

Włodzimierz Galewicz, Tadeusz Biesaga, Bogdan Barbaro de, Bartłomiej Dobroczyński, Jacek Filek, Romana Kolarzowa, Andrzej Leder, Stanisław Obirek, Ryszard Wiśniewski

Czy człowiek musi być okrutny?

Diametros nr 1, 205-263

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pytając o okrucieństwo

Włodzimierz Galewicz

Wstęp

Czy jest okrucieństwem wymierzanie kary śmierci sprawcom najcięższych zbrodni? Czy jest nim używanie tortur psychicznych w celu zdobycia informacji o wadze państwowej? Czy nie jest okrucieństwem odmawianie ciężko cierpiącej osobie, proszącej nas o pomoc w samobójstwie? Czy nie jest nim oglądanie filmów obfitujących w sceny przemocy i gwałtu? Czy jest czy też nie jest okrucieństwem przeprowadzanie bolesnych eksperymentów na wyższych zwierzętach? Albo uczenie tańca niedźwiedzi przez stawianie ich łap na rozżarzonych węglach? A także stosowanie kar cielesnych wobec krnąbrnych dzieci?

Pytając o pojęcie okrucieństwa, można zastanawiać się nad jego zakresem – nad tym, co do niego należy, a co nie należy, co jest okrucieństwem, a co okrucieństwem nie jest. Wszystkie zestawione powyżej pytania mają właśnie ten charakter i wszystkie one mogą być przedmiotem dyskusji – są sporne. Gdy jednak mamy ustalić, z czego wynika ich kontrowersyjność, zauważamy, że powoduje ją ta albo inna z wielu różnych przyczyn, a najczęściej kilka z nich naraz.

Okrucieństwo jako zło

Pojęcie okrucieństwa jest jednym z typowych pojęć hybrydycznych – zarazem opisowych i oceniających. Określając jakieś zachowanie jako okrutne, nie tylko przypisujemy mu pewną cechę, lecz także dokonujemy jego oceny. Stąd też nawet osoby, które zgadzają się z sobą co do cech pewnych praktyk, mogą toczyć spór o to, czy są to praktyki okrutne czy nie. Uwyraźnijmy tę możliwość na pewnym

przykładzie. J. S. Mill¹ bronił kary śmierci jako „bez porównania najmniej okrutnego sposobu, w jaki można skutecznie odstraszyć od zbrodni”² Argumentował, że właśnie w wypadku tej kary stosunek między jej faktyczną dolegliwością i utylitarną skutecznością wypada nam ocenić najbardziej korzystnie, jeżeli tylko z jednej strony uznamy, że nic nie odwodzi od zbrodni tak dobrze jak strach przed śmiercią, a z drugiej strony zgodzimy się na to, że w porównaniu z innymi karami, które można by jeszcze wymierzać największym zbrodniarzom, „krótkie ukłucie nagłej śmierci” (*a short pang of a rapid death*)³ bynajmniej nie jest dla nich czymś najgorszym. Argumentację Milla da się oczywiście podważać, na przykład zarzucając jej, że nie kładzie na szalę *psychicznych* męczarni, jakich doznaje człowiek skazany na śmierć i czekający – czasami dość długo – na dzień egzekucji. Ale nawet dwaj rozmówcy, którzy z grubsza zgadzają się co do szacunkowej ilości fizycznego i psychicznego cierpienia, jakie zazwyczaj wiąże się z „karą główną”, mogą być odmiennego zdania, gdy chodzi o okrucieństwo tej kary. Jeden z nich może bowiem uważać, że aplikowanie takiej ilości cierpienia sprawcom najcięższych nawet zbrodni jest mimo wszystko moralnie złe, drugi zaś sądzić, że ci najwięksi zbrodniarze zasługują na taki sposób traktowania, i nie dostrzegają w nim żadnego zła. Ten ostatni przystanie na to, że kara śmierci jest dolegliwa, surowa, bolesna, ale nie na to, że jest okrucieństwem. Albowiem nazywając jakieś zachowanie „okrutnym”, orzekamy o nim, że jest moralnie złe, albo przynajmniej ma w sobie coś moralnie złego.

„Jest złe” i „ma w sobie coś złego” to oczywiście dwie różne oceny. Gdybyśmy mieli rozstrzygnąć, która z nich jest niejako wpisana w treść pojęcia okrucieństwa, moglibyśmy się wahać. Przypuśćmy, że dwaj rozmówcy zastanawiają się nad pewnym sposobem postępowania – np. używaniem tortur psychicznych dla zdobycia informacji o wadze państwowej – i oceniają go w zasadzie tak samo: uważają, że jest to postępowanie moralnie haniebne, lecz w

¹ John Stuart Mill, *Speech in favour of capital punishment*, w: *Applied Ethics*, ed. by P. Singer, Oxford 1986, ss. 97-104.

² *Ibid.*, s. 98.

skrajnych okolicznościach usprawiedliwione. Pomimo tej zasadniczej zgodności ich opinia na temat okrucieństwa tego zachowania może być różna. Jeden z nich stwierdzi na przykład, że są to środki „okrutne, lecz czasem usprawiedliwione”, stosując pojęcie okrucieństwa także do postępków, które jedynie *mają w sobie* coś moralnie złego; drugi, stosujący to pojęcie wyłącznie do czynów, które w ostatecznym rozrachunku *są* moralnie złe, będzie raczej wolał powiedzieć: „usprawiedliwione, a więc nie okrutne”. „Okrucieństwo” jako pojęcie negatywnie oceniające dopuszcza oba te zastosowania – jest chwiejne.

Pola okrucieństwa

Chwiejność pojęcia okrucieństwa dotyczy jednak przede wszystkim jego treści opisowej. Nie bardzo wiemy, czym jest okrucieństwo, a w rezultacie nie zawsze umiemy rozstrzygnąć, czy coś nim jest, czy też nie jest. Są pewne zachowania, które z całą pewnością zaliczymy do zachowań okrutnych, lecz znajdują się i takie, przy których nie będziemy mieli tej całkowitej pewności, i to nie dlatego, aby ich opisowa natura albo moralna kwalifikacja była dla nas nieznana lub niejednoznaczna. Wyjdźmy od tych pierwszych.

Jedna osoba zadaje ból drugiej – drugiej osobie lub innej istocie czującej – chociaż nie robi tego ani po to, aby coś od niej uzyskać, ani po to, aby jej za coś odpłacić, lecz dla samego zadawania bólu, dręczy żeby dręczyć. Wskazany przypadek okrucieństwa jest wprawdzie tylko przypadkiem szczególnym, ale i szczególnie wyraźnym. Z okrucieństwem mamy do czynienia także i gdzie indziej, lecz tutaj stoimy w samym jego środku. Ten centralny przypadek okrucieństwa może nam służyć poniekąd za jego wzorzec, będą go zatem nazywał również „okrucieństwem paradygmatycznym”.

Paradygmatyczna postać okrucieństwa charakteryzuje się trzema cechami. Po pierwsze, jest ona okrucieństwem *praktycznym*, tzn. przejawiającym się w czynach, a nie jedynie w sferze uczuć albo życzeń. Po drugie, jest to również okrucieństwo (w ontologicznym tego słowa sensie) *pozytywne*, polegające na dokonywaniu określonych czynów, a nie tylko na powstrzymaniu się od nich,

³ Ibid., s. 99.

na działaniu, a nie na braku działania. Po trzecie wreszcie, paradygmatyczne okrucieństwo jest także okrucieństwem *czysto sadystycznym*, co ma tutaj znaczyć: przez nic innego nie spowodowanym i niczemu też nie służącym („bezinteresownym”). Żadna z tych trzech cech charakterystycznych dla centralnej formy okrucieństwa nie wydaje się konieczna dla wszelkich „okrucieństw”. Mówiąc obrazowo, to jedno centralne pole jest od wszystkich stron otoczone przez inne – przez różne inne „pola okrucieństwa”.

Paradygmatyczne okrucieństwo jest okrucieństwem praktycznym. Wydaje się jednak, że istnieje również coś takiego, jak okrucieństwo *czysto emocjonalne* – okrucieństwo, które nie przejawia się w okrutnych czynach, lecz rozładowuje się w samych uczuciach: cieszeniu się z nieszczęść drugiego, życzeniu mu niepowodzeń itp., nawet gdyby ktoś doskonale skutecznie dbał o to, aby te nieakceptowane uczucia w żaden sposób nie odbijały się na jego działaniu. Czy zatem przejawem tego okrucieństwa nie jest również oglądanie filmów obfitujących w sceny przemocy i gwałtu?

Paradygmatyczne okrucieństwo jest okrucieństwem pozytywnym. Ale czy oprócz okrucieństwa aktywności nie ma również czegoś takiego jak okrucieństwo bierności? Czy okrutnie nie zachowuje się również i ktoś, kto wprowadzie sam nie męczy drugiego, lecz pozwala się mu męczyć? Zdaniem niektórych takim *negatywnym* okrucieństwem jest odmawianie pomocy w samobójstwie ciężko cierpiącym osobom, które o nią proszą. A jeżeli ich pogląd wydaje się sporny, to przede wszystkim dlatego, że niejednoznaczny dla nas jest etyczny sens takiej odmowy – to, czy można jej wytknąć coś niemoralnego. Podobna dwoistość zaznacza się zresztą również w obrębie okrucieństwa czysto emocjonalnego: i ono może się przejawiać albo w doznawaniu pewnych uczuć, albo właśnie w ich nieodczuwaniu – w radości z cudzego cierpienia lub w obojętności na cudze cierpienie, nawet jeśli to ostatnie – okrucieństwo obojętności – ma granice o wiele bardziej sporne aniżeli to pierwsze (czy moja obojętność na cierpienia osób, które umierają z głodu „gdzieś w świecie”, świadczy o tym, że jestem człowiekiem okrutnym?).

Paradygmatyczne okrucieństwo jest okrucieństwem czysto sadystycznym. Ale i ten charakterystyczny rys centralnej formy okrucieństwa nie wydaje się konieczny dla wszystkich jego postaci. Najpierw więc wypada przypomnieć, że nie każde okrucieństwo musi być okrucieństwem niesprowokowanym. A gdyby dokonać jakiejś statystyki, czysto spontaniczna forma okrucieństwa mogłaby się okazać rzadkością. W większości wypadków jeden gwałt nie tylko „odciska się” drugim, ale także sam tłumaczy się innym; najpospolitszą formą okrucieństwa jest okrucieństwo reaktywne, *okrucieństwo w rewanżu*: zadaję ból moim wrogom, bo i oni sprawili mi ból. Być może pod tę samą formułę dałoby się podciągnąć niejedno z okrucieństw, które popełniamy na ludziach obcych i z pozoru nic nam nie winnych; także ten nieznajomy, który pojawia się na mojej drodze i staje się przedmiotem mej agresji, przychodzi bowiem z tego samego świata, co *oni*: ci, którzy w mym odczuciu zrobili mi krzywdę. A kto nie czuje się skrzywdzony przez los i przez świat?

Następnie jednak należy podkreślić, że nie każde okrucieństwo musi być również okrucieństwem „bezinteresownym”. Czyż bowiem zachowaniem okrutnym – wręcz kwintesencją tego zachowania – nie jest w naszej ocenie zadawanie tortur? Tymczasem torturowanie uprawiano wprawdzie *również* dla niego samego, ale *nie tylko* dlatego. Człowiek czynił z tortury wyrefinowaną sztukę, lecz na ogół nie była to „sztuka dla sztuki”. W większości wypadków tortura służyła (i do dzisiaj służy) także jednemu z dwóch dalszych celów: wymuszeniu zeznań (tortura typu śledczego) albo posianiu postrachu (tortura terrorystyczna). Zresztą ból jest stosowany jako środek nie tylko w torturach; podobną rolę spełnia częstokroć w tresurze. Czy nie jest okrucieństwem uczenie tańca niedźwiedzi przez stawianie ich łap na rozżarzonych węglach, nawet jeżeli „nauczyciel” jest pełen serdecznego współczucia dla „ucznia”? W bliskim sąsiedztwie okrucieństwa „po nic” rozciąga się zatem rozległa dziedzina *okrucieństwa instrumentalnego*, okrucieństwa, dla którego cierpienie drugiej osoby – lub innej istoty – jest (tylko lub także) środkiem do jakiegoś celu.

Celem, któremu ma służyć cierpienie drugiego, jest w większości wypadków nasz interes własny. Dziedzina *okrucieństwa w interesie własnym*

(jednostki lub zbiorowości) staje się przy tym jeszcze obszerniejsza, jeżeli włączy się do niej pewne zjawiska pokrewne. Jedną z takich praktyk, które nie dają się co prawda utożsamić z zadawaniem tortur, lecz wykazują z nim wyraźne pokrewieństwo, stanowią bolesne eksperymenty na wyższych zwierzętach. Eksperymentator nie „posługuje się”, ściśle biorąc, cierpieniem zwierzęcia w taki sam sposób, w jaki oprawca posługuje się męką torturowanego. Ból zwierzęcia nie jest bowiem dla niego ani celem samym w sobie, ani też środkiem do jakiegoś celu, lecz tylko nieuniknionym skutkiem ubocznym pewnego celowego działania. Niemniej działanie wywołujące ten ból może być nazwane wprawdzie nie „celowym”, lecz jak najbardziej *umyślnym* sprawianiem cierpienia, a jeśli jego cel jest na tyle błahy, że nie usprawiedliwia tak bolesnych środków, uznane tym samym za zachowanie okrutne i zaliczone do okrucieństwa instrumentalnego.

Okrucieństwa instrumentalnego nie należy wszakże utożsamiać z okrucieństwem w interesie własnym, okrucieństwem egoistycznym. Może to zabrzmieć paradoksalnie, ale istnieje również *okrutny altruizm*. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wiele okrucieństw popełnia się w trosce o dobro – czy też domniemane dobro – pewnych innych osób, a w szczególności dla dobra osoby, wobec której postępuje się w sposób okrutny. Weźmy pod uwagę ojca, który od czasu do czasu karze swego syna, na kilka godzin zamykając go w ciemnym, ciasnym pomieszczeniu. Zgodzimy się zapewne, że ten środek wychowawczy jest – a przynajmniej w pewnych okolicznościach może być – środkiem okrutnym. Zarazem jednak jako kara wychowawcza ma on na względzie dobro karanego dziecka. Można by co prawda zauważyć, że ojciec stosujący tego typu sankcje będzie najczęściej w głębi ducha sadystą, jedynie racjonalizującym swoje prawdziwe instynkty. Uwaga jest może słuszna, ale nie na temat. Albowiem oceniając opisaną karę jako okrutną, nie uzależniamy naszej oceny od tego, czy wychowawcze intencje karzącego są szczerze czy nie; postępuje on w sposób okrutny, nawet gdy rzeczywiście wierzy, że jego postępowanie służy dobru dziecka, i gdy ta jego wiara nie jest tylko racjonalizacją. Podobne okrucieństwo – *okrucieństwo paternalistyczne* – wykazywał być może ten czy ów inkwizytor, jeżeli poddając swoich podsądnych torturom czynił to w tym celu, aby zmusić ich do

wyznania autentycznej wiary, i w jak najgłębszym przekonaniu o tym, że dzięki temu zwiększą się ich szanse na zbawienie.

W poszukiwaniu przyczyny

Tak oto wychodząc od centralnej formy okrucieństwa – od zjawisk, do których to chwiejne pojęcie stosuje się jak gdyby najpewniej – możemy poszerzać jego zakres o coraz to nowe pola. Niektóre z tych jego dalszych zastosowań są może bardziej, inne mniej właściwe. Czy mamy jakiś niearbitralny sposób, aby odróżnić jedne od drugich?

Kiedy szukamy takiej metody, obiecujący wydaje się plan, ażeby najpierw znaleźć i rozpoznać *istotną przyczynę* tego okrucieństwa, które uchodzi za centralne lub wzorcowe, a następnie posprawdzać, czy i w jakiej mierze tłumaczy ona lub warunkuje jego inne formy. Co jednak stanowi ową „istotną przyczynę”?

Z rozróżnionych rodzajów okrucieństwa najbardziej wyzywającym dla ludzkiego rozumu, najgłośniejszym „wołającym o wytłumaczenie”, jest okrucieństwo czysto sadystyczne – bezinteresowne i niesprowokowane dręczenie dla samego dręczenia. Rozumiemy człowieka, który zadaje cierpienie drugiemu, aby coś na tym skorzystać. Wczuwamy się również w motywy tego, kto chce w ten sposób odpłacić za ból, którego sam doznał. Czym jednak wyjaśnić zadawanie bólu, którego celem nie jest ani korzyść, ani odpłata?

Zachowania okrutne określa się też często jako „niehumanitarne”. Skoro jednak *nie ludzkie*, w takim razie jakie? Ktoś chciałby może szepnąć, że diabelskie, ale częściej powiemy: zwierzęce. Okrucieństwo bywa wiązane albo wręcz utożsamiane z *bestialstwem*. Pragnąc dotrzeć do źródeł postępów okrutnych, możemy więc najpierw podążać tym tropem – śladem ludzkiej bestii.

Jeżeli zastanawiamy się, jak właściwie rozumieć ludzkie bestialstwo lub zezwierzęcenie, najbardziej zapewne narzuca się myśl, by utożsamić je z pojęciem pewnego braku – z pozbawieniem, czy choćby tylko upośledzeniem jakichś cech, władz lub zdolności, które nie przysługują zwierzętom, należą natomiast do pełnego człowieczeństwa. Zgodnie ze starą metafizyczną teorią zło nie jest bytem, lecz nieobecnością bytu. Stosowałyby się to również do zła okrucieństwa.

Pierwszą możliwą interpretacją okrucieństwa jako bestialstwa jest więc interpretacja *prywatywna*.

Różnicuje się ona jeszcze zależnie od tego, jak dokładniej określamy ów brak lub niedostatek, będący charakterystycznym rysem osób okrutnych. Na pytanie, czego właściwie brakuje tym ludziom, odpowiadamy często: ludzkich uczuć. Zarodki okrucieństwa byłyby wprowadzicie rozsiane także w osobnikach zupełnie normalnych, ale równoważone przez „dobre” lub „ludzkie” skłonności, nie miałyby w nich warunków, aby się rozplenić. Normalny człowiek odczuwa współczucie dla innych. Jest mu w ogóle przykro, jeśli cierpią, a już tym bardziej, gdy cierpią przez niego. Człowiek okrutny jest człowiekiem okrojonym; jego złe skłonności nie znajdują przeciwwagi w dobrych; pewna warstwa ludzkich uczuć, i właśnie ta „wyższa”, jest w nim nieobecna lub nierozwinięta. Ten brak wyższych uczuć łączy go ze zwierzętami i usprawiedliwia mowę o bestialstwie: drapieżniki także nie znają litości.

Oprócz tej wersji emocjonalnej, prywatywna koncepcja okrucieństwa posiada jeszcze inną, intelektualną. Na pytanie, czego brak ludziom okrutnym, odpowiadamy: brak im rozumu. Rzecz oczywista, tej odpowiedzi nie należy brać całkiem dosłownie. Nie w tym zatem rzecz, by ludzie okrutni byli zupełnie pozbawieni zdolności lub władzy rozumu – wówczas bowiem nie byłiby w ogóle ludźmi – ale że pewne istotne funkcje, które zwykliśmy przypisywać tej władzy, są w nich jakby wykasowane. Taką funkcją rozumu, w okrutniku wyciętą albo osłabioną, jest przede wszystkim kontrola pożądań i uczuć. Człowiek okrutny różni się od innych wcale nie tym, że *posiada* okrutne pragnienia, lecz tym, że im *ulega* – że nie potrafi ich opanować mocą rozumnej refleksji, wskazującej na ich szkodliwość czy też niemoralność. Tak rozumiane okrucieństwo jest zatem inwalidztwem rozumu.

Obie te wersje prywatywnej koncepcji ludzkiego bestialstwa jako próby wytłumaczenia okrucieństwa okazują się jednak niewystarczające. Samym brakiem ludzkich uczuć lub niedowładem rozumu da się być może wyjaśnić negatywne formy okrucieństwa – okrucieństwo obojętności lub okrucieństwo bierności. Dla jego form pozytywnych, a zwłaszcza dla okrutnego działania,

trzeba wszakże wyszukać przyczynę polegającą na pewnym bycie, nie na samym braku.

Gdy rozglądamy się za taką pozytywną siłą, która mogłaby tłumaczyć czynne okrucieństwo, naszą uwagę ściąga zwłaszcza jedna. Człowiek, który może znęcać się nad drugą osobą, tym samym nad nią góruje, trzyma ją w szachu, ma ją w swojej władzy. Źródłem okrucieństwa może być zatem potrzeba przewagi, dominacji, „mocy”.

Ta hipoteza nasuwa się niemal wszystkim, ale najbardziej trafia do przekonania Nietzschemu. W II rozprawie *Z genealogii moralności*⁴ odsłania on okrucieństwo jako „wielką, święteczną radość dawniejszej ludzkości” (II, § 6). Żadna większa uroczystość – fabularyzuje – nie mogła się obyć bez jakiejś publicznej egzekucji lub tortury. Tym krwawym rozrywkom dawniejsi, a nawet nie tak całkiem jeszcze dawni przedstawiciele naszego gatunku oddawali się z naiwną szczerością i bez żadnych wyrzutów sumienia, traktując „bezinteresowną złośliwość” nie jako dewiację, lecz jako najzupełniej normalną cechę człowieka. Mieli oni zatem niezakłamaną świadomość tego, co w późniejszym czasie tak często próbowano utaić: że „ogłądanie cierpienia dobrze robi człowiekowi, a zadawanie cierpienia jeszcze lepiej” (tamże). Jeśli jednak zapytamy, dlaczego tak jest – czemu zatem sprawianie bólu tak wydatnie poprawia nam samopoczucie – typowa odpowiedź Nietzschego brzmi: ponieważ podnosi w nas poczucie mocy.

Ta Nietzscheańska genealogia okrucieństwa nie rozwiązuje wszakże wszystkich nasuwających się kwestii. Podobną hipotezę jak do okrucieństwa, Nietzsche stosuje bowiem do zachowania, które jeszcze u Schopenhauera uchodziło za jego skrajne przeciwieństwo: do czynnego współczucia, troszczenia się o dobro innych, wspierania ich w biedzie. Także więc ten, kto pomaga innym, mniej lub bardziej świadomie stara się ich sobie podporządkować, poddać swojej władzy, wciągnąć w sferę swych wpływów. Zgodnie z tym w *Wiedzy radosnej*⁵ (§ 13) czytamy: „Świadczeniem dobrodziejstw i wyrządzaniem bólu wywiera się

⁴ Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

⁵ *Wiedza radosna („La Gaya Scienza“)*, tłum. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910-1911.

moc swoją na innych”. Skoro jednak ową moc (*Macht*) wywiera się zarówno świadczeniem dobrodziejstw, jak wyrządzaniem bólu, to chciałoby się zapytać: dlaczego właśnie tym, a nie tamtym; czemu być dręczycielem, a nie dobroczyńcą? Nietzsche zauważa to pytanie, lecz zbywa je żartem: „Zależy to od tego, jakim *korzeniem* zwykło się zaprawiać sobie życie”. Z tej kulinarnej metafory widać, że samo dążenie do „mocy” nie wyjaśnia w pełni zachowań okrutnych, tak samo jak czyjeś upodobanie do pikantnych potraw nie tłumaczy jeszcze – powiedzmy – jego zamiłowania do chrzanu. Istnieją co najmniej dwie strategie dominacji, jedni z nich wolą tę, inni tamtą. Gdyby jednak ktoś spytał, dlaczego, pozostawałoby nam tylko *de gustibus...* – nie wszystkie nozdrza lubią zapach krwi.

Koncepcja woli mocy jako hipoteza tłumacząca okrucieństwo staje się tym bardziej niewystarczająca w późniejszej fazie filozofii Nietzschego, w której *Wille zur Macht* awansuje do rangi metafizycznej zasady, rządzącej już nie tylko wszelkim życiem, ale wręcz wszelkim istnieniem. W tym stanie rzeczy odpowiedź, że jeden człowiek pastwi się nad drugim, ażeby nad nim górować, może być w najlepszym razie półprawdą: tak jakby na pytanie: „co było przyczyną powodzi?”, odpowiadało się: siła ciężkości.

Ktoś mógłby powiedzieć, że niezadowolający wynik naszych poszukiwań nie jest zaskakujący i nie może być inny, dopóki istotnej przyczyny okrucieństw poszukuje się w jakiejś bardziej uniwersalnej pobudce, takiej jak dążność do dominacji. Taka ogólna hipoteza z natury rzeczy nie może być wystarczająca. Ażeby ją uzupełnić, powinniśmy raczej skierować się w inną stronę, a mianowicie... wrócić na trop bestii. Oprócz wskazanego wcześniej aspektu prywatnego pojęcie ludzkiego bestialstwa posiada bowiem także pewien inny, który można by określić jako *ekscesywny*. Ludzkie bestialstwo nie musi być traktowane jako mankament – brak lub niedorozwój pewnych rodzajów uczuć lub funkcji rozumu; można w nim też dostrzegać raczej pewien nadmiar, przerost, wybujałość. Człowiek ewolucyjnie rozwinął się z bestii i wiele jeszcze z bestii zachował. Osobnikiem okrutnym, ludzkim drapieżnikiem jest po prostu ten, kto zachował z niej więcej od innych; okrucieństwo to pewien atawizm, spadek po naszych zwierzęcych przaszczurach. Jeżeli zatem trzeba wyjaśnić, dlaczego jedni

ludzie dręczą i zabijają drugich, odpowiedź okazuje się zupełnie prosta: ponieważ popycha ich do tego pierwotny, potężny, elementarny popęd – instynkt dręczenia i zabijania.

Czy jednak ślad ludzkiej bestii nie sprowadza nas tutaj na fałszywe ścieżki? Czy rzeczywiście ludzkie okrucieństwo wywodzi się z tego, co człowiek dziedziczy po swoich zwierzęcych przodkach? Czy nie jest ono zagnieżdżone raczej w jego *novum* – w tym, co aż za bardzo *nasze*?

Czy człowiek musi być okrutny?

Bartłomiej Dobroczyński

Wypowiedź swoją rozpocząłbym od nawiązania do końcowych fragmentów wprowadzającego tekstu, gdyż trop określający okrucieństwo jako spadek po zwierzęcych przodkach – a więc *sui generis* „bestialstwo” – jawi mi się jako najbardziej obiecujący. Może nie tyle jednak w swej warstwie twierdzącej – bo tu mam właśnie poważne wątpliwości – ale jako heurystycznie płodny wątek, który pozwala poprzez porównanie zachowań człowieka i zwierzęcia w tej materii, uchwycić niektóre konstytutywne momenty okrucieństwa samego. Wydaje się, że takie zestawienie pozwoliłoby na zbadanie, czy przedstawiona w artykule profesora Galewicza charakterystyka okrucieństwa paradygmatycznego – nie dałaby się uzupełnić o jeszcze jakieś inne, dodatkowe a ważne aspekty. Przed przystąpieniem do rzeczy chciałbym tylko zaznaczyć, iż to co mam do zaproponowania w tej materii, to raczej garść refleksji i luźnych uwag niż jakieś systematyczne propozycje czy ostateczne rozwiązania.

Przede wszystkim więc zdaje mi się, że okrucieństwo jako takie możliwe jest do zidentyfikowania wyłącznie z ludzkiej perspektywy i w związku z tym wszystko, co przynależy do natury – a więc zwierzęta, choć nie tylko – może być określone jako okrutne co najwyżej w sensie metaforycznym, literackim i antropomorficznym, to znaczy przez analogię do zachowań ludzkich. Zatem skłonny byłbym przychylić się raczej do tej tezy autora wprowadzenia, która głosi, iż okrucieństwo jest swoistym ewolucyjnym czy też rozwojowym *novum*, czymś specyficznym naszym, tzn. ludzkim. Przy czym nie oznacza to w żadnym razie, iż pojawiło się ono „znikąd”. Jest oczywiste, że postęпки ludzkie, które określilibyśmy jako okrutne posiadają swoje analogie w świecie zwierzęcym, czerpią bowiem poniekąd z istniejącej „naturalnej” bazy – ale równocześnie, moim zdaniem, posiadają pewne dodatkowe cechy, których zwierzęce zachowania nie

zawierają – lub nie zawierają w takim stopniu – i to właśnie te dodatkowe cechy decydują o tym, że określamy je jako okrutne.

Na wstępie dodałbym może jeszcze tylko tyle, że w odniesieniu do okrucieństwa zachodzi pewien szczególny paradoks na styku perspektywy gatunkowej i indywidualnej. Otóż jeśli by na nie patrzeć okiem statystyka i przyrodnika zarazem – traktując człowieka jako gatunek, a więc całość, wprawdzie synchronicznie i diachronicznie zmienną, ale jednak odznaczającą się przy tym pewną, by tak rzec, strukturalną stałością – i na tej podstawie próbować ekstrapolacji, to nieuchronnie trzeba by stwierdzić, iż człowiek jest (i w pewnym sensie musi być) okrutny, bo – na co wskazują zarówno liczne obserwacje, jak i bardziej systematyczne badania – od okrutnych epizodów nie była wolna żadna społeczność, w żadnym historycznym okresie istnienia człowieczeństwa. W takim ujęciu okrucieństwo zdaje się być częścią natury ludzkiej, w podobnym sensie w jakim częścią natury są „zbiorowe samobójstwa lemingów” czy zabijanie i pożeranie po kopulacji samca niektórych pajaków przez samicę: wiadomo, że nie każdy leming musi zginąć i nie każdy pajak zostanie pożarty (niektórym udaje się czasem uciec), ale przyjmujemy tę prawidłowość jako pewną zasadę. Czy ta natura w jakiś istotny sposób zmieni się w przyszłości – przewidzieć nie można.

Jeśli jednak patrzeć okiem idiografa i humanisty – skupiając się na indywidualnych przypadkach i eksponując wyjątki – to odpowiedź byłaby wręcz przeciwna, bowiem znamy wcale pokaźną liczbę ludzi nie przejawiających okrucieństwa, a przynajmniej okrutnych zachowań: w najgorszym razie być może nie tyle z jakiejś wyższej motywacji, lecz wyłącznie w myśl powiedzenia Freuda, iż „dobrzy ludzie tylko śnią o tym, co źli ludzie czynią”. Oznaczałoby to, iż przynajmniej czynne okrucieństwo nie jest w przypadku człowieka czymś niezbywalnym i koniecznym, bowiem – mimo Oświęcimia i Kołomy – istnieją Matka Teresa z Kalkuty i Dalajlama (mówiąc w gigantycznym i nieco idealizującym skrócie, który jednak odnosi się, jak miemam, do jakiejś rzeczywistości, tzn. konstatuje jakąś prawdę o człowieku). Spytajmy zatem: czy i czym różni się „okrucieństwo” zwierząt od – już bez cudzysłowu – okrucieństwa człowieka?

Wiadomo, że zwierzęta przejawiają wiele zachowań, które z ludzkiej perspektywy można by określić jako okrutne: wyrzucanie słabszych piskląt z gniazda przez współbraci lub rodziców, zabijanie przez osobniki dorosłe osobników młodocianych pochodzących z innych miotów – a nawet niekiedy własnych (jak robią to np. samce niedźwiedzi *grizzly*) – czy utrzymywanie sparaliżowanych, ale być może nadal odczuwających ofiar przy życiu, np. po to tylko, aby osobniki młode mogły stale żywić się „świeżym mięsem” – co jest nierzadką praktyką u wielu gatunków owadów. Jednak osy składającej jaja w ciele innego stawonoga nie nazwiemy chyba ani okrutną, ani bestialską, gdyż to co robi, nie jest świadome – w sensie: oparte na zreflektowanym zdawaniu sobie sprawy z ponoszonych przez ofiarę konsekwencji. Zdaje się bowiem, iż czyn okrutny – aby zasłużył na takie miano – domaga się istnienia po stronie sprawcy takiego właśnie zreflektowanego zamiaru, zamysłu, świadomości. Bez tego, niezależnie jak bardzo cierpi ofiara, nie określimy przyczyny jej cierpienia – inaczej niż metaforycznie – jako okrutnej, szczególnie w sensie „okrutnego sprawcy, czy podmiotu okrutnego czynu”. Nie powiemy chyba, że lwy, orły albo pasożyty są okrutne. Tak samo zresztą jak nie powiemy, że okrutna jest epidemia czy huragan, powódź lub jakakolwiek klęska żywiołowa – inaczej, niż w figurze literackiej – choć wszystkie ich ofiary mogą okrutnie cierpieć. Wydaje się zatem, że aby pojawiło się okrucieństwo *sensu stricto*, wpierw musi istnieć okrutny zamysł – zaś przyroda, o ile nie ma takiego zamysłu, o tyle nie może być określona jako okrutna. Mimo, że nie wiemy – trawestując Nagela – „jak to jest być osą”, to chyba możemy zasadnie przypuścić, iż fakt, że jej ofiara się męczy, nie jest dla niej specjalną atrakcją ani dodatkowym motywem takiego właśnie postępowania. Osa składa jaja – bo jest w taki sposób zaprogramowana, tak samo jak lew morduje młode pochodzące z obcego miotu, bo – mówiąc po ludzku – musi tak czynić. Wydaje się zaś, że **czyn okrutny jest – dla nas ludzi – dlatego przede wszystkim okrutny, że mogło do niego nie dojść, że mógł być nie popełniony, bowiem jego sprawca mógł wybrać coś innego, ale tego nie zrobił i wybrał coś gorszego, właśnie owo okrucieństwo.** Natomiast jak trafnie powiada Twylah Nitsch –

tradycyjna nauczycielka z narodu Irokezów – „wilk jest wilkiem, niedźwiedź niedźwiedziem – i nie ma tu żadnego wyboru”.

Mimo wielu wątpliwości i niejasności w tym względzie, skłaniałbym się jednak do tezy, że właściwie tylko człowiek ma taki wybór – przynajmniej w pewnym zakresie – gdyż smycz natury jest w jego przypadku nieco dłuższa niż w przypadku większości zwierząt, a po drugie, w odniesieniu do znacznej ilości ludzkich zachowań określanych jako okrutne da się powiedzieć, iż były one zamierzone wyłącznie jako takie, tzn. nie miały żadnego innego celu poza sprawieniem bólu – a więc samym okrucieństwem. Wygląda na to, że u zwierząt z taką sytuacją nie mamy do czynienia prawie nigdy. Raczej wydaje się, że zwierzęce „okrucieństwo” nie bywa samoistne, a tylko mimochodne czy też przygodne i jest jakby efektem ubocznym, dodanym (i to nie przez zwierzę, a przez naturę – obojętnie jak bardzo enigmatycznie brzmi to sformułowanie) do czynności, której właściwy cel jest zupełnie inny. Okrucieństwo ludzkie może więc być, choć nie musi, celem samym w sobie – i tu mamy do czynienia z charakterystycznym *novum*. Wydaje się przy tym, że – rozwijając nieco zasygnalizowany wątek – zwierzę zachowuje się (z ludzkiej perspektywy) okrutnie właśnie dlatego, że nie potrafi i nie może zachować się inaczej: ono nie posiada po prostu takiej możliwości. Osa przecież nie „wyprowadzi” swego potomstwa, przestawiając je na dietę wegetariańską i składając jaja, dajmy na to, w jakimś warzywie. Człowiek zaś, jak się zdaje, mógłby w licznych wypadkach znanego z historii okrucieństwa obyć się bez niego lub je znacznie zredukować – wcale nie rezygnując z założonych wcześniej celów.

Następna ważna cecha okrucieństwa ludzkiego, której nie znajdujemy u zwierząt – to jego zindywidualizowanie, żeby nie powiedzieć spersonalizowanie. Otóż wydaje się, że wśród zwierząt nie natkniemy się na zróżnicowanie pomiędzy nimi w tym zakresie, ani jeśli chodzi o indywidualizację „ofiar”, ani „oprawców”. To że ofiarą jest to, a nie inne zwierzę, jest wynikiem bezosobowego wręcz w swej logice rachunku możliwości energetycznych, a nie świadomego zróżnicowania odwołującego się do indywidualnych cech i atrybutów. Na przykład orki „pastwiące” się – w naszym mniemaniu – nad fokami (podobnie, jak koty nad

myszami), robią to wszystkie bez wyjątku, nie spotykamy sytuacji, w której jedna z nich np. zaniechałaby takiego zachowania. Są one w tym zakresie zdeterminowane, wręcz zaprogramowane, scenariusz tych zachowań jest w nie wpisany i znajduje się poza możliwością wszelkiej indywidualnej korekty. Podobnie, nie wydaje się, żeby drapieżniki wybierały swe ofiary z powodów osobistych – po prostu chwytają te, które dają się schwytać (lwom przypuszczalnie jest „obojętnie”, czy to impale, czy guźce lub bardziej szczegółowo nawet: czy to ten, czy inny osobnik tego samego gatunku), tak samo jak hieny nie porywają cielęcia gnu po to, aby zastraszyć stado albo zasmucić jego rodziców, ale tylko dlatego, że ono daje się złapać. Są więc w tym zakresie zwierzęta bezosobowe lub nieosobowe w dwojakim sensie: po pierwsze, nie ma wyraźnych sygnałów kających przypuszczać, iż np. jedne samce lwów zabijają młode z obcych miotów, a inne nie. Wszystko wskazuje raczej na to, że robią to wszystkie. Tak samo nie mamy danych, że w jakiś szczególny osobisty sposób selekcionują swe „ofiary”: wydaje się, że poza czysto energetycznym rachunkiem – inne wymiary się nie liczą. Poluje się na takiego osobnika, którego ma się szansę upolować. Ludzkie okrucieństwo ma – w przeciwieństwie do powyższego – charakter zindywidualizowany w dwojakim sensie: po pierwsze, istnieją osobnicy mniej i bardziej okrutni – i nawet gdyby zgodzić się z tym, że u zwierząt, szczególnie wyższych, także mamy do czynienia z podobnym zróżnicowaniem, to jednak nie osiąga ono nigdy takiej wielości możliwości, postaw i rodzajów jak u człowieka. Po drugie, wszystko wskazuje na to, że człowiek selekcionuje swe ofiary – i to wewnątrz własnego gatunku – również ze względu na ich cechy indywidualne: rasowe, płciowe, narodowe, osobnicze, a wręcz nawet osobowościowe. Można więc powiedzieć, że wprawdzie każdy lew będzie dążył do zabicia potomków innego lwa w swoim stadzie, ale równocześnie ogromna rzesza ludzi nigdy nie zdobyłaby się na taki akt okrutnej agresji przeciwko cudzym dzieciom – a więc „młodym swego własnego gatunku” – na jaki pozwolili sobie terroryści w Białym Białym.

Następna ważna różnica to sprawa tego, iż okrucieństwo ludzkie, w przeciwieństwie do zwierzęcego, by tak rzec, znacznie „udoskonalilo się” i nadal

„udoskonala” w trakcie swojej historii. Wiele wskazuje na to, że gdyby pobrać próbki zachowań okrutnych – powiedzmy sprzed 100 tys., 10 tys., 2 tys. lat i z czasów współczesnych – to okazałoby się, że im bliżej współczesności, tym – zarówno ilość, jak i „jakość” okrutnych zachowań (ale także myśli, odczuć, czy instrumentów służących do realizacji okrucieństwa) byłaby znacznie większa. Mówiąc krótko: fakty wyraźnie wskazują na to, że ludzie angażują swoją pomysłowość w udoskonalanie sposobów i narzędzi okrucieństwa – czego zwierzęta zdają się nie czynić.

Kolejny interesujący trop wiąże się z rodzajem i charakterem motywów inspirujących czyny okrutne. Otóż gdyby czyny okrutne były odczytywane jako przede wszystkim „bestialstwo” – *sui generis* wynik działania w nas rezydualnych cech zwierzęcych – to ocenialibyśmy jako tym bardziej okrutny i bliższy swej archetypicznej postaci taki konkretny czyn, który co do swej natury, mechanizmów, genezy, funkcji, etc. byłby najbardziej podobny do owych zwierzęcych – właśnie „bestialskich” – prototypów. Jednak okazuje się, że tak nie jest – a przynajmniej bardzo często tak nie jest – gdyż jako bardziej „niehumanitarne” i okrutne jesteśmy skłonni oceniać czyny, które tego pierwiastka „zwierzęcego” zawierają w sobie właśnie mniej, a nie więcej. Wydaje się przecież, że zwykle ocenimy jako zdecydowanie okrutniejsze np. świadome pozostawienie kogoś przy życiu na pustyni, po to aby się męczył z braku wody jak najdłużej – a więc okrucieństwo w formie aktu przemyślanego, wykonanego, wręcz intelektualnego w swej genezie – niż całkowicie pozbawione racjonalnej kontroli „rozerwanie na strzępy” przeciwnika w „ślepych afekcie” – dla ofiary przecież także okrutne. Charakterystyczne jest też tutaj to, iż prawodawstwa poszczególnych krajów skłaniają się ku niższym karom za czyny – nawet drastyczne – jeśli tylko można wykazać, iż sprawca działał w pasji, afekcie, a więc z przytłumionymi funkcjami intelektu i samokontroli. Natomiast surowe kary czekają sprawców zawsze wtedy, gdy wiadomo, iż działali przemyślnie, na chłodno, w pełni rozeznawszy, iż na przykład spowodują swym działaniem jeszcze większe cierpienia ofiary. Oznacza to, iż oceniamy postępowania jako tym bardziej okrutne, im wyżej w hierarchii psychologicznych determinant i

dyspozycji lokalizujemy jego powody, a więc – paradoksalnie – tym okrutniejsze jest dla nas czyjeś postępowanie, im mniej znajdujemy w nim cech typowo zwierzęcych. Chciałoby się powiedzieć, że choć oczywiście nie akceptujemy i obawiamy się „bestialstwa” – a więc np. wyrżnięcia lub dręczenia w mściwym odwecie jednego plemienia przez drugie plemię (jak wskazują liczne obserwacje, taka mściwość, właśnie dlatego, że przede wszystkim afektywna w swej genezie, szybko się „nasyca” i ustaje) – to jednak o wiele bardziej przeraża identyczna taktyka podjęta całkowicie na zimno i wprowadzana w życie z „bezduszną systematycznością”: jak np. hitlerowski plan ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej (czy w ogóle wszelkie metodyczne czystki etniczne). To drugie jawi się nam przecież jako znacznie bardziej nieludzkie, ale – paradoksalnie – wcale przy tym nie zwierzęce. Więc, jakie? Kusi, żeby powiedzieć, że może właśnie szatańskie, gdyby było wiadomo, co to tak naprawdę oznacza.

Historia obfituje w liczne przykłady pokazujące, że takie okrucieństwo – chłodne, intelektualne i systematyczne – jest nierzadko związane z równoczesnym wyższym etapem kultury materialnej i rozwojem technologicznym. Nie przypadkiem największy problem najwybitniejszych i najbardziej dalekowzrocznych przywódców militarnych Indian amerykańskich – którzy przecież bardzo często postępowali wobec swoich przeciwników w sposób okrutny – polegał na niemożności skłonienia swoich współplemieńców do systematycznego oporu, wykraczającego poza mniej lub bardziej osobiste odczucie konieczności dokonania doraźnej zemsty. Jak donoszą świadkowie i znawcy tej problematyki, zapal wojenny bardzo szybko mijał poszczególnym walczącym grupom, które – po zabiciu określonej liczby przeciwników – odmawiały dalszej walki, z braku odpowiedniej, długodystansowej motywacji. Natomiast słynna fraza generała Williama T. Shermana „dobry Indianin to martwy Indianin” – wykracza tutaj poza emocjonalność i ma charakter wyraźnie intelektualny, nie empiryczny – gdyż Sherman nie mógł znać wszystkich poszczególnych Indian – i jako taka jawi się nam jako bardziej, w swej bezdusznosci i nieselektywności – przerażająca oraz okrutna.

Ludzkie okrucieństwo, które nazwałbym archetypicznym, jawi się więc – w przeciwieństwie do zwierzęcego – jako świadome (z zamysłem) i osobowe (a nawet osobiste) lub inaczej mówiąc: zindywidualizowane (podległe różnicom indywidualnym, wyborowi, selektywne), rozwijające się w trakcie historii, czyli coraz bardziej złożone i wyrafinowane (przynajmniej na przestrzeni dużych odcinków czasowych). Zatem trop zwierzęcy, „bestialski”, o ile w ewolucyjnej perspektywie ma do pewnego momentu sens, bo oczywiście podzielamy ogromną liczbę zachowań ze zwierzętami, o tyle nie sprawdza się w ujęciu bardziej fenomenologicznym, czy też hermeneutycznym. Wygląda na to, że zwierzęta są okrutne z innego powodu niż człowiek (nie karzą, nie wydobywają zeznań, nie pastwią się dla przyjemności indywidualnej) i najwyraźniej w inny sposób, w innym celu. Okrucieństwo ludzkie i zwierzęce różni się (mówiąc slangiem przyrodniczym) – przede wszystkim na poziomie zawiadujących nim mechanizmów, co szczególnie wyraźnie ujawnia się, gdy porównamy efekty każdego z nich. Nawet bowiem jeśli poczynić takie ustępstwo na rzecz antropomorfizującej stylistyki i pozwolić sobie na sformułowanie w rodzaju: „lwy nie lubią hien i w pewnym sensie je tępią” – to jednak musimy przyznać, że nic nie wskazuje na to, żeby były w stanie je skutecznie wytępić. Wzajemne okrucieństwo pomiędzy zwierzętami nie doprowadza nigdy do jego dalszej eskalacji – i utrzymuje się na tym samym, względnie stałym, poziomie. Buszmen czy rdzenny Amerykanin powiedzieliby, że hieny żyją z lwami w równowadze i nie tylko sobie nie zagrażają, ale wręcz nawzajem przyczyniają się do swego wzrostu i pomyślności. Kiedy parę lat temu we Włoszech dokonywano reintrodukcji muflonów, to nie udawała się ona – czytaj: ich populacja nie przyrastała i chorowała – do momentu, w którym ktoś wpadł na nieoczywisty dla Europejczyka – choć całkiem naturalny dla Eskimosa czy Aborygena z Australii – pomysł, aby na ten sam teren wprowadzić jako dodatkowy czynnik w „grze” – watahę wilków. Od tego momentu populacja muflonów ustabilizowała się i zaczęła rosnąć w siłę. Posługując się frazą rodem z indiańskiej mitologii można by powiedzieć, iż dopiero wilki potrafiły zadbać o te muflony i dobrze się nimi zaopiekować.

Zaś nam ludziom, niestety, taka „sztuka” totalnego wytępienia innych gatunków powiodła się wielokrotnie – całkowicie wyeliminowaliśmy nie tylko liczne gatunki zwierząt, ale i grupy ludzkie – od neandertalczyka, aż do wielu tubylczych narodów Afryki, Ameryki, czy Australii (*vide*: wybicie całej populacji rdzennych mieszkańców Tasmanii). Podobny los miał spotkać w XX wieku Żydów, Romów, a w dalszej perspektywie Słowian i inne „niższe” rasy. I wcale nie było tak, że jako populacje biologiczne czy kultury, grupy te zyskiwały na prześladowaniach. Wręcz przeciwnie, straty powstałe w ich wyniku zwykle okazywały się niepowetowane, nie do naprawienia. Reasumując ten wątek, skłaniałbym się w konkluzji do paradoksalnej, choć być może tylko pozornie, tezy, iż istota okrucieństwa przynależy w całości do sfery kultury, a nie natury i jego tajemnicy należy poszukiwać tam raczej, niż gdzie indziej. Wiele zaś wskazuje na to, że istotnymi czynnikami w tej materii byłyby fundamentalne prawidłowości zawiadujące organizacją społeczną – od poziomu relacji pomiędzy płciami, poprzez poziom rodziny, wychowania aż do dominującej ideologii społecznej. Zdaje mi się, że tam właśnie należałoby poszukać odpowiedzi na pytanie, czy i dlaczego człowiek musi – a może nie musi – być okrutny.

Okrucieństwo niejedno ma imię

Romana Kolarzowa

I

Obawiam się, że poszukiwaniu „istoty okrucieństwa” pisany jest los podobny, jak poszukiwaniom wszelkich „istot”. Nie wynika z tego, aby okrucieństwo nie było warte namysłu. Wprost przeciwnie, jest go tak wiele być może dlatego, że nieczęsto zwracano nań uwagę na tyle, aby się nad nim poważnie zastanowić. Pytanie o „istotę” obciążone jest jeszcze ryzykiem tradycyjnie łatwego, uspokajającego i niezupełnie prawdziwego objaśnienia – że to jakaś „bestia” w człowieku itd. Mitologie, owszem, bywają użyteczne, ale do czegoś zupełnie innego, niż dostarczanie wyczerpujących i racjonalnych objaśnień problemu.

Mit „bestii w człowieku” kieruje nas bynajmniej nie do lepszego uchwycenia źródeł pewnych ludzkich zachowań i skłonności, ile w pobliże naszych wyobrażeń o innych gatunkach; wyobrażeń – a jakże – pochlebnych przede wszystkim dla nas samych. Etologia dość dobrze wykazuje, że okrucieństwo wewnątrzgatunkowe, a ściślej wewnątrzgatunkowa agresja, nie jest bynajmniej „immanentną własnością przyrody”. Zwierz współgatunkowego zwierza nie oprymuje; gwałt (np.) w świecie zwierząt zdarza się sporadycznie – a wiele mówi to, że w zasadzie ta sporadyczność dotyczy naczelnych. Jak to wśród „bestii” bywa, widać z tego, że najmniejsza kotka sprawnie „rozstawia po kątach” kilku krzepkich zalotników nie w porę. Lorenz całkiem przekonująco wskazał, że ludzkie okrucieństwo bodaj gdzie indziej ma korzenie niż we wspólnocie zwierzęcej. I trzeba by zastanowić się raczej nad „niedostatkiem zwierzęcia” w nas, niż nad jego (domniemanym) nadmiarem. Oraz, przy tej sposobności, nad tym, czy na pewno nasz imprint, każący wierzyć nie tylko w bezwzględną supremację gatunkową, ale i wywodzić z tej wiary inną: że nasz sposób obchodzenia się z innymi gatunkami jest *moralnie obojętny*, w potrzebie zaś wspierać tę wiarę „racjonalnym” objaśnieniem, że inne gatunki to „tylko

maszyny". Niepokoić musi pytanie: jaki też porządek etyczny i intelektualny takie wiary oraz takie ich eksplikacje породził? I czy na pewno winniśmy mu uwielbienie bez zastrzeżeń?

II

Diagnoza nietzscheańska wydaje się ciągle właściwa, choć korekty i uściślenia są niezbędne. Pożądanie władzy i znaczenia, przy równoczesnym zrepresjonowaniu i wyparciu wielu sposobów zaspokojenia go, jest stanem zdolnym wprowadzić na bardzo szczególne ścieżki. Nie ufajmy pozornej prostocie, z jaką Nietzsche stawia znak równości między osiągnięciem dominacji przez przemoc (i okrucieństwo) i przez paternalistyczne „czynienie dobra”. Zgadza się, jednym i drugim sposobem można okazać, że – najdosłowniej – jest się „panem życia i śmierci”. Ale... koszty własne tej demonstracji już nie są identyczne. Bycie dobrym: panem wszechwładnym na włościach, rodzicem – despotą, opiekunem, darczyńcą, wiąże stronę dominującą coraz większą odpowiedzialnością. Albowiem, co doskonale wiadomo od Arystotelesa do Fromma, wielu jest chętnych, aby trud swojego życia w cudze ręce przekazać; taki zatem, który rad te żywoty by zgarniał, z ich liczności czerpiąc swój prestiż, utrudziłby się za nich wszystkich. A co najmniej iście ewangelicznie majątek by rozdał. Łatwiej (i zdecydowanie taniej) jest dochodzić do „poczucia mocy” przez niszczenie bliźniego swego: jego życia, zdrowia, spokoju, pomyślności, nadziei, wiary... tu nie trzeba nic dawać, wystarczy zabierać i udaremniać. Przykłady mamy na stole, razem z codzienną prasą. Weźmy, bo to względnie stały przykład, lobby pronatalistyczne, bardzo aktywnie zabiegające o dominację. Jak? Oczywiście, nie przez budowanie *własnym sumptem* np. struktur realnie wspomagających dzieci i ich opiekunów, ale przez dążenie do *odebrania* jednostkom możliwości indywidualnego decydowania o swojej prokreacyjności, a nawet wiedzy o takich możliwościach.

III

Bo też, gdyby przyszło nie wyczerpująco, ale najogólniej określić, czym jest okrucieństwo, to trzeba by powiedzieć, że jest to *takie działanie wobec drugiego, które*

ma doprowadzić go do poczucia bezsilności wobec tego, co odczuwa jako swoją niedolę. Nie sam ból – fizyczny czy psychiczny – jest tu doznaniem centralnym. Nie oskarżam góry, na której zdarzył mi się wypadek, o „okrucieństwo”; nawet takiego wypadku nie uznaję za „okrutny” – najwyżej w niechlujnej metaforze. Ale zaprowadzenie mnie w miejsce, z którego nie mogę wrócić inaczej, jak tylko łamiąc sobie kości – tak, o tym powiem, że było aktem okrucieństwa. Kiedy jest się chorym i nie można się leczyć (bo np. jedyny skuteczny sposób jest dla czegoś zakazany) – to można odczuwać jako okrucieństwo, nawet gdy sam przebieg choroby fizycznie długo nie będzie dotkliwy. Kiedy maltretowany człowiek z jednej strony buntuje się przeciwko temu, co go spotyka, a z drugiej wie, że oczekuje się (a nawet wymaga) od niego, aby ze swoją sytuacją się pogodził i że będzie napiętnowany, jeśli tego oczekiwania nie spełni, wtedy o jego sytuacji można powiedzieć, że jest okrutna. I że nawet nie samo z czyjejs strony prześladowanie jest tego okrucieństwa „istotą”, ale domaganie się (pod rygorem napiętnowania), aby stanu tego nie ważył się odmienić, gdyż w jego trwałości właśnie ma tkwić jego dobro.

IV

Takie zatem działanie nakierowane jest właściwie otwarcie na podporządkowanie innych, uzależnienie nie tylko ich bezpośrednich doznań, ale przede wszystkim uzależnienie ich w postrzeganiu swojego położenia jako czegoś, co jest poza nimi samymi, co w żadnym razie nie wiąże się z ich wyobrażeniami ani planami. To jest działanie, zmierzające do całkowitego urzeczowienia człowieka. To, czy wyrazi się ono przez wymyślenie egzekucji, która potrwa wiele dni, czy przez pozbawienie go – z racji pochodzenia, stanu społecznego, płci – prawa do leczenia, wiedzy, głosu, wyboru zawodu, pracy, miejsca zamieszkania, towarzysza życia, wreszcie i prawa do spokojnej śmierci... to jest kwestia wtórna, zależna od aktualnego obyczaju. „Ideałem” dla pożądanym na tej drodze własnej mocy i znaczenia jest – zdaje się – urzeczowienie totalne; wiele o tym mówić nie trzeba, Dostojewski zrobił to za nas. Wyartykułował też wyraźnie, z jak

zatrważającą łatwością można ten „ideał” w każdym punkcie przedstawić jako „działanie dla dobra”.

V

Rysuje się więc podejrzenie, że okrucieństwo występuje przynajmniej na dwu poziomach: jako cecha osobnicza i jako zjawisko instytucjonalne. Zwykle jesteśmy aż nadto skłonni skupiać się tylko na jaskrawych przypadkach osobniczych. Ze skutkiem raczej wątpliwym – choćby w postaci zadziwienia, że „porządny człowiek”, przysłowiowy „wzorowy mąż i ojciec” mógł projektować i popełniać czyny przerażające. Tymczasem to nie są sprawy wykluczające się, o ile weźmie się pod uwagę rozległość okrucieństwa instytucjonalnego, razem z przyzwoleniem na nie, sięgającym tak głęboko, że wprost zacierającym zdolność postrzegania właściwego charakteru tego zjawiska.

Traktuje się jako oczywistość, że każda instytucja jest opresorem, choć oczywiste to wcale nie jest. Podobnie uznaje się, że tylko represja może ograniczyć samowolę – co też nie jest oczywiste. Wreszcie jako rzecz zwykłą przyjmuje się, że tak czy owak istnieją grupy skazane na podległość: maluczcy wobec możnych, ciemni wobec uczonych, dzieci wobec rodziców i wszystkich dorosłych, kobiety wobec mężczyzn, zwierzęta wobec ludzi... i wyprowadza się stąd wniosek dość szczególny: że mianowicie grupy dominujące mogą sobie wobec podległych poczynać dowolnie. I zawsze znajdują się orędownicy „świętego prawa” do tego, żeby z jednej strony bezdomny analfabeta płci męskiej pokornie znosił wszystko, co zechcą mu wyrządzić pan urzędnik z panią sędzią i panem doktorem; z drugiej zaś – aby mógł w spokoju znęcać się nad swoją kobietą i potomstwem. Co gwarantuje zachowanie tradycji. Nie przypadkiem pierwszy wyraźny i publiczny głos w historii nowożytnej, sprzeciwiający się instytucjonalnemu okrucieństwu (w praktyce penitencjarnej), pochodzi od Voltaire’a – burzyciela tradycji, a więc jednostki aberracyjnej.

VI

Zauważmy zresztą (najlepiej wtedy, gdy zgrzeszymy przeciwko naszym braciom mniejszym obwinianiem ich o nasze własne inklinacje), jak bardzo solidnie okrucieństwo w opisanym znaczeniu wkomponowane jest praktycznie w całą kulturę. Kultura europejska ma w tej mierze zasługi całkiem specyficzne. Byłe historyk obyczajów orientuje się, że tu inklinacje reifikacyjne okresowo szły aż do dyktatu w kwestii tkanin, dozwolonych bądź zakazanych dla określonych stanów. Nie można przemilczeć, że kultura europejska bardzo długo zachowała swoistą dyskrecję wobec okrucieństwa – na tym polegającą, że zjawisko to nie było przedmiotem jakiejś intelektualnej uwagi. A jeśli już się stawało, to wtedy, gdy trzeba mu było „oddać sprawiedliwość”, jak uczynił de Maistre.

Specyfika okrucieństwa europejskiego tkwi – moim zdaniem – w otaczającej go sofistycie. To jest temat dla archeologii myśli: cała ta nieprzejrzyta kompozycja samoświadomości, w której poczesne miejsce zajmuje przeświadczenie, że: a) sprawiedliwość jest czymś podejrzanym, wiążącym się z odwetem; b) my (Europejczycy – chrześcijanie) nie mamy z nią nic wspólnego i udatnie (!) zastępujemy ją miłosierdziem; oraz wielowiekowej praktyki – przyjmowanej jako zupełnie oczywista – rzeczywiście nie mającej wiele wspólnego ze sprawiedliwością (nawet pojmowaną odwetowo – jako że np. kara śmierci za kradzież jest przekroczeniem odwetu), za to dostarczającej obfitego materiału do ćwiczeń w dowodzeniu, że kary, opierające się na radykalnym uprzedmiotowieniu i upodleniu człowieka, są „dziełami miłosierdzia”. A co najmniej – że są niezbędne jako narzędzie wychowawcze. Co zresztą, gdyby miało coś z prawdy, nie skutkowałoby „koniecznością” eskalacji okrucieństwa. A ta przecież dochodziła do frenezji i paroksyzmu; zarówno w realiach (praktyka penitencjarna), jak i w fantazji (teatr okropności, sięgający apogeum w XV w.).

Eskalacja okrucieństwa, zaprzeczając tezie o jego wychowawczej mocy, bez wątplenia miała jeden skutek: przyzwyczajanie. Niekiedy wywoływało ono coś w rodzaju zakłopotania – to jednak było pacyfikowane uspokajającą i pogłębiającą nieprzejrzyistość sofistyką, głoszącą choćby uszlachetniającą rolę cierpienia.

Wszelkie jednak teorie dorystyczne zapoznają zarówno głęboko destrukcyjny charakter cierpienia, jak i jego rolę w tworzeniu się resentymetu.

VII

Że nie jest to tylko echo przeszłości, to widać. Jesteśmy z okrucieństwem tak oswojeni, uznajemy je – w większości – za tak „naturalne prawo”, że każda próba naruszenia go, tj. ograniczenia sfery rzeczowej naszego działania, wywołuje reakcje zbliżone do hysterii. Były tego znakomite próbki w polskim parlamencie, przy okazji pracy nad ustawą o ochronie zwierząt. Powracają one z tej samej okazji, bo i co rusz ktoś tę ustawę – nieświątą przecież – usiłuje psuć, w intencji „przywrócenia stanu naturalnego”. Widać to w wielu innych przypadkach; widać to – na trwały wstyd jego – choćby w polskim orzecznictwie, gdzie nałogowo orzeka się o „znikomej szkodliwości społecznej” zarówno pastwienia się nad zwierzętami, jak i nad mniejszościami religijnymi czy etnicznymi. Zgodnie z tą logiką trzeba by orzekać o znikomej szkodliwości zabójstwa – bo też poza zabitym i garstką jego bliskich (a i to nie zawsze – statystycznie bliscy są najczęściej sprawcami!) nikomu ono nie zaszkodziło.

VIII

Jest też zjawiskiem znamienym, że to dążenie do wykazania się mocą (władzą) poprzez reifikację i człowieka, i jak największego obszaru ludzkiego działania najpełniej dochodzi do głosu i jest najbardziej natarczywe tam, gdzie bezpośrednio kieruje się ku – tradycyjnie – najsłabszym i najbardziej zależnym. Rzeczywiście, im bardziej dotąd podporządkowane środowisko, tym łatwiej to podporządkowanie utrzymać lub zwiększyć. Toteż nadal wszelka próba uznania dotychczasowych *przedmiotów* prawa i obyczaju za tegoż prawa i obyczaju *podmioty* wyzwala wiadome reakcje, razem z charakterystyczną dla nich sofistyką. Korzenie okrucieństwa tam tkwią, gdzie tkwi opór przed uznaniem, że kogoś/czegoś nie należy traktować „jak mi się podoba”; że z faktu, że to moje dziecko, mój partner, mój pies, mój pracownik i mój wyborca nie da się wyprowadzić prawa do mojej samowoli w urzędowaniu im życia w każdym

szczegółe. Nawet wtedy, gdy uważam, że moje dziecko jest nieodpowiedzialne, partner nierozgarnięty, pies leniwy, pracownicy i wyborcy tępi, a ja posiadam pełnię prawdy i najlepszą koncepcję na wszystko.

IX

Naturalnie, nie można pominąć aporii „społecznej niezbędności okrucieństwa”. Z tym właśnie zastrzeżeniem, że jest to aporia. Można spierać się o zasadność lub bezzasadność kary śmierci i przekonywać się do jej bezzasadności – zwykle słusznymi – spostrzeżeniami, że skazany doznaje dotkliwych prywatnych psychicznych. Powiedzmy sobie z tej okazji z całą uczciwością, że i skazany na dożywocie psychicznie cierpi. Niekoniecznie mniej, bo nigdzie – poza doktryną o życiu jako wartości najwyższej – nie jest powiedziane, że perspektywa życia w całkowitym uzależnieniu i pod całkowitą kontrolą jest znośniejsza niż perspektywa rychłej i szybkiej śmierci. Zgoda, z perspektywy humanistycznej (a też nie jest ona jedyna) zabicie jest zawsze złem. Jeśli jednak niby wszyscy o tym wiemy, ale wiedząc, zgadzamy się (dlaczego?), aby nie tylko istnieli profesjonaliści od zabijania i coraz znakomitsze po temu narzędzia, lecz nawet aby doznawali opieki duchowej i błogosławieństwa, to dlaczego tak nas uwiera pogodzenie się z tym, że może w wypadkach wyjątkowych trzeba z należytą rozważą tego fatalnego środka użyć i cywilnie? Zdaje się, że równie uczciwie winniśmy zapytać siebie o to, na ile w rzeczy samej obchodzą nas ofiary. Głosu oddawać im nie lubimy, o tym wiadomo. Formalnie nawet o ich dobro troszczymy się mniej niż o dobro sprawców. A jeszcze mamy kulturowy nawyk wywierania na nie (jeśli przeżyły) i na ich bliskich presji, aby dokonali wybaczenia. Koło się zamyka: kto stał się ofiarą, kto jest bliskim ofiary – ten jest słaby; dobra sposobność i racja, aby od słabego właśnie domagać się heroizmu. I jemu właśnie przedkładać psychiczne i moralne cierpienia sprawcy. Okrucieństwo?

Ludzkie, arcyłudzkie

Andrzej Leder

I

Twierdzę, że **okrucieństwo jest jednym z przejawów człowieczeństwa**. To moja teza podstawowa. Wynika z tego, że **okrucieństwo może być rozumiane tylko w kontekście pewnego całościowego obrazu istoty ludzkiej**. Na żadne izolowane pytanie dotyczące okrucieństwa nie da się więc odpowiedzieć w sposób sensowny, bowiem rozważenie tej kwestii zawsze wymaga założenia wpierw jakiejś ogólnej koncepcji dotyczącej człowieka, czyli pewnej antropologii filozoficznej. Filozoficznej w mocnym sensie, to znaczy całkowicie *a priori*. Takie filozoficzne założenie – zwykle *implicite* – czynią, jak sądzę, wszyscy, którzy głos w dyskusji o okrucieństwie zabierają. Również Ci, którzy – jak dawniej Konrad Lorenz, czy współcześnie socjobiolodzy – twierdzą na przykład, że okrucieństwo jest zdeterminowane biologicznie, czy wiąże się z ewolucyjnie określonymi potrzebami, a więc pozornie zakorzeniają swoje sądy w empirii. Oni również wpierw mają określoną koncepcję człowieczeństwa, a dopiero później w jej świetle interpretują fakty okrucieństwa dotyczące.

II

Teza powyższa opiera się na dwóch przyjętych przeze mnie przesłankach. Po pierwsze, **okrucieństwo nazywa pewną cechą podmiotu**, a nie samego czynu, ani nawet jego przejawów. Tak więc okrutny może być człowiek, jego intencja, natomiast mówienie o okrutnej zbrodni jest pewnym skrótem myślowym. Zbrodnia jest okrutna, bowiem zakładamy – często nie w pełni świadomie – że jej charakter i cechy odsyłają do okrutnych intencji sprawcy. Po drugie, **okrucieństwo nazywa cechą czysto i specyficznie ludzką**; więcej, poza kręgiem człowieczeństwa nie ma żadnego okrucieństwa. Jeżeli więc pytamy, czy wilki

rozdzierające osaczonego jelenia nie są czasem okrutne, to pytamy w gruncie rzeczy o to, czy nie mają w sobie pewnych cech ludzkich. Antropomorfizujemy je.

III

Przyjęcie powyższych przesłanek natychmiast prowadzi do pierwszego fundamentalnego paradoksu dotyczącego okrucieństwa. Otóż z jednej strony wiemy, że pojęcie okrucieństwa nazywa jakąś najbardziej intymną cechą człowieka, ale z drugiej wiemy również, że z duszą – czy psychiką – ludzką nigdy nie mamy bezpośrednio do czynienia. O intencjach sędzić musimy po przejawach: słowach i czynach. Tak więc również **o okrucieństwie zawsze sędzimy pośrednio**, na podstawie zjawisk, które jednak same w sobie okrutne nie są (bowiem przyjęliśmy wyżej, że cecha okrucieństwa przypisana jest tylko i wyłącznie podmiotowi). Zawsze skazani jesteśmy więc na czytanie okrucieństwa w czynach i zachowaniach, mimo że jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że to nie ich ta cecha dotyczy. Okrucieństwo jawi się jako coś w rodzaju podmiotowego warunku możliwości pewnych strasznych czynów.

IV

Teza, którą proponuję, to znaczy, że okrucieństwo jest przejawem człowieczeństwa i tylko człowieczeństwa, wpływa na rozumienie samego pojęcia. **Okrucieństwo jest takim rodzajem ludzkiej intencji, dla której cierpienie innej istoty jest celem samym w sobie.** To rozumienie jest różne od zaproponowanego przez profesora Galewicza, a nazwanego okrucieństwem paradygmatycznym. Jednak dzieli z nim jedną, zupełnie moim zdaniem podstawową cechę. Okrucieństwo jest bezinteresowne, jest dla siebie samego celem. Natomiast wyraźna różnica tkwi w tym, że nie sędzę, by okrucieństwo musiało być praktyczne i pozytywne, to znaczy wyrażać się w działaniu, w czynach. Jeśli rozumiane jest jako cecha ściśle podmiotowa, to w praktycznym, pozytywnym działaniu podmiotu tylko się przejawia. To zaś tłumaczy, że przejawiać się może na tak bardzo wiele różnych sposobów.

V

Sformułowana wyżej definicja mówi, że okrucieństwo mierzy w cierpienie innego. A przecież można być okrutnym wobec siebie samego. Przykładem najprostszym jest tu samookaleczenie, jednak ta postawa ma też bardziej wyrafinowane formy. Czy tego rodzaju sytuacje nie zaprzeczają proponowanej koncepcji? Żeby wybrnąć z tego dylematu, można by oczywiście twierdzić, że okrucieństwo mierzy po prostu w cierpienie, a nie cierpienie innego. Sądzę jednak, że nie jest to konieczne, w wypadku okrutnego stosunku do samego siebie **tym, którego cierpieniem sycą się okrutne intencje jest inny, którego znajduję w samym sobie**. Sądzę, że formuła ta lepiej oddaje fenomen okrucieństwa niż ta bardziej kompromisowa.

VI

Rozpatrzmy w świetle proponowanej definicji okrucieństwa sytuację przywołaną w artykule otwierającym dyskusję, a więc czerpanie satysfakcji z przyglądania się przemocy i cierpieniu, chociażby w telewizji. Jeżeli wiedzielibyśmy z pewnością, że ktoś czerpie z tego radość – i żadnej innej korzyści – to bez wątpienia wiedzielibyśmy również, że przeżywa uczucia okrutne. Jeżeli ktoś oglądający dzieło nazwane *Teksańską masakrą piłą mechaniczną* syci się krzykami ofiar, to jest to przejawem okrucieństwa. Problem polega na tym, że ponieważ do intencji człowieka w zasadzie nie mamy dostępu, to nigdy nie wiemy z pewnością, jakie one są. Oceniać musimy czyny i zachowania. Ich rozumienie może być uwarunkowane przez różne założenia interpretacyjne, różne hermeneutyki. Tak więc **oglądanie filmów, w których wiele jest przemocy i gwałtu, samo w sobie może, ale nie musi być związane z okrucieństwem**. Może być tak, że intencją oglądającego wspomniany film jest utożsamienie się z niemalże wszechmocnym bohaterem, zaś przemoc tego ostatniego jest tylko „wskaźnikiem” jego potęgi.

VII

Proponowane rozumienie okrucieństwa, które wiąże je wyłącznie z intencją podmiotu, człowieka o okrucieństwo podejrzanego, nie pozwala w sposób pewny określać natury czynu. Co jednak z takimi sytuacjami, w których jakieś działanie

jawi nam się jako okrutne z całkowitą oczywistością? Możliwe są tutaj dwa wyjaśnienia. Jedno, mówiące że **ulegamy złudzeniu, które nakazuje nam przypisywać aktom cechę, która przynależy podmiotowi**. A w związku z tym nigdy nie dowiemy się, czy w danej sytuacji mieliśmy do czynienia z prawdziwym okrucieństwem, czy też nie. Drugie, które przyjmuje, że **koniecznym podmiotowym warunkiem wydarzenia się pewnego strasznego czynu są okrutne intencje**, czyli, że jeżeli zdarza się naprawdę „okrutny” czyn, to znaczy, że musi być dziełem prawdziwego okrucieństwa. Osobiście skłaniam się ku temu drugiemu wyjaśnieniu. Tu jednak dochodzimy do momentu, w którym właśnie ukryte przyjęcie takiej czy innej antropologii popycha nas w kierunku jednego lub drugiego, pozornie tylko formalnego, rozwiązania.

VIII

Zilustruję powyższe przykładem. W jednej z najbardziej okrutnych scen we współczesnym polskim filmie jeden z bohaterów ma wykonać egzekucję, strzela więc do człowieka, którego w bagażniku samochodu wywiózł poza miasto. Ponieważ jednak ma małą wprawę w tego rodzaju pracy, rani tylko ofiarę, która z bagażnika wydostaje się i na czworakach pełźnie przed siebie. Na ten widok kompan bohatera wyciąga z samochodu kanister z benzyną i zaczyna, śmiejąc się wniebogłose, polewać pełznącą istotę ludzką, z wyraźnym zamiarem podpalenia nie dobitego jeszcze człowieka. Bohaterowi zresztą nie podoba się to i kolejnymi strzałami z rewolweru zabija tak ofiarę jak i oprawcę. To nie należy już do rozważanej kwestii, tego czynu, bowiem nie ten czyn jest moim przykładem. Wydaje się oczywiste, że okrutny jest kompan-podpalacz. Jego postawę rozważamy.

IX

Mamy tu do czynienia tylko z zachowaniami, to zaś powoduje otwartość interpretacyjną tej sytuacji. Możemy bowiem uważać, że „okrutne” zachowanie kompana jest koniecznym odzwierciedleniem tkwiącego w nim okrucieństwa. „To sadysta”, będziemy wyrokować. Ale spotkać możemy kogoś, kto przekonywać

nas będzie, że okrutne zachowanie wynika tu z poczucia krzywdy. Wyobraźmy sobie, oto mordowany kiedyś okrutnie skrzywdził swego kata. Zabił, zgwałcił, zasiał ziarno zemsty. I katowanie go jest dla tegoż kata odpłatą za krzywdę, nawet wybuch śmiechu wyraża po prostu spóźniony triumf i ulgę z dokonującej się sprawiedliwości. Jeśli **to wiedzielibyśmy na pewno**, to właściwie nie moglibyśmy uznać tej sytuacji za wyraz okrucieństwa. Intencją sprawcy jest sprawiedliwość i zemsta, zaś okrucieństwo dzieje się niejako „przy okazji”.

X

Jak bardzo to tłumaczenie nie wydawałoby się paradoksalne, istnieje spora grupa osób, które tak właśnie uważają. To zwolennicy skrajnego liberalizmu w doktrynie penitencjarnej. Przyjmują, że człowiek z natury jest dobry, zaś czyny okrutne są odpowiedzią na krzywdy, których ów człowiek doznał. Nadużycia i traumy psychologiczne, ucisk społeczny, wszystko to według nich popycha do zrozumiałego odwetu, a niejako „mimoходом” pojawia się okrucieństwo. Antropologia taka chroni człowieka przed zarzutem okrucieństwa i w związku z tym nazywa okrutnymi same czyny. **Samo okrucieństwo jest tutaj w gruncie rzeczy efektem tragicznego nieporozumienia.** „Okrutnik” w ogóle nie zajmuje się przyjemnością z cierpienia, jego przyjemnością jest odpłata, zaś cierpienie ofiary jest tylko tej odpłaty znakiem. Co więcej, konsekwentni wyznawcy tej filozofii powiedzą, że nawet jeśli człowiek świadomie przeżywa satysfakcję patrząc na cierpienia bliźniego, to w jego prawdziwych intencjach chodzi o nie rozładowane poczucie krzywdy, które w ten sposób się ujawnia, on sam nie wie więc, że jest ofiarą, zaś my nie możemy przypisywać mu okrutnych intencji. Bowiem ich *a priori* nie ma, zawsze są efektem zupełnie innego dążenia.

XI

Ta skądinąd optymistyczna filozofia jest zupełnie niewywrotna. Jednak powoduje sytuację, w której nawet oczywisty okrutnik domaga się zrozumienia i opieki. Dla wielu ludzi jest to całkowicie nie do przyjęcia. Poczuciu, że na świecie są jednak ludzie po prostu straszni, sprawiedliwość oddaje inna konstrukcja. **Zakłada ona,**

że czyn odbierany jako „okrutny” wyraża okrutne intencje. Niezależnie od tego, jak złożone przyczyny do niego doprowadziły, niezależnie od tego jakie krzywdy za nim się kryją, koniecznym warunkiem „okrutnego” czynu jest okrutna intencja. Kompan-podpalacz z filmu *Psy* jest tu więc przerażającym sadystą, jakiegokolwiek dawne traumy nie kryłyby się za jego okrucieństwem.

XII

Powyższa antropologia, zakładająca samoistność okrutnych intencji, znowu rozpada się na dwa nurty. Może być prosta i fundamentalistyczna, albo bardziej złożona. W wersji prostszej zakłada ona, że istnieje jakieś jednoznaczne źródło okrutnych intencji i ich bezpośrednia presja zmusza niektórych ludzi do odpowiednich czynów. Przy czym – jak sądzę – nie jest istotne, czy źródło to nazywane jest piętnem grzechu pierworodnego, wyrazem popędu śmierci czy genetycznie zdeterminowaną cechą. Ważne jest to, że zgodnie z tą interpretacją natury ludzkiej **istnieje proste przełożenie z jakiegoś jednoznacznego jądra natury ludzkiej na ludzkie zachowania**. Wielu wybitnych myślicieli skłania się do takich konstrukcji. Fryderyk Nietzsche będzie więc widział w okrucieństwie wyraz istotowej dla człowieka woli mocy. Filozofujący genetyk uzna, że istotą jest tu pewna sekwencja DNA. Natomiast Konrad Lorenz będzie je interpretował funkcjonalnie i rozumiał jako wyraz koniecznej dla istot żywych agresji.

XIII

Ten styl myślenia jest skądinąd pokrewny widzeniu w okrucieństwie „bestialstwa”, to znaczy cechy zwierzęcej. Niewiele jest – moim zdaniem – równie rozpowszechnionych i równie błędnych poglądów. Jeszcze raz, zdecydowanie bronię koncepcji, w myśl której **okrucieństwo jest cechą ściśle ludzką**. A jest tak ludzką dlatego, że **wymaga ludzkiej zdolności konstruowania i zmieniania sensów**. Nawet jeśli uznalibyśmy, że istnieje coś takiego jak „źródło” ludzkich motywacji, to pomiędzy owym – tak czy inaczej określonym – źródłem, a ostatecznym znaczeniem, jakie człowiek przypisuje swoim uczuciom, myślom i czynom, dokonuje się złożona i wieloetapowa praca konstytuowania owego

znaczenia. W tym rozumieniu konkretne zachowanie okrutne, na przykład bicie obcych w czasie pogromu, wymaga podobnie skomplikowanej syntezy sensu jak gest współczucia. Niezależnie od całkowicie różnej oceny moralnej tych czynów.

XIV

Czy jednak proponowana definicja okrucieństwa nie jest zbyt wąska? Co zrobić z takimi czynami okrutnymi, które pojawiają się przy okazji wypełniania innych intencji? Co z koncepcją Nietzschego – w XX wiecznej psychologii przejętą przez Alfreda Adlera – która wszelkie okrucieństwo wywodzi z „woli mocy”, zwanej współcześnie narcyzmem? **Co z przerażającym okrucieństwem „z obojętności”,** które stało się piętnem XX wieku? Co z okrucieństwem wyrażającym opisane przez Horkheimera i Adorno działanie rozumu instrumentalnego, działanie pozwalające spokojnie przyglądać się deportowanym ludziom, umierającym z pragnienia w bydlęcych wagonach, albo sprzedawać narządy dzieci „na części” do przeszczepów?

XV

Pozornie dość optymistyczna, ale przewrotna odpowiedź brzmi tak. Mencjusz, rozwijając myśl Konfucjańską, postulował przypisane naturze ludzkiej współczucie. Twierdził, że człowiek nie może w obecności cierpienia innej istoty żywej pozostać obojętnym, że musi zacząć współ-odczuwać. Założenie to wydaje się stać w oczywistej sprzeczności z przytoczonymi wyżej przykładami. A jednak właśnie ono pozwala zrozumieć zjawisko okrucieństwa przypisanego obojętności. **Prawdziwej obojętności bowiem nie ma. Wobec dzieci hodowanych na przeszczepy nikt nie jest obojętny,** jeżeli więc nic nie odczuwa, to znaczy że w trakcie konstruowania sensu sytuacji jego okrutne intencje zniszczyły, czy zablokowały zdolność do współczucia. Obojętność to zabite współczucie.

XVI

I znowu sedno sprawy tkwi w podmiocie. Jeżeli bowiem agent amerykańskiego wywiadu torturuje prądem islamskiego fundamentalistę, aby wydobyć od niego

informacje o miejscu podłożenia bomby, to sytuacja ta może mieć dwa zupełnie różne znaczenia. Agent może współ-odczuwać z torturowanym przez siebie – a w konsekwencji cierpieć i wymiotować na myśl o tym, co robi – a jednak robić to dalej, z myślą o potencjalnych ofiarach wybuchu. Wtedy, jak sądzę, nie jest okrutnikiem. Może jednak spokojnie wykonywać swoją „robotę”, mówiąc sobie, że cel uświęca środki. Uznałbym, że jego współczucie zabite zostało przez okrucieństwo. Więc choć pozornie chłodny i obojętny, jest okrutnikiem.

XVII

Przewrotność tej odpowiedzi polega na tym, że wszyscy z obojętnością przechodzimy obok okrucieństwa. Czeczenia, Kongo, Darfur. Codziennie jesteśmy świadkami. Współ-odczuwamy tylko czasami. Czy kiedy obojętnie naciskamy pilota, by wyłączyć program, pokazujący przysłówiowe, umierające dzieci Afryki, jesteśmy – w powyższym sensie – okrutni? Można by nas bronić mówiąc, że to nie okrutne intencje, tylko obrona przed cierpieniem związanym ze współ-odczuwaniem popycha nas do obojętności. Ale czy jest aż taka różnica pomiędzy dążeniem do zwiększenia odczuć przyjemnych a zmniejszaniem odczuć przykrych? Czy sadysta, czerpiący satysfakcję z cierpienia innego, nie zmniejsza równocześnie swojego własnego? Czy więc te dążenia nie spotykają się w pewnym punkcie i czy nie jesteśmy często niebezpiecznie blisko tego punktu?

XVIII

Próba rozumienia okrucieństwa, jak starałem się wykazać, zawsze odwołuje się do jakiejś antropologii. Paradoksalnie jednak, doświadczenie okrucieństwa wszelkiej antropologii zaprzecza. Antropologii rozumianej jako poszukiwanie racjonalnego fundamentu dla ludzkiej wspólnoty. Wzajemne okrucieństwo ludzi niszczy wiarę w taki fundament. Stąd zapewne stała tendencja do utożsamiania zachowań okrutnych z czymś nie-ludzkim. I tendencja, budząca we mnie żywy protest, do nazywania ludzkiego okrucieństwa zezwierzęceniem. Ludzie to ludzie, a zwierzęta to zwierzęta. **O zwierzętach wiemy bardzo niewiele. O ludziach wiemy tyle, że mają skłonność do złudzeń na swój własny temat.**

Głos w dyskusji o okrucieństwie

Jacek Filek

Na pytanie: „Czy człowiek *musi* być okrutny?” odpowiadam: nie, człowiek nie *musi* być okrutny. Przez okrucieństwo rozumiem bowiem taką cechę zachowania się czy cechę osobowości, której posiadanie jest specyficznie ludzką możliwością. W słynnym eseju *O okrucieństwie* pisał Zdziechowski (zresztą za Guyonem): „Okrucieństwo polega na umyślnym i rozmyślnym sprawianiu cierpienia istocie żywej”. Owe „umyślność” i „rozmyślność” mogą być udziałem jedynie człowieka.

Być cechą „specyficznie ludzką” znaczy, iż wbrew zwyczajom językowym zwierzęta nie są i nie mogą być okrutne. Mogą one jedynie doświadczać – i też doświadczają – okrucieństwa człowieka. Wyrażając się nieco paradoksalnie: tylko ludzie mogą zachowywać się nieludzko, tylko ludzie mogą być nieludcy. Ten rodzaj prywatności wyjaśniał już Arystoteles: tylko wśród osobników należących do rodzaju widzących możemy znaleźć niewidomego; mówienie, iż jakiś kret jest niewidomy, miałoby już zupełnie inny sens. Helmut Plessner, twierdząc: iż „okrucieństwo, wbrew wszystkim błędnym interpretacjom zachowań zwierząt drapieżnych, jest cechą specyficznie ludzką”, że „zwierzę może tylko zabijać (aby ratować siebie, aby przeżyć), człowiek natomiast morduje, ponieważ wie, czym jest skończoność”, bynajmniej nie był ani pierwszym, ani jedynym tak myślącym. Jeszcze raz przytoczę Zdziechowskiego (za Guyonem): „do określeń człowieka dodać możemy, że jest on zwierzęciem, które od wszystkich innych zwierząt wyróżnia się okrucieństwem”.

Nabycie cechy okrucieństwa jest „możliwością człowieka”, a nie koniecznością. Do istoty okrucieństwa, sądzę, należy, iż właśnie „nie muszę” być okrutny. I ty wiesz, że nie muszę, a jednak jestem. I dlatego też to, co ci czynię, jest dla ciebie okrutne. Gdybym „musiał” być okrutny, to okrucieństwa tego nie można by mi przypisać jako w sposób wolny wybranego przeze mnie sposobu zachowania czy sposobu bycia. I nie mógłbyś też mieć do mnie o nie żalu.

Właściwie to nie ja byłbym okrutny, lecz co najwyżej owe „mechanizmy”, którym będąc w całości poddanym, nie mógłbym się sprzeciwić.

Pytanie: „Czy człowiek *musi* być okrutny?” – jak każde pytanie – ma swoje założenia i ma swoje intencje. Zrozumieć pytanie znaczy przejrzeć te założenia i zrozumieć te intencje. W naszym przypadku założeniem jest m.in. to, iż człowiek „jest”, czy raczej „bywa”, okrutny. Z założeniem tym trzeba się zgodzić. Nie jest natomiast dla mnie jasna intencja pytania. Nie wykluczam, iż intencja ta ma charakter dydaktyczny, a więc i w pewnym sensie manipulatorski, i że ostatecznie w pytaniu tym nie idzie o uzyskanie odpowiedzi, tylko o pewien skutek praktyczny. Intencja czysto teoretyczna wydawałaby mi się cyniczna. W obliczu dokonujących się rozlicznych okrucieństw pytać wiedzionym li tylko czysto teoretyczną ciekawością samo byłoby okrucieństwem. To właśnie bycie mniej czy bardziej bezpośrednim świadkiem tych okrucieństw zdaje się prowokować pytanie o okrucieństwo. Czy więc za pytaniem tym nie kryje się założony już, acz przemilczany, sprzeciw wobec okrucieństwa i zarazem nadzieja, że namysł nad nim może być w jakiś sposób pomocny w jego ograniczeniu? Sądzę, że tak. Wolałbym jednak, by zostało to wprost wyartykułowane. Gdybym się jednak mylił i pytanie o okrucieństwo miało by jedynie czysto intelektualny motyw, to próba zaintrygowania publiczności tego rodzaju dyskusją byłaby żerowaniem na cierpieniu tych, którzy okrucieństw doznają.

Pytanie wydaje mi się w tym sensie „dydaktyczne”, że zmusza do uświadomienia sobie, iż człowiek w istocie wcale nie „musi” być okrutnym, iż kiedy takim jest, to z własnej winy. Ponieważ jednak nie wierzę, by stawiający pytanie sądził, że człowiek „musi” być okrutny, pytanie, podejrzewam, ma „służyć” innym. Szczególnie w obliczu okrucieństw tzw. „władców”, autentyczne zapytywanie o to, czy „musieli” być oni okrutni, wydaje się niestosowne. Pytanie nasze ma przeto jakąś określoną, ale nie wyjawioną intencję.

Odnosząc się do szczegółowych pytań, sformułowanych przez Włodka Galewicza, a przede wszystkim do zaproponowanych przez niego rozróżnień, od razu powiedzieć można, iż ludzkie okrucieństwo nie może być „atawizmem, spadkiem po naszych zwierzęcych przaszczurach”, lecz jest właśnie ludzkim

„*novum*”, „tym, co aż za bardzo nasze”. Zgadzam się, iż konieczne na początku jest wyróżnienie „paradygmatycznej postaci okrucieństwa”. Jeśli jednak uznać dręczenie drugiej istoty żywej za paradygmatyczną cechę okrucieństwa, to sądzę, iż jego ontologiczna pozytywność nie jest istotna. Jest kwestią drugorzędną, czy do dręczenia dochodzi poprzez „pozytywne” działanie, czy poprzez „negatywne” zaniechanie.

Jestem nieufny wobec wszelkiego „wyjaśniania” czy „tłumaczenia” okrucieństwa, a zatem również wobec wyjaśniania przyczynowego. Jeśli nie prowadzi ono wprost do usprawiedliwiania człowieka okrutnego, to zapewne uśmierza jakoś nasz własny niepokój. „Aha, to dlatego – tłumaczymy sobie – no tak, to wszystko wyjaśnia”. I jesteśmy już spokojni. Tymczasem podstawowym problemem nie jest ani to, czym dokładnie charakteryzuje się okrucieństwo, ani to, co jest jego przyczyną. Podstawowym problemem jest nasz udział w okrucieństwie, w najlepszym wypadku nasza bierność czy bezradność.

Mam przemożną potrzebę zrozumieć, o co właściwie mi chodzi, kiedy próbuję zająć słuchaczy, czytelników namysłem nad okrucieństwem. Sprawa jest bowiem nader dwuznaczna. Sam bywam okrutny. Czy szydząc z akademickich karierowiczów, nie obchodzę się z nimi okrutnie? Czy moja obojętność w wobec dokonujących się okrucieństw nie jest udziałem w nich? Czy więc mam prawo sytuować okrucieństwo wyłącznie poza mną? Szczególnie, że najprzemożniejszą postacią okrucieństwa jest zapewne tzw. małe okrucieństwo. Nie to, którym epatują nas mass media, ale to, które sami czynimy swym bliskim na co dzień, które czynimy swym kolegom w pracy, które urzędnik czyni petentowi itd., a więc okrucieństwo, o którym na pewno nie na piszą gazety i którym na pewno nie zajmą się filozofowie. I to owo małe okrucieństwo jest gruntem, na którym wyrasta wielkie okrucieństwo. I to owo wielkie okrucieństwo służy głównie skrywaniu naszego małego okrucieństwa.

O okrucieństwie: uwagi na temat (i obok) artykułu wprowadzającego Włodzimierza Galewicza

Bogdan de Barbaro

I

Dręczyć by dręczyć"? Raczej – by mieć przyjemność z dręczenia. Chociaż komuś, kto nie jest okrutny, może być trudno wczuć się i uznać, że to może być przyjemne.

II

Nie przypadkiem do dyskusji zostali zaproszeni lekarze psychiatrzy. W kulturze euroatlantyckiej postępuje proces medykalizacji: zjawiska opisywane niegdyś w kategoriach etycznych coraz częściej spostrzegane są jako patologia z obszaru medycyny. Dylemat „BAD or MAD” rozstrzygany jest w kierunku MAD, a w końcu, często: „BED & MED.” Tak się dzieje w konsekwencji rozwoju nauki o strukturze i funkcji mózgu: to co dawniej zależało od złej woli, obecnie zależeć może od uszkodzenia centralnego systemu nerwowego. Więc osoby okrutne często mogą się okazać osobami chorymi. Tak się stanie zwłaszcza nawet, jeżeli będziemy się temu sprzeciwiać w odruchu naszej moralnej wrażliwości. Wraz ze zdefiniowaniem problemu w języku medycznym zawieszona zostaje odpowiedzialność i wina.

III

Jak jest możliwe okrucieństwo? Potrzebne są warunki genetyczne („ekspresja genów”), ale też i środowiskowe okoliczności sprzyjające. Wprawdzie Brecht powiedział, że „... człowiek ma większą skłonność ku dobru niżli złu, ale warunki nie sprzyjają mu”, ale to wydaje się być pogląd zbyt optymistyczny. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że człowiek ma skłonności wszelakie, a ujawnia w danym kontekście te a nie inne w zależności od tego, do czego ten kontekst

prowołuje. To warunki sprawiają, do ekspresji których genów dochodzi. Okrutne jest zjadanie własnych dzieci, ale głód na Ukrainie stworzył warunki do kanibalizmu. To warunki powodują, że żołnierze na wojnie posuwają się do okrucieństw, do jakich by się nie posunęły te same osoby w czasie pokoju. (I – śledząc przebieg wojen i innych aktów zbiorowej przemocy – uderza fakt, że taka upadłość człowieka nie omija żadnych nacji, chociaż wolelibyśmy, z przyczyn patriotycznych i emocjonalnych, myśleć inaczej.)

IV

Do określenia czegoś jako „okrutne” potrzebne są trzy strony: sprawca, ofiara i ten, kto dane zachowanie określi jako „okrutne”. Ofiara doświadczająca bólu (fizycznego lub psychicznego) jest zamknięta w tym doświadczeniu i nie będzie tego, czego doświadcza nazywać okrucieństwem. Podobnie sprawca: doświadczając przyjemności lub innego rodzaju satysfakcji, nie określa swojego zachowania jako okrutnego. Dopiero obserwator z zewnątrz nadaje tę nazwę określone mu zachowaniu. (Obserwatorem może być także ofiara, ale później, gdy z dystansu czasowego będzie relacjonować swą krzywdę.)

V

Skoro definicja zależy od obserwatora, to jest to także uwarunkowane kulturowo. Przykładowo: rytualne usuwanie łożeczek mieszkankom Afryki jest okrucieństwem w oczach Europejczyka, ale nie w oczach tamtych ludzi.

VI

O tym, że sami nie lubimy uważać się za osoby okrutne, świadczy fakt, że 24 000 ludzi (dwadzieścia cztery tysiące) każdego dnia umiera z głodu, a my (mieszkańcy „sytej części świata”) temu się nie przeciwstawiamy. A przecież taka śmierć jest okrutna, my za nią ponosimy – pośrednio – odpowiedzialność, a okrucieństwo – jak była mowa w artykule wprowadzającym – może polegać także na zaniechaniu. Być może nominowanie czegoś okrucieństwem wymaga także wyobraźni, a tej – w tym przypadku – obronnie, nam brakuje.

Usprawiedliwianie okrucieństwa

Tadeusz Biesaga SDB

Człowiek nie musi być okrutny

Na pytanie, czy człowiek musi być okrutny, można sformułować przynajmniej trzy odpowiedzi: a) nie musi, b) musi, oraz c) nie musi, ale może być okrutny. Ze sformułowań tych najwłaściwszą wydaje się być odpowiedź ostatnia. Pierwsza może bowiem przeakcentować duchową stronę człowieka, ujmując go jako czystą wolność, oddaną bezinteresownej miłości Boga i bliźniego. Druga przeciwnie może uczynić z niego bestię i demona, który oddaje się sadystycznej przyjemności niszczenia. Takie skrajnie dualistyczne rozbieżności niszczy jego tożsamość i niejako spycha do przyjęcia jednej wersji jako zasadniczej. Może wtedy przeważać materialistyczne, naturalistyczne ujęcie człowieka.

Antropologia Arystotelesa, św. Tomasza oraz wielu personalistów ukształtowała myślenie, że człowiek ze swej natury jest dobry i skierowany do realizacji dobra. Wpisany w uporządkowany teleologicznie świat bytów, dąży do tego, co jest właściwe jego osobowej naturze. Cały kosmos jest w drodze do Boga, skąd pochodzi i w którym jedynie może znaleźć swoje spełnienie. Wszystko, co istnieje zmierza do tego, co jest właściwe, odpowiednie, współmierne i doskonalące jego naturę. Człowiek realizuje swoją pełnię bytu poprzez świadome rozpoznanie dobra, poruszenie woli pierwszą miłością dobra i zdobycie cnót usprawniających jego realizację. Człowiek dzielny moralnie nie jest miotany instynktami, pożądaniami, lecz osiąga jakiś stopień integracji siebie. Jego sfera cielesna, instynktowna, emocjonalna nie jest dla niego czymś obcym i wrogim, lecz jest włączona w jego podmiotowość i uczestniczy w działaniu moralnym i spełnianiu się człowieka. Względna integracja siebie, radość ze spełnienia dobrych czynów uszczęśliwia człowieka i niejako staje się motorem dalszego, łatwiejszego dokonywania dobra. Frustracja bowiem podcina stałość i wytrwałość w dobrym.

Wprowadzie głośzony przez chrześcijaństwo fakt grzechu pierworodnego zachwiał powyższą optymistyczną antropologią, ale jej nie zniweczył. Grzech ten nie zniszczył bowiem natury człowieka, ale osłabił jej dążenie do dobra. Człowiek nie stał się ani bestią, ani demonem. Dzieło stworzenia człowieka nie zostało zniweczone, zostało tylko ubogacone dziełem odkupienia i zbawienia. Człowiek ma więc możliwości by zrealizować swoje człowieczeństwo.

Kreowanie bestii

Nowożytność zachwiała klasycznym i chrześcijańskim obrazem świata. Być może w wyniku tej katastrofy, jak twierdzi A. MacIntyre, utraciliśmy koherentne pojęcie dobra, w tym również człowieka (*Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, ss. 1-28). W propozycjach po owej katastrofie pojawił się trop bestii. Zrodził się pogląd, że człowiek jest instynktem samozachowawczym, że z natury jest egoistą i agresorem (*homo homini lupus est* – T. Hobbes). Jego naturalny stan, to walka każdego z każdym. Jedynym ratunkiem przed totalną agresją, okrucieństwem i zniszczeniem jest Lewiatan – państwo, które siłą i strachem okiełza drapieżne instynkty egoistów.

W teorii K. Marksa państwo nie spełniało takiej roli i stąd projekt walki klas, walki jednego stada z drugim. Nie da się polepszyć sytuacji biednych inaczej jak przez walkę i rewolucyjne obalenie bogatych. Zabijanie i rewolucyjne okrucieństwo zostało usprawiedliwione jako konieczność dziejowa i proces postępu.

W ujęciu Z. Freuda, w człowieku toczą bój instynkt życia (*eros*) i instynkt śmierci (*thanatos*). Instynkt śmierci dąży do zniszczenia życia, do sprowadzenia go do materii nieożywionej. Instynkty muszą się wyładować, gdyż inaczej powodują neurozy. Stojące na przeszkodzie *id* zasady moralne i religijne uruchamiają mechanizm stłumień i nerwic. Niewłaściwe splątanie instynktów prowadzi do sadyzmu i masochizmu.

Opisana przez K. Darwina teoria walki o byt i selekcji naturalnej w świecie zwierząt oddziaływała również na myślenie o człowieku. „Człowiek ewolucyjnie rozwinął się z bestii i wiele jeszcze z bestii zachował – pisze w tekście inicjującym

W. Galewicz. (...) Jeśli zatem trzeba wyjaśnić dlaczego jedni ludzie dręczą i zabijają drugich, odpowiedź okazuje się zupełnie prosta: ponieważ popycha ich do tego pierwotny, potężny, elementarny popęd – instynkt dręczenia i zabijania”. Obok więc wymienianych dotychczas różnorodnych instynktów determinujących człowieka, mamy niejako ten ostateczny, czyli instynkt dręczenia i zabijania. Czy jednak jest to prawda o człowieku, czy raczej o wytworach naszej chorej wyobraźni i chorej kultury?

Utracona wiara w dobro i strategie walki

Wykreowanie i zdemonizowanie człowieka-bestii odbiera wiarę w dobro. Teorie „maksimum egoizmu, przyjemności czy korzyści dla maksymalnej liczby ludzi”, teorie „walki klas czy ras”, nie są teoriami dobra moralnego, lecz strategiami agresji i przemocy. Nie wynikają one z dostrzeżenia istoty dobra moralnego i wiary w możliwość jego realizacji. Są niemoralnymi taktykami realizacji dóbr pozamoralnych. Cel uświęca środki.

Często nowe taktyki agresji rodzą się na terenie nauki. Ludzkość degeneruje się, doszedł do wniosku twórca eugeniki F. Galton, a to dlatego, że zatrzymaliśmy naturalną selekcję, w której eliminowani są biologicznie i genetycznie słabsi. Naturalną selekcję trzeba jego zdaniem wesprzeć naukowo – poprzez sterylizację, antykoncepcję i aborcję dziedzicznie i genetycznie zdefektowanych. Współcześnie proponuje się, aby coraz doskonalsze metody badań prenatalnych wykorzystać w celu selekcji eugenicznej i likwidacji istot ludzkich, których życie nie jest warte życia.

Jest nas za dużo, a to z powodu tego, że biedni mnożą się w postępie geometrycznym, a środków do życia przybywa w postępie arytmetycznym – ogłosił kiedyś T. Malthus. Grozi nam katastrofa demograficzna, stąd wszelkie metody kontroli i ograniczenia populacji ludzkiej, nawet te, stosowane przez reżim chiński – jak twierdzą niektórzy – są naukowo usprawiedliwiane.

Wytwarza się opinia, że trzeba przyspieszyć postęp techniczny i medyczny i stąd konieczna jest biotechnologia prenatalna, klonowanie człowieka i produkcja z niego komórek macierzystych. Człowiek ma być produktem rynkowym

współczesnej biotechnologii. Nie traktuje się go jako osoby, podmiot, lecz jako rzecz wymienną i handlową. „Wolno zabić embrion ludzki lub nowo narodzone niemowlę – pisze Z. Szawarski – pod warunkiem, że na jego miejsce pojawi się inny osobnik gatunku homo sapiens. Nie ma bowiem żadnego znaczenia, kto żyje natomiast ważna jest ogólna suma użyteczności”. „Ostatecznie utylitarysta – podkreśla zwolennik tej teorii – traktuje nowo narodzone dzieci tak jak bankier banknoty: nie ma większego znaczenia, jakie to są banknoty, natomiast ważna jest ich wartość i ogólna suma wkładów na koncie. Jeśli z takich czy innych powodów banknot został zniszczony, to powinniśmy wprowadzić na jego miejsce banknot o tej samej wartości, lecz nie ma najmniejszego znaczenia, jaki będzie kolejny numer tego banknotu” (Z. Szawarski, *Moralne problemy dotyczące opieki nad dziećmi nieuleczalnie chorymi*, w: *idem* (red.), *W kręgu życia i śmierci*, Warszawa 1987, ss. 229-230).

Konsekwencją poglądu, że człowiek jest zdeterminowany instynktem seksualnym, jest strategia okiełzania tej bestii poprzez antykoncepcję, sterylizację i aborcję. W miejsce podmiotowej integracji cielesności i płciowości ludzkiej, proponuje się technologiczną walkę ze swoim ciałem. Płciowość ludzka w tej perspektywie nie jest już płciowością człowieka, lecz kopulacyjnością ssaków. Nietrudno w tym dostrzec dehumanizację kobiecości i męskości, macierzyństwa i ojcostwa. Nie trzeba dowodzić, że zniszczenie naturalnego środowiska człowieka jakim jest rodzina napędzi spiralę agresji.

Można przypuszczać, że do wykreowania bestii przyczyniło się również teologiczne majsterkowanie teoretyków śmierci Boga. Podcinając bowiem ontologiczne korzenie dobra, podcięli właściwy szacunek do wszystkiego, co pochodziło od Stwórcy, co nosiło ślady jego mądrości. Przyroda stała się nagle ślepą siłą zagrażającą człowiekowi i stąd wobec niej stworzono nowożytny program technokratycznego podboju i eksploatacji. Nieokiełzana zachłanność stała się najwyższą „cnotą”. Programy rajy na ziemi, w postaci dobrobytu komunistycznego czy kapitalistycznego jeszcze bardziej pobudziły tę zachłanność. Owładnięty utopią człowiek, budując raj wiecznej szczęśliwości na ziemi, usprawiedliwia tym samym swoją bezwzględność i okrucieństwo.

Odzyskiwanie własnej tożsamości

Zło jest podstępne i nie należy mu nadawać ontologicznej siły i dostojności. Człowiek nie jest ani aniołem ani zwierzęciem, lecz człowiekiem. Powinien rozwijać swoją osobową naturę i tożsamość. Nie jest on zbiorem ślepych instynktów. Różne biologiczne, genetyczne, psychologiczne i społeczne uwarunkowania są tylko uwarunkowaniami. Można i należy je demaskować i pokonywać. Człowiek może zaakceptować swoją przygodną kondycję. Jest pielgrzymem. Nie zbuduje raju na ziemi. Każda taka próba kończy się piekłem. Nie jest stwórcą świata i siebie. Jego istnienie jest darem. Chrześcijańska perspektywa przypominająca, że jest on *imago* i *capax Dei*, nie traci swojej ważności. Dobro posiada swoje ontologiczne fundamenty. Wiara w dobro i w to, że ono zwycięży, jest nie tylko Dobrą Nowiną chrześcijan, ale dziedzictwem całej ludzkości.

Dobro moralne jest czymś oczywistym. Jest sednem życia człowieka. Ono stanowi o jego tożsamości i istocie człowieczeństwa. Nie da się inaczej zrealizować, lecz przez świadectwo i to świadectwo swego własnego życia. Świadectwo to wymaga też demaskowania błędnych ujęć człowieka oraz opartych na nim błędnych teorii działania.

Odnowienie filozofii jako etyki – co proponuje J. Filek (*Filozofia jako etyka*, Kraków 2001) – jest dziś szczególnie naglące. Dręczą nas bowiem niepokoje, czy mamy do czynienia z końcem historii i końcem człowieka (F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2004). Pouczająca jest w tym względzie diagnoza Marcela Neuscha, który pisze: „Znakiem XX wieku, jest to, że coraz rzadziej widać żałobę po Bogu, natomiast cały legion płąsa wokół trumny człowieka. (...) Czy nie ma w tym sprawiedliwej pomsty Boga? Należałoby się by grabarz, poszedł za Bogiem do grobu! Lub też przychodzi czas, by Bóg znów zmartwychwstał”. (M. Neusch, *U Źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 287).

Okrucieństwo moralne

Ryszard Wiśniewski

Kwestie semiotyczne

Doświadczenie okrucieństwa jest zmagazynowane w języku (semantyce, pragmatyce). Okrucieństwo konstatujemy przede wszystkim moralnie. Ono nas poraża, odrzuca, paraliżuje, ale podobno też fascynuje, np. w filmie, i dlatego posługujemy się tym słowem w kontekstach emocjonalnie wyrazistych.

Zgadzam się więc z prof. Galewiczem, że użycie terminów „okrucieństwo” lub „okrutny” jest zarazem aktem opisu i oceny. To pojęcie hybrydowe, a także perswazyjne, bo kiedy coś nazywam okrucieństwem, to zmierzam do wyrażenia swego stanu uczuciowego i uzyskania zgody, że to na negatywny stan uczuciowy, ocenny zasługuje. Trzeba zatem terminem „okrucieństwo” posługiwać się ostrożnie, jak wszystkimi terminami perswazyjnymi. Ale warto przy okazji wskazać na nieco łagodniejsze emocjonalnie, neutralne użycie słowa okrutny, w którym „okrutnie” znaczy, że coś dzieje się „bardzo”, coś nawet z pewną dozą cierpienia jako ofiary wpisanej w sukces. Tak dzieje się w zdaniu: „okrutnie się za tobą stęskniłem”, „okrutnie się zakochałem”, „okrutnie się wymęczyłem”, „okrutnie się napracowałem”. Mówimy też, że ktoś „katuje sam siebie” (np. na sali gimnastycznej), „srodze się ze sobą obchodzi” (samokrytycznie, nie rozpieszcza sam siebie, nie jest dla siebie wyrozumiały). To „okrutnie” znaczy więc tyle, co mocno, wysoce, bez pobłażania. Oznacza to także pewien szczególny wysiłek albo nakład pracy, cierpliwości, akt dyscypliny wewnętrznej, a wszystko polega na wyborze takiego stanu, który, gdyby był nam zadany przez innych lub los, byłby może okrucieństwem. To jednak rozmaite niesamodzielne, nie-autonomiczne użycia słowa „okrutny”.

Trzeba zauważyć, że jest wiele terminów, których negatywny ładunek moralny nie wyklucza ich użycia w kontekstach o zupełnie przeciwnej wartości, jak: „mordercze (okrutne) tempo wyścigu”, „straszenie dziękować”. Nie będę

jednak dalej wchodził w zawiłości i konteksty semantyczne, zostawię to znawcom języka. Rzecz chyba jest jeszcze bardziej skomplikowana. Wystarczy tu wskazać na niejednoznaczność kontekstową terminu „okrucieństwo”. Zgodziłbym się, że nie jest to tutaj najważniejsze. Niemniej jest interesujące, że wspólnym sensem dla tak różnych kontekstowych ujęć słowa „okrutny” („okrucieństwo”) jest jakaś niezwykłość, do pewnego stopnia nieprzewidywalność, niepojmowalność wreszcie, a wszystko odnosi się do intensywności, siły, mocy, wysokości jakiegoś zdarzenia lub stanu, który można nazwać złym.

Problem doświadczenia okrucieństwa i uchwycenia jego istoty

Doświadczenie utrwalone w języku i wstępna analiza języka to za mało. Z czasem przychodzi refleksja i potrzeba dokładniejszego zdefiniowania okrucieństwa. Aby je poznać u podstaw, uchwycić istotę i wpisaną w nią wartość (negatywną), trzeba poddać analizie nasze i cudze doświadczenie okrucieństwa. Chodzi też o to, aby negatywnej oceny okrucieństwa nie przerzucać na coś, co okrucieństwem nie jest, nie bagatelizować, nie rozmywać problemów, jakie tu powstają. Wszakże nazywanie jest tu ocenianiem, a za ocenami mogą postępować czyny.

Prof. Galewicz próbuje doprowadzić nas do uchwycenia istoty zła wyliczając i opisując jego odmiany w „polu okrucieństwa”. Cóż jednak znajduje w tym polu: praktyczny, pozytywny w sensie ontologicznym, sadystyczny (bezinteresowny) charakter okrucieństwa. To nazywa paradygmatycznym sensem okrucieństwa, bo – zgodzimy się, że – możliwe jest emocjonalne (nie tylko wyrażane czynem) okrucieństwo bierne (nie tylko ontologicznie pozytywne), okrucieństwo w rewanżu (nie tylko sadystyczne, nie bezinteresowne), nazywane szeroko instrumentalnym. W tym przypadku jakaś wartość pozytywna ma pretendować do tego, żeby cierpienie drugiego człowieka (a może i własne w niektórych przypadkach) usprawiedliwić. Tym usprawiedliwieniem jest dobro nasze, ale i czasem dobro cierpiącego (paternalistyczne okrucieństwo). Prof. Galewicz odsłania tu więc wielce złożony sens okrucieństwa, jednakże ciągle brakuje nam zwornika, wspólnego mianownika dla wszelkiego okrutnego

działania, dla wszelkiego okrucieństwa, które dzieje się niekoniecznie poprzez działania.

Zastanawiam się nad tym, co takiego musi się zmieścić w jakimś wydarzeniu czy stanie rzeczy, abym mógł, powiedzieć: to okrutne.

Czy świat przyrody, w którym osobniki, żeby przetrwać, polują na siebie, zabijają, zjadają – jest okrutny? To świat w perspektywie obserwatora, jego kamery, która jest sugestywnym narzędziem skupiania się na obrazie, na akcji. Wydaje mi się, że świat przyrody sam w sobie nie jest okrutny. To nasz ogląd narzuca nam jego aksjologiczną i poniekąd moralną kwalifikację, nasz stosunek do świata przyrody wpisanego w zurbanizowany, cywilizowany porządek życia sprawia, że dostrzegamy okrucieństwo w sytuacjach pożerania się. Lecz co się dzieje w przyrodzie, potrafimy wytłumaczyć prawami życia, a tego co okrywamy w postępowaniu człowieka, w taki sam sposób wytłumaczyć (lub raczej już usprawiedliwić) nie potrafimy. Właśnie my nie potrafimy usprawiedliwić nie tylko znęcania się nad zwierzętami, ale również ich hodowli i transportu, a także rzezi (jako sposobu) nie liczącej się z cierpieniem zwierząt.¹ Jeśli – idąc za Kantem – przyjmujemy, że sposób traktowania zwierząt świadczy o nas, chciałoby się dziś powiedzieć, że świadczy o naszej godności, to niezależnie od sporu o to, czy zwierzęta mają duszę, z ich zachowania, z ich przeżyć, wnosimy o tym, że cierpią. A nie jest to tylko cierpienie fizyczne, jak można by wnosić z badań nad przeżyciami wewnętrznymi zwierząt.

Okrucieństwo możemy przypisać przede wszystkim ludziom, jako jego (czynnym i biernym) sprawcom i jako jego głównym ofiarom, jest ono tam, gdzie jest doświadczenie dobra i zła. Zwierzęta są tylko wplątane w okrutne sekwencje zdarzeń, doświadczają okrucieństwa jako ofiary, ale to jest świat wtórnego okrucieństwa. Gdyby nie świat ludzki, nie byłoby okrucieństwa. Istnieje kulturowe podłoże okrucieństwa. Związane ono jest z wartościowaniem, z doświadczeniem zła. Oczywiście, nie każde doświadczenie zła, jest doświadczeniem okrucieństwa, nie każde działanie złe, jest też działaniem

¹ Pomijam tu rolę poglądu Europejczyków, wyrażonego najdobitniej przez Kartezjusza, że zwierzęta nie mają duszy, a wobec tego, doświadczają bólu fizycznego, a nie cierpienia.

okrutnym. Myśl prof. Galewicza też idzie w tym kierunku by okrucieństwo analizować w ścisłym związku z pojęciem zła. Chcę jednak powiedzieć, że okrucieństwo zakłada świadomość cierpienia, i w swoisty sposób syci się cierpieniem cudzym i własnym (sadyzm, masochizm – to tylko najbardziej znane przypadki). Okrucieństwo usprawiedliwia zadawanie cierpienia, głęboko przenika w sferę moralną, jest wynikiem pomieszania wartości; moja zemsta jest ważniejsza niż cierpienie tego, na którym się mszczę, moje cierpienie musi być ugaszone kosztem cierpienia człowieka, który jest rzeczywistym lub domniemanym jego sprawcą. Czasem wystarczy, że osobnik okrutnie traktowany należy do świata, z którego tylko pochodzą ci, którzy na niego cierpienie sprowadzili. Trzeba więc im odpłacić i dołożyć.

To już jest kwestia psychologii. Dla mnie jest ważne, aby okrucieństwo wiązać z postawą moralną sprawcy i statusem moralnym ofiary, żeby skupić się na tym, co zamyka się w fakcie, że ktoś traktuje kogoś jako złego. Okrucieństwo wobec złego to węzeł, w którym ludzie z różnych względów, w różny sposób zaplątali się w porządku dobra i zła, w jego rozpoznaniu i czynieniu. Takie jest jądro znaczeniowe słowa „okrucieństwo”. Złemu należy nie tylko zadać cierpienie, złemu nie należy też przynosić ulgi w cierpieniu, czerpiąc satysfakcję z tego, że zło zostaje odpłacone. W okrucieństwie jest zawarty element radości z powodu tego aktu sprawiedliwości, wynagrodzenia, prawa karmy – jaki rozgrywa się, a odbierany jest najczęściej przez ofiarę i otoczenie jako działanie okrutne. To nienawiść do zła, do złego rozsądza moralnie intencje, które najczęściej są pomyłone. Ta nienawiść do zła sama staje się złem przez to w jaki sposób się wyraża. A jej okrutnej formy już nie tylko ani usprawiedliwić się nie da, bo dawno przekroczyła granice potępienia zła, ani wytłumaczyć, bo jest całkowicie irracjonalna, bestialska (pisze też o tym prof. Galewicz). Okrutnik pogрузił się już całkowicie w tym, co czyni, nie może się powstrzymać, gdyż ofiara swoim istnieniem, czasem godną postawą stawia opór moralny.

To myślę o istocie okrucieństwa, kiedy przywołuję w wyobraźni wspomnienia uczestników Powstania Warszawskiego, kiedy wracam do obrazów z filmu *Pasja* Mela Gibsona, do codziennych informacji i medialnych obrazów

terroryzmu. To zawsze jest jednak i tylko ludzkie okrucieństwo. Nie mogę mieć roszczeń moralnych do choroby, żeby ustąpiła, ani kalectwa, które mi się przydarzyło, bo one się nie sycą moim cierpieniem. Hieny zaczynają ucztę na zwierzęciu, kiedy ono jeszcze żyje, ale sycą swój głód, a nie sycą się cierpieniem zjadanego żywca zwierzęcia. Człowiek natomiast syci się cierpieniem torturowanego, zabijanego powoli, syci jakieś swoje pomyłone, chore poczucie moralności, sprawiedliwości lub czegoś tam jeszcze uwznioślonego w perspektywie jego kultury, religii, czegoś co nazywa swoim „systemem wartości”. I to okrucieństwo doświadczane jest przez ofiarę jako ludzkie zbłądzenie, bolesne, tragiczne, podłe, „banalne” (Hannah Arendt), wobec którego ofiara i otoczenie czują się bezradne.

Inne użycia ze słowa okrucieństwo są pochodne. Los może być okrutny, w tym sensie, że uczynił nas bezradnymi w cierpieniu, że przydarzyły nam się cierpienia, dla okrucieństwa nie ma usprawiedliwienia w naszych błędach życiowych. Jest oczywiście tak, że dla wielu cierpień znajdujemy wytłumaczenie i usprawiedliwienie. Wiemy, że zasłużyliśmy sobie negatywnie na rozmaite cierpienia: niehigieniczny tryb życia doprowadza nas do choroby, niełojalność wobec naszych życiowych partnerów i związany z tym sposób życia, przynosi nam w końcu i to, że sami zostajemy zdradzeni. To jest kara, prawo karmy. I to nie jest okrutne.

Okrutne jest to, że przydarza nam się ze strony ludzi (i losu, jak powiadamy) to, na co nie ma usprawiedliwienia, przynajmniej w subiektywnej, solidnie przeprowadzonej ocenie. Kiedy okrada nas ktoś, komu gotowi byliśmy oddać wszystko w potrzebie, i jeszcze się tym cieszy, kiedy zdradza nas przyjaciel i tryumfuje nad naszym przygnębieniem, szydzi, wtedy doświadczamy okrucieństwa, samej jego istoty. Nie trzeba być torturowanym, krzyżowanym, aby doświadczyć istoty okrucieństwa.

I to chyba jest ważne, że doświadczenie okrucieństwa obce jest okrutnikowi, „bestii ludzkiej”, zakłamanej w racjach ideowych lub strachu, jakim się kieruje. Trudno nie dostrzec rysów doświadczenia okrucieństwa z pozycji ofiary. To znowuż osobne zagadnienie. Innym jeszcze jest – jeśli chcielibyśmy to

dokładniej opisać – doświadczenie okrucieństwa z pozycji obserwatora lub w ogóle z pozycji osoby trzeciej. Dalszym problemem jest stosunek etyczny (terapeutyczny, praktyczny) do okrucieństwa.

Problem teorii okrucieństwa

Pogłębiona refleksja zmierza jeszcze dalej, do ujawnienia głębszych przyczyn, swoistych mechanizmów okrucieństwa w sferze psychologicznej i społecznej jego otocze. Tu opis niepostrzeżenie czasem przechodzi w teorię wyjaśniającą okrucieństwo. Poniekąd moje myśli zapisane w poprzednim punkcie nie zatrzymały się na opisie, kierując się w stronę wyjaśnienia, tłumaczenia. Chcemy zrozumieć, jak jest w ogóle możliwe, by człowiek był tak okrutny wobec drugiego. Wkraczamy w ten sposób w sferę motywów działania okrutnego. Chcemy zrozumieć, jak jest możliwe, że człowiek może być bestią wobec drugiego. W tym momencie ważne jest zwrócić uwagę na to, że próba zrozumienia okrucieństwa rozpada się na dwie nieredukowalne do siebie kwestie: wyjaśnienie i usprawiedliwienie. Zrozumieć, jak doszło i jak dochodzi do okrucieństwa, nie znaczy – usprawiedliwić. To jakże często mylone płaszczyzny dyskusji o terroryzmie i tym podobnych przejawach zła.

Te kwestie leżą przede wszystkim w gestii psychologów, ale jakoś graniczą z etyką, antropologią, i tylko o tyle chciałbym się krótko do nich odnieść. Powiedziałem już i podkreślam, że przyczyną okrucieństwa, istotną przyczyną, treścią i motywem działania okrutnego jest przekonanie o złu, jakie uosabia lub co najmniej symbolizuje ofiara. To, co ma przyczyny w głupocie, niedorozwoju umysłowym i moralnym, to wydaje mi się czymś graniczącym z okrucieństwem i ma inne przyczyny. Teoria głupoty i teoria okrucieństwa (moralnego) to są dwie różne dziedziny. Głupiego nie ma sensu nazywać złym, a jego dewastacyjnych działań, choćby uporczywych, intensywnych, nie nazwiemy okrucieństwem. Mam przynajmniej co do tego poważne wątpliwości. Głupi nie szuka prawdy, on jej nie potrzebuje, nie rozgląda się za dobrem i tym, co najlepsze. Głupi wszystko już wie, dla niego to jest proste, bo sama natura mu podsuwa stosowne odpowiedzi. Głupi czasami przyobleka pozę mędrca, nadyma się, stawia się ponad prawem,

próbuję nas wtłoczyć w ramy swoich wyobrażeń i przekonań. To może przechodzić w okrutne formy działania. Ale inaczej postępuje ten, który zgłasza jakieś aspiracje do poznania prawdziwego dobra, rozpoznania kryteriów pozwalających rozpoznać złych, wrogów dobra. Silna hipertrofia ku dobru, sprawia, że źli postrzegani są jako przeszkoda melioracji świata, jako obiekt krucjaty, a co najmniej misji. I to prowadzi do okrucieństwa.

Zdarza się symbioza głupoty i okrucieństwa namaszczonego moralnie (oczywiście chodzi o samonamaszczenie). Może nawet to są częste przypadki. W ogóle pojawia się tu problem relacji głupoty do okrucieństwa. Ja jednak chcę bronić tezy, że okrucieństwo nie tyle w głupocie, ale nienawiści ma źródło, że inteligentna nienawiść prowadzi do największych katastrof.

Etyka wobec okrucieństwa

Potępienie okrucieństwa, nawet namaszczonego pomyłonymi intencjami jest oczywiste. Nie warto – jak się sądzi – tego dyskutować. Czasem jednak wydaje się, że mamy prawo wydobyć torturami informacje od terrorystów, aby uchronić liczne istnienia ludzkie. Na razie pomijam ten problem.

Zagadnienie właściwej odpowiedzi na okrucieństwo ze strony potencjalnej lub aktualnej ofiary należy odróżnić od problemu postawy otoczenia, a nawet samego okrutnika. Ten ostatni nie jest, jak sądzę, skazany na wieczne odgrywanie swej roli, nie można odrzucać nadziei, że w jakimś z okrutnych aktów, w twarzy katowanego człowieka dojrzy człowieka, takiego samego jak on. Tak się w istocie dzieje czasem. W obliczu nagromadzenia zła, dopiero jego wyrazistość dostrzegamy. Przychodzi oprzytomnienie. Etyka może więc opierać na tej psychologicznej prawdzie zachętę do samokrytyki moralnej, odrzucania nienawiści, zemsty. Jest wiele norm, zwłaszcza w etyce chrześcijańskiej, wzmacniających szanse naszego uwolnienia się od własnego okrucieństwa. Możemy przecież sobie nie zdawać sprawy z tego, że i jak jesteśmy okrutni w stosunku do pewnych ludzi. A więc tu właściwy byłby nakaz szukania zła i przyczyn zła w sobie, najpierw w sobie, a nie tylko w innych.

Ofiara okrucieństwa może przede wszystkim unikać styczności z okrutnikiem, może walczyć wschodnią metodą unikania ciosów przeciwnika, może się przeciwstawić mu zdecydowanie i wszelkie zapędy zmierzające do okrucieństwa odpierać, nawet z nawiązką, by raz na zawsze zniechęcić do agresji. To problem etyki walki. Ale kiedy ofiara jest bezradna, bezsilna, jeśli rzeczywiście jest we władzy okrutnika, pozostaje jej godność. Niektórzy proponują uległość, i jeśli to jest dobra rada, to powstaje zawsze pytanie, jak będąc bezsilnym, ulegać godnie. Na razie na to pytanie nie odpowiadam.²

I wreszcie, gdy chodzi o etykę postaw otoczenia wobec cierpienia, to najważniejsze wydaje mi się, nie uciekać w bezradność, bezsilność. Tu wiele podpowiada historia polityki ulegania szantażowi tyranów, totalitarnych reżimów, strachowi. Bezradność idzie jakoś pod rękę z zakłamaniem, wmawianiem sobie, że nie możemy nic poradzić. To też problem, którym na razie się nie zajmę.

² Tu powołałbym się przede wszystkim na rozważania Maxa Schelera, *O sensie cierpienia*. Chodzi mi o typologię postaw wobec cierpienia.

Psychologiczna geneza okrucieństwa

Bartłomiej Dobroczyński

Wstęp

Kiedy rano włączyłem komputer i zobaczyłem, że w trzecim dniu dyskusji na forum nie ma jeszcze żadnych głosów i nic się nie dzieje, pomyślałem sobie, że może w takim razie pokuszę się o rzecz nieco szkolną i – wykorzystując swoje doświadczenie psychologa zainteresowanego historią tej dyscypliny – spróbuję podejść nieco bardziej systematycznie do postawionego przez Włodzimierza Galewicza pytania – „skąd w człowieku bierze się ów sadystyczny popęd, ów osobliwy *amor doloris*, jeżeli jest on nieznaną zwierzętom?”. Zdaję sobie sprawę z pewnej akademickości, a nawet niestosownej dydaktyczności tego pomysłu, więc za jedyne usprawiedliwienie niech posłuży mi to, że nagle uprzytomniłem sobie, iż mnie samemu gwoli jasności dobrze by taki przegląd zrobił. Poniżej wynik takiego wielce skrótowego i pobieżnego przeszukiwania zasobów umysłowych. Nie dysponuję oczywiście żadną uniwersalną wskazówką czy tym bardziej konkretną odpowiedzią na postawione pytanie, ale jednak wydaje mi się, że posiłkując się różnymi teoriami psychologicznymi (dla wygody pominię niekiedy autorów i nazwy koncepcji) można by sformułować kilka obszarów poszukiwań, w których – jak się zdaje – mogłyby znajdować się ewentualne odpowiedzi (a także przynajmniej sugestie co do środków zaradczych). (...) Skąd zatem bierze się w nas „ów *amor doloris*”?

I

Pierwsza, relatywnie częsta psychologiczna odpowiedź wiązałaby przyczyny okrucieństwa z traumatycznymi doświadczeniami z wczesnego dzieciństwa – a ewentualne remedia z radykalnymi zmianami w systemie wychowawczym. Otóż, powiadają zwolennicy tego podejścia (a potwierdzają je częściowo badania biograficzne) – agresji, a więc także i okrucieństwa wyuczamy się w dzieciństwie,

i to na dwa podstawowe sposoby: po pierwsze, naśladowując innych, którzy tak czynią – co poniekąd zdaje się oczywistością – ale przede wszystkim – i to po drugie – poprzez doświadczanie agresji i okrucieństwa na sobie. W publicystycznym skrócie: „bity będzie bił, dręczony będzie dręczył – i to w ten sposób, że im bardziej sam cierpiał, tym bardziej będzie gustował w zadawaniu cierpienia”. Głównym założeniem tej koncepcji jest to, iż człowiek przede wszystkim przysposobiany jest do naśladowania, a więc najważniejsze jego kulturowe umiejętności w ten sposób się nabywają i utrwalają, niezależnie od ewentualnych intencji „nauczycieli” (rzadko chyba jest tak, iżby karzący surowo, ale jednak jakoś tam kochający rodzic choćby tylko przypuszczał taką możliwość, a co dopiero miał ją założoną jako cel – a mianowicie, że bijąc dziecko, przyucza je równocześnie do tego, że w przyszłości ono zastosuje taką samą strategię w odniesieniu do innych, niekoniecznie tylko własnych dzieci). W konkretyzacji, zwolennicy tej opcji twierdzą, iż np. Hitler z pewnością jako dziecko był bity i karany na wiele surowych, patologicznych sposobów. Zachowanie okrutne w tym rozumieniu jest nie tylko czynnością wyuczoną, ale równocześnie – i kto wie czy nie bardziej nawet – *sui generis* „spóźnionym” odwetem na rzeczywistości, kompulsywnym odreagowaniem pierwotnego poczucia krzywdy, bezsilności, upokorzenia, a w rezultacie kompensacją poczucia niższości i odzyskaniem utraconej „mocy”. Jest jakby ciągnącym się za okrutnym człowiekiem „pierworodnym grzechem wychowawczym” jego wychowawców – rodziców czy opiekunów. Słabością tej koncepcji jest to, że nie potrafi ona wskazać samej genezy okrucieństwa, „pierwszego zachowania tego typu” – mówi tylko o kurze, ale nie wiemy skąd się wzięło ludzkości owo jajko, z którego kura się zrodziła – a mianowicie dlaczego wychowawcy zaczęli karać aż tak surowo (jasne, bo oni też byli karani, ale gdzie początek). Remedia: taki system wychowawczy, który jest przed taką ewentualnością infekowania agresją i okrucieństwem szczelnie zabezpieczony. Dotychczasowe badania i interpretacje sugerują, że nie może on być ani nadmiernie surowy i autorytarny, ani też nazbyt permissywny i liberalny.

II

Drugi psychologiczny wątek podnoszony w różnych koncepcjach to tzw. trauma narodzin. Liczni badacze od Ottona Ranka do Stanislava Grofa stawiali tezę, iż poród – jako fakt biologiczny i psychologiczny (doświadczany przecież przez rodzoną istotę ludzką) jest w naszej kulturze niedoceniany, żeby nie powiedzieć lekceważony. W teoriach tych – Freud zresztą także wypowiadał się na ten temat – uznaje się całą sytuację porodu za jedną z najważniejszych (jeśli nie najważniejszą, ze względu na głębokość i rozległość cierpień, którym poddana jest przechodząca przezeń jednostka, dodatkowo niemal całkowicie pozbawiona możliwości wpływu na swoje położenie) sytuacji determinujących naszą osobowość w dalszym, przede wszystkim dorosłym życiu. Nie wdając się w szczegóły: zwolennicy takiego rozumienia procesu kształtowania się osobowości, twierdzą, iż to właśnie w trakcie naszych narodzin przesądzony zostaje cały zestaw naszych postaw i zachowań, szczególnie tych związanych ze sferą *erosa* i *thanatosa*. Znowu pojawia się związek: zakres i głębokość traumy porodowej przesądzić może o naszym (również okrutnym) odniesieniu do bliźnich i całego świata. Zgodnie z tym sposobem myślenia okrucieństwem zostajemy zainfekowani w trakcie własnego porodu, zwłaszcza wtedy, gdy przybiera on szczególnie patologiczną postać – o co nietrudno, bowiem zwolennicy tego podejścia wskazują – skądinąd chyba dosyć słusznie – iż w naszej Zachodniej kulturze do dziś dnia kwestia porodu jest wstydliva i daleka od zadowalającego rozwiązania – zaś akcje w rodzaju „Rodzić po ludzku” inicjowane przez różne środowiska wskazują, że problem jest nadal aktualny. Remedia: po pierwsze – na bazie badań i wiedzy psychologii prenatalnej i rozwojowej – całkowita zmiana w podejściu do porodu, po drugie umożliwienie terapeutycznego powtórnego przeżycia sytuacji porodu i – podobnie jak w klasycznej psychoanalizie – poprzez uświadomienie – jego odreagowanie oraz korekta niewłaściwych pozostałości po nim.

III

Trzeci wątek (...) to kwestia istnienia jakiegoś specyficznego tylko dla ludzi, a nie dla zwierząt, wydarzenia, które miało miejsce niejako przy porodzie całej ludzkości w dalekiej, zazwyczaj przedhistorycznej przeszłości – przydarzyło się owej na w pół-mitycznej „hordzie pierwotnej” – a w efekcie tego wydarzenia powstała z jednej strony cała kultura, ale również jej wszystkie mankamenty, z przemocą, agresją, okrucieństwem, jako negatywnymi skutkami owego wydarzenia. Istotą tego rozumienia jest przekonanie, iż nosimy w sobie – jako gatunek – pewnego rodzaju skazę pierwotną, polegającą na tym, że mamy wpisany w mechanizmy regulujące nasze zachowania pewien negatywny scenariusz, zmuszający nas – bez naszej woli i wiedzy – do okrutnego i agresywnego działania w określonych sytuacjach. Podobnie zresztą stawia sprawę większość religijnych tradycji ludzkości: to pierwotny upadek i utrata związku z Absolutem jest przyczyną wszelkich naszych niedoskonałości i zła, także okrucieństwa. Z perspektywy nauk empirycznych, słabością obu tych rodzajów koncepcji jest ich zasadnicza, bolesna nieempiryczność, czy wręcz niefalsyfikowalność. Remedia: w wersji „naukowej” tego poglądu – informowanie ludzi i budzenie świadomości co do tego, że jesteśmy sterowani przez taki „okrutny stereotyp prześladowczy” i wyzwalamie się z niego. W wersji religijnej – „behawioralna pokora” oraz modlitwa i ćwiczenia religijne mające pomóc w przezwyciężaniu tego uwarunkowania – które całkowicie może zostać przekroczone jednak dopiero poza doczesnością.

IV

Ostatni obszar tłumaczeń i hipotez wiązałby się z koncepcjami ewolucyjno-etologicznymi. Otóż szczególny charakter okrucieństwa ludzkiego można by w myśl tej tradycji uznać za dosyć fatalny wynik kombinacji braku zabezpieczeń przed agresją, charakterystyczny dla gatunków niedrapieżnych – z „chorymi” warunkami w jakich człowiek bytuje, jakie sobie stworzył do życia. Przeludnienie – w sensie tzw. bagna behawioralnego – a więc zbyt duża liczba osobników tego samego gatunku na tym samym terenie (niedostatek *Lebensraum*), połączona z

brakiem hamulców przed wewnątrzgatunkową agresją (jakie posiadają drapieżne np. wilki) miałyby powodować taką eskalację zła, jaką znamy z historii. Remedia: jak w poprzednich wypadkach – wychowywanie, informowanie i przeciwdziałanie na poziomie zaaranżowania warunków, tak aby nie produkowały „gotowości do agresji i okrucieństwa”.

V

Mnie osobiście, po ludzku rzecz biorąc, najbardziej chyba konfunduje w tym wszystkim niemożność (najwyraźniej integralnie wpisana od pewnego czasu w naszą kulturę) pogodzenia „boleśnie przekonującej perspektywy socjobiologicznej” – podniesiona przez Bogdana de Barbaro – z poczuciem wyboru a nawet wolnej woli, które przynajmniej część z nas na co dzień fenomenologicznie posiada i których wyraźnie doświadcza. Wydaje się, że jesteśmy tu skazani na jakieś przedziwne zawieszenie, rozdarcie między wiedzą a uczuciem. Kusi mnie, żeby przytoczyć w tym miejscu mój ulubiony fragment z *Ziemi Ulro*, gdzie Czesław Miłosz uchwycił istotę tego konfliktu przedstawiając poglądy Andrzeja Niemojewskiego, według którego: *w dziewiętnastym wieku nastąpił koniec wszystkich, trwających tysiąclecia, cywilizacji opartych na religii. Ostateczne zwycięstwo przypadło szkiełku i oku, w wyniku czego my wszyscy jesteśmy dziś ewolucjonistami. (...) A to położenie nasze – pisze Niemojewski – jest tym dziwniejsze i trudniejsze, że ewolucjonizm stał się dopiero kategorią naszego myślenia, ale nie zdążył jeszcze opanować sfery naszego uczucia. Poezji i sztuki nie ogarnął, na obyczaje nasze nie wywarł jeszcze najmniejszego wpływu. I dalej: Zresztą wszędzie prawie jesteśmy świadkami walki o wpływ przyrodnika z teologiem. W tym znaczeniu nie jesteśmy jeszcze całymi ludźmi, ale pierwszą próbą i może niezbyt szczęśliwą nowej formacji ludzkiej, pierwszymi generacjami ewolucjonistów, typami przejściowymi, pośrednimi pomiędzy wczoraj a jutrem* (ss. 125-126). Według ewolucjonisty jesteśmy okrutni i agresywni – bo w jakiś sensie musimy, według teologa – bo w jakimś sensie tego chcemy. Tak samo na dwa sposoby nosimy w sobie przyczynę tego, że jesteśmy niewierni, kłamliwi, chciwi, niesprawiedliwi, ale też i dobrzy, altruistyczni, współpracujący, kochający, lojalni. Zarówno musimy, jak i chcemy. Czy tak?

VI

(...) uprzytomniłem sobie, że moje stanowisko jest chyba jednak nazbyt sztywne, a przez to trąci ideologią. Uświadomiłem sobie, że przecież – nie tylko jestem w stanie zgodzić się z tezą, iż Hannibal Lecter jest okrutny, ale i dziecko bywa okrutne. Ale chociaż wiem, że nie zdaje sobie ono sprawy ze swego okrucieństwa, to doznaję zawodu, że go nie dostrzega (a jest przy tym, w przeciwieństwie do bohatera *Milczenia Owiec* – zdrowe). Mało tego, cieszą mnie takie sytuacje – można je obejrzeć na kanałach w rodzaju *Discovery* czy *Animal Planet* – kiedy orki oddają nieuszkodzoną, choć nieco sfatygowaną emocjonalnie fokę na brzeg (bo nie potrzebują już więcej jedzenia?), albo rosomak w przystępie niezrozumiałej dla mnie wielkoduszności „darowuje” życie świstakowi. Zastanawiam się czy to po prostu zwykły sentymentalizm u mnie, czy też jakieś głęboko zakorzenione oczekiwanie (skąd się wzięło?), niestosowne spodziewanie się – taki Teilhardyzm dnia powszedniego – że zarówno świat zwierzęcy, jak i ludzki powinien być lepszy, łagodniejszy, bardziej oświecony (w buddyjskim, a nie tylko XVIII wiecznym sensie), niż jest.