

Robert Piłat

## KRZYWDA I ZADOŚĆUCZYNIENIE

## Kiedy mówimy o krzywdzie?

**P** przedmioty nie wyrządzają krzywd ani ich nie doznają. Krzywdy dokonują się pomiędzy ludźmi. Wydaje się więc, że krzywdę można określić jako zło wyrządzone innemu człowiekowi. Zaraz jednak pojawiają się wątpliwości: czy każde zło jest krzywdą? Czy można poczuć się skrzywdzonym, pomimo że nikt nie popełnił nic złego? Czy można postąpić źle, a jednak nie wyrządzić zła? Czy można postąpić godziwie, a mimo to wyrządzić zło? Do tych wątpliwości dołącza się ta oczywista okoliczność, że o krzywdzie inaczej mówi skrzywdzony, a inaczej krzywdzący. Wykonajmy eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że prosimy wszystkich ludzi o wypisanie komu i jakie krzywdy wyrządzili, a następnie o wypisanie od kogo i jakich krzywd doznali. Czy po złożeniu obu tych list w dwie potrafilibyśmy uporządkować je tak, by każdej krzywdzie na liście „Doznane” odpowiadała krzywdą na liście „Wyrządzone”? Sądzę, że nie. Zostałoby nam wiele krzywd doznanych, do których wyrządzenia nikt by się nie przyznał, oraz wiele wyrządzonych, do których nie zgłosiłyby się ofiary. Jeśli mam rację to trudno będzie uzyskać takie pojęcie krzywdy, które miałoby jakiś sens moralny, czyli normujący. Bo przecież pojęcie to może mieć sens moralny tylko pod warunkiem, że przynajmniej w określonych przypadkach jego treść jest identyczna dla obu stron: krzywdziciela i krzywdzonego. W przeciwnym razie towarzysząca normie sankcja moralna nie dałaby satysfakcji ofierze godząc jednocześnie w krzywdziciela.

Założmy jednak na początek, że krzywda, to wyrządzone zło. Wyrządzone zło nie jest czymś jednorodnym; trzeba w nim przede wszystkim wydzielić samą doznaną szkodę (materialny lub psychiczny uszczerbek, naruszenie lub pozbawienie kogoś pewnego typu dóbr). Szkada jednak nie wyczerpuje treści krzywdy. Można wyrządzić wyraźną szkodę, która nie jest krzywdą, tak jak

robi to amputujący nogę lekarz. Jaki więc czynnik oddziela te i tylko te szkody, które są skrzywdzeniem? Tu już musimy natrafić na wspomniany wcześniej rozdzźwięk pomiędzy punktem widzenia krzywdziciela a punktem widzenia osoby skrzywdzonej.

Otóż krzywdziciel poznaje, że wyrządził krzywdę na kilka sposobów:

- 1) ma poczucie winy,
- 2) ma (i wie, że miał) intencję wyrządzenia krzywdy,
- 3) obserwuje szkodliwe konsekwencje swojego czynu lub braku działania.

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

Poczucie winy nie jest wiarygodnym świadectwem popełnionej krzywdy. Wyrabiamy sobie to poczucie na podstawie niepełnych danych o skutkach naszych czynów. Niektóre z tych danych wystarczają, by poruszyć nasze sumienie i wywołać silne poczucie wyrządzenia krzywdy. Często jednak okazuje się, że krzywdy nie było. Okazuje się, na przykład, że domniemany skrzywdzony nie ma poczucia krzywdy ani też nikt inny (obiektywny obserwator) o krzywdy nas nie oskarża.

Również 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 (choć wcale przez nas nie zamierzonym) jest cudza krzywda. Taki charakter ma na przykład wiele działań gospodarczych. Jako podmioty gospodarcze odnoszące się w swym działaniu do nieokreślonych grup lub abstrakcyjnego rynku, jesteśmy często sprawcami niezamierzonej krzywdy. Musimy wziąć moralną odpowiedzialność za owo niezamierzone sprawstwo, jako że krzywda jest tu bezpośrednim skutkiem działania, za które bierzemy odpowiedzialność. 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.

Świadomość konsekwencji swoich czynów u krzywdziciela wydaje się na tle ostatniego przykładu ważnym warunkiem tego, aby wyrządzone zło nazwać krzywdą. Jednak sam w sobie nie wystarczy. Niewiedza o konsekwencjach może stanowić czynnik moralnie usprawiedliwiający, ale nie sprawia, że krzywda przestaje być krzywdą. Istnieje oczywista różnica pomiędzy szkodą wyrządzoną przez człowieka nie zdającego sobie sprawy ze skutków swego działania, a szkodą wyrządzoną przez siły przyrody.

Słowem, krzywdziciel nie może polegać na „prywatnej” wiedzy, ale musi przyjąć do wiadomości szereg obiektywnych faktów dotyczących jego działania. Wśród tych obiektywnych faktów jest i to, jak rzecz widzi osoba skrzywdzona. Nawet jeśli u krzywdziciela nie występuje żadna świadomość (wiedza, poczucie winy, intencja) krzywdzenia, to przecież dalej mówimy, że skrzywdził. Nie jest to moralnie obojętne, że (w wielu wypadkach) krzywdziciel nie dysponuje



dostatecznymi przesłankami do zakwalifikowania swego czynu jako krzywdy. Dlatego natury krzywdy nie rozumiemy odwołując się tylko do własności czynu i osoby sprawcy.

Porzućmy zatem punkt widzenia krzywdziciela i zastanówmy się nad perspektywą osoby skrzywdzonej. W jakiej sytuacji można orzec z pewnością, że doznało się krzywdy? Rozważmy po kolei czym kieruje się człowiek określając samego siebie jako ofiarę?

Poczucie krzywdy nie wydaje się dostatecznym powodem, aby orzec na pewno, iż doznało się krzywdy. Wielu ludzi żyje z poczuciem krzywdy, które jest zwyczajnie fałszywe (urojone, chorobliwe, wynikające 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 za pomocą obwiniania innego człowieka itd.

Sama faktycznie doznana szkoda jest również zawodnym wyznacznikiem krzywdy. Są wielkie szkody, które nie są odczuwane jako krzywdy, podczas gdy stosunkowo drobne są tak odczuwane. Co więc decyduje o adekwatności poczucia krzywdy?

Część odpowiedzi na to pytanie daje wiedza o krzywdzicielu. Jeśli skrzywdzony wie, że szkodę wyrządzono mu umyślnie, że sprawca był świadom natury swego aktu i jego możliwych konsekwencji i, wreszcie, że krzywdziciel ma poczucie, iż wyrządził krzywdę, wówczas poczucie krzywdy wydaje się dobrze ugruntowane. Innymi słowy, perspektywy krzywdziciela i ofiary muszą się w pewnym miejscu przeciąć. Jest to ważna okoliczność; wynika z niej, że krzywda ustanawia relację między osobami, co okaże się ważne przy rozważaniu problemu zadoścuczynienia.

Bywa, że ktoś reaguje na doznaną szkodę jedynie krótkotrwałym bólem lub wzburzeniem, które zaraz znika bez śladu. Tego przypadku nie nazwalibyśmy zapewne krzywdą. Wydaje się zatem, że do natury krzywdy należy pewnego rodzaju trwanie w skrzywdzonym. Natura tego trwania wymaga osobnego zastanowienia.

### **Trwanie krzywdy i godność człowieka**

Znaczące wypadki naszego życia dotyczą często naszej tożsamości. Zmieniają nas na tyle, że niezależnie od ich materialnej natury, można je nazwać nieodwracalnymi. Krzywda, za sprawą swego uporczywego trwania w skrzywdzonym człowieku, zdaje się należeć do tego rodzaju zdarzeń. Z drugiej strony, jeśli mamy poważnie traktować obowiązek naprawy krzywd, musimy przecież zakładać, że krzywdy są w jakiś sposób odwracalne. Dalsze rozważania o zadoścuczynieniu muszą się więc zacząć od pytania: Jaki charakter ma owo uporczywe trwanie krzywdy w człowieku? 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 uczymy się z nimi żyć. Krzywda wydaje się nie podlegać podobnym procesom. Właśnie ta różnica pomiędzy szkodą a krzywdą stanowi o problematyczności zadośćuczynienia, które będzie przedmiotem dalszych rozważań.

O tym, że trwanie krzywdy jest jej najistotniejszym atrybutem, wiedzieli stoicy, którzy radzili, by mocą samego myślenia zredukować krzywdy i nieszczęścia do ulotnych zdarzeń. Twierdzili, że zakorzenienie się 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 zdziałasz? 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*”<sup>1</sup>. Niedoskonali stoicy, którymi jesteśmy, muszą pogodzić się z tym, że fakt skrzywdzenia przechodzi prawie nieuchronnie w trwanie krzywdy.

Elementem struktury człowieka, który podtrzymuje i przechowuje krzywdę, jest, jak sądzę, godność skrzywdzonego. Godność jest w nas tym, co opiera się zmianom życiowym, złym czynom innych i naszym własnym upadkom. Tymczasem w sytuacji krzywdy godność ofiary jest naruszona lub poddana manipulacji, co czyni ją elementem nietrwałym, a samą krzywdę elementem trwałym. Ten, kto krzywdzi, zdaje się mówić ofierze: „Mogę to z tobą uczynić”. Wobec tego „mogę”, to, co w człowieku stawia opór – jego godność – musi zamilknąć, ulega zakwestionowaniu. Nie ma nic stałego i trwałego w ludzkiej godności, skoro można ludzi krzywdzić. Krzywda, mówiąc obrazowo, przenika ofiarę na wskroś i nie napotyka oporu. Nie powiemy tak o szkodzie – choćby dotkliwej. Nawet jeśli jest nieodwracalna, podlega przecież stopniowej erozji, rozpuszcza się w dalszym biegu spraw; w tym procesie rozpuszczania godność pojawia się właśnie jako coś trwałego, ośrodek oporu przeciwko destrukcyjnemu działaniu szkody. W sytuacji krzywdy godność zostaje wyparta na rzecz urazy. Związek (negatywny) z godnością nadaje krzywdzie ową szczególną pozycję we wnętrzu człowieka polegającą na tym, że trwa w nim, chociaż nie wydaje się to uzasadnione ani strukturą samego aktu skrzywdzenia (np. przelotne lub odwołane później intencje krzywdziciela), ani siłą uczuć skrzywdzonego, ani samym rozmiarem doznanej szkody.

Krzywda trwa nawet wtedy, kiedy zanika szkoda. Krzywda wdziera się na miejsce godności redukując tę ostatnią do relatywnego i zmiennego elementu,

<sup>1</sup> Epiktet *Diatryby*, w: Epiktet *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, ks. I, rozdz. XXV, s. 82.



jest ona utrwaloną zmianą w obrębie naszego życia. Co to wszystko znaczy? W jaki sposób struktura człowieka dopuszcza taką wewnętrzną przemianę? Ma tu miejsce osobliwe podporządkowanie osobowości ofiary faktowi krzywdy, która staje się trwałą strukturą w obrębie osoby, a w skrajnym przypadku może skupiać wokół siebie siły życiowe i działania tej osoby. Na określenie tego trwającego efektu krzywdy będę dalej używał obrazowego określenia „żądło” zapożyczonego od E. Canettiego<sup>2</sup>.

Powiedziałem już o związku żądła krzywdy z naruszeniem godności ofiary. Należałoby wiedzieć więcej o źródłach ludzkiej godności, żeby ten punkt wyjaśnić bliżej. Tymczasem można zauważyć, że metafory oddające ten stan ofiary: „głęboka krzywda”, „głębokie poniżenie” odwołują się nie tyle do siły samego aktu krzywdzenia, co do utkwienia krzywdy w ofierze. Krzywda jest naruszeniem ludzkiego wnętrza, czyli sfery, w której człowiek chce przestawać ze sobą, weryfikować swoje uczucia i sądy, utrzymywać stosowny dystans i nabierać sił wobec przypadków losu. Kiedy ta sfera podlega pogwałceniu, w pewnym sensie przestaje być sobą. Żądło krzywdy oznacza stałe poczucie czegoś destrukcyjnego wdzierającego się w dialog pomiędzy mną i mną samym.

Podatność na skrzywdzenie zależy w dużej mierze od zbioru dóbr, z jakimi wiąże się godność danej osoby. Grają tu rolę czynniki kulturowe i światopoglądowe<sup>3</sup>. Na przykład pewne kodeksy honorowe 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.

Wewnętrzna samoafirmacja (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 prawo być sobą. Żądło krzywdy wchodzi na miejsce wewnętrznej samoafirmacji. Sprawia, że ofiara musi się określać właśnie jako ofiara, przez stałe odniesienie do doznanej krzywdy a nie przez wolne samostanowienie.

<sup>2</sup> W *Masach i władzy* Canetti mówi o żądle rozkazu. Jest to ślad, jaki rozkaz zostawia w tym, który go wypełnia. Patrząc od strony rozkazującego zostawienie żądła jest pewnym nadmiarem władzy w stosunku do rzeczywistej potrzeby. W rozkazie chodzi bowiem nie tylko o „trzeba to zrobić”, ale o „chcę i żądam abyś 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 ta świadomość staje się „żądłem”.

<sup>3</sup> Wyczerpująca analiza kulturowych i etycznych aspektów pojęcia godności zawarta jest w pracy M. Środy *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1994.

## Pytanie o możliwość zadośćuczynienia

Zadośćuczynienie za krzywdy to idea moralna o rozległych implikacjach filozoficznych i teologicznych. Przede wszystkim oddaje ona wezwanie sumienia w krzywdzicielu. Do czego właściwie nawołuje to sumienie, kiedy powiada: „napraw krzywdę”? Jakie działanie krzywdziciela jest w stanie sprostać temu wezwaniu? W jakich warunkach naprawa krzywdy przez krzywdziciela i pozbycie się jej ciężaru przez skrzywdzonego zbiegają się? Na tle przedstawionej analizy fenomenu krzywdy nie widać prostej odpowiedzi na te pytania. Dotychczasowe rozważania sugerują następujące określenie zadośćuczynienia: Jest to akt usuwający żądło krzywdy tkwiące w skrzywdzonym. Ale w jaki sposób może się to dokonać?

Należałoby określić, jaki akt krzywdziciela mógłby radykalnie usunąć skutek krzywdy z osoby skrzywdzonej? A może potrafi to uczynić sam skrzywdzony? Rozważę tę pytania omawiając sześć zasadniczych sposobów radzenia sobie z krzywdą. Jeden z nich dotyczy w pierwszym rzędzie krzywdzącego, pięć – skrzywdzonego. Są to: naprawa szkody, zemsta, kara, zapomnienie, racjonalizacja i przebaczenie. Zobaczmy jednak, że obie strony: krzywdzący i skrzywdzony są ściśle związani w każdym z tych przypadków. Do istoty krzywdy należy bowiem, jak już wspomniałem, bezpośredni, choć fatalny, związek pomiędzy dwiema osobami. Związek ten przenosi się na akt zadośćuczynienia i fakt ten ma podstawowe znaczenie dla możliwości naprawy krzywdy.

### Naprawa szkody

Wydaje się, że jakkolwiek skomplikowane może być zadośćuczynienie za krzywdę, to ma ono u swych podstaw wcale nieskomplikowany akt, jakim jest naprawa wyrządzonej szkody. Tu jednak istnieją niepokonywalne często trudności. Chodzi nie tylko o to, że niektórych dóbr nie sposób przywrócić, ale również o to, że krzywda jest trwałą zmianą w osobie skrzywdzonej; stan naruszenia dóbr, takich jak godność, zdrowie, szczęście, staje się częścią jej życia. Dlatego naprawa szkody nie jest podobna do oddania zabranej rzeczy, ale jest bardziej złożoną restytucją. Restytucją czego? Czy sumarycznego zasobu dóbr będących udziałem ofiary przed jej skrzywdzeniem? Czy może tego, co można by nazwać jakością życia lub szczęściem? A jeśli krzywda odebrała skrzywdzonej osobie pewne możliwości, to czy naprawa szkody obejmuje restytucję tych możliwości? I w końcu, czy naprawa szkody oznacza również „naprawę” uczuć, jakie w związku z tą szkodą żywi ofiara? Gdzie zaczyna się i gdzie kończy akt restytucji, jaki rodzaj i rozmiar restytucji stanowi przedmiot odpowiedzialności krzywdziciela?

Widać, że na te wszystkie pytania nie da się odpowiedzieć bez wielu dodatkowych założeń podpowiadanych przez normy moralne oraz przez nasze



teorie i wyobrażenia na temat związków pomiędzy uczuciami, czynami, możliwościami, jakością życia itd. Owe normy, teorie i wyobrażenia to wiedza, którą musi posiadać krzywdzący (i w pewnym sensie również ofiara), aby naprawa szkody nie była próżnym gestem, ale była trafna i adekwatna. Restytucja jest trafna, kiedy dotyczy tego, co było przedmiotem krzywdy i adekwatna, kiedy jej skuteczność potwierdza skrzywdzony. Rzadko zdarza się prawdziwie trafna i adekwatna naprawa szkody – czynników jakie trzeba wziąć pod uwagę jest zbyt wiele, a nasza wiedza o ich wzajemnych powiązaniach zbyt niepewna. Już w samym punkcie wyjścia każdego aktu restytucji, czyli przy próbie określenia jaka szkoda została wyrządzona, krzywdziciel musi prócz narzucających się skutków swego aktu wziąć pod uwagę jego dalsze, czasem rozległe konsekwencje. Tymczasem konsekwencje te w drugim człowieku mogą być zupełnie inne niż sądzi krzywdziciel.

Zdobycie przez krzywdziciela odpowiedniego rozeznania wymaga współpracy skrzywdzonego, a zatem jego warunkiem wstępnym jest restytucja związku pomiędzy skrzywdzonym i krzywdzicielem. To jest chyba największa trudność. Na ogół bowiem ofiara nie chce takiej współpracy i nie można tego od niej wymagać. Bezwarunkowo uznajemy normę „nie krzywdź”, ale nie sądzę byśmy w tym samym stopniu akceptowali normę „pomagaj krzywdzicielowi w naprawieniu twojej szkody”. Taka norma wchodziłaby w konflikt z prawem ofiary do uwolnienia się od krzywdziciela, zerwania z nim relacji. A zatem sytuacja, w której krzywdziciel naprawia wyrządzoną szkodę i w ten sposób usuwa żądło krzywdy, wydaje się bardzo wyidealizowana. Przejdźmy zatem do innych sposobów radzenia sobie z wyrządzoną krzywdą, kiedy to żądło krzywdy chce usunąć sama ofiara.

### Zapomnienie

Zapomnienie krzywdy jest w pewnym sensie przeciwieństwem jej naprawienia; jest pogodzeniem się skrzywdzonego z niemożliwością naprawienia krzywdy: z niezastępowalnym charakterem utraconego dobra, z upływem czasu, niemożnością odtworzenia relacji z krzywdzicielem. Zamiast oczekiwać naprawy, skrzywdzony wybiera zapomnienie. 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 – żądło krzywdy zostaje nie tyle usunięte, co rozpuszcza się w płynącym nadal życiu.

Zapomnienie zaznacza swą skuteczność przez to, że osłabia towarzyszące krzywdzie uczucia. W ten sposób osiąga na pozór ten sam efekt, co nasze hipotetyczne doskonałe zadoścuczynienie: krzywda odchodzi w przeszłość i przestaje oddziaływać na skrzywdzonego. A jednak zapomnienie jest stanem kruchym. Jeżeli nie ma ono właściwego wsparcia w trafnej i adekwatnej naprawie szkody (co, jak wskazywałem wyżej, jest trudne lub wręcz niemoż-

liwe), 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 szkoda jest nadal rzeczywistością, której nie można ominąć wysiłkiem samego umysłu; to z niej żądło krzywdy czerpie swą siłę. Ponadto, jeśli nawet skrzywdzony skutecznie zapomniał, to pozostaje jeszcze sam krzywdziciel, dla którego to zapomnienie „nie kończy sprawy”<sup>4</sup>. Każdy akt krzywdziciela zmierzający do zadośćuczynienia przypomina o krzywdzie.

### Racjonalizacja

Skrzywdzony może próbować wyjaśnić sobie doznaną krzywdę w ten sposób, że przedstawi ją jako efekt bezosobowego naturalnego 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. Może wreszcie stanowić rozbudowaną teorię psychologiczno-socjologiczną ukazującą działanie krzywdziciela jako wynik różnych obiektywnych, niezależnych od niego czynników. Zadaniem tych wszystkich interpretacji jest w pierwszym rzędzie zneutralizowanie intencji krzywdziciela, a przynajmniej jego wolności. Ponadto racjonalizacja pragnie zanegować to, że krzywda wiąże relacją dwie osoby. Skrzywdzony wypiera się związku z krzywdzicielem, rozpuszcza jego osobowość w wielości bezosobowych czynników.

Czy przez racjonalizację można osiągnąć prawdziwe usunięcie żądła krzywdy? Występują tu dwie zasadnicze przeszkody. Pierwsza polega na tym, że dążąc do racjonalizacji skrzywdzony zgadza się łatwo na dowolne *ad hoc* przyjmowane teorie, które muszą w końcu okazać się fałszywe. Druga trudność polega na tym, że likwidacja osobowego związku pomiędzy krzywdzicielem a skrzywdzonym odcina możliwość restytucji relacji ze skrzywdzonym, o której była mowa wcześniej. Tymczasem krzywdziciel potrzebuje tej restytucji, aby rozpoznać istotę wyrządzonej krzywdy, czyli jej wewnętrzne aspekty, które tylko skrzywdzony może ujawnić i usunąć. Racjonalizacja popada zatem w sprzeczność z pragnieniem naprawy wyrządzonej szkody, jakie zakładam u krzywdziciela, i z możliwością tej naprawy.

Ponadto pod pozorem racjonalizacji 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.

<sup>4</sup> Problem zadośćuczynienia analizuję tu przy założeniu, że krzywdziciel pragnie zadośćuczynienia. Inaczej przecież cały dyskutowany tu problem ulega unieważnieniu. Dlatego stwierdzam, że krzywdziciel przypomni ofierze o zapomnianej krzywdzie.



## Zemsta

Zemsta jest bezpośrednią odpłatą za doznane zło. Dokonując zemsty odwołujemy się do ogólnej zasady mówiącej, że zło musi się spotkać z odpłatą. Jednak zasada ta nie mówi nic o charakterze tej odpłaty. Innymi słowy, zemsta nie odwołuje się do żadnego prawa. 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 ludzi. 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. Takie przeciwstawienie fałszywego prawa i zdrowego odruchu walki odgrywa ważną rolę w filozofii Nietzschego. Nietzscheański człowiek szlachetny nie oddaje swojej siły społeczeństwu, żeby w majestacie prawa karało za doznaną przez niego krzywdę. Zarówno prawo, jak i moralność w ogóle są dla Nietzschego pochodną resentymetu, stłumionej nienawiści do krzywdziciela, której nie potrafi się przełać w czyn.

Zasadniczy problem z uznaniem skuteczności zemsty w usuwaniu skutku krzywdy w skrzywdzonym nie polega jednak na napięciu pomiędzy zemstą a prawem. Leży on zupełnie gdzie indziej, w nadmiarze zemsty. W wielu przypadkach zło zemsty przerasta zło zawarte w krzywdzie. Jest tak nie dlatego, 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. Uraza wzmacnia i rozszerza przekonanie o konieczności odpłaty i wskutek tego skrzywdzony mści się często nie tylko za doznane zło, ale „za wszystko”: za swoje nieudane życie, za to, że taki jest świat, za to, że krzywdziciel doznaje jakiegoś powodzenia, pomimo że jest krzywdzicielem 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 „nadmiar zemsty”. Tym samym skrzywdzony nie tylko nie usuwa żądła zemsty, ale 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 naczelnym powód, dla którego zemsta nie może zastąpić prawdziwego zadośćuczynienia.

## Kara

W przeciwieństwie do zemsty, kara jest związana z ideałem sprawiedliwości. Zastanówmy się, czy kara wymierzona krzywdzicielowi może stać się narzędziem prawdziwego zadośćuczynienia lub przynajmniej częścią takiego zadośćuczynienia. „Prawdziwe zadośćuczynienie” ma być aktem usuwającym z obrębu osoby skrzywdzonego ów system skutków, który zapewnia krzywdzie trwanie, i który obrazowo nazwałem żądłem krzywdy. Problem polega teraz na tym, co jest podstawowym składnikiem tego systemu. Jeśli byłoby nim poczucie niesprawiedliwości, kara mogłaby stanowić zadośćuczynienie. Jeśli jednak, jak to sugerowałem, ważniejszym składnikiem żądła krzywdy jest naruszona godność, wówczas kara niczego nie wnosi.

W przeciwieństwie do zemsty, która rozgrywa się wprost pomiędzy krzywdzicielem i skrzywdzonym, kara ma miejsce w szerszej przestrzeni społecznej, na gruncie pewnych praw i zwyczajów. Część żądła krzywdy w postaci poczucia naruszenia ładu bierze na siebie społeczeństwo. W mierze, w jakiej człowiek skrzywdzony cierpi również z powodu naruszenia ładu (prawa) przez krzywdziciela, kara może stać się częścią należnego mu zadośćuczynienia. Jednak naruszenie ładu wydaje się fragmentarycznym ujęciem fenomenu krzywdy. Ujęcie to proponuje Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Związał on krzywdę z „pogwałceniem proporcjonalności”, a tę z kolei przedstawił w terminach posiadania: „Co się zaś tyczy krzywdy, to mieć za mało znaczy doznawać jej, mieć za dużo – wyrządzać ją”<sup>5</sup>. Niewątpliwie jest to język, w którym najłatwiej byłoby wyrazić zasadę zadośćuczynienia, nie pasuje on jednak do rzeczywistej natury krzywdy. To, czego doznaje skrzywdzony, nie da się adekwatnie przełożyć na utratę czy niedostąpienie jakiegoś stanu posiadania.

Ważną konsekwencję przeniesienia aktu zadośćuczynienia poza obręb relacji krzywdziciel–ofiara wskazał 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 (...)”<sup>6</sup>.

Problem odpłaty za zły czyn stanowi jedną z największych zagadek moralności. U Brentano czytamy: „Z czynem kojarzy się miara należnej mu odpłaty. (...)”

<sup>5</sup> Arystoteles *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 182.

<sup>6</sup> F. Brentano *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, Warszawa 1989, s. 75.



To, że powinno się uwzględniać zasadę odpłaty, skłoniło niektórych do uznania idei zemsty za sedno prawa karnego, wbrew pięknej zasadzie Pisma Świętego: „Moją jest pomsta”<sup>7</sup>. 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.

Nie posiadamy pewnej miary odpłaty, dlatego prawo często podlega degeneracji zamieniając się w skodyfikowaną zemstę. Problematyczność odpłaty za czyn wskazuje tym samym na problematyczność zadośćuczynienia, ponieważ wspólna jest im zasada ekwiwalencji. Na poziomie naprawy szkody zasada ta wyraża się w wymaganiu, by restytucja była trafna i adekwatna. Ale i na innych poziomach działa pewna subtelna ekonomia krzywdy: wyrównanie, równoważność i adekwatność działań (zewnętrznych i wewnętrznych) niosących krzywdę i tych, które są obliczone na zadośćuczynienie. Pomimo to trudno jest sporządzić z tych elementów jakąś jednolitą zasadę odpłaty. Próby stosowania takiej zasady, jak to ma miejsce w przypadku zemsty i kary, nie prowadzi do autentycznego wymazania krzywdy.

### Przeniesienie krzywdy na innych

Częstą reakcją na krzywdę jest krzywdzenie innych. Przenoszenie krzywdy na innych można podzielić na dwa fenomeny: zwykle odreagowanie, które ma na celu potwierdzenia naruszonej pozycji ofiary za pomocą jakiegokolwiek aktu agresji oraz czynienie krzywdy w imię kary. Ten drugi aspekt przenoszenia krzywdy ma u podstaw swego rodzaju ideologię sprawiedliwości streszczającą się w haśle: „Jeśli on miał prawo krzywdzić, to i ja mam prawo krzywdzić”. Wyrównanie następuje tu na planie strywalizowanych praw i wolności. Łatwo zauważyć, że niezależnie od psychologicznych i ideologicznych zysków płynących z zepchnięcia krzywdy na innych, nie narusza ono żądła krzywdy i nie stanowi samozadośćuczynienia. Jeszcze raz wypada się powołać na fakt, że krzywda ustanawia relację pomiędzy krzywdzicielem i skrzywdzonym. Zadośćuczynienie, którego sensu poszukuję w tych rozważaniach, powinno być aktem w obrębie tej relacji, a nie poza nią, na jakimś zastępczym planie idei, praw lub odczuć psychicznych.

Simone Weil tak pisała o potrzebie przelewania cierpienia na innych: „Kapitan wysłuchawszy nagany z ust pułkownika tak długo przeżywa to upokorzenie, póki nie wyzwoli go od niego nagana udzielona porucznikowi. (...) Wszelkie zrodzone na tym świecie zło przenosi się od człowieka do człowieka (...) aż do momentu, gdy natrafi na istotę doskonale czystą, która je przyjmie na siebie w całości i w ten sposób zniszczy”<sup>8</sup>. Zepchnięcie krzywdy jest fałszywym

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 75, 77.

<sup>8</sup> S. Weil *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 71–72.

krokiem, pseudozadośćuczynieniem, ale Simone Weil widzi pewną nieuchronność takiego postępowania ludzi. Brzemień krzywd zostaje zniesione nie poprzez indywidualne wysiłki krzywdzicieli i krzywdzonych (w obrębie łączącej ich relacji), ale w ogarniającym wielu ludzi procesie, na którego końcu dokonuje się swoiste rozpuszczenie krzywdy. Idea ta znana jest również z filozofii wschodniej; wróć do niej przy omawianiu religijnych odpowiedzi na pytanie o krzywdę i zadośćuczynienie.

### Przebaczenie

Przebaczenie jest najdoskonalszym aktem, jaki skrzywdzony może skierować na tkwiącą w nim krzywdę i na osobę krzywdziciela. W chrześcijaństwie doskonałe przebaczenie stało się jednym z najwyższych ideałów moralnych. Nie sposób w krótkim paragrafie wyczerpać całej skomplikowanej problematyki związanej z przebaczeniem<sup>9</sup>. Skupię się na tym tylko, co wiąże się ze skutecznym usunięciem żądła krzywdy, zostawiając na boku bogatą problematykę moralną, czyli pytanie o moralną wartość przebaczenia i warunki prawomocności normy głoszącej, iż należy wybaczać doznane krzywdy.

W przeciwieństwie do zapomnienia, zemsty i ukarania, które są aktami, przebaczenie jest zarazem aktem, jak i świadomą i podtrzymywaną postawą osoby skrzywdzonej. Dlatego przebaczenie jest tego rodzaju zmianą w skrzywdzonym, którą można porównać ze zmianą, jakiej dokonuje krzywdca. Człowiek, który przebaczył jest inny, żyje w inny sposób. Krzywdca przestaje nadawać ton jego życiu. Przebaczenie wydaje się autentycznym i całkowitym usunięciem żądła. Tu jednak pojawiają się trudności. Przede wszystkim zwróćmy uwagę na pewne wewnętrzne zróżnicowanie aktu przebaczenia. Mogą się nań składać w różnym natężeniu następujące elementy:

- 1) odstąpienie od odpłaty za krzywdę,
- 2) odstąpienie od dochodzenia sprawiedliwości,
- 3) wyzbycie się złych myśli o sprawcy,
- 4) akceptujące zrozumienie krzywdziciela,
- 5) pozbycie się poczucia krzywdy,
- 6) wewnętrzne pogodzenie się z krzywdą.

Słowo „zadośćuczynienie” używane jest przez autorkę w ironicznym sensie. Zepchnięcie krzywdy, zemstę i zadośćuczynienie wiąże ona w jedną całość zgodnie z tym, jak są one często łączone. Jej analiza uderza w fałszywą świadomość moralną odnośnie zadośćuczynienia.

<sup>9</sup> Tu zresztą w przeciwieństwie do analizowanych wcześniej aspektów krzywdy możemy liczyć na obszerniejszą literaturę przedmiotu. Ze stosunkowo niedawnych publikacji można wymienić: J. North *Wrongdoing and Forgiveness*, „Philosophy” 62 (1987); A. Kolnai *Forgiveness*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 74 (1973); N. Richards *Forgiveness*, „Ethics” 99 (1988); J.G. Murphy *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988; R.S. Downie *Forgiveness*, „Philosophical Quarterly” 15 (1965).



Czy któryś z tych aktów i nastawień jest prawdziwym przebaczeniem, czyli gwarantem, że doznana krzywda nie będzie już dłużej pustoszyć ofiary, a z krzywdziciela zostanie zdjęty wszelki związek w tą krzywdą obowiązek? Czy może na akt przebaczenia składają się wszystkie wymienione akty? Czy człowiek, który potrafi przebaczyć, nie potrzebuje już innego zadośćuczynienia? Czy przebaczenie jest aktem, który krzywdziciel musi bezwarunkowo zaakceptować i nie dążyć już do dania innego zadośćuczynienia?

Przebaczenie, podobnie jak sama krzywda, jest skomplikowanym systemem, w którym jedne elementy określają drugie. Na przykład: samo pogodzenie się z krzywdą nie stanowi wyróżnika przebaczenia, o ile nie jest połączone z wyzbyciem się złych myśli o sprawcy. Z kolei wyzbycie się złych myśli o krzywdzicielu musi iść w parze z wyzbyciem się poczucia krzywdy i zrozumieniem. Szczególnie ten ostatni moment – rozumienie – stanowi dopiero o wiarygodności wyzbycia się złych myśli. Jeśli brakuje tego elementu mamy do czynienia ze zwykłym wyparciem, zrezygnowaną obojętnością lub zapomnieniem.

Trudności związane z przebaczeniem rodzą często pytanie: Czy przebaczenie leży w ogóle w ludzkiej mocy? Simone Weil pisze ironicznie: „Jaki jest związek pomiędzy karą a przebaczeniem? Jest zadośćuczynienie – człowiek obrażony przebacza dopiero wtedy, gdy ten, co go obraził, został ukarany i upokorzony”<sup>10</sup>. Przebaczenie okazuje się pseudoprzebaczeniem, szlachetnym słowem, wciąż na tyle rozumiałym, by służyć za usprawiedliwienie, lecz na tyle nieuchwytnym, że nie sposób go zrealizować. Ironia Simone Weil dotyka podniesionego nieco wcześniej problemu: Czy osoba, która przebacza, potrzebuje jeszcze zadośćuczynienia? Czy samo przebaczenie usuwa żądło krzywdy? Wydaje się, że jest to możliwe, chociaż z pewnością dotykamy tu kresu ludzkich możliwości. Są ludzie, którzy przebywają kolejne stopnie przebaczenia, nie tylko odstępując od zemsty i dochodzenia sprawiedliwości, ale wyzbywając się złych myśli o sprawcy i godząc się z utraconym dobrem. Przebaczenie wydaje się tu w dziwny sposób samowystarczalne, skrzywdzony nie potrzebuje współpracy krzywdziciela, ani jakichś szczególnych warunków zewnętrznych. Człowiek, który przebacza, czerpie z własnych źródeł. To jednak sprawia, że doskonałe przebaczenie jest niemal tożsame ze świętością i jego autentyczność jest sprawą czysto wewnętrznego świadectwa. Obserwator nie wie, czy przebaczenie było szczere, co więcej, nie wie tego na pewno również sam przebaczący. Bieg wypadków może mu bowiem uzmysłowić, że jego przebaczenie nie było dość głębokie i szczere. Ostatecznym dowodem siły przebaczenia jest dopiero całe życie skrzywdzonego. Jeśli we wszystkim, co czyni, nie przejawia on złej myśli związanej z doznany złem, jeśli nie próbuje osiągnąć odwetu na jakiejś innej drodze, jeśli nie spycha swej krzywdy na innych

<sup>10</sup> S. Weil *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1986, s. 71.

korzystając z posiadanej przewagi, jeśli wreszcie nie staje się zwolennikiem gorzkiej wizji świata, której ton nadaje doznana krzywda – wtedy można powiedzieć, że człowiek ten całkowicie przebaczył. I jeszcze trzeba założyć, że skrzywdzony przeżywa sam akt przebaczenia, ponieważ ten sam efekt mógłby być równie dobrze przypadkowym efektem innych czynników (zapomnienie, wyparcie krzywdy przez intensywność dalszego życia, radykalna zmiana w obrębie osoby skrzywdzonej, dzięki której minione krzywdy tracą swe ostrze i krzywda przestaje trwać wraz ze „starym człowiekiem”, zniknięcie z horyzontu krzywdziciela, którego chęć zadośćuczynienia może stanowić wyzwanie dla uczuć i postawy skrzywdzonego).

Przebaczenie wydaje się właściwą odpowiedzią na krzywdę, jednak warunki wyznaczające autentyczne przebaczenie są nie mniej skomplikowane niż sama krzywda. Równie trudno jest przekonać się, czy żądło krzywdy tkwi jeszcze w człowieku, jak stwierdzić, czy akt przebaczenia rzeczywiście zasłużył na to miano.

### Trzy wielkie odpowiedzi

Próbowałem w tych rozważaniach określić miejsce i sposób trwania krzywdy w człowieku. Zastanawiałem się następnie nad sposobami usunięcia żądła krzywdy. Dotychczasowy wynik jest raczej sceptyczny. Nie widać jasno, jak jest możliwe prawdziwe zadośćuczynienie, czyli akt krzywdziciela usuwający całkowicie żądło krzywdy. Nagromadzone trudności tworzą właściwe tło dla przypomnienia trzech religijnych odpowiedzi na problem krzywdy. Wszystkie trzy są pozytywne: krzywda może się spotkać z właściwą odpowiedzią. Ale oczywiście akceptując te odpowiedzi trzeba przyjąć na siebie pewne zobowiązanie, mianowicie obraz świata będący źródłem zarówno nadziei, jak i pewnego duchowego ciężaru.

*Odpowiedź pierwsza: zadośćuczynienie Bogu i bliźniemu.* Formuła ta ma dawne, starotestamentowe korzenie. Wiąże się też z wątkami prześlągania Boga znanymi z innych kultur. Kryje się tu następująca myśl: uczynienie krzywdy człowiekowi jest jednocześnie uczynieniem krzywdy Bogu. Krzywdziciel jest zobowiązany do złożonego aktu zadośćuczynienia. Formuła nie mówi, co można uznać za zadośćuczynienie, i w tym sensie nie odpowiada na pytanie, które zadałem w tym eseju. Czyni to jednak na mocy pewnej implikacji. Otóż Bóg występuje jako ktoś trzeci w relacji pomiędzy krzywdzącym a krzywdzonym. Część żądła krzywdy bierze na siebie. Można powiedzieć, że ofiara ma towarzysza niedoli, co już w punkcie wyjścia stawia żądło krzywdy w zupełnie innym świetle, podlega ono eksterioryzacji. Również akt zadośćuczynienia nie jest już aktem symetrycznym w stosunku do wyrządzenia krzywdy, ale „sprawą z Bogiem”. W tej perspektywie zadośćuczynienie może objąć szereg aktów niekoniecznie skierowanych na skrzywdzonego. Ich celem nie jest bowiem



przywrócenie stanu skrzywdzonego, ale wygranie sprawy z Bogiem – usprawiedliwienie. Naprawa krzywd w ścisłym sensie nie jest możliwa, gdyż wymagałaby ingerencji w to, co już się stało. Człowiek nie może zmienić przeszłości – tylko Bóg byłby do tego zdolny. Zadoścuczynienie można więc nazwać aktem zastępczym. Tego rodzaju interpretacja zadoścuczynienia jest realistyczna: jeśli nie można zrobić czegoś, co ściśle kompensowałoby wyrządzone zło, trzeba zrobić cokolwiek.

*Odpowiedź druga: prawo karmy.* Według odpowiedzi pierwszej pomiędzy krzywdzicielem i ofiarą staje osobowy Bóg; ale można też w tym miejscu zobaczyć 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 zaplanować ani kontrolować. Krzywda dzieje się, czy chcemy tego, czy nie. To raczej niekrzywdzenie wydaje się wyjątkiem, a krzywdzenie normą niż odwrotnie. Ta część odpowiedzi na problem krzywdy jest 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 w jednym z nich musi napotkać to zło, którego sam był sprawcą. Jeśli w kolejnych postaciach dokłada do tego kosmosu nowe zło, to proces ten może się ciągnąć w nieskończoność. Jeśli tego nie czyni, istnieje możliwość spłaty karmicznego długu. Można też opuścić koło wcieleń wybierając drogę wyzwolenia, opracowywaną w różnych szkołach duchowych np. w jodze. Zgodnie z tą odpowiedzią, każdy krzywdziciel musi „złożyć w depozyt świata” dobro, które równoważy wyrządzone przezeń zło. Krzywdziciel i skrzywdzony mogą w ramach tej koncepcji przeżywać swego rodzaju wspólnotę losu. Obaj wiedzą, że krzywdziciela dosięgnie w jakiś sposób zło, które wyrządził. Skrzywdzony nie podlega więc przemożnej żądzy krzywdy ani nie pokłada tak wiele nadziei w dochodzeniu sprawiedliwości. Krzywda jest częścią człowieka, ponieważ jest częścią kosmosu. W poprzedniej odpowiedzi mieliśmy „sprawę z Bogiem”. Tutaj nie toczy się taka sprawa, chociaż wiara, że człowiek ma szansę wyjść poza krąg karmicznej determinacji, stawia go w bezpośredniej relacji z Bogiem, tak samo, jak w poprzedniej koncepcji.

*Odpowiedź trzecia: miłosierdzie boże.* Ta rozwinięta w chrześcijaństwie idea, która w Kościele katolickim ma swoje święto i swoje modlitwy, głosi, że koniec bytowania człowieka na ziemi kończy się wynagrodzeniem krzywd. Znajdujemy tu elementy znane z poprzednich odpowiedzi: wspólna z koncepcją karmy jest tu nieobecność „prawowania się z Bogiem” oraz przekonanie o całkowitym i powszechnym wybawieniu z cierpienia<sup>11</sup>. Odpowiedź trzecią łączy natomiast z pierwszą odniesienie do Boga osobowego. Tym, co zasadniczo różni miłosier-

<sup>11</sup> Nie wiem, w jaki sposób można to połączyć z przekonaniem o istnieniu potępienia. To

dzie od „sprawy przed Bogiem” i od spłacania karmicznych długów, jest to, że miłosierdzie obejmuje w równym stopniu krzywdziciela i skrzywdzonego. Wyrządzenie krzywdy jest złem również dla krzywdziciela. Miłosierdzie boże anuluje płynące stąd cierpienie tak samo, jak czyni to z cierpieniem ofiary. Miłosierdzie nie czyni różnic, dozna go ten, kto cierpi, jeśli taka jest wola Boga. Czy taką wolę wyrazi Bóg wobec wszystkich? Nie wiadomo. Czy można to uprawdopodobnić własnymi czynkami lub jakimiś argumentami? Nie wiadomo. Jednak zaproponowany jest przynajmniej język, w którym skrzywdzony i krzywdzący stają się towarzyszami nie tylko w cierpieniu, ale w wyzwoleniu z tego cierpienia. Może w tej odpowiedzi widać szczególnie wyraźnie wątek obecny również w dwóch poprzednich – odpowiedzią na problem krzywdy jest nadzieja.

### Zakończenie

Próbowałem zdefiniować krzywdę i opisać skutki, jakie pozostawia ona w skrzywdzonym. Postawiłem pytanie, czy możliwe jest usunięcie tego skutku i przeanalizowałem kilka narzucających się odpowiedzi. Czas spojrzeć na osiągnięte rezultaty. Próby określenia skutku krzywdy zmusiły mnie do uznania silnego uwikłania krzywdy w strukturę osoby (godność). To sprawiło, że kryteria oceny różnych koncepcji zadośćuczynienia stały się szczególnie surowe i prowadziły do krytyki kolejno nasuwających się propozycji. Ostatecznie streściłem pewne odpowiedzi o proveniencji religijnej zwracając uwagę na duchowe i filozoficzne zobowiązania, jakie w związku z nimi musimy przyjąć. To zamknęło obecne rozważania, ale nie zamknęło tematu. Jest to zaledwie punkt wyjścia dla filozoficznej koncepcji krzywdy, która polegałaby na rozwinięciu wszystkich wątpliwych i niejasnych punktów zaproponowanej analizy pojęcia krzywdy i zadośćuczynienia. Oto one: natura trwania, zakres wiedzy o intencjach innego człowieka, zakres odpowiedzialności za skutki czynu, istota ludzkiej godności, problem zdarzeń odwracalnych i nieodwracalnych, empiryczny sens normy moralnej „nie krzywdzić”. Z tego punktu widzenia obecny szkic daje pewną fenomenologię, lecz nie teorię krzywdy. Przedstawiam swoje wyobrażenia na temat wzajemnego związku różnych elementów, ale nie udowadniam żadnych mocnych tez. Posługuję się pewnymi filozoficznymi argumentami, jak fakt niezgodności dwóch norm, ale są one osadzone raczej w intuicji niż w spójnej teorii etycznej. Każdy z etapów przedstawionej analizy może stanowić punkt wyjścia do dalszej filozoficznej refleksji poszukującej prawd o wartościach, normach w ich związku z naturą i kondycją człowieka.

---

dramatyczne pytanie było i jest wyzwaniem dla teologii chrześcijańskiej, która oba te elementy traktuje równie poważnie. Z punktu widzenia analizy samego pojęcia miłosierdzia bożego nie jest to jednak istotne.



## WRONGDOING AND REDRESSING

One of the prevailing problems in thinking about morality is how can one prevent oneself from hurting other people. My question is what to do if it has already happened? In the paper I advance analyses of the act of wrongdoing and the state of suffering from wrong. I take wrong as establishing a pathological relationship between two persons, which cannot be easily dissolved neither by the wrongdoer nor by the victim. Wrong creates a lasting effect in the victim. It stays even after reparation of the damage has taken place and even if the victim has lost most of the feelings connected to the wrong. I call this feature of wrong „a sting” (following a metaphor E. Canetti used in his analysis of command). I suggest that the lasting effect of wrong has to do with human dignity. Metaphorically speaking, redressing wrong amounts to removing this sting. Redressing wrong is no doubt a widely accepted moral requirement obligation, but it is quite hard to see how this requirement can it be met? I examine several ways of removing the sting of wrong, some of them being in the power of wrongdoer, and some in the power of victim. These are: reparation, forgetting, rationalization, punishment, revenge, forgetting. I find reasons to believe that the sting of wrong can stay all of these acts notwithstanding. Having reached this skeptical conclusion I remind some well known religious answers to this question and some consequences of accepting them.