

Filip KOBIELA

JESZCZE ZATAŃCZĘ NA WASZYCH GROBACH! O istocie i typach Schadenfreude

Dlaczego właściwie ktoś miałby się cieszyć ze zła w świecie? Czy „demoniczność” takiej radości nie oznacza, że jest ona raczej pojęciem granicznym, niewystępującym w czystej postaci w świecie ludzi? Podobnie jak bezinteresowne dobro, bezinteresowne zło (tu w odmianie pasywnej) także spotyka się z niedowierzaniem. Sądzę jednak, że optymizm taki nie ma wystarczających podstaw i że możliwa jest radość ze zła. Nie przypadkiem do osobliwości gatunkowych tak zwanego homo „sapiens” należy bezinteresowne okrucieństwo.

Dla osób, które się o t y m nie dowiedzą.

Schadenfreude – radość z cudzego cierpienia – to wielka, być może największa ludzka radość¹. Mimo że w wielu językach brak specjalnego terminu na jej określenie, występuje zapewne we wszystkich kulturach²; jak powiada japońskie przysłowie: „Cudze cierpienie smakuje jak miód³. Jest to ponadto bardzo częste zjawisko – wprawdzie mówi się, że okazja czyni złoceńcę, wydaje się jednak, że znacznie łatwiej o okazję do radowania się ze zła niż do jego czynienia⁴. Rozpowszechnienie niemieckiego terminu „Schadenfreude” należy wiązać z jego poręcznością, wynikającą ze specyfiki języka niemieckiego (ale już nie z rzekomymi cechami niemieckiego charakteru narodowego). Radość ta wiąże się ze złem – ma więc wyraźny wymiar aksjologiczny i etyczny. Stanowi pewne tabu – jest ukrywana i oficjalnie potępiana, choć

¹ Słownik języka niemieckiego jako paradygmatyczny przykład użycia terminu „Schadenfreude” podaje następujące zdanie: „S[chadenfreude] ist die schönste Freude” (hasło „Schadenfreude”, w: *Langenscheidt Großwörterbuch. Deutsch als Fremdsprache*, red. D. Götz i in., Langenscheidt KG, Berlin–München, 1998, s. 838). Według Friedricha Nietzschego „oglądanie cierpienia dobrze robi człowiekowi, a zadawanie cierpienia jeszcze lepiej” (F. N i e t z s c h e, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997, s. 72).

² Por. M. J. M c N a m e e, *Schadenfreude in Sport: Envy, Justice, and Self-Esteem*, „Journal of the Philosophy of Sport” 30(2012) nr 1, s. 6.

³ W. W. v a n D i j k, J. W. O u w e r k e r k, *Introduction to Schadenfreude*, w: *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, red. W. W. van Dijk, J. W. Ouwerkerk, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 4 (tłum. fragm. – F.K.).

⁴ Jak gorzko zauważa Stanisław Lem, „masy ludzkie przejawiają dziwne zapotrzebowanie na katastrofy: nie wystarczy, że nam jest dobrze, trzeba jeszcze, by innym było źle” (S. L e m, *Krótkie zwarcia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 100).

istnieją też wyjątki od tej reguły. Współcześnie Schadenfreude stała się przedmiotem badań interdyscyplinarnych⁵, a na gruncie filozofii inspiruje refleksję dotyczącą ciekawego splotu tematyki etycznej, estetycznej, antropologicznej i metafizycznej.

W Polsce – gdzie przecież Schadenfreude bez wątpienia także występuje⁶ – tematyka ta rzadko podejmowana jest w perspektywie filozoficznej. Do wyjątków należy rozprawa Bogusława Wolniewicza *Epifania diabła* (jej autor posługuje się terminem „zła radość”)⁷. Prawdopodobnie Schadenfreude nie wydaje się etyką tak istotnym problemem, jak zjawiska związane z czynnym wyrządzaniem zła. Istnieją jednak zapewne także inne powody. Skoro Schadenfreude objęta jest swoistym tabu „praktycznym” („tego się nie okazuje”), to być może do pewnego stopnia tabu to przenosi się również na sferę teorii, gdzie przybiera formę tabu „teoretycznego” („o tym się nie mówi”). Dyskusja nad zjawiskiem Schadenfreude nie wpisuje się ani w martyrologiczną atmosferę skłaniającą do koncentracji na doznawanym złu i krzywdzie wyrządzonej przez innych, ani też w ideologię wybaczenia, w świetle której Schadenfreude sytuuje się blisko zemsty. Ponadto ewentualne kompetencje w zakresie doznawania Schadenfreude – nieodzowne do prowadzenia badań nad przynajmniej

⁵ Literackie studium Schadenfreude (niepozbawionej przymieszki sadystycznej) przedstawił Fiodor Dostojewski w noweli *Z powodu mokrego śniegu* (zob. F. D o s t o j e w s k i, *Notatki z podziemia*, cz. 2, *Z powodu mokrego śniegu*, tłum. M. Grabowska, w: tenże, *Gracz. Opowiadania 1862-1869*, tłum. W. Broniewski i in., PIW, Warszawa 1964, s. 88-161). Schadenfreude związana z fotografią prasową jest przedmiotem rozważań Susan Sontag przedstawionych w książce *Widok cudzego cierpienia* (zob. S. S o n t a g, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Karakter, Kraków 2010). Zasada nieokazywania Schadenfreude utrudnia jej badanie, lecz w ostatnich latach pomocny okazał się tu internet umożliwiający nieskrępowaną ekspresję tej radości. Współcześnie zjawisko Schadenfreude inspiruje powstawanie wielu prac z zakresu filozofii i dziedzin pokrewnych (zob. np. M. C i k a r a, S.T. F i s k e, *Stereotypes and Schadenfreude: Behavioral and Physiological Markers of Pleasure at Others' Misfortunes*, „Social Psychological and Personality Science”, 2012, t. 3, nr 1, s. 63-71; L. D o r f m a n, *Schadenfreude: A Handy Guide to the Glee Found in Others' Misery*, Skyhorse Publishing, New York 2013; R.H. S m i t h, *The Joy of Pain: Schadenfreude and the Dark Side of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013; N. v a n d e V e n, C. H o o g l a n d, R. S m i t h, W. v a n D i j k, S. B r e u g e l m a n s, M. Z e e l e n b e r g, *When Envy Leads to Schadenfreude*, „Cognition and Emotion” 29(2014) nr 6, s. 1007-1025; C.W. L e a c h, R. S p e a r s, A.S.R. M a n s t e a d, *Parsing (Malicious) Pleasures: Schadenfreude and Gloating at Others' Adversity*, „Frontiers in Psychology” z 26 II 2015, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.00201/full>).

⁶ Na temat występowania tego zjawiska w Polsce zob. K. W o ł o d ź k o, *Radość z cudzego nieszczęścia*, <https://www.deon.pl/wiadomosci/komentarze-opinie/art,742,radosc-z-cudzego-nieszczescia.html>; J. B i Ń c z y c k i, *Zła radość Polaka*, „Gazeta Wyborcza” z 7 XII 2017, <http://wyborcza.pl/7,75968,21195675,zla-radosc-polaka.html>. Powszechność Schadenfreude w polskim internecie można by oddać powiedzeniem: „Rad Polak po szkodzi (drugiego)”.

⁷ Por. B. W o l n i e w i c z, *Epifania diabła*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 1993, s. 214n. Według Wolniewicza zła radość jest jednym z dwóch – obok złej woli – komponentów miłości zła.

niektórymi aspektami tego zjawiska – stawiają zajmującą się nim osobę w niezręcznej sytuacji. Nie może ona przecież na wstępie stwierdzić, że – ponieważ sama odczuwa jedynie miłość bliźniego – nie wie na przykład, czy „słodsza” jest Schadenfreude, czy zemsta. Trudno byłoby jej też zamieścić w swoim dziele podziękowanie dla wrogów, których nieszczęście umożliwiło napisanie tego dzieła. Widocznie trzeba być trochę złym, aby lepiej rozumieć zło – także bierne, czyli kontemplację zła.

Poniższe rozważania prowadzę w paradygmacie pesymizmu antropologicznego, eksponującego rozmaite przejawy zła, w tym także pewne jego pasywne formy. Większość analiz dotyczy aksjologicznie zabarwionej „chemii uczuć”, zwłaszcza złych – oczywiście „chemii” nie w sensie neurofizjologicznych badań nad neurotransmiterami, ale w tradycyjnym sensie wiedzy o „kombinacjach” czy „mieszaninach” uczuć.

ISTOTA SCHADENFREUDE

„Schadenfreude” to termin niemiecki, funkcjonujący jednak w literaturze międzynarodowej – podobnie jak inne, zazwyczaj nietłumaczone zbitki słowne: „Weltschmerz” czy „Zeitgeist” – i odnoszący się do zjawiska najwyraźniej uniwersalnego. Dosłownie rozumiany oznacza *r a d o ś ć z e s z k o d y*. Polskim odpowiednikiem o podobnym brzmieniu mogłaby być na przykład konstrukcja „fajda-ze-szkody”; niemal identycznie brzmiący z niemieckim oryginałem termin „szkodofajda” byłby zapewne wciąż zrozumiały, lecz zarazem obcy już duchowi języka polskiego. W dalszych rozważaniach będę zatem mówił o radości z jakiegoś *z ł a*. Już na początku rozważań na temat tego zjawiska uwidaczniają się dwa jego momenty: emocjonalny oraz aksjologiczny. Konieczne tu będzie dodanie momentów kolejnych, na razie jednak można powiedzieć, że *genus proximum* Schadenfreude to radość, podanie *differentia specifica* wymaga natomiast dalszych analiz.

Nawet to wstępne, niewystarczające jeszcze określenie Schadenfreude ujawnia jej *prima facie* paradoksalność, opaczność czy wręcz perwersyjność. Zazwyczaj zło nie kojarzy się przecież z czymś dobrym (radością), a z drugiej strony – radość nie kojarzy się z czymś złym⁸. Najwyraźniej mamy więc do czynienia ze zjawiskiem, które w jakiś sposób wyłamuje się ze standardowego porządku skojarzeń⁹. Z pewnością Schadenfreude wydaje się jednak czymś

⁸ Franz Brentano zauważa: „Któż np. nie uznałby wraz z nami radości (jeśli tylko nie jest to radość z powodu zła) za coś oczywiście dobrego” (F. B r e n t a n o, *O źródle poznania moralnego*, tłum. C. Porębski, PWN, Warszawa 1989, s. 40).

⁹ Zauważmy jednak, że i radość z cudzego dobra może mieć wysoce problematyczny charakter, na przykład, gdy ktoś się cieszy z dobrego zdrowia i mocnej władzy czyniącego zło tyrana.

nieetycznym, a na gruncie etyki współczucia stanowi przeciwieństwo właściwego współodczuwania¹⁰.

Przejdźmy do dookreślenia znaczenia terminu „Schadenfreude”. Domyślnie zawarte są w nim jeszcze dwa istotne momenty. Po pierwsze, chodzi tu o zło, które dotyka i n n e g o podmiotu niż ten, który doznaje radości – podmiot Schadenfreude raduje się z c u d z e g o cierpienia¹¹. Taka jest też najkrótsza słownikowa definicja „Schadenfreude”: radość z cierpienia (szkody, nieszcześcia, niepowodzenia, biedy, upadku) d r u g i e g o człowieka. Dochodzimy więc do trzeciego momentu znaczeniowego, który możemy określić jako lokalizacyjny – zło „ulokowane” jest w jakimś podmiocie innym niż podmiot doznający radości. Łącznie ujęte, trzy wyżej wskazane momenty są wyraźnie dostrzegalne w popularnym powiedzeniu: „Nie ciesz się bratku z cudzego upadku”. Po drugie, zło, o którym mowa w przypadku Schadenfreude, nie jest – z pewnymi zastrzeżeniami – w y w o ł a n e działaniem osoby doznającej tej emocji. Ten moment możemy z kolei określić jako sprawczy czy kauzalny. Odróżnia on Schadenfreude od jakościowo odmiennych rodzajów radości, na przykład o charakterze sadystycznym. Za Schadenfreude nie uznamy zatem radości Lenina, tak opisywanej przez Bertranda Russella: „Kiedy zapytałem o socjalizm w rolnictwie, opowiedział wyraźnie uradowany, jak udało mu się podjudzić ubogich chłopów przeciwko bogatym «i wkrótce powiesili ich na najbliższym drzewie – ha, ha, ha!»». Jego rubaszny śmiech zmroził mi krew w żyłach”¹². Schadenfreude to radość ze zła (czy też radość z powodu zła), którego s i ę n i e w y r z ą d z i ł o – jej podmiot pozostaje więc w istotnym sensie niewinny. Ów moment kauzalny stanowi wprawdzie jedynie składnik bardziej złożonego zagadnienia relacji między odnośnymi podmiotami, na tym etapie wystarczy on jednak, by wskazać o d r ę b n o ś ć Schadenfreude od innych emocji.

Niekiedy mamy wprawdzie do czynienia z c z ę ś c i o w y m udziałem osoby doznającej Schadenfreude w wywołaniu cierpienia. Istnieją typy sytuacji, w których – można by rzec za bohaterem powieści *Obcy* Alberta Camusa – „Tak czy inaczej – jest się zawsze trochę winnym”¹³. Na przykład biegacz cieszący się, że konkurent zajął jedno z ostatnich miejsc w biegu,

¹⁰ Por. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 211n.

¹¹ Można oczywiście zauważyć, że zlokalizowanie zła w jakimś podmiocie jest już pewnym zażewaniem być może nieco ogólniejszego zjawiska. Załóżmy, że ktoś raduje się z pewnego – w swoim mniemaniu – zła, powiedzmy wielkiej kosmicznej katastrofy, zagłady jakichś złożonych struktur. Trudno tu wskazać podmiot doznający zła. Tego rodzaju przypadkami nie będę się jednak zajmować.

¹² B. R u s s e l l, *Sławni ludzie, których znałem*, w: tenże, *Szkice niepopularne*, tłum. J. Janowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1992, s. 196.

¹³ A. C a m u s, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1995, s. 18.

wyprzedzając rywala, sam także p r z y c z y n i ł s i ę – chociaż w bardzo ograniczonym stopniu – do jego niepowodzenia. Przechwalanie się często polega nie tylko na eksponowaniu własnego sukcesu, ale zawiera też moment podkreślenia cudzej porażki, a niekiedy również własnego czynnego udziału w tym niepowodzeniu. Inny przykład tego typu stanowi zjawisko, które można by określić jako „Metaschadenfreude”: radość, jaką sprawia nam oglądanie cierpienia, którego inni doznają na wieść o naszym sukcesie. Załóżmy, że dążąc do własnego sukcesu, nie mieliśmy zamiaru jego ewentualnym osiągnięciem zadawać innym cierpienia, niemniej jednak przyczyniliśmy się do tegoż cierpienia (typu Glückschmerz), które z kolei sprawia nam radość (dla niektórych „smakoszy” radość tego rodzaju należy zresztą do największych radości). Ponieważ dokładna analiza takich sytuacji wymaga uwzględnienia wielu czynników (w tym intencji), zazwyczaj sytuacje te pomija się we wstępnych rozważaniach dotyczących Schadenfreude. Tak też uczynię poniżej, rezerwując nazwę „Schadenfreude” dla „czystych” przypadków, w których nie występuje związek kauzalny między działaniem podmiotu doznającego Schadenfreude a cierpieniem stanowiącym jej przedmiot. Ponadto we wspomnianych złożonych sytuacjach mamy zazwyczaj do czynienia ze splotem (być może nierozdzielalnym) radości z własnego sukcesu i z cudzej porażki.

Możemy zatem podać pełniejsze określenie opisywanego zjawiska, uwzględniające wszystkie cztery momenty – emocjonalny, aksjologiczny, lokalizacyjny i kauzalny: Schadenfreude to radość czerpana ze zła doznawanego przez drugiego, które nie zostało wywołane działaniami podmiotu radości.

SCHADENFREUDE NA TLE KOMBINATORYKI EMOCJONALNYCH REAKCJI NA DOBRO I ZŁO

Wydaje się, że przed dalszym dookreśleniem specyfiki Schadenfreude warto zestawić to uczucie z innymi emocjonalnymi reakcjami na dobro i zło. Zauważmy, że do jej wstępnej charakterystyki wystarczyło określenie czterech momentów: emocjonalnego, aksjologicznego, lokalizacyjnego i kauzalnego. Zapewne więc Schadenfreude – jak i inne emocje – można potraktować jako funkcję tych czterech zmiennych. Przyjmijmy, że każda z tych zmiennych przybiera tylko dwie wartości – mamy więc, odpowiednio: radość versus smutek; dobro versus zło; cudze versus własne, spowodowane versus niespodowodowane przez podmiot doznający radości. Oczywiście, może się okazać, że dla większej dokładności obrazu trzeba będzie rozważyć więcej możliwych wartości każdej z tych zmiennych, na razie wszakże zobaczymy, do jakiej kombinatoryki emocji prowadzi takie binarne uproszczenie. Cztery zmienne, z których każda przybiera po dwie wartości, dają szesnaście kombinacji ($2^4=16$). Każdej z szes-

nastu określonych w ten sposób emocji możemy przypisać indywidualny kod, na przykład Schadenfreude to RZCN (radość ze zła cudzego, niespowodowanego przez podmiot radości), a emocja opisana jako SDCN to smutek z dobra cudzego niespowodowanego przez podmiot radości, a więc – by znów użyć niemieckiego terminu – Glückschmerz. Zestawmy uzyskane rezultaty w tabeli.

Tab. 1. Kombinatoryka emocjonalnych reakcji na wartości

Nr	Emocja	Wartość	Lokalizacja	Przyczyna	Nazwa lub charakterystyka
1	R	D	C	P	Naches (hebr.) – duma rodzica, dobrego opiekuna
2	R	D	C	N	Mudita (sansk.) – współradowanie się
3	R	D	W	P	Satysfakcja, duma z własnych osiągnięć
4	R	D	W	N	Poczucie szczęścia, powodzenia, doświadczenie uśmiechu losu
5	R	Z	C	P	Słodycz zemsty, przyjemność sadystyczna
6	R	Z	C	N	Schadenfreude (niem.)
7	R	Z	W	P	Przyjemność masochistyczna; „Dobrze mi tak”, „Zasłużyłem sobie na to”
8	R	Z	W	N	Przyjemność malkontenta, „umalkontentowanie”
9	S	D	C	P	Rozczarowanie dobroczyńcy: „Żałuję, że pomogłem (nie zasłużyła na to, nie umie przyjąć daru, nie rewanżuje się itd.)”
10	S	D	C	N	Glückschmerz (niem.), zazdrość, słuszne oburzenie się
11	S	D	W	P	Smutek spełnienia
12	S	D	W	N	Smutek ocalonych: „Nie należało mi się”, „Nie zasłużyłem na takie dobro”
13	S	Z	C	P	Żal za grzechy, „żał moralny”, poczucie winy
14	S	Z	C	N	Karuna (sansk.) – litość, współczucie, współcierpienie
15	S	Z	W	P	Żal prakseologiczny: „Ale się urządziłem”, smutek niespełnienia
16	S	Z	W	N	Poczucie nieszczęścia, pecha, bycia prześladowanym

Opis: R – radość; S – smutek; D – dobro; Z – zło; C – cudze; W – własne; P – spowodowane przez podmiot doznający radości; N – niespowodowane przez podmiot doznający radości

Zauważmy na wstępie, że skoro w wypadku tych emocji mowa jest o dwóch podmiotach, to przyjęta tutaj konwencja „wykładania” ich od strony podmiotu doznającego emocji nie jest jedyną możliwą. Perspektywa podmiotu doznającego wartości, która doprowadziłaby do innej kolejności parametrów w notacji, jest równie istotna. Za przyjętą tu perspektywą przemawia między innymi czynnik epistemologiczny: wszak zasadniczo zdajemy sobie sprawę z własnych emocji, ale już niekoniecznie – z cudzych.

Odnosząc się do kwestii terminologicznych, zauważmy, że określenie „zła radość” jest dwuznaczne – determinator „zła” może bowiem wskazywać kwalifikację moralną tej radości (chodzi wtedy o taką radość, która j e s t zła), ale może też odnosić się do jej przedmiotu intencjonalnego (chodzi wtedy o radość z e zła). Oczywiście niewykluczone, że radość ze zła jest także zła w sensie moralnym, teza taka nie jest jednak sądem analitycznym¹⁴. Terminu „Schadenfreude” nie obarcza taka dwuznaczność. Zazwyczaj złą radość rozumie się jako radość ze zła, jednak nawet takie doprecyzowanie – w świetle powyższej tabeli – okazuje się niewystarczające, dosłownie potraktowana radość ze zła może się bowiem odnosić do aż czterech różnych emocji (por. nr 5-8). Podobnie jak w wypadku Schadenfreude, konieczne jest więc domyślne przyjęcie, że chodzi tu o radość z cudzego zła, które nie jest wywołane przez podmiot radości.

Powyższa tabela przedstawia strukturę wielu emocji, w abstrakcji wszakże od dwóch ważnych czynników: występowania ich nosiciela, który ponadto może mieć pewną dyspozycję do ich odczuwania. W potocznym nazewnictwie emocji występują luki, dwuznaczności oraz niekonsekwencje, dlatego tworzenie triad: podmiot–dyspozycja–emocja, może rodzić poważne trudności. Problemy nie występują na przykład w przypadku triady: sadysta–sadyzm–przyjemność sadystyczna, w innych wypadkach potrzebny byłby neologizm, jak w triadzie: malkontent–malkontenctwo–„umalkontentowanie”. W wypadku Schadenfreude trudność wiąże się zarówno z pierwszym – podmiotowym, jak i z drugim – dyspozycyjnym elementem triady (kluczowym w aspekcie aretologicznej analizy zjawiska). Przyjmijmy następujące rozwiązanie: podmiot Schadenfreude–skłonność do Schadenfreude–Schadenfreude, natomiast osobę, którą dotknęło zło będące przedmiotem radości, określimy jako ofiarę Schadenfreude.

Wspomniałem wyżej, że przyjęcie t y l k o d w ó c h w a r t o ś c i każdego z czterech parametrów jest pewnym uproszczeniem. W szczególności wymiar czwarty, kauzalny, wymaga niekiedy uwzględnienia trzech wartości. Otóż cudze zło, które nie zostało spowodowane działaniem podmiotu emocji, może być albo spowodowane przez podmiot doznający zła (mówimy wtedy o złu przezeń zawinionym), albo może też być też spowodowane przez „trzecią

¹⁴ Według Arystotelesa „nie każda namiętność dopuszcza średnią miarę: z samych bowiem już nazw niektórych z nich wynika, że są czymś niegodziwym, tak np. radość z powodu niepowodzenia drugich” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. II, 6, 1107 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 113). Zdaniem Brentana natomiast akt emocjonalny jest w sobie samym w pełni dobry, jeżeli zarazem jest słuszny i jest aktem upodobania. Schadenfreude – jako niespełniająca pierwszego z tych warunków – okazuje się pod pewnym względem zła sama w sobie, zarazem jednak – jako przyjemność – jest też dobra. Nie jest więc czystym złem, choć przeważa w niej czynnik zła (por. B r e n t a n o, dz. cyt., s. 166-169).

stronę” (mówimy wtedy o złu przezeń niezawinionym)¹⁵. „Trzecią stronę” rozumiem tu negatywnie, to znaczy jako źródło zła niebędące ani „pierwszą stroną” (podmiotem doznającym emocji), ani „drugą stroną” (podmiotem doznającym zła). Analogicznie jest też z cudzym dobrem – mówimy wówczas o zasłudze lub jej braku. Tak więc emocje typu $xyCN$ (gdzie x i y mogą być zastąpione dowolną wartością zmiennych emocjonalnych i aksjologicznych) dzielą się na dwa podtypy, w zależności od wystąpienia sprawczości podmiotu doznającego wartości (dobra lub zła). Różnicę tę możemy w naszej notacji ująć za pomocą indeksu dolnego – niech $xyzN_2$ oznacza, że wchodząca w grę wartość została spowodowana przez drugą stronę, czyli podmiot doznający tej wartości, $xyzN_3$ niech natomiast wskazuje, że wartość została spowodowana przez trzecią stronę (indeks 1, wskazujący pierwszą stronę, można w tym kontekście ująć jako domyślnie obecny przy parametrze P ; z może być zastąpione dowolną wartością zmiennej lokalizacyjnej). Oczywiście, zgodnie ze wskazanym negatywnym rozumieniem „trzeciej strony” nie musi nią być jakiś podmiot analogiczny do podmiotów doznających emocji i wartości – może nią być na przykład czysty przypadek. Radość związana z nagrodami Darwina to typowy przykład $RZCN_2$, z kolei radość wywołana czymś komicznym wypadkiem to $RZCN_3$.

Ponadto zło czy też dobro, którego ktoś doznał, może mieć przecież w i ę c e j n i ż j e d n o ź r ó d ł o godne uwzględnienia w naszej analizie. Niekiedy występuje łączne działanie różnych źródeł, czego przykładem może być „zezowate szczęście”, w którym pewien udział w nieszczęściach doznającego go pechowca mają zarówno druga, jak i trzecia strona. Można te aspekty kauzalne ująć jako $xyzN_{2,3}$. W wypadku parametru N przyjmujemy zatem domyślnie, że pierwsza strona nie jest sprawcą, sprawstwo sygnalizują natomiast indeksy 2 lub 3. Podobnie дума z osiągnięć dziecka zakłada zwykle zarówno wkład rodzica, jak i dziecka, i może być ujęta jako $RDCP_2$. Dla parametru P przyjmuję więc domyślnie, że sprawcą jest pierwsza strona, natomiast ewentualne dodatkowe pojawienie się indeksu 2 lub 3 sygnalizuje dodatkowe czynniki kauzalne. Bywa i tak, że pełne ujęcie jakiegoś fenomenu wymaga łącznego uwzględnienia wszystkich trzech wyróżnionych źródeł, na przykład radość trenera z tego, że jego podopieczny dzięki dobremu wyszkoleniu potrafił wykorzystać nadarzającą się okazję (a więc pewne zjawisko losowe) to $RDCP_{2,3}$. Radość sadystki pozostającej w szczęśliwym związku z masochistką to $RZCP_2$, a korelatywna radość jej partnerki masochistki to $RZWP_2$.

Można zapytać, czy zamiast omówionych indeksów nie należałoby od razu wprowadzić w proponowanej notacji trójwartościowego parametru kauzalnego. Zauważmy jednak, że notacja ta została oparta na konstrukcji pojęcia

¹⁵ Przeprowadzone te utożsamienie sprawstwa z zasługą jest uproszczeniem mającym na celu jednolite ujęcie zbioru pokrewnych zjawisk w ramach momentu kauzalnego.

Schadenfreude (i jego analizie głównie ma służyć), a w pojęciu tym ostatni, czwarty parametr (kauzalny) ma przede wszystkim charakter binarny (to nie podmiot Schadenfreude spowodował zło). Ponadto, chociaż w niektórych wypadkach owe dodatkowe informacje są niezbędne, w innych jednak nie są istotne – wystarczy wówczas notacja bez dodatkowych indeksów. Często tak właśnie jest w wypadku Schadenfreude – RZCN. Jak powiada japońskie przysłowie: „Bieda sąsiadów smakuje jak kaczką”¹⁶ – i nie jest istotne, czy i na ile ich bieda jest przez nich zawiniona.

Jeszcze jednym istotnym problemem – nieuwzględnionym w notacji – jest relacja podmiotu emocji z osobą doznającą wartości: czy jest to wróg, przyjaciel, czy ktoś neutralny, być może nieznany. Osoba przekonana, że uprzednio doznała krzywdy ze strony podmiotu doznającego zła, będzie mieć skłonność do Schadenfreude (która może przyjąć formę duchowej zemsty) – z drugiej strony może jednak wystąpić zjawisko zwane syndromem sztokholmskim. Osoba zawdzięczająca coś drugiemu będzie mieć zapewne skłonność do współradowania się jego sukcesem, choć i tu może zajść sytuacja odwrotna – zapewne wtedy, gdy frustracja związana z brakiem możliwości odwzajemnienia dobra (spełnienia zasady wzajemności) rodzi niechęć do dobroczyńcy. Można więc postawić hipotezę, że stopień powszechności Schadenfreude jest między innymi miarą rozpowszechnienia poczucia krzywdy w danym społeczeństwie – poczucia wynikającego z powodów zarówno realnych (na przykład doznanych krzywd oraz ich nierozliczenia), jak i urojonych. Jeśli biedak uważa, że za nieszczęście, które go spotkało winę ponoszą bogacze, to owo przekonanie będzie zapewne wzmacniać jego Schadenfreude, gdy dowie się o nieszczęściach bogaczy. Przypuszczalnie skrajny mizantrop będzie świętował na wieść o wszelkich katastrofach dotyczących innych ludzi. Być może także nieutożsamianie się z własnym gatunkiem – jak w niektórych ruchach ekologicznych – wywoła podobny efekt. Niewątpliwie źródłem podsycającym Schadenfreude bywa rywalizacja, mogąca generować niechęć, a nawet wrogość. Wzajemna niechęć kibiców klubów piłkarskich nietrzymających ze sobą „sztamy”, związana jest z taką urojoną zemstą. Zjawisko to ilustruje następująca historia: Gdy w roku 2010 Hiszpanie strzelili Niemcom bramkę w siedemdziesiątej trzeciej minucie meczu w półfinale piłkarskich mistrzostw świata w RPA, wielu Holendrów przełączyło telewizory na kanał niemieckiej telewizji publicznej. Transmitowała ona wprawdzie ten sam mecz, lecz holenderscy kibice chcieli usłyszeć niemieckiego komentatora rozpaczającego po porażce swojej drużyny narodowej¹⁷.

¹⁶ Van Dijk, Ouwerrkerk, dz. cyt., s. 4.

¹⁷ Jeśli uwzględnić czynnik identyfikacji kibiców z własną drużyną (poczucie, że jest się jej częścią i że ma się wkład w jej sukces), to radość owych kibiców mogła też mieć przymieszkę sadyistyczną (RZCS). Z tego samego zresztą powodu radość kibiców z sukcesu ich drużyny nie jest czystą muditą.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej pewnemu podzbiorowi wyróżnionych emocji, tworzącemu bardzo charakterystyczny kwartet. Naturalne wydaje się potraktowanie Schadenfreude jako jednej z czterech możliwości powstałych wskutek skrzyżowania dwóch podziałów.

Tab. 2. Cztery emocjonalne postawy wobec cudzego cierpienia (radości) niewywołanego działaniem podmiotu tych emocji

	cudzego cierpienia	cudzej radości
Własna radość z	Schadenfreude	mudita
Własne cierpienie z powodu	karuna	Glückschmerz

Dwie z powyższych emocji stały się przedmiotem rozważań Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*. Odpowiednikiem „Schadenfreude” jest tam „epichai-reakakia” (radość z powodu niepowodzenia drugich), a jej przeciwieństwem (odpowiednikiem „Glückschmerz”) – zawiść (przykrość z powodu powodzenia bliźniego). Środkiem między tymi dwiema skrajnościami ma być „słuszne oburzanie się” – przykrość z powodu powodzenia tych, którzy na nie nie zasługują¹⁸, czyli SDCN₃. „Schadenfreude” i „Glückschmerz” tworzą „ciemną” przekątną tabeli 2, podczas gdy „karuna” i „mudita” – „jasną”¹⁹.

W związku ze zjawiskiem Glückschmerz wypada zauważyć, że popularne porzekadło: „Prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie”, nie ujmuje w pełni złożoności problemu. Otóż w rzeczywistości prawdziwych przyjaciół poznajemy raczej wówczas, gdy odnosimy sukces czy mamy szczęście – przyjaciół bowiem to ktoś, kto potrafi pogodzić się z naszym szczęściem, a nawet się z niego raduje. Ta ostatnia zdolność – współradowanie się – uważana jest w tradycji buddyjskiej za najtrudniejszą do osiągnięcia cnotę.

TYPOLOGIA SCHADENFREUDE

Zdefiniowane powyżej zjawisko jest tak różnorodne, że mamy tu raczej do czynienia z rodzajem, w obrębie którego można wyróżnić szereg gatunków czy odmian. Proponowany tutaj ich przegląd z pewnością nie jest ostateczny,

¹⁸ Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. II, 7, 1108 a, s. 65. Zdaniem Kristjána Kristjánssona „epichai-reakakia” odnosi się do niezasłużonego cierpienia (RZCN₃), natomiast w wypadku cierpienia zasłużonego (RZCN₂) w grę wchodziłby raczej słuszny gniew czy oburzenie (por. K. K r i s t j á n s s o n, *Aristotle, Emotions, and Education*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 56).

¹⁹ Zauważmy jednak, że owe symboliczne określenia dotyczą jedynie sytuacji, w których występuje cudze cierpienie godne współczucia i, korelatywnie, cudza radość godna współradowania się. Współczucie osobie cierpiącej z powodu cudzego zasłużonego sukcesu ma co najmniej niewielką „ciemną” przymieszkę – podobnie jak współradowanie się z kimś cieszącym się z cudzego niezasłużonego cierpienia.

pozwała jednak wprowadzić więcej jasności i naoczności, a przede wszystkim umożliwia próbę oceny o charakterze moralnym i prudencjalnym, nie-
możliwą chyba na wyższym stopniu ogólności. Poniżej przedstawię siedem
typów Schadenfreude, każdorazowo wskazując przypadek paradygmatyczny.
Moje uwagi o charakterze normatywnym pomyślane są nie jako definitywne
oceny moralne, lecz raczej jako próby zarysowania możliwych linii dyskusji
etycznych.

SCHADENFREUDE KOMICZNA

Pierwsza i bodaj najbardziej „niewinna” odmiana Schadenfreude dotyczy
sytuacji, w których radość (czy śmiech) wywołana jest czymś komicznym wy-
padkiem: paradygmatycznym jej przypadkiem jest serdeczna radość wywołana
obserwacją poślizgnięcia się kogoś na skórcie od banana i jego rozpaczliwych
prób utrzymania równowagi. Obraz Eduarda Zamacois y Zabala przedstawia
grupę mnichów śmiejących się ze zmagania innego mnicha z krnąbrnym osłem²⁰.
O ile można zupełnie beztrzesko śmiać się z tego typu pomniejszych kata-
strof dotyczących bohaterów komedii slapstickowej, to śmiech z podobnych
sytuacji w realnym życiu może już rodzić problemy moralne. Okazywanie
Schadenfreude ofierze takiego zdarzenia może sprawiać jej dodatkową przy-
krość – tym większą, gdy w grę wchodzi jakieś czynniki być może nieznane
podmiotowi Schadenfreude. Po spontanicznym wybuchu śmiechu na widok
czyjejś utraty równowagi może nastąpić żal, jeśli okaże się, że osoba, której
się to przydarzyło, była niepełnosprawna lub zrobiła sobie krzywdę. Z drugiej
jednak strony, tego rodzaju śmiech może zawierać – zgodnie z teorią Henri’ego
Bergsona – element wychowawczy jako swego rodzaju kara²¹. Poślizgnięcie
się na skórcie od banana bywa niebezpieczne, doświadczenie wyśmiania po
takim zdarzeniu niesie zatem wyraźne przesłanie: następnym razem bądź bar-
dziej uważny.

Oczywiście wszelkie rozważania o charakterze etycznym zakładają pe-
wien stopień kontroli ze strony podmiotu: jeśli dany wybuch śmiechu był
zjawiskiem całkowicie odruchowym, automatycznym, nie podlega on ocenie
etycznej. Dlatego w dalszych rozważaniach przyjmuję możliwość kontroli

²⁰ Zob. E. Zamacois y Zabala, *Powrót do klasztoru*, olej na płótnie, 1868, Museo Carmen Thyssen, Málaga ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EDUARDO_ZAMACOIS_Y_ZABALA_-_Regreso_al_Convento_\(Museo_Carmen_Thyssen,_Málaga,_1868._Óleo_sobre_lienzo,_54.5_x_100.5_cm\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EDUARDO_ZAMACOIS_Y_ZABALA_-_Regreso_al_Convento_(Museo_Carmen_Thyssen,_Málaga,_1868._Óleo_sobre_lienzo,_54.5_x_100.5_cm).jpg)).

²¹ Por. H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, tłum. S. Cichowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 52.

emocji jako warunek oceny moralnej doznawania (czy raczej kultywowania) Schadenfreude²².

W komizmie – jako zjawisku estetycznym – występuje swoiste zawieszenie rzeczywistości, bezinteresowność ontologiczna. Jak zauważa Bergson, uchwycenie komizmu wymaga pewnego dystansu – zapewne troska o drugiego jest odwrotnie proporcjonalna do zdolności śmiania się z niego (troska szczególnie uwrażliwia na cudze cierpienie)²³. Zauważmy, że sam efekt komiczny zależy od „rozmiarów” nieszczęścia – do pewnego momentu jego wzrost może potęgować komizm (to, że ktoś poślizgnął się i wpadł do basenu w ubraniu jest bardziej zabawne niż gdyby wpadł do niego w samym stroju kąpielowym), jednak po jego przekroczeniu komizm bywa zazwyczaj gwałtownie tłumiony. Istotną uwagę na temat tradycyjnej wrażliwości na cierpienie drugiego można odnaleźć w rozważaniach Leszka Kołakowskiego poświęconych Bergsona filozofii komizmu. Otóż według Bergsona śmiech to intelektualna reakcja na sytuację, w której zachowanie ludzkie – zachowanie organizmu – objawia cechy mechanizmu i widoczny staje się kontrast człowiek–maszyna²⁴. Jak zauważa Kołakowski, granicą komizmu jest cierpienie – gdy zaczyna się realne życie i realne cierpienie, komizm zanika: „Możemy się śmiać z kogoś, kto siada na podłodze, zamiast na krześle, ale ten sam, jeszcze jaskrawszy kontrast widzimy u człowieka, który wyskakuje na bruk z 10. piętra, to zaś nie wydaje się widokiem zabawnym. Kiedy Groucho Marx rzuca zapalone cygaro na fotel, gdzie właśnie ma usiąść wytworna starsza dama, to jest to śmieszne; nie byłoby jednak, gdyby ją oblał benzyną i podpalił”²⁵.

Schadenfreude komiczna zazwyczaj wymaga więc sytuacji, w której cierpienie nie jest zbyt poważne. W związku z tym na przykład Michael J. McNamee twierdzi, że odmiana ta w istocie związana jest nie tyle z cierpieniem, ile jedynie z pewnym zakłopotaniem²⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że istnieje także bardziej mroczna odmiana komicznej Schadenfreude, w której wzrost cierpienia nie niweluje radości.

Kluczowym momentem analizy wszelkich form Schadenfreude jest określenie przedmiotu intencjonalnego owej radości – tego, z czego dokładnie cieszy się jej podmiot. Istotą Schadenfreude komicznej jest sama komiczna sytuacja, w której cierpienie ma charakter drugorzędny, choć trudno byłoby utrzymywać, że jest ono zupełnie nieistotne. Drugorzędny charakter ma też

²² Na temat racjonalności emocji, ich aspektu kognitywnego i związku z językiem por. M c N a m e e, dz. cyt., s. 2-6.

²³ Por. B e r g s o n, dz. cyt., s. 47-49.

²⁴ Por. tamże, s. 53.

²⁵ L. K o ł a k o w s k i, *O śmiechu*, w: tenże, *Mini wykłady o maksi sprawach. Seria druga*, Znak, Kraków 1999, s. 32.

²⁶ Por. M c N a m e e, dz. cyt., s. 8.

aspekt kauzalny: komiczna sytuacja może bowiem wystąpić wskutek niezręczności samej ofiary (RZCN₂), ale może być też dziełem przypadku (na przykład, gdy ptasie ekskrementy lądują na twarzy polityka wygłaszającego przemówienie – RZCN₃). W pewnych granicach komiczna odmiana Schadenfreude nie budzi zatem poważniejszych wątpliwości moralnych, choć wskazana jest ostrożność w jej okazywaniu ofierze. Być może więc właściwiej byłoby rozważać to zjawisko w ramach etykiety – zastanawiając się, kiedy *n i e w y p a d a* się śmiać z cudzego wypadku – niż etyki²⁷.

Kolejnym godnym uwagi aspektem Schadenfreude komicznej jest celowe pozorowanie wypadków w celu rozbawienia otoczenia – jako działanie towarzyskie bądź też sceniczne. Pewne odmiany komizmu ująć można jako świadome prowokowanie Schadenfreude. Być może jednak istnieje inna niż komiczna celowa forma wywoływania Schadenfreude. Powrócimy do tego tropu w kontekście rozważań nad Schadenfreude z punktu widzenia jej ofiary.

SCHADENFREUDE PRUDENCJALNA

Gdy nieszczęście drugiego jest skutkiem raczej jego głupoty niż niezręczności lub przypadku, przedmiot radości można określić jako *g ł u p o t ę u k a r a n ą* (RZCN₂). O takich przypadkach mówią przysłowia: „Mądry Polak po szkodzie” czy „Gdyby kózka nie skakała, to by nóżki nie złamała”. Zło, które dotyka bliźniego, to swoista „kara” za jego nieroztropność. Mamy tu więc do czynienia z ideą sprawiedliwości w sensie „przyrodniczym”, rozumianej jako nieuchronny – na mocy praw przyrody – skutek działań drastycznie wadliwych w sensie prakseologicznym. Tego typu radość można dostrzec w bajce o koniku polnym i mrówce: mrówka nie tylko odmawia pomocy lekkoduchowi, ale okazuje też pewną złośliwość: „«Cóżeś porabiał przez lato, / Gdy zebrzesz w zimowej porze?» / «Śpiewałem sobie». – «Więc za to / Tańczujże teraz, niebożę»”²⁸. Kto cieszy się na wieść o cudzych nieszczęściach zawinionych głupotą, ten doznaje Schadenfreude prudencjalnej (roztropnościowej, prakseologicznej).

W wypadku Schadenfreude komicznej wskazywałem, że tradycyjna wrażliwość pozwala uznawać czyjś wypadek za śmieszny, *d o p ó k i* nie pojawiają się poważne podejrzenia, że stało się coś naprawdę złego (w tych granicach komizm to właściwie *t e o d y c e a* małego zła). A jednak Kołakowski nie ma

²⁷ Niektórzy badacze uznają za stosowne odróżnić radość wywołaną cudzym niewielkim cierpieniem, jak na przykład widowiskowy, zabawny upadek, niepowodujący jednak poważnej kontuzji, od radości wywołanej poważnym nieszczęściem, w rodzaju śmierci czy ciężkiej choroby.

²⁸ J. de la Fontaine, *Konik polny i mrówka*, tłum. W. Noskowski, w: tenże, *Bajki*, tłum. zbiorowe, PIW, Warszawa 1984, s. 16.

racji, jeśli odnieść jego uwagę na przykład do popkulturowego fenomenu tak zwanych nagród Darwina, przyznawanych w wyniku internetowego plebiscytu. Nagrodę tę (a właściwie antynagrodę) może otrzymać osoba, „która w znacznym stopniu przyczyni się do poprawy genów ludzkości, eliminując siebie spośród przedstawicieli naszego gatunku w zdumiewająco głupi sposób”²⁹. Warunkiem nominacji do „nagrody” jest śmierć kandydata w wyniku jego własnej głupoty, „wyróżnienie” natomiast można otrzymać za okaleczenie się pozbawiające możliwości reprodukcji³⁰. Wprawdzie nagradzane – zazwyczaj pośmiertnie – osoby funkcjonują tu po części jako t y p y pewnych postaw (poniekąd jak w „ostrzegawczych” bajkach), nierzadko jednak znane są z imienia. Historie ich śmierci przedstawia się jako konkretne przypadki mające uczyć – ale także bawić. Opowieści te cechuje swoisty czarny humor, który jednak każdorazowo odnosi się do realnych sytuacji. Radość wywołana lekturą opisów takich wypadków budzi oczywiście – ze względu na skalę zła – znacznie poważniejsze wątpliwości moralne niż Schadenfreude komiczna. Można wprawdzie bronić przymieszki makabrycznego humoru, wskazując na ludyczny charakter owego fenomenu, niemniej radość ze zła (zwykle śmierci), nawet jeśli zostało ono zawinione głupotą ofiary, rodzi podejrzenie o sadyistyczne skłonności radującego się podmiotu. Zapewne zdrowszą moralnie reakcją byłaby pewna zaduma i współczucie, a nie rozbawienie³¹.

Nagrody Darwina można potraktować jako skrajną formę różnorodnego zjawiska Schadenfreude prudencjalnej. Radość z ukaranej głupoty dotyczy tutaj nie samej „kary”, ale raczej zachowania w świecie pewnego ładu: dobrze, że świat jest tak urządzony, iż głupcy źle kończą. Zło zatem – jak w wypadku Schadenfreude komicznej – zostaje tutaj ulokowane raczej na obrzeżach niż w samym centrum radości. Jak dalej zobaczymy, ta odmiana Schadenfreude może mieć także przymieszkę innego typu – Schadenfreude łaski – która polega również na radosnym przypomnieniu sobie o własnym rozsądku („Jak dobrze, że nie jestem takim głupcem!”).

Innym problemem związanym z nagrodami Darwina jest łamanie zasady zakazującej mówienia źle o zmarłych. Abstrahując jednak od wątpliwości związanych z uzasadnieniem tej zasady, trzeba zauważyć, że tabuizuje ona raczej zło moralne wyrządzone przez zmarłego, w mniejszym stopniu odnosząc się do działań prakseologicznie złych – czy raczej fatalnych.

²⁹ W. Northcut, *Nagrody Darwina. Ewolucja w działaniu*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001, s. 16.

³⁰ Por. tamże, s. 17.

³¹ Można rzec, że w nagrodach tych jest coś filozoficznego – jeśli spojrzeć na pewien zazwyczaj przysłonięty aspekt filozofii: nie miłość mądrości, lecz n i e n a w i ś ć g ł u p o t y.

SCHADENFREUDE SPRAWIEDLIWOŚCI

Odmiana ta do pewnego stopnia przypomina poprzedni typ Schadenfreude, zło dotyczące drugiego rozumiane jest jednak nie jako „kara” za głupotę, lecz jako kara za wyrządzone zło moralne. Jest to więc radość związana z poczuciem sprawiedliwości: „Nosił wilk razy kilka, ponieśli i wilka”. Sprawiedliwość jest tu rozumiana jako wyrównanie bilansu wartości: kto wyrządził zło, powinien też zła doznać – zasłużył na nie. W wypadku kary wymierzonej przez innych (wymiar sprawiedliwości lub mścicielkę) możemy powiedzieć, że sprawca uprzednio wyrządzonego zła (złoczyńca) jest zarazem – pośrednio, poprzez działania innych podmiotów – sprawcą zła, które go obecnie dotyka. Pierwsza odmiana Schadenfreude sprawiedliwości to zatem RZCN₂, przy czym możliwość utożsamienia się podmiotu radości z wymiarem sprawiedliwości może dać mu poczucie choćby minimalnego udziału w jej wymierzaniu (RZCS). Ten sam kod RZCN₂ opisuje też sytuację bezpośredniego sprawstwa zła (będącego przedmiotem radości) przez złoczyńcę, na przykład popełnienia samobójstwa w celi więziennej. Natomiast w wypadku, w którym zło dotyczące złoczyńcę nie jest ani pośrednim, ani bezpośrednim efektem jego działań (RZCN₃), mamy do czynienia z wrażeniem swoistej „metafizycznej” sprawiedliwości czy metafizycznego in effigie (czego przykładem może być „wyjaśnianie” cierpienia winą). Najbardziej typowy przypadek tej odmiany Schadenfreude stanowi radość z choroby, cierpienia i śmierci znienawidzonego tyrana. Znana anegdota głosi, że pewna kobieta, proszona o opisanie swych uczuć po śmierci Stalina, napisała w zakładowej gazetce ściennej: „Czuję to, co cały Naród Polski”. W pełni publiczną formą okazywania takiej Schadenfreude są tak zwane death party, czyli spontaniczne świętowanie po śmierci znienawidzonych władców (w ostatnich latach najbardziej spektakularnym przypadkiem była radość okazywana publicznie na ulicach angielskich miast po śmierci Margaret Thatcher).

Występująca w społeczeństwach liberalnych tolerancja wobec takich zachowań wymaga uwzględnienia kilku czynników. Po pierwsze, zachowania te związane są ze śmiercią osoby publicznej (gdyby ktoś, dla kontrastu, tańczył na grobie swojej znienawidzonej sąsiadki, nawet znanej łajdaczki, wywołałby bez wątpienia większe oburzenie). Po drugie, w death party chodzi nie tylko o śmierć konkretnej osoby, ale też symbolizowanej przez nią polityki (choćby nawet, jak thatcheryzm, „umarła” ona wiele lat wcześniej). Co jednak najważniejsze – a dotyczy to wszelkich form Schadenfreude sprawiedliwości – radość ze zła dotyczącego drugą osobę to reakcja na mniej lub bardziej nieoczekiwane zaspokojenie p o t r z e b y s p r a w i e d l i w o ś c i. Podobnie jak w innych omówionych dotąd wypadkach, źródłem radości jest tu nie tyle samo zło dotyczące drugiego, ile „wymierzenie” sprawiedliwości (związanej

wprawdzie istotowo z owym złem). Zło jako przedmiot radości znów pojawia się niejako ubocznie: owszem, cieszę się ze śmierci tyrana, ale przecież owa śmierć jest jedyną formą sprawiedliwości – „kary”, która dotknęła bezkarnego poza tym sprawcę ogromnych (w przekonaniu podmiotu Schadenfreude) cierpień bliźnich. Zdaniem Johna Portmana Schadenfreude (choć nie jej okazywanie) – w wymiarze, w jakim wynika ona z miłości sprawiedliwości lub odrazy wobec niesprawiedliwości – jest moralnie uzasadniona i wiąże się (w tych wypadkach, w których to możliwe) z nadzieją na poprawę jej ofiary³². Podobną tezę głosi również Robert C. Solomon, który rozróżnia Schadenfreude pospolitą (ang. ordinary) i słuszną (ang. righteous). Przykładem pierwszej odmiany może być radość z dwóji, którą dostała prymuska – radość ta motywowana jest nie sprawiedliwością, lecz raczej resentymentem. Druga odmiana może natomiast zostać uzasadniona na tej samej zasadzie, co sprawiedliwa odpłata („Ma, na co zasłużyła”)³³. Polemikę z tą linią moralnej obrony Schadenfreude sprawiedliwości podjął McNamee, trafnie wskazując, że bardziej adekwatną reakcją na niesprawiedliwość jest gniew, a na wymierzoną sprawiedliwość – satysfakcja. Schadenfreude jest natomiast – jego zdaniem – zbyt destrukcyjna dla idei współodczuwania, by stanowić właściwy wyraz przywiązania do sprawiedliwości³⁴.

Należy ponadto zastrzec, że – podobnie zresztą jak w wypadku innych omówionych odmian Schadenfreude – przedstawiona wyżej obrona może być de facto racjonalizacją potrzeby radowania się złem, a sprawiedliwość służy jedynie jako pretekst. Interesującym przejawem tego problemu jest za-interesowanie publicznymi egzekucjami. W czasie Rewolucji Francuskiej na żądanie publiczności (rozczarowanej zbyt szybkim tempem gilotynowania) zmodyfikowano egzekucje, zwiększając ich widowiskowość³⁵. Czy publiczność ta okazywała troskę o sprawiedliwość, czy raczej pragnęła delektować się cudzym cierpieniem? Czy chodziło o cnotę, czy o przywarę? Jeszcze poważniejsze problemy budzi Schadenfreude wywołana odpowiedzialnością zbiorową – czego przykładem może być radość na wieść o ofiarach bombardowania Drezna. Podobnie jak w poprzednich odmianach, pewnym rozwiązaniem mogłaby być teza kazuistyczna: dezaprobatą moralną wobec Schadenfreude sprawiedliwości będzie zależeć od nakierowania intencji – czy przedmiotem

³² Por. J. Portmann, *When Bad Things Happen to Other People*, Routledge, New York–London 2000, s. 48.

³³ Por. R.C. Solomon, *Chakrabarti's „A Critique of Pure Revenge”: A Response*, w: *Passion, Death, and Spirituality: The Philosophy of Robert C. Solomon*, red. K. Higgins, D. Sherman, Springer, Dordrecht 2012, s. 64n.

³⁴ Por. McNamee, dz. cyt., s. 12n.

³⁵ Por. L. S v e n d s e n, *Philosophy of Evil*, tłum. K.A. Pierce, Dalkey Archive Press, London 2010, s. 104.

radości jest raczej zaspokojenie potrzeby sprawiedliwości, czy też potrzeby oglądania cierpienia. Być może jednak idea takiego nakierowywania intencji (czy raczej jej „odwracania” od podejrzanego moralnie kontemplowania cierpienia i „skierowywania” na szlachetną kontemplację sprawiedliwości) jest pewnym wykrętem. Powrócimy jeszcze do tego problemu przy okazji omawiania Schadenfreude korzyści.

SCHADENFREUDE ZAZDROŚCI

Jest to bodaj najpowszechniejsza odmiana Schadenfreude, a jej paradygmatyczny przypadek stanowi uczucie wywołane widokiem kolizji dwóch mercedesów klasy S, wyrażane niekiedy powiedzeniem: „Na biednego nie trafiło”³⁶. Innym typowym przykładem jest radość uczniów, gdy prymuska wreszcie dostaje dwóję. W wypadku czyjegoś niepowodzenia w karierze często słyszy się pełne satysfakcji stwierdzenia, że ów ktoś „wraca do szeregu” (zapewne wcześniej „woda sodowa uderzyła mu do głowy”). Żart mówiący, że w piekle nie trzeba pilnować Polaków (gdyż pilnują się sami), także odnosi się do tego zjawiska.

Osoby porównujące się z innymi narażone są na doświadczanie niższości względem osób realizujących czy posiadających niedostępne dla nich wartości. Niska samoocena tworzy dyspozycję do doznawania tej odmiany Schadenfreude, a zło dotykające ludzi, którym się zazdrości, może koić związaną z ich powodzeniem – i własnym niepowodzeniem – frustrację. W zazdrości obecny jest moment SDCN (przy czym często jest to SDCN₂), który może – na wieść o cudzym złu – przerodzić się w RZCN.

Odmianę tę można też nazwać Schadenfreude zawiści. W związku z tym należałoby rozważyć różnicę między zazdrością a zawiścią³⁷. Jedno z możliwych ujęć tej różnicy wskazuje, że zazdrość jest każdorazowo z a z d r o ś c i ą o c o ś – jest intencjonalnie nakierowana na pewne dobro. Może motywować do podejmowania prób zdobycia jej przedmiotu lub wykształcenia w sobie cech, których zazdrości się innym – jest to moment pozytywny, „równanie w górę”, ale może też zawierać moment negatywny, „równanie w dół”, wyrażający się w pragnieniu, aby posiadacz dobra będącego przedmiotem zazdrości je utracił. Zawiść można więc określić jako zazdrość negatywną, choć może w niej też wystąpić moment wrogości do osoby, której się czegoś zazdrości,

³⁶ Szerzej na temat znaczenia tego powiedzenia i jego kontekstu społecznego zob. K. W o ł o d ź k o, dz. cyt.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. *O zazdrości – o zawiści. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, wybór T. Gadacz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1996.

skłonność do wyrządzenia jej zła³⁸. Niewątpliwie moment pozytywny i negatywny zazdrości mogą ze sobą w pewnych granicach współistnieć, dlatego odnosząc to rozróżnienie do problemu Schadenfreude, można jedynie zwrócić uwagę, że wzrost momentu negatywnego zazdrości przyczynia się do intensyfikacji omawianej odmiany Schadenfreude.

Dla Schadenfreude zazdrości łatwiej znaleźć wyjaśnienie niż usprawiedliwienie³⁹, aczkolwiek Portmann usiłuje bronić zarówno Schadenfreude zazdrości, jak i Schadenfreude wywołanej niskim poczuciem własnej wartości. Stwierdza on, że potępienie Schadenfreude związanej z poczuciem niższości przypomina w pewnym stopniu potępienie osoby za niesprawiedliwe położenie społeczne, w którym się ona znajduje.

Dodajmy też, że Schadenfreude zazdrości może się maskować, występując pod postacią Schadenfreude sprawiedliwości: można na przykład utrzymywać, że wiadomość o odebraniu majątków bogaczom jest słusznym powodem radości, ponieważ ich przodkowie uzyskali te dobra wskutek grabieży, lecz przynajmniej w niektórych sytuacjach uzasadnienie to będzie racjonalizacją, a odczuwana w rzeczywistości radość będzie miała postać nie RZCN₂, ale RZCN₃.

SCHADENFREUDE KORZYŚCI

Gdy czyjeś nieszczęście prowadzi do uchwytnej, materialnej korzyści – otrzymania spadku, przejęcia czyjejsposady – mamy do czynienia z również bardzo rozpowszechnioną i łatwą do wyjaśnienia odmianą Schadenfreude. Jej występowanie jest ściśle związane ze zjawiskiem niedoboru pożądanego a trudnych do zdobycia dóbr. Najciekawszym chyba tego przykładem jest radość oczekującej na przeszczep osoby z powodu uzyskania organu. W wypadku przeszczepów ex mortuo biorca organu zawdzięcza go śmiertelnemu wypadkowi „dawcy”, a oczekiwanie na przeszczep to oczekiwanie na „użyteczną” śmierć, na przykład „dobry” wypadek samochodowy. Modlitwa o własne życie okazuje się w tej sytuacji modlitwą o cudzą śmierć – i w konsekwencji radość z otrzymania organu jest radością z cudzej śmierci. Czy taka radość będzie czymś godziwym? Zdaniem Jerzego Kopani łączenie z cudzą śmiercią jakichś nadziei jest – z punktu widzenia dotychczasowej moralności – niegodne człowieka. Takie oczekiwanie i ewentualną Schadenfreude można zrozumieć, ale

³⁸ Zauważmy, że w skrajnym wypadku osoba pragnąca na przykład kogoś zamordować może nie odczuwać radości na wieść o śmierci (na przykład naturalnej) swej niedoszłej ofiary, lecz raczej rozczarowanie spowodowane jej „wymknięciem się” – jest to przypadek SZCN niebędącego współczuciem.

³⁹ Por. P o r t m a n n, dz. cyt., s. 35.

nie można jej usprawiedliwić, to znaczy podać jej racji moralnych. Z punktu widzenia nadchodzącej moralności – dla której najwyższą wartością jest życie doczesne, biologiczne – postawy takie wydają się jednak usprawiedliwione⁴⁰.

Zauważmy, że po raz kolejny wyłania się tu problem przedmiotu intencjonalnego Schadenfreude, który w kontekście korzyści ma swoją interesującą historię na gruncie moralności chrześcijańskiej. W wieku siedemnastym moraliści jezuicki rozważali między innymi następującą kwestię: Czy pragnienie śmierci własnego ojca i cieszenie się z niej jest grzechem? Odpowiedź była twierdząca, ale zasadnicze znaczenie dla kwalifikacji owej grzeszności miało skierowanie intencji: jeśli pragnieniem śmierci kierowała osobista nienawiść, jest to grzech śmiertelny, jeśli jednak jego intencją było jedynie uzyskanie spadku, jest to grzech powszedni. Zdaniem polemizującego z jezuitami Blaise'a Pascala szczerza modyfikacja intencji tego rodzaju jest niemożliwa, a jako próba oszukania Boga – żałośnie nieudana⁴¹. W analogii do krytyki Pascala wobec stanowiska jezuitów Kopania argumentuje, że w świetle dotychczasowej moralności rozróżnienie pragnienia zachowania własnego życia i oczekiwania cudzej śmierci (wywołanego możliwością otrzymania przeszczepu) jest obłudne⁴². Sądzę, że takie stanowisko można rozciągnąć przynajmniej na te wypadki Schadenfreude korzyści, w których występuje element oczekiwania na cudze zło i zarazem własne dobro.

SCHADENFREUDE ŁASKI

Paradygmatyczny przypadek tej odmiany Schadenfreude przedstawia Lukrecjusz:

Miło w czas burzy morskiej, gdy życia sam nie narażasz,
 Patrzyć z brzegu na trudy wichrem gnanego żeglarza.
 Nie stąd, że cudza męka radość ci może przynieść,
 Lecz że przykrości widzisz, które gdy zechcesz – ominiesz.
 Miło też walkę mężów oglądać w wielkich bojach,
 Gdy z daleka bezpieczna całość i wolność twoja⁴³.

Obserwowanie wojny czy zmagania marynarzy ze sztormem ma – jak zauważa Hobbes – ambiwalentny charakter: z jednej strony występuje tu współczucie,

⁴⁰ Por. J. K o p a n i a, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 56.

⁴¹ Por. B. P a s c a l, *Prowincjałki*, tłum. T. Żeleński (Boy), Czytelnik, Warszawa 1963, s. 109; por. też: K o p a n i a, dz. cyt., s. 61.

⁴² Por. K o p a n i a, dz. cyt., s. 59-69.

⁴³ L u k r e c j u s z, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, oprac. I. Krońska, K. Leśniak, PWN, Warszawa 1957, s. 42.

z drugiej jednak niezawinione cierpienie innych podkreśla własne szczęście, dzięki takiemu porównaniu wzrasta poczucie własnego bezpieczeństwa⁴⁴. Istotą tej odmiany jest więc – zazwyczaj nagle – uświadomienie sobie, że „dzięki Bogu, to nie byłem ja!” (odwrotne względem doświadczenia: „Dlaczego właśnie mnie to spotkało?!”). Zauważmy, że śmierć osób starszych nie jest jej źródłem, gdyż przynajmniej dla istot świadomych własnej śmiertelności nie oznacza: „Ominęło mnie to”. Inaczej jest jednak w przypadku śmierci osób młodszych. Jak zauważa Waław Mejbau (omawiając dwa sposoby postrzegania czasu): „W potocznym ujęciu mówi się, że Sartre żył 75 lat, Rimbaud zaś – 37; życie Sartre’a trwało więc dwukrotnie dłużej od życia Rimbauda. W ujęciu alternatywnym można by powiedzieć, że w ciągu życia upłynęło 75 lat Sartre’a i 37 lat Rimbauda; lata Sartre’a płynęły zatem dwukrotnie szybciej niż lata Rimbauda. Oba ujęcia są jednakowo poprawne. Drugie z nich ma jednak tę zaletę, że usuwa podstawy do *Schadenfreude*, z jaką starcy zwykli rozprawiać o «wybrańcach bogów, którzy umierają młodo»”⁴⁵.

W rozważaniach moralnych dotyczących tej odmiany *Schadenfreude* należy rozróżnić pozytywny stan rzeczy polegający na doznawaniu cierpienia przez drugiego oraz negatywny stan rzeczy polegający na niedoznawaniu cierpienia przez osobę doświadczającą radości tego rodzaju. Schopenhauer ujmując tę jej odmianę jako związaną z negatywną naturą szczęścia: ludzi raduje wspomnienie minionej biedy, a także świadomość biedy obecnej – ale cudzej, gdyż jedynie w ten pośredni sposób mogą docenić dobra będące aktualnie ich udziałem⁴⁶. Obrońca tej formy *Schadenfreude* może więc wskazać, że właściwym źródłem radości jest właśnie uświadomienie sobie wartości własnego istnienia, zdrowia czy bezpieczeństwa, natomiast cudze cierpienie jest tylko koniecznym impulsem budzącym ową świadomość i jako takie nie stanowi przedmiotu radości. Cudze cierpienie naprowadza nas na w gruncie rzeczy teologiczną, bądź też metafizyczną wdzięczność za radosny dar czy łaskę istnienia i dobrostanu, które są czymś dobrym – stąd właśnie nazwa tej odmiany: „*Schadenfreude* łaski”. Emocją istotną w tym przypadku wydaje się więc RDWN. Zapewne idealnie byłoby umieć cieszyć się swoim istnieniem bez porównywania go z istnieniem tych, którzy cierpią. Krytyka tej odmiany *Schadenfreude* dotyczyłaby wówczas w gruncie rzeczy pewnego braku wrażliwości czy umiejętności wglądu, nie zaś podejrzanego moralnie radości z cudzego nieszczęścia. Przyjmując tę linię argumentacji, można dojść do

⁴⁴ Por. Th. H o b b e s, *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, rozdz. 9, 19, w: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, red. W. Molesworth, t. 4, Bohn, London 1840, s. 51n.

⁴⁵ W. M e j b a u m, *Literat cywilizowanego świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985, s. 24.

⁴⁶ Por. A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 486.

wniosku, że Schadenfreude łaski – jak nagły wybuch radości, gdy w kieszeni dawno nienoszonego płaszcza niespodziewanie znajdujemy zapomniany banknot – jest w istocie niewinna, przypomina nam bowiem o skarbie, który posiadamy. Niewykluczone nawet, że ta postać Schadenfreude, umożliwiając odczucie wdzięczności za dar życia, prowadzić może ostatecznie do wzrostu współczucia wobec innych. Czy jednak RDWN można całkowicie odseparować od RZCN₃?⁴⁷ Ponownie dotykamy tu problemu odwracania intencji, a ewentualne jego rozwiązania będą analogiczne do poprzednio omawianych. Podobnie jak w wypadku odmiany komicznej, stosunkowo niewinna moralnie Schadenfreude łaski może pojawiać się na gruncie obcowania z fikcyjnym złem, a więc na przykład podczas oglądania niektórych typów horrorów.

SCHADENFREUDE RADYKALNA

W ostatniej odmianie Schadenfreude cierpienie drugiego stanowi istotę radości. Należy zauważyć, że ze względu na obecność różnych przymieszek w wyżej omówionych odmianach, jest to odmiana najważniejsza, ale i najtrudniejsza w analizie. Martha Moers określa ją jako autentyczną (niem. *echte*) Schadenfreude, natomiast pozostałe odmiany, w których radość tylko incydentalnie wiąże się z cudzym cierpieniem, jako nieautentyczną (niem. *unechte*) Schadenfreude lub psuedo-Schadenfreude (niem. *Pseudoschadenfreude*)⁴⁸. Tylko pierwszy z tych rodzajów – Schadenfreude czysta, nieumotywowana czy też bezinteresowna – zasługuje, by za Schopenhauerem określić ją jako coś nieludzkiego, diabolicznego. Istotnie, diabeł, który odpoczywa – to znaczy nie czyni zła – zapewne zajmuje się jego kontemplacją. Porównanie to może być jednak nieco zwodnicze: diabeł bowiem może kontemplować zatrute owoce własnej pracy, podczas gdy w radykalnej Schadenfreude chodzi o zło niewywołane przez podmiot radości, co więcej, zwykle także niewywołane działaniami ofiar – dominuje w niej RZCN₃.

W odniesieniu do tej odmiany narzuca się stwierdzenie, że jest ona przejawem złego charakteru: źli ludzie cieszą się z nieszczęścia innych⁴⁹. Trop ten – który można rozwinąć, prowadząc rozważania nad ewentualną patologią

⁴⁷ Zjawisko to brutalnie ilustruje pewien dowcip: Młody, przystojny i wysportowany lekarz w rozmowie ze swoim pacjentem stwierdza: mam dla ciebie dwie wiadomości, dobrą i złą. Najpierw zła: jesteś śmiertelnie chory. A teraz dobra: widzisz tę prześliczną pielęgniarkę? To moja kochanka!

⁴⁸ Por. v a n D i j k, O u w e r k e r k, dz. cyt., s. 6; zob. M. M o e r s, *Schadenfreude*. „Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Jugendkunde” 32(1930) nr 3, s. 126-134.

⁴⁹ O złym charakterze w kontekście Schadenfreude por. C. M c G i n n, *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 69n.; W o l n i e w i c z, dz. cyt., s. 217.

charakteru – nie przybliży nas jednak do zrozumienia istotnego sensu owej radości. Dlaczego właściwie ktoś miałby się cieszyć ze zła w świecie? Oczywiście nie chodzi tu o powierzchowne zjawiska, jak na przykład przekorę wobec poczynań moralistów czy swoistej propagandy dobra. Chodzi raczej o zajęcie pewnej postawy metafizycznej: solidaryzowanie się ze złem, bycie po stronie zła, i to nie w sytuacji obcowania z dziełem sztuki (jak wówczas, gdy „kibicujemy” złemu bohaterowi powieści czy filmu kryminalnego), ale z realnym złem w świecie. Czy „demoniczność” takiej radości nie oznacza, że jest ona raczej pojęciem granicznym, niewystępującym w czystej postaci w świecie ludzi? Podobnie jak bezinteresowne dobro, bezinteresowne zło (tu w odmianie pasywnej) także spotyka się z niedowierzaniem. Sądzę jednak, że optymizm taki nie ma wystarczających podstaw i że możliwa jest radość ze zła niezmieszana z żadną z omówionych form korzyści czy interesów. Nie przypadkiem do osobliwości gatunkowych tak zwanego homo „sapiens” należy bezinteresowne okrucieństwo, a określenie: „człowiek człowiekowi wilkiem”, obraża wilki. Jeśli radykalnie zła radość istnieje, to wskazuje ona na obecność pierwiastka zła w naturze ludzkiej i w świecie – jednej z jego interpretacji dostarcza teologia. Jak pisze o diable bądź grzechu pierworodnym Bogusław Wolniewicz: „Gnieździ się [on] nie w systemie nerwowym, tylko w kodzie genetycznym albo w tym czymś zupełnie nieznanym, co ów kod powołało do istnienia. Inaczej mówiąc, gnieździ się on gdzieś w czeluściach wszechświata”⁵⁰.

Radość jako afirmacja zła, jako solidaryzowanie się ze złem i upodobanie w nim nie może zostać uznana po prostu za niepodlegającą dyskusji kwestię smaku; stanowi natomiast głęboko niesłuszną, godną dezaprobaty postawę moralną. W kontekście wspomnianego tropu teologicznego niepokojąca jest myśl o tym, że k i m otwieramy szampana, by podziwiać radosny krajobraz naznaczony cierpieniem ofiar tsunami, bombardowań ludności cywilnej czy głodujących dzieci.

Na końcu przeglądu rozmaitych form Schadenfreude trudność, która od początku towarzyszyła tym rozważaniom, staje się wyraźniej widoczna. Sądzę, że można ją określić mianem paradoksu Schadenfreude i przedstawić w postaci pewnego dylematu. Schadenfreude jako radość ze zła może mieć albo charakter „interesowny” (typy 1-6, od odmiany komicznej po Schadenfreude łaski) albo „bezinteresowny” (typ 7 – radykalny). W pierwszym wypadku analiza może jednak wskazać w każdej z odmian inny niż zło przedmiot intencjonalny radości (na przykład komizm, sprawiedliwość czy dobrostan), a tym samym zakwestionować przynależność tych zjawisk do kategorii radości z zła. W drugim wypadku natomiast wydestylowane pojęcie czystego Schaden-

⁵⁰ Tamże.

freude nie jest wprawdzie narażone na taki zarzut błędnej identyfikacji, lecz może zostać uznane za pojęcie puste, sztuczny konstrukt niemający realnych odpowiedników. Tak więc to, co miałyby uchodzić za Schadenfreude, albo nią nie jest, albo – jako twór fikcyjny – nie jest czymś realnym. Odparcie tego dylematu może polegać – z jednej strony – na uzasadnieniu realności radości tylko ze zła, a z drugiej – na uzasadnieniu tezy, że radość także ze zła jest autentyczną radością ze zła.

SCHADENFREUDE Z PUNKTU WIDZENIA OFIARY

Wspomniałem wyżej, że przyjęta przeze mnie notacja – a także cały tok rozważań – ukazuje Schadenfreude z punktu widzenia jej podmiotu, dlatego na zakończenie poczynię dwie uwagi uzupełniające refleksję o punkt widzenia ofiary. Gdy kogoś dotyka zło, wiadomość o cudzej radości z tego zła jest zasadniczo jego pogłębieniem i może być odczuwana jako bardziej nawet dotkliwe zło: to, co mnie spotkało, n a d o m i a r z ł e g o również cieszy innych. W wypadku zła moralnego w Schadenfreude ujawnia się także solidarność z winowajcą. Wiadomość o okazanej Schadenfreude wywołuje w ofierze (a także w osobach jej współczujących) odrazę, którą jest jej bardzo trudno – niekiedy nawet trudniej niż samemu winowajcy – wymazać. Okazanie Schadenfreude tak trudno wybaczyć, gdyż ujawnia ono trwałą dyspozycję do takiej radości („życzenie komuś źle” czy oczekiwanie jego nieszczęścia), sprawca natomiast może tłumaczyć się czymś bardziej efemerycznym, na przykład afektem. Wyrządzenie krzywdy może czasami zostać wybaczone, ale okazanie z jej powodu radości – nigdy.

Drugi aspekt Schadenfreude ujmowanej z punktu widzenia jej ofiary jest zgoła odmienny i bardziej przewrotny. Można go opisać za pomocą pewnej wariacji na temat powiedzenia: „Nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”. Powróćmy do wspomnianego przy okazji analizy Schadenfreude komicznej celowego wywoływania tej emocji. Jeśli złośliwa satysfakcja (na przykład w społeczeństwie bardzo rozwarstwionym materialnie) działa kojąco na poczucie krzywdy, to można stąd wyprowadzić wniosek, że dla poprawy swojego wizerunku (czy wręcz dla zwiększenia swojego bezpieczeństwa) bogacze powinni publicznie mówić o swoich nieszczęściach – co zresztą, jak się zdaje, czynią, skoro opisy takie wypełniają liczne rubryki czasopism⁵¹. Nasuwa

⁵¹ Tabloidy niemal w całości nastawione są na epatowanie nieszczęściami, mogącymi wywoływać, w zależności od kontekstu, zarówno współczucie, jak i Schadenfreude – choć może częściej to drugie. Jak się wydaje, dla pewnej części populacji Schadenfreude jest główną formą rozrywki. Por. J.W. O u w e r k e r k, W.W., V a n D i j k, *Why Do We Laugh at Idols?: Self-Evaluation and Schadenfreude Following Another's Misfortune in the Media* (Referat przedstawiony na 58. dorocz-

to hipotezę, że okazywanie innym swojego niezawinionego (choć niekoniecznie prawdziwego) cierpienia może być pewną formą celowej strategii obronnej, opartej na założeniu, że zachowanie takie zmniejsza prawdopodobieństwo doznania agresji⁵². Byłaby to strategia zapobiegania złu ze strony innych oparta na założeniu, że dostarczenie potencjalnemu agresorowi powodu do Schadenfreude rozładowuje jego wrogość i zmniejsza ryzyko ataku z jego strony („nie zrobię mu krzywdy, bo i tak już oberwał od losu”). Józef M. Bocheński pisze: „Uważaj każdego poznanego człowieka za złośliwego głupca. Złośliwego, gotowego z przyjemnością zaszkodzić ci, nawet cię zabić, zwłaszcza jeśli pod jakimś względem wyrastasz ponad motłoch”⁵³. Jedną z konsekwencji (nierozważaną przez Bocheńskiego) tego faktu mogłaby być następująca zasada mądrości: Jeśli nie chcesz, aby inni cię krzywdzili, daj im podstawę do Schadenfreude, spraw, aby byli przekonani, że doznałeś pewnego zła czy krzywdy. Uchodź za kogoś, kogo niezasłużenie dotknęło zło, kto j u ż został pokrzywdzony przez los – ale nie za bardzo, żeby nie stać się kozłem ofiarnym⁵⁴.

Czy jednak istotnie doznawanie Schadenfreude zmniejsza ryzyko wyrządzenia zła ofierze Schadenfreude przez jej podmiot (wrogo do niej nastawiony), czy też przeciwnie – stanowi niejako wstęp do późniejszej agresji?⁵⁵ Czy podjudzeni przez Lenina chłopci powstrzymaliby się od powieszenia panów na wieść, że ci są pogrążeni w żałobie po śmierci dziecka? Czy może raczej rozjuszyliby się jeszcze bardziej – jak piranie, gdy poczują krew? Gdyby tak było, przedstawiona strategia okazałaby się przeciwnie skuteczna. Gdyby jednak faktycznie występowała reakcja pierwszego rodzaju, otwierałoby to drogę pewnej konsekwencjalistycznej obrony Schadenfreude. Nie negując jej moralnie ujemnej wartości, obrona ta wskazywałaby na pewne możliwe pozytywne (w sensie: dodatnio wartościowe) skutki jej odczuwania w postaci zapobiegania złu czy też zastępowania zła czynnego złem pasywnym⁵⁶. Jeśli więc doznawanie

nej konferencji International Communication Association (ICA) w Montrealu, 22-26 V 2008; https://www.researchgate.net/publication/264423020_Why_do_we_laugh_at_Idols_Self-evaluation_and_schadenfreude_following_another%27s_misfortune_in_the_media.

⁵² Byłaby to więc strategia makiaweliczna: nie chodzi o to, żeby nieszczęśnikiem być, ale żeby za – umiarkowanego – nieszczęśnika uchodzić.

⁵³ J.M. B o c h e ŋ s k i, *Podręcznik mądrości tego świata*, Philed, Kraków 1992, s. 48.

⁵⁴ Okazywanie własnego cierpienia wśród przyjaciół powinno budzić współczucie, a także chęć pomocy. Wśród wrogów – chociaż nie można liczyć na podobną reakcję – wysyłanie takich sygnałów również może się okazać opłacalne. Dlatego w „mieszanym” towarzystwie ma ono poniekąd uniwersalny charakter, co może tłumaczyć rachubę, na której opierają się niektóre formy narzekania.

⁵⁵ Wolniewicz wskazuje na sprzężenie dyspozycji do odczuwania złej radości (Schadenfreude) i dyspozycji do wyrządzania zła: „Kto ma złą wolę, odczuwa też złą radość, a kto odczuwa złą radość, ma też złą wolę” (W o l n i e w i c z, dz. cyt., s. 214). Ta ogólna zależność nie rozstrzyga jednak bardziej szczegółowej kwestii, o którą chodzi w omawianym zjawisku.

⁵⁶ W literaturze przedmiotu zwykle podkreśla się szkodliwe społecznie konsekwencje Schadenfreude (zob. np. D. T u r e k, „*Życzę Ci wszystkiego... najgorszego*” – rola schadenfreude w kreowaniu

Schadenfreude było kontrdyspozycją do wyrządzania zła, to obrona taka – można by ją sformułować następująco: „Lepiej, żeby czekali na radosne tańce na moim grobie, niż teraz próbowali mnie zabić” – mogłaby należeć do etyki walki ze złem jako wspieranie zła mniejszego. Jeśli więc cytowane w tytule artykułu zawołanie rozumieć jako wyraz oczekiwania na cudzą śmierć bez dążenia do jej zadania, to wymowa tych słów, choć złośliwa, w ostatecznym rozrachunku nie jest aż tak złowroga.

destruktywnego środowiska pracy, „Edukacja Ekonomistów i Menedżerów. Problemy. Innowacje. Projekty” 34(2014) nr 4, s. 31-43).