

OD REDAKCJI

MIEDZY SZKODĄ A KRZYWDĄ

„Krzywda” to – wbrew pozorom – pojęcie wcale nie łatwe do zdefiniowania. Choć stan opisywany za pomocą tego słowa jawi się w ludzkim doświadczeniu jako rzeczywisty i niepodważalny, a wręcz namacalny, próba sformułowania jego opisu, ujęcia kategoryjnego, które wykraczałoby poza przedstawienie indywidualnych przypadków krzywdy i operowałoby właściwymi filozofii pojęciami ogólnymi, okazuje się przedsięwzięciem intelektualnie karkołomnym. Trudno jest mówić o krzywdzie w metafizyce, chociaż indywidualne przypadki krzywdy jesteśmy w stanie wskazać, nie żywiąc co do nich najmniejszej wątpliwości. Być może jednym ze źródeł tej swoistej niemocy intelektualnej jest fakt, że pojęcie krzywdy sytuuje się na przecięciu różnych dyscyplin: psychologii, filozofii, etyki, antropologii (tak filozoficznej, jak i kulturowej), metafizyki, teologii, a nawet socjologii (wszak mówi się również o krzywdzie społecznej) – jego aspektowa analiza nieuchronnie skutkuje więc redukcjonizmem, radykalnym spłyceniem doświadczenia, które odczytujemy przecież jako jedno z najgłębszych, doświadczenia, które niekiedy decyduje o tym, jakie stanie się całe dalsze życie konkretnego człowieka¹.

¹ Próbę systematycznej analizy pojęcia krzywdy i łączącego się z nim pojęcia zadośćuczynienia podjął w polskiej literaturze filozoficznej Robert Piłat (zob. R. Piłat, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003).

Interesujące wydaje się, że polski termin „krzywda” nie znajduje jednowyrazowego odpowiednika w języku angielskim, który stał się językiem źródłowym dla filozofii współczesnej. Żadne ze słów, za pomocą których oddaje się w nim zjawisko i doświadczenie krzywdy (na przykład „harm”, „wrong”, „injustice”, „injury”, „hurt”, „ill” czy „abuse” – by wymienić jedynie sformułowania najczęściej powracające w tym kontekście), nie zawiera w sobie intuicji zła – ani w sensie obiektywnym, ani subiektywnym – wywierającego nieprzemijający, niejako istotowy wpływ na podmiot, który tego zła doświadczył. W języku angielskim nie ma również słowa, które byłoby synonimem niemieckiego „Schadenfreude”, oznaczającego radość z doznanej przez kogoś krzywdy. Do tego z kolei faktu nawiązał Adam Potkay w swoim referacie „A Very Short History of Joy”, wygłoszonym podczas seminarium „Of Joy”, które Instytut Jana Pawła II KUL zorganizował 7 kwietnia 2011 roku. Potkay mówił wówczas: „Rodzimi użytkownicy języka angielskiego od czasu do czasu doznają swoistej ulgi wobec faktu, że nie mamy żadnego własnego zwrotu opisującego ów sentyment: Oxford English Dictionary odnotowuje wśród najwcześniejszych użyczeń tego terminu w języku angielskim taką oto filologiczną refleksję, która pojawiła się w gazecie «Spectator» w roku 1927: «Nie ma w języku

Pojęciem, którego podzbiór stanowi „krzywda”, jest na pewno pojęcie zła². Doświadczenie krzywdy zadaje jednak kłam popularnemu powiedzeniu, że „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”. Krzywda nie przynosi skutków pozytywnych – gdyby je przynosiła, nie można by jej nazwać krzywdą. Wydaje się, że mowa o pozytywnych skutkach zła dotyczy przede wszystkim stanu, który określamy za pomocą pojęcia szkody, służącego określeniu również pewnego typu zła – braku, który zaistniał (także w odniesieniu do osoby) w sposób obiektywny bądź subiektywny i którego dalsze konsekwencje mogą okazać się pozytywne lub co najmniej obojętne dla zainteresowanych. W czym zatem tkwi różnica między szkodą a krzywdą? W jakim momencie zło przestaje być szkodą, brakiem, który da się – być może jakąś nową jakością – uzupełnić, a staje się krzywdą? Innymi słowy, w jakim momencie zło wprowadza nieodwracalną zmianę w relacjach międzyludzkich czy też w relacji człowieka do świata – by od tej chwili nic nie było już takie, jak wcześniej? Co dzieje się „między szkodą a krzywdą”? Na pytania te, którym metodolog postawiłby zapewne zarzut nieprecyzyjności, w których bardzo możliwe, że dostrzegłby błędne koło albo domaganie się wyjaśnienia w rodzaju „ignotum per ignotum”, można jednak próbować odpowiedzieć. Być może w przypadku krzywdy znacznie ważniejsze niż ukucie słownej definicji pojęcia jest ukazanie pewnych cech istoty zjawiska, sformułowanie czegoś na kształt definicji dejktycznej, z pełną świadomością jednak, że będzie to jedynie definicja w zarysie, która przerodzi się co najwyżej w próbę redukcyjnego wyjaśnienia źródłowego fenomenu.

Zabieg ten jest tym trudniejszy, że krzywda często pozostaje niezauważona czy też niedostrzeżona. To prawda, że niekiedy krzywda krzyczy, woła o sprawiedliwość, o odwrócenie losu, tak jak wołają narody i pokolenia pokrzywdzone przez historię czy też klasy bądź grupy społeczne domagające się różnorodnych praw bądź zaprzestania dyskryminacji. Ten wymiar krzywdy – mimo jego niekiedy przerażającej realności – jest jednak dla filozofa mniej interesujący. Można zaryzykować stwierdzenie, że gdy staramy się pojąć krzywdę w jej masowości, ginie indywidualne doświadczenie pokrzywdzonego. W inny, głębszy sposób niż sucha informacja ujmująca liczbę istnień ludzkich zgładzonych podczas ostatniej wojny uzmysławia tę krzywdę choćby postać małego chłopca z dramatu *Niemcy* Leona Kruczkowskiego – chłopca, prowadzonego na śmierć, dla którego ważne było, że nazywa się Chaimek³.

angielskim słowa oznaczającego schadenfreude, ponieważ uczucie tego rodzaju tutaj nie występuje» (tłum. fragm. – D.Ch.). Czy można zatem analogicznie sądzić, że odczucie krzywdy w sensie, w jakim rozważamy je na gruncie języka polskiego, wśród rdzennych użytkowników języka angielskiego nie występuje?

² Por. P i ł a t, dz. cyt., s. 29n.

³ Por. L. K r u c z k o w s k i, *Niemcy*, Wydawnictwo Sara, Warszawa 2003, s. 9.

Tymczasem ujęta w masowości, krzywda jawi się jako rodzaj społecznej szkody, którą można – i trzeba – rekompensować. Filozof natomiast pyta raczej o to, co dzieje się z człowiekiem skrzywdzonym, a właściwie nawet o to, w którym momencie zaczyna się jego krzywda. Jest to pytanie o coś, co dla obiektywnego obserwatora pozostaje w jakimś sensie nieprzezroczyste – i zapewne z powodu tej swojej nieprzezroczystości krzywda tak często pozostaje niezauważona, „wymyka się” naszemu poznaniu. Być może dzieje się tak dlatego, że krzywda nie zawsze jest skutkiem przemocy, a bywa po prostu rezultatem braku uważności, braku subtelności, egocentryzmu czy ignorancji. Pojawia się, bo drugi człowiek czegoś nie zrozumiał, o czymś nie pomyślał, zabrakło mu wrażliwości, a może inteligencji. Mógł nie mieć złych intencji, mógł nie mieć dobrych intencji, mógł nie mieć w ogóle żadnych intencji, ale jego zachowanie uderzyło w bezbronność, w wewnętrzną „nagość” drugiego w jakimś jej wymiarze, doprowadziło do zranienia, które się nie zagoi. Wydaje się, że tą właśnie cechą, która sprawia, że nie mamy już do czynienia ze szkodą, ale z krzywdą, jest głębokość owego zranienia, jego nieodwracalność. Może być ono zranieniem uczuć, postaw takich, jak wiara, zaufanie czy nadzieja, ale też zranieniem pamięci. Zawsze jednak jest to rana, która nigdy się całkowicie nie zagoi. Co ciekawe, w takich wypadkach sam zraniony nie musi mieć świadomości doznanej krzywdy, nie musi sobie zdawać sprawy z tego, że uczucia, które stały się jego udziałem, a nawet załamanie, stanowią rezultat skrzywdzenia – mimo że całe jego dalsze życie zostanie tym doświadczeniem naznaczone.

Karol Wojtyła analizuje skutki nieprzechodnie czynu – nieprzechodnie skutki ludzkiej sprawczości, które powodują, że z każdym swoim czynem człowiek niejako się buduje bądź niszczy⁴. Czyn w jakimś wymiarze zawsze w człowieku pozostaje i nie sposób, będąc człowiekiem, własnej sprawczości nie realizować. Wydaje się jednak, że fenomen krzywdy uwrażliwia nas na istnienie w człowieku wymiaru niejako wobec sprawczości równoległego: receptywności. Tak jak działanie człowieka buduje go bądź niszczy, tak też buduje bądź niszczy go to, czego doznaje. Krzywda, zranienie, które się nie zagoi – i to nawet wtedy, gdy człowiek nie jest świadomy, że zranienia tego doznał – nieuchronnie naznacza jego sposób myślenia, postępowania, naznacza jego decyzje, a zatem na zasadzie sprzężenia zwrotnego oddziałuje na jego sprawczość, a poprzez nią na całość jego bytowania. I nie chodzi tu o prostą prawidłowość, która wskazywałaby, że im większa jest doznana krzywda, tym bardziej niewrażliwy (bądź przeciwnie – tym bardziej szlachetny) staje się skrzywdzony człowiek. W jakimś sensie natomiast doświadczenie krzywdy

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 194-196.

oznacza trwałe cierpienie wewnętrzne i samotność, której nie sposób przezwyciężyć – stan, który, niczym kokon, obejmuje sobą całość egzystencji jednostki.

Dobrze ujmuje ów stan Sándor Márai, przedstawiając czytelnikowi postać bohatera powieści *Żar*⁵, człowieka, któremu – w jego młodości – najlepszy przyjaciel odebrał żonę, jego samego zaś pragnął przez moment zabić. Mimo że miłość przyjaciela i żony bohatera powieści nie przetrwała, mimo że do morderstwa nie doszło, a kobieta wkrótce zmarła, „generał” – bo tak pisze o nim autor – przeżył wiele lat, kontemplując jedynie te dwie sprawy. W istocie całe jego życie, naznaczone krzywdą utraty żony i utraty przyjaciela, stanowiło oczekiwanie na konfrontację z tym ostatnim⁶ – i na końcowe pytanie, które wówczas postawił: „A jeżeli to przeżyliśmy, być może nie żyliśmy na próżno?”⁷. Ta heroiczna próba racjonalnego ogarnięcia krzywdy, „oswojenia” jej przez człowieka, a w zasadzie przez dwóch ludzi znajdujących się u progu śmierci, poprzedzona jest rozmową, w której pytania okazują się ważniejsze niż odpowiedzi i która nie przynosi rozstrzygnięcia, a jedynie potwierdza nie-naprawialność krzywdy, jaka rozdzieliła przyjaciół. „Jakże silna jest natura człowieka: bo on nie umie żyć inaczej i musi otrzymać odpowiedź na pytanie, które uznał za pytanie swojego życia”⁸ – mówi generał. „Jakie ma znaczenie u kresu życia prawda i fałsz, oszustwo, zdrada, usiłowanie zabójstwa czy nawet samo zabójstwo, jakie to ma znaczenie: kiedy, gdzie i ile razy moja żona, Krystyna, jedyna wielka miłość i nadzieja mojego życia, zdradziła mnie z tobą, moim jedynym przyjacielem? [...] Co to jest wierność, czego oczekujemy od tego, kogo kochamy? [...] Kiedy żądamy wierności, czy chcemy zarazem, aby ten drugi był szczęśliwy? A skoro w subtelnej niewoli wierności nie można być szczęśliwym, czy kochamy tego, który żąda wierności od nas? I jeśli nie kochamy drugiego tak, aby uczynić go szczęśliwym, czy mamy prawo żądać czegokolwiek, wierności albo ofiary?”⁹ – zastanawia się. I gorzko podsumowuje swoje doświadczenie: „Jest coś, co potrafi tak boleć, ranić i palić, że nawet śmierć nie może usunąć tej udręki: kiedy jakiś człowiek albo dwoje ludzi zrani w nas to głębokie poczucie własnej godności, bez którego nie potrafimy już dłużej pozostać ludźmi”¹⁰.

⁵ Zob. S. M á r a i, *Żar*, tłum. F. Netz, Czytelnik, Warszawa 2006.

⁶ „A człowiek, który duszę i los oddał samotności, nie ma wiary. Tylko czeka. Na ten dzień albo na tę godzinę, kiedy to wszystko, co zmusiło go do samotności, raz jeszcze będzie mógł przedyskutować z tymi (albo z tym), którzy go do tego doprowadzili. I tak szykuje się na tę chwilę przez dziesięć lat albo przez czterdzieści lat, albo, żeby już być całkowicie dokładnym, przez czterdzieści jeden lat, jakby przygotowywał się do pojedynku” (tamże, s. 69) – wyznaje generał.

⁷ Tamże, s. 140.

⁸ Tamże, s. 120n.

⁹ Tamże, s. 125.

¹⁰ Tamże, s. 127.

Obok krzywdy jako trwania w cierpieniu i samotności, opisaney w powieści *Żar*, Márai przedstawił w *Dziedzictwie Estery*¹¹ krzywdę, która rodzi się z uderzenia w wewnętrzną bezbronność człowieka, w bezbronność, która w tym wypadku zrodziła się z wewnętrznej dobroci bohaterki i z miłości, jaką obdarowała ona Lajosa, „beztroskiego próżniaka”¹². Lajos dobrze wykorzystywał swoją zdolność uzależniania innych ludzi od siebie, mówił tak, jakby „czytał prosto z książki”¹³, „szukał przygody tam, gdzie ludzie dzielą się władzą”¹⁴ i płynnie przechodził od kłamstwa do prawdy, zawsze pozostając równie przekonujący. „Zgadzał się z Nietzschem, który zalecał wieść niebezpieczny żywot”¹⁵.

„Życie szczerze mnie obdarowało i tak cudownie ograbiło”¹⁶ – mówi Estera i dodaje: „Jesteśmy spleceni z naszymi wrogami, a oni nie mogą oderwać się od nas”¹⁷. W istocie Lajos położył się cieniem na całym jej życiu, można powiedzieć, że odebrał jej wszystko: majątek, możliwość zamążpójścia, możliwość pokochania innego człowieka, a nawet dobre imię, sprawił bowiem, że zostanie podejrzana o kradzież, mimo że to on był złodziejem. Kiedy po wielu latach Lajos powraca, pojawia się niedorzeczna myśl, że „przyjechał uregulować wszystkie długi”¹⁸, ale Estera wie, że jego przybycie oznacza takie samo zagrożenie, jak to, z którym miała już do czynienia. Świadomie przyjmuje je jednak jako swój los, a o przeszłości, o odejściu Lajosa lata wcześniej, mówi: „Gdy to niebezpieczeństwo minęło, uświadomiłam sobie, że nic nie pojawiło się na jego miejsce, zrozumiałam, że to niebezpieczeństwo było jedyną prawdziwą wartością mojego życia”¹⁹. W doświadczonej krzywdzie widzi więc sens, pewien ład, jeśli nawet oznacza on pogodzenie się z bezsilnością wobec zła. W jej przekonaniu Lajos, mimo że stanowi zagrożenie, z tego właśnie powodu nie ma już nad nią władzy. „Po upływie pewnego czasu niczego już między ludźmi nie można «uporządkować» [...]. Człowiek żyje, łąta z kawałków, poprawia, buduje, czasem niszczy swoje życie; lecz z upływem czasu dochodzi do wniosku, że ta całość, to, co poskładał z błędów i przypadków, jest czymś niezmiennym” – myśli Estera²⁰. Okazuje się jednak, że nawet doznany wcześniej ból nie był w stanie zabić w niej nadziei i że w konfrontacji

¹¹ Zob. t e n ę e, *Dziedzictwo Estery*, tłum. F. Netz, Czytelnik, Warszawa 2008.

¹² Tamże, s. 28.

¹³ Tamże, s. 31.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 37.

¹⁶ Tamże, s. 5.

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ Tamże, s. 39.

¹⁹ Tamże, s. 37.

²⁰ Tamże, s. 52.

z jedynym człowiekiem, którego kochała, nadzieja ta ponownie uruchamia w niej bezbronność.

Powrócił do mnie, spojrzał mi głęboko w oczy. Długo milczał. Patrzyliśmy na siebie wespółzmkniętymi oczami, uważnie i z zaciekawieniem. Wyraz twarzy miał teraz uroczysty i nabożny.

– Mam jedno pytanie, Estero – powiedział cicho, z powagą. – Jedno jedyne pytanie.

Zamknęłam oczy; poczułam gorąco, zawrót głowy. Ów zawrót trwał kilka chwil. [...] „Teraz mnie zapyta” – pomyślałam. „Boże, teraz mnie zapyta. O co? Może dlatego to wszystko się stało? Może, czy to ja byłam tchórzem? Nie, teraz muszę mu odpowiedzieć!”. Głęboko odetchnęłam i spojrzałam na niego gotowa do odpowiedzi.

– Powiedz mi Estero – zapytał cicho i poufale – czy na tym domu nie ciąży żadna hipoteka?²¹.

Tym razem Lajos przybył, żeby odebrać Esterze dom, w którym mieszkała – i swego celu dopiął.

Przedstawioną przez Máraiego anatomie krzywdy warto dopełnić opisem przypadku, który w eseju *Ironia*²² przywołał Albert Camus. I tu również krzywdę uruchamia zranienie nadziei, lecz – w przeciwieństwie do sytuacji opisanych przez węgierskiego autora – mamy w tym literackim, a zarazem filozoficznym tekście do czynienia z tym wymiarem krzywdy, który łatwo w życiu przeoczyć. Camus pisze o starej, schorowanej kobiecie. Jedna strona jej ciała została sparaliżowana. „Tylko połowę siebie miała na tym świecie, druga połowa była jej już obca. Mała staruszka, ruchliwa i gadatliwa zmuszona do milczenia i bezwładu. Sama przez długie dni, analfabetka, mało wrażliwa, całe jej życie zwracało się ku Bogu. Wierzyła w niego. Na dowód tego miała różaniec, Chrystusa z ołowiu i świętego Józefa z Dzieciątkiem ze stiuku. Pewnego dnia ktoś okazał jej zainteresowanie. Był to młody człowiek. [...] Zmartwienia starej kobiety przejęły go szczerze. Czuli to. [...] Z ożywieniem opowiadała mu o swoich troskach [...]. Czy się nudzi? Oczywiście. Nie rozmawiają z nią. [...] Lepiej by było, żeby już przyszedł koniec. Bo woli umrzeć niż być komuś ciężarem”²³. Młody człowiek, który był w tym domu gościem, zjadł z gospodarzami kolację, a podczas posiłku postanowiono, że wszyscy wybiorą się do kina. Oczywiście stara kobieta pozostanie w domu. „Była w swoim kącie i z wielkim pustym zainteresowaniem przebierała ziarnka różańca”²⁴. Przed wyjściem przyszedł się z nią pożegnać. „Zrozumiała już

²¹ Tamże, s. 55.

²² Zob. A. C a m u s, *Ironia*, w: tenże, „*Mit Syzyfa*” i inne eseje, tłum. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004, s. 21-29.

²³ Tamże, s. 21.

²⁴ Tamże, s. 23.

i ścisnęła mocno swój różaniec. Ale ten gest równie dobrze mógł wyrażać rozpacz, jak żarliwość. Ucałowano ją. Pozostał tylko młody człowiek. Uścisnął serdecznie jej rękę i odwrócił się. Ale ona rozumiała, że odchodzi ktoś, kto się nią zainteresował. Nie chciała być sama. Czuła już okropność tej samotności [...]. Bała się [...] i czepiając się jedynej istoty, która okazała jej względy, nie wypuszczała jego ręki, ścisnęła ją, dziękując niezręcznie [...]. Młody człowiek czuł się skrępowany. [...] czuł, że znalazł się w obliczu najokropniejszego ze znanych mu dotychczas nieszczęść: nieszczęścia starej kalekiej kobiety, którą się opuszcza, by iść do kina”²⁵.

Literatura, także literatura filozoficzna, pozwala więc ukuć coś na kształt niedoskonałej, zawsze niedokończonej dekjtycznej definicji krzywdy. Chociaż definicja ta pozostawia tak wiele do życzenia, wydaje się wskazywać na moment, w którym w ludzkie doświadczenie wkracza rzeczywistość skrzywdzenia, gdy otwiera się w nim niezabliźnialna rana. Chociaż moment ten jest w każdym przypadku treściowo inny, zawsze ujawnia się w nim zetknięcie podmiotowości, oczekiwania, że zostanie ona za podmiotowość uznana, że – świadomym bądź nieświadomym ze strony sprawcy – jej uprzedmiotowieniem.

Zebrane w obecnym tomie artykuły dotyczą różnych aspektów krzywdy i jej implikacji, między innymi poczucia winy, potrzeby przebaczenia, pragnienia odwetu i potrzeby zadośćuczynienia, a także różnych kontekstów, w których krzywda się pojawia. Szczegółowo ukazują, co dzieje się „między szkodą a krzywdą”, i dowodzą, że mimo całej nieostrości tego pojęcia krzywda ma swój autonomiczny sens antropologicznofilozoficzny, a także etycznofilozoficzny.

D.Ch.

²⁵ Tamże.