

Obcość, obojętność, okrucieństwo

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1253>

 Magdalena Środa, Uniwersytet Warszawski

Celem tego tekstu jest po pierwsze zastanowienie się nad możliwymi przyczynami obojętności moralnej; po drugie rozróżnienie jej dwóch rodzajów: obojętności biernej i obojętności sprawczej, będącej warunkiem niezbędnym (?) okrucieństwa. Ten pierwszy rodzaj, bardziej pospolity, to brak reakcji na zło, krzywdę i cierpienie innego człowieka, ten drugi, to obojętność oparta na przekonaniu, że cierpiący i krzywdzony w ogóle nie jest człowiekiem; jest poza sferą podmiotowości, odpowiedzialności, wrażliwości i winy.

Słowa kluczowe: obcość, obojętność, okrucieństwo, rodzaje obojętności, Judith Butler

Zacznijmy od dwóch przykładów.

W 1974 r. Marina Abramović, serbska artystka, performerka, w ramach projektu „Rhythm 0” wystawiła do użytku publicznego swoje ciało, otoczone różnymi przedmiotami. Były wśród nich takie, które powodują doznania pozytywne (kwiaty, wino, chleb i pawie pióra), i te, które wiążą się z cierpieniem (noże, żyłki, łańcuch, atrapa pistoletu). Widzowie – uczestnicy performansu – najpierw nic nie robili, potem delikatnie całowali i dotykali ją, potem rozbierali i dręczyli. Ktoś przeciął żyłką jej ubranie, ktoś rozciął skórę na szyi i pił krew, ktoś przyłożył jej do skroni pistolet, ktoś inny krępował ją łańcuchami. Po sześciu godzinach Abramović stała naga, poraniona i odarta z godności (Abramović 2018: 83–87). Oprawcy nie chcieli patrzeć, szybko wyszli. Jeden z komentatorów powiedział, że „interesowali się obiektem, a nie człowiekiem”, inny – że „pasywność wzbudza agresję. Kto nie walczy, staje się przedmiotem”. Gorzej: staje się nikim.

Uczestnik drugiej wyprawy Kolumba, dominikanin Bartolomé de Las Casas, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w Caonao na Kubie, gdzie przybyli konkwistadorzy pod przywództwem Pánfilo de Narváeza. Koło wioski wypełnionej miejscową ludnością spożyli obfite śniadanie, odpoczęli i zaczęli ostrzyć szpady na znajdujących się w okolicy krzemowych kamieniach. „Raptem – relacjonuje Las

Casas – jeden z Hiszpanów wyciągnął miecz, stu innych zrobiło tak samo i zaczęli przekłuwać, ciąć, masakrować owieczki, jagnięta, mężczyzn, kobiety, dzieci i starców. Wkrótce nikt nie pozostał przy życiu”. Las Casas nie potrafi tego wytłumaczyć inaczej jak tylko chęcią sprawdzenia, czy szpady były dobrze naostrzone (Todorov 1996: 157–158).

Przykład pierwszy pokazuje, jak inny/inna staje się obcym/obcą, obcy – wrogiem, a wróg – nikiem; przykład drugi – jak obcy są nikiem, bo nie są nami, nie są więc ludźmi. Dla chrześcijańskich konkwistadorów „dzicy” nie byli ludźmi, dlatego można było ich zabijać. Uznanie ich za ludzi mogłoby wzbudzić podejrzenie, że konkwistadorzy nie są chrześcijanami, co mieściło się w głowie trudniej niż przekonanie, że Indianie nie są ludźmi. W obu tych przypadkach obojętność wiąże się z okrucieństwem. Jedno warunkuje drugie i nie chce nam się wierzyć, że drugie jest możliwe bez pierwszego.

Przykładów moralnej obojętności można podawać tysiące. Mogą mieć charakter indywidualny, grupowy, masowy, spontaniczny, zorganizowany; można się zastanawiać, czy nie jest ich więcej niż przypadków moralnej empatii, troski, współczucia, bo na pewno znacząco więcej niż przypadków supererogacji. Trudno powiedzieć, czy obojętność stanowi efekt chwilowej ślepoty, moralnego zagubienia, braku odwagi, ogólnej bezradności czy jest wpisana w naturę ludzką głębiej niż wyuczone imperatywy troski o innych; a może – w przypadkach masowych, takich jak Zagłada – w społeczny system, który ją utrzymuje i legitymizuje? Hannah Arendt w *Eichmanie w Jerozolimie* pytała: „Jak niektórym udaje się przewyciężyć zwierzęcą litość, którą ludzie odczuwają w obliczu cierpienia innych?” (Arendt 1987, 136). Czy jednak rzeczywiście odczuwają? Jak zauważa Zygmunt Bauman: „najbardziej przerażającą nowiną, jaką przyniosła nam Zagłada, nie jest to, że mogliśmy znaleźć się na miejscu ofiar, ale na miejscu oprawców” (Bauman 2009, 316). Nie tylko jednak Zagłada odsłoniła przed nami ogrom moralnej obojętności, od setek lat nasz stosunek do innych/obcych podszyty jest nieufnością i obojętnością, które umożliwiają agresję; dzieje nowożytnej Europy to dzieje zarówno postępu, jak i rozwoju różnych form eksterminacji „barbarzyńców”, „dzikich”, „czarnych niewolników”, „Żydów”, Innych. Nie chodzi przy tym o wrogów. Obcy, w doświadczeniach Europy, nie należą do tej kategorii. Są nikiem.

Celem tego tekstu jest po pierwsze zastanowienie się nad możliwymi przyczynami obojętności moralnej; po drugie rozróżnienie jej dwóch rodzajów: obojętności biernej i obojętności sprawczej, będącej warunkiem niezbędnym (?) okrucieństwa. Ten pierwszy rodzaj, bardziej pospolity, to brak reakcji na zło, krzywdę i cierpienie innego człowieka, ten drugi to obojętność oparta na prze-

konaniu, że cierpiący i krzywdzony w ogóle nie jest człowiekiem; jest poza sferą podmiotowości, odpowiedzialności, wrażliwości i winy. Zygmunt Bauman, do którego często będziemy się odwoływać, nazywa ten drugi rodzaj obojętności adiaforyzacją. Termin pochodzi ze słownika religijnego, słowo *adiaphoron* odnosi się do poglądów, działań, obyczajów, które zostały uznane za obojętne z punktu widzenia wiary (nie są włączone do kanonu ani nie zostały uznane za herezję). Bauman pisze, że zadiaforyzowanych działań nie można oceniać z punktu widzenia dobra i zła. Są poza tymi kategoriami (Bauman 2016, 43, 89). Powiedzieć, że wyrznanie Indian, palenie czarownic, eksterminacja Żydów, zagłada Ormian, polowania na Aborygenów czy unicestwienie ludzi z plemienia Hererów było złe, to jak nic nie powiedzieć. Adiaforyzacja to nie tylko zanik wszelkiej wrażliwości etycznej i odpowiedzialności za Innego, ale też niepostrzeżenie go jako moralnego podmiotu. Obcy/Inny nie jest człowiekiem. Jest *homo sacer*, nagim życiem, kimś poza nie tylko „naszą”, ale i ludzką wspólnotą, można go dręczyć i zabić bez żadnych konsekwencji – pisze Giorgio Agamben (2008, 101–113). Nikt po nim nie płacze, nie ma po nim żaloby – powie z kolei Judith Butler (2011). Nie jest przedmiotem nienawiści, nie jest nawet przedmiotem, bo te bywają użyteczne. *Homo sacer* użytecznym tylko bywa.

Spróbujmy wymienić i opisać kilka form i domniemyanych przyczyn obojętności moralnej, by na końcu zastanowić się nad jej istotą.

Obojętność jako choroba (*moral insanity*)

W 1835 r. James C. Prichard nazwał pewien typ obłądu „moralnym” (*moral insanity*, *folie morale*). Charakteryzował się on chorobliwym wypaczeniem naturalnych uczuć, skłonności i temperamentu lub – po prostu – brakiem (zanikiem) „uczuć wyższych”, które według XIX-wiecznych teorii odpowiadały za zachowania moralne. *Folie raisonnante* traktowana była jako odrębna jednostka chorobowa, która miała być przyczyną indyferencji moralnej, skłonności do przemocy i w związku z tym wielu przestępstw. Osobnicy dotknięci *moral insanity* byli skrajnie aspołeczni, nie przejawiali odruchów moralnych, ignorowali kulturowe konwencje i normy społeczne. Przypadłość ta w wieku XX zyskała nazwę psychopatii lub osobowości dyssocjalnej. Cechą charakterystyczną dla psychopatów, którą dostrzegł jeszcze w swoim szpitalu opisywany przez Foucaulta Philippe Pinel, jest racjonalność działań. Psychopata nie jest szaleńcem, nie ma omamów, nie przechodzi przez stany delirium. Jest racjonalny, zimny, wyrachowany, doskonale potrafi poruszać się po zasobach wiedzy, które ma (jeśli ma), bywa uprzejmy, umie być „uroczy”, choć jest nieprzewidywalny

i destrukcyjny. Robert D. Hare pisze: „psychopatyczni zabójcy nie są szaleńcami. Ich postępowanie nie wynika z obłądu, lecz z zimnej, wyrachowanej racjonalności, która łączy się z niezdolnością do traktowania innych jako istot ludzkich” (Hare 2006, 17). Według Hare’a cechami psychopatów są: narcyzm, umiejętność swobodnego wysławiania się, urok osobisty, zawyżone i nieadekwatne poczucie własnej wartości, brak skruchy, niekrytyczne postrzeganie swoich działań, brak współodczuwania, łatwość perswazji, umiejętność kłamania i powierzchowność uczuć. Hare przytacza rozmowę z jednym ze swoich psychopatycznych pacjentów, który podlegał karze więzienia za morderstwo: „Czy jest mi nieprzyjemnie, gdy muszę kogoś skrzywdzić. No, czasami. Ale zwykle to tak jakby... och... a jakie to uczucie: rozgnieść insekta” (Hare 2006, 49). Psychopaci nie mają (nie znają) skrupułów, nie poczuwają się do winy, brak im empatii i odpowiedzialności. Psychopatia, według niektórych, bywa zaraźliwa.

Noblista John M. Coetzee analizując apartheid w Republice Południowej Afryki, w szczególności jego system cenzury, traktuje obojętność i okrucieństwo jako przejaw ludzkiego szaleństwa. Apartheid był oczywiście systemem racjonalnym, poddyktowanym przez interesy ekonomiczne, kulturowe, rasowe, zarazem jednak był oparty na szaleństwie, wypływał z mrocznej części naszej natury. „Należy odrzucić logikę, która uznaje apartheid za zdrowy na umyśle, ponieważ jest racjonalny, a za racjonalny, ponieważ kieruje się interesem własnym” (Coetzee 2011, 247). Apartheid był „rzeczywiście owocem interesu własnego i chciwości, a także pożądania i wyparcia się pożądania”, ale przede wszystkim „systemem wymyślonym przez ludzi opętanych przed demony”, był „delirium”, „paranoją”, bo właśnie w „paranoi rozum znajduje godnego przeciwnika” (Coetzee 2011, 248, 302). Sprawcza funkcja szaleństwa – według Coetzeego – jest stanowczo niedoceniana nie tylko w indywidualnym życiu, ale i w historii. Coetzee domaga się przywrócenia mu w badaniach należytego miejsca. Jest to co prawda „miejsce poza”, „nie-miejsce” w społecznej ontologii, ale ważne chociażby z punktu widzenia prakseologicznego. Paranoja i szaleństwo są bowiem jak choroba zakaźna, mają zdolność infekowania i rozprzestrzeniania się z jednostek na całe populacje (Coetzee 2011, 13). Widać to w Afryce, Europie i Rosji. Niemcy pod panowaniem Hitlera, Rosja pod panowaniem stalinizmu i Republika Południowej Afryki pod panowaniem apartheidu, wymyślonego i zaplanowanego przez głównego ideologa Geoffreya Cronjégo, to przykłady tego, jak indywidualne szaleństwo infekuje więzi społeczne oparte na zaufaniu, jak niszczy odporność, czyli moralną wrażliwość większości, jak rozprzestrzenia się w społecznym ciele, powodując, że miliony ludzi żyją we wzajemnej podejrzliwości i strachu, a przede wszystkim w totalnej obojętności na los innych.

Obojętność jako defekt sumienia

W ramach chrześcijańskiej teologii moralnej problem obojętności wiązany jest ze strukturą sumienia, a właściwie z jego niewłaściwą formacją (Olejnik 1979, 207). Sumienie jako subiektywna norma uniwersalnej moralności nie jest wskaźnikiem tego, jak należy postępować. Bywa skażone grzechami, zwłaszcza powtarzalnymi, namiętnościami, skłonnościami; podatne jest również na czynniki nadprzyrodzone, np. kuszenie, zwodzenie przez szatana. W teologii moralnej rozróżnia się kilkanaście deformacji sumienia powodujących częściową lub zupełną niewrażliwość na dobro i zło. Przykładowo: sumienie może być „szerokie”, tzn. nie doceniać zła lub umniejszać jego wagę i znaczące nawet wykroczenia sprowadzać do poziomu mało znaczących uchybień. Sumienie może być „faryzejskie”, co znaczy, że nie reaguje na sprawy poważne, a budzi się przy kwestiach peryferyjnych. Sumienie „nadwrażliwe” z kolei przyjmuje postać obsesyjnego lęku przed najmniejszym grzechem, co często uniemożliwia działania. Sumienie „zawikłane” hamuje podjęcie jakiegokolwiek decyzji, bo w każdym wyborze widzi zło moralne. Dalej sumienie „za wąskie” jest przeciwieństwem sumienia „za szerokiego”. Natomiast sumienie „wątliwe i niepewne” daje taki sam efekt jak „nadwrażliwe”. Jan Paweł II podkreślał znaczenie jeszcze jednego nieusuwalnego czynnika, który powoduje, że werdykt sumienia może być mylny i pomijać to, co rzeczywiście dobre, mianowicie „niewiedzę niepokonalną” spowodowaną przez grzech pierworodny (Jan Paweł II 1993, 62–64, 93–94). Uszkodził on poniekąd naszą naturę, a w szczególności wolę. Stąd papież zalecał mówić o „teonomii uczestniczącej”, a nie o „autonomii sumienia”, by podkreślić niezbędne dla jego prawego działania uczestnictwo decyzji moralnych w Prawdzie, czyli – mówiąc językiem bardziej technicznym – zależność od nauczania Kościoła. Obojętność moralna może być więc skutkiem niewłaściwego uformowania sumienia lub przeceniania jego autonomicznego charakteru. Trudno jednak w obliczu masowej obojętności mówić o masowych defektach sumienia. Podczas wizyty na Lampedusie, wśród uchodźców, papież Franciszek nie powoływał się na niewłaściwą formację sumienia, tylko pytał: „kto odpowiada za krew naszych braci i sióstr? Nikt! Taka jest nasza odpowiedź: to nie ja, ja nie mam z tym nic wspólnego (...). Nikt w naszym świecie nie bierze za siebie odpowiedzialności (...) kultura wygody sprawiła, że myślimy wyłącznie o sobie i stajemy się nieczuli na krzyk bliźnich. Żyjemy w mydlanej bańce, która choć piękna, jest nietrwała. Daje nam ulotną i pustą iluzję, której konsekwencją jest obojętność” (cyt. za: Bauman 2016, 28–29). Papież Franciszek w obliczu kryzysu uchodźczego często mówi o globalizacji obojętności i wielkim wyzwaniu, które stoi przed chrześcijanami, „by miłość bliźniego nie była milcząca” i by wspólnoty chrześcijańskie były jak „wyspy miłosierdzia bożego pośród morza obojętności”. Papież wierzy, co

oczywiste, że tylko wiara chroni przed obojętnością i okrucieństwem. Tylko wiara pozwala traktować kryzys uchodźczy jako problem moralny, jako problem ludzkiej solidarności i miłości, a nie jako problem ekonomiczny i logistyczny, którym stał się w zlaicyzowanym świecie instrumentalizującym wszelkie wartości. Czy jednak w czasach hegemonii Kościoła obojętność względem Obcych i okrucieństwo wobec niewiernych, pogan, heretyków były mniejsze? Czy w państwach takich jak Polska, gdzie Kościół nadal jest moralnym hegemonem, obojętność na krzywdę innych, w szczególności uchodźców, należy do rzadkości? Trudno bronić tego stanowiska.

Obojętność „pedagogiczna”

W *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń* Judith Butler opisuje spotkanie Tea Party, podczas którego kongresmen Ron Paul powiedział, że ci, którzy cierpią na różne choroby, a nie stać ich na zapłacenie składki ubezpieczenia zdrowotnego, powinni umrzeć, ponieważ dokonują świadomego wyboru; nie płacą, więc nie są odpowiedzialni za swoje życie. Jego wypowiedź spotkała się ponoć z wielkim aplauzem zgromadzonego tłumu. Butler tak komentuje to wydarzenie: „założono, że ludzie, którym nie udało się zdobyć miejsc pracy powiązanych ze świadczeniami zdrowotnymi, należą do populacji zasługującej na śmierć, za którą w ostatecznym rachunku ponoszą odpowiedzialność” (Butler 2016, 14). Zapewne zwolennikom Tea Party nie chodziło o śmierć nieubezpieczonych (choć kto wie), ale własną obojętność tłumaczyliby starą zasadą klasy średniej „każdy kowalem własnego losu”. Liberalizm normatywny i ekonomiczny ze swoimi wzorcami *self-made man* uzależnił moralną wartość jednostek od indywidualnej zasługi i pracy. Nieodpowiedzialni, leniwi, nieudacznicy, ofiary losu nie zasługują na poważne, a więc i moralne traktowanie. Obojętność wobec nich jest nie tylko czymś uzasadnionym społecznie, ale słusznym. Obojętność pełni tu funkcje instrumentalno-pedagogiczne. Troska jest szkodliwa, przede wszystkim dla nich samych. Twierdziła tak większość filozofów nowożytności, nie tylko twórcy etosu klasy średniej, tacy jak Benjamin Franklin, ale i zwolennicy praworządnego państwa, tacy jak Kant czy Hegel. Ludźmi niewydolnymi względem wymogów systemu ekonomicznego, ludźmi „na przemiał” – jak nazywał ich Bauman – powinny się zająć organizacje filantropijne, ale nie obywatele czy państwo. Tak rozumiany indyferentyzm moralny wydaje się postawą trwale towarzyszącą zindywidualizowanym społeczeństwom współczesnym, które zastąpiły osobowe więzi rolami społecznymi, a obowiązek interwencji, wsparcia i troski przekazały wyspecjalizowanym służbom, funkcjonującym za pieniądze. Przyczyną obojętności jest tu „rozkawałkowanie moralności”, jej relatywizacja do określonych aksjologii

grupowych i klasowych. Czy więc uniwersalizm moralny, wiara w powszechne obowiązywanie wartości stanowią wystarczającą ochronę przez indyferencją?

Obojętność w ramach ekonomii odpowiedzialności

Swego czasu, na łamach „Etyki” („Granice...” 1979) odbyła się dyskusja dotycząca „granic obowiązku”, gdzie zderzyły się ze sobą dwa odrębne stanowiska moralne. Jedno uniwersalistyczne i rygorystyczne, drugie relatywistyczno-pragmatyczne. Dyskusja wykazała, że nie tylko odejście od uniwersalizmu może powodować zapoznawanie moralnych wartości, w tym odpowiedzialności wobec innych, ale również jego przyjęcie może skutkować aktywnością pozorną, nieskuteczną w urzeczywistnianiu wartości. Na uniwersalizm moralny, który wydaje się najsilniejszą kotwicą dla stabilności moralnych osądów, składa się kilka tez odnoszących się do podmiotów działań. Pierwsza to przekonanie, że cała ludzkość jest wspólnotą moralną równych pod względem godności istot. Druga to pogląd, że każdy ponosi odpowiedzialność moralną za innego, niezależnie od tego, w jakich znajduje się z nim relacjach. Trzecia: że każda forma zła, nawet takiego, na które nie mamy żadnego wpływu (głód na świecie, cierpienie ludzi na odległych kontynentach lub u naszych bram) nie jest indyferentna moralnie; wszyscy jesteśmy uwikłani w krąg winy i odpowiedzialności. Każdy powinien podejmować jakieś działania, choćby symboliczne. Czwarta zaś teza głosi, że w wielu sytuacjach określone zachowania moralnie obojętne (np. jedzenie szynki) mają wartość etyczną (jedzenie szynki, podczas gdy inni cierpią głód, jest niemoralne). Dzięki czemu zakres rzeczywistości, która objęta jest sankcjami i ocenami moralnymi, znacząco się poszerza.

Postawa druga, relatywistyczno-pragmatyczna, dowodzi, że sens ludzkich działań należy mierzyć skutecznością, i odmawia słuszności moralnej działaniom symbolicznym i nieefektywnym. Nasze zobowiązania moralne mają charakter gradacyjny. Można mówić o czymś takim jak ekonomika odpowiedzialności. Pomagając jednym, musimy wiedzieć, że ograniczamy tym samym pomoc dla innych lub że w ogóle jej nie dostarczamy. Według relatywistów-pragmatyków powinno się pomagać przede wszystkim tym, wśród których żyjemy, za których z różnych powodów jesteśmy odpowiedzialni lub których kondycje i potrzeby znamy. Nasze działania mogą być wtedy skuteczne. Wiadomo, że miłość do bliskich jest rzeczą trudną, i nie zawsze wie się, jak działać wobec nich odpowiedzialnie, tym bardziej miłość do obcych czy ludzkości w ogóle jest w tym kontekście czymś w rodzaju wzniesłego przeżycia, które nie pociąga za sobą żadnych obowiązków. Jeśli ktoś wzywa nas do działań jawnie nieskutecznych, można mieć wrażenie, że chodzi mu głównie o „czyste ręce” lub

„czyste sumienie”. Jeśli ktoś kosztem bliskich pomaga obcym, to dzieje się tak nie w ramach obowiązków zwykłej moralności, ale w ramach tzw. obowiązków supererogacyjnych. A te ani nie mogą być udziałem każdego, ani nie mogą być przedmiotem roszczeń wszystkich. Ponadto – mówi pragmatyczny relatywista – świat nie składa się po prostu z podmiotów moralnych, z których każdy ma taką samą wartość, ale z ludzi, którzy uzyskują swą tożsamość dzięki kulturowej czy politycznej siatce znaczeń i układów. Są kobiety i mężczyźni, dzieci własne i cudze, są klasy społeczne i warstwy, są oprawcy i ich ofiary, dyskryminowani i dyskryminujący. Nie mogą wszystkich traktować jednakowo tylko dlatego, że są ludźmi. Jedni bardziej zasługują na moją troskę, inni mniej. Poza tym, działając na rzecz jednych, zaprzepaszczam szanse innych. Świat moralny – jak pisał Leszek Kołakowski w *Etyce bez kodeksu* – jest dziurawy. Zapełniając jedną dziurę, rozpruwam kolejną. Nie ma żadnego uniwersalnego kodeksu, nie ma niezmiennych obowiązków wobec wszystkich w tych samych sytuacjach, bo nie ma tych samych sytuacji. Gdy wszyscy są odpowiedzialni za wszystko, nikt w istocie nie jest odpowiedzialny za nic. „Moralność, która nie dba o realia, jest grą pozorów” – mówił w tym sporze Jacek Hołówka („Granice...” 1979, 243). Moralne obowiązki muszą mieć więc swój porządek, swoją ekonomię czy pragmatykę, by były realne i skuteczne.

Uznanie tez moralności uniwersalistycznej rodzi niebezpieczeństwo hipokryzji lub deklaratywności, co *de facto* powoduje obojętność moralną wobec rzeczywistych problemów i konkretnych ludzi. Freud widział ten sam problem w nieco innej perspektywie, twierdząc, że kultura (w tym moralna) jest źródłem cierpień, „społeczeństwo uległo pokusie by możliwie jak najwyżej ustawić poprzeczkę wymogów moralnych, w ten sposób zmusiło tworzących je ludzi do coraz większego oddalenia się od ich dyspozycji popędowej. Oto bowiem nałożono na nich obowiązek tłumienia popędów, których napięcie przejawia się w najdziwniejszych zjawiskach reaktywnych i kompensacyjnych” (Freud 2014, 105).

Relatywizm z kolei, czy raczej realizm etyczny, wyrzuca ogromną liczbę podmiotów poza zakres moralnego zainteresowania i troski, choć nie neguje ich podmiotowości. Uznaje, że ekonomia odpowiedzialności jest związana z przynależnością. Postawa obojętności zawarta jest w samym fakcie bycia członkiem jakiejś wspólnoty (rodziny, rodu, plemienia, narodu). Oznacza to bowiem troskę o swoich i trzymanie na dystans obcych. Każda grupa społeczna otoczona jest sferą obojętności wobec tych, którzy do niej nie należą. Ma to swoje pozytywne strony: brak uczuć i zainteresowania eliminuje agresję. Obojętność wobec obcych często jednak przeradza się we wrogość. Zewnętrzne granice jakiegokolwiek wspólnoty wyznaczają przestrzeń zobowiązań, w ramach której można w sposób sensowny formułować jakiegokolwiek nakazy czy

oceny moralne. Po drugiej stronie granicy te ostatnie nie obowiązują lub tracą swój sens. Aby pozbawić znaczenia ofiary, a działania wobec nich uczynić neutralnymi pod względem moralnym, wystarczy je usunąć z przestrzeni zobowiązań. Nie jako obcych, nie jako wrogów, ale jako ludzi w ogóle.

Obojętność technokratyczna

Według Maxa Webera obojętność moralna to cecha konstytutywna nowoczesnej biurokracji, wyspecjalizowanej, przez co niezastąpionej, a zarazem wyobcowanej od celowości własnych działań. Weber pisze: „W rozwiniętej w pełni biurokracji rządzi również w pewnym szczególnym sensie zasada *sine ira ac studio*. Jej specyficzna, pożądana w kapitalizmie, swoistość objawia się tym pełniej, im bardziej się ona odczłowiecza, a zatem w im większej mierze udaje się jej (...) wyłączenie upodobania, nienawiści i wszystkich czysto osobistych, w ogóle wszelkich irracjonalnych, nie-poddających się kalkulacji elementów uczuciowych z załatwiania spraw urzędowych” (Weber 2002, 707). Ową tendencję uosabia rzeczowy i osobiście niezaangażowany fachowiec, technik, biurokrata. „Rzeczowe załatwianie spraw” oznacza „załatwianie bez względu na osobę”, zgodnie z poddającymi się kalkulacji regułami. Tak rozumiany indyferentyzm i jego liberalna interpretacja ma za swoją genezę weberowską koncepcję „odczarowania świata”, do którego doprowadziły procesy cywilizacyjne związane z narodzinami nowoczesności. Według wielu diagnostów nowoczesności (np. Adorno, Horkheimera, Baumana) jej narodzinom towarzyszy rozdźwięk między sferą aksjologiczną a sferą naukowego poznania i techniczno-biurokratycznego działania, co powoduje, że racjonalność traci ograniczenia i hamulce nakładane przez normy moralne czy moralną wrażliwość. Nikt nie patrzy na cel, na daleki skutek czy aksjologiczny kontekst swoich działań, każdy ma swój odcinek, swoją działkę, a w jej ramach stara się działać racjonalnie, kompetentnie i skutecznie. System działa tak, aby refleksja moralna skupiała się na właściwym wykonywaniu zadań, a nie na ogólnych celach i wartościach. Sumienie nie tylko wypacza się czy obojętnieje, ale zmienia swoją strukturę – twierdzi Zygmunt Bauman, który analizuje ten problem w *Nowoczesności i zagładzie*. O ile to dawne zajęte było oceną dobra i słuszności zachowań w ich aksjologicznym całości, o tyle sumienie nowoczesne zajęte jest oceną skuteczności działań nastawionych na pewien cel, który jest poza deliberacją moralną. Ocena skupia się więc na cechach koniecznych do jego osiągnięcia. „Podwójny sukces biurokracji polega na umoralnieniu technologii przy jednoczesnym odebraniu moralnego znaczenia kwestiom pozatechnicznym” (Bauman 2009, 332). Freudowski „głos surowego ojca”, który budował fundament uniwersalnych kulturo-

wo postaw moralnych, zostaje zastąpiony głosem wyspecjalizowanego naukowca lub przygodnego autorytetu politycznego. Wraz z tą zmianą następuje przeskalowanie oceny działań, jej kryterium staje się to, co związane jest z rolą społeczną, a nie z faktem bycia człowiekiem. Ważna staje się więc lojalność, dyscyplina, posłuszeństwo, rzetelność, uważność. „Odpowiedzialność osobista rozplywa się w abstrakcyjnej przestrzeni czysto technicznej wiedzy-władzy” (Bauman 2009, 403). Wartości takie jak dobro, wrażliwość na krzywdę innego, sprawiedliwość, odpowiedzialność tracą autoteliczność, a ich miejsce zajmują relatywne wartości moralno-prakseologiczne. Dominujący głos ma etyka ról i zadań społecznych. Najbardziej symptomatycznym elementem tych zmian jest rozproszenie zarówno woli, jak i odpowiedzialności. Ludzie tracą autonomię i zdolność do oporu, wszelako nie z powodu zniewolenia czy braku odwagi – jak pisze Bauman – lecz z powodu posłuszeństwa jakiejś władzy. Jednostka traci autonomię, dostosowując się do wymogów zdefiniowanych i kontrolowanych przez władzę (naukową, polityczną, technokratyczną) (Bauman 2009, 336). Przy czym żadna z norm moralnych nie jest kwestionowana: dalej obowiązują zasady etyki chrześcijańskiej i wszelkie inne, tylko przestają mieć wiążący charakter. To nie patologiczne charaktery budzą lub mogą obudzić w każdym z nas „małego Eichmanna” – konkluduje Bauman – lecz patologiczny, choć *de facto* wzorcowo racjonalny system, będący najbardziej dojrzałym i nieprzypadkowym owocem cywilizacji. To racjonalny system (biurokracji, technologii, wiedzy, władzy, obozu) neutralizuje pierwotne odruchy moralne (Bauman 2009, 387). Gdy ich zanik zostaje uświadomiony, a wina staje się oczywistą, pojawiają się techniki racjonalizacji. Arendt pisze o Himmlerze, że gdy oskarżano go o zbrodnie, nie mówił: „Cóż za potworne rzeczy robiłem tym ludziom!”, lecz: „Cóż za potworne rzeczy musiałem oglądać, wykonując swoje obowiązki. Jak ciężkie było brzemię na moich barkach” (Arendt 1987, 136).

Obojętność czasów Zagłady

W obozach Zagłady „[g]łówną rolę jako siła sprawcza absolutnej władzy zabijania odgrywała nie nienawiść, gniew czy wściekłość, ale obojętność. (...) Czyniła głuchym i ślepym, wyzwalala od jakichkolwiek zahamowań, takich jak współczucie czy poczucie winy. Obojętność wytwarzała dystans, a im większy dystans, tym większa obojętność. Na koniec ofiara nie była już postrzegana jako czująca, myśląca, działająca istota. Nie była już człowiekiem. Dla sprawcy ofiara nie należała już do tej samej kategorii żywych istot co on sam” (Arendt 1987, 202).

Masowe eksterminacje bardzo rzadko dadzą się wytłumaczyć tym, że brali w nich udział osobnicy o złe uformowanych sumieniach, relatywiści, nihilisci, hi-

pokryci, nienawistnicy czy psychopaci. Nie tylko Bauman (Sofsky 2014) podkreśla, że ludzie zwerbowani do formacji biorących bezpośredni udział w zbiorowych mordach w czasie II wojny światowej, i zapewne uczestnicy innych eksterminacji w historii, nie byli ani patologicznymi sadystami, ani zaślepionymi fanatykami. Przeciwnie, podczas werbunku do Einsatzgruppen przywiązywano szczególną uwagę do tego, by selekcjonować tych, którzy wykazują chorobliwy zapał, emocjonalne zaangażowanie czy ideologiczną nadgorliwość. Ludobójstwo miało mieć charakter rzeczowy, beznamiętny, biurokratyczny i prakseologiczny. „Himmler wielokrotnie wyrażał głęboką i najprawdopodobniej autentyczną troskę o zdrowie psychiczne i poziom moralny swoich licznych podwładnych, zaangażowanych każdego dnia w tak nieludzką działalność. Wyrażał również dumę z tego, że w jego mniemaniu zarówno ich zdrowie psychiczne, jak i moralność wyszły z owej próby bez szwanku” (Bauman 2009, 162).

Za obojętnością rozumianą jako adiaforyzacja nie stoją również postawy prywatnej nienawiści motywowanej rasizmem czy antysemityzmem. W latach trzydziestych XX w. „Niemcy postrzegane były powszechnie przez międzynarodową społeczność żydowską jako oaza religijnej i narodowej tolerancji” (Bauman 2009, 82). Jej przedmiotem byli jednak „Żydzi z sąsiedztwa”, a więc realne osoby, które się zna, z którymi się pracuje, z usług których się korzysta, zatem nie wyrządza się im krzywdy ani do tego nie zachęca. Dlatego zapewne „Noc kryształowa” nie odniosła sukcesu, tzn. nie zaowocowała podobnymi pogromami. Niemcy byli wręcz oburzeni atakiem na znajomych Żydów, ale figura abstrakcyjnego Żyda, zdefiniowanego przez ustawy norymberskie, stawała się obca, wroga i nie mieściła się w spektrum moralnej wrażliwości i odpowiedzialności. Żyd, gdy stał się przedmiotem „naukowych” definicji i ideologicznych klasyfikacji, przestał być człowiekiem.

Zagłada, podobnie jak inne akty masowych eksterminacji, była uwarunkowana procesami odczłowieczania innych. Píše o tym Sartre w posłowie do pracy Franza Fanona: „skoro nie można łupić, ujarzmiać, zabijać bliźniego, nie popełniając przestępstwa – mieszkańiec kolonii nie jest bliźnim człowieka. Zadaniem naszych oddziałów było przekształcenie tego abstrakcyjnego przekonania w rzeczywistość; rozkaz brzmiał: sprowadzić mieszkańców zaanektowanego terytorium do poziomu kręgowca niższego rzędu (...). Przemoc w koloniach ma na celu (...) pozbawić ich człowieczeństwa” (Sartre 1985, 222).

Obozy zagłady były najdoskonalszym laboratorium odczłowieczania warunkującego okrucieństwo. Wolfgang Sofsky opisuje je w punktach, oddalając pokusę uzasadniania przemocy czynnikami psychologicznymi, takimi jak nienawiść, sadyzm czy niepoohamowany popęd. Przemoc i okrucieństwo to metoda postępowania

w ramach systemu władzy. Pierwszym warunkiem jest więc instytucjonalizacja, osadzenie w systemie opartym na posłuszeństwie. Drugim – rutynizacja pracy, dzięki czemu sprawca mógł się od niej zdystansować jako osoba (Sofsky 2014, 208). „Praca” oparta była na podziale zadań i kompetencji: jedni bili, inni kontrolowali, jeszcze inni pomagali w zadreżczeniu na śmierć. Przemoc miała więc charakter rzeczowy, specjalistyczny i była w pełni niezależna od intencji sprawców. Ważnym warunkiem była też izolacja zbrodniczej zbiorowości. „Zbiorowy *habitus* jest czymś więcej niż dyspozycją do zwyczajnego działania. Jest zarazem normatywnym żądaniem skierowanym do członków organizacji. Wymaga dopasowania do wartości i obyczajów grupy. Im bardziej grupa jest izolowana od otoczenia społecznego, tym bardziej niekwestionowane są jej wewnętrzne normy i ideały” (Sofsky 2014, 212). Normą wśród „pracowników obozu” było okrucieństwo, więc „panował klimat wzajemnej stymulacji do coraz większego okrucieństwa, rywalizacja w barbarzyństwie” (Sofsky 2014, 213). Czwartym warunkiem było rozproszenie odpowiedzialności. Sprawca widział się jako wykonawcę pewnej roli, jako uczestnika działań, ale nie jako inicjatora. Czynnikiem piątym, jeden z ważniejszych, który – jak pisze Sofsky – szczególnie przyczynił się do eskalacji przemocy, to skrajny dystans między sprawcą a ofiarą. Chodziło o zniszczenie moralnej relacji Ja–Ty, o wymazanie twarzy – jak by powiedział Levinas – lub nałożenie na nią maski zwierzęcia, pasożyta. Najpierw więc sprowadzano człowieka do ciała, potem to ciało do ciała nieludzkiego. Ofiary były anonimowe, zezwierzęcone; między sprawcą a „obiektem” nie było żadnych więzi: prywatnych, emocjonalnych, prawnych. Na element dystansu w procesach odczłowieczania zwraca też uwagę Bauman: „Wzrost fizycznego i psychicznego dystansu między czynem a jego konsekwencjami prowadzi nie tylko do zawieszenia oporów moralnych, lecz unieważnia moralne znaczenie samego czynu, udaremniając wszelki konflikt między osobistymi standardami przyzwoitości moralnej a niemoralnym charakterem społecznych skutków czynu” (Bauman 2009, 72). Do technik odczłowieczania należały też izolacja i segregacja. Zamykanie w gettach i obozach zrywało normalne relacje, czyniło ofiarę czymś odległym i abstrakcyjnym, co wzmacniało obojętność na jej los. Mistrzowsko ujmuje to wiersz Miłosza *Campo di Fiori*.

Obojętność „ramowa” Judith Butler

Według Philipa Caputo warunkujące obojętność redukcja ludzi do „obiektów niezauważalnych” stanowi również najważniejszy element strategii wojennych odpowiadających za efektywność zabijania. „Jeśli zabijasz z daleka i przy użyciu technologicznie zaawansowanej broni, nie robisz nic niegodziwego, eliminujesz

obiekty” (Caputo 2011, 229). Chodzi więc o to, by wyrzucić Innych poza widoczne ramy. Kwestia ram wojny leży w centrum zainteresowania Judith Butler, która przy pomocy tego pojęcia odwraca logikę Levinasa: to nie etyka jest pierwotna wobec ontologii, lecz ontologia wobec etyki. To ramy najpierw ustanawiają to, co jest (w szczególności to, co jest życiem), potem konstruują nasze postawy. „Nie ma życia i śmierci bez odniesienia do pewnych ram” (Butler 2011, 49).

Butler w *Zapiskach* pisze:

Fakt, że mogę w ogóle zapytać, których ludzi uznaje się za ludzi, a których nie, oznacza, że istnieje pewien szczególny obszar człowieczeństwa, wedle dominujących norm nieuznawalny, ale jak najbardziej możliwy do przyjęcia w obrębie pola epistemicznego otwartego przez kontrhegemoniczne formy wiedzy (...) jedna grupa ludzi zostaje uznana za ludzką, a inna składająca się również z ludzi nie jest za nią uznawana (...) owa inna grupa jest przywiązana do jakiegoś kryterium konstytutywnego dla człowieczeństwa, nawet jeśli nie zostaje ono jawnie sformułowane (...) kryterium to zakłada, że istnieje dziedzina nie-ludzkiej ludzi, którzy nie wpasowują się we wzorzec człowieczeństwa” (Butler 2011, 35).

Rama, w znaczeniu kadru, wyznacza granice wizualnego pola: eksponuje i wzmocnia – jak pisze Butler – określony wycinek rzeczywistości, rzuca na nią światło tak, że staje się ona widzialna, uznana i podlega ocenie, ale również, a może przede wszystkim, odrzuca, zatrzymuje na zewnątrz alternatywne wersje rzeczywistości. Dzięki czemu stają się one nierzeczywiste, nierealne, nieważne. W przypadku wojny, ramy służą po to, by oddzielać życie warte ochrony i opłakiwania od „życia niewartego żałoby”, w taki sposób, że różnica ta ma charakter ontyczny a nie tylko normatywny. Butler pisze: „Życia niegodne żałoby to te, których nie da się stracić lub zniszczyć – już zawczasu bowiem zamieszkują zniszczone i utracony obszar: są zniszczone i stracone ontologicznie od samego początku, to znaczy, że jeśli zostaną zniszczone przez wojnę, to tak naprawdę nic nie zostanie zniszczone” (Butler 2011, 25–35). Od czasów Arystotelesa wiemy, że życie jest uznawane za ludzkie dzięki pewnym wybranym elementom. Życie musi być najpierw podporządkowane pewnym normom, by – już jako życie ludzkie – stało się przedmiotem poznania. Butler rozróżnia „rozpoznawanie” życia na poziomie epistemicznym i „uznawanie” życia na poziomie politycznym i moralnym, przy czym żadne z tych pól nie ma ostrych granic, są historycznie zmienne i podatne na opór i negocjacje. Weźmy przypadek uchodźców: „wszystko wskazuje na to – pisze Butler – że zinstytucjonalizowane formy rasizmu, działając na poziomie percepcji, wytwarzają ikoniczne wersje populacji zdecydowanie godnych opłakiwania oraz resztę – innych, których utrata nie jest

dla nas stratą i których się nie oplakuje. Zróżnicowany rozkład potencjalnego żalu po różnych populacjach przekłada się na to, czemu i kiedy odczuwamy dyspozycje afektywne o konsekwencjach politycznych – takie jak zgroza, poczucie winy, sadyzm płynący z poczucia słuszności czy obojętność” (Butler 2011, 70). Butler za punkt wyjścia rozważań o życiu przyjmuje tezę o jego kruchości. Nie o godności, nie o prawach, ale kruchości, w której życie wszystkich jest równe. Każde życie pod jednym bowiem względem jest takie samo: jest podatne na zranienie i śmierć, potrzebuje pożywienia i schronienia, nie może funkcjonować poza siecią społecznego i ekonomicznego wsparcia, poza pracą i troską innych. Trzeba podkreślić, że nie chodzi tu o naturalne – zgodnie z tradycyjnym punktem widzenia – prawa człowieka; kruchość nie jest konsekwencją nieobecności czy słabości praw. Jest pierwotna wobec nich. Prawo wymaga państwa, a państwo, zwłaszcza państwo narodowe, dysponuje środkami legalnego przymusu, między innymi takiego, który skutkuje ramowaniem życia i oddzielaniem tego, co „nasze”, czyli warte troski, i tego, co „obce”, czyli niewarte żałoby. Najprostszą ilustracją może być przypadek Antygony i państwa reprezentowanego przez Kreona, które zabroniło pochówku jej zabitego brata, a więc i żałoby. To władza ustanawia, które życia warte są żałoby, a które nie. Władza państwa narodowego jest w tym względzie omnipotentna. „Ochrona państwa narodowego przed przemocą oznacza wystawienie obywateli na przemoc wywieraną przez państwo narodowe (...). Oczywiście państwo narodowe nie jest źródłem wszelkiej przemocy, jednak wśród współczesnych jej przejawów rzadko się zdarza taki, który nie miałby nic wspólnego z ową formacją polityczną” (Butler 2011, 72). Wspólna kondycja kruchości powinna być podstawą dla wzajemnego uznania, tymczasem staje się wyzyskiem jednych populacji przez inne. Jedne bowiem ubrano w ramy stosowne dla populacji już straconych bądź poświęconych. „Przedstawia się je w kategoriach zagrożenia dla ludzkiego życia, jakie znamy, a nie jako żyjące populacje, które potrzebują ochrony przed bezprawną przemocą państwa, głodem czy pandemią. W rezultacie utrata owych żyć nie wywołuje żalu, zwłaszcza że w pokrętej logice racjonalizującej ich śmierć było to konieczne, by chronić życie «żyjących»” (Butler 2011, 79).

Wydawać by się mogło, że ramy ustanowione przez władzę, czy konkretniej przez państwo narodowe, odnoszą się wyłącznie do uznawalności określonej przez prawa (zarówno do troski, jak i do żałoby). Butler sądzi jednak że władza ta jest znacznie silniejsza. Dotyczy bowiem naszych uczuć, przykładowo: wobec pewnych rodzajów śmierci, takich jak zamachy samobójcze, czujemy silną moralną odrazę, a wobec innych, np. będących skutkiem działań państwa, odraza się nie pojawia.

Butler uważa, że nasze reakcje moralne oparte na spontanicznych – zdawać by się mogło – uczuciach

są milcząco regulowane przez pewne ramy interpretacyjne (...) bardziej skłonni jesteśmy odczuwać zgrozę i odrazę moralną, gdy chodzi o życie utracone w pewnych okolicznościach niż innych (...) to, co czujemy, jest częściowo warunkowane przez to, jak interpretujemy świat wokół nas, a to, jak interpretujemy to, co czujemy, w rzeczywistości może i musi wpływać na samo odczuwanie (...) jeśli przyjmiemy, że afekt strukturyzowany jest przez nie do końca rozumiane przez nas schematy interpretacyjne, to być może pozwoli nam to zrozumieć, skąd bierze się nasza zgroza w obliczu pewnych strat, a wobec innych obojętność czy nawet zadowolenie (Butler 2011, 93–94).

Owe ramy interpretacyjne dzielą życia populacji (nie-ludzkich) na te, od których zależy moje życie, i te, które stanowią dla mojego życia zagrożenie. Tej ostatniej kategorii nie da się w ogóle postrzegać jako życia, ale tylko jako zagrożenie życia, bowiem elementy, dzięki którym życie uznaje się za ludzkie, zostały tam nierozpoznane. Nie wchodzi w skład naszych ontologii. Interpretacje, o których mowa, podobnie jak afekty (reakcje moralne z nimi związane), nie mają charakteru indywidualnego czy ogólnoludzkiego, lecz są oparte zarówno na społecznych strukturach percepcji, jak i na społecznym obiegu afektów. Przykładowo islam wydaje się religią przednowoczesną, barbarzyńską, nieracjonalną i niedostosowaną jeszcze do norm umożliwiających rozpoznanie i uznanie ludzkiego życia. „Zabijamy istoty, które nie są całkiem ludźmi i nie są całkiem żywe, a to znaczy, że gdy giną, nie musimy odczuwać takiej samej zgrozy i oburzenia jak w sytuacji, gdy życie tracą istoty naznaczone narodowym czy religijnym podobieństwem do nas samych” (Butler 2011, 94). Populacje można więc podzielić na „żywe i uspołecznione” oraz „społecznie martwe”. Dokładnie tak, jak definiował niewolników Orlando Patterson (1982, 44).

W tym myśleniu najważniejsza jest kwestia przeżycia. Wyprzedza ona kwestię moralności. Butler definiuje człowieka jako „zwierzę starające się przeżyć”, którego przeżywalność nie jest jednak efektem instynktu samozachowawczego, lecz relacji i społecznych zależności, z których jedne umożliwiają przeżycie, inne mu zagrażają. Nie ma więc czegoś takiego jak spontaniczna postawa etyczna czy źródłowe uczucie moralne, nie ma również czegoś takiego jak bezpośrednie, naoczne rozpoznanie życia jako ludzkiego. Owa rzekoma bezpośredniość jest wtłaczana w ramy i schematy interpretacyjne, które działają – jak pisze Butler – przez wszystkie zmysły i kształtują je do selektywnego postrzegania i selektywnej ewaluacji świata, znieczulają nasze

reakcje afektywne na pewne obrazy a wyjaskrawiają reakcje na inne. Rama interpretacyjna, która wklucza w swoje spektrum wszystkie istnienia ludzkie (uniwersalna, humanistyczna), jest bardzo słaba, nie odnosi się do żadnej ontologii ani jej nie ustanawia, łatwo więc daje się zastąpić przez ramy wojny. Życie ludzi jako ludzi nie jest dla nich samych warte żałoby. „Po życiu, którego nam nie żal, nie będziemy odbywać żałoby, ponieważ w istocie nigdy nie żyło, to znaczy nigdy nie liczyło się jako życie” (Butler 2011, 89). Po obcych nie płacemy, a nawet jeśli czujemy żal, zgrozę czy winę za unicestwienie jakichś żyć, to zarazem potrafimy to sobie zrationalizować ochroną innych żyć. Najczęściej jednak nie czujemy żalu i winy, nie doświadczamy zgrozy, bo „nasze” ofiary nie tylko były gorsze, ale w ogóle nie posiadały życia, które było warte żałoby.

Zakończenie

Trudno powiedzieć, czy obojętność moralna jest uczuciem czy właśnie brakiem uczuć. Czy stanowi emocjonalne *tabula rasa* czy – skoro w wersji czynnej wiąże się z okrucieństwem – jest związana z jakąś negatywną emocją. Jednak w żadnej z prac poświęconych emocjom ani w żadnym z filozoficznych katalogów afektów znanych od czasów Arystotelesa nie znajdziemy obojętności; nie jest ani przeciwieństwem uczuć dobrych i pożądaných, ani ich brakiem, ani nazwą dla uczucia nagannego. Nie stanowi ani przywary, ani grzechu. Z całą pewnością obojętność nie jest też *apatheia*, stanem duchowym tak pożądanym przez stoików, choć tak jak *apatheia* może być czymś wypracowanym i kulturowanym. Obojętność można kojarzyć z nieczułością, niezdolnością do współodczuwania czy niewrażliwością, choć ludzie nieczuli i niewrażliwi niekoniecznie są obojętni moralnie. Związek obojętności z okrucieństwem jest częsty, ale nie konieczny; samo okrucieństwo może być motywowane sadyzmem, nienawiścią, zemstą, może mieć też postać czystą, najbardziej wyrafinowaną, gdy – jak twierdzi za Seneką Montaigne – „człowiek zabija człowieka, bez trwogi, tylko by na to patrzeć” (Montaigne 1985, 128), ale również może mu towarzyszyć współczucie: ludzie bywają okrutni z obowiązku, w wyniku posłuszeństwa, niezależnie od prywatnych motywacji, żalu czy satysfakcji, jaką okrucieństwo może wywoływać. Być może obojętność moralną trzeba rozpatrywać w oderwaniu od wszelkich uczuć. Może być ona korelatem racjonalizmu, skoro ten definiuje się jako przeciwstawny (irracjonalnym) emocjom; może być też jego wytworem, tak jak cnoty są produktem pracy umysłu nad afektywną stroną natury ludzkiej.

Większość teoretyków, którzy podejmują problem obojętności moralnej i okrucieństwa z nią związanego, wiąże jej istnienie z nowoczesnością rozumianą

jako system myślenia (racjonalizm instrumentalny) i działania (ekspansja, postęp, kapitalizm). Tzvetan Todorov opisując bezmyślne, niepodyktowane żadną racją strategiczną, polityczną czy nawet psychologiczną rzezi Indian dokonywane przez hiszpańskich konkwistadorów podczas podboju, pisze: „Barbarzyństwo Hiszpanów nie ma w sobie nic atawistycznego czy zwierzęcego, jest bardzo ludzkie, zapowiada nadejście Ery Nowoczesnej” (Todorov 1996, 162). Według niego zaczyna się ona właśnie w koloniach, wśród obcych, w oddaleniu od własnej wspólnoty, gdzie prawo trudno wyegzekwować, a domniemana wyższość cywilizacyjna masakrujących nad masakrowanymi polega wyłącznie na sile i przesądach zmienionych z czasem w potężną broń ideologiczną podbudowaną „nauką” (rasizm). „Im masakrowani są dalej i im bardziej są obcy, tym lepiej; ich eksterminacja nie wywołuje wyrzutów sumienia, są niczym lepsze czy gorsze zwierzęta” (Todorov 1996, 161). Detlev J.K. Peukert zadaje pytanie, czy w kilka dziesięcioleci po zniszczeniu ostatniej komory gazowej niemieckie społeczeństwo uporało się z faktem uwikłania w masową zagładę szerokich kręgów normalnych ludzi: funkcjonariuszy państwa, naukowców, sanitariuszy, urzędników, intelektualistów, strażników, kolejarzy, lekarzy i żołnierzy (Peukert 2000, 150–166). Jego odpowiedź jest negatywna.

Okrucieństwo rozkwita nie tylko z dala od wspólnoty, gdy obojętność na los obcych wydaje się czymś naturalnym. Obojętność jest zjawiskiem normalnym, gdy Obcy są wśród nas albo gdy nasi stają się Obcymi. Od 1492 r. masakry, rzezie, eksterminacje dokonane przez Europejczyków miały coraz bardziej racjonalny, coraz bardziej nowoczesny i skutecznie legitymizowany charakter. I zawsze towarzyszyła im obojętność rozumiana bądź jako bierność wobec zła, którego doznawali inni, bądź jako obojętność wobec innych, których zło nie mogło dotknąć, bo nie byli traktowani jako ludzie.

Być może to, co najściślej definiuje nowoczesność, to antynomia między europejskim zaangażowaniem w świat a obojętnością wobec niego, między głoszonymi i eksportowanymi powszechnymi normami moralnymi a radykalnym, opartym na nieusuwalnym dualizmie (nasi–obcy) wykluczeniu; kultura europejska wytwarzając wiarę w uniwersalne pojęcia i normy, takie jak człowieczeństwo, miłość bliźniego, prawa człowieka, jednocześnie podtrzymuje ich fikcję, bo pojęcia te mogą realnie obowiązywać tylko wtedy, gdy ograniczymy krąg istot, których dotyczą. Nawet chrześcijańska, dużo starsza niż nowoczesność, idea miłości bliźniego zakłada *ordo caritas*, a ewangeliczna konstatacja egalitaryzmu wyrażona w słowach: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety” – kończy się ograniczającym równością sformułowaniem: „albowiem wszyscy jedno jesteśmy w Jezusie Chrystusie” (Ga 3,28).

Smutna to refleksja. Jedynym pocieszeniem może być to, że epoka ponowoczesna ma tego świadomość i być może wyciągnie wnioski.

Bibliografia

- Abramović, M. 2018. *Pokonać mur*, trans. A. Bednarczyk, M. Hermanowska. Poznań: Wydawnictwo Rebis.
- Agamben, G. 2008. *Homo sacer*, trans. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt, H. 1987. *Eichmann w Jerozolimie*, trans. A. Szostkiewicz. Kraków: Znak.
- Bauman, Z. 2009. *Nowoczesność i zagłada*, trans. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. 2016. *Obcy u naszych drzwi*, trans. W. Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butler, J. 2011. *Ramy wojny*, tłum. trans. A. Czarnacka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Butler, J. 2016. *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, trans. J. Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Caputo, P. 1977. *A Rumour of War*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Freud, Z. 2014. *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*, trans. A. Ochocki, M. Poręba. In: Ł. Musiał (red.), *Języki przemocy*, 95–122. Poznań: Wydawnictwo Nauki i Innowacje.
- „Granice obowiązku”. 1979. *Etyka* 17: 209–53.
- Hare, R.D. 2006. *Psychopaci są wśród nas*, trans. A. Skucińska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Montaigne, M. de. 1985. *Próby*, t. 2, trans. T. Żeleński (Boy). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Olechnik, S. 1979. *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peukert, D.J.K. 2000. *Codziennosc i barbarzyństwo. O normalności w Trzeciej Rzeszy w: Nazizm, trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, trans. M. Tomczak. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Sartre, J.P. 1985. *Posłowie*. W: F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, trans. H. Tygielska, 217–34. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sofsky, W. 2014. *Ekscesy przemocy*. In: Ł. Musiał (ed.), *Językach przemocy*, 205–227. Poznań: Wydawnictwo Nauki i Innowacje.

Todorov, T. 1996. *Podbój Ameryki. Problem innego*, trans. J. Wojcieszak. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Weber, M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo*, trans. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Abstract

Stranger, indifference, cruelty

The purpose of this text is to consider, firstly, the possible causes of moral indifference, and secondly, the distinction between its two types: passive indifference and active indifference, which is a necessary condition for (?) cruelty. The first kind – more common – is a lack of reaction to evil, harm, and suffering of another person; the other kind of indifference is based on the belief that the hurt and suffering person is not human at all, that they are beyond the sphere of subjectivity, responsibility, sensitivity, and guilt.

Keywords: strangeness, indifference, cruelty, types of indifference, Judith Butler.

Biogram / Biografic note

Dr hab. Magdalena Środa, prof. UW – filozofka, etyczka, publicystka, wykładowczyni na Uniwersytecie Warszawskim, autorka wielu prac z zakresu historii idei, filozofii i etyki współczesnej, filozofii politycznej oraz *gender studies*.

Dr hab. Magdalena Środa, prof. UW – Philosopher, ethicist, publicist, lecturer at the University of Warsaw, author of many works in the field of history of ideas, contemporary philosophy and ethics, political philosophy and gender studies.