

CZY POJEDNANIE BEZ WSTYDU JEST MOŻLIWE? STUDIUM PRZYPADKU: INDONEZJA

„The Act of Killing” Joshuy Oppenheimera¹ otwiera dość irracjonalna i pod-szyta kiczem scena. Na ekranie widzimy instalację: wielką nieruchomą czarno-żółto-złotą rybę na zielonym, zarośniętym brzegu jeziora. Jej martwe oko zdaje się być wpatrzone prosto w nas. W oddali szaleje tropikalna burza, ale widać to jedynie po groźnie skłębionych chmurach na niebie. Z otwartej, bezgłośnej paszczy ryby, po trapie przykrytym czerwonym dywanem, powoli, z gracją, jedna za drugą, wychodzą lekko roznegliżowane tancerki, poruszając się ponętnie. Ich złote sukienki falują na wietrze. Idą równo w rytm pogodnej muzyki, zalotnie trzymając jedną rękę za uchem, odgarniając tym samym z twarzy czarne, długie włosy, podczas gdy ich druga dłoń unosi lekko sukienkę, odsłaniając podszewkę i smukłe nogi. Sielankowego nastroju dopełnia dobiegający skądś głos ptaków i łagodny szum wody. Nagle tancerki gubią nieco rytm i niezgrabnie odwracają się w kierunku ryby, ostatecznie zachowując jednak przy tym grację i wdzięk. Przechylone do tyłu, zamierają w wystudiowanej pozie.

Jest coś zupełnie niezrozumiałego i niepokojącego w tej surrealistycznej scenie. Co oznacza ta ryba i wychodzący z niej ludzie? W rzeczywistości niefilmowej to dawna restauracja i hotel nad brzegiem egzotycznego, wulkanicznego jeziora Toba na Północnej Sumatrze. Superwulkan Toba, jeden z najniebezpieczniejszych obecnie na Ziemi, w którego kalderze znajduje się dziś to jezioro, wybuchł 74 tys. lat temu, a potem Ziemia została zasłonięta pyłem wulkanicznym i pogrążyła się w zimie wulkanicznej na tak długo, że homo sapiens prawie wymarł bez promieni Słońca². Przetrwał jednak, tworząc dzisiejszą ziemską populację³. Na środku jeziora znajduje się wyspa Samosir, na której aż do 1905 roku mieszkała grupa etniczna praktykująca kanibalizm. Z istot żyjących, żywiących się ciałami ludzkimi, pozostały w tym pięknym i egzotycznym, ale jakże niebezpiecznym miejscu, mięsożerne ryby. W 1965 roku bywało, że okoliczni mieszkańcy

¹ *The Act of Killing* – film dok. z 2012 r., w reżyserii Joshuy Oppenheimera (w Polsce wyświetlany był pod tytułem *Scena zbrodni*, w Indonezji *Jagal*, co w języku indonezyjskim oznacza „rzeźnik”).

² K. Kowalski, *Ludzie i popioły*, „Rzeczpospolita”, 03.12.2009, <http://www.rp.pl/arttykul/400985-Ludzie-i-popioły.html#ap-1> [dostęp: 18.04.2016].

³ K. Kęciek, *Wulkan, który prawie zabił ludzkość*, „Tygodnik Przegląd” 2013, nr 1, <http://www.tygodnikprzeglad.pl/wulkan-ktory-prawie-zabil-ludzkość/> [dostęp: 18.04.2016].

łowiąc je, znajdowali w nich fragmenty ludzkich ciał i zdawali sobie sprawę, że są to szczątki ich krewnych, znajomych, sąsiadów, współobywateli – zaginionych członków indonezyjskiej partii komunistycznej bądź osób posądzonych o sprzyjanie ideologii komunistycznej.

Tą sceną Oppenheimer w pokrętny sposób zapowiada, że historia pokazana przez niego nie będzie łatwa do udźwignięcia. Ale czy można w sposób „wygodny” dla widza pokazać historię opowiadającą o tym, że w 1965 roku tysiące ludzi zostało zamordowanych przez swoich współobywateli, znajomych, sąsiadów, a nawet krewnych, ponieważ ich „winą” było prawdziwe bądź rzekome sprzyjanie określonej ideologii politycznej? Z pewnością nie można. Konfrontacja z wydarzeniami, podczas których w imię idei pozbawiano życia tysięcy ludzi, jest jak podróż do jądra ciemności, bądź podróż przez Piekło, bez następujących po nim Czyśców i Raju. W miarę jej trwania ukazują się coraz to nowe kręgi zła i szaleństwa.

Co się stało na tym „rajskim archipelagu”, jak chcieliby nazywać go influencerzy w mediach społecznościowych? Na przełomie lat 1965–1966 w Indonezji doszło do masowych mordów, które pochłonęły życie od kilkuset tysięcy do nawet ponad miliona ludzi, a ich skutki polityczne i społeczne były odczuwalne przez kolejne dekady. Przez kilkadziesiąt lat temat masakr był zakazany w przestrzeni publicznej, a władze przedstawiały wydarzenia jako konieczną obronę przed komunistycznym zagrożeniem. Ofiary i ich rodziny były dyskryminowane i traktowane jako obywatele drugiej kategorii. Do dziś władze Indonezji nie przeprowadziły oficjalnego rozliczenia ani nie przyznały się do odpowiedzialności za masakry. Próby uznania ich za zbrodnię przeciwko ludzkości bądź ludobójstwa spotykają się z oporem wojska i konserwatywnych środowisk politycznych.

W 2012 roku powstał głośny film dokumentalny „The Act of Killing” w reżyserii Joshua Oppenheimera, w którym byli sprawcy masakr otwarcie opowiadają o swoich zbrodniach, często z dumą. Dwa lata później ukazał się kolejny jego film zatytułowany „The Look of Silence”, w którym przedstawiona jest perspektywa ofiar⁴.

Podstawowe pytanie, które się nasuwa, to, czy można sobie z taką tragedią w jakiś sposób „poradzić”? I czy można dalej żyć „normalnie” po *genocidium atrox*? Czy oblepiający jak brud wstyd, zepchnięty w podświadomość, ale podskórnie trawiący społeczeństwo indonezyjskie przez kolejne pokolenia, jest tym, co może doprowadzić do wzięcia odpowiedzialności za zbrodnię, i być przyczynkiem do pojednania i nastania sprawiedliwości? I odwrotnie, czy sprawiedliwość i pojednanie bez tego wstydu jest w ogóle możliwa?

⁴ *The Look of Silence* – film dokumentalny z 2014 r., w reżyserii Joshuy Oppenheimera. W Polsce wyświetlany był pod tytułem *Scena ciszy*, w Indonezji *Senyap* (co w języku indonezyjskim oznacza „milczący”, „cichy” bądź „niemy”).

Indonezyjski przypadek, do którego odwołuję się w tekście, nie jest wyjątkowy, a pytania o sprawiedliwość i pojednanie są pytaniami uniwersalnymi, dotyczącymi wielu społeczeństw mierzących się z trudną przeszłością.

Wstyd

Dziedziczna zmaza (brud) jest jak imię, przylegające do człowieka od urodzenia. Giorgio Agamben pisze, że mieć imię to wino, a uwolnić się od tego imienia to zyskać przepustkę do szczęścia, bo sprawiedliwość jak magia, jest bezimienna⁵. Jak poradzić sobie ze zmazą, której nie da się zmyć, bo jest niezmywalna? *Hańba jest zbiorowa* – jak pisze Salman Rushdie. *Hańba kogokolwiek z rodziny ciąży wszystkim, przygniata plecy*⁶.

Religijna plama, zmaza, utrata religijnej czystości, czyli greckie *miasma* jest tym, co nie pozwala społeczeństwu iść dalej, rozwijać się. Skalanie, jak pisze Julia Kristeva, to *zatrzymanie życia: (tak jak) seksualność bez rozmnażania*⁷. Przeszłość staje na drodze do rozwoju moralności i odpowiedzialności, a co dla indywidualnych jednostek gorsza – hańba jest dziedziczna. *Zmaza kala jak brud*⁸. *Miasma* ciąży na wspólnocie dopóki winny zbrodni nie zostanie obnażony, a ofiara nie pomszczona. Jeśli morderców jest wielu, należy się spodziewać, że zmaza zostanie zmyta dopiero wówczas, gdy ostatni morderca zostanie nazwany mordercą.

W drugiej połowie XX wieku to, co nieodwracalne miało odwracać polityczne przeproszanie i przebaczenie, zapoczątkowane w powojennej Europie. Jak pisze Karolina Wigura, *deklaracje politycznego przebaczenia i retoryka związana z winą stały się po drugiej wojnie światowej nieodłączną częścią europejskiej polityki*, ale „rytuały pokuty” obecne były i są na całym świecie⁹. Od lat 60. XX wieku, media co jakiś czas obiegały informacje, zdjęcia, czy transmisje z długich ceremonii, nabożeństw, podczas których politycy, w blasku świateł i pośród błysków fleszy, klęczeli, obejmowali się oraz wypowiadali długie przemowy odnoszące się do etyki, moralności i sprawiedliwości, prosząc o przebaczenie i wybacząc. Działo to na wyobraźnię i świadomość opinii społecznej, a zachowania polityków

⁵ G. Agamben, *Magia i szczęście*, [w:] G. Agamben, *Profanacje*, przekł. i wstęp M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 34.

⁶ S. Rushdie, *Wstyd*, przeł. M. Ferek, Poznań 2013, s. 93.

⁷ J. Kristeva, *Od brudu do skalania*, [w:] J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 82.

⁸ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 27.

⁹ K. Wigura, *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Gdańsk–Warszawa 2011, s. 15.

były postrzegane jako *odczyniające to, co nieodwracalne*¹⁰. Cóż z tego, jeśli jednocześnie następowało pęknięcie pomiędzy taką polityką a historią jednostki. Strategia polityczna nijak się miała do jednostkowej krzywdy, winy, przeprosin, przebaczenia i zadośćuczynienia. W tych pojęciach zawarta jest prawdziwa tragedia ludzka, ból i gniew, poczucie krzywdy i straty.

Moralne znaczenie międzynarodowej polityki przebaczenia („polityki skruchy”) jest wątpliwe z tego względu, że może być po prostu strategią, która się „opłaca”, przepustką do nawiązania stosunków dyplomatycznych i współpracy międzynarodowej¹¹. Ale co w takim razie ze zbrodniami popełnionymi wewnątrz jednego narodu? Czy może prawidłowo funkcjonować naród nierozliczający się z własną, bolesną przeszłością, a tym bardziej niepotrafiący i niechcący przyznać, że tysiące jego członków zostało zamordowanych przez własne państwo (rząd), posługujące się w tym celu wojskiem, które powinno chronić, a nie mordować, a nawet angażujące w to obywateli do zabijania: sąsiadów, znajomych i kolegów? A czy jeśli nawet dojdzie do nazwania wprost zbrodni, to czy można już mówić o sprawiedliwości i przebaczeniu? Co z tymi, którzy nie słyszą już słów przeprosin, ponieważ ich ciała już dawno nie istnieją, po tym jak uległy rozkładowi w ziemi czy w oceanie? Czy jakiegokolwiek przebaczenie w takiej sytuacji jest możliwe i uprawnione? Być może istnieją zbrodnie nieprzebaczalne? Jest to swoisty zestaw pytań, obecnych w filozofii przebaczenia już od dawna i rodzących poważne wątpliwości wśród takich myślicieli jak Hannah Arendt, Jean Améry, Karl Jaspers, Primo Levi czy Emmanuel Lévinas, szukających często odpowiedzi wśród osobistych przeżyć.

Jak w takim razie oddać sprawiedliwość ofiarom, skoro historia pisana jest przez zwycięzców (a Indonezja jest doskonałym na to przykładem). Historia to dyskurs, w związku z tym nie dysponuje narzędziami umożliwiającymi jej obiektywny ogląd. Dla Salmana Rushdiego historia uwielbia jedynie tych, *którzy nad nią panują – tu zachodzi relacja wzajemnej zależności*¹². Jak przewrotnie i jednocześnie pełnymi goryczy słowami pisze Varujan Vosganian: *historia ludzi jest w dużej mierze historią koni. Z tym że w większości przypadków kronikarze wspominają tylko o ludziach, co sprawia, że historia jest nie tylko niesprawiedliwa, ale i nieobjaśniona. Z chwilą kiedy kroniki kończą opowiadanie o wojnach, przychodzą armie, aby zebrać swoich zmarłych. Na polu bitwy pozostają tylko zabite konie. Patrząc na nie, jak sztywnieją niepochowane, z rozdziałionymi pyskami, z zakrwawioną pianą na kielżnie, z rozprutymi brzuchami, połamanymi kostkami,*

¹⁰ I. Krastew, *Słowo wstępne. „Epoka przebaczenia” versus „epoka normalności”*, [w:] K. Wigura, *Wina narodów...*, s. 10.

¹¹ K. Wigura, *Wina narodów...*, s. 20.

¹² S. Rushdie, *Wstydy...*, s. 139.

można by pomyśleć, że na tamtym polu toczyła się wojna nie między ludźmi, lecz między końmi. Kroniki mówią o wojnach między armiami i zabitymi ludźmi, bo dzięki temu mogą zawsze znaleźć wyjaśnienia i dla każdej bitwy ustalić w miarę dokładnie, kto był zwycięzcą. Nie dałoby się powiedzieć tego samego o zabitych koniach. Dla ich śmierci nie da się znaleźć uzasadnienia, z wyjątkiem może tego, że w swoim okrucieństwie ludzie często nie wystarczają sami sobie. Wojny koni [...] nie mają żadnego uzasadnienia, nikt się już nie trudzi, by gloryfikować zabite wierzchowce, nikt nigdy nie wybrał nieznanego bohatera spośród nich [...] nikt nie zapala dla nich świecy, a tylko zgłodniałe pole, z kraczącymi chmurami, zapala im u węgłowania czarne ptaki. Można by zrozumieć więcej o świecie, gdyby historię ludzi i historię koni pisano razem¹³.

Można też zapytać słowami Salmana Rushdiego: *gdzie one się podziewają? – mam na myśli emocje, które powinny być przedmiotem doświadczenia, lecz nim nie są, takie jak żal z powodu nazbyt surowego słowa, poczucie winy z racji popełnionego przestępstwa, poczucie przyzwoitości, zażenowanie, wstyd*?¹⁴

Wstyd jest wspólnym każdej ludzkiej istocie, ale żadne inne stworzenie nie reaguje na wstyd w sposób tak fizyczny jak człowiek. *Człowiekowi płoną policzki... ale drży mu serce. Kobiety mają ochotę się rozplakać i umrzeć... lecz mężczyźni, cóż, ich to doprowadza do wściekłości* – stwierdza Rushdie¹⁵.

„Wstyd” wydaje się być słowem uniwersalnym.

Dla Maxa Schelera wstyd nie jest uczuciem wyłącznie społecznym. W każdym znaczeniu słowa „wstyd” istnieje zarówno pierwotny *wstyd przed sobą samym* i *wstydzanie się siebie przed sobą samym*, jak i wstyd przed innymi. I odnosi się to zarówno do później wyodrębniającego się wstydu cielesno-zmysłowego, jak i do wstydu duchowo-psychicznego¹⁶. Jednak w pewnym znaczeniu tego słowa do wstydu istotnie przynależy to, że jest on formą uczucia biorącego się z nas samych, o tyle więc przynależy do sfery autouczuć. Niezależnie od rodzaju wstydu. Scheler zauważa akt, który nazywa *zwrotem do samego siebie* (*Rückwendung auf ein Selbst*), jego zdaniem, staje się to szczególnie widoczne tam, gdzie wstyd pojawia się zupełnie nagle, po tym jak na przykład mocne skupienie uwagi zwrócone na zewnątrz stłumiło świadomość i poczucie własnego Ja¹⁷. Georg Simmel pisze, że przecież *wstydzając się, czujemy, że zwracamy na siebie uwagę innych i zarazem, że wiąże się to z pogwałceniem jakiejś normy (rzeczowej, moralnej,*

¹³ V. Vosganian, *Księga szeptów*, przeł. J. Kornaś-Warwas, Wrocław 2015, s. 414.

¹⁴ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 136–137.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Scheler, *O wstydzaniu i poczuciu wstydu*, przeł. M. Świtalska, [w:] M. Grabowski red., *Wstyd i nagość*, Toruń 2003, s. 35.

¹⁷ Tamże, s. 36.

konwencjonalnej, osobistej)¹⁸. Jest więc przejawem aksjologicznej świadomości zawstydzonego i w tym znaczeniu jest pozytywny¹⁹. Właśnie dzięki tej świadomości, że wszystkich istot żyjących tylko człowiek jest zdolny do wstydu²⁰. Pisząc o winie, Scheler twierdzi, że *człowiek nie może być bez winy – w istocie ten, który twierdzi, że go ona nie dotyczy, a więc, że nie ma za co odczuwać skruchy, musiałby być albo bogiem, albo zwierzęciem*²¹. To samo można odnieść do wstydu. Dotyczy on zatem bezpośrednio tożsamości, ponieważ zasadniczo oznacza lęk, czy rzeczywistości istotnie odpowiada narracja, dzięki której jednostka utrzymuje spójną biografię²².

Tak pojmowany wstyd to, zdaniem Norberta Eliasa, rodzaj lęku, reprodukowanego w jednostce automatycznie i nawykowo z pewnych określonych powodów. Jest to *lęk przed degradacją socjalną*, a w bardziej ogólnym znaczeniu *przed gestami wyrażającymi przewagę innych; na zewnątrz wydaje się w znacznym stopniu stłumiony*²³. A jeżeli wstydzę się za kogoś, to w przeczuciu lub obawie, że jestem do tego kogoś podobny. Najbardziej pierwotne doświadczenia wstydu wiążą się z widzeniem oraz z byciem widzianym.

Zdanie to podziela Charles Horton Cooley zauważając, że ludzie nieustannie wyobrażają sobie, jak mogliby wyglądać w oczach innych. W związku z tym ciągle starają się za pomocą wzroku innej osoby spoglądać na samych siebie. Rezultatem tego spojrzenia jest wyobrażona ocena własnego Ja, związana przede wszystkim z dwiema emocjami: dumą albo wstydem, i łatwo się domysleć, że pierwsza z nich powoduje wspierającą ocenę własnego Ja, a druga wręcz przeciwnie²⁴. Dumę można odnieść do Schelerowskiego poczucia honoru, odczuwanego jako szczególną wartość własną, zasadzającą się na szacunku naszych bliźnich. *Na utratę tego szacunku poczucie godności reaguje wyrzutami, które czynimy sobie w świetle owego nastawienia wartościującego (Werteinstellung) innych względem nas*. To jednak za mało, by się wstydzić swojego czynu. *Dochodzi do tego dopiero*

¹⁸ G. Simmel, *Przyczynek do psychologii wstydu*, [w:] G. Simmel, *Pisma socjologiczne*, H. J. Dahme, O. Rammstedt (wybór, oprac. i wprowadz.), przeł. M. Łukasiewicz, wstęp do wyd. pol., J. Szacki, Warszawa 2008, s. 165.

¹⁹ J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 1995, nr 8, s. 76.

²⁰ J. Garewicz, *Wstyd i hańba*, „Etyka” 1999, nr 32, s. 89.

²¹ M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2004, s. 45.

²² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 91.

²³ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 450–451.

²⁴ Ch.H. Cooley, *Human nature and the social order*, New York 1922, s. 184, cyt. za: E. Czykwin, *Wstyd*, Kraków 2013, s. 32–33.

wtedy, gdy jednocześnie odrzucamy sami z siebie to postępowanie, gdyż czujemy swoją bezwartościowość – nawet bez owego nastawienia, a widzimy, że ta bezwartościowość zbiega się z tym, co inni czują względem nas²⁵.

Wstydzimy się wszystkiego, co w oczach drugiego albo też tylko w naszym własnym, wynikającym z zewnątrz przekonaniu – pomniejsza naszą wartość i godność. *Patrzymy na siebie z obrzydzeniem i świadomość tego obrzydzenia zwie się wstydem*²⁶. Wstydzimy się wszystkiego, co czyni nas niegodnym szacunku lub śmiesznym wobec otoczenia. Wszystko, co nas dotyczy przychodzi z zewnątrz, bo jak pisze Jean Paul Sartre, *ostatecznie wszystko jest na zewnątrz, wszystko łącznie z nami samymi; na zewnątrz, w świecie, pośród innych. Odkrywamy siebie nie w jakimś ustroniu, ale na drodze, w mieście, w tłumie, jako rzecz pośród rzeczy, człowieka wśród innych ludzi*²⁷.

Siła wstydu jest tak wielka, że potrafi rozerwać człowieka na kawałki *niczym stary dzban*²⁸. Nie sposób określić, które ze wspomnień o minionych czynach wyzwoli tę niszczycielską moc. Co więcej – na nadejście wstydu nie można się w żaden sposób przygotować, ponieważ jest on *nagłym, odruchowym drżeniem, przebiegającym całe [...] ciało od stóp do głowy, bez jakiegokolwiek uprzedniego dyskursywnego przygotowania*²⁹. Powoduje to wewnętrzny konflikt. Okazujemy się tymi, którymi nie myśleliśmy, że jesteśmy. Zaskakuje nas to. Wprawia w zamęt. W przeciwieństwie do wstydu wina jest jakby z innego porządku. Wina jest tym, co człowiek w sobie nosi, co mu „cięży”, co „leży na jego sumieniu”.

Całe nasze życie społeczne rozgrywa się pomiędzy dwiema wspomnianymi już kategoriami: dumą i wstydem. Susan Shott dumę wiąże z dokonywaną przez jednostkę oceną aprobaty, jaką ona uzyskuje, a raczej wyobraża sobie, że uzyskuje, w oczach innych. Duma jest tu związana z przekonaniem, że tożsamość i określone zachowania są aprobowane i akceptowane przez innych, czego następstwem jest uwewnętrzniona aprobatą osoby dla samej siebie. To przeświadczenie, że inni zasadniczo „dobrze o mnie myślą”, dotyczy tu konkretnych innych, jak i zgeneralizowanego Innego. Związane z tym przyjemne doznania uświadamiane są jako duma i mogą się utrzymywać niezależnie od sytuacji³⁰.

Wydaje się zatem, że kłopotliwy jest wstyd, którego źródło wypływa z nas samych.

²⁵ M. Scheler, *O wstydzie...*, s. 136.

²⁶ J. Garewicz, *Wstyd...*, s. 90.

²⁷ J.P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 11.

²⁸ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 89.

²⁹ J.P. Sartre, *Byt-dla-Innego*, [w:] J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 288.

³⁰ S. Shott, *Emotion and social life: A symbolic interactionist analysis*, „Social Psychology Quarterly” 1979, nr 64, s. 72–87; cyt. za: E. Czykwin, *Wstyd...*, s. 41.

Potwierdzenie na to znajdujemy u Emmanuela Lévinasa. Wstyd, poza swoimi fizycznymi oznakami, wydaje się kategorią na wskroś moralną. Wstydzimy się za to, co zrobiliśmy bądź czego nie zrobiliśmy, a co było odstępstwem od norm moralnych. Zdaniem Lévinasa tworzymy sobie wizerunek nas samych jako bytu ułomnego (*un être diminué*), z którym jednak *przykro nam jest się utożsamiać*³¹. Właśnie te palące, piekące i nie do zniesienia fizyczne oznaki wstydu, powodują niemożliwość utożsamienia się z tym bytem, stającym się w tej samej chwili już obcym, *którego motywów działania już nie potrafimy pojąć*. To samo jednak pokazuje jak bardzo wstyd jest jednocześnie związany z nieskończonością naszego Ja i z samym byciem. *Wstyd rodzi się na gruncie solidarności z naszym własnym byciem, która zobowiązuje nas do ponoszenia odpowiedzialności za samych siebie*³².

Lévinas wiąże wstyd z nagością, o której nie potrafimy zapomnieć i ukryć. *Troska o to, by ubrać się, aby się zastronić, dotyczy wszystkich przejawów naszego życia, działań i myśli*³³. Ukazując się Innemu pokazujemy mu zatem swoją nagość, mającą związek z tym, co byśmy chcieli ukryć, ale nie potrafimy. Rzecz jasna, że wstydliva nagość nie dotyczy jedynie nagości ciała, choć jak zwraca uwagę Lévinas, rzeczywiście najbardziej przejawia się ona w cielesności. Zresztą wyraz *aidoia*, pochodzący od greckiego *aidos* (wstyd) jest słowem oznaczającym genitalia³⁴ (podobnie jak staropolskie „srom” czy niemieckie *die Scham*³⁵). *Ale to co nieubrane, nie zawsze jest nagie*. Wstydliva nagość to coś, co chcemy ukryć przed innymi, ale i sami przed sobą. Często o tym nie pamiętamy, skupiając się na społecznym aspekcie wstydu, a tymczasem wstyd jest sprawą „wybitnie intymną”. Kiedy się pojawia, oznacza to, że nie byliśmy w stanie ukryć tego, co ukryć chcieliśmy. Chęć ucieczki jest całkowicie bezsensowna, ponieważ nie można przecież uciec od samego siebie. We wstydzie, zdaniem Lévinasa przejawia się *fakt przykucia do samego siebie, radykalna niemożliwość ucieczki przed sobą samym, nieodwołalna obecność Ja w sobie samym*. To intymność, której obecność odkrywamy sami dla siebie, jest wstydliva. W rezultacie wstyd to istnienie szukające dla siebie usprawiedliwienia. *Wstyd odkrywa w nas byt, który się odkrywa*³⁶. Według Sartre’a *wstydzę się tego, czym jestem*, więc wstyd potwierdza

³¹ E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007, s. 25.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 26.

³⁴ B. Williams, *Wstyd i autonomia*, przeł. Ł. Sommer, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, wyb. i oprac. J. Hołówka, Warszawa 2000, s.172–173.

³⁵ J. Garewicz, *Wstyd...*, s. 85.

³⁶ E. Lévinas, *O uciekaniu*, s. 27–28.

głęboką wewnętrzną relację między mną, a moim Ja. Dzięki niemu odkrywam pewien aspekt mojego bytu³⁷.

Wstyd a Inny

Kim jest dla mnie Inny?

Inny jest tym kimś, kto może potwierdzić bądź zaprzeczyć poprzez swoje spojrzenie moje bycie w świecie. Nie jesteśmy zatem w stanie uciec od spojrzenia powodującego wstyd. Czym jest spojrzenie wpływające na Ja podczas spotkania z Innym? *Le regard* Sartre'a oznacza niemożność odkrycia tego, co Inny o mnie myśli w momencie, gdy na mnie patrzy, niemniej wstyd jest relacją, w której także i Inny, zdaniem Józefa Tischnera, w szczególny sposób się odsłania³⁸. Spojrzenie Innego jest kluczowe, ponieważ *Inny mnie posiada; spojrzenie innego kształtuje moje ciało w jego nagości, sprawia, że ono się rodzi; rzeźbi je, wytwarza je takim, jakie jest, widzi je tak, jak ja nigdy go nie zobaczę. Inny przechowuje sekret – sekret tego, czym jestem. Sprawia, że jestem i już przez to posiada mnie, a posiadanie to nie jest niczym innym, jak świadomością posiadania mnie. Ja zaś, uznając swą przedmiotowość, doświadczam tego, że on tę świadomość ma*³⁹.

W swojej pierwotnej strukturze wstyd jest wstydem przed kimś, wstydem wobec kogoś⁴⁰. Tym kimś jest Inny. Co dzieje się ze mną, gdy Inny na mnie patrzy? Sartre przywołuje tu konkretną sytuację: *Oto przed chwilą wykonałem jakiś niestosowny lub wulgarny gest; ów gest niejako „przykleja się” do mnie, zespała ze mną; nie oceniam go ani nie potępiam, lecz po prostu nim żyję, urzeczywistniam go na sposób bytu-dla-siebie. Ale o to teraz podnoszę głowę i spostrzegam, że ktoś tu był i mnie widział. Natychmiast uświadamiam sobie całą wulgarność mojego gestu i jestem zawstydzony [...] wstydzę się siebie takiego, jakim ukazują się innemu*⁴¹.

Według Sartre'a Inny jest katalizatorem, niezbędnym pośrednikiem między moim Ja, a mną samym. Pojawienie się Innego wraz z jego spojrzeniem wywołuje zdolność do oceny samego siebie jakby się było przedmiotem, bo właśnie jako przedmiot jawimy się wówczas Innemu. Spotkanie z Innym wiąże się z doświadczeniem przeze mnie mojej własnej przedmiotowej strony. Zmiana, jaką podmiotowość Innego wywołuje we mnie, polega więc na tym, że pod jej

³⁷ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 287.

³⁸ J. Tischner, *Dramat cielesności...*, s. 76.

³⁹ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 454.

⁴⁰ J. P. Sartre, *Byt-dla-Innego*, [w:] J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 287.

⁴¹ Tamże, s. 287–288.

wpływem ja zostaję ze swej podmiotowości wyzuty i staję się przedmiotem⁴². W takim razie podmiotowości Innego doświadczam, według Sartre'a, w sposób nieodparty, ale całkowicie negatywny, ponieważ dzieje się to przez moje własne uprzedmiotowienie. *Cudza świadomość nigdy nie jest ani dostępna pozytywnie, tzn. nigdy nie doświadczam jej tak, jak przeżywa ją Inny. Niemożność ta jest oczywistą konsekwencją faktu, że świadomość Innego – tak jak moja własna – jest sama w sobie niczym innym jak dystansem wobec wszelkich możliwych określeń. W sposób bezpośredni mogę przeżywać tylko dystans, którym sam jestem, i który pozwala mi być świadomym czegośkolwiek*⁴³

Własne uprzedmiotowienie jest istotą wstydu. Wstydę się ponieważ z rangi podmiotu spadam nagle do rangi przedmiotu. Co więcej – uznaję, że jestem właśnie taki, jakim widzi mnie Inny. *Jestem właśnie tym bytem. Ani przez moment nie zamierzam temu przeczyć, a mój wstyd jest wyznaniem tego*⁴⁴. Zanim się pojawił, nie wiedziałem kim jestem. Przeżycie wstydu odsłania przede mną przedmiotowy wymiar mojego istnienia, z którego na ogół nie zdaję sobie sprawy. Inny odsłonił to, czego nie widzę, ale ponadto – ukonstytuował mnie jako nowy rodzaj bytu. *Przed pojawieniem się innego ów byt nie istniał we mnie nawet potencjalnie, bowiem nie mógłby znaleźć miejsca w czystym bycie-dla-siebie*⁴⁵. Jak to powiedział Tischner: *gdyby nie wstyd, nie mielibyśmy pewności, że żyjemy wśród ludzi*⁴⁶. Znaczy to, że jestem przedmiotem dla podmiotu Innego niż Ja sam, a zatem, że Inne niż Ja podmioty istnieją⁴⁷.

W przypadku wstydu zachodzi zatem podwójna gra: odpodmiotowienia i upodmiotowienia. *Wstyd jest niczym innym jak fundamentalnym uczuciem bycia pod-miotem, sub-iectum, czyli podmiotem i przedmiotem zarazem: panowania i podporządkowania. Wstyd jest tym, co pojawia się na skutek całkowitej zbieżności upodmiotowienia z odpodmiotowaniem, samozatracenia z samoposiadaniem, podległości z suwerennością*⁴⁸. Agamben odnosi się do ontologicznej analizy wstydu Martina Heideggera, twierdzącego, że samo bycie niesie na sobie brzemień wstydu, wstydu za bycie, a także do Benjaminowskiej odrazy, której doznanie powoduje

⁴² M. A. Chojnacka, *Czy mogę poznać innego? Problem relacji międzypodmiotowych w filozofii Jeana Paula Sartre'a*, „*Studia z historii filozofii*” 2013, nr 4, s. 154.

⁴³ M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa 1997, s. 99.

⁴⁴ J. P. Sartre, *Istnienie innego*, [w:] J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 336–337.

⁴⁵ Tamże, s. 288.

⁴⁶ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 57.

⁴⁷ M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa 1997, s. 100.

⁴⁸ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, [w:] G. Agamben, *Profanacje...*, s. 109.

u człowieka rozpoznanie samego siebie w inności, *której nie jest w stanie przyjąć – a tym samym upodmiotawia się w absolutnym odpodmiotowieniu*⁴⁹.

U Sartre'a rzecz przedstawia się następująco: *Nie mogę więc zwrócić swojej uwagi na to spojrzenie, nie powodując równocześnie tego, iż moje postrzeganie «rozsyple się» i zejdzie na dalszy plan [...] nie możemy postrzegać świata i równocześnie zauważać utkwionego w nas spojrzenia; musi zachodzić albo jedno, albo drugie. Postrzegać bowiem to tyle, co patrzeć czy też spoglądać, natomiast uchwycić spojrzenie, to nie tyle dostrzegać w świecie jakieś spojrzenie-jako-przedmiot [...] ile uświadamiać sobie, że się jest widzianym, oglądanym*⁵⁰.

Oczy jedynie ujawniają spojrzenie. Tym, co na mnie patrzy, podkreśla Sartre, nie są nigdy oczy Innego, rozumiane jako określony fragment przedmiotowego ciała, lecz sama jego Inna podmiotowość, której jako takiej już nie widzę, choć jej doświadczam. Nazywany przez Lévinasa także **Drugim**, Inny musi pojawić się w polu naszego widzenia, abyśmy mogli poczuć jego obecność, a jednocześnie określić jego odmienność (Inność) względem nas. Skoro Inny manifestuje się w naszej świadomości, w kontakcie bezpośrednim przez ciało, to semantycznie nakłada się w naszym wyobrażeniu z ciałem, czyli ciało pojawiające się przede mną to Inny dla mnie, postrzegającego. Ciało jest zatem wyznacznikiem odrębności danego bytu.

*Wyobraźcie sobie – pisze Salman Rushdie – wstyd jako płyn, powiedzmy słodką, psującą zęby lemoniadę w pojemnikach z ulicznego automatu. Przyciśnij odpowiedni guzik i z głośnym plum kubek opadnie pod syczącym strumieniem cieczy. Jak przycisnąć guzik? Nic prostszego. Skłamię, prześpij się z białym chłopcem, przyjdź na świat z niewłaściwą płcią. Wyphywają na zewnątrz spienione emocje i już masz swoją porcję... ale jakże wielu ludzi nie przestrzega tych prostych instrukcji.*⁵¹ Ludzie nie chcą się wstydzić. To emocja w żadnym razie nie pożądana przez nikogo. Jest to, jak podkreśla Max Scheler, *strach: po pierwsze przed uprzedmiotowieniem, po drugie przed przytłoczeniem obrazu własnego Ja przez obraz Innego*⁵².

Wstyd u Salmana Rushdiego przyjmuje postać lepkiego płynu, a lepkość, jak pisze Mary Douglas przywołując Sartre'a, już sama w sobie jest wystarczająco odpychająca. Jej status jest nieokreślony, nie jest ciałem stałym, nie jest też płynem. Pośredniość tego stanu to *jakby średnia z całego procesu zmiany*. Nie jest stała, ale i nie płynie. Jest anomalią. Jest zatem w niej coś co przeraża, co powoduje odruch ucieczki i budzi wstręt. *Jest miękka, można ją naciskać i kształtować dotykiem, ale jej powierzchnia nie unosi, a jeśli nie unosi, lepkość może wessać*

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ J.P. Sartre, *Istnienie innego...*, s. 333.

⁵¹ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 137.

⁵² M. Scheler, *O wstydzie...*, s. 134.

do środka. Kleistość płynu, jego lepkość *jest jak pułapka, przysysa się jak wesz, atakuje granicę pomiędzy nią a mną*⁵³.

Wstyd a spojrzenie Innego

Anwar Congo – morderca z 1965 roku, występujący w dokumencie Op-
penheimera – pozwolił sobie na upokorzenie swej pielęgnowanej latami dumy
i dopuścił do siebie zakazane uczucie wstydu, degradując tym samego siebie⁵⁴.
Nie może też spać spokojnie, bo gdy tylko zamknie oczy wracają do niego
widma uduszonych przez niego drutem, metodą, jak sam twierdzi, przez niego
samego wymyśloną, bo zapach i ogrom przelanej krwi po zabójstwie w „trady-
cyjny” sposób był nie do zniesienia, a poza tym *to najprostszy sposób na odebranie
człowiekowi życia*. Wstyd i wyrzuty sumienia, które go trawia, nie pozwalają mu
zasnąć. Dał się przeszyć zakazaną strzałą *śarmu*, czyli wstydu, o którym pisze
Rushdie⁵⁵. Wstyd łączy się u Anwara nierozzerwalnie z pamięcią. Czy tego chce
czy nie, *krw została na ścianach, wsiąkła w ziemię*. Zbrodnia tkwi w jego pamięci.
Samego siebie musi oczyścić, czyli zobaczyć siebie w prawdzie. Bez tego dom,
ziemia, on sam pozostanie zbrukany⁵⁶.

Alegorią bezkarności i tego, co się dzieje gdy sprawcy wygrywają, jest taniec
Anwara na dachu budynku, w miejscu, w którym udusił drutem setki osób,
w przestrzeni należącej do duchów zmarłych. Jednocześnie w tym groteskowym
tańcu jest coś jeszcze innego. Taniec tego człowieka jest w jakiś sposób związany
z jego sumieniem, z jego cierpieniem i z traumą, z tym, o czym chciałby za-
pomnieć. Zatem wszystkie te jego przechwałki będące wyrazem dumy, wydają
się czymś zupełnie przeciwnym – wstydem i żalem. Widać po raz pierwszy
pęknięcie w masce noszonej przez Anwara. Westchnięcie, z jakim wchodzi
na dach, na którym zabił setki ludzi jest już pierwszym oddaniem sprawiedliwości
ofiaram. Ten prawie niezauważalny odruch spowoduje nieodwracalny proces,
a jego kulminacją są już mdłości, jakie ogarniają Anwara w jednej z końcowych
scen filmu, na tym samym dachu. Mdłości ogarniają go, ponieważ zaczyna
rozumieć, że to co zrobił jest zbrodnią. *Wymiotując rzadką żółtawą wydzieliną
swego wstydu*⁵⁷, zaczyna też wyjaśniać, w jaki sposób wynosił ciała w jutowych
workach i wyrzucał je nocą do rzeki, żeby ludzie o tym nie wiedzieli. Anwar

⁵³ M. Douglas, *Świecka nieczystość*, [w:] M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007, s. 79.

⁵⁴ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 39.

⁵⁵ Tamże, s. 41.

⁵⁶ Sparafrazowany fragment tekstu Jana Błońskiego, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996, s. 11.

⁵⁷ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 58.

wierzy w duchy zmarłych mszczące się na nim, gdyż jak twierdzi podążają one za nim w postaci uczuć pozbawionych ciał, dławiących oparów dawnych nadziei, obaw i miłości⁵⁸.

Czy dzieje się tak dlatego, jak pisze Dariusz Brzostek, że wstyd *bardziej niż poczucie winy podcina korzenie zaufania* narażając jednostkę na gwałtowną utratę poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Zadaniem tego zaufania jest *kość uczucie przerażenia* przed potencjalną bezsensownością ludzkiej egzystencji, rodzącą się w momentach kryzysów egzystencjalnych, gdy poczucie pewności znika, ustępując egzystencjalnej trwodze. Pozbawienie poczucia bezpieczeństwa opiera się na świadomości społecznego odrzucenia i przekonaniu o nieadekwatności indywidualnej narracji tożsamościowej względem obowiązujących norm społecznych i usankcjonowanych tradycją wzorców kulturowych⁵⁹. Nie do końca można to odnieść do Anwara Congo. Naruszenie obowiązujących norm społecznych i kulturowych nie jest powodem tego, że nie może zasnąć. Anwar po prostu nie może przezwyciężyć spojrzenia swoich ofiar i to wywołuje w nim poczucie wstydu.

Wstyd sprawia, że uparcie chcemy zapomnieć, wyprzeć, wymazać. Ale jak pisze Giorgio Agamben, to niemożliwe, bo chociaż *chaos zapomnienia* jest z nami obecny cały czas i przewyższa pamięć i świadomość, to i tak wywiera nieustannie i natarczywie wpływ na nasze życie. *To, co utracone, nie domaga się upamiętnienia, powrotu i ziszczenia: pragnie pozostać w nas jako zapomniane, stracone – i z tego właśnie względu niezapomniane*⁶⁰. *Jeśli kontrolujesz jedną sprawę, kontrolujesz także sprawy poboczne. W końcu jednak dostajesz tym wszystkim prosto w twarz*⁶¹.

W momencie uświadomienia sobie nieautentyczności życia, próbowaną zagłuszyć poprzez nadawanie egzystencji jakiejś pozornej wartości, pojawiają się mdłości, pozwalające doświadczyć nieusuwalnego i niewytłumaczalnego bytu. Z mdłościami łączy się wstyd, bo wstydzimy się naszej marnej egzystencji, której nie potrafimy ukryć nawet sami przed sobą. I we wstydzie, i w nudnościach odkrywamy swój byt. Nudności dławią nas od wewnątrz⁶².

Jak podkreśla Tischner: *Inny przenika spojrzeniem całą moją cielesność i wydobywa z niej prawdę, której nie znam*⁶³. Dla Lévinasa świadomość podmiotu na temat własnej niegodziwości nie jest sama w sobie prawdą, ponieważ jako taka nie wynika z rozważenia faktu. Świadomość niemoralności nie płynie

⁵⁸ Tamże, s. 32.

⁵⁹ D. Brzostek, *Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy*, Toruń 2009, s. 94.

⁶⁰ G. Agamben, *Pomocnicy*, [w:] G. Agamben, *Profanacje...*, s. 48.

⁶¹ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 193.

⁶² Patrz: J. P. Sartre, *Mdłości*, przekł. i wstęp J. Trznadel, Kraków 2005.

⁶³ J. Tischner, *Dramat cielesności...*, s. 76.

z podporządkowania się faktowi, ale z podporządkowania się innemu człowiekowi. Inny jest tym, którego pragnę we własnym wstydzie. Żeby odkryć własną niedoskonałość należy zmierzyć się z ideą Nieskończoności, ideą bytu doskonałego. Droga do tego wiedzie przez Innego⁶⁴.

Inny jest mi zatem potrzebny. Dla Sartre'a Inny jest tym, który posiada drugą „połowę prawdy” (prawdy zewnętrznej) na temat mojej egzystencji. Inny dysponuje tą częścią prawdy odnoszącą się do świata, która odsłania mu się z jego własnej perspektywy. Zatem dzięki drugiemu człowiekowi ja mogę poznać siebie i otaczającą mnie rzeczywistość⁶⁵. Nie jest jednak tak, że relacja z Innym ma charakter poznawczy. Poznanie zakładałoby amortyzację wstrząsu i zaskoczenia, jaki towarzyszy spotkaniu z Innym. Relacja ma charakter całkowicie egzystencjalny, a jej istota polega na doświadczaniu samej inności drugiego człowieka, zachodzącym poprzez wpływ, jaki wywiera na moje własne istnienie. Inny nie jest tym, kogo poznaję, ale tym, kto wywiera na mnie taki wpływ, że po spotkaniu z nim, nie jestem już tą samą osobą. Moje istnienie nie jest już tym samym istnieniem. Inność, twierdzi Lévinas, stanowi całą siłę Drugiego, metafizyczną nieredukowalność człowieka. Innymi słowy, filozof sądzi, że bez doświadczenia Inności, dochodzi do osłabienia i zbanalizowania doświadczenia ludzkiej osoby. Stąd też doświadczenie Innego to przeżycie na wskroś etyczne, graniczne, wręcz wstrząsające.

Na tym polega sama istotność Innego. Bo kimże jest Inny? Dla Lévinasa Inność jest istotą osoby ludzkiej. Tischner zwraca uwagę, że francuskie *l'autrui* jest dwuznaczne, znaczy przede wszystkim „bliźni”, ale w tym „bliźnim” pobrzmiewa element znaczeniowy – „cudzy”. W całym kontekście filozofii Sartre'a to „cudzy” brzmi mocniej niż: „bliźni”. Tak więc Inny to „nie mój”, to „ktoś cudzy”⁶⁶. Zatem Inny jest jak „cudzoziemiec” (*Fremde*) Georga Simmla, przybywający jako *gość, który pozostaje* (*der Gast der bleibt*)⁶⁷. Nie jest ani „swój”, ani „obcy”, ale gdy się pojawi dokona zmiany świata.

Nowy byt, ujawniający się pod wpływem spojrzenia Innego i dla Innego, *nie zawiera się, ani nie przebywa* w Innym. *To ja jestem zań odpowiedzialny*, ponieważ wstyd jest wstydem za siebie, lecz przed Innym, wobec Innego⁶⁸. Skoro Inny patrzy na mnie, to jestem za niego odpowiedzialny, nawet jeśli w jego oczach nie podjąłem żadnych zobowiązań.

⁶⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 85.

⁶⁵ M.A. Chojnacka, *Czy mogę poznać innego? Problem relacji międzyprzedmiotowych w filozofii Jeana Paula Sartre'a*, „Studia z historii filozofii” 2013, nr 4, s. 141.

⁶⁶ J. Tischner, *Dramat cielesności...*, s. 77.

⁶⁷ G. Simmel, *Obcy*, [w:] G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005.

⁶⁸ J.P. Sartre, *Byt-dla-Innego...*, s. 288.

Kultura bezwstydu

Anwar Congo nie wstydzi się przed członkami swojej społeczności. Nie musi, bo dla nich jest bohaterem. Wstydzi się tych, których zabił. To ich spojrzenie jest dla niego ciągle obecne. Jak przyznaje: *ciągle widzę martwe oczy. Patrzą na mnie, bo ich nie zamknąłem. Nie dają mi spokoju*. Wstyd jest powodem, dla którego każdej nocy sceny zbrodni rozgrywają się pod jego powiekami. W swoich koszmarach widzi przesuwający się korowód postaci, duszonych przez niego za pomocą drutu. Czasami role się odwracają i to on jest ofiarą, a zmarli robią z nim to, co on zrobił z nimi. Być może przez taką zamianę ról próbuje zastąpić tę groźę czymś, co go w pewien sposób uwolni od makabrycznych wspomnień. W jednym z wywiadów z Johnem Roosa, badaczem masowych zbrodni w Indonezji, Oppenheimer wspomina, że Anwar podczas kręcenia filmu niejednokrotnie odgrywał ofiary duszone przez siebie, ale było to tak przerażające, że sceny te ostatecznie nie znalazły się w filmie⁶⁹.

Wstyd i bezwstyd są kategoriami metafizycznymi, są wszędzie i nigdzie, ale bezwstyd nie jest prostym „przeciwnikiem” wstydu⁷⁰.

Najprościej mówiąc, bezwstyd oznacza brak wstydu w miejscu, w którym ten wstyd powinien się pojawiać. Nieodczuwany wstyd – bezwstyd – jest jak brud, ohydny znak, nazywany przez Mary Douglas zaburzeniem porządku, wykroczeniem przeciwko porządkowi. Stąd nieczystość pozostaje w bliskim związku z moralnością, choć nie odpowiada ściśle regułom moralnym. *Niektóre typy zachowań mogą być uznawane za złe, ale nie przyczyniają się do powstania wierzeń związanych z nieczystością, podczas gdy inne zachowania, mimo że niezbyt naganne, uważa się za źródło nieczystości i zagrożenia*⁷¹.

Brud jest czymś nie na swoim miejscu, ale aby coś mogło zostać nim określone, musi istnieć system, który wyznacza miejsca rzeczom i ich zbiorom. Idea brudu implikuje istnienie idealnej struktury. Skalanie – pisze Douglas – *nigdy nie jest zdarzeniem izolowanym*⁷². *Brud jest rodzajem zbiorczej kategorii na określenie wszystkiego, co zacierza czy rozmazuje przyjęte klasyfikacje, przeciwstawia się im lub w inny sposób zaburza. Leży za nim poczucie, że system wartości, który zwykle wyrażany jest poprzez konkretny układ rzeczy, został pogwałcony*⁷³. Kategoria brudu, i zjawisko brudu, istnieje zatem w określonym systemie, systemie wartości.

⁶⁹ J. Roosa, *Interview with Joshua Oppenheimer*, „Rethinking History” 2014, Vol. 18, No. 3, s. 413.

⁷⁰ B. Skarga, *O bezwstydzie...*, s. 77.

⁷¹ M. Douglas, *Granice wewnętrzne*, [w:] M. Douglas, *Czystość i zmaza...*, s. 163.

⁷² Tenże, *Obrzydliwości „Księgi Kapłańskiej”*, [w:] tamże, s. 82.

⁷³ M. Douglas, *Skalanie*, [w:] *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, przeł. E. Klekot, Kęty 2007, s. 177.

W takim kontekście brudna jest rzecz, która nie pasuje do żadnego porządku, i która w związku z tym zawsze jest „nie na miejscu”. *Tam, gdzie jest brud, jest też system*. System istnieje w ludzkiej świadomości, co oznacza, że tam należy poszukiwać brudu i że nie ma brudu absolutnego i uniwersalnego.

Dla Julii Kristevy to, co zaburza *tożsamość, system, ład* jest wstrętne. Nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem. Wstrętne jest tym, co *nie przestrzega granic, miejsc, zasad*. To *pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane. Zdrajca, kłamca, zbrodniarz o czystym sumieniu, gwałcieł bez skrupułów, zabójca, który rzekomo ratuje...* Nazistowska zbrodnia w Auschwitz budzi wstręt i jest wstrętna. Wstrętna jest każda zbrodnia, ponieważ jest oznaką „słabości prawa”, kałającą nieczystością. Ale jeszcze bardziej wstrętna jest dla Kristevy *zbrodnia z premedytacją, podstępne morderstwo, obtudna zemsta*, ponieważ *podwaja tę słabość*. Bezwstyd jawi się tu jako wstrętny, który jest jak *groza, która się przyczaja, nienawiść, która się uśmiecha, namiętność do ciała, która je wymienia na coś innego, zamiast rozpałać, dłużnik, który was sprzedaje, przyjaciel, który wbija sztylet...*⁷⁴ Ale jeśli odrzucę wstręt, stanę się bezwstydny. To, *co wstrętne i wstręt chronią mnie przed upadkiem*⁷⁵. Wstręt jest *granicą, odpychającym darem*⁷⁶.

Brud jest w oku patrzącego, pisze Mary Douglas⁷⁷. Dopóki Inny swoim spojrzeniem nie obnaży brudu, nie będzie on i dla nas dostępny. Ludobójstwo jest brudem zbiorowego istnienia. Zawsze „nie na miejscu” pozostaje abiektem dla tożsamości indywidualnej. Abiektem, czyli obrzydliwością, której każda próba odrzucenia w ramach obrzędów czystości będzie nieskuteczna. Na tym właśnie polega istota abiekcji – jest to powtarzane przez wszystkich nieskuteczne odrzucenie konstytuujące. Im bardziej ludobójstwo jako „ohydne” jest eksterioryzowane, tym bardziej – jako warunek czystości – ulega interioryzacji indywidualnej⁷⁸.

Mordercy usilnie chcą uwolnić się od nieczystości, chcą być zupełnie czysci i nie chcą mieć zupełnie nic wspólnego z obrzydliwością ludobójstwa. Odrzucają brud, nieczystość, wstręt od siebie, odrzucają, odsuwają na bezpieczną odległość poza własną tożsamość. Wykluczenie to okazuje się bezskuteczne. Jest już na nie za późno, bo jak chce Kristeva, odczuwanie wstrętu następuje tylko wtedy, gdy *Inny umieścił się na miejscu i w punkcie tego, co będzie „mną”*. *To nie Inny, z którym się utożsamiam, ani którego wchłaniam, lecz Inny, który mnie poprzedza i bierze mnie w posiadanie, a przez to posiadanie sprawia, że jestem*⁷⁹.

⁷⁴ J. Kristeva, *Ujęcie wstrętu*, [w:] J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia...*, s. 10.

⁷⁵ Tamże, s. 8.

⁷⁶ Tamże, s. 15.

⁷⁷ M. Douglas, *Świecka nieczystość*, [w:] M. Douglas, *Czystość i zmaza...*, s. 77.

⁷⁸ P. Czapliński, *Zagłada jako nieczystość*, „Wielogłos” 2014, nr 4 (22), s. 42.

⁷⁹ J. Kristeva, *Ujęcie wstrętu...*, s. 15–16.

Oczyścić się – tego za wszelką cenę pragną mordercy. Ale nie poprzez wyznanie swojej winy. Jak twierdzi Paul Ricoeur, *lęk przed nieczystym i obrzędy oczyszczenia leżą u podłoża wszystkich naszych uczuć i zachowań związanych z przewiną, ale sama zmaza jest do pewnego stopnia przedstawieniem, ta zaś tonie w specyficznym strachu, który paraliżuje refleksję*⁸⁰.

Dla Adiego Zulkadry, innego mordercy z dokumentu Oppenheimera, wszystko jest jedynie sprawą przyjęcia odpowiedniej perspektywy: *jeśli ktoś każe mi zabić i jest to usprawiedliwione, to nie robię niczego złego, moralność jest rzeczą względną*. Według Barbary Skargi jest to „ekshibicjonizm zła” w czystej postaci. *Bezwstydy jest ten, kto popełnił zło, zabił i nie żałuje, a co więcej drwi sobie z naszego zgorznięcia. [...] Kiedy się spotykamy z takim faktem, ogarnia przerażenie. Stoimy bowiem wobec zła w jego czystej postaci, zła, które z nas kpi, kpi z całego z trudem zbudowanego świata kultury. To zło świat ten szczerbi, więcej – rujnuje i odłania kruchość jego podstaw*⁸¹. Człowiek bezwstydy to nie tylko ten łamiący zasady, ale także ten, który jest z tego dumny i lekceważy przestrzegających zasady. *Cóż więc dzieje się z tym całym nieodczuwanym wstydem? Z niedopitą zawartością kubków?*⁸² Bezwstydy nie chce pamiętać, ponieważ obawia się, że pamięć odłoni rzeczy straszne, więc broni się przed wspomnianiem i analizowaniem, a ponieważ sumienie popycha do zgłębiania przeszłości, więc w ramach obrony wytacza argumenty natury moralnej, mające zagłuszyć sumienie.

W efekcie bezwstydy chroni się przed spojrzeniem Innego, ukrywając swoje prawdziwe Ja, kreując nowego siebie, a jest to kreacja pełna złej wiary⁸³. Przywdziewa maskę. Między maską a ukrywaną pod nią prawdą ustala się – jak pisze Tischner – *coś na kształt przeciwieństwa aksjologicznego: wartość negatywna chce się przedstawić jako pozytywna*⁸⁴. Samo maskowanie łączy się jednocześnie z oskarżaniem i obwinianiem innych, ponieważ *logika maski wylania się z poczucia winy: człowiek sądzi, bo nie chce być sądzony*⁸⁵.

Kultura bezwstydy w Indonezji przejawia się w „systemie współzycia z brudem”, w traktowaniu morderców jak herosów i osadzaniu ich w symbolicznym porządku czystości. Jak pisze Przemysław Czapliński (w kontekście współwiny Polaków za Zagładę), radykalne następstwa dostrzeżenia odrażających cech ludobójstwa przyczyniają się do powstania procesu kształtowania jednostkowej

⁸⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 27.

⁸¹ B. Skarga, *O bezwstydzie...*, s. 78.

⁸² S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 136.

⁸³ M.A. Chojnacka, *Czy mogę poznać innego? Problem relacji międzypodmiotowych w filozofii Jeana Paula Sartre'a*, „Studia z historii filozofii” 2013, nr 4, s. 150.

⁸⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 76.

⁸⁵ Tamże, s. 79.

tożsamości, w której zmianie ulega centralna pozycja czystości: prowadzi ona do narodzin podmiotu narcystycznego, lękiem lub agresją reagującego na wszelkie znaki przypominające mu o niemożności oddzielenia się od zbrodni⁸⁶. W takich warunkach tworzona tożsamość zbiorowa i indywidualna oparta jest na procesie wyparcia brudów, nieczystości i odpadków historii. Tylko dzięki takiemu radykalnemu wyparciu tożsamość nie będzie nosić żadnych śladów wstydu i winy w stosunku do ofiar ludobójstwa. Nieczystość przerzucona zostaje na ofiary, które w ujęciu systemu wcale nie są ofiarami a winnymi.

Jednocześnie wstyd jest tym, co spaja ten sztuczny twór, jakim jest rozproszona na wyspach Indonezja. „Somnambuliczny demon wstydu”, drażniący, podskórny kompensowany jest bezwstydem, przejawiającym się w milczeniu. *Pomiędzy wstydem i bezwstydem przebiega oś, wokół której się obracamy; warunki meteorologiczne przy obu biegunach należą do najskańniejszych, najsurowszych. Bezwstyd, wstyd – oto korzenie gwałtu*⁸⁷. To nie jest jedynie potrzeba utrzymania pozytywnego wizerunku własnej grupy, rodziny i siebie. To nawet nie jest chęć odcięcia się, chęć zrobienia „grubej kreski”, oddzielającej od tamtych wydarzeń. To jest nakaz milczenia i groźba, że podjęcie tego tematu spowoduje powrót tych wydarzeń. *My, którzy dorastaliśmy karmieni honorem i wstydem, w dalszym ciągu trzymamy się tego, co musi się wydawać nie do pomyślenia ludziom żyjącym w cieniu śmierci Boga*⁸⁸. Słowa Salmana Rushdiego, choć w zamierzeniu opisujące Pakistan, w pełni oddają sytuację w Indonezji. Piętno wstydu jest tym, co spaja archipelag.

*W cywilizowanym społeczeństwie nie ma miejsca na potwory. Jeśli takie stworzenia krążą po ziemi, czynią to na jej najodleglejszych krańcach, należą do peryferii zgodnie z regułami niedowierzania... ale raz na jakiś czas ni z tego ni z owego, coś się dzieje nie tak. Wewnątrz fortyfikacji stosowności i dobrych manier przychodzi na świat Bestia, „mylny cud”*⁸⁹. Bestia jest jak anomalia, coś co nie pasuje do danego zbioru lub serii⁹⁰, z czym musi radzić sobie nie tylko jednostka, ale też i kultura. Co zrobić z taką anomalią? Mary Douglas wymienia pięć sposobów, jakimi można „pozbyć się” takiej anomalii. Można poddać ją interpretacji, fizycznie kontrolować, unikać, etykietować jako zagrożenie bądź przyswoić na swój własny użytek.

Salman Rushdie przedstawia zatem bardzo Freudowską wizję tłumionego wstydu, który jawi się jako Bestia, a pod piękną fasadą kryją się demony. *Czworonóg ze zgrubieniami na dłoniach i stopach. Czarne włosy... splątane jak sierść; blada skóra przodków mohadżirów opalona i stwardniała w słońcu, blizny niczym*

⁸⁶ P. Czapliński, *Zagłada jako nieczystość...*, s. 42.

⁸⁷ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 13.

⁸⁸ Tamże, s. 139.

⁸⁹ Tamże, s. 242.

⁹⁰ M. Douglas, *Świecka nieczystość...*, s. 79.

rany odniesione w bitwie, miejsca uszkodzone przez krzewy, zwierzęta, własne paznokcie. Płonące oczy, odór nieczystości i śmierci⁹¹. Wstyd jest zatem stłumionym popędem, przeniesionym całkowicie w sferę natury. W tłumionym wstydzie – awatarze chaosu kryje się zaraza hańby (czyli nie odczuwany wstyd). Źródłem tej zarazy jest *wszechobecny smród honoru*⁹².

Dla krewnych ofiar masowych mordów w Indonezji już samo pytanie o pojednanie i wybaczenie jest czasem odbierane jako obraza i poniżenie⁹³. *To rząd powinien przeprosić, a nie my* – mówi jeden z morderców w dokumencie Oppenheimera – *to mogłoby być jak lekarstwo i złagodzić ból*. W tym stwierdzeniu można doszukać się przejawu zrozumienia dla ofiar, ale jednocześnie nie ma w nim cienia skruchy, ani tym bardziej chęci wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny. Adi Zulkadry w sposób perfidny odsuwa od siebie odpowiedzialność, po to by poczuć się lepiej. Mówienie o pojednaniu jest dla niego sposobem na to, by za to, co zrobił w przeszłości, nie spotkała go kara w teraźniejszości. W sposób cyniczny używa słów odwołujących się do sprawiedliwości by uspokoić własne sumienie. Jak bardzo powierzchowna jest ta jego „sprawiedliwość” widać, gdy próbuje zatrzymać dokumentowanie rekonstrukcji zbrodni natychmiast po tym, jak orientuje się, że może to zagrozić jego pozycji społecznej.

Max Scheler nazywa to negatywem pruderii, polegającym na sprzeczności żywego odruchu wstydu i formy wyrazowej wstydu. Negatywem tym jest cynizm, specyficznie „cyniczna” forma doceniania naturalności, „otwartości”, zuchwałości itd. Nie chodzi o to, że cynizm jest brakiem poczucia wstydu. Zdaniem Schelera jest on *raczej oszustwem dokonywanym na sobie, które każde uważać za brak reakcji wstydu, za bezwstyd, faktyczną żywą reakcję wstydu, w przeciwieństwie do rzeczywistej bądź rzekomo zaistniałej pustej formy wyrazowej wstydu, wyrażającym się oszustwem przez zamierzone (teleologicznie) naruszenie tego wyrazu – nie przez naruszenie dostosowane do formy wyrazu, tzn. naruszenie, które samo jest bezwstydne*⁹⁴.

Stąd też znaczenie filmów Oppenheimera, pozwalającego w pierwszym dokumencie wypowiedzieć się zabójcom, a w drugim zatytułowanym „The Look of Silence”, bliskim ofiar. Reżyser użył narzędzia, jakim jest rekonstrukcja, nie po to, by pokazać grozę przeszłości, bo ta jest niewyraźna i nieprzedstawialna, ale po to, by ukazać sprzeczne narracje, które zamieszkują teraźniejszość, w której pojednanie jest praktycznie niemożliwe. Klimat wyparcia i niechęci został symbolicznie

⁹¹ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 308.

⁹² Tamże, s. 126.

⁹³ M. Jaworska, M. Olechowski, M. Bilewicz, *Ludobójstwo i jego społeczno-psychologiczne następstwa: od korzeni zła do przeprosin i procesu przebaczenia*, [w:] *Krwawy cień genocydu*, red. B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L.M. Nijakowski, Kraków 2011, s. 78.

⁹⁴ M. Scheler, *O wstydzie...*, s. 57.

przełamany przez reżysera, który jako Inny wkroczył do świata morderców, ofiar i świadków. Dokumenty amerykańskiego reżysera miały być szansą na wyjście z cienia osób pokrzywdzonych oraz na przełamanie kręgu milczenia na temat mordów. Miała to być także możliwość otwarcia dialogu między różnymi grupami, obywatelami a rządem, będącym pod coraz większą presją społeczeństwa do rozliczenia się ze swoich zaniedbań oraz działań przeciwko cywilom⁹⁵.

„The Look of Silence” opowiada historię niemego krzyku, który pod żadnym pozorem przez lata nie mógł się wydobyć. Przez dziesięciolecia ocalałe ofiary czystek poddawane były przemocy, mieszkając w sąsiedztwie morderców i świadków ich zbrodni, a dzieci ofiar codziennie krzyżowały spojrzenia z oprawcami ich rodziców, bądź jak w przypadku Adiego Rukuna – zabójcami Ramliego, jego brata. Dla wielu poszkodowanych najważniejsza była i jest teraźniejszość oraz przyszłość ich dzieci, zapewnienie im „normalnego”, spokojnego życia, bez piętna odtrącenia. Jest to dla nich istotniejsze niż rozpamiętywanie krzywd. *Zostaw to Bogu* – mówi Kemat, który uszedł z życiem z masakry – *przeszłość to przeszłość*⁹⁶. Pytanie, które się rodzi, to czy rzeczywiście jest to chęć totalnego wybaczenia tego, co niewybaczalne, czy też jest to pragnienie ofiary, aby pozostać w nienaruszonych relacjach z oprawcami, skłaniające do kwestionowania doświadczanego wstydu i upokorzenia, a także lęku przed stygmatyzacją.

W obliczu bezwstydnego wyparcia zbrodni ze świadomości, osamotnienie ofiar pozostających poza obszarem ludzkiej wspólnoty powoduje, że ich język staje się niekomunikowalny, nic nie znaczący i obumierający. W obronie tych osamotnionych staje Adi Rukun. Stara się ocalić głos tych, których nikt nie chce zrozumieć, a nawet wysłuchać.

Twarz Innego wezwaniem do oddania sprawiedliwości. Rozmowa warunkiem sprawiedliwości.

W „The Look of Silence” Adi Rukun staje twarzą w twarz z mordercami swojego brata. Swoim wyglądem do złudzenia przypomina zmarłego. Jak mówi jego matka: *Wyglądasz jak on. Jesteś odpowiedzią na moje modlitwy. Modliłam się: „Proszę zamień mojego zmarłego syna”. Jeśli byś się nie urodził, zwariowałabym. Myślałam, że moje życie się skończyło, ale dwa lata po jego śmierci ty się urodziłeś*⁹⁷.

⁹⁵ Trzeba pamiętać, że masakry z 1965 r. są tylko jednym z punktów na długiej liście zbrodni indonezyjskich.

⁹⁶ Słowa Kemata, przyjaciela zabitego Ramliego Rukuna, brata Adiego Rukuna, reż. J. Oppenheimer, *The Look of Silence* (2014).

⁹⁷ Słowa matki Adiego Rukuna i zamordowanego Ramliego Rukuna, reż. J. Oppenheimer, *The Look of Silence* (2014).

Adi jest z zawodu optometrystą i pod pretekstem dobrania szkielek korekcyjnych odwiedza lokalnych morderców i odpowiedzialnych za mordy z 1965 roku. Dobiera im szkła jakby chciał sprawić, żeby zobaczyli to, czego uparcie zobaczyć nie chcą. Adi jest więc jak medium łączące świat umarłych ze światem żywych, jak medium pośredniczące między zmarłym bratem a jego oprawcami. W spotkaniu Adiego z mordercami przeszłość spotyka się z teraźniejszością.

Twarz jest słowem kluczowym opisującym te spotkania. *Rzeczy zjawiają się poprzez wyglądy, twarze objawiają się*⁹⁸. Twarz jest jedyną drogą do poznania Innego. *Inny nie jest bezmierny, tylko niewspółmierny, to znaczy nie mieści się w temacie i nie może ukazać się świadomości. Jest twarzą [...]*⁹⁹. Co „mówi” spojrzenie Innego, co „mówi” jego Twarz? Jak pisze Lévinas *dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Kiedy widzi pan nos, oczy, czoło, podbródek, i może je pan opisać, zwraca się pan ku bliźniemu jako ku przedmiotowi. Najlepszym sposobem spotkania bliźniego jest niezauważenie nawet koloru jego oczu! Kiedy obserwuje się kolor oczu, nie pozostaje się w relacji wspólnotowej z bliźnim. [...] Istnieje przede wszystkim sama szczerość twarzy, jej szczera ekspozycja, bez ochrony. Skóra twarzy pozostaje w najwyższym stopniu naga, w najwyższym stopniu obnażona. Najbardziej naga, jakkolwiek nagością dostojną. Także najbardziej obnażona: w twarzy zawarte jest istotowe ubóstwo. Dowodem na to jest fakt, że usiłuje się zamaskować to ubóstwo, przyjmując pozy, postawę pewności siebie. Twarz jest wystawiona, zagrożona, jakby zapraszała do aktu przemocy. Jednocześnie jest tym, co zabrania zabijac*¹⁰⁰.

Nie chodzi zatem o zmysłowy, cielesny obraz twarzy, lecz o to, co się kryje za nią, o wymiar Nieskończoności, do którego ona nas kieruje. Twarz – zgodnie z rozumieniem Lévinasa – nie pojawia się, lecz się wyraża. Znaczy coś niezależnie od swych cech zmysłowych¹⁰¹. Twarz nie może być pojmowana w sensie anatomicznym, ponieważ nie przynależy do materialnego świata rzeczy, bo rzeczy jako takie nie mogą zaświadczyć o swojej niepowtarzalności. Człowiek zaś odsłaniając Twarz to właśnie czyni – pokazuje swoją indywidualność.

Spojrzenie na Twarz Innego jest wprawdzie niepokojącą przyszłością, ale taką, którą Lévinas nazywa *teraźniejszością przyszłości*¹⁰², potem prognozowaniem spodziewanych wydarzeń następujących w teraźniejszości (konkretnym „tu i teraz”), ale odnoszącym się do przyszłości, w przyszłości zakotwiczonym¹⁰³. Relacja z Innym

⁹⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 29.

⁹⁹ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 152.

¹⁰⁰ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

¹⁰¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 42.

¹⁰² Tenże, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 80.

¹⁰³ B. Skarga, *O czasie*, [w:] B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 58.

jest relacją asymetryczną, a tym samym uczestnicy relacji nie są równorzędni. Nie staje się totalnie wzajemna. Gdyby taka była, podmioty (osoby ludzkie) byłyby zamienne. Taki stan rzeczy sprawiłby, że relacja z Innym nie byłaby możliwa¹⁰⁴.

Charakter relacji z Innym jest etyczny a nie poznawczy. Wytrąca Ja z jego egoizmu, *narusza równowagę duszy obojętnej i niewzruszonej w poznaniu*¹⁰⁵. Taka jest relacja, która powstaje pomiędzy Ja a Innym. Buduje się na bezbronności i słabości Innego. Wymaga od Ja oddania mu sprawiedliwości, a nawet ofiary z siebie. *Inny, który panuje nade mną w swojej transcendencji, jest także obcym, wdową i sierotą – tym, wobec kogo mam obowiązki*¹⁰⁶. Inny każe mi wznieść się ponad moje Ja. Tym wzniesieniem jest pozbycie się samolubstwa i samozadowolenia, zrozumienie odpowiedzialności i tego faktu, że z tej odpowiedzialności za zło wyrządzone Drugiemu nikt nie jest w stanie mnie uwolnić¹⁰⁷. Nie chodzi tu jednak o litość, która jest przeciwieństwem prawdziwego współczucia, głębokiej empatii, umiejętności wczuwania się w przeżycia Innego¹⁰⁸.

Adi Rukun jest jak Drugi stawiający pytanie. W tym pytaniu mieści się roszczenie. *Ten, kto pyta, rości sobie prawo do odpowiedzi*¹⁰⁹. Adi jest jak Pytający Tischnera, który *pytając prosi, i prosząc, pyta* a jego obecność jest obecnością *jakiejś biedy*¹¹⁰. Bieda ta bynajmniej nie domaga się miłosierdzia. *Obcy, wdowa i sierota Lévinasa są nie tylko przejawami ludzkiej niedoli, ale również znakami ludzkiej wielkości, stąd też miejsce tego, kto zadaje pytanie, jest uprzywilejowane*¹¹¹. Twarz Adiego jak Twarz Innego przemawia i napomina. W epifanii Twarzy Ja odnajduje bliskość bliźniego, który na każdym kroku „oskarża”, czegoś Ja zabrania i czegoś od Ja potrzebuje. Z tej relacji, która jest zdaniem Barbary Skargi dialogiem, rodzi się Mowa. Mowa zastyga w tym, co wypowiedziane, przyjmując postać trwałych znaków, *dire* zamienia się w *dit*, ale w każdej chwili *dit* może wejść znowu w dialog¹¹². Dla Lévinasa wspólnota myśli i języka nie są warunkiem rozmowy. Gdyby tak było, wówczas toczyłaby się w obrębie tego, co wspólne, co łączy Innego i Ja, a wówczas nie byłaby dialogiem, gdzie *pytanie żąda odpowiedzi, lecz monologiem, w którym rozum prowadziłby dysputę z samym sobą*¹¹³. Rozmowa,

¹⁰⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 93.

¹⁰⁵ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, przeł. B. Skarga, „Studia filozoficzne” 1984, nr 9, s. 33.

¹⁰⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 256.

¹⁰⁷ B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. XX–XXI.

¹⁰⁸ J. Mizińska, *Wina i wybaczenie. Jak możliwa jest przemiana zła w dobro?*, Toruń 2007, s. 338.

¹⁰⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 18.

¹¹⁰ Tamże, s. 101.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 103.

¹¹³ Tamże.

w ujęciu Barbary Skargi, to *traumatyczne zdziwienie*, z którego wyłania się powoli to, co ogólne, co ma *komunikowalny sens*, z czego rodzi się uniwersalizm¹¹⁴.

Relacja z Innym nie tylko jest możliwa, ale i konieczna. Wynika z Pragnienia Nieskończoności, jakie tkwi w każdym z nas. Nie jesteśmy w stanie pojąć Nieskończoności, ale nie przestajemy jej szukać. Spotkanie z Innym u Sartre'a jest *faktyczną koniecznością*. Jest jak pisze Tischner *faktem przygodnym*, ale nie można sobie wyobrazić sytuacji, że człowiek przeżywa życie bez spotkania Innego. Stąd konieczność napotkania Innego nie jest koniecznością istoty, ale koniecznością faktu. *Faktyczna konieczność* jest zatem *konieczną przypadkowością*¹¹⁵.

Relacja z Innym nie jest wynikiem istnienia potrzeby, lecz Pragnienia. Czym jest owo Pragnienie, które *zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego i nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy?*¹¹⁶. Dla Tischnera Pragnienie jest *odwróceniem tęsknoty*. Potrzeba (tęsknota) jest wyobrażeniem tego, co już mieliśmy, a w Pragnieniu chodzi o *wykraczanie ku czemuś, co jest całkiem Inne, a czego nie można opisać za pomocą kategorii przedmiotowych*. *Potrzeba kieruje się zatem w przeszłość, Pragnienie zmierza w przyszłość, a może jeszcze dalej – ku samej wieczności*¹¹⁷.

Już sama rozmowa jest sprawiedliwością, nawet jeśli Mowa tworzy dystans. *Prawda pojawia się tam, gdzie byt oddzielony od innego bytu nie pogrąża się w nim, ale do niego mówi. Mowa, która nie dotyka Innego choćby muśnięciem, dotyka go jednak, wzywając go albo mu rozkazując, albo słuchając go w całej prostocie tej relacji*¹¹⁸. Nawet jeśli Mowa powoduje barierę między Zawstydzonym a Innym, to sam fakt prowadzenia rozmowy świadczy o przyznaniu Innemu prawa ponad egoizmem istnienia Zawstydzonego. Celem rozmowy, która już sama w sobie zawiera element apologetyczny, zdaniem Lévinasa jest Dobroć nadająca sens tej rozmowie¹¹⁹.

Mowa nie jest tożsama, jak u Ferdynanda de Saussure'a, z mówieniem i językiem, systemem arbitralnych i umownych znaków¹²⁰, językiem *znużonym, kruchym, zżartym od środka jakby przez termity*¹²¹. Bliżej jej do mowy Arystotelesa, służącej *do określenia tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego,*

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ J. Tischner, *Dramat cielesności...*, s. 80.

¹¹⁶ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończoność...*, s. 35.

¹¹⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 29, 41.

¹¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 57.

¹¹⁹ Tamże, s. 26–27.

¹²⁰ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, przedm. W. Doroszewski, Ch. Bally, A. Sechehay, Warszawa 1961, s. 40–43.

¹²¹ J.M. Coetzee, *Hańba...*, s. 158.

*co sprawiedliwe i niesprawiedliwe*¹²². To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa¹²³. Głos, będący oznaką radości i bólu, posiadają też inne istoty, ale człowiek jako jedyna z istot żyjących został obdarzony mową. Pozbawienie człowieka mowy to jak pozbawienie go człowieczeństwa, a więc uczynienie go bytem nie-ludzkim. Ludobójstwo w sposób gwałtowny i radykalny pokazuje, że to, co ludzkie jest kruche, jest nietrwałą kategorią, z jednej strony nie potrafiącą chronić przed okrucieństwem, przemocą czy wykluczeniem, z drugiej, będącą łatwą do zniszczenia.

Inny wcale nie musi do mnie mówić. Relację z Innym poprzedza milczenie. Zanim ktokolwiek z nas, Ja czy Inny wypowie słowo, już jesteśmy połączeni więzią zbudowaną przez milczenie. Milczenie wyprzedza i warunkuje pojawiające się słowo. O gotowości do przeżycia spotkania z Innym świadczy szczere pragnienie usłyszenia głosu, który znajduje się w obrazie Twarzy, a więc wyraża się w sposób zdecydowanie niewerbalny. *Twarz Innego jest milczącym wezwaniem do porzucenia siebie, do bycia pomocnym, do uznania i uszanowania najbardziej innej niż moja własna możliwości bycia sobą*¹²⁴.

Spojrzenie Innego może być zatem milczące. Milczenie jest cechą ofiar, którym morderstwo zabrało mowę. Nie wymaga, jak pisze Jan P. Hudzik, słuchu ani wzorku, ponieważ nie jest przedmiotem obserwacji, a potrzebuje wyobraźni. *Tylko ona jest zdolna poruszyć nasze sumienie, otworzyć nam oczy, byśmy mogli patrzeć i płakać, tylko ona może więc także pomóc nam dotrzeć do najgłębszych pokładów solidarności z ofiarami*¹²⁵.

Czy sprawiedliwość bez wstydu jest możliwa?

Charakter sprawiedliwości moralnej, bezgranicznej odpowiedzialności wobec Innego, wiąże się z aktem przekraczania wszelkich granic, również tych, ustanowionych przez jednostkową wolność. Bliskość rodząca się w momencie mojej odpowiedzialności za Innego, może zostać zakłócona w obecności **Trzeciego**. *Trzeci jest inny niż bliźni, ale jest także Innym bliźnim oraz bliźnim Innego, a nie*

¹²² Arystoteles, *Polityka*. Księga pierwsza, przeł. K. Leśniak, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, s. 5.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ K. Wiczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 69.

¹²⁵ J.P. Hudzik, *Misterium pamięci. Rzecz o poświadczeniu Zagładzie*, [w:] *Kulturowe wymiary ludobójstwa*, red. R.F. Muniak, Łódź 2012, s. 34.

po prostu kimś do niego podobnym¹²⁶. Trzeci sprawia, że w naszej świadomości rodzi się pytanie, wymagające namysłu: co mam uczynić z moją bezwarunkową relacją z Innym, a więc co mam uczynić ze sprawiedliwością. To już relacja, którą można nazwać sprawiedliwością wspólnotową. *Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, widzialność twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące inteligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem*¹²⁷.

Twarz Innego jest naga, a przez to bezbronna. Dlatego „Nie zabijaj” jest jej pierwszym nakazem. *Zakaz zabijania nie czyni zabójstwa niemożliwym, ale w przejawie Twarzy zawarte jest pewne przykazanie: jakby mówił do mnie nauczyciel [...] Jest to ubogi, dla którego mogę wszystko i wobec którego muszę wszystko*¹²⁸. Bezbronność Twarzy Innego zobowiązuje do odpowiedzialności. Poprzez Twarz perspektywa spotkania z Innym otwiera dwie możliwości postawy wobec Drugiego: bycia dobrym i bycia złym. *Możesz mi pomóc, wesprzeć mnie, podać pomocną dłoń, ale też możesz mnie zignorować, zniszczyć, zabić mnie. To od człowieka zależy, którą drogę wybierze*¹²⁹. Jedno tylko powinien wiedzieć, że Twarz jest śladem Nieskończonego w Innym. Stąd nakaz moralny Twarzy staje się nakazem samego Boga.

*Twarz budzi myślenie, które jest myśleniem nie o czymś lub o kimś, lecz myśleniem dla, a więc takim, które nie jest wiedzą, lecz poddaniem się, które stawia pod znakiem zapytania mnie samego i budzi we mnie odpowiedzialność*¹³⁰. Pod jej wpływem Ja musi zapomnieć o sobie. To Inny jest moim mistrzem i ode mnie wymaga, sam nie mając wobec mnie żadnych zobowiązań. Pod wpływem Twarzy Innego tracę swoją niewinność i nie mogę pozostać obojętny. Doświadczenie tego, co kryje się za Twarzą, wywołuje zmianę w tym, kto ją napotkał. To jak spojrzenie Innego w rozumieniu Sartre’a.

*Solipsystyczna dialektyka świadomości, zawsze podejrzewającej, że jest uwięziona w Toż-Samym, pęka. Fundująca rozmowę relacja etyczna nie jest bowiem odmianą świadomości, której promień wychodzi z Ja. Ja zostaje przez nią zakwestionowane. To zakwestionowanie przychodzi od Innego*¹³¹. Na tym polega etyczna postawa sprawiedliwości, relacji prawdziwie metafizycznej (etycznej), bezinteresownej. Tylko w akcie wykraczania poza swoje bycie ku Innemu, rodzi się odpowiedzialność, która oznacza ruch etycznej substytucji. Substytucja oznacza, że jestem

¹²⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 263.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 50.

¹²⁹ M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2011, s. 183.

¹³⁰ B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. XXI.

¹³¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 229.

za drugiego, staję na miejscu, na którym stoi Inny, i biorę na siebie jego ciężar¹³². Marta Agata Chojnacka zauważa ogromną radykalność etyki Lévinasa. Poprzez wprowadzenie pojęcia *powołanie do odpowiedzialności* w rdzeń naszej podmiotowości nasze dotychczasowe bycie sobą właściwie zostaje rozbite. Odpowiedzialność jest nam narzucona, my zaś całkowicie „wystawiamy się” Innemu. Szaleństwo odpowiedzialności każe nam porzucić swój świat – Drugi staje się naszą obsesją. Jedynie całkowite poświęcenie staje się działaniem moralnie słusznym. Odpowiedzialność spada wyłącznie na nas i jako ludzie nie mamy prawa go odrzucić. *Ja, które znajdzie Drugiego, będzie to Ja heroiczne*¹³³. Etyka Lévinasa jest heroiczna, ponadludzka, ponieważ wymaga przełamania wszystkich ludzkich słabości. Jest to okrutne, ale nagrodą jest określenie własnej podmiotowej tożsamości¹³⁴.

Jak pisał Lévinas prawdziwa sprawiedliwość *nie narzuca mi równowagi swoich powszechnych praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii sprawiedliwości, do pójścia dalej – i nic nie może wyznaczyć końca tego marszu. Poza prostą linią sprawiedliwości rozciąga się nieskończona i niezbadana ziemia dobroci, wymagająca wszystkich sił jedynej i niepowtarzalnej obecności. Sprawiedliwość wymaga więc, bym ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo*¹³⁵.

Jest to wezwanie skierowane do jednostkowego podmiotu (Zawstydzonego), by spojrzeć na równie jednostkowego Innego, któremu ma oddać sprawiedliwość. Sprawiedliwość bez wstydu jest zatem niemożliwa, ponieważ sama w sobie oznacza wystawienie się na spojrzenie Innego i odkrycie przed nim swojej Twarzy, ale także spojrzenie w Twarz Innego. „Obiektywne prawo” wyznaczające „prostą linię” tego nie zastąpi. Do zbudowania podstaw moralności potrzeba bezinteresownej dobroci, pragnienia tego, co absolutnie inne, godności i wymiaru metafizyki, a nie rozumu, kodeksów i idei¹³⁶.

W takim ujęciu sprawiedliwość moralna przeciwstawia się sprawiedliwości prawno-politycznej. Podczas gdy sprawiedliwość moralna (etyczna) zakłada nieustanne przekraczanie granic, sprawiedliwość prawno-polityczna je nieustannie stwarza. Sprawiedliwość moralna zakłada stanięcie Twarzą w Twarz z Innym i spojrzenie na Innego daleko poza obowiązującym prawem. Tischner odwołując się do tradycji biblijnej pisze, że spojrzenie jest szczytem doświadczenia

¹³² J. Tischner, *Myslenie...*, s. 313 i 308.

¹³³ B. Skarga, *Tożsamość...*, s. 102.

¹³⁴ M.A. Chojnacka, *Problem odpowiedzialności w filozofii Lévinasa*, „Studia z historii filozofii” 2011, nr 2, s. 146.

¹³⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 297.

¹³⁶ J. Rynkiewicz, *Uzasadnienie w etyce Emmanuela Lévinasa*, „Kultura i wartości” 2014, nr 3, s. 66.

Innego – zarówno Boga, jak i człowieka. *Gdy Bóg spojrzy na człowieka, będzie to znak wybrania. Gdy patrzy na człowieka inny człowiek, budzi się poczucie odpowiedzialności człowieka za człowieka. Spojrzenie to fundament więzi, która jest zarówno religią, jak etyką*¹³⁷.

By mogło dojść do sprawiedliwości moralnej w Indonezji, a tym samym pojednania, konieczne jest odwrócenie ról. To sprawcy muszą się zawstydzić. Potrzebne jest zatem Spojrzenie i Twarz Ofiary – Innego. Jest to niezbędne, by mógł zająć podwójny akt: uprzedmiotowienia i upodmiotowienia. Tylko Inny ma moc uprzedmiotowienia. Ofiara – Inny musi przełamać swój wstyd, podnieść wzrok i przeciwstawić się swoim spojrzeniem spojrzeniu oprawcy tak, by to ten spuścił wzrok i się zawstydził. Twarz Innego staje się tym samym wyzwaniem etycznym. W tym akcie Inny nie prosi bynajmniej o litość i miłosierdzie, a żąda odpowiedzialności i sprawiedliwości. *Zapomnij o przeszłości. Niech wszyscy przejdą dalej, jak nauczyła nas dyktatura wojskowa*¹³⁸ – mówi, w dokumencie Oppenheimera, syn jednego z morderców – ale *pójście dalej* jest niemożliwe, gdy przeszłość nie chce odejść i jest przeszłością, której nieobecność się nieustannie manifestuje¹³⁹.

Bernard Williams pisze, że *oburzenie, zadośćuczynienie, przebaczenie* kojarzą się nam raczej z tym, co nazywamy winą¹⁴⁰. Poczucie winy z pewnością jest istotnym czynnikiem kierującym naszą uwagę na skrzywdzonego i powodem domagania się zadośćuczynienia. Wydaje się samowystarczalne, ale daje fałszywy obraz moralności. Wydaje nam się, że skoro znamy (dzięki rozumowi, a może religii) prawo moralne i będziemy go przestrzegali, to odnajdziemy właściwą drogę postępowania wśród pokus i rozterek. To nie jest sprawiedliwość. Takie myślenie, pozbawione struktur wstydu, nie potrafi jednak samo z siebie pomóc nam zrozumieć tego, co się wydarzyło i pojąć naszych związków z tymi wydarzeniami, nie odbuduje też podmiotu będącego sprawcą tych wydarzeń i świata, w którym ten podmiot musi żyć. Dokonać tego może jedynie wstyd, bo tylko on jest *ucieleśnieniem pojęć określających to, kim jesteśmy i jak wiążemy się z innymi*¹⁴¹.

To wstyd jest zatem pierwotny w stosunku do poczucia winy. Wyznanie swoich win, powodowane wstydem i prawdziwą skruchą jest elementem niezbędnym w procesie pojednania. Profesor David Lurie, bohater Coetzee’ego,

¹³⁷ J. Tischner, *Myślenie...*, s. 52.

¹³⁸ Słowa jednego z synów mordercy Ramliego Rukuna, reż. J. Oppenheimer, *The Look of Silence* (2014).

¹³⁹ E. Domańska, *Archeontologia martwego ciała* (Argentyńscy „desaparecidos”), [w:] E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne...*, s. 186.

¹⁴⁰ B. Williams, *Wstyd i autonomia*, przeł. Ł. Sommer, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, red. J. Hołówka, Warszawa 2000, s. 187.

¹⁴¹ Tamże, s. 190.

mówi: *Przyznaję się do winy. Jestem winny wszystkiego, co mi się zarzuca*¹⁴², ale samo zewnętrzne przyznanie się do winy, wypowiedzenie swojej winy za pomocą słów nie jest oznaką wstydu. Jak pisze Coetzee to wyznanie jest jednym z ogniw w łańcuchu: przewinienie, spowiedź, skrucha i rozgrzeszenie. Rozgrzeszenie oznacza koniec zdarzenia, koniec drogi, ale następujące przed nim wyznanie oznacza coś więcej – prawdę o sobie samym¹⁴³. Wstyd wiąże się z pytaniem kim jestem. Wyznanie daje szansę na otrzymanie pokuty i usłyszenie słów przebaczenia, które prowadzą do odzyskania czystości. W ten sposób w jeden ciąg łączy się pamięć z sumieniem, sumienie z wyznaniem, wyznanie z prawdą, a prawda z czystością. Oczyszczenie, jak pisał Karl Jaspers, jest *drogą, którą człowiek jako człowiek właśnie iść musi*¹⁴⁴.

Zakończenie

W Indonezji, uparcie, olbrzymim wysiłkiem woli, władze i społeczeństwo stara się zignorować realność zbrodni, uniknąć doprowadzenia sprawy do momentu, w którym wstyd, *awatar chaosu*, stanie się problemem wymagającym rozwiązania bądź usunięcia. Próba usunięcia wstydu – zdaniem Rushdiego – *obnażyłaby to, co za nic w świecie nie powinno być ujawnione, mianowicie nieprawdopodobny fakt, że barbarzyństwo jest w stanie wyrosnąć na uprawnej ziemi, że okrucieństwo może leżeć ukryte pod starannie wyprasowaną koszulą przyzwoitości*¹⁴⁵. Zatem usunięcie wstydu nie jest wyjściem dającym rozwiązanie. Ponadto byłoby niesprawiedliwością w stosunku do ofiar i ich rodzin.

Matka Ramliego, zamordowanego brata Adiego Rukuna, mówi, że *Bóg wie najlepiej. Ci ludzie mogą robić co chcą. Zniszczyli tak wielu ludzi. Teraz cieszą się życiem. Ale poczekaj, w życiu pośmiertnym ich ofiary się zemszczą. Później będą cierpieć. Nie ma sensu podnoszenie tego teraz. Sprawą Boga jest ukarać tych, którzy zranili naszych przyjaciół i rodziny. Nie nam jest karać. Nie nam jest karać. Nie nam jest karać. O Boże daj nam pokój*¹⁴⁶. Jej żal jest tym silniejszy, im trwalszy jest społeczny i indywidualny opór przed ujawnieniem traumatogennych wydarzeń. Odnawia się na przekór linearnej strukturze czasu. Nie zanika wraz z jego

¹⁴² J.M. Coetzee, *Hańba...*, s. 62.

¹⁴³ Tenże, *Wyznania i podwójne myśli: Tolstoj, Rousseau, Dostojewski*, [w:] J.M. Coetzee, *Punkty nawigacyjne: eseje i wywiady*, red. D. Attwell, przeł. M. Król, A. Skucińska, D. Żukowski, Kraków 2011, s. 355.

¹⁴⁴ K. Jaspers, *Problem winy*, przeł. J. Garewicz, „Etyka” 1979, nr 17, s. 204.

¹⁴⁵ S. Rushdie, *Wstyd...*, s. 243.

¹⁴⁶ Słowa matki Adiego Rukuna i zamordowanego Ramliego Rukuna, reż. J. Oppenheimer, *The Look of Silence* (2014).

upływem. Nie ulega zatarciu. Wbrew woli uwolnienia się od traumatycznych przeżyć, przymus powtarzania czyni traumę stale aktualną, obecną w pamięci. Być może symptomy znikną wówczas, gdy historia zostanie opowiedziana, i to opowiedziana do końca.

Przebaczenie nie dokonuje się nagle, ale jest długotrwałym procesem. Język przebaczenia opiera się na symbolach, gestach i opowieściach, stanowiących podstawę do tworzenia w społeczeństwie alternatywnych narracji historycznych. Ich znaczenie przejawia się w możliwościach stopniowego przekształcania negatywnych stereotypów i łagodzeniu sporów powstających na skutek interpretacji czy wyobrażeń o przeszłości. Nie chodzi tu jednak o zastępowanie jednej narracji drugą, ale o wywołanie sporów i dyskusji, twórczo oddziałującej na świadomość społeczną. Oczywiście jest to obciążone ogromnym ryzykiem eskalacji konfliktów między różnymi grupami, kierującymi się swoimi interesami.

Odpowiedzialność za minione czyny, zarówno jednostek, jak i wspólnot, wymaga gotowości do otwartej rozmowy o winie i jej konsekwencjach. Pojednanie nie oznacza wymazania przeszłości, ale jej świadome przepracowanie w sposób, który nie pomija perspektywy ofiar. Właśnie dlatego tak ważne jest, aby w publicznej debacie znalazło się miejsce na głosy tych, którzy doświadczyli niesprawiedliwości. Bez tego proces budowania wzajemnego zaufania będzie niepełny, a konflikty mogą jedynie przybrać nowe formy. Sprawiedliwość i wstyd powinny zatem iść w parze, nie jako narzędzia odwetu, ale jako fundament rzetelnego rozliczenia się z przeszłością. Dopiero wtedy możliwe jest pojednanie, które nie będzie jedynie pozorem, lecz autentycznym krokiem ku wspólnej przyszłości.

Spółeczeństwa obciążone trudną historią nierzadko wolą wypierać niewygodne fakty, zamiast się z nimi konfrontować. Tymczasem uznanie przeszłych krzywd oraz poczucie wstydu mogą stać się pierwszym krokiem w stronę sprawiedliwości i pojednania. Sprawiedliwość jest niezbędnym warunkiem pojednania – bez niej gesty przebaczenia pozostają puste i mogą być postrzegane jako forma wymuszonego zapomnienia. Jeśli człowiek sam nie wstydzi się swojego zła, ale wstydzi się go wobec ludzi, popada zwykle w pruderię i przedmiotem jego głównej troski stają się pozory¹⁴⁷. Sam wstyd wobec ludzi to zazwyczaj zbyt słaby przyczynek do zmiany postawy moralnej. Wstyd musi być jak rozetrwanie tkanki, po to, żeby nie zarosła błoną podłości¹⁴⁸. Tylko wtedy można mówić o sprawiedliwości. Wstyd tylko wobec innych ludzi nie jest wstydem,

¹⁴⁷ J. Salij, *Pytania nieobojętne*, Poznań 1986.

¹⁴⁸ *Trzeba rozrywać rany polskie, żeby się nie zabiłnity błoną podłości* – słowa wypowiedane przez Józefa Sułkowskiego bohatera tragedii Stefana Żeromskiego. Patrz: S. Żeromski, *Sułkowski*, [w:] S. Żeromski, *Dzieła. Dramaty. Tom 2. Sułkowski*. Turoń, red. S. Pigoń, H. Markiewicz (wstęp), Warszawa–Kraków 1956.

który oddaje sprawiedliwość, więc równie dobrze traktowany winien być jako bezwstyd. Dopóki wstyd nie sięgnie i nie rozbije naszego Ja i Twarz Innego nie wzbudzi pragnienia Nieskończoności, nie ma mowy o oddaniu sprawiedliwości, a tym samym o pojednaniu.

Artykuł powstał dzięki wsparciu finansowemu Narodowego Centrum Nauki uzyskanemu w ramach grantu Preludium 17 nr projektu 2019/33/N/HS2/02270.