

Miejsce cierpienia w urzeczywistnionej (?) utopii – rozważania na poły pedagogiczne

Abstrakt: Epoce Oświecenia zawdzięczamy rozkwit myśli i wyobraźni utopijnej. Bronisław Baczko zauważył też, że oświeceniowe zaufanie w stosunku do rozumu prowadzi w konsekwencji do przekształcenia teodycei w antropodyceę. Już nie przed Absolutem, ale przez Rozumem tłumaczyć się musimy ze swoich działań. Nie Bóg odpowiada za cierpienie, ale my sami za nie odpowiadamy; wspierając się na ideały wolności, poszukujemy jego sensu. Czy te dwie konsekwencje Oświecenia – rozwój myślenia utopijnego i antropodycei, w jakiś sposób łączą się ze sobą? Inny stosunek do cierpienia znajdziemy w dystopii, a inny w utopii. Dystopia usurpuje sobie prawo do zarządzania instytucjami, mogącymi zadawać cierpienie, w ten sposób w systemach totalitarnych sprawuje się władzę nad ludźmi. Utopia, w przeciwieństwie, stara się ograniczyć, jeśli nie usunąć, cierpienie z życia. W wielkim projekcie doskonałości i postępu nie ma (?) miejsca na cierpienie. Jakie są jednak tego konsekwencje? W niniejszym artykule chciałbym się zastanowić nad paradoksem, który pojawia się w utopijnym projekcie doskonałości. Paradoks ten urzeczywistnia w pewien sposób utopię, jednocześnie jej zaprzeczając – dążąc do usunięcia cierpienia, to właśnie cierpienie sprowadzamy. Zastanowię się też nad możliwą reakcją na ten paradoks ze strony edukacji. Reakcją tą może być działanie przeciwko doskonałości.

Słowa kluczowe: cierpienie, doskonałość, żaloba, utopia, niedoskonałość, totalitaryzm

Utopię traktuję jako system totalny. Jej totalność polegać ma na tym, że twórcy wszystkich idealnych łańdów i struktur społecznych myślą w sposób całościowy. Ich refleksje i przemyślenia, przyjmujące w ostatecznym kształcie formę dość sztywnej struktury, obejmują wszystkie dziedziny życia¹. Wszystko, co totalne, może się jednak przekształcić w totalitarność. Odwołuję się tu do intuicji Bronisława Baczki, który stwierdza, że „utopie stanowią konstytucyjny element totalitarnego ucisku”, a nasza wiara w nie powoduje, że „stajemy się odpowiedzialni za czającą się w naszej teraźniejszości totalitarną przyszłość”².

Myślenie o utopiach jako o systemach totalnych wydaje się być bardziej kompletne, w konsekwencji bowiem oznaczać musi włączenie w projekt utopii pragnienia podporządkowania sobie także tego, co tychiczne, zatem związane z losem, niezdeterminowane przez człowieka. I to właśnie z tej perspektywy będę przyglądał

¹ Przekonują nas również o tym w swoich dziełach twórcy klasycznych literackich utopii: Thomas More, Tommaso Campanella, czy Antoine de Saint-Exupery w *Twierdzy*.

² B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przekł. M. Kowalska, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 115–116.

się utopiom w tym artykule. A totalitarność „znaczy tutaj nie tylko to, że władza obejmuje całość życia społecznego, ale przede wszystkim to, że wkracza w intymność człowieka [...]”³.

Kategorią tychiczną jest też cierpienie jako element intymności, o której wspomina Józef Tischner. I kiedy zapytamy siebie: „Jak staje się utopia?”, „Jak się urzeczywistnia?”, to możemy odpowiedzieć, że staje się w cierpieniu, urzeczywistnia się poprzez cierpienie. Wyrażnym odniesieniem historycznym, nie zawsze artykułowanym tutaj wprost, będą próby urzeczywistniania doskonałego ładu w postaci faszystów i stalinizmu oraz wszystkie z tym związane konsekwencje. Tym artykułem wpisuję się zatem w rozważania w „sytuacji po Auschwitz” – jak określił to Johann B. Metz⁴. Tego typu refleksja jest zaś walką z duchem anamnestycznym. Metz stwierdza:

Istnieje myślenie jako myślenie w kategoriach przymierza i jako myślenie w kategoriach czasu z pamięcią o cierpieniach, jako wyraz kultury anamnestycznej, która nas uczy jak wiele zapomnienia może tkwić w tym, co w swoim świecie nauk uważamy za «obiektywne», i jak wiele kulturowej amnezji panuje w naszym jeszcze modernistycznym czy postmodernistycznym świecie⁵.

Pisząc o cierpieniu, nie będę starał się znaleźć jego źródeł, nie będę podawał żadnej typologii, nie będę też zastanawiał się nad jego sensem i metafizyką⁶. Podejmę próbę zbadania, jakie relacje w stosunku do cierpienia i ludzi w cierpienie zaangażowanych, ustalane są w ramach transformacji ładu w jego formę utopiijną⁷. Pytanie o cierpienie jest zatem pytaniem o koszty utopii.

Trzy akty cierpienia - czyli o pewnej obietnicy

Przyjrzenie się kategorii utopii z perspektywy cierpienia nasuwa pytania: Co nas tak bardzo urzeka w propozycjach idealnego społeczeństwa? Czy nie jest to obietnica życia bez cierpienia? Czy nie byłaby to ostateczna forma utopii? Miejsce i czas, w którym nie doznawalibyśmy cierpienia? Jednak zapominając, że cierpienie jest na stałe związane z ludzką naturą, ugruntowujemy „pewną postawę wobec świata – postawę dominacji i kontroli [to właśnie czyni z naszej utopii projekt totalny – K.R.], [...] lekceważymy ten aspekt wolności, który wynika z nieustannego dialogu z rzeczywistością”⁸. Czy

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 53.

⁴ Zob. J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, przekł. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2008.

⁵ Tamże s. 51.

⁶ W tym celu odsyłam do książki: W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Wydaw. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010.

⁷ Pojęcia *utopia* i *dystopia* nawzajem się przenikają, nie występują w postaci czystej, przez to są od siebie zależne i często trudne do odróżnienia. Kolokwialnie mówiąc, utopia jednych jest dystopią drugich. Zdefiniowanie określonego systemu jako utopiijnego lub dystopiijnego to nasza zdolność do historycznej interpretacji i oceny. Kiedy posługujemy się kategorią *doskonałego ładu*, zwracamy uwagę na to, że w zamyśle twórców każdy zaproponowany przez nich system ma być transformacją ku doskonałości (zatem utopią, a nie dystopią). I tak oprócz pojęć *utopia* i *dystopia* będę też posługiwał się innymi określeniami, to jest *idealne społeczeństwo*, *ład doskonały*.

⁸ M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*,



nieoczekiwanym i być może nie do końca uświadomionym skutkiem urzeczywistniania utopii – w cyklu cierpienia – nie jest przerwanie dialogu z rzeczywistością (z egzystencjalną stroną życia)?

Chciałbym zaproponować spojrzenie na cierpienie z perspektywy trzech figur (typów „aktorów”), które uważam za charakterystyczne, ale ich ograniczenie tylko do trzech jest konstruktywistyczne, wprowadzone na potrzeby tych rozważań. Zatem to, co będzie mnie interesowało, to stosunek tych aktorów do cierpienia (to, jakie miejsce cierpienie zajmuje w ich konstelacjach) i do siebie nawzajem. Figury te możemy nazywać rozmaicie. Przyjąłem sposób deskryptywny, który od razu określa stosunek danego „aktora” do cierpienia.

Ten, który unika cierpienia

Pierwszym aktorem/figurą jest *Ten, który unika cierpienia*. To dla niego tworzona jest utopia. Należy go przekonać, że koszty jej realizacji muszą zostać poniesione. Jeśli jednak cierpienia nie można usunąć z rzeczywistości, to jedyne, co można zrobić, to dokonać przeniesienia go na innego aktora/figurę. Wyłania się tu problem. Jeśli bowiem cierpienie jest na stałe związane z ludzką naturą, człowiek rozumie jego istotę. Jeśli rozumie ją w pełni, to oczywistą tego konsekwencją będzie unikanie cierpienia, które przybrać musi dwie formy. Po pierwsze, staram się unikać cierpienia, którego doświadczam bezpośrednio, na które jednak do końca nie mam wpływu, ponieważ jest niezdeteminowane przeze mnie. Po drugie, unikam doświadczania cierpienia przez niezadawanie go innym. Jak stwierdziła Susan Sontag: „jest rzeczą normalną, że ludzie niechętnie myślą o cierpieniach innych ludzi, nawet tych, z którymi łatwo byłoby się im utożsamiać”⁹. Tischner – niejako w opozycji do tego stwierdzenia – mówiłby o „naturalnym związku człowieka z cierpiącymi”¹⁰. Zaznaczyłby również, że „cierpienie wywołuje bunt”¹¹. Buntuję się, ponieważ każde cierpienie, którego doświadczam, uznaję za niesprawiedliwe. Ale buntuję się również dlatego, że – przez „naturalny związek z cierpiącym” – nie chcę, aby inni cierpieli. Z myśli Tischnerowskiej możemy odczytać, że jest to postawa wspólna nam wszystkim. Rodzi to jednak pewien dylemat, determinowany przyjętą tutaj perspektywą: uwiedzeni wizją doskonałego ładu musimy zaakceptować fakt przesunięcia cierpienia na innych (mówimy tutaj o cierpieniu implikowanym, czyli celowym i inicjowanym przez człowieka).

Zauważmy także, że projekt utopii jest strategią władzy. W jej obrębie cierpienie staje się kategorią techno-polityczną. Pozwala to władzy na „zarządzanie cierpieniem”¹². Tym samym na zastosowanie odpowiednich środków, które ułatwiłyby

przekł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 77.

⁹ S. Sontag, *Widok cudzego cierpienia*, przekł. S. Magala, Wydaw. Karakter, Kraków 2010, s. 119.

¹⁰ J. Tischner, *Etyka Solidarności*, Wydaw. Znak, Kraków 200, s. 13.

¹¹ Tamże, s. 27.

¹² Sugeruję jedynie pewien sposób traktowania cierpienia nie jako kategorii tychicznej, ale właśnie jako elementu Foucaultowskiej technologii politycznej. Tej myśli rozwijał nie będę. Zbliżałoby to nas do analiz poczynionych już przez Michela Foucaulta (zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekł. T. Komendant, Wydaw. Aletheia, Warszawa



przesunięcie cierpienia, a tym samym zaakceptowanie kosztów realizacji pomysłu na doskonałe społeczeństwo. Zapytajmy się teraz wprost: Co wybiorę jako pierwsze? Komu jako pierwszemu chciałbym ująć cierpienia? Sobie samemu. Ta postawa, która wbrew „naturalnym związkom z cierpiącymi”, czyni nas egoistami w cyklu cierpienia, ma dalekosiężne konsekwencje, o których wspomnę w dalszej części artykułu.

Co należy zatem zrobić, aby *Ten, który unika cierpienia* nie odczuwał wyrzutów i dyskomfortu z powodu faktu, że inny cierpi zamiast niego? Spośród możliwych do zastosowania strategii dobrze w literaturze opisanych, odwołam się tylko do tych, które znajdują zastosowanie w refleksji o cierpieniu:

- tworzenie społecznego dystansu;
- depersonalizacja;
- wycofanie emocjonalne.

Wszystkie te procesy znamy jako dehumanizację. Tworzenie dystansu ma nie tylko charakter społeczny¹³. Dave Grossman, pogłębiając znaczenie tej kategorii, wspomina również o dystansie kulturowym, moralnym i mechanicznym¹⁴. Wskazuje, że wszystkie one prowadzą do wycofania emocjonalnego, którego następstwa dokładnie przeanalizował Erich Fromm, podejmując refleksję nad naturą ludzkiej destrukcyjności¹⁵. Nie poświęcam tym procesom dużo miejsca, bardziej interesują mnie dwie związane z nimi konsekwencje. Jedną z nich jest pozbawienie nas czegoś, co możemy określić jako „empatyczną wyobraźnię”. Pozwala ona nam na wyobrażenie sobie nas samych jako cierpiących, ale co ważniejsze – na postawienie się w sytuacji innego cierpiącego człowieka. Dokonujemy w ten sposób substytucji: *ja stoję «na twoim miejscu», aby «nieść twój ciężar»*¹⁶. Traktujemy ją jako rodzaj praktyki, może nie do końca pożądanej, ale koniecznej, aby utworzyć i podtrzymać „więzy afektywne” – jak powiedzielibyśmy za Frommem – z innymi ludźmi. Następstwem braku „empatycznej wyobraźni” jest osłabienie więzi emocjonalnych, a dalej niezdolność do myślenia o człowieku jako o „biografii zespolonej”. Myśląc w ten sposób, wyobrażamy go sobie nie jako zatowizowane indywiduum, ale jako złączonego z innymi. Jego biografia to nie jedynie opowieść o nim samym, ale również o tych wszystkich, z którymi – nie tylko emocjonalnie – jest zespolony:

2009). Chociaż u Foucaulta chodzi bardziej o ciemnienie czy udręczanie, możliwe, kiedy człowieka potraktuje się jako istotę tylko somatyczną. Takie potraktowanie człowieka byłoby dla tego artykułu ograniczeniem, które za Viktorem E. Franklem moglibyśmy nazwać *fizjologizmem* (zob. V. E. Frankl, *Homo patiens*, przekł. R. Czernecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976). Skoncentrowanie się na kategoriach somatycznych wymagałoby przywołania dyskursu biopolityki, co przekracza ramy tego artykułu. Temat zgłębić można sięgając chociażby do: T. Lemke, *Biopolityka*, przekł. T. Dominiak, Wydaw. Sic!, Warszawa 2010.

¹³ Dystansowi społecznemu dużo uwagi poświęca Zygmunt Bauman, analizując eksperyment Milgrama (zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przekł. T. Kunz, Wydaw. Literackie, Kraków 2009, s. 314–349). W swojej próbie zrozumienia, czym był Holokaust, Bauman analizuje też procesy dehumanizacji (zob. tamże, s. 220 i n.).

¹⁴ D. Grossman, *O zabijaniu. Psychologiczny koszt kształtowania gotowości do zabijania w czasach wojny i pokoju*, przekł. D. Konowrocka, Mayfly, Warszawa 2010, s. 240 i n.

¹⁵ Zob. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2014.

¹⁶ Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 248.



Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. [...] Jesteś we mnie. Jestem w Tobie. Jesteś częścią dziejów mojego Ja, a ja jestem częścią dziejów twojego Ty¹⁷.

Tym samym kiedy zadajemy mu cierpienie, cierpią wszyscy inni, z którymi jest w relacji bliskości. Prowadzi nas to do uświadomienia sobie, że nigdy nie jest tak, iż cierpienie wywołujemy tylko u jednego człowieka. Empatyczna wyobraźnia i myślenie o człowieku jako o „biografii zespolonej” mogą powstrzymać nas od zadawania cierpienia lub też taką funkcję powinny pełnić.

Warto nadmienić, że na tym etapie projekt doskonałego ładu przyjmuje charakter projektu etycznego o tyle, o ile odnosi się do kategorii cierpienia. W zamyśle jego twórców jest etyczny, ponieważ przedstawiany jest jako szansa na zapanowanie nad losem i redefinicją kategorii etycznych. W odbiorze *Tego, który unika cierpienia* jest etyczny, ponieważ jest obietnicą dobra i wyznacza cel, do którego należy dążyć, czyli nastaniem idealnego ładu, „większego dobra”. *Ten, który unika cierpienia* charakteryzuje się biernością. Niczego poza akceptacją się od niego nie oczekuje, musi się biernie poddać temu, co dla niego zaplanowano, lub liczyć się z konsekwencjami braku „wiary”¹⁸.

Ten, który zadaje cierpienie

Kolejnym aktorem/figurą jest *Ten, który zadaje cierpienie*. Pełni funkcje mechaniczne, instrumentalne, wykonuje zadania¹⁹. Moglibyśmy go nazwać strażnikiem ładu lub narzędziem w rękach estety. Kategoria estetyki nie pojawia się tutaj przez przypadek, dla tej bowiem figury utopia staje się projektem oczyszczenia. Cynthia Ozick sugestywnie stwierdziła, że „niemieckie *Endlösung* było rozwiązaniem estetycznym, było zabiegiem redakcyjnym, retuszem, gestem artysty usuwającego skazę, wymazywaniem czegoś, co kłóciło się z harmonią obrazu”²⁰. Ten „retusz” jest bardzo dosłowny; oczyszczenie odbywa się przez zniszczenie istot ludzkich. Ale *Ten, który zadaje cierpienie* oczyszcza się też przez sam fakt, że to jemu powierzono to zadanie, on je „fizycznie” wykonuje²¹. Zapewnia zatem „zbawienie” nie tylko innym, ale samemu sobie, co stanowić może dla niego poczucie dumy, umacnia przekonanie o jego niezbędności i wadze zadania, które musi wykonać, to pozwala mu działać dalej, mimo konsekwencji, które może ponieść. Wzniosłość tego zadania, poczucie odpowiedzialności za jego wykonanie, wywołują w *Tym, który zadaje cierpienie* postawę posłuszeństwa, która dodatkowo wzmocniona

¹⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue Societe D’Etitions Internastionales, Paris 1990, s. 88.

¹⁸ Zob. B. Baczeko, *Wyobrażenia społeczne*, dz. cyt. s. 115.

¹⁹ Pod wieloma względami *Ten, który zadaje cierpienie* odpowiada osobowości nekrofilijnej w ujęciu Fromma (zob. E. Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium ludzkiej destrukcyjności*, przekł. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, Gdańska Inicjatywa Wydawnicza, Gdańsk 1991).

²⁰ Cyt. za: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydaw. Sic!, Warszawa 2000, s. 11.

²¹ Enzo Traverso pisze w podobnym tonie o „regenerującej przemocy” (zob. E. Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przekł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2010, s. 187 i n.).



jest głębokim przekonaniem o słuszności i pewnym poczuciem wiary²². Warto w tym momencie odwołać się do Jerzego Szackiego:

Ofiary, jakich rewolucja wymaga od swoich uczestników, są zazwyczaj zbyt wielkie, aby ktokolwiek mógł być zdolny do ich ponoszenia bez głębokiej wiary, że uczestniczy w wielkim oczyszczeniu, po którym świat radykalnie zmieni się na lepsze²³.

Zasadniczo ten aktor/figura podlega tym samym procesom, co *Ten, który unika cierpienia*. Ale jeśli pierwszą figurę zdefiniowaliśmy jako bierną, druga jest aktywna. Dzieje się tu jednak coś więcej, zachodzi bowiem proces „odczulania”, który ma doprowadzić do zerwania wszystkich więzi emocjonalnych z ludźmi, których w imię doskonałego ładu trzeba zniszczyć. Odczulanie ma umożliwić „zabójcy wyparcie faktu, że zabija innego człowieka”²⁴. Po drugiej stronie nie ma już człowieka, jest „nie-osoba” (non-person) – w nomenklaturze Fromma. Fromm ujmuje to wprost: „kiedy chce się ułatwić swojej stronie zniszczenie żywych istot ludzkich strony przeciwnej, należy przepoić własnych żołnierzy przecuciem, że ci, których trzeba zarżnąć, nie są osobami”²⁵. Wtórjuje temu Viktor Frankl, dlatego warto przytoczyć jego słowa:

W obozie koncentracyjnym z ludzi czyniono przedmioty – obiekty obserwacji medyczno-eksperymentalnych! [...] o nienawiści nie mogło być mowy z przyczyn zrozumiałych: nienawidzić można tylko podmiot, ale nie to, co poniżono do zwykłego przedmiotu, [...] tu raczej wymazywano ostatnie resztki osobowości. [...] Toteż tam, gdzie powinno się dostrzegać godność osoby ludzkiej, widziano już tylko użytkową wartość niewolników [...]²⁶.

Frankl wskazuje na brak nienawiści po stronie sprawców, który jest pokłosiem zerwania więzi emocjonalnych.

Oczyszczanie wydaje się być już teraz czystym eufemizmem, chodzi przecież o niszczenie i zabijanie. Ale *Tym, który zadaje cierpienie* nie musi być żołnierz. Jeżeli traktujemy osiągnięcie doskonałego ładu jako projekt władzy, element strategii politycznej, to obejmuje on całą rzeszę uczestników (sprawców)²⁷. Biurokraci, prawnicy, lekarze, zwykli obywatele. Każdy z nich odgrywa swoją rolę z mniejszą lub większą gorliwością²⁸.

²² Poglębiamy znaczenie kwestii posłuszeństwa w destrukcyjnej utopijnej strukturze, warto sięgnąć po: Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, dz. cyt. (w szczególności s. 314 i n.); T. Blass, *Zachowanie sprawców jako destrukcyjne posłuszeństwo. Wokół badań Stanleya Milgrama, najdonioślejszej próby wyjaśnienia Holokaustu na gruncie psychologii społecznej*, [w:] *Zrozumieć zagładę. Społeczna psychologia Holokaustu*, red. L. S. Newman, R. Erber, przekł. M. Budziszewska [i in.], Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 86–100.

²³ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Kraków 1980, s. 38.

²⁴ D. Grossman, *O zabijaniu*, dz. cyt., s. 238.

²⁵ E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 137.

²⁶ V. E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 25–26.

²⁷ Jak zauważył Tischner, problemem jest „wina uczestnictwa” (zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 39).

²⁸ Krótkie charakterystyki różnych typów sprawców opisuje Raul Hilberg (zob. R. Hilberg, *Sprawcy. Ofiary. Świadkowie. Zagłada Żydów 1933–1945*, przekł. J. Giebułtowski, Wydaw. Cyklady, Warszawa 2007, s. 15 i n.).



Ten, który odbiera cierpienie

Ostatnim aktorem/figurą jest *Ten, który odbiera cierpienie*. Używam słowa *odbiera*, a nie na przykład *doznaje*. Doznawanie cierpienia jest niezależne od nas. Wskazuje na jego pochodzenie od losu, czyli jest ono w pewnym sensie nieintencjonalne. Odbieranie cierpienia wskazuje natomiast na intencjonalność, a nie przypadkowość jego zadawania; intencjonalność ta w naszych rozważaniach oznacza ukierunkowanie cierpienia na konkretną grupę. Odbieranie sygnalizuje, że ktoś zadawanie cierpienia zaplanował.

W rozważaniach teoretycznych ta figura powinna być najważniejsza, ponieważ w sposób naturalny zwracamy się w kierunku cierpiącego. W procesach urzeczywistniania utopii jest ona najmniej znacząca, dlatego można, a nawet trzeba ją wyeliminować. Dla naszych wcześniejszych figur jest to: „nie-osoba”, „podczłowiek”, „niewolnik”, „muzułman”²⁹, zatem ktoś, z kim nie musimy się identyfikować, kto nie zajmuje naszych myśli. Moglibyśmy dodać, że jest to „ten, który się nie definiuje, ale jest definiowany”. Zaliczamy go do „strat ubocznych” – jakby określiłby to Zygmunt Bauman.

Tutaj wciąż mamy do czynienia z projektem estetycznym, dołączamy do niego elementy czystej destrukcji. Jednak dla *Tego, który odbiera cierpienie* projekt utopii nie jest etyczny ani estetyczny, jest projektem zniszczenia (pomijam, że niszczenie może być kategorią estetyczną). To dosłowna destrukcja, unicestwienie wszystkiego (unicestwienie życia) i tworzenie od nowa. Pierwsze, co ulega zniszczeniu, jak już sugerowałem, to więzi afektywne. *Ten, który unika cierpienia* nie styka się w żaden sposób z tym, który je odbiera. Nie występują tu więzi emocjonalne, a często cierpiący usuwani są z zasięgu wzroku. Figura sprawcy spełnia tutaj dodatkową funkcję, bowiem odgradza cierpiących od niecierpiących, w ten sposób *Ten, który zadaje cierpienie* jeszcze bardziej się poświęca, biorąc na siebie kontakt z „nieczystościami”. Dzięki temu destrukcja sama w sobie – niszczenie życia – możliwa jest bez sprzeciwu, przy akceptującej biernej postawie.

Unikający i zadający cierpienie podtrzymują własną wizję doskonałego społeczeństwa. Jest to „społeczeństwo skupione na sile”, gdzie kategoria doskonałości jest z siłą nierozzerwalnie związana. W społeczeństwie skupionym na sile nie ma miejsca na kruchość. To, co kruche, słabe, podatne na cierpienia, musi zostać wyeliminowane. Uzasadniam to stwierdzenie poniżej.

Kruche życie, po którym warto płakać

Dehumanizacja ma ułatwić eliminowanie istnień ludzkich, dla których nie ma miejsca w doskonałym społeczeństwie. Te działania „ładotwórcze” w ostateczności pomagają wytworzyć przekonanie o zasadności podziału na życia warte żaloby i opłakiwania i te, które tego nie są warte; dotyczą więc samej ontologii. Przy zaistnieniu w świadomości takiego podziału występuje mechanizm sprzężenia zwrotnego. Dehumanizacja jest możliwa, ponieważ całkiem oczywistym wydaje nam się podział na życie godne i niegodne

²⁹ Znamy te określenie z literatury, nie tylko naukowej. Warto przywołać nazwiska Giorgio Agambena i jego kategorię „homo sacer”, czy Primo Leviego.



życia (przeżycia), utrzymywanie się takiego podziału jest możliwe, ponieważ po drugiej stronie nie mamy do czynienia z osobą (jest „nie-osoba”). Zatem *Ten, który odbiera cierpienie* podlega pod kategorię „życia niewartego życia” (*lebensunwertem Leben*)³⁰.

Moje rozważanie uzupełniam refleksją Judith Butler nad kruchością życia i potencjałem żałoby, co pozwoli lepiej zrozumieć wartościowanie i kategoryzowanie żyć, do czego ostatecznie prowadzi dehumanizacja³¹. Radykalny „ontologiczny” podział na życie godne i niegodne samego faktu istnienia zastanawia Butler, która traktuje wszelkie tego typu podziały bardzo krytycznie. Wskazuje ona na społeczny charakter kruchości: „życie jednych zawsze w jakimś stopniu pozostaje w rękach drugich”³². W naszym przypadku ta reguła zostaje zniesiona; cierpiący już tylko „zależy” od innych, oni zaś nie zależą od niego. Amerykańska badaczka pisze o „mocy niszczenia”. Obie strony relacji, w której stawką jest cierpienie, dysponują mocą zniszczenia. To nakłada na nich zobowiązanie, aby od niszczenia życia się powstrzymać³³. Ale nasz cierpiący tej mocy zostaje pozbawiony.

Potencjalnie każde życie jest warte tego, aby jego utratę opłakiwać. Kategorie cierpienia i żałoby współwystępują, co podkreśla Butler. Żal jest sposobem przepracowania cierpienia, którego doznajemy, gdy znika życie. Przy założeniu, że „utrata życia jest odczuwalna”. „Odczuwalność” dotyczy jednak tylko podmiotu, osoby. A *Ten, który odbiera cierpienie* przestaje być podmiotem. To, co decyduje o jego podmiotowości w cyklu cierpienia – czyli kruchość – w przewrotnej logice destrukcji podmiotowości go pozbawia.

Żałoba w ujęciu Butler pełni rolę przeszkody na drodze do zadawania cierpienia. Żal, jako pewien rodzaj potencjalności, powstrzymuje nas. Prowadzi do bierności, która wydaje się być pożądana. Nie jest to bowiem bierność niemego świadka, bojącego się zareagować. Jest to bierność człowieka, który nie chce stać się oprawcą, a świadomy tego, że może nim się stać, nie podejmuje działania. Podjęcie działania w jego wypadku zniszczy kruchość obu stron. Jeśli zatem żałoba nas zrównuje, to w ramach urzeczywistniania utopii (takiej jak ją tu przedstawiłem) należy wyznaczyć granicę, poza którą jeśli życie się znajdzie, nie będzie warte żalu. Jak ujmuje to Butler: „Po życiu, którego nam nie żal, nie będziemy odbywać żałoby, ponieważ w istocie nigdy nie żyło, tzn. nigdy nie liczyło się jako życie”³⁴.

W sposób naturalny pochylamy się nad cierpiącym. Jego kruchość powinna zostać otoczona uwagą. Interpretując refleksję Butler i łącząc ją z myślą Tischnera, możemy stwierdzić, że sprawdzianem dla nas, jako dla ludzi, jest zawsze kruchość drugiego człowieka. W idealnym społeczeństwie chcielibyśmy, aby nasza kruchość zawsze została uszanowana, potraktowana z łagodnością. Nasz ideał to „społeczeństwo skupione na cierpiącym”.

³⁰ Zob. E. Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, dz. cyt., s. 39.

³¹ W tym fragmencie odnosił się będąc do książki Butler *Ramy wojny* (zob. J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, przekł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, s. 41–120).

³² Tamże, s. 57.

³³ Zob. tamże, s. 96.

³⁴ Tamże, s. 89.



Pedagogika wbrew doskonałości

Jeśli w myśleniu utopijnym szukamy też tropów dla pedagogiki, to powinna się ona opowiedzieć nie po stronie idącej za utopią doskonałości, ale po stronie tego, co niedoskonałe, czyli z perspektywy tego artykułu po stronie cierpiącego. Tak odczytują sens humanizacji – jako jednego z celów edukacji – którą Robert Kwaśnica rozumie jako zdolność do zadawania pytań egzystencjalnych³⁵. Zatem także pytań o cierpienie. Edukacja i wychowanie powinny nam na powrót uświadomić naszą równość w żałobie i cierpieniu. Mniejsze znaczenie w tak zarysowanej interpretacji ma dla edukacji postęp. Mowa o takim postępie, który oznaczać ma „podział naszej planety wzdłuż granicy między zyciami, których żal i których nie żal [...], nawet jeśli ma to oznaczać odebranie tych ostatnich”³⁶.

Edukacja powinna ustalić nowe relacje, stworzyć „przeciwswiat”³⁷. Dzisiaj Ty cierpisz, jutro Ja mogę cierpieć. Ta zależność, w świetle prawa do nieznannej przyszłości, pozwala na obopólne uszanowanie cierpienia. Chodzi tu o noszenie Innego (*Tego, który doznaje cierpienia*) w sobie. Nosić go „jako swoje istotne cierpienie”³⁸. Nie ma wówczas już trzech aktorów, pozostaje tylko *Ten, który cierpi*. W każdej chwili mogę być cierpiącym i wówczas będę żądał, aby moje skargi zostały usłyszane, ponieważ nie będę już bezpodmiotowym *Tym, który odbiera cierpienie*, ale będę tym, kim Ty byłeś wczoraj – *Tym, który cierpi*³⁹.

Działanie pedagogiczne charakteryzować powinny zatem litość i współcierpienie. Mają one to wspólne, że

są spontaniczną odpowiedzią na cierpienie innego. [...] Kto się lituje, najpierw uniaża siebie. [...] Litość nie polega na tym, że litujący zajmuje miejsce cierpiącego, lecz na tym, że przynosi mu ulgę, ofiarując pomoc⁴⁰.

Opierając się o powyższe rozważania możemy wyznaczyć pedagogice też inny cel. Chodzi zatem też o przezwyciężenie „nieczłowieczeństwa” cierpiącego. Możemy to osiągnąć na drodze rozmowy, pozwolić się cierpiącemu zagadnąć⁴¹. Bo „Pytanie wytrąca mnie ze stanu *przy kimś*, «obok kogoś»; a nawet *wobec kogoś*, by mnie wtrącić w nowy stan – stan *dla kogoś*”⁴². Jak stwierdza Jarosław Gara: „Człowiek w swej mowie zagaduje drugiego człowieka. Zagadnięcie to jest szczególną właściwością istoty ludzkiej i zasadza się na ustanowieniu i uznaniu samodzielnej inności drugiego człowieka. Prawdziwa rozmowa odzwierciedla tym samym bezpośredniość kontaktu i dlatego zawsze jest «szansą ucłowieczenia»”⁴³. W tak zorientowanej pedagogice zwraca się uwagę na wolność człowieka, ale taką, jak rozumiał ją Frankl: „Człowiek [...] jest wolny w tym, że

³⁵ Zob. R. Kwaśnica, *O szkole poza kulturową oczywistością. Wprowadzenie do rozmowy*, Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2015, s. 19.

³⁶ J. Butler, *Ramy wojny*, dz. cyt., s. 89.

³⁷ Określenia tego użył George Picht (zob. G. Picht, *Odwaga utopii*, przekł. K. Maurin [i in.], Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981).

³⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 225.

³⁹ Tischner pyta: Czy skarga nie jest nowym otwarciem na innego? (zob. tamże).

⁴⁰ Tamże, s. 249.

⁴¹ Przywołuję tu pedagogiczne odniesienia do filozofii dialogu (zob. J. Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, WAM, Kraków 2008).

⁴² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 74.

⁴³ J. Gara, *Filozofia dialogu i jej implikacje pedagogiczne*, „Pedagogia Christiana” 2010, nr 1(25), s. 147.



może przybrać odpowiednią postawę wobec warunków i okoliczności, w wewnętrznym opanowywaniu losu, w stosunku do prawdziwego, szczerego cierpienia. Ta wolność nie zna żadnych warunków, jest to wolność «pod każdym względem» i do ostatniego tchnienia⁴⁴. Frankl zwraca uwagę, że zapanowanie nad tym, co tychiczne – w ramach projektowania utopii – nie będzie mogło w pełni się zrealizować, jeżeli człowiek zachowa ten specyficzny rodzaj wolności, jakim jest „wewnętrzne opanowanie losu”. I to tak rozumiana wolność jest przeszkodą dla totalitarnych działań utopistów.

Refleksja na zakończenie

Doskonałość stawać się będzie zawsze kosztem niedoskonałości. Jak wielka będzie to cena, zależy od wielu czynników. I to jest też pytanie i problem dla utopistów: „Jak duże koszty musimy ponieść na drodze do idealnego społeczeństwa?”. Jest coś niepokojącego w każdym projekcie Świata Doskonałego. Jego wizja – nie ważne przez kogo zapoczątkowana, w jakiej głowie zrodzona – wymaga całkowitego poświęcenia, oddania się sprawie, co sugerował cytowany wcześniej Szacki. Aby utopia stać się mogła, potrzebuje „wyznawców”, którzy poświęcą się jej urzeczywistnieniu, potrzebuje po prostu „ślepej wiary”. Warto powtórzyć za Baumanem:

Wielkie zbrodnie rodzą się nierzadko z wielkiej idei, a tym większa zbrodnia, im mocniej się w ideę wierzy. [...] upstrzone są [...] dzieje zbrodniami popełnionymi w imię wiary niezachwianej, prawdy jedynej i absolutnej. Niewielu wielkim ideom gorliwie wyznawanym udało się zachować niewinność w chwili, gdy ich wyznawcy zabierali się do przekuwania słowa w czyn⁴⁵.

Potraktujmy słowa Baumana jako przestrożę kierowaną przede wszystkim do intelektualistów.

Bibliografia:

- Baczko B., *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przekł. M. Kowalska, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada.*, przekł. T. Kunz, Wydaw. Literackie, Kraków 2009.
- Bauman Z., *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przekł. M. Żakowski, Wydaw. Sic!, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydaw. Sic!, Warszawa 2000.
- Blass T., *Zachowanie sprawców jako destrukcyjne posłuszeństwo. Wokół badań Stanleya Milgrama, najdonioślejszej próby wyjaśnienia Holokaustu na gruncie psychologii społecznej*, [w:] *Zrozumieć zagładę. Społeczna psychologia Holokaustu*, red. L. S. Newman, R. Erber, przekł. M. Budziszewska [i in.], Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, przekł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekł. T. Komendant, Wydaw. Aletheia, Warszawa 2009.
- Frankl V. E., *Homo patiens*, przekł. R. Czernecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976.

⁴⁴ V. E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, dz. cyt., s. 13.



- Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2014.
- Fromm E., *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium ludzkiej destrukcyjności*, przekł. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, Gdańska Inicjatywa Wydawnicza, Gdańsk 1991.
- Gara J., *Filozofia dialogu i jej implikacje pedagogiczne*, „Pedagogia Christiana” 2010, nr 1(25).
- Gara J., *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, WAM, Kraków 2008.
- Grossman D., *O zabijaniu. Psychologiczny koszt kształtowania gotowości do zabijania w czasach wojny i pokoju*, przekł. D. Konowrocka, Mayfly, Warszawa 2010.
- Hilberg H., *Sprawcy. Ofiary. Świadkowie. Zagłada Żydów 1933–1945*, przekł. J. Giebułtowski, Wydaw. Cyklady, Warszawa 2007.
- Kwaśnica R., *O szkole poza kulturową oczywistością. Wprowadzenie do rozmowy*, Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2015.
- Lemke T., *Biopolityka*, przekł. T. Dominiak, Wydaw. Sic!, Warszawa 2010.
- Metz J.B., *Teologia wobec cierpienia*, przekł. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2008.
- Picht G., *Odwaga utopii*, przekł. K. Maurin [i in.], Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Sandel M. J., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przekł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014.
- Sontag S., *Widok cudzego cierpienia*, przekł. S. Magala, Wydaw. Karakter, Kraków 2010.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Iskry, Kraków 1980.
- Tischner J., *Etyka Solidarności*, Znak, Kraków 2000.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue Scoiete D’Etitions Internastionales, Paris 1990.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wydaw. Znak, Kraków 1998.
- Traverso E., *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przekł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2010.
- Wilowski W., *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Wydaw. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010.
- Zrozumieć zagładę. *Spółeczna psychologia Holokaustu*, red. L. S. Newman, R. Erber, przekł. M. Budziszewska [i in.], Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Place of Suffering in the Realization of Utopias – Half-pedagogical Reflections

Abstract: To the Enlightenment we owe the flourishing of ideas and utopian imagination. And as suggested Baczko enlightened confidence in mind consequently leads also to the fact that theodicy converted to Anthropodicy. It is no longer in front of the Absolute but before the Mind, we have to explain oneself. No God is responsible for suffering, but we; supported by the ideal of freedom we are seeking its meaning. Are these two consequences of the Enlightenment development of utopian thinking and Anthropodicy, in some way connected to each other? Another attitude to suffering can be found in dystopian and another in utopia. Dystopia usurps the right to manage institutions that may cause suffering in this way in totalitarian systems performs power over people. Utopia, in contrast, seeks to reduce, if not remove the pain of life. In the grand design of perfection and progress is not (?) a place to suffer. But what are the consequences? In this paper, I would like to reflect on the paradox that appears in the utopian project of perfection. This paradox is realized utopia, denies it in the same time - seeking to eliminate suffering, it is suffering we get. I'll think about the way to respond to this paradox by education. This reaction may be an action against perfection.

Keywords: suffering, perfection, mourning, utopia, imperfection, totalitarianism

