieszkuje polityk nowego demokratycznego rządu z żoną, która jako przeciwniczka reżimu była ongiś więziona i torturowana. W czasie tortur nie mogła widzieć swego głównego prześladowcy, lecz zapamiętała jego zapach. Przypadek sprawia, że człowiek ten trafia do domu polityka i jego żony. Kobieta poznaje zbrodniarza po zapachu, obezwładnia, kiedy ten zasypia, związuje i grożąc śmiercią chce go zmusić do przyznania, że to on był owym funkcjonariuszem tajnej policji. Rozpoczyna się długie i ponure zmaganie psychiczne, w którym mężczyzna zaprzecza wszystkiemu i wykorzystując obecność męża kobiety – polityka i prawnika – powołuje się na zasadę domniemania niewinności. Kobieta jest na różne sposoby wytrącana z początkowej pewności, jednak w końcu uzyskuje potwierdzenie. Wydobywszy je puszcza wolno uwięzionego.

Nasuwa się pytanie: Co właściwie chciała osiągnąć bohaterka sztuki i filmu? Czy chodziło o potwierdzenie powziętego podejrzenia? Nie sądzę. Autor sugeruje bowiem, że bohaterka nie użyłaby tak drastycznych środków w stosunku do osoby, którą tylko podejrzewa o to, że jest jej prześladowcą – ona ma całkowitą pewność, że to on. Czy mogło więc chodzić o zemstę, o sprawienie cierpienia dawnemu katowi? Również nie, ponieważ, gdy przyznał się, od razu został wypuszczony. Może więc chodziło o wydobycie z niego aktu ekspiacji, przyznania się do winy i skruchy? Również nie. Bohaterkę poznajemy jako inteligentną i doświadczoną kobietę, która nie dopuściłaby się podobnej naiwności. Wiedziała, że akt skruchy, udawany w obliczu zagrożenia, nie ma wartości. W przypadku człowieka, którego cynizm był jej znany, tym bardziej.

Chodzić tu może tylko o jedno: o prawdę. Taki wniosek może zaskakiwać. Czy człowiek osiąga cokolwiek w sensie moralnym przez samo tylko ujawnienie prawdy?

Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że mówi się o ujawnieniu prawdy w dochodzeniach policyjnych i postępowaniach sądowych, lecz prawda jest wówczas narzędziem, podstawą do wskazania winnego i wyegzekwowania sprawiedliwości. Lecz jaki może być pożytek z samej prawdy, bez pozostałych celów?

Odpowiedź wynika po części z transcendentальной optyki, jaką przyjąłem opisując stan krzywdy. Na skutek krzywdzącego aktu powstaje obiektywna relacja pomiędzy dwiema osobami. Te osoby same widzą siebie jako znajdujące się w tej właśnie relacji. Nie ma innego sposobu dotarcia do własności tej relacji, do jej intensywności, wagi moralnej, niż przez samoświadomość obu uwikłanych w nią osób. Jeśli krzywdziciel uporczywie odmawia uznania prawdy, zagrożona jest również tożsamość ofiary jako ofiary. Negując fakt krzywdy lub swoje autorstwo krzywdziciel blokuje własne akty zadośćuczynienia i to oczywiście jest jego celem. Ponadto jednak blokuje wszelkie akty pogodzenia się i przebaczenia, jakie mogłaby i chciała przedsięwziąć ofiara. Mówiąc obrazowo, człowiek skrzywdzony jest tu dodatkowo złapany w pułapkę nieprawdy. Walcząc o prawdę z taką pasją, jak bohaterka wspomnianego dramatu, ofiara w pewnym sensie walczy o prawo do udzielenia przebaczenia. Przebaczenie jest bowiem skomplikowanym aktem, do którego dokonania potrzebne jest spełnienie pewnych warunków (zob. s.180–181); ujawnienie prawdy jest jednym z nich.

Rolą prawdy jest uwidocznienie obiektywnej relacji krzywdziciel–ofiara. Inną jej rolą jest doprowadzenie do wspólnej interpretacji faktów. Dopóki prawda o tym, co zaszło, pozostaje niewyrażona, wszystko, co dotyczy popełnionego zła, wydaje się kwestią interpretacji i punktu widzenia. Tymczasem przedstawienie własnego punktu widzenia jest tylko krokiem do uzyskania obiektywnego obrazu sytuacji moralnej. Różnice interpretacyjne są na tym etapie oczywiste. Wraz z nimi istnieją liczne możliwości zakłamywania obrazu

krzywdy, manipulowania ofiarami, subiektywizowania wiedzy o zaszytych faktach. Ujawnienie prawdy sprawia, że możliwości te zmniejszają się. Krzywdziciel i ofiara wiedzą to samo i co ważniejsze – każdy z nich wie, że ten drugi wie. W ten sposób powstaje mechanizm zapobiegający manipulacji.

Jeszcze innym efektem uznania przez krzywdziciela prawdy jest upokorzenie wynikające z faktu, iż inni wiedzą o jego czynie to, co on sam. Upokorzenie samo w sobie nie ma wartości, lecz może się stać komponentem dwóch postaw kluczowych dla naprawy krzywdy: skruchy i pragnienia działania (udzielenia zadośćuczynienia). Krzywdziciel jest niejako wystawiony na widok innych. Nawet jeśli do ujawnienia prawdy dochodzi na osobności, bez innych świadków niż sama ofiara (tak właśnie jest w omawianej sztuce i filmie), to powstaje możliwość, że ujawniona prawda stanie się własnością publiczną – staje się dostępna. To z kolei nie pozwala na bierność, ujawniona prawda przymusza krzywdziciela do dalszych kroków.

Ostatnim efektem związanym z samą prawdą jest uprawnienie osądu moralnego. Dopóki prawda nie jest ujawniona, mamy do czynienia z domniemaniami, na podstawie których osądza się sprawcę zła. Osąd moralny sformułowany na podstawie niepewnych subiektywnych przesłanek jest fałszywy poznawczo i naganny moralnie, sam bowiem może stać się źródłem krzywdy.

Wyżej wymienione efekty związane z ustaleniem i zaakceptowaniem prawdy o krzywdzie pozwalają stwierdzić, że prawda jest nieodzownym warunkiem wstępnym wszelkich aktów mających na celu naprawę krzywdy.

Wstyd i skrucha

Na tym etapie rozważań nie jest jeszcze jasne, czy wśród warunków wstępnych, jakie muszą być spełnione, by ofiara mogła uporać się z doznany złem, jest również odpowiednia

postawa wewnętrzna krzywdziciela. Być może wystarczy, że krzywdziciel przyzna się do popełnienia zła bez względu na to, z jakim wewnętrznym poczuciem to czyni. Intuicyjnie jednak oczekujemy, że owo przyznanie będzie związane z wewnętrznym poczuciem wstydu i skruchą.

Pinchas H. Pali przypomina pogląd wyrażony w Talmudzie, że prawdziwa skrucha powinna pociągać za sobą konkretne czyny likwidujące fizyczne narzędzia zła (mówi się na przykład o hazardziście zobowiązanym do zniszczenia kości do gry) i zmieniającym okoliczności mogące się przyczynić do popełnienia zła⁵⁶. To uzewnętrznienie skruchy wyraża ją w formach rozpoznawalnych i chroni krzywdziciela od pułapek fałszywej świadomości, pozwalającej na wmówienie sobie, że odczuwa się skruchę. Z drugiej strony jednak może stać się powodem powstania postawy nietwórczej moralnie, przenikniętej hipokryzją. Przeszła ona do języka potocznego – za sprawą Ewangelii – jako faryzeizm. Sama możliwość faryzeizmu wskazuje na potrzebę określenia wewnętrznej postawy krzywdziciela. Skrucha i poczucie wstydu wydają się koniecznymi komponentami owej postawy. Na czym one polegają? Jakie są warunki ich autentyczności? Zaczniemy od poczucia wstydu.

Ostatnio Jan Garewicz przypomniał i uzupełnił klasyczną już Schelerowską analizę tego uczucia. „Scheler definiuje wstyd jako uczucie, którego źródłem jest przeżycie konfliktu, w którym zawarte jest zawsze zdziwienie i zmieszanie, przeżyciem sprzeczności między jakąś idealną powinnością a stanem faktycznym”⁵⁷. Ponieważ definicja ta pojawia się w rozprawce Schelera o wstydzie cielesnym, sprzeczność zostaje doprecyzowana jako „dysharmonia między sensem osoby duchowej a jej cielesnymi potrzebami”. Garewicz uogólnia sfor-

⁵⁶ P. H. Pali, *On Repentance. In the Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Jerusalem 1980, s. 63–64.

⁵⁷ J. Garewicz, *Wstyd i hańba*, „Etyka” 32, 1999, s. 85.

mułowanie Schelera, stwierdzając: „Wstyd wymaga wewnętrznego konfliktu, sprzeczności między naszym postępowaniem a normami, które we własnym mniemaniu akceptujemy. Okazujemy się gorsi, niż myśleliśmy, zaskakuje nas to, wprawia w zamęt. W grę wchodzi więc miłość własna. Ale nie tylko w tym sensie, o jakim pisał Kartezjusz, nie tylko jako obawa przed negatywną oceną przez innych. Zdecydowanie większą rolę gra we wstydzie samoocena. Nie sprostaliśmy jakiejś uznawanej przez nas wartości. Nasze dobre mniemanie o sobie prysło jak bańka mydlana i pozostał nie tyle nawet smutek, co niesmak”⁵⁸.

Wydaje mi się, że koncepcja wstydu odwołująca się do różnicy pomiędzy idealnym a faktycznym obrazem siebie nie uwzględnia wszystkich jego składników. Dwa z nich wydają mi się szczególnie ważne dla obecnych rozważań:

(1) *Samookreślanie*. W poczuciu wstydu przede wszystkim mówimy sobie, jacy jesteśmy. Tylko z pozoru wchodzi tu w grę uzyskanie rzeczywistego obrazu siebie, o którym pisze Garewicz. Chodzi bardziej o realną zmianę w strukturze osoby. Łatwo to zauważyć, jeśli zwróci się uwagę na to, że istotą osoby jest pewna dynamika. Bycie osobą jest nieodłączne od odnoszenia się do siebie samej w wysiłku kształtowania swego bytu⁵⁹. Posiadanie określonych atrybutów – nieodłączne od wszelkiego bytu – nie jest wszak tym, co wyróżnia osoby. Wyróżnia je sposób odniesienia do własnych atrybutów. Popelnienie zła, ze względu na rozległe skutki, jakie niesie taki czyn, a także ze względu na ciężar odpowiedzialności determinujący zakres działania i intensywność dalszego życia krzywdziciela, sprawia, że jego dynamika jako osoby jest niejako zatrzymana. W poczuciu wstydu człowiek odnosi się przede wszystkim do zła, które wyrządził, nie zaś do całego

⁵⁸ Tamże, s. 87.

⁵⁹ Warto przypomnieć w tym miejscu określenie człowieka jako siły przez R. Ingardena (zob. 62–63).

zakresu tego, kim jest. Inaczej mówiąc, nie tylko widzi się samego siebie inaczej, lecz także kształtuje siebie inaczej. Tego rodzaju samookreślenie prowadzące do zahamowania dynamiki osoby (do swoistego paraliżu woli) jest zawsze cierpieniem. Człowiek, który doznaje wstydu, jest niejako porażony, zatrzymany w swym normalnym istnieniu.

(2) *Uprzedmiotowienie*. Jean-Paul Sartre w *Bycie i nicości*, w rozdziale zatytułowanym „Spojrzenie” opisuje sytuację przychwycenia kogoś na podglądaniu. Ktoś, kto jeszcze przed sekundą wyrażał się cały w patrzeniu – był w swej własnej świadomości patrzącym podmiotem, naraz staje się przedmiotem, na który się patrzy. Sartre wyciągnął z tego przykładu wnioski zbyt rozległe, interpretując wszelką ludzką interakcję jako wzajemne uprzedmiotowienie, niemniej jednak sam opis fenomenu pozostaje w mocy.

Pojęcie wstydu ma swoją podstawę nie tyle w spojrzeniu innego człowieka, ile w sparaliżowaniu dynamiki własnej osoby przez skupienie całej egzystencji na fakcie popełnionego zła. Spojrzenie z zewnątrz zmusza egzystencję do owego skupienia, wprowadzając do wewnętrznego dialogu zewnętrznego świadka. Postawiony wobec świadka człowiek winny, nie może po prostu odwrócić swej uwagi od swego przekroczenia, ponieważ wtedy kłamałby przed samym sobą. Wiedząc, że jest prawdziwie widziany jako winny, przeczyłby temu w swojej samoświadomości. Stawałby się winny podwójnie. Chcąc uniknąć owego powiększenia winy, dokonywałby kolejnego zakłamania i jeszcze bardziej ją powiększał. Wobec perspektywy nieskończonego powiększenia winy z jednej strony i upokarzającego przyjęcia winy z drugiej, człowiek sam przyjmuje punkt widzenia zewnętrznego obserwatora (na tym właśnie polega uprzedmiotowienie) i popada w owo charakterystyczne dla wstydu skamienienie. Ten swoisty bezruch przypomina śmierć. Być może w ten sposób da się wyjaśnić, dlaczego jest na ogół połączony ze swoistą paniką, która u swoich podstaw ma być może lęk przed ową nicością.

(3) *Nicość aksjologiczna*. Wstyd łatwo przeradza się w świadomość własnej bezwartościowości. Dlaczego jednak ktoś miałby uważać, że nie jest nic wart, skoro bezpośrednią przyczyną wstydu jest pojedynczy, konkretny czyn? Skąd bierze się owo uogólnienie charakterystyczne dla wstydu? Przymuszczalnie stąd, że każdą antywartość cechuje promieniowanie na inne sfery niż ta, w której powstała. W jednej chwili potrafi ogarnąć całego człowieka.

Rozważmy prosty przykład czynu polegającego na dopuszczeniu się szkodliwej dla innej osoby niedyskrecji. Postępek ten jest istotowo związany, chociaż w nierównym stopniu, z wieloma innymi aktami przekroczenia norm: niedyskrecja oznacza:

- złamanie obietnicy (nie zawsze udzielonej werbalnie, częściej zadanej przez kontekst, z którego wynika, co jest obłożone nakazem dyskrecji);
- brak empatii, niezdolność do zrozumienia, jaka jest subiektywna ważność dyskrecji dla osoby, która powierzyła nam pewne informacje;
- brak szacunku do innej osoby, instrumentalne traktowanie;
- egoizm wyrażający się w satysfakcji z posiadania i udzielania wiedzy ekskluzywnej, uprzywilejowanej;
- poczucie wyższości i przewagi nad osobą, w stosunku do której dopuszcza się niedyskrecji. Zdradzając lub nie zdradzając pewnych informacji człowiek niedyskretny ma poczucie kontrolowania sytuacji i innej osoby.

Wartości są w jakiś sposób powiązane we wnętrzu przeżywającego je człowieka. Tajemnica tego związku zdaje się tkwić w konstrukcji osoby, a ściślej mówiąc w strukturze jej dyspozycji. Dyspozycje bowiem – potencjalności, względnie zdolności danej jednostki modyfikują się wzajemnie. Utrata jednej dyspozycji, na przykład skłonności do mówienia prawdy lub do empatii, wpływa automatycznie na wiele innych, m.in. na zdolność rozumienia motywów, antycypowania działań, współdziałania. Wstyd dotyczy nie tyle konkretnego czy-

nu, na który kieruje się poczucie winy, ile pewnych dyspozycji centralnych w strukturze osoby.

Zadośćuczynienie

Kładłem dotąd nacisk na poznawcze i psychiczne warunki naprawy krzywdy leżące we wnętrzu krzywdziciela i ofiary. Nie było jednak moją intencją dowodzić, że sama zewnętrzna szkoda ma w całym fenomenie krzywdy znaczenie drugorzędne. Przeciwnie, szkoda jest koniecznym, choć nie dostatecznym warunkiem krzywdy. Wobec tego zrozumiałe jest, że podstawową reakcją na krzywdę powinno być zadośćuczynienie w sensie wynagrodzenia poniesionej szkody. Jednakże niewiele jest szkód umyślnie wyrządzonych innym ludziom, które dałoby się po prostu wyrównać. Wynika to bądź z materialnych cech szkody (nieprzywracalne stany fizyczne), jak i unikatowości przedmiotu straty, bądź po prostu upływu czasu, w którym dobro odebrane zostaje stopniowo rekompensowane przez samą ofiarę – inne dobra wchodzą na jego miejsce i nie można przywrócić uprzedniej roli tego dobra, choćby nawet jego materialny zwrot był możliwy. Wszystkie te czynniki sprawiają, że zadośćuczynienie przybiera raczej formę rekompensaty niż zwrotu.

Jakie są kryteria pozwalające na ocenę adekwatności rekompensaty? Wszak po to, by stopień tej adekwatności ocenić, potrzebujemy miary wartości dóbr, te jednak są często niewspółmierne. Nic dziwnego, że rolę miary przejmował od najdawniejszych czasów pieniądz, podstawowy wynalazek ludzkości służący do mierzenia trudno porównywalnych dóbr.

Zgodnie z wywodami Georga Simmla⁶⁰ pieniądz służy do wyrażania wartości, która pozostaje w związku z rezygnacją

⁶⁰ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”. Poznań 1997.

z bezpośredniej konsumpcji, czyli specjalnym stosunkiem do przedmiotu, który może być pożądanym nie będąc natychmiast używanym. Simmel wiąże pojawienie się wartości z fenomenem wymiany. Pieniądz ma według niego nie tylko znaczenie konwencjonalnego miernika, lecz towarzyszy niejako – jako wyraz i narzędzie rynku wymiany – samemu konstytuowaniu się wartości. Nie będąc jako taki źródłem wartości przedmiotów, nie jest też w stosunku do niej całkowicie zewnętrzną.

Granicznym przypadkiem wartości są dla Simmela wartości osobowe. W schemacie Simmelowskim można je wpisać, definiując je w nieskończonym dystansie do bezpośredniego użycia. Wartości osobowe nie podlegają skutkom tego wymianie i pieniądz przestaje być ich efektywnym miernikiem. To jednak, co wydaje się prawdziwe w stosunkach pomiędzy pojęciami, nie musiało zawsze być żywo uświadamiane. Wręcz przeciwnie, argumentuje Simmel, w dawniejszej historii ludzkości obserwuje się tendencję do traktowania wartości osobowych tak, jakby były towarami i podlegały wycenieniu pieniężnej. Zdaniem Simmela „związek wartości człowieka i wartości pieniężnej opanowuje często wyobrażenia prawne. We wczesnej anglosaksońskiej Anglii nawet za zabicie króla wyznaczona była główczyzna; prawo ustalało jej wysokość na 2700 szylingów. Dla ówczesnych stosunków była to suma niewyobrażalna, niemożliwa do zebrania. Jej realne znaczenie polegało na tym, że (...) wyrównana mogłaby być – jako dług pieniężny! – jedynie przez śmierć. A zatem dopiero drogą okrężną przez karę pieniężną pojawia się odniesienie do osoby, kara ta staje się idealną miarą, za pomocą której wyraża się wielkość przestępstwa”⁶¹.

Wymierzanie kary za pomocą ekwiwalentów pieniężnych, choć dziś wydaje się dziwactwem i niedojrzałością świadomości moralno-prawnej dawnych kultur, jest w istocie bardzo ważną próbą wyjścia poza samą tylko odwetową i wyklucza-

⁶¹ Tamże, s. 329.

jącą funkcję kary i pomieszczenia w karze również restytucji naruszonej wartości – zadośćuczynienia. W przypadku wartości osobowych ten rodzaj świadomości moralno-prawnej nie mógł się oczywiście utrzymać. Z czasem coraz silniej uświadamiano sobie jego nieadekwatność i w karze zaczęto wyrażać raczej moralną odpowiedzialność krzywdziciela aniżeli miarę utraconego przez ofiarę dobra.

Simmel pokazuje, jak na długiej drodze filozoficzno-religijnych dociekań kształtowała się świadomość absolutności i nieużytecznego charakteru wartości osobowych. Niezbędnym warunkiem tej nowej świadomości, która nadeszła wraz z chrześcijaństwem, było określenie celu i wartości życia w radykalnym odniesieniu do tego, co nadprzyrodzone⁶². Do tych czynników filozoficzno-religijnej natury dołączył się, zdaniem Simmla, fakt, że w czasach względnego pokoju naruszenie wartości osobowych idzie w parze z osobową kwalifikacją sprawcy czynu – wyrzutka, przestępca, osobnika poza społecznego, gdy tymczasem w czasach wojen wartości osobowe naruszane są również przez poważanych członków społeczeństwa. W tym drugim przypadku ważniejsze od kary (wszak wszyscy nie mogą karać wszystkich) jest zadośćuczynienie (choćby wyrażone pieniędzem); w pierwszym przypadku ważne jest ugodzenie w przestępcę. „Obecnie chodzi o to” – pisze Simmel – „by uderzyć w sam podmiot, zaś wszelkie zadośćuczynienie jako zdarzenie zewnętrzne jest jedynie środkiem do tego. Kara pieniężna nabiera całkiem odmiennego znaczenia niż jako substytut za zranienie lub zabicie. Nie ma wyrównywać strat poszkodowanemu, lecz przynieść cierpienie sprawcy. Dlatego też w nowoczesnych ustawodawstwach zastąpiona zostaje w wypadku jej nieściągalności przez karę pozbawienia wolności, nie tylko nie przynoszącą państwu żadnych pieniędzy, ale wręcz dla niego kosztowną. Gdy karę pieniężną stosuje się tylko do wywołania refleksji

⁶² Tamże, s. 335–336.

w podmiocie, może ona nabrać rysów indywidualnych, obcych pieniądzwowi”⁶³.

Można odnieść wrażenie, że opisany przez Simmla proces cofa świadomość moralno-prawną do punktu wyjścia, kiedy to nie stosując ekwiwalentów pieniężnych, społeczności, czy to w akcie zemsty czy zwyczajowej kary, godziły wprost w przestępcę. Nie jest to jednak rzeczywisty powrót. Raz podjęta próba znalezienia równowagi pomiędzy wymierzaniem sprawiedliwości a zadośćuczynieniem jest nową jakością moralną i prawną, której nie da się wycofać ze świadomości prawnej w naszej cywilizacji. Istotne jest natomiast spostrzeżenie Simmla dotyczące osobliwego wpływu pieniądza na sposób oceny krzywd. Otóż skoro pieniądz sprawdza się w roli miernika różnych wartości, to łatwo dojść do wniosku, że coś, co nie poddaje się takiemu zmierzeniu, w ogóle nie podlega osądowi prawnemu. Simmel przytacza jako przykład pojmowanie oszustwa w ówczesnym prawodawstwie niemieckim, które „wważa za oszustwo tylko to, gdy zwodzenie przez przytaczanie fałszywych faktów dokonywane jest ‘z zamiarem przyczynienia sobie lub komuś innemu sprzecznych z prawem korzyści’. (...) Nawet w przypadku interesu państwowego kara w ogóle lub jej wysokość wiążą się często z tym, że sprawcą kierowała chęć zysku. I tak np. karanie za fałszowanie paszportów, książeczek pracy itp. opatrzone zostaje klauzulą, że fałszowanie statusu osobowego karane jest więzieniem do lat trzech, lecz ‘gdy działanie to kierowało się zamiarem zdobycia korzyści’”⁶⁴. Można powiedzieć, że kara pieniężna wraca do swego pierwotnego ekonomicznego kontekstu i staje się stopniowo karą jedynie za szkody pieniężne. Przez to jednak jej użyteczność w naprawianiu krzywd jest bardzo ograniczona. Pieniądz przestaje być uniwersalnym instrumentem zadośćuczynienia. W tej sytuacji można wybrać dwie drogi w docho-

⁶³ Tamże, s. 338.

⁶⁴ Tamże, s. 341.

dzeniu zadośćuczynienia: albo spróbuje się udowodnić ekonomiczny aspekt każdej krzywdy (przez rozumowanie w rodzaju: osoba X na skutek doznanej zniewagi nabyła urazu psychicznego, który zmniejszył jej szanse otrzymania dobrze płatnej pracy) albo poszukać niepieniężnych form zadośćuczynienia, jak np. praca na rzecz społeczeństwa. W praktyce spotyka się dziś obie strategie. Widać jednak, że wyznaczenie i wyegzekwowanie zadośćuczynienia opiera się na dość arbitralnych konstrukcjach i rzadko przynosi trwałą naprawę krzywdy.

Problem odszkodowań

Od najdawniejszych kodeksów prawnych aż do dzisiaj ustalanie zasad odszkodowań za szkody i krzywdy stanowi stałą część prawa. Polski kodeks cywilny dokonuje w tym względzie wielu pouczających rozróżnień. Interesujące artykuły mieszczą się w tytule VI o nazwie „Czyny niedozwolone”. Przede wszystkim zwraca uwagę używanie przez autorów kodeksu cywilnego zarówno terminu „szkoda”, jak i terminu „krzywda”. Definicje tych terminów nie są wprowadzone *explicite*. Rozumienie obu tych słów wynika z kontekstu. Zacznę zatem od przypomnienia sytuacji, w których zachodzi konieczność odszkodowania i związanych z tymi sytuacjami typów odpowiedzialności:

1. Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną w wyniku czynu mającego charakter przestępstwa (odnoszą się tu rzecz jasna zarówno paragrafy kodeksu karnego, jak i cywilnego).
2. Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną w wyniku niedotrzymania zobowiązań (art. 443).
3. Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną w wyniku działań zmierzających do ochrony przed inną szkodą (art. 424).
4. Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną przez posiadane zwierzęta (art. 231, 432).
5. Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną przez produkty

niebezpieczne (poświęcono tym szkodom cały osobny tytuł: art. 449, 1–11).

6. Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną na skutek używania maszyn i różnych źródeł energii (art. 435, 436).
7. Wyróżniono również szkody wyrządzone osobom nienarodzonym (art. 446).

Kodeks cywilny wyróżnia ponadto odpowiedzialność instytucjonalną, np. Skarbu Państwa za szkody powstałe na skutek działania urzędnika państwowego, odpowiedzialność opiekunów za osoby pozostające pod ich opieką i odpowiedzialność osobistą z wyłączeniem dzieci do lat 13.

Kodeks cywilny wprowadza rozróżnienie (art. 444) na szkody materialne i szkody na osobie (np. utrata zdrowia). W art. 445 mówi się już nie tylko o szkodzie, lecz także o krzywdzie, tak jak w §1: „W wypadkach przewidzianych w artykule poprzedzającym sąd może przyznać poszkodowanemu odpowiednią sumę tytułem zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę”.

Szczególną sytuacją odpowiedzialności za szkodę jest śmierć osoby pokrzywdzonej. Sprawca czynu ma tu w myśl kodeksu cywilnego ponieść szereg zobowiązań finansowych: np. pokrycie kosztów pogrzebu i ewentualna renta dla bliskich.

Ważnymi punktami odpowiednich artykułów kodeksu cywilnego są te, w których formułuje się ograniczenia odpowiedzialności:

1. Szkody ulegają zatem przedawnieniu (art. 442).
2. W przypadku szkód wyrządzonych razem z innymi osobami obowiązuje odpowiedzialność solidarna lub proporcjonalna (art. 441).
3. Odpowiedzialność wyłącza w niektórych przypadkach wpływ osób trzecich lub sił przyrody (art. 433, art. 435).
4. Odpowiedzialność wyłącza się ze względu na małoletniość (art. 426).
5. Odpowiedzialność wyłącza się ze względu na obronę konieczną (art. 423).

6. Ważne jest również ilościowe ograniczenie odpowiedzialności, tak jak w art. 440: „W stosunkach między osobami fizycznymi zakres obowiązku naprawienia szkody może być stosownie do okoliczności ograniczony, jeśli ze względu na stan majątkowy poszkodowanego lub osoby odpowiedzialnej za szkodę wymagają takiego ograniczenia zasady współżycia społecznego”.

Stwierdzenie odpowiedzialności sprawcy i ustalenie zakresu odpowiedzialności ze wszystkimi możliwymi ograniczeniami i wyłączeniami nie przesądza jeszcze o formie odpowiedzialności. Na ogół wymienia się rekompensatę pieniężną (mówiąc dokładniej kodeks cywilny określa nie tyle bezwzględność wysokości odszkodowań, ile sposób ich wyliczenia).

Są trzy rodzaje dóbr, których pozbawienie, w myśl przytoczonych artykułów kodeksu cywilnego, stanowi szkodę lub krzywdę: (1) własność; (2) zdrowie i życie; (3) możliwości życiowe i zawodowe. Wszystkie te typy dóbr wchodzi w wzajemne związki, na przykład, możliwość wystąpienia szkody typu (2) znosi odpowiedzialność za wyrządzenie szkód typu (1), jeśli szkody te miałyby być koniecznym kosztem uniknięcia szkód typu (2). Kodeks używa terminu „krzywda” tylko raz, wówczas, gdy mówi o dobrach typu (2). W pozostałych przypadkach używany jest termin „szkoda”.

Jak mają się rozróżnienia dokonane przez autorów kodeksu do obecnych rozważań? Wydaje się, że wysiłek ustawodawców zmierza w kierunku redukcji krzywdy do szkody materialnej. Termin krzywda jest w polskim kodeksie cywilnym prawie zbędny. Krzywda jest tu specjalnym podzbiorem szkód, który różni się od innych szkód jedynie typem odebranego dobra⁶⁵.

⁶⁵ Dobro takie jest ściślej związane z jednostkowym człowiekiem i nieoddzielne od jednostki ludzkiej w sensie ontologicznym oraz społecznym. Nieoddzielność ta jest oczywiście względna – jeśli dóbr tych można kogoś pozbawić, to oczywiście są one od człowieka oddzielne, choć nie w tym samym sensie, co przedmioty posiadane na własność.

Nie sędę, by taka redukcja dała się przeprowadzić. Jeśli moje wcześniejsze rozważania o sposobie istnienia krzywdy w ofierze są trafne, to utożsamianie krzywdy z odebraniem jakiegoś dobra – niezależnie od tego, jakie to dobro, jak wysoko w hierarchii dóbr stojące i jak dalece związane z jednostkowym człowiekiem, jest dużym uproszczeniem. Krzywda jest naruszeniem struktury osoby przez zastąpienie godności ofiary kompleksem stanów pochodnych od stanowienia (ja mogę) krzywdziciela. Krzywda jest przemocą *par excellence* (por. s. 28). Przemoc jest krzywdząca nie dlatego, że prowadzi do odebrania tego czy innego dobra – choć na ogół wiąże się z odebraniem jakiegoś dobra – lecz jest aktem krzywdzącym jako taka. Człowieka krzywdzi przemoc, a nie szkoda doznana na skutek tej przemocy.

W historii prawa widać zmaganie się dwóch tendencji: z jednej strony obserwuje się wysiłek rozdzielania wartości osobowych od rzeczowych, z drugiej strony próbuje się redukcować wartości osobowe do rzeczowych. Pierwszą z tych tendencji opisuje Simmel w cytowanej już *Filozofii pieniądza*. Otóż zdaniem Simmela wynalezienie pieniądza wywołało skłonność do mierzenia nim wszelkiej wartości. W szczególności zbrodnie i krzywdy nie dające się w żadnym razie przeliczyć na rynkową wartość jakichś dóbr próbowano jednak wyrażać za pomocą pieniędzy. Dopiero stopniowo uwalniano niektóre wartości od jednolitego systemu wyceny i budowano osobne systemy sądu, kary i zadośćuczynienia dla różnych typów unicestwionych dóbr.

Druga tendencja, widoczna w przytoczonych fragmentach polskiego kodeksu cywilnego, polega na szukaniu wspólnego mianownika dla wielu różnych szkód i krzywd. Być może tendencja ta powstała dlatego, że repertuar kar i form zadośćuczynienia, jakimi dysponuje społeczeństwo, jest stosunkowo ubogi w porównaniu z wielością form, w jakich może występować krzywda. Pojęcie odebranego dobra wydaje się stanowić taki wspólny mianownik, pieniądz zaś wydaje się

najlepszym wspólnym miernikiem wchodzącej tu w grę wielości dóbr.

Sprzeczności obu tendencji nie sposób w praktyce uniknąć. Wydaje się ona tkwić w istocie rzeczy. Filozoficzne взгляды każą mi jednak sekundować tendencji pierwszej, czyli uwalnianiu wartości osobowych od materialnej i ekonomicznej interpretacji. Wydaje się racjonalnym potraktować wartości osobowe jako swego rodzaju normy i zadania dla filozofii i praktyki prawa. Nie powinno się z pragmatyczno-prawnych względów rezygnować z trudnego zadania, jakim jest nieredukcyjne włączenie wartości osobowych w system prawa.

Na koniec tych rozważań o materialnej rekompensacie za wyrządzoną krzywdę zwróćmy się raz jeszcze do *Zbrodni i kary*, do drugoplanowej, lecz intrygującej postaci Swirdygajłowa, człowieka nikczemnego i zapamiętanego w swoim łajdactwie. Swirdygajłow pozbawiony jest wyraźnych wyrzutów sumienia, a z drugiej strony własne łajdactwo jakoś mu przeszkadza. Swirdygajłow ma silną potrzebę zadośćuczynienia za swoje czyny, choć nie zamierza ich wcale zaniechać. Fragment rozmowy z Raskolnikowem wart jest uwagi⁶⁶:

„– Następnie, przeprosiwszy za te wszystkie dawne przykrości, spytałbym, czy mi raczy pozwolić, bym jej ofiarował dziesięć tysięcy rubli i w ten sposób ułatwił zerwanie z panem Łużynem (...)

– Niech pan kończy – rzekł Raskolnikow. – W każdym razie jest to impertynencja nie do darowania.

– Żadna miarą. Bo to by znaczyło, że na tym świecie człowiek może człowiekowi robić tylko zło i nie ma prawa wyświadczyć ani krzty dobra, i to z racji czcnych konwenansów: Bzdury. Gdybym, dajmy na to, zmarł i tę kwotę zapisał siostrze pańskiej w testamencie, czyżby i wtedy odmówiła przyjęcia?

⁶⁶ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 300–301.

– Bardzo być może”.

W argumentacji Swirdygajłowa rekompensata pieniężna nie jest ani narzędziem oswobodzenia się od winy, ani adekwatnym wynagrodzeniem na wyrządzoną szkodę. Jest szlachetnym czynem, który ma wyrównywać ciężar na szali złych uczynków. Jako taki żadnego zła nie usuwa. W gruncie rzeczy nie poprawia też świata. Łatwo bowiem zauważyć, że zło świata, w którym człowiek musi być łajdakiem, jest sednem postawy Swirdygajłowa, lecz rekompensata w ograniczonej, osobistej perspektywie stanowi pożądaną równowagę.

Postawa Swirdygajłowa jest przestrożą, mówiącą o niebezpieczeństwie rozerwania związku pomiędzy krzywdą a odpowiedzią na tę krzywdę. Rekompensata nie jest tu aktem naprawy – nie odnosi się w ogóle do wyrządzonego zła. Może być motywowana pragmatycznie (święty spokój, szacunek społeczny itd.), sentymentem lub nawet współczuciem, lecz krzywdziciel nie przyjmuje do wiadomości, że przyczyną owej woli zadośćuczynienia jest jego wina.

Swirdygajłow jest wprawdzie postacią nieco wodewilową i trudno opis jego postawy traktować jako poważny przyczynek do opisu kondycji ludzkiej, wszakże ta jedna cecha: zerwanie związku pomiędzy winą a zadośćuczynieniem wydaje się wskazywać na pewne uniwersalne zjawisko. Najwyraźniej występuje ono przy przyznawaniu rozmaitych odszkodowań z urzędu, w imieniu pewnej społeczności. Osoby zaangażowane w przyznawanie i realizowanie rekompensat nie czują żadnej osobistej winy, choć mogą przeżywać moralną powinność zadośćuczynienia. Ubocznym zjawiskiem wynikającym z tego braku związku pomiędzy winą a zadośćuczynieniem jest bezdusność, na którą często uskarżają się wynagradzane ofiary. Tego rodzaju skargi były częste ostatnio w Polsce w związku z niemieckimi odszkodowaniami za pracę przymusową w III Rzeszy. Ofiary otrzymywały wprawdzie pieniądze, lecz były też świadkami żenujących targów o wysokość sum

i kursy przeliczeniowe, stykały się z niejasnościami formalnymi, długim czekaniem, obojętnością urzędników bankowych, wykonujących zlecenie fundacji „Pojednanie” itd. Efekt ten był do pewnego stopnia nieunikniony z powodu dystansu w czasie pomiędzy popełnionym złem a zadośćuczynieniem. Na sytuacji zaważyła jednak również „świadomość Swirdygajłowa”, czyli poczucie, że udzielenie zadośćuczynienia jest aktem dobrej woli i społecznego rozsądku, nie jest jednak oparte na poczuciu winy – Jaspersowskie *Schuldfrage* wcale się nie pojawiło. Sytuacja taka powoduje, iż ofiary w gruncie rzeczy nie są usatysfakcjonowane – czują one, że rekompensaty są wymuszone sytuacją polityczno-prawną (zagrożenie rujnąjącymi procesami cywilnymi), nie zaś autentycznym uznaniem krzywdy. Czasem prowadzi to do powstawania cynicznej postawy ofiar i ich rodzin („Wyduśmy ze sprawcy tyle, ile się da”).

Trzeba powiedzieć, że to samo niebezpieczeństwo zagraża wszelkim prawnym kodyfikacjom zadośćuczynienia. Poszukując wspólnego mianownika oraz właściwej pragmatyki dla różnych typów krzywd i rekompensat gubią one więź, jaka z moralnych powodów powinna istnieć pomiędzy wyrządzonym złem a zadośćuczynieniem. I nie jest prawdą, że więź ta pęka automatycznie z powodu oddalenia czasowego czy zmiany generacyjnej. Nasza, niestety doświadczona w tym względzie kultura Zachodu posiada dość środków symbolicznych, które pozwalają utrzymać tę więź w obrębie społecznej komunikacji i społecznej świadomości. W opisywanym przypadku środki te nie zostały wykorzystane – medialny obraz wydarzeń uzyskał oprawę pragmatyczno-cyniczną i w rezultacie kapitał moralny tkwiący w akcie rekompensaty pieniężnej został zmarnowany.

Kara

Rzadko kwestionuje się wewnętrzny związek pomiędzy krzywdą a karą. Kara stanowi intuicyjnie zrozumiałą odpowiedź na krzywdę. Wątpliwości budzi natomiast skuteczność kary jako narzędzia naprawy krzywdy.

Trzeba przede wszystkim oddzielić kwestię sensowności czy skuteczności kar w ogóle od kwestii ich skuteczności w naprawie krzywdy. O skuteczności kar można bowiem mówić w następujących zakresach: (1) zmiany moralnej postawy krzywdziciela, (2) przywrócenia krzywdziciela do życia społecznego (resocjalizacji), (3) prewencji, (4) przywrócenia poczucia sprawiedliwości u ofiar i świadków krzywdy, (5) pobudzenia świadomości moralno-prawnej w społeczności. Lista ta, jak widać, nie zawiera niczego, co w ścisłym sensie odnosiłoby się do naprawiania wyrządzonego zła. Sugeruje ona, że kary mają być skuteczne przede wszystkim jako narzędzie profilaktyki społecznej. Kara ma przemieniać, odstraszać, pobudzać świadomość, słowem, zmniejszyć prawdopodobieństwo wystąpienia tego samego lub podobnego zła w przeszłości.

Pragmatyczne aspekty karania są tak istotne, że stały się podstawą teorii głoszącej, że w nich właśnie wyczerpuje się sens kary. Istotą kary według tej koncepcji (użytecznej) nie jest zadanie cierpienia winowajcy, lecz stworzenie warunków resocjalizacji, a zanim ona nastąpi (lub jeśli nigdy nie nastąpi) ochrona społeczeństwa przed dalszymi aktami zła ze strony ukaranego.

Tej teorii przeciwstawia się retributywna koncepcja kary, według której kara zadaje cierpienie winnemu i musi to zrobić. Cierpienie jest sensem kary, a nie tylko efektem towarzyszącym⁶⁷.

⁶⁷ W sprawie szczegółowej argumentacji za jedną i drugą teorią, zob. C. I. Ten, *Zbrodnia i kara*, tłum. S. Radziszewski, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 413–418.

Związek tych dwóch teorii kary z problemem naprawy krzywdy, jest bardzo kłopotliwy. Z jednej bowiem strony współczesne systemy prawne wydają się coraz bardziej skłaniać ku rozwiązaniom utylitarystycznym, z drugiej jednak tylko w obrębie teorii retributywnej można uzasadnić pogląd, że kara może być częścią procesu naprawiania krzywd. Tylko w tej teorii jest bowiem zagwarantowane to, że krzywdziciel rzeczywiście odczuje konsekwencje swego czynu jako konsekwencje, a nie jako odwet czy samoobronę społeczeństwa. W przypadku działań resocjalizacyjnych przedmiotem działań wymiaru sprawiedliwości jest cała osoba, a nie czyn, którego dokonała. Uwaga skierowana jest na przyszłość, społeczeństwo ma być chronione przed karaną osobą. Chociaż wiadomo, że za daną akcją penalizacyjną stoi konkretne popełnione zło, to jednak związek pomiędzy tym złem, a tym, co czyni się z winnym, nie jest jednoznaczny. W teorii retributywnej związek ten jest wprawdzie jasny, jednak społeczna skuteczność kary bywa znikoma, a winni mogą w ogóle nie widzieć różnicy pomiędzy karą a zemstą – w tym wypadku zemstą społeczeństwa.

Nie sposób bez sprzeczności przypisać karze wszystkich atrybutów i funkcji implikowanych przez obie jej teorie. Coś trzeba poświęcić, a coś zachować. Wydaje mi się, że z punktu widzenia naprawy krzywdy adekwatne pojęcie kary powinno posiadać trzy składniki:

- (1) związek z popełnionym złem
- (2) pozytywną rolę kary w procesie naprawiania krzywd
- (3) zasadniczą różnicę pomiędzy karą a zemstą.

Dwa pierwsze składniki gwarantowane są przez teorię retributywną, trzeci jest lepiej osadzony w teorii utylitarystycznej.

Podobny problem teoretyczny pojawia się zresztą nie tylko w teoriach kary, lecz także w bardziej ogólnych ujęciach krzywdy i zadośćuczynienia. Dobrym przykładem jest klasyczna definicja krzywdy Arystotelesa. Zaproponował on

w *Etyce nikomachejskiej*, by krzywdę rozumieć jako „pogwałcenie proporcjonalności”, przy czym ową proporcjonalność wyraził wykorzystując kategorię posiadania: „Co się zaś tyczy krzywdy, to mieć za mało znaczy doznawać jej, mieć za dużo – wyrządzać ją”⁶⁸. Definicja ta wyznacza klarownie warunki zadośćuczynienia, musiałoby ono polegać na przywróceniu zaburzonej proporcji. Na jej gruncie jest jednak niezrozumiałe, czym właściwie miałyby być kara. Ponadto, nie każdą krzywdę da się wyrazić w języku posiadania i utraty.

Inna trudność związana jest z samym wymierzaniem kary. Trudność ta dotyczy szczególnie teorii retrybutywnej. Nie przypadkiem słowo „wymierzać karę”⁶⁹ jest pokrewne słowu „miara”. Otóż ustalenie owej miary jest zawsze skomplikowane i trudne. Nie sposób opracować metody, która by prawidłowo odmierzała karę w zależności od stopnia wyrządzonego zła. Trudność z odmierzaniem kary zauważył już Franz Brentano: „Kara zadaje cierpienie. Ogranicza ukaranego, często wyrządza mu krzywdę, bo staje się źródłem cierpienia, np. wygnanie, uwięzienie, degradacja, okaleczenie. Im wyższy wymiar kary, tym większa krzywda. A może być ona tak wielka, że nawet ogólna prewencyjna skuteczność jej nie wyrównuje. Wtedy jednak samo państwo występuje przeciw prawu moralnemu (...)”⁷⁰.

To, co z punktu widzenia jednego z wyżej wymienionych trzech składników kary jest zaletą danej teorii, staje się wadą z punktu widzenia pozostałych. W szczególnych przypadkach próba sprostania wymaganiom związanym z jednym składni-

⁶⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 182.

⁶⁹ W praktyce uciekamy się do innej metody – kara pojawia się mianowicie w pewnym systemie: wymiar kary za czyn A umieszcza się pomiędzy wymiarem kary za czyn B i wymiarem kary za czyn C.

⁷⁰ F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, Warszawa 1989, s. 75.

kiem prowadzi do rozmycia pojęcia kary. Nie widzę obecnie sposobu na rozwiązanie tej trudności w sposób definitywny i przekładalny na konkretne dyrektywy prawne. Próbuje dostosować pojęcie kary do wielu rozbieżnych wymagań, szukając pewnego optimum.

Chociaż nie istnieje całkowicie zadowolająca teoria kary, to jednak społeczeństwa nie mogą obyć się bez karania i to nie tylko z powodu społecznej formy ludzkiego życia, które jest przez karę w jakimś sensie regulowane, lecz z powodu fundamentalnej idei odpłaty za krzywdę. Oddajmy znów głos Brentanie: „Z czynem kojarzy się miara należnej mu odpłaty. (...) To, że powinno się uwzględnić zasadę odpłaty, skłoniło niektórych do uznania idei zemsty za sedno prawa karnego, wbrew pięknej zasadzie Pisma Świętego: „»Mojąć jest pomsta«”⁷¹. Według owej zasady odpłata za czyn jest czymś tak tajemniczym, że przynależy wyłącznie Bogu. Tylko on zna „drogi ludzkiego serca” i potrafi prawdziwie zważyć dany czyn. My zaś, nie znając właściwej miary odpłaty, dopuszczamy nader łatwo do degeneracji kary, które zamienia się w skodyfikowaną zemstę.

Wątpliwość Brentana antycypuje jeden z najważniejszych wniosków moich rozważań. Jeśli chodzi o naprawianie krzywd, a szczególnie o ich naprawianie za pomocą narzędzi prawnych, działamy w sytuacji wysokiej niepewności (braku miary). To wszakże nie znaczy, że działamy w sytuacji braku prawdy moralnej. Przeciwnie, przez cały czas zakładamy jej istnienie. To właśnie ona wyznacza podstawę ryzyka moralnego. Używając niezobowiązująco nomenklatury teorii gier, możemy powiedzieć, że gra toczy się tu pomiędzy trzema przeciwnikami, z których każdy gra przeciwko dwóm pozostałym. Wynikiem gry jest miara odpowiedzialności za czyn. Krzywdziciel gra o najniższą odpłatę, ofiara o najwyższą. Trzeciego przeciwnika nie znamy. Dla człowieka wiary trze-

⁷¹ Tamże, s. 75, 77.

cim przeciwnikiem jest Bóg i jak pisze Brentano „jego jest pomsta”. Uświadamiając sobie fundamentalną niepewność związaną z grą wiemy zarazem, że nie możemy przestać grać. Nawet jeśli miara odpłaty gwarantowana jest przez Boga, to pojawia się dopiero w kontekście naszych własnych czynów i wyborów. Korzystając nadal z analogii z grą, Bóg gra z człowiekiem wykorzystując minima i maksima wynikające z naszych własnych wyborów (posunięć w grze). Niezależnie od tego, czy w opisie własnego doświadczenia moralnego ktoś powołuje się na Boga jako „trzeciego przeciwnika”, musi sobie w każdym razie uświadomić trójczłonową strukturę gry o odpowiedzialność. Gdyby nie ta struktura, porządek moralny nie różniłby się niczym od naturalnego, a odpowiedzialność moralna byłaby tym samym co, powiedzmy, złamanie sobie nogi po zrobieniu nierozważnego kroku.

Czy domagając się ukarania krzywdziciela przybliżamy naprawę wyrządzonej krzywdy? Zgodnie z zacytowaną uwagą Brentana, ukaranie sprawcy krzywdy z mocą prawa i przy wykorzystaniu autorytetu państwa może się okazać krokiem moralnie ryzykownym. Może więc kara nie jest w ogóle elementem naprawy krzywdy, może realizuje wyłącznie społeczne, a nie ściśle moralne cele?

Wielokrotnie już przywoływany Dostojewski i w tym miejscu ma coś istotnego do powiedzenia. W *Zbrodni i karze* śledczy Porfiry roztacza przed oskarżonym Raskolnikowem wizję zesłania na Syberię, dodając wszakże, że skazaniec może z czasem liczyć na złagodzenie kary. Na co Raskolnikow: „Nie trzeba mi wcale waszego złagodzenia! – Otóż to, otóż to, tego się właśnie bałem – zapalczywie i jakby niechcący zawołał Porfiry. – Właśnie tego się bałem, że nie trzeba panu naszego złagodzenia. (...) Ej, nie lekceważ pan życia! (...) wiele go jeszcze będziesz miał przed sobą. Jak to ‘nie trzeba złagodzenia’!”⁷². Ta wymiana zdań zawiera dwa wątki, mogące pomóc

⁷² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 472.

w obecnych rozważaniach: (1) tendencję krzywdziciela do przesadnego karania siebie; (2) istotną rolę procesu karania i ułaskawiania w restytucji moralnej krzywdziciela.

Przyjrzyjmy się tym wątkom po kolei:

(Ad. 1) Przesadne karanie samego siebie za popełnione zło jest często spotykane. Na pierwszy rzut oka postępowanie to można przypisać nadwrażliwemu sumieniu. Krzywdziciel zdręcza się wyrzutami, rozpamiętuje niemożliwy już stan rzeczy, który miałby miejsce, gdyby jego czyn nie był nastąpił. Można powiedzieć, że luka pomiędzy jego utrwalonym obrazem samego siebie a obrazem wyłaniającym się z popełnionego czynu jest tak wielka, że następuje pilna, egzystencjalna potrzeba jej zlikwidowania. To może się dokonać przez redukcję jednej strony do drugiej – winny zła postrzeżga siebie wyłącznie jako złoczyńcę. Czy krzywdziciel, kierując się wyrzutem sumienia, powinien zmierzać do takiej redukcji? Czy od tej chwili ma siebie sam traktować wyłącznie jako krzywdziciela? Byłby to wniosek tyleż surowy, co moralnie i społecznie absurdalny. Nadzieje, jakie pokładamy w zdolności człowieka do naprawy samego siebie i skutków popełnionego zła, zasadzają się właśnie na tym, by krzywdziciel widział siebie nie tylko w aspekcie krzywdy, by wiedział, że do jego możliwości należy zarówno krzywdzenie, jak i niekrzywdzenie. Przedmiotem jego doświadczenia jest właśnie wewnętrzna różnica pomiędzy tymi możliwościami. W tej sytuacji chęć przesadnego ukarania samego siebie wzbudza wątpliwości natury moralnej. Można podejrzewać, że intencją krzywdziciela nadmiernie karzącego samego siebie nie jest uznanie własnej odpowiedzialności, lecz moralne wybielenie własnej osoby. (W następnym paragrafie zajmę się bliżej rolą poznania i ujawnienia prawdy w procesie naprawiania krzywdy).

(Ad. 2) Inną jest sytuacja, kiedy krzywdziciel akceptuje karę z rąk innych ludzi. Unika wówczas moralnej pułapki związanej z karaniem samego siebie. Wydając się w ręce in-

nym naraża się jednak na zupełnie inne ryzyko: sam może stać się ofiarą niesprawiedliwości. Co więcej, może mieć dobre powody, by z góry sądzić, że tak się stanie. Bywa więc, że uprzedzając wypadki zdystansuje się on od osądu i kary podważając kompetencje rzeczowe lub moralne swoich sędziów („uczynilem źle, jednak nie wam mnie sądzić”). Groźba niesprawiedliwości jest jednak zawsze jedynie możliwością – tylko w najbardziej zdeprawowanych, z istoty swej zbrodniczych systemach, człowiek może być pewien niesprawiedliwości, w normalnych okolicznościach spotyka ryzyko niesprawiedliwości. Po drugiej stronie tego ryzyka jest wygrana polegająca na sprawiedliwym osądzie, adekwatnej karze, a wreszcie ulaskawieniu. Kara nie jest po prostu aktem zadania cierpienia krzywdzicielowi, lecz skomplikowaną grą, w której oddając się w ręce innych, krzywdziciel zarówno ryzykuje, że sam stanie się ofiarą niesprawiedliwości, jak i otwiera się na możliwość ulaskawienia. Nie ma jednego bez drugiego; chcąc uniknąć ryzyka, karany musiałby całkowicie zbuntować się przeciwko karze i z góry uznać, że pada ofiarą przemocy, nie zaś doznaje kary. Taką właśnie postawę przyjmuje Raskolnikow.

Jak widać z powyższych uwag, sytuacja kary zawiera w kilku punktach poważne ryzyko moralne – ryzyko pomnożenia zła zamiast jego usunięcia. U podstaw tego ryzyka leży niepewna miara odpłaty za czyny. Na tej niepewności nadbudowuje się efekt wtórny, jakim jest niewiara zarówno karzących, jak karanych w możliwość przywrócenia sprawiedliwości. Niewiara ta z kolei może stać się powodem nieprzyjęcia kary jako kary, a jedynie potraktowania jako przemocy. W ślad za tą odmową idzie niezdolność do przyjęcia pozytywnej strony kary, jaką jest przywrócenie do społeczności i ewentualnie ulaskawienie.

Prawo i moralność

Problemy związane z moralną skutecznością kary oraz wcześniej referowane trudności z prawnym usankcjonowaniem zadośćuczynienia (zob. s. 136–138) każą zastanowić się nad moralnym aspektem prawa, do którego kara jako jego sankcja należy. Czy prawo jest aplikacją idei moralnych? Czy przepisy prawa mogą być narzędziem moralnej naprawy zła? Odpowiedź na te pytania zależy w dużym stopniu od losów sporu pomiędzy dwiema koncepcjami prawa. Pierwszą z nich jest pozytywizm prawniczy, który omówię na przykładzie Herberta Harta⁷³, drugą antypozytywistyczna teoria Richarda Dworkina⁷⁴.

Zdaniem Harta źródłem prawa są reguły, które trzeba podzielić na pierwotne i wtórne. „Reguły wtórne dotyczą pierwotnych w tym sensie, że na nich właśnie operują, podczas gdy te drugie mają za przedmiot obowiązkowe działania jednostek. Reguły wtórne określają sposoby, za pomocą których reguły pierwotne mogą być konkluzywnie stwierdzone, wprowadzane, eliminowane, różnicowane, a fakty ich naruszenia wystarczająco ustalone”⁷⁵. Połączenie obu typów reguł w jeden system stanowi właśnie prawo. Po to, by reguły wtórne mogły skutecznie regulować działanie reguł pierwotnych, potrzebna jest, zdaniem Harta, tak zwana reguła uznania. Przyjmuje ona wiele form; może być na przykład tekstem paru podstawowych reguł wrytych w kamieniu, a w rozwiniętych historycznie społeczeństwach opiera się często na rodowodzie reguł (autorytet stojący za osobami i instytucjami, które stworzyły daną regułę), a także na akceptowanych zasadach sprawiedliwości i wartościach moralnych.

⁷³ H. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998.

⁷⁴ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, wyd. cyt.

⁷⁵ H. Hart, *Pojęcie prawa*, wyd. cyt., s. 134.

Pozostając na stanowisku pozytywistycznym Hart przenikliwie opisuje związki zachodzące pomiędzy regułami pierwotnymi i wtórnymi a innymi systemami normatywnymi. Najważniejsze w jego doktrynie jest jednak to, co zostało *explicite* uznane za regułę, nie zaś aksjologiczne tło uznanych reguł. Stanowisko to rysuje się u Harta najwyraźniej tam, gdzie omawia on związek prawa z moralnością. „Argumentuję w niniejszej książce, że chociaż istnieje wiele kontyngentnych powiązań pomiędzy prawem i moralnością, nie ma żadnego koniecznego czy pojęciowego związku pomiędzy treścią prawa i treścią moralności, a stąd niegodziwe moralnie wymagania mogą obowiązywać jako reguły czy zasady prawa”⁷⁶. Tezę tę rozwija Hart szczegółowo w odniesieniu do dwóch tradycyjnych filarów prawa: idei sprawiedliwości i prawa naturalnego. Szczególnie interesująca jest ta pierwsza dyskusja. Idea sprawiedliwości streszcza się w zaleceniu, by „przypadki podobne traktować podobnie, a różne różnie”. Tymczasem, argumentuje Hart, podobieństwo i odmiennosc można najczęściej orzec tylko w świetle kryteriów, do których ustalenia potrzebujemy akceptowanych reguł prawnych: „(...) wzorce Sprawiedliwości Naturalnej (...) mają chronić następującą zasadę: prawo jest stosowane do tych i tylko do tych, którzy są podobni w istotnym względzie zaznaczonym przez samo prawo”⁷⁷.

Konsekwentne oparcie przez Harta pojęcia prawa na pojęciu reguły jest przedmiotem sporu pomiędzy nim a Richardem Dworkinem. W pracy *Biorąc prawa poważnie* Dworkin wysuwa szereg argumentów przeciwko pozytywizmowi prawniczemu. Uważa, że samo pojęcie reguły, nawet po uwzględnieniu rozdziału na reguły pierwotne i wtórne, nie wyjaśnia obowiązywalności prawa oraz podstawy prawdziwości bądź fałszywości zdań prawniczych. Orzekanie sędziowskie, a także

⁷⁶ Tamże, s. 359.

⁷⁷ Tamże, s. 218.

samo tworzenie prawa opiera się, oprócz reguł, na zasadach. Różnica pomiędzy regułami a zasadami jest przede wszystkim natury logicznej. Reguła działa bowiem na zasadzie „wszystko albo nic”: jeśli zachodzą określone w regule okoliczności, należy ją zastosować, jeśli nie, stosować jej nie wolno. Tymczasem zasady są ogólne i stopniowalne: „Taka zasada, jak ‘Nikt nie może czerpać zysku z wyrządzonego przez siebie zła’ nie ma na celu wyznaczenia zbioru okoliczności, w której konieczne stałoby się jej zastosowanie. Wskazuje raczej pewien kierunek argumentacji, niż wymusza określone decyzje”⁷⁸. Ponadto zasady mają cechę nieposiadaną przez reguły: wagę lub inaczej doniosłość. Własności tej nie można dokładnie zmierzyć, ale w sytuacjach, gdy do rozstrzygnięcia przypadku można się posłużyć kilkoma alternatywnymi zasadami, bierzemy pod uwagę relatywną wagę tych zasad i dajemy pierwszeństwo zasadzie o najwyższej wadze. Zasadami powszechnie respektowanymi w prawodawstwie amerykańskim są na przykład: doktryna nadrzędności legislatury, czyli zbiór zasad wymagający od sądu szczególnego poszanowania aktów prawnych wydawanych przez organy ustawodawcze, a także doktryna precedensu – zbiór zasad odzwierciedlający słuszność i skuteczność spójności prawa.

Z konkurencyjnych doktryn Harta i Dworkina wynika szereg doniosłych konsekwencji teoretycznych i praktycznych. Inaczej rysuje się u obu autorów związek pomiędzy prawem a moralnością. Według Harta jest on przygodny, choć ważny. Według Dworkina, jest on integralny, ponieważ zasady są wprost zakorzenione w akceptowanych przez dane społeczeństwo wartościach moralnych, np. w przekonaniu o fundamentalnych prawach człowieka. Odmienne również przedstawia się w obu koncepcjach rola sędziów. Obaj autorzy poświęcają dużo uwagi tzw. trudnym przypadkom, kiedy to reguły pozo-

⁷⁸ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, wyd. cyt., s. 63.

stające do dyspozycji sędziego nie wystarczają do wydania wyroku. Według Harta, sędzia jest w takich przypadkach współtwórcą prawa. W ramach przysługujących mu kompetencji powołuje on do życia nieistniejącą regułę bądź uzupełnia regułę istniejącą. Tymczasem według Dworkina sędzia jest raczej interpretatorem systemu zasad leżącego u podstawy prawa. Prowadzi to obu autorów do odmiennych interpretacji samej idei rozwiązania problemu prawnego. Dworkin zdaje się wierzyć, że dla każdego prawniczego problemu istnieje jedno właściwe rozwiązanie. Ogólne zasady dostarczają dostatecznego materiału do takich rozwiązań – potrzebna jest tylko wnikliwa interpretacja. Według Harta, niektóre problemy mogą z zasadniczych powodów nie znaleźć rozwiązania. System reguł wtórnych może bowiem nie pozwolić na wygenerowanie odpowiedniej reguły rozstrzygającej. Można więc powiedzieć, że z punktu widzenia pozytywizmu prawniczego rola sędziego jest większa w aspekcie czysto jurydycznym – jest on bowiem współtwórcą prawa, lecz jest mniejsza w aspekcie moralnym – nie nakłada się bowiem na niego ciężaru odpowiedzialności związanego z poszukiwaniem właściwego rozstrzygnięcia, które zresztą, zdaniem pozytywistów, może wcale nie istnieć.

Z punktu widzenia rozważań o naprawianiu krzywd bardzo ważne jest ustalenie, czy wyrok prawa odnosi się w ogóle do kwestii moralnych i czy może być częścią czy tylko zewnętrzną okolicznością (taką jak na przykład posiadanie środków materialnych, fakt, iż krzywdziciel i ofiara nadal żyją itd.) podejmowanych aktów naprawczych. Z punktu widzenia problemu naprawiania krzywd stanowisko Dworkina rysuje bardziej obiecujące perspektywy, ponieważ wyrok sądu sam w sobie może być częścią moralnego zadośćuczynienia. Pozytywizm prawniczy natomiast uwalnia prawo od tej funkcji kładąc szukać moralnego zadośćuczynienia w relacjach międzyludzkich leżących poza zakresem prawa.

Zapomnienie

Przechodząc do środków radzenia sobie z krzywdą, jakimi dysponuje ofiara, zacznijmy od najprostszego i zdawałoby się najpewniejszego. Wydaje się mianowicie, że o krzywdzie najlepiej zapomnieć. Zapomnienie doznanego zła jest jednak czymś paradoksalnym. Nie sposób go dokonać mocą samej woli. Wewnętrzna konstrukcja, w której opowiadamy sobie nasze życie, własna biografia rozumiana jako integralna część tożsamości jednostki, nie jest na ogół przygotowana na sytuację krzywdy. Samoświadomość ofiary i percepcja krzywdy mieszają się. Dlatego próbując zapomnieć krzywdę zapominamy po części siebie samych, co właśnie można uznać za część krzywdy. Inaczej mówiąc, ten, kto próbuje zapomnieć o krzywdzie, zadaje sobie dodatkowe cierpienie. Zapomnienie wykazuje skuteczność przez to, że osłabia towarzyszące krzywdzie uczucia. Krzywda odchodzi w przeszłość i przestaje oddziaływać na skrzywdzonego. „Czas leczy rany” mówimy.

A jednak zapomnienie jest stanem kruchym. Jeżeli nie ma ono właściwego wsparcia w trafnej i adekwatnej naprawie szkody, może znów przejść w rozpamiętywanie krzywdy i okaże się, że jej żądło tkwi nadal w skrzywdzonym. Zapomnienie jest rodzajem umysłowej tamy odgradzającej skrzywdzonego od żądła krzywdy, jednak poniesiona szkoda jest nadal rzeczywistością, której nie można ominąć wysiłkiem samego umysłu; to z niej żądło krzywdy czerpie swą siłę. „Powrót krzywdy” jest możliwy nawet wówczas, gdy wydaje się całkowicie zapomniana. Dzieje się tak z dwóch powodów. Pierwszy ma charakter transcendentálny i polega na istnieniu relacji wzajemnego samookreślenia (zob. 24–27), które zawsze może być obrócone w pojęciowy schemat samointerpretacji ofiary. Transcendentálna relacja nie jest tożsama z określeniem pojęciowym, w którym człowiek określa się jako osoba skrzywdzona, lecz realizuje się w postaci klasy takich określeń. Drugi powód ma charakter empiryczny. Nawet jeśli

skrzywdzony skutecznie zapomniał, to pozostaje jeszcze sam krzywdziciel, dla którego to zapomnienie nie kończy sprawy, ponieważ może on pragnąć udzielić zadośćuczynienia i w ten sposób przypomni ofierze o jej krzywdzie⁷⁹. Połączenie bezczasowego z natury warunku transcendentalnego ze spełnionym w danej chwili warunkiem empirycznym daje efekt niewzający zapomnienie krzywdy.

Zapomnienie krzywdy jest w pewnym sensie przeciwieństwem jej naprawienia; jest pogodzeniem się skrzywdzonego z niemożliwością jej naprawienia: z niezastępowalnym charakterem utraconego dobra, z upływem czasu, niemożnością odtworzenia relacji z krzywdzicielem. Zamiast oczekiwać naprawy, skrzywdzony wybiera niemyślenie o doznanym złu. Już go nie obchodzi to, czego doznał, nie rozważa, co stracił, albo co mogłoby go spotkać i co mógłby osiągnąć, gdyby go nie skrzywdzono, wyrzuca doznaną krzywdę ze swoich myśli. Zapomnienie krzywdy wspierane jest przez nową aktywność, nowe zaangażowania, lecz żądło krzywdy nie zostaje usunięte – kryje się tylko w płynącym nadal życiu. Proces ten jednak nie jest skuteczny, zawsze może dojść do ponownej kondensacji krzywdy.

Zemsta wprost i niewprost

Zemsta jest bezpośrednią odpłatą za doznane zło. Dokonując zemsty odwołujemy się do ogólnej zasady mówiącej, że dokonane zło musi być wyrównane. Jednak zasada ta – nawet

⁷⁹ Z dwóch wymienionych uwarunkowań, to drugie zakłada pragnienie krzywdziciela by zadośćuczynić krzywdzie. Pragnienie to może nie mieć miejsca i w niektórych punktach tej pracy analizuję powody, dla których się nie pojawia. Ciekawsze pytania powstają jednak wtedy, kiedy ma ono miejsce, lecz jest trudne do realizacji. Większość przedstawionych w tej pracy rozważań, również obecny problem nieskuteczności zapomnienia, zakłada tę drugą sytuację.

jeśli jest słuszna – nie mówi nic o charakterze tej odpłaty. Innymi słowy, nie ma żadnego prawa, do którego mogłaby odwołać się zemsta. Szukający zemsty sam wyznacza rodzaj i rozmiar odpłaty. Dlatego zemsta jest z definicji bezprawiem i w społeczeństwach mających aspiracje do praworządności jest piętnowana, nawet wówczas, gdy akt zemsty zyskałby, ze względu na drastyczność wyrządzonego zła, aprobatę większości ludzi⁸⁰. Napięcie pomiędzy zemstą a prawem, czyli innymi słowy, pomiędzy zemstą a karą nie musi być ostatnim słowem przeciwko zemście, zależy to bowiem od jakości owego prawa. Jeśli samo „prawo” jest jedynie usankcjonowanym bezprawiem, zemsta nie budzi zdziwienia, ani silnego potępienia.

Przeciwstawienie fałszywego prawa i zdrowego odruchu walki odgrywa ważną rolę w filozofii Nietzschego. Nietzscheński człowiek dostojny nie oddaje swojej siły społeczeństwu, żeby w majestacie prawa karało za uczynione mu zło. Zarówno prawo, jak i moralność w ogóle są bowiem dla Nietzschego pochodną resentymentu, stłumionej nienawiści do krzywdziciela, której nie potrafi się przelać w czyn. Dlatego żadne prawo nie zasługuje na respektowanie, wyrównanie zła następować ma na mocy niezapośredniczonego aktu odpłaty.

Zasadniczy problem z uznaniem skuteczności zemsty w usuwaniu skutku krzywdy w skrzywdzonym nie polega jednak na napięciu pomiędzy zemstą a prawem. Leży on w nieuchronnym nadmiarze zemsty. W wielu przypadkach zło zemsty przerasta zło zawarte w krzywdzie. Jest tak nie dlatego,

⁸⁰ W kłopotliwej sytuacji stawiają nas te systemy moralne, które wmontowały zemstę w system sprawiedliwości. Najbardziej znane przykłady pochodzą z krajów muzułmańskich, jak Czeczenia. Powszechna akceptacja zasady odpłaty nasuwa przypuszczenie, że jednak krzywda może być poddana jakiejś prawidłowości. Trudno bowiem przypuścić, by cała społeczność przez długi czas akceptowała anarchiczny, a więc wewnętrznie sprzeczny model ustanawiania sprawiedliwości.

że skrzywdzony chce ugodzić krzywdziciela mocniej niż sam został ugodzony, ale z powodu braku kryteriów dla ustalania „miary zemsty”. Skrzywdzony nie ma tu żadnej wskazówki, żadnej miary ani drogowskazu z wyjątkiem, jakże zwodniczych, wzorów lub obiegowych przekonań swego środowiska. Dlatego też zemsta staje się swoistą sumą samego zła i spowodowanej przez nie urazy. Uraz wzmacnia i rozszerza przekonanie o konieczności odpłaty i wskutek tego łatwo prowadzi do sytuacji, kiedy skrzywdzony mści się nie tyle za doznane zło, ile za wszystko: za swoje nieudane życie, za to, że taki jest świat, za to, że krzywdziciel odnosi sukcesy, pomimo zła które uczynił itd. Łatwo zrozumieć, że w takim razie zemsta musi prowadzić do eskalacji zła. Krańcową postacią takiej eskalacji jest przekonanie, że tylko śmierć krzywdziciela może stanowić właściwą odpłatę. To obłądne przekonanie było rzeczywiście normą w wielu lokalnych kodeksach etycznych i honorowych.

Zemsta ma jeszcze jedną osobliwą własność: każdy akt zemsty oddaje następny ruch w ręce uprzedniego krzywdziciela. Teraz on ma prawo się mścić, powołując się na wspomniany wyżej „nadmiar zemsty”. Tym samym skrzywdzony nie tylko nie usuwa wewnętrznych skutków krzywdy, lecz przeciwnie, wzmacnia je, czyniąc w sobie miejsce dla doznawania zła od innych. Mszcząc się prowokuje atak i musi go oczekiwać, wytwarza w sobie zawiązek przyszłego cierpienia i kolejnej przyszłej zemsty. I to jest naczelny powód, dla którego zemsta nie może stanowić odpowiedzi na krzywdę.

Ewangeliczną odpowiedzią na pokusę sięgnięcia po zemstę jest zasada drugiego policzka. Według Schelera: „W zasadzie drugiego policzka nie chodzi o dowartościowanie tego co niskie, lub cyniczne wyszydzenie wartości, jaką jest honor, lecz o odrzucenie zasady odpłaty”⁸¹. Scheler przyznaje, na-

⁸¹ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1997, s. 111–112.

wiążąc do Nietzschego, że działanie tego rodzaju trudno odróżnić od działania kierowanego resentymentem. Pomimo to sądzi, że ta trudność nie jest ważna z etycznego punktu widzenia. Istota danego działania jest bowiem taka, jaka jest, albo jest ono motywowane resentymentem, albo nie jest – niezależnie od trudności związanych ze stwierdzeniem, jak jest naprawdę. Obiektywistyczna perspektywa przyjęta przez Schelera wydaje się słuszna, lecz nie wystarczy do rozwiązania problemu naprawy krzywdy. Nie wystarczy wiedzieć, że właściwa moralnie postawa w odpowiedzi na zło jest możliwa. Trzeba umieć ową właściwą postawę przyjąć i rozpoznać u innych.

Niewinna siła

W pierwszym rozdziale tej pracy usiłowałem uzasadnić pogląd, że wszelka krzywda jest ze swej istoty przemocą. Czy prawdą, jest również, że każda przemoc musi rodzić krzywdę? Czy zakaz stosowania przemocy nie czyni człowieka bezsilnym i nie mnoży krzywd? Czasami, postawieni wobec przemocy domagamy się, by zdjąć z ofiar i świadków zakaz odpowiadania złem za zło. Jednak wiemy zarazem o mechanizmie mnożenia zła na skutek tego rodzaju odpowiedzi.

Niemożność wybrnięcia z tego problemu rodzi naiwne marzenia. Kultura popularna pełna jest postaci silnych i władczych, które nie cofają się przed żadną przemocą, lecz tylko w obronie dobra i nigdy nie wpadają w pułapkę mnożenia zła. Postacie te rozprawiają się ze złem. Ten ideał popularnej literatury, komiksu i filmu (Batman, Superman, Conan, postacie grane przez Bruce'a Lee i cała gromada innych kreacji) jest oparty na wielu przekłamaniach. Dla uniknięcia dylematów moralnych twórcy tego rodzaju opowieści muszą każdy akt użycia siły przez pozytywnych bohaterów przedstawić jako samoobronę, a to sprawia, że w nieskończoność muszą mno-

żyć na ekranie czy stronach komiksów akty agresji wywołujące potrzebę takiej obrony; powołują do życia wciąż nowe czarne charaktery zasługujące na eksterminację. Narracje tego rodzaju mają iluzję sprawiedliwości wywalczanej przez niewinną siłę.

Samo marzenie o sile bez przemocy nie jest jedynie kiczowatym produktem kultury masowej. W nieco egzaltowany sposób wyraża to marzenie Zofia Nałkowska w powieści *Rówieśnice*. Oto jedna z bohaterek marzy o życiu, w którym „tańczy szalony taniec na cześć boga drewnianego, zabija zwierzęta, ptaki, ryby. Niczego jej nie żal. Nie jest dobra, ale nie zna także rozkoszy okrucieństwa. Żyje tylko i zaledwie tyle wie, że jest sobą”. W tych westchnieniach do siły i witalności bez przemocy i winy słychać wyraźnie echo filozofii Fryderyka Nietzschego, który naznaczył sobą cały niemiecki i polski modernizm. U młodej Nałkowskiej, lecz jeszcze bardziej u Berenta i Staffa, spotykamy tęsknotę do mocy i nienawiść do słabości. Czy jest to zatem filozofia przemocy? Nie, ponieważ moc, o której pisał Nietzsche, miała być mocą przemiany człowieka (sedno tej myśli chwyta „lekturowy” wiersz Staffa *Kowal*), a nie mocą skierowaną przeciwko innym. Siła uszlachetniająca, przebijająca skorupę filisterstwa, słabej woli i hipokryzji działa w imię godności człowieka. Pogląd Nietzschego jest zatem jak najdalszy od gloryfikacji przemocy, która zgodnie z moją prowizoryczną definicją (s. 65–68) właśnie godność atakuje.

O ile mechaniczność i wewnętrzna sprzeczność stereotypu Supermana rzuca się w oczy, o tyle trudno ocenić z punktu widzenia etycznego propozycje Nietzschego. Powiedziałem wyżej, że jego filozofia nadczłowieka nie jest filozofią przemocy. To jednak nie dowodzi jeszcze, że Nietzsche ma rację i że siła bez przemocy jest możliwa. Co więcej, wśród różnych postaci recepcji Nietzschego mamy literackie kreacje, które sugerują pewien związek pomiędzy ideą przemagania siebie a ideą przemocy w stosunku do innych. Przyjrzyj-

my się fragmentom powieści naszego wielkiego nietzscheanisty Wacława Berenta. W rozmowach toczonych przez bohaterów *Oziminy* powtórzona jest nietzscheańska idea przemagania samego siebie. Jednak siła wykorzystana do przemiany samego siebie niepostrzeżenie przeradza się w walkę z innymi. Baron w *Oziminie* mówi o wyzwoleniu człowieka, które może wypłynąć jedynie „z ukochania życia najpierw ciekawością, potem pragnieniem, wreszcie walką”. I dalej: „trzeba mieć twarde pięści dla tych wszystkich, co oblegają radość życia, jak te hieny i szakale. To wszystko jest i tak przeznaczone na zaturę. Przyjdą inni, mocniejsi”. Droga konsekwentnie wewnętrzna prowadzi donikąd. W *Próchnie* Berent pokazuje nietzscheańskie przemaganie siebie dokonujące się przez akt twórczy. Ten jednak łatwo prowadzi do autodestrukcji i nie powoduje skutków społecznych. Postacią, która uosabia ten tragizm, jest ojciec Hertensteina i jego siostry Hildy. „Serce takich ludzi jest jak z agatu migdał lub ametystu ziarno. Dla ludzi tylko kamień polny: odrzuca precz. A ono wartość swą dopiero ukaże, gdy pęknie” – mówi Hilda o swoim ojcu.

Gdzie jest źródło owej pułapki przemocy, w którą wpędza człowieka stosowanie siły do przemiany świata i siebie. Diagnoza samego Nietzschego podana w *Woli mocy* jest prosta: źródłem pułapki jest słabość. Inaczej mówiąc siła jest tylko dla silnych. Kiedy natomiast sięgają po nią ludzie słabi, siła przeradza się w zwykłą przemoc. „Uciśnieni, ludzie niskiej kondycji, cały wielki tłum niewolników i półniewolników, wszyscy oni chcą mocy”⁸² – powiada Nietzsche. Zewnętrznym przejawem tej mocy ma być wyzwolenie, sprawiedliwość, przywileje i władza – w tym właśnie porządku. Czym jednak różni się siła silnego od siły słabego? W jakich innych formach zewnętrznych niż te wymienione powyżej

⁸² F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, J. Mortkowicz, Warszawa 1910, s. 160.

(walka, sztuka) miałyby się realizować? Nie znajdujemy u Nietzschego jednoznacznych i pozytywnych wskazówek na ten temat. Wiadomo tylko, że zabraniał on człowiekowi dostojnemu kryć się za plecami aparatu sprawiedliwości i państwa. Liczne fragmenty sugerują natomiast, że nie potrafił oddzielić siły od przemocy, ponieważ siła rozpoznaje sama siebie dopiero w starciu: „Miara mocy określa, jaką istotę posiada inna miara mocy: w jakiej formie, lub pod jaką władzą, przymusem działa lub opiera się (...) Trzeba tyranów mieć przeciwko sobie, żeby stać się tyranem, to znaczy wolnym. Niemala to rzecz sto mieczów damoklesowych mieć nad sobą: to uczy tańczyć, dzięki temu dochodzi się do wolności ruchów”⁸³.

Widzimy z przytoczonych fragmentów, że siła nietzscheańska nie jest wprawdzie paradoksalna, w przeciwieństwie do ideału sprawiedliwej siły, znanego z kultury masowej, lecz zawiera niedookreślone miejsce, które wypełniać można dość dowolnymi interpretacjami. Jedna z nich prowadzi prostą drogą od imperatywu wewnętrznej siły do imperatywu zewnętrznej przemocy. Nie sądzę wprawdzie, by Nietzsche czy poważni nietzscheaniści w rodzaju Berenta skłaniali się do takiej interpretacji, ale nie znajduję też na gruncie filozofii Nietzschego dostatecznych środków chroniących przed taką interpretacją. Ostatecznie więc odpowiedź na krzywdę udzielona przez sprawiedliwą siłę wydaje mi się raczej głosem moralnego (czy immoralnego) marzycielstwa, które ma wprawdzie oparcie w nietrywialnych intuicjach w kwestii ludzkiej natury (szczególnie uwagi Nietzschego na temat związku słabości i przemocy), lecz dla losów pytania podjętego w tym rozdziale ma niewielkie znaczenie.

⁸³ Tamże, s. 336 i 391.

Myślowe ubezwłasnowolnienie krzywdziciela

Skrzywdzony może próbować zdjąć z siebie ciężar krzywdy w ten sposób, że przedstawi ją jako efekt bezosobowego przyrodniczego procesu, a nie zamierzonego i wolnego działania krzywdziciela. Sens słowa „naturalny” w takim wyjaśnieniu bywa bardzo różny w zależności od światopoglądu ofiary. Może być związany z poczuciem własnego nieuchronnego losu lub przekonaniem o całkowitym zdeterminowaniu zdarzeń. Wreszcie działanie krzywdziciela może być ukazane w świetle jakiejś teorii psychologiczno-socjologicznej ukazującej działanie krzywdziciela jako wynik obiektywnych, niezależnych od niego czynników. Zadaniem tych wszystkich interpretacji jest zanegowanie intencji lub wolności krzywdziciela. Ponadto celem tych zabiegów myślowych jest ukrycie faktu, że krzywda wiąże relacją dwie osoby. Skrzywdzony wypiera się związku z krzywdzicielem, redukuje jego osobowość do wielości bezosobowych czynników.

Czy przez racjonalizację można usunąć żądło krzywdy? Występują tu dwie zasadnicze przeszkody. Pierwsza polega na tym, że dążenie ofiary do zredukowania krzywdzącego aktu jest uzależnione od pewnych przyjmowanych *ad hoc* teorii, które w końcu okazują się fałszywe. Druga trudność polega na tym, że zanegowanie osobowej relacji pomiędzy krzywdzicielem a skrzywdzonym odcina możliwość restytucji tej relacji. Tymczasem krzywdziciel potrzebuje tej restytucji, aby rozpoznać istotę wyrządzonej krzywdy, czyli jej wewnętrzne aspekty, które tylko skrzywdzony może ujawnić. Redukowanie aktu krzywdzącego popada zatem w sprzeczność z pragnieniem naprawy wyrządzonej szkody, jakie zakładam u krzywdziciela, a tym samym pomniejsza szanse jej naprawy.

Ponadto pod przykryciem racjonalizujących zabiegów myślowych dokonuje się często zemsta. Za doznane zło ofiara

odpowiada ubezwłasnowolnieniem krzywdziciela (choćby tylko we własnym umyśle), czyli odebraniem mu atrybutów moralnego sprawstwa i pełnego człowieczeństwa.

Zabiegi racjonalizujące podejmowane przez ofiarę i mające na celu pomniejszenie moralnej kompetencji krzywdziciela na ogół niewiele dają. Więcej nawet, ofiara działa tu ponieważ przeciwko sobie, nie uznając bowiem pełnego autorstwa krzywdziciela nie uznaje też do końca swego bycia ofiarą. To zaś może stać w jaskrawej sprzeczności z obiektywnym stanem rzeczy – jeśli akt krzywdzący rzeczywiście miał miejsce. Można tu powtórzyć argument użyty już wcześniej: dla osiągnięcia naprawy krzywdy potrzebne jest, by transcendentalnie ufundowana w akcie skrzywdzenia relacja krzywdziciel–ofiara uobecniła się na poziomie empirycznym, poziomie wiedzy, przeżyć, emocji.

Opisana wyżej strategia obierana przez niektóre ofiary krzywdy ułatwiona jest przez fakt, że lawinowo rośnie dziś wiedza o społecznych, psychologicznych i biologicznych determinantach ludzkiej skłonności do krzywdzenia. Używamy tej wiedzy w programach resocjalizacyjnych, i profilaktycznych, uczymy się wychowywać dzieci biorąc ją w coraz większym stopniu pod uwagę. Nie jest jednak jasne, w jaki sposób da się tę wiedzę włączyć w system sądów moralnych (pod jakimi warunkami i w jakiej mierze może ona modyfikować sądy moralne). Jest również wątpliwe, czy socjologiczno-biologiczne wyjaśnienie może stanowić teoretyczną podstawę zadośćuczynienia. Sama wiedza o mechanizmach ludzkiego postępowania nie wystarcza do określenia komponentów moralnych, takich jak autorstwo czynu, odpowiedzialność, dobro należne, godność i inne wartości niezbędne do opisanie fenomenu krzywdy i wyznaczenia warunków jej naprawy.

Otwarcie na wartości jako warunek usunięcia skutków krzywdy

Kulminacją moich rozważań o naprawie skutków moralnych krzywdy będzie analiza warunków możliwości i skuteczności przebaczenia. Zanim jednak przejdę do tej analizy, rozważę podstawowy wewnętrzny warunek torujący drogę przebaczeniu. Można go określić jako otwarcie się na dobro.

Stopniowe otwieranie się na wartości spróbuję pokazać na przykładzie utrwalonych w literaturze i filmie reakcji na bezmiar krzywd drugiej wojny światowej. Moralny nihilizm był wówczas wielką pokusą. Istniała jednak wąska ścieżka ku moralnemu odrodzeniu. Tą ścieżką była odmowa interpretacji, milczące wyczekiwanie na pojawienie się nowych wartości. Wybierano ją częściej zapewne, niż by się wydawało, nieświadomie, lecz skutecznie. Anatomię tego wyboru pokażę na przykładzie dwóch polskich filmów z końca lat pięćdziesiątych: *Pożegnań Wojciecha Hasa* i *Pociągu* Jerzego Kawalerowicza.

Moralny cień rzucony przez drugą wojnę światową był opisywany często i wnikliwie. Nie ma potrzeby powtarzać tych diagnoz. Wystarczy streścić je w dwóch wyrażeniach: niewiara w wartości i redukcja człowieczeństwa. Pierwsze wynikało z ilości zła, jakie człowiek uczynił, drugie z ilości zła, jakiego doznał. Chcę natomiast wspomnieć o dwóch rzadziej podkreślanych rysach. Pierwszym jest symboliczne trwanie wojny. Podczas gdy pamięć o faktach i osobach jest własnością tych, którzy wojnę przeżyli, pamięć symboliczna przechodzi na następne pokolenie. Przez długie lata po ostatniej wojnie pospolite przedmioty i zdarzenia w Polsce nie mogły zrzucić z siebie wojennego symbolizmu. Pociąg mógł być wciąż transportem do obozu, pukanie do drzwi wizytą gestapo lub NKWD, las kryjówką, zmierzch godziną policyjną, głośny hałas strzałem, obcy język groźbą; za najbliższym przedmiotem mogła stać jakaś unicestwiona ludzka egzysten-

cja. Natrętna symboliczna obecność zła sprawiała, że świat pospolitych rzeczy i zdarzeń nie mógł stanowić pokarmu dla moralnych wartości. Nie było już niewinności rzeczy, która dawałaby punkt zaczepienia dla niewinnych postaw i czynów. Często nie docenia się tego, jak często chwalebne moralnie postępowanie płynie raczej ze zwykłej reakcji na rzeczy, aniżeli z wewnętrznie ukonstytuowanych wartości i ideałów. W świecie pozytywnych konotacji rzeczy łatwiej być dobrym. Symboliczna destrukcja świata rzeczy sprzyja destrukcji moralnej.

Drugi rys powojennej sytuacji moralnej polegał na tym, że dobro ludzkiego czynu utraciło naturalną podstawę, jaką stanowi dlań rozpowszechnione dobro innych czynów. Dobra nie da się bowiem zbudować z niczego. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych, kiedy to powstały *Pożegnania* i *Pociąg*, obecność nieludzkiej rzeczywistości wojennej była wciąż żywa. Działający człowiek nie mógł jeszcze liczyć na moralne drogowskazy; recepta na życie godziwe nie była jeszcze możliwa. Nie znaczy to oczywiście, że z braku recepty ludzie nie mogli postępować godziwie. Nie chodzi wszak o upadek ludzkich skłonności do dobra, lecz o brak ugruntowania, czy też pożytki dla tej skłonności.

Co prawda, pomimo nihilistycznych tendencji, w ciągu kilkunastu powojennych lat zaroilo się od nowych wartości, celów i opcji, ale ich sens moralny nie był jeszcze oczywisty. Nie wydaje się, by którakolwiek z nowych postaw i wartości zyskała niekwestionowany moralny autorytet. Były raczej pionkami na szachownicy dziejów niż poważnymi opcjami moralnymi. Dokonanie jednego z narzucających się wówczas wyborów (wstąpić do partii, emigrować, żyć w ukryciu, nic nie robić, robić pieniądze itd.) nie rozwiązywało problemu moralnego – jedynie rysowało go wyraźniej. Szczególnie *Pożegnania* dobrze zdają sprawę z owej moralnej pustki, braku odpowiedzi na pytanie o możliwość moralnego dobra i godziwego życia po sześćioletniej wojnie światowej.

W obliczu zmasowanego zła człowiek zamiera wewnętrznie, traci orientację, nie wie, co robić. Słysz się często, że tę psychologicznie zrozumiałą reakcję trzeba jak najszybciej przełamać i przejść do fazy interpretacji i działania. Tymczasem może być tak, że w sytuacji moralnego wypalenia, kiedy wieloletnie, zmasowane doznawanie i wyrządzanie zła doprowadzają do nieznośnego stężenia winy, wstydu i rozpacz, jedyną drogą obrony wartości życia jest jego atrofia – stan letargu. W obliczu zła ugruntowanego symbolicznie należy w pewnych sytuacjach trwać w milczeniu, dopóki sama materialna rzeczywistość nie wyzwoli się spod owego symbolicznego ciężaru – wtedy dopiero można mówić, decydować, formułować poglądy. Zarówno Has, jak Kawalerowicz dali swoim głównym bohaterom zdolność wytrwania w takim milczeniu. Jednocześnie pokazali galerię postaci neurastenicznie przytomnych, wypełniających moralną pustkę gwałtowną aktywnością i produkowanymi nerwowo interpretacjami. Postawy te często prowadziły do zakłamania, ideologizacji i cynizmu.

Teza o ważności milczenia, której tu bronię, kontrastuje z utartym porzekadłem, że „życie nie znosi pustki”. Sugeruje ono, że interpretacja i odpowiedź pojawią się niezależnie od ich wartości – można tylko starać się, by były lepsze i by te lepsze uprzedziły te gorsze. Dlatego interpretacyjny wysiłek jest rzeczą nie tylko ważną, ale pilną. Sądzę, że ta myśl jest moralnie zwodnicza, ponieważ w sytuacjach głębokiego moralnego kryzysu podpowiada i usprawiedliwia złe rozwiązania.

Milczenie i wyczekiwanie ukazane w obu filmach posiada bogatą strukturę i wewnętrzną historię. Na planie stosunku do świata biegnie ono od negacji (odmowa rozumienia rzeczywistości) do afirmacji (milczącego oczekiwania na to, co nadejdzie). Na planie relacji międzyludzkich rozwija się od alienacji i nieufności (odmowa kontaktu) do solidarności (wspólne patrzenie w przyszłość). W milczeniu bohaterów, którzy przeżyli upadek wartości, przygotowuje się odrodzenie wartości.

Pierwszym etapem tego odrodzenia jest pełna wyobcowania koncentracja na jakiejś tajemniczej, niejasnej resztkę godności i człowieczeństwa, które chce się ocalić przed katastrofą. Drugim etapem jest dotrzymanie wierności owemu niejasnemu zarodkowi wartości i przyznanie, że nie wie się, co to jest, ani co z tego wynika. Dzięki tej postawie unika się kłamstwa – zamiast dyskutowania wydarzeń wybiera się cierpliwie oczekiwanie. Trzecim etapem jest zbudowanie na podstawie skupienia i cierpliwości postawy nadziei. Oba filmy doskonale pokazują te etapy oddzielając je z chirurgiczną precyzją od świata neurastenii, cynizmu, pozorów, wrzaskliwej niewiedzy i zwykłej głupoty, a także niezawinionej nieświadomości tych, którym młody wiek bądź przyrodzona prostota uczuć oszczędziły świadomości katastrofy moralnej.

(a) Etap pierwszy: Odmowa

Bohaterowie *Pożegnań* poznają się przed wojną w restauracji. Ona jest fordanserką, on zbuntowanym młodzieńcem z dobrego domu. Oboje marzą o „wyrwaniu się z tego wszystkiego”. Ich pierwsza rozmowa jest pełna nieufności i ironii, obfituje w prowokacje i uniki. Oczy Lidki kierują się co chwila w przestrzeń. Uciekające spojrzenie jest podstawowym gestem tego filmu i podstawą proponowanej tu interpretacji. Jest też bezpośrednim powodem, dla którego *Pożegnaniem* i *Pociągami* zajmują się łącznie. Można bowiem patrzeć na oba filmy jak na dwie historie o uciekającym spojrzeniu.

Uciekające spojrzenie jest gestem bogatym w znaczenia. To, które obserwujemy u Lidki na początku *Pożegnań*, jest negatywne, prowokujące, nieco dziecinne. Po krótkim, romantycznym epizodzie, bohaterów rozdzielają wypadki wojenne. Paweł walczy, a potem siedzi w Oświęcimiu. Lidka wychodzi za mąż za arystokratę, który – jak się okaże – ma koligacje z rodziną Pawła. Wojna kończy się. Paweł – wcześniej skłonny do mistyfikacji i ironii – milczy teraz, redukując swe oca-

lone życie do niezbędnego minimum. Zarabia na życie, leży w łóżku patrząc w sufit. W domu baronowej (ciotki Pawła) dochodzi do powtórnego spotkania Pawła i Lidki. W stosunku do ich przedwojennego spotkania ich role się odwracają, Paweł milczy i ucieka wzrokiem, nie chcąc mieć z „tym wszystkim” nic wspólnego. Jego życie i jego pytania są zawieszane. Uciekające spojrzenie Pawła nie jest już jednak dziecinną odmową, ale instynktownym zawieszeniem wszelkiej interpretacji – milczącym trwaniem.

Podobnie w *Pociągu*: młoda kobieta (Marta) odkupuje bilet sypialny od nieznanego mężczyzny, przez co uzyskuje miejsce w męskim przedziale. Współpasażer (Jerzy) niechętnie godzi się na przymusowe towarzystwo. Patrzą na siebie krótko i wrogo. Potem ich wzrok ucieka w przestrzeń. W swojej odmowie kontaktu nie stronią jednak od gry. „Powinna pani się mnie bać” powiada tajemniczo Jerzy, sugerując jakąś tajemnicę. Marta otwiera okno i wystawia twarz na pędzące powietrze. Przez chwilę niczego nie widzi i nie słyszy. Po chwili powraca jednak do swego milczenia i wyobcowania.

Dalszy bieg zdarzeń ujawnia więcej osobistych perypetii obojga przypadkowych współpasażerów: dawna próba samobójcza Marty, kryzys zawodowy lekarza Jerzego przeżywającego śmierć młodej dziewczyny na stole operacyjnym. Gruntowna niepewność, brak kierunku i ukształtowanych wartości, które w *Pożegnaniach* przemawiają przez świat przedmiotów, w *Pociągu* przybierają postać wewnętrznego chaosu, nieumiejętności kierowania swoim życiem, niewiary. W obu przypadkach mamy do czynienia z nieumotywowanym na pozór poczuciem wstydu, zażenowaniem, odmową kontaktu z innym człowiekiem.

(b) Etap drugi: Cierpliwe wytrwanie

Wartość milczenia jako otwarcia na wartości odsłania się stopniowo przez skonstrastowanie postawy głównych bohaterów z szeregiem postaci drugoplanowych, które w różnym

stopniu i stylu prezentują „gotowe” znaczenia, jasne pragnienia, zdecydowane przekonania.

W *Pociągu* człowiek w średnim wieku spekuluje na temat morderstwa opisanego w gazecie. Nudny prawnik snuje wizje adwokackiej sławy. Żona nudnego prawnika próbuje nawiązać flirt z Jerzym. Jeden z przedziałów zajmują księża i starsze panie z figurą Matki Boskiej. Stary ksiądz robi wrażenie pogrążonego w odwieczności wiary, starości i cierpienia. Młody ksiądz próbuje ze zmiennym szczęściem zestroić się z tą postawą. W innym przedziale bawią się młodzi ludzie. Przekrzykują się, grają na gitarze, żartują, małpują.

Na pozór „świat interpretatorów” jest normalniejszy i bardziej ludzki niż pełne odmowy postępowanie Marty i Jerzego. Jednak rychło okazuje się, że normalność ta ma nader kruche podstawy. Pasażerowie komentują gazetowy artykuł opisujący pewne morderstwo. Wychodzi na jaw, że morderca jedzie tym właśnie pociągiem. Zabójca zatrzymuje pociąg i usiłuje uciekać. Gonią go wszyscy mężczyźni i część kobiet z pociągu. Rzucają weń kamieniami, wreszcie dopadają w polu, obalają na ziemię. Mężczyzna w średnim wieku kopie go krzycząc „Będziesz nas mordował? Będziesz nas mordował?!”. Po tym gwałtownym epizodzie wszystkich dopada przygnębienie i dojmujące, choć skrywane, poczucie wstydu. Milicja zabiera zabójcę, zażenowani, milczący pasażerowie wracają do pociągu.

Podobnie w *Pożegnaniach* naprzeciwko dwójki bohaterów, którzy trwają w swoim milczeniu i alienacji, stają liczni uzurpatorzy grasujący w królestwie sensów i znaczeń. Rodzice Pawła konserwują swój styl bycia wybierając emigrację w Londynie. Chora ciotka widzi nową rzeczywistość, ale jej nie rozumie. Całą jej odpowiedź stanowi mechaniczne powtarzanie starych frazesów. Za to służący ciotki aż nazbyt dobrze rozumie nowe czasy. Wzbogaciwszy się na handlu walutą otwiera własny interes i w pewnym momencie obwieszcza „Wymówilem pani baronowej”. Wśród dogasającej wojny Pa-

węł spotyka handlującego na peronie kolejowym swojego dawnego profesora, który powtarza bezmyślnie: „Będzie dobrze. Będzie dobrze”. Jeszcze inni (przypadkowi lokatorzy ciotki) oddają się bezmyślnym negacjom i komicznym protestom. Albo twierdzą, że wszystko się skończyło, albo histerycznie domagają się przywrócenia *status quo* i dawnych wygod. Jediną osobą z kręgu drugoplanowych postaci filmu, która zdaje sobie sprawę z tego histerycznego i rozkrzyczanego fałszu i nienawidzi go, jest należąca do rodziny Marynia. Ta jednak widząc zakłamanie bliskich i znajomych ucieka w prowokacyjny cynizm, pijaństwo, ordynarność. Będąc stonkowo najbliższej prawdy, nie wytrzymuje próby milczenia.

(c) Etap trzeci: Odrodzenie nadziei

W finale *Pożegnań* mąż Lidki ucieka z Polski bez niej. Lidka i Paweł stoją na skraju szosy, patrząc na dogasające walki, uciekających Niemców, wkraczających Rosjan i Polaków. W tle rozbrzmiewa piękna rosyjska melodia grana na harmonii. Stoją obok siebie wymieniając kilka zdawkowych zdań, które odcinają ich od przeszłości. Lidka po raz pierwszy mówi do Pawła „ty” (aż do tej chwili zwracali się do siebie oficjalnie). Widać że w tej właśnie chwili powstaje w nich nadzieja, a przynajmniej jakiś jej zaczątek. Lidka znowu patrzy gdzieś w przestrzeń, lecz tym razem ma to inny sens niż dawne uciekające spojrzenie, które przed wojną, w rozmowie w barze, oznaczało nieufność i wzdargę, a potem było niemym wyrzutem, pretensją, smutkiem, wreszcie wstydem. Nawet jeśli niczego jeszcze nie widzi, to w każdym razie jest gotowa do zobaczenia tego, co nadejdzie. Odzyskała poczucie wartości. Tak samo Paweł, który wydaje się składać niemą obietnicę. Cokolwiek się wydarzy, ich życie posiada już fundament. Życie innych rozplywa się tymczasem w niejasnej pełnej lęku przyszłości. Nie wytrzymali bowiem próby milczenia, pozwalając sobie na głupstwo, kłamstwo, histerię lub cynizm.

Podobnie w *Pociągu* Marta i Jerzy nawiązują wreszcie ludzki kontakt. Dochodzą do tego, że zamiast walczyć powinni się solidaryzować w swoim milczeniu – szczególnie po wypadku z zabójcą, kiedy to Jerzy był podejrzany, a ona pomogła go od podejrzenia uwolnić. Sytuację braku sensu wytrzymują do końca. Za tę wytrwałość czeka bohaterów nieznaczną, blada, lecz jedyna i w danej chwili najcenniejsza nagroda. Marta wysiada z pociągu ucałowawszy wcześniej zdumioną konduktorkę; idzie z walizką brzegiem plaży, prawie szczęśliwa, a w każdym razie wyzwolona. Jerzy wita się z oczekującą na peronie żoną. Na czym polega nagroda? Przypuszczam, że na świadomości, iż oboje przeszli – niczym Odyseusz w przygodzie z Syrenami – próbę zgiekliwych pokus. Nie zakryli poczucia bezsensu łatwymi interpretacjami. Nie mogło ich to wyzwolić ze smutku czy cierpienia, ale przynajmniej ustrzegło od kłamstwa. Stąd na koniec – szczególnie u Marty – odczucie pewnej ulgi. Osiąga punkt, z którego będzie mogła zobaczyć wartość, jeśli ją spotka.

Tak wygląda, jak sędzę, anatomia milczenia w sytuacji następującej po erupcji zła. W powyższej rekonstrukcji jeden moment wydaje się niejasny. Mówiłem o trzech fazach milczenia: skupieniu, cierpliwym trwaniu i nadziei. Ale na czym polega owo skupienie, od którego cały ten ruch się zaczyna. Dokąd sparaliżowani przez groźbę kierują swoje nieobecne spojrzenie? Co to za wartość, na której opiera się zbawienne milczenie?

Nasuwa się kilka hipotez.

- (1) Człowiek wyzbywa się ciężającej mu pamięci; czeka aż obrazy zblakną i stworzą więcej miejsca dla wolności i poczucia wartości.
- (2) Człowiek chce ocalić swoją niewinność, a przynajmniej to, co z niej zostało. Ponieważ wie, że wszelkie sądy i postawy są zawodne, chce w milczeniu zachować czystość.
- (3) Człowiek nie liczy już na zbawienne działanie samego upływu czasu. Raczej oczekuje cudu, opatrnościowej ingerencji. Milczy, oczekując, że Bóg go uniewinni.

- (4) Ludzie, którzy przeżyli kataklizm wojenny, dokonują afirmacji samego życia. Wydaje im się cudowne i bezcenne, że to ciało, które miało być trupem, żyje, oddycha, porusza się. Ten fakt wydaje się donioślejszy i mądrzejszy niż wszelkie interpretacje. Milczenie staje się więc kontemplacją czystego istnienia.
- (5) Wartością, którą chroni się w milczeniu, jest własne ja. Wspomniałem wcześniej, że milcząc bohaterowie omawianych filmów unikają kłamstwa. W ten sposób pozostają sobą, nawet jeśli inne prawdy i wartości są wciąż niepewne.
- (6) Wartością konstytuującą się w milczeniu jest przyszłość, dalsze trwanie ludzkiego świata. Człowiek milczy, ponieważ jedyną prawdą, jaką mógłby głosić, jest ta, że łaska nie została odjęta od stworzenia i że świat wartości będzie jednak istniał nadal. Przyszłość tego świata jest niewiadoma i nie podlega interpretacji, ale widać już, że przyszłość będzie.

Spośród wszystkich wymienionych hipotez przekonuje mnie tylko ta ostatnia. Pozostałe nie dają zadowalającej odpowiedzi na postawione pytania. Trzy pierwsze mają bowiem albo wydźwięk negatywny: mówią o tym, że w sytuacji moralnego kryzysu człowiek dąży do uniewinnienia, oczyszczenia, niepamięci, wyzbycia się brzemienia odpowiedzialności. Nie widać wcale, jak w takiej sytuacji może dojść do afirmacji jakiejś wartości. Z kolei hipotezy (4) i (5) zakładają egocentryczność, nie budują wspólnoty, co znacznie ogranicza ich sens moralny. Szósta hipoteza głosi natomiast, że istnieje pozytywna wartość, która jednak nie podlega interpretacji i że można w związku z tym żywić nadzieję nie podając uzasadnienia. W świetle tej hipotezy sens milczenia podobny jest do czujnego snu. Człowiek wprawdzie nie działa, ale w dziwny sposób jest gotowy na przyjęcie wartości, kiedy tylko się ona pojawi. Ten czujny sen jest w pewnych warunkach najwłaściwszym sposobem otwarcia się na wartości. Nie może

on wprawdzie stworzyć wartości, ale sprawia, że nie zostanie ona przeoczona, jeśli się pojawi.

Postawa, którą oddałem tu metaforycznie słowem milczenie, nie jest oczywiście jedyną postawą otwierającą na wartości, jest raczej formą reakcji charakterystyczną dla sytuacji ekstremalnych. Ponieważ jednak ostatecznie zdecydowałem się wyłożyć moralny sens milczenia jako czujne otwarcie na ludzką przyszłość, tym samym wskazałem na jego bardziej uniwersalny aspekt. Owo czujne otwarcie może się bowiem skrywać w postawach mniej radykalnych. Występuje w formie dystansu, wyczulenia na fałsz, czasem uzdrawiającej ironii. Nie zawsze łatwo odróżnić tę postawę od obojętności lub cynicznego dystansu, lecz w zasadzie jest to możliwe. Suma tego rodzaju postaw da się określić jako otwarcie na obiektywnie nową sytuację moralną, a tym samym jako warunek konieczny przebaczenia.

Przebaczenie

Przechodząc do analizy najdonioślejszej odpowiedzi na doznaną krzywdę: przebaczenia, przypomnę podstawowe przekonania na temat samej krzywdy, jakich broniłem w tej pracy: (1) Stan skrzywdzenia 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 przez 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 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 wielość elemen-

tów 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 doznanym 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.

(a) Przebaczenie jako restytucja

Powróćmy do historii opisanej przez Dostojewskiego w *Skrzywdzonych i poniżonych* (zob. s. 20–24). Widzimy bohaterów, jak po serii wzajemnych zniewag osiedli w Petersburgu. Wania, przyjaciel i powiernik Nataszy, próbuje wszystkich sposobów, by zbliżyć córkę i ojca. Wiele jest etapów i epizodów tych zabiegów, wszelako na dwóch stronicach⁸⁴ 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 cze-

⁸⁴ F. Dostojewski, *Skrzywdzeni i poniżeni*, wyd. cyt., s. 82–84.

ka, 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 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. Tego, co się stało, nie odmienisz, bo przecie wiesz, do czego nie ma powrotu. Bezwrotnie 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, ile 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 konkretny 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 utrudnić przez stworzenie iluzji, że już się dokonało i odwołując 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 znaczy, 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 łagodności.

Braki logiczne nie są tu zresztą rzeczą główną. W istocie skrywają one inny problem. Natasza nie chce wdawać się w spór 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, jaką 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 część je-

go 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 jakies dodatkowe, niezwiązane ze sprawą, cierpienie krzywdziciela i ofiary miałyby 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 terażniejszości, 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 odsłania 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 dogłębniejszym przeobrażeniem. Inaczej mówiąc, z punktu widzenia Dostojewskiego nie sposób uratować rzeczywistości napiętnowanej przez krzywdę. Zło moralne może być (i powinno) jedynie **dopelnione** złem cierpienia, by razem położyć kres tej sytuacji, w której dokonało się zło.

(b) Prawomocność przebaczenia

Czy warunki przebaczenia muszą być tak silne, jak je przedstawił Dostojewski? Czy człowiek przebaczący jest skazany na beznadziejną 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 jest 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 zbędne i niepotrzebnie mitologizują krzywdę. Powołują do ży-

cia obraz zła wkraczającego w miejsce jakiegoś możliwego – chciałoby się powiedzieć: preegzystującego – dobra, które mogły się urzeczywistnić, gdyby nie czyn krzywdziciela. Zakłada się, że w sensie ontologicznym to dobro wciąż istnieje jako pewna możliwość, kiedy usunięcie (odczynienie) zła może uutorować 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”⁸⁵.

Arendt przypomina słowa Jezusa: „A jeśli by siedmiokroć na dzień zgrzeszył 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, od-

⁸⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000, s. 257–258.

prawienia, by umożliwić kontynuowanie życia”⁸⁶. Odmienne niż Natasza w powieści Dostojewskiego Arendt mówi nie o odtwarzaniu dawnych, lecz o tworzeniu nowych stanów rzeczy (budowaniu nowych relacji). Niemniej jednak mamy tu również do czynienia z redukcją krzywdy, jako faktu moralnego, do faktu empirycznego: społecznego lub psychicznego. Taka redukcja czyni z przebaczenia akt, który odnosi się nie tyle do krzywdy, której dotyczy, ile odwracając się od niej, kieruje się w stronę przyszłej rzeczywistości. Przebaczenie nieodniesione do odpowiedniej 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;

⁸⁶ Tamże, s. 261.

- (2) w człowieku skrzywdzonym zachodzi istotna zmiana – zanika zdeterminowanie 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 motywy 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 nieodróżnicowanym. 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 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, jeśli 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-świecie 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 nie-

zależnie, lecz nie występują wówczas jako składowe przebaczenia, lecz jako części innego aktu związanego z krzywdą, np. 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. Zależność jest zresztą obustronna.

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.

(c) 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 przyczyny 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 wtedy, gdy ten, co go obraził, został ukarany i upokorzony”⁸⁷. Przebaczenie jest w interpretacji Weil nieuchronnie pseudoprzebaczeniem, 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 obwarowane 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, ile 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.

⁸⁷ S. Weil, *świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybrowsa, PAX, Warszawa 1986, s. 71.

(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.

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 wystarcza, 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, po-

staw i przekonani 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. Zaproponowałem 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 miałyby się przyczynić do usunięcia tego wewnętrznego samookreślenia. Nie można 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 podjęcia ryzyka – podjęty wysiłek może się okazać daremny.

W tej sytuacji niepewności powstaje pytanie, czy przebaczenie jest – przynajmniej w pewnych sytuacjach – obowiąz-

kiem ofiary. Z tego, co dotąd powiedziałem, już samo nakłanianie do przebaczenia wymaga ostrożności, a przecież często czynimy znaczne więcej: nie tylko mówimy to, że ofiara postąpiłaby chwalebnie przebacząc, lecz że powinna przebaczyć. W następnym paragrafie zastanowię się nad pytaniem, czy takie wymaganie jest prawomocne.

(d) Obowiązek przebaczenia

Jeden z bohaterów *Zbrodni i kary* Marmieladow jest pijakiem zaniedbującym żonę i dzieci. Któregoś dnia pijany wchodzi pod koła powozu i ginie. Jego żona Katarzyna Iwanowna patrzy na umierającego męża, i wybuchą 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, wróciłby dzisiaj ululany – w koszuli, jedynej koszuli, zbrukanej, w strzępach – zwałiby się spać, a ja bym do świtu się babrała, prała szmaty jego i dzieci (...) Więc co tu prawić o jakichś przebaczeniach! ... Przebaczam, czemu nie!”⁸⁸.

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?

⁸⁸ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 191.

Odpowiedź twierdząca na pytanie (1) mogłaby się opierać na parafrazie powiedzenia Hannah Arendt⁸⁹, 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 heroizm moralny i świętość. Nie byłyby już czymś wyjątkowym i chwalebny, lecz wypełnieniem pewnego obowiązku⁹⁰. Nie jest to zachęcający pogląd, ponieważ wynika zeń obraz zwykłego ludzkiego życia jako ustawicznego niedopełnienia obowiązku, a mówiąc dosadnie, 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 pusty gest. Do takiego gestu była zresztą gotowa Katarzyna Iwanowna („Przebaczam, czemu nie!”). Wymaganie tego gestu ma sens psychologiczny, a nie moralny.

Próba uczynienia przebaczenia obowiązkiem prowadzi, jak widać, do deflacji samego przedmiotu owego obowiązku.

⁸⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 13–14.

⁹⁰ Rozbudowaną koncepcję supererogacji zawiera praca A. M. Kanińskiego, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

Przebaczenie, z aktu istotnego moralnie, 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 łoża 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 napelniać 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 nakazu jest chrześcijańska antropologia, w której uznaje się 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 przebaczenia 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 się odwołać do, przytoczanej już w tej pracy, koncepcji osoby Spaemanna. Osoby konstytuują się przez wzajemne uznanie. Być osobą to mieć miejsce w nieempirycznej dziedzinie, w której to uznanie jest ważne. Dziedzina ta jest transcendentálna, 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 samouznania

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

Podsumowując: 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 transcendentalnej 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.

Restytucja życia krzywdziciela

Rozważając różne uwarunkowania naprawy krzywdy, jedynie marginesowo zajmowałem się krzywdzicielem. Tymczasem usunięcie żądła krzywdy powinno być jakoś skorelowane z uwolnieniem krzywdziciela od ciężaru winy. Podobnie jak w przypadku ofiary, trzeba odróżnić sam stan zawinienia, którego usunąć nie sposób od moralnego ciężaru owej winy, czyli sposobu, w jaki oddziałuje ona na dalsze życie krzywdziciela. Zmniejszenie lub całkowite zniesienie tego ciężaru jest celem, który można i trzeba sobie postawić. W dramatyczny sposób cel ten został wyartykułowany w cytowanym już fragmencie *Zbrodni i kary*, kiedy to Sonia każe Raskolnikowowi zabiegać o „zwrócenie mu życia przez Boga”. Życie stanowi dla Soni nie tyle stan biologicznego istnienia, ile stan niewinności, które daje prawo do istnienia. Utrata tej niewinności przez zbrodnię odbiera życie. Dla Soni, tylko Bóg może je przywrócić, lecz z punktu widzenia obecnych rozważań należy rozróżnić metafizyczny i moralny aspekt owej restytucji. O ile powrót do niewinności istnienia nie leży w ręku człowieka (por. 176), o tyle restytucja moralnego uprawnienia wydaje się możliwa.

W *Skrzywdzonych i poniżonych* spotykamy jeszcze ślady archaicznego pojmowania zła jako splamienia, które wymaga oczyszczenia. W tej perspektywie można uzasadnić pogląd Nataszy, kiedy mówi ona o konieczności oczyszczającego cierpienia, które uprawnia do otrzymania przebaczenia (zob. s. 176). W ramach tego poglądu łatwo sobie restytucję wyobrazić, lecz czy można jej dokonać? Jeśli chodzi o *Zbrodnię i karę*, to wyzwanie metafizyczne ustanowione przez ów archaiczny obraz winy okazało się chyba zbyt silne, by mogła je zawrzeć zwykła opowieść o człowieku. Chociaż Dostojewski sugeruje w zakończeniu powieści, że oto Raskolnikow wkacza na drogę restytucji własnego życia, to w gruncie rzeczy pisarz przerywa opowieść i zostawia nas z zagadką. Przedstawia

jedynie pierwszy etap wyzwania się Raskolnikowa z okoliczności własnej zbrodni. Jego odrodzenie się zaczyna się od odizolowania Ja od czynu, wyzwolenia spod przemożnej determinacji, jaką on stanowi. Nie ma w tym jeszcze nic z oswojenia, raczej tylko wydobycie swojej osoby z przemożnego władania krzywdy, co stanowi warunek konieczny radzenia sobie z nią: „Zresztą czymże są te wszystkie, wszystkie męczarnie przeszłości! Wszystko, nawet jego zbrodnia, nawet wyrok i zesłanie, wydawało mu się teraz w tym pierwszym porwie, jak gdyby faktem dziwnym, zewnętrznym, który bodajże nie jemu się przytrafił (...) Zamiast dialektyki przyszło życie i w świadomości musiało się wypracować coś zupełnie innego”⁹¹. Co? To pytanie narzuca się z całą siłą po lekturze powieści rosyjskiego pisarza. Co stanowi odtworzenie życia zbrodniarza? Co musi wypracować? Jakie wartości potrafi urzeczywistnić? Jakimi sposobami ma to uczynić?

Owemu archaicznemu pogładowi, który ludzi bliskością odpowiedzi, lecz jej nie daje, przeciwstawia się zracjonalizowany obraz winy, która musi otrzymać odpowiedź materialnie związaną z popełnionym złem. Problem został z całą powagą przemyślany przez Lwa Tołstoja w *Zmartwychwstaniu*. Oto rosyjski arystokrata, hrabia Niechludow uwodzi i porzuca dziewczynę służącą w jego majątku. Poczuje winy dociera doń długo później, kiedy dowiaduje się o fatalnych kolejach życia kobiety. W jednej chwili doznaje nie tylko wyrzutu sumienia, lecz wali się cała moralna konstrukcja, na której wpięrało się jego życie. „Nagle zrozumiał, że obrzydzenie, które ostatnio, a zwłaszcza dzisiaj, czuł do ludzi: i do księcia, i do Zofii Wasiliewny, i do Missi, i do Kornieja – było obrzydzeniem do samego siebie. I dziwna rzecz: w tym poczuciu własnej podłości było coś chorobliwego, a zarazem radosnego i kojącego. W życiu Niechludowa już nieraz zdarzało się to, co nazywał porządkowaniem sumienia (...) wymiataniem tego

⁹¹ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 561.

śmiecia, które nagromadziło się w jego duszy”⁹². Tym razem owo „wymiatanie” musi się dokonać przez czyny zmieniające bieg życia Niechludowa. „Rozerwę kłamstwo, które mnie oplątało, choćby mnie miało to nie wiem ile kosztować, do wszystkiego się przyznam, do wszystkiego się przyznam, wszystkim powiem prawdę i uczynię, co nakazuje prawda – stanowczo powiedział sobie na głos. – Powiem prawdę Missi, że jestem rozpustnikiem i nie mogę się z nią ożenić (...) Katuszy powiem, że jestem nędznikiem, że jestem wobec niej winny, i zrobię wszystko, co w mojej mocy, by złagodzić jej los. Tak, zobaczę się z nią i będę prosił, żeby mi przebaczyła. (...) Ożenię się z nią, jeśli trzeba”⁹³.

Postanawiając ożenić się z Katią zamierza w swym mniemaniu uczynić to, co powinien był uczynić kiedyś. Chce więc na planie empirycznym naprawić bieg zdarzeń, cofnąć czas. Bieg dalszy opowieści pokazuje, dlaczego jest niemożliwe w tak prostym sensie, o jakim marzył w przyływie szlachetnego uniesienia Niechludow⁹⁴. Droga do restytucji życia wiedzie bowiem przez liczne stadia upokorzenia i zwątpienia i nie ma nic wspólnego z przywracaniem czegokolwiek. Jest budowaniem nowego życia, co do którego krzywdziciel nie ma żadnych wskazówek. Nie wiadomo, jak ono ma wyglądać. Zarówno Niechludow u Tołstoja, jak Raskolnikow u Dostojewskiego stoją wobec całkowicie otwartej przeszłości.

Czy obraz zarysowany przez obu pisarzy rozsadza ów zracjonalizowany obraz naprawy winy, w którym nie jest ona cudem, lecz działaniem materialnie związanym z wyrządzoną krzywdą? Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie. W proce-

⁹² L. N. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, tłum. W. Rogowicz, PIW, Warszawa 1976, s. 127.

⁹³ Tamże, s. 128.

⁹⁴ „Ta myśl, żeby dla moralnego zadośćuczynienia poświęcić wszystko i ożenić się z Katuszą, wzruszała go szczególnie tego ranka”, L. N. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, wyd. cyt., s. 146.

się restytucji życia po wielkim złu widać zawsze jakąś nieciągłość, nieprawdopodobieństwo, które jednak wydaje się możliwe. Obaj rosyjscy pisarze byli na tę nieciągłość bardzo uczuleni. W kontekście rozważań zawartych w tej pracy problem należy wyrazić jako przejście od działań uwarunkowanych popełnionym złem (po stronie ofiary odpowiada temu warunkowe przebaczenie) do bezwarunkowego rzucenia własnej istoty ku przyszłości, egzystencjalny skok (po stronie ofiary odpowiada temu stopniowe wyzwalanie się z wszelkiej warunkowości przebaczenia) ku realizacji wartości moralnych nie zdeterminowanych winą.

Odpowiedzi religijne, problem miłosierdzia

Jedynie bardzo pobieżnie przedstawię możliwość optyki religijnej, wyłaniającej się spoza filozoficznych dylematów związanych z naprawą krzywdy. Oczywiście jest, że ludzka refleksja nad sposobami uporania się z wyrządzonym złem nie czekała na pojawienie się filozoficznych teorii. Istnieje kilka religijnych odpowiedzi na pytanie, o których wspominałem już w tej pracy. Pomiędzy krzywdzicielem a ofiarą staje w nich Bóg lub przynajmniej absolutna zasada rzeczywistości. Ten, kto uczynił zło, musi nie tylko uczynić coś dla wyrównania jego złych skutków, lecz musi się usprawiedliwić, czyli wygrać sprawę przed Bogiem.

Miejsce osobowego Boga może zajmować również bezosobowy, choć w istocie swej boski kosmiczny proces. Według religijno-filozoficznej idei zrodzonej w Indiach podstawową siłą poruszającą ten proces jest powszechna przyczynowość. Każdy czyn człowieka rozgałęzia się w niezbadane konsekwencje, których człowiek nie potrafi kontrolować. Krzywda może być skutkiem naszych czynów, czy chcemy tego, czy nie. Jeśli przyjąć odpowiednio szeroką perspektywę, zauważymy się, że to właśnie niekrzywdzenie jest wyjątkiem dostępnym

jedynie osobom świętym. Ta część odpowiedzi na problem krzywdy jest w pewnym sensie pesymistyczna. Druga część powiada jednak, że w obrębie kosmicznego procesu następuje powrót każdego zła do jego sprawcy. Każdy człowiek żyje wiele razy w obrębie tego samego kosmosu. Przyjmuje w nim różne wcielenia i spłaca swoje karmiczne długi. Charakter tej spłaty, a przede wszystkim tkwiąca w niej miara, ukryta jest jednak przed pojmowaniem człowieka. Zresztą nie chodzi o to, żeby tę miarę zrozumieć, lecz o to, by uwolnić się od karmicznego zdeterminowania. Jeśli nie opuści się koła wcieleń wybierając drogę wyzwolenia, opracowywaną w różnych szkołach duchowych, proces zaciągania i spłaty długu trwać będzie w nieskończoność.

W chrześcijaństwie rozwinęła się z kolei idea miłosierdzia Bożego. Ma ona w Kościele katolickim swoje święto i swoje modlitwy, głosi, że koniec bytowania człowieka na ziemi kończy się uśmierzeniem wszelkich krzywd. Znajdujemy tu elementy znane z poprzednich odpowiedzi: wspólne z koncepcją karmy jest to, że nie ma tu „prawowania się z Bogiem” oraz przekonanie o całkowitym i powszechnym wybawieniu z cierpienia, natomiast z ideą usprawiedliwienia przez Bogiem łączy się przez to, że odwołuje się do osoby, a nie do kosmicznego procesu.

Tym, co różni doktrynę o miłosierdziu od „sprawy przed Bogiem” i od spłacania karmicznych długów, jest przekonanie, że miłosierdzie obejmuje w równym stopniu krzywdziciela i skrzywdzonego. Uznaje się, że wyrządzenie krzywdy jest złem również wobec krzywdziciela. Miłosierdzie Boże anuluje płynące stąd cierpienie tak samo, jak czyni to z cierpieniem ofiary. Miłosierdzie nie czyni rozróżnień, dozna go ten, kto cierpi, jeśli taka jest wola Boga. Czy taką wolę wyrazi Bóg wobec wszystkich? Nie wiadomo. Czy można to uprawdopodobnić własnymi uczynkami lub jakimiś argumentami? Jak wiadomo, toczył się o to spór u początków reformacji. Pomimo różnic zdań wyróżnikiem chrześcijaństwa pozostała idea,

według której skrzywdzony i krzywdzący stają się towarzyszami nie tylko w cierpieniu, lecz w wyzwoleniu z tego cierpienia.

Idea miłosierdzia, zarówno w ujęciu eschatologicznym, jak doczesnym – jako postawa wobec innych ludzi – domyka rozważania zawarte w tej pracy, choć logicznie do niech nie należy, jako interpretacja teologiczna, nie zaś filozoficzna. Otóż wspomniałem na wstępie, że oprócz poznawczej ciekawości kierują ku problemowi krzywdy wypadki w dzisiejszym świecie. Żyjemy bowiem w czasie, kiedy poczucie krzywdy jest masowe, rewindykacje i wezwania do przywrócenia sprawiedliwości nie schodzą z ust milionów, jeśli nie miliardów ludzi. W tych czasach Jan Paweł II zdecydował się uczynić ideę miłosierdzia Bożego motywem przewodnim w czasie ostatniej wizyty w Polsce. Jest to fakt znaczący: komunikat, że miłosierdzie skierowane od swego eschatologicznego źródła ku obecnej rzeczywistości jest remedium na krzywdę, zostało w zaskakującym stopniu zrozumiane. Kontrastuje to ze wskazywanymi często w tej pracy cynicznymi postawami wobec krzywdy i zła. Kontrast ten daje do myślenia i sprawia, że tym bardziej potrzebny jest wysiłek rozjaśnienia samego fenomenu krzywdy i realistyczne spojrzenie na możliwości usunięcia jej skutków. Nie można wykluczyć, że właśnie ten realizm wymaga założenia o nadprzyrodzonej naturze człowieka. To wszakże nie należy już bezpośrednio do tematyki tej książki.

IV. Konkluzja

Rzuca się oczy asymetria pomiędzy uwarunkowaniami powstawania krzywdy a uwarunkowaniami jej naprawy. Naprawa krzywdy nie jest jej odczynianiem, bo tego nie sposób dokonać, a nawet gdyby można było sobie wyobrazić taką fantastyczną możliwość, że w mocy krzywdziciela jest przywrócić całkowicie stan ofiary sprzed zaistnienia krzywdy, to prawdopodobnie byłoby to niemoralne z powodu naruszania innych dóbr, które zaistniały w czasie, jaki upłynął od popełnienia krzywdy. A zatem naprawa krzywdy jest aktem *par excellence* twórczym, uczynieniem czegoś całkowicie nowego. W długich dziejach systematycznych dociekań etycznych ten twórczy charakter zadośćuczynienia, przebaczenia i wszystkich innych aktów, składających się na naprawę wyrządzonego zła, nie został należycie doceniony. Przedstawiano ową naprawę raczej jako korelat wyrządzonej krzywdy, idąc za myślą Arystotelesa, że krzywda jest naruszeniem proporcjonalności, którą trzeba przywrócić. Być może przedstawione wyżej rozważania przyczynią się do skomplikowania tego nazbyt prostego obrazu krzywdy i stworzą lepsze podstawy dla teorii moralnej naprawy wyrządzonego zła.

Oto najważniejsze przekonania, jakie starałem się uzasadnić:

- (1) Krzywda pociąga za sobą trwały efekt niesprowadzalny do fizycznej szkody i psychicznego odczucia. Skutek ten polega na naruszeniu godności ofiary. Naruszenie to dokonu-

je się za sprawą przemocy. Nawet tam, gdzie nie rzuca się to w oczy, przemoc jest istotową cechą skrzywdzenia.

- (2) Krzywda implikuje pewien patologiczny związek pomiędzy skrzywdzonym i ofiarą. Akt naprawy krzywdy wymaga jakiejś formy restytucji relacji pomiędzy osobami i nie jest skuteczny, jeśli ogranicza się do jednostronnego zapomnienia czy nawet wybaczenia.
- (3) Krzywda dotyczy przede wszystkim tych dóbr, które należą się człowiekowi jako człowiekowi. U podstaw krzywdzenia leży naruszenie praw człowieka.
- (4) Żaden ze sposobów, jakie zarówno krzywdziciel, jak ofiary stosują dla usunięcia skutków zła, nie daje pewności, że ład moralny i integralność osób uwikłanych w patologiczną relację zostaną przywrócone. W sensie ontologicznym krzywda nie jest przedmiotem, własnością czy stanem, które można zastąpić przedmiotem, własnością czy stanem kompensującym, lecz jest systemem zintegrowanym zarówno z osobą skrzywdzoną, jak i krzywdzicielem. System ten podtrzymuje swe istnienie lub odtwarza się na gruncie różnych doświadczeń. Dlatego nie akt naprawczy, lecz jedynie restytucja moralna uwikłanych w krzywdę osób stanowi odpowiedź na krzywdę.
- (5) Określenie „restytucja życia” jest metaforyczne i może mu odpowiadać bardzo wiele konkretnych sytuacji moralno-egzystencjalnych. Wszystkie one zakładają jednak, że człowiek jest osobą i może wchodzić w związki wzajemnego uznania z innymi osobami. Związki takie opierają się na podstawach nieempirycznych. Transcendentalny stosunek wzajemnego uznania się osób jest warunkiem empirycznego przywracania sprawiedliwości.

W trakcie uzasadniania powyższych przekonań przeanalizowałem wiele pobocznych problemów związanych z prawnymi, psychicznymi i moralnymi aspektami krzywdzenia. Pozostało, rzecz jasna, wiele pytań należących do tematu, których nie poddałem rzetelnej analizie. Dotyczy to szczegól-

nie antropologicznych i metafizycznych podstaw przeżycia krzywdy i możliwości jej naprawy. Zaproponowałem jedynie pierwsze kroki prowadzące do przemyślenia tych problemów. Czytelnik zauważy bez trudu, że w ramach dość tradycyjnej siatki pojęciowej, jaką zaproponowałem, nowe pytania zaczęły pojawiać się wraz z proponowanymi odpowiedziami. Praca, choć niedługa, zaczyna się uginać pod ciężarem aporii. Jedynie zmiana perspektywy może zaradzić temu efektowi. Potrzebny jest niejako nowy początek. Ustanawianie nowego początku jest wszakże istotą filozofii.



251-



Robert

Krzywdą i zadośćuczynienie

Pojęciem centralnym europejskiej etyki jest dobro.

Zło przedstawiane jest na ogół jako wyjątek i odstępstwo. Tym samym zło ma w sobie zawsze coś z niebytu. O złu trudno mówić w sposób artykułowany; wymyka się kategoriom dyskursu ukształtowanym przez filozoficzną tradycję. Podstawowym zadaniem głównych systemów etycznych była odpowiedź na pytanie: Jak żyć, żeby nie popełniać zła?

W cieniu pozostało pytanie: Co począć ze złem już wyrządzonym?

Nie ma powodu, by sądzić, że kiedykolwiek przestaniemy krzywdzić i krzywd doznawać. Dlatego powinniśmy wiedzieć nie tylko jak unikać zła, lecz co czynić, kiedy ono stało się już faktem - częścią życia.

Pytanie o naprawę wyrządzonych krzywd tkwi korzeniami nie tylko w odwiecznej kondycji naszego gatunku, lecz w czymś bardziej konkretnym i uchwytnym. Żyjemy bowiem w osobliwym czasie, kiedy to, po wielkich przemianach politycznych, próbuje się na różnych polach przywracać zdeptaną sprawiedliwość.

Na jaw wychodzą niezliczone ludzkie krzywdy spowodowane przez reżimy totalitarne. Do głosu dochodzą żądania zadośćuczynienia i kary dla sprawców. Towarzyszą im nie mniej donośne nawoływania do zrozumienia, tolerancji i wybaczenia. W obliczu tych problemów moralnych i prawnych przejawiamy często bezradność, która staje się przyczyną zwątpienia w siłę etyki, a czasem cynizmu – przenikającej życie publiczne niewiary w możliwość przywrócenia sprawiedliwości. Książka prezentuje filozoficzne i literackie wątki, które mogą pomóc w uporaniu się z krzywdą, zwracając szczególną uwagę na warunki autentycznego zadośćuczynienia i przebaczenia.