

Definiując okrucieństwo. Od filozofii okrucieństwa do neurofilozofii

MIESZEK JAGIEŁŁO

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
mj17669@amu.edu.pl

Wprowadzenie

Zdefiniowanie pojęcia okrucieństwa jest pracą żmudną, która nie polega na takim ułożeniu słów, aby otrzymać pożądaną, logiczną definicję, lecz na tym, żeby szerokie pole semantyczne, w którym termin ten się zawiera, prawidłowo zawęzić. Trudności przy tym jest wiele, bowiem po pierwsze – znaczenie tego pojęcia stale się zmienia, jest różne w różnych kontekstach; po drugie – **okrucieństwo** jest pojęciem, które pozostaje w ścisłym związku z emocjami człowieka; po trzecie – na pozór złożoność okrucieństwa jako zjawiska jest dostrzegalna jedynie w stopniu niewielkim, powierzchownym, w istocie jest jednak zagadnieniem bardzo rozległym; po czwarte – przeznaczenie definicji przesądza o jej treści. Dopiero będąc świadomym wymienionych cech, można przystąpić do czynności definiowania. W tym celu należy się najpierw przyjrzeć tym utrudnieniom, aby następnie rozpocząć formułowanie definicji terminu „okrucieństwo”.

Ad primum, cechą języków jest upraszczanie nie tylko form i niuansów gramatyczno-ortograficznych, ale także semantycznych, co widać na przykładzie synonimów. Słowo to, pochodzące od greckiego *compositum* συνώνυμος, czyli „o wspólnej nazwie”, zakłada jednoznaczność różnych terminów, które etymologicznie posiadały różne, szczegółowe znaczenia, a których wspólnie,

wskutek wymienności pojęć i zatracenia znaczeń, nie jest się dłużej w stanie spostrzec. Jedynie etymologia udostępnia dojście do, często tylko prawdopodobnego, prawdziwego znaczenia (i pochodzenia) danego pojęcia. W wypadku okrucieństwa spotyka się już w łacinie wymiennosc „*crudelitas*”, „*saevitia*”, „*ferocitas*”, „*furia*” etc. Tak samo język angielski charakteryzuje się wysokim stopniem synonimiczności i równa ze sobą *savagery*, *ferocity*, *atrocitiy*, *cruelty* i tym podobne, a w internecie po wpisaniu hasła „synonim okrucieństwo”, pokazują się „bestialstwo”, „drapieżność”, „krwiożerczość”, „brutalność” (Synonim.net 2019) i wiele innych, wcale niesynonimicznych słów, które rzekomo przyjęły to samo znaczenie. W istocie wszystkie te pojęcia się jednak od siebie różnią. Należy pamiętać o tych odmiennościach i używać terminów z precyzją i w zgodzie z ich semantycznym znaczeniem. Jest jednak zrozumiałe, że język poetycki i potoczny nie będą się rządzić ową precyzją. Użytkownicy języka potocznego i autorzy poezji używają metafor, paraboli i przenośni. W języku potocznym duża ilość pracy określana jest jako „masakra”, a danie bardzo smaczne „okrutnie dobrym”. Pamięć o takim doborze słów z dalszej i bliższej rodziny terminu „okrucieństwo” musi być w niniejszych rozważaniach obecna. Z jednej strony dlatego, że definiując dane pojęcie, należy wyraźnie odróżnić je od drugiego (niby synonimicznego); z drugiej strony, tłumaczy ono konieczność nieustannego powtarzania terminów „okrucieństwo” i „okrutny” w tym rozdziale.

Co się tyczy drugiej kwestii – ponieważ emocje są czymś osobistym, doświadczeniem, które każdy przeżywa samodzielnie i przepracowuje za pomocą własnego systemu nerwowego i w mózgu, nie są one dostępne ludziom z naszego otoczenia. Można im dać wyraz posługując się ciałem, na przykład mimiką, albo po prostu werbalnie. Wyrażanie emocji wiąże się z doświadczeniami osobistymi, dlatego opisy emocji przy pomocy słów mogą się różnić w zależności od przeżyć opisującego. Okrucieństwo zazwyczaj działa na człowieka odrażająco i wywołuje emocje negatywne, takie jak obrzydzenie albo strach. Subiektywność emocji daje możliwość odczuwania ich różnych odcieni, doznawania różnych wrażeń w zależności od osobowości i doświadczeń. Dlatego aby sformułować obiektywną definicję jakiegoś pojęcia, nie wystarczy ocena subiektywna. Zagadnienie to powróci, kiedy omówione zostaną filozoficzne pojęcia okrucieństwa, a w szczególności przesunięcie oceny aktu na obserwatora, postulowane przez Kathleen Taylor. Obserwatorem zbrodni jest sam zbrodniarz, który wcale nie musi podzielać zdania ofiary o okrucieństwie swoich czynów, a sam akt mimo tego będzie okrutny.

Ad tertium. W metodologicznej części zostaną wymienione dziedziny

nauki, w których podjęto się zadania odnalezienia źródeł okrucieństwa i zdefiniowania go. Życie ludzkie jest skomplikowane i wielowarstwowe zarówno na poziomie biologicznym, jak i społeczno-kulturowym. Na przykład kompetencje humanisty spożytkowane wyłącznie w jego dziedzinie nie będą mogły wystarczyć, aby zrozumieć źródła okrucieństwa na poziomie neuronalnym czy ewolucyjnym. Nierozumienie albo niewzięcie pod uwagę innych gałęzi nauki skutkowałoby cokolwiek naiwną definicją okrucieństwa, które – z uwagi na ówczesny cywilizacyjny niedostatek osiągnięć naukowych – spotkać można u starożytnych filozofów. Podejście interdyscyplinarne jest, jak widać, koniecznością w definiowaniu tak złożonego zjawiska, jakim jest okrucieństwo.

Ostatni wspomniany uprzednio punkt poniekąd łączy ze sobą trzy wcześniejsze, gdyż wpisuje się weń zarówno krytyka subiektywności badawczej, jak i wyróżnienie niespójności pomiędzy różnymi wynikami badań nad tym samym zjawiskiem, podjętymi przez przedstawicieli rozmaitych nurtów i nauk. Prawnicze podejście Petera Müllera różni się od racjonalistycznej analizy okrucieństwa psychologa Simona Barona-Cohana, ale zgadza się on ze swoim kolegą po fachu, Reném Guyonem, co do utraty kontroli nad żądzą krwi, lecz nie odnosi jej jednak do sfery seksualnej, jak zrobił to badający etykę seksualną Guyon. Oczywiście jest też, że Friedrich Nietzsche nie wychwalałając człowieka, przypisał mu bardzo naturalistyczny i pragmatyczny związek z okrucieństwem, podczas gdy filozofowie rzymscy i chrześcijańscy stawiali człowieka ponad okrucieństwem, jednak okrucieństwo na równi z dzikimi bestiami. Niemniej wszystkie koncepcje zawierają jakiś ułamek prawdy, dlatego należy je skrupulatnie rozważyć i możliwie zespoić.

Metodologia definicji

Poniższa definicja powstała w wyniku badań nad zjawiskiem zbrodni wojennych oraz ich skutków. Ponieważ przedmiotem dociekań były tylko te zbrodnie, które w założeniu miały być tymi najbardziej okrutnymi, zawężono przedmiot badań do zbrodni o charakterze fizycznym przeciwko ludziom oraz naruszających integralność ich ciała. Wyjęte z rozważań zostały wszelkie zbrodnie o charakterze przemocy psychicznej, przemocy przeciwko zwierzętom, przemocy seksualnej, głodzenia, przemocy przy użyciu broni biologicznej, chemicznej i masowego rażenia oraz ludobójstwa. Uzasadnienie dla takiego ograniczenia pojęcia zbrodni okrutnej stanowi pierwotna konotacja okrucieństwa z ciele-

snością, która objawia się w jego etymologii od proto-indoeuropejskiego pierwiastka **krew-*, oznaczającego krew bądź surowe mięso. Tak więc niniejsza definicja dotyczy okrucieństwa, które rozumiane jest jako zabieg naruszający ludzkie ciało, krzywdzący je do krwi, do mięsa i do kości, czyli dokonywany na istotach żywych (pominięto również bezczeszczenie zwłok). Aby wyraźnie wskazać źródła i cele takiego okrucieństwa, postanowiono przyjrzeć się najbardziej wyrazistym pod tym względem przypadkom zbrodni wojennych, takich jak dekapitacja, amputacja, rozczłonkowanie, patroszenie, obdzieranie ze skóry czy nabijanie na pal. Historyczne podejście miało zagwarantować daleko idące dla gatunku ludzkiego wnioski i stanowić argument za ciągłością zjawiska. W wyniku tego zbudowano argumentację, która za cel miała potwierdzenie hipotezy, że ciągłość ta wynika z uwarunkowań ideologicznych, takich, które posiadają teleologiczne podłoże ewolucyjne. Ideologiczny charakter okrucieństwa implikuje adaptację psychiki sprawcy do „okrutnej ideologii”, zanim ten podejmie decyzję dokonania okrutnej zbrodni. Metodą na zbadanie tej psychologii okrucieństwa jest symptomologiczne podejście medyczne, zaś sposobem na zrozumienie ideologii umożliwiającej akty skrajnej przemocy jest rozwikłanie symboliki towarzyszącej ideom i ideałom okrucieństwa. Definicja, aby była precyzyjna, musi pogodzić te metody badań. Natomiast ich wyniki – siłą rzeczy – będą wykraczać poza potrzeby definicyjne. Uważa się jednak, że szerokie omówienie ich implikacji jest niezbędne dla rozumienia zjawiska w celu jego zdefiniowania. Dopiero podejście interdyscyplinarne, łączące politologię, filozofię, psychologię, genetykę, endokrynologię i neurobiologię pozwoli zbliżyć się do sedna problematyki okrucieństwa, ponieważ każda z tych dziedzin ma do zaoferowania własne (czasami więcej niż jedno) wyjaśnienie niniejszego zjawiska. Praca nad definicją okrucieństwa będzie z tego powodu zawierać nie tylko rozważania nad psychologią i ideologią zjawiska, ale przedsięwzięcie pojednanie wszystkich wzmiankowanych dziedzin nauki wraz z ich dokonaniem w omawianej kwestii.

Fenomenologiczna analiza wymienionych zbrodni wykazała trzy sposoby militarnego zastosowania okrucieństwa. Ponieważ nie istnieje żadna kategoryzacja okrutnych zbrodni wojennych pod kątem ich teleologii, postanowiono takową sporządzić. Przewiduje ona trójpodział na:

(1). *Crudelitas terrenda*: okrucieństwo mające na celu przerazić wroga, który w wyniku konfrontacji z nim traci morale, a jego potencjał militarny słabnie. Jest to metoda powszechnie stosowana w wojnie terrorystycznej. W literaturze przedmiotu należy ona do tak zwanej wojny psychologicznej (angielskie: PSYOP; Ganor 2004: 33-43);

(2). *Crudelitas punienda*: okrucieństwo stosowane jako kara; ma edukować, przestrzegać przed łamaniem praw i reguł. Jako przykład tej kategorii mogą służyć publiczne egzekucje powstańców, uczestników puczów i opozycjonistów politycznych. Była stosowana na ogromną skalę w starożytności (czego przykładami mogą być: pokłosie powstania Spartakusa czy proskrypcja za czasów Sulli) i w średniowieczu (na przykład w Chinach, gdzie częstą karą było *lingchi* – tak zwana śmierć przez tysiąc cięć).

(3). *Crudelitas nummeranda*: Okrucieństwo służące do zdobycia trofeum/trofeów. Na przykład asyryjscy żołnierze co najmniej od czasów króla Aszurbanipala musieli z pola bitwy zabierać części ciała zabitych wrogów, aby przedłożyć je urzędnikowi w stolicy, otrzymać żołd (De Backer 2009: 23-38). Ta kategoria zapewne załazyłaby też zastosowanie w psychopatologii morderców seryjnych.

Niewiele trzeba, aby zrozumieć, że teleologia okrucieństwa na wojnie rządzi się pragmatyzmem, lecz pod żadnym względem nie kieruje się potrzebą biologiczno-egzystencjalną. Odstraszać można na wiele różnych sposobów, wszelako nie istnieje jakakolwiek **konieczność** obcinania w tym celu jeńcom głów. Tak samo karać i edukować można na różne sposoby, amputacje i ćwiartowanie wcale nie są w tym celu niezbędne. Trofeami z kolei mogą być też części zbroi wroga, ubioru albo przedmiotów wartościowych; termin „trofeum” nie jest definiowany jako skalp czy inna część ciała. Świadomość tej **zbędności** okrucieństwa musi być więc integralną częścią i przyjmować kluczowe miejsce w definicji tegoż. Współcześnie odpowiedź na pytanie, dlaczego – pomimo tej zbędności – zjawisko okrucieństwa wciąż istnieje, daje neuronauka. Wcześniej odpowiedź tę starano się uzyskać przy pomocy rozważań o charakterze filozoficznym.

Filozofia okrucieństwa

Zapewne najlepszą syntezą starożytnej myśli filozoficznej dotyczącej fenomenu okrucieństwa jest wstęp do traktatu prawniczego *De saevitia*, powstałego w roku 1692 w pracowni niemieckiego prawnika i uczonego Petera Müllera (1719). Niestety tę pracę najwidoczniej zapomniano – brak jakichkolwiek o niej wzmianek w literaturze przedmiotu – a warto ją jednak przytoczyć. Otóż Müller w czterech podrozdziałach wstępu przedstawił po kolei etymologię, synonimy, definicję i podział na okrucieństwo prywatne i publiczne (Müller 1719:

3-5). *De facto* łacińskie słowo „saevitia” nie jest bezpośrednim odpowiednikiem polskiego „okrucieństwa”, lecz w ujęciu Müllera należy je tak traktować. Uczony wykląda je w ten sposób, a potwierdza jego decyzję choćby słownik *Vollständiges Deutsches Wörter-Buch Vel Lexicon Germanico-Latinum* z roku 1734, który podaje niemieckie słowo „Grausamkeit” jako tłumaczenie dla pojęć „saevitia” i „crudelitas” (Steinbach 1734: 636). Pochodzi ono od „(moralnie) odrażającego aktu przemocy” (niemieckie: *Gräuel*; Duden.de 2019). „Saevitia” z kolei wskazuje bardziej na dzikość, nieokrzesanie sprawcy, któremu pojęcie moralności miałyby być nieznane. Najważniejszym wnioskiem jego rozważań jest pojmowanie okrucieństwa poprzez furję oraz ślepotę racjonalności i rozumności.

Ponieważ Müller przytacza Arystotelesa, Horacego, Cycerona, Wergiliusza i Senekę, warto wspomnieć jeszcze o Tytusie Liwiuszu i Ammianusie Marcellinusie. Tytus Liwiusz, opisując wielką traumę Rzymian – Hannibala *ante portas* – scharakteryzował Punijczyka jako osobnika o „niehumanym okrucieństwie” (*inhumana crudelitas*) i „żadnej bogobojności, żadnej wierności przysiędze, żadnego skrupułu” (Liv. XXI 4, 9), implikując jego dzikość. Seneka Młodszy, jeszcze przed Ammianusem Marcellinusem, uczył swego ucznia Neroną, że „okrucieństwo jest skłonnością duszy do nadmiernej surowości” (Sen. Cl. I 1-II 4,3; Tazbir 1993: 15). Choć Tytus Liwiusz odniósł okrucieństwo bardziej do tego, co uprzednio nazwane zostało „crudelitas terrenda”, to Ammianus Marcellinus (Amm. I 1; XXX 8), idąc za Seneką, utwierdził wykładnię okrucieństwa w starożytności jako przesadę przy karaniu (*crudelitas punienda*). Setki lat później tak zwany święty Tomasz z Akwinu, powołując się na biblijnego Jeremiasza, określił okrucieństwo jako przeciwieństwo łaski, jednocześnie suplementując Senekę i nazywając je tym samym, co „saevitia” (ST 2a 2ae 159 2, a.2, 1). Seneka jednak zastrzegł, że okrucieństwo nie jest po prostu dziką żądzą krwi, lecz wymaga uprzedniego wykroczenia potencjalnej ofiary okrucieństwa. Ten postulat chrześcijanie wzięli dosłownie, co ostatecznie, w roku 1486, doprowadziło do powstania księgi usprawiedliwiającej okrucieństwo z rąk inkwizytorów, mianowicie tak zwany *Młot na czarownice* (tytuł niemiecki: *Hexenhammer*; tytuł łaciński: *Malleus Maleficarum*; Tazbir 1993: 16-23). Ideologia chrześcijańska niewiele różniła się wtedy od późniejszych pomysłów nazistowskich dotyczących ras ludzkich (niemieckie *Rassenkunde*).

W szesnastym wieku Michel de Montaigne w *Próbach* wspominał o wierzeniach Galów odnośnie okrucieństwa (de Montaigne 1957: 130). Podług jego przekazu dusza mogłaby posiadać właściwości takie jak skłonność do okrucieństwa i po śmierci jej poprzedniego gospodarza szukać odpowiedniej

istoty, aby się w niej zdomowić. Dusza okrutna szukałaby wtedy dzikich zwierząt drapieżnych. W *Esejach* Montaigne wrócił do tematu, broniąc powiedzenia „tchórzostwo matką okrucieństwa” i przypisując tę cechę istotom najmniej szlachetnym (de Montaigne 1957: 469).

Friedrich Nietzsche też rozumiał okrucieństwo w kontekście zwierzęcej żądzy. Uważał, że podmiot (czyli dusza) nie powstanie, dopóki nie zaistnieje społeczeństwo. Aby to się stało, wrodzony instynkt okrucieństwa musi zostać okiełznany. Ze strachu przed okrucieństwem innych ludzie połączyli się w myśli obronnej, żeby stworzyć społeczeństwo. W efekcie moralność zniewoliła okrucieństwo, które odtąd już nie emanowało na zewnątrz (nie krzywdziło innych), lecz pracowało wewnątrz jednostki. Stłumiony instynkt okrucieństwa, który mógłby zdestabilizować społeczeństwo, od tego czasu – ujmując rzecz kolokwialnie – wierci i kręci się w człowieku, poszerzając małe pole, które zajmował przed zniewoleniem. Wolną przestrzeń, która w ten sposób się rodzi, Nietzsche nazwał podmiotem; jego ewolucja kończy się ukształtowaniem się sumienia. Ludzie, zamknięci w więzieniu pokojowego, bezprzemocowego społeczeństwa, nie tracą jednak instynktu okrucieństwa, a ten domaga się rozładowania żądzy, dlatego okrucieństwo sprawia ludziom przyjemność. Państwowość wykorzystuje tę przy karaniu przestępców, zaspokajając potrzeby jednostek (Schulze 2009: 41-51). Ową Nietzscheańską myśl nazwano paradoksem okrucieństwa (niemieckie: *Paradox der Grausamkeit*), ponieważ okrucieństwo stanowi zarówno fundament społeczeństwa, jak i jego największe zagrożenie. Sam Nietzsche podsumował własne stwierdzenia w następujący sposób:

Przyglądanie się cierpieniu sprawia radość, zadawanie bólu jeszcze większą – to twarde zdanie, ale zdanie stare, potężne, ludzkie – arcyłudzkie zdanie główne, pod którym zresztą być może podpisałyby się również małpy; mówi się, że w wymyślaniu osobliwych okrucieństw w znaczącym stopniu zapowiadają człowieka i są do niego podobne. Bez okrucieństwa nie ma święta: tego naucza najstarsza i najdłuższa historia człowieka – i również w karze jest tak wiele elementów świątecznych (Nietzsche 2017: 51).

W pewnym sensie u Nietzschego można odnaleźć załączki instynktywizmu, który dopiero po śmierci niemieckiego filozofa-proroka rozwinął się z teorii ewolucji Darwina za sprawą Williama McDougalla i Williama Jamesa. Następnie Sigmund Freud rozwinął ten instynktywizm w psychoanalizie. Rozważania Freuda na temat okrucieństwa są jednak bardzo zagmatwane i zmieniające się. Początkowo deklarował on, że okrucieństwo i popęd seksualny są połą-

zione, a pierwsze z nich należy rozumieć jako „pozostałości pierwotnych żądz kanibalistycznych” (Freud 2007: 61). Następnie porzucił ten pomysł na rzecz dychotomii Erosa i Tanatosa: tak zwany popęd życia (niemieckie: *Lebenstrieb*) napędzany przez libido oraz popęd śmierci (niemieckie: *Todestrieb*), pasję niszczenia (Fromm 1973: 36). Później nazywano śmiercionośnego odpowiednika libido mianem *destrudo* albo *mortudo*. Nie wchodząc zbyt wnikliwie w szczegóły myśli Freuda, podsumowując warto zauważyć, że popęd śmierci ma coś z Anaksymandrowskiego powrotu do stanu pierwotnego, czyli jedności z absolutem. Anaksymander miał każdą indywidualność za wykroczenie przeciwko absolutowi, a taką indywidualnością była chwila zaistnienia oraz jej kontynuacja, czyli życie (Szestow 2005: 93-106). Lew Szestow ujmuje to następująco:

Pozostaje niewątpliwym historycznym faktem, że ludzie na przestrzeni tysiącleci wyznawali ideę Anaksymandra mówiącą o tym, że istnienie indywidualne pozostaje niegodziwością, że wszystko, co pojedyncze, obraża Bóstwo czy naturę i dlatego podlega zniszczeniu. Sama natura ustanowiła takie prawo i najwłaściwsze, najlepsze, co może uczynić człowiek, to wspierać naturę, spełniając jej rozkazy (Szestow 2005: 98).

Tak samo Freudowski *Todestrieb* łaknie powrotu do pierwotnego stanu – nie-istnienia, czyli śmierci. Dla równowagi *Lebenstrieb* dąży do stworzenia życia (Freud 1994: 82). Często pragnienia destrukcyjne są jednak „outsourcowane” i przejmowane przez Eros, który je w ostateczności rozładowuje. Warto w tym miejscu też wspomnieć o francuskim prawniku René Guyonie, według którego okrucieństwo jest rozkoszą (francuskie: *volupté*), która buduje się niczym napięcie seksualne, głód czy pragnienie (Guyon 1927: 12-26).

Wcześniej przedstawionej koncepcji zbędności okrucieństwa zaprzeczyłby Konrad Lorenz, zoolog, który uważał, że agresja, mordy, tortury i okrucieństwa są ewolucyjnym dziedzictwem ludzkich zachowań defensywnych, biologicznie korzystnych dla gatunku. Erich Fromm nie zgodził się z tym, kiedy przystąpił do tworzenia własnej teorii. Stwierdził bowiem, że ludzie mordują się nawzajem bez biologicznej lub ekonomicznej korzyści, dlatego wyróżnił agresję obronną – „niezłośliwą” (angielskie: *benign-defensive*) – i „złośliwą” – destrukcyjną (angielskie: *malignant-destructive*). Tę pierwszą człowiek dzieliłby ze światem zwierząt, tę drugą posiadaliby tylko ludzie (Fromm 1973: 23-26). Kathleen Taylor, która podjęła się redefinicji okrucieństwa w roku 2009, stwierdziła w książce *Cruelty: Human Evil and the Human Brain*, że okrucieństwo wymaga intencjonalności, wolnej woli i moralności (Taylor 2009: 7). Sta-

nęła, za Frommem, w konfrontacji z Seneką, Nietzschem, Guyonem, Freudem czy Lorenzem, kategorycznie odrzucając dzikość i instynktowość. Jednocześnie wyraźnie podkreśliła, że ofiara musi odczuwać akt sprawcy jako nieprzyjemny (angielskie: *unpleasant*) i niechciany (angielskie: *involuntary*), aby można było mówić o okrucieństwie (Taylor 2009: 22-23). To obserwator (czyli też ofiara albo sprawca) kwalifikuje czyn jako okrutny, co sprawia, że okrucieństwo staje się „konceptem moralnym” (Taylor 2009: 41). Przesunięcie oceny aktu na obserwatora dopuszcza jednak różne oceny tej samej zbrodni. W tym ujęciu nowa definicja Taylor wydaje się być zaledwie odświeżoną wersją senekańsko-tomistycznej koncepcji nieumiarkowanego karania.

Filozofia okrucieństwa najwyraźniej daje do zrozumienia, że okrucieństwo należy pojmować jako pozostałość po pierwotnej, dzikiej naturze człowieka, którą miałby on dzielić ze światem zwierząt. Okrucieństwo w pierwszej kolejności nie jest cechą ludzką (*inhumana crudelitas*), twierdzi badaczka, lecz w wyniku utraty kontroli ludzie mogą działać wbrew sobie, czyli wbrew zasadom moralności, które odróżniają ich od zwierząt. Tylko Fromm i Taylor sprzeciwili się zwierzęcości okrucieństwa, choć koncepcja moralności była poniekąd zawarta już w idei kary (nazbyt surowej). Dualistyczny pogląd filozofii na zjawisko okrucieństwa jest więc niespójny. Z jednej bowiem strony utrzymuje bestialstwo, z drugiej strony wyznacznik moralny. Aktem okrucieństwa nie można jednak nazwać rozszarpania zwierzyny przez drapieżnika, bo ocena moralna w tym wypadku nie może znaleźć zastosowania. Tak więc choć okrucieństwo jest niehumanitarne, paradoksalnie występuje tylko pośród ludzi¹.

Nauki nowoczesne o okrucieństwie

Sigmund Freud, jako ojciec psychoanalizy, wprowadził rozważania nad źródłem okrucieństwa do świata nauki współczesnej, choć *post factum* okazało się, że jego psychoanalitycznego podejścia nie można zaliczać do dyskursu naukowego *sensu stricto*, a już na pewno nie do medycyny w rozumieniu współcze-

¹ Dziękuję za cenne spostrzeżenie uczestniczki konferencji *Kultura i historia agresji, przemocy i nienawiści. Konteksty współczesne oraz historyczne* (Kraków 13-14 lipca 2019), która zauważyła, że kategoria okrucieństwa zdaje się istnieć nie tylko pośród ludzi, ale także pośród naczelnych; do takich wniosków dochodzi Frans de Waal (2018; 2019).

snym. Tak czy inaczej, uprzedził go w roku 1895 Gustave Le Bon, wydając *Psychologię tłumu*, która w pewnych ustępach dotyczyła właśnie źródeł okrucieństwa, lecz tłumaczyła je w o wiele bardziej naukowy sposób. Jak zdradza sam tytuł dzieła, Le Bon wskazywał na anestetyczną funkcję członkostwa w tłumie, oddziałującą na moralność jednostki, kiedy dochodzi do wyboru pomiędzy wykonaniem aktu okrucieństwa a porzuceniu tego pomysłu (Le Bon 2005: 77-78)². Aspiracje do naukowości swoich twierdzeń miał też wcześniej wspomniany Erich Fromm, ale tak samo, jak w wypadku Freuda, zdaje się, że jego warsztat socjologiczno-(psycho)analityczny jest bliższy filozofii aniżeli nauce ścisłej. Niemniej, ze wspomnianych trzech przypadków granicznych można się już domyślić, że pierwszą spośród nauk nowoczesnych zajmujących się genezą okrucieństwa jest medycyna. W szczególności psychologia, psychiatria i endokrynologia są dziedzinami medycyny, których przedstawiciele najwięcej mają do powiedzenia na temat okrucieństwa. Z rozwojem neuronauk doszła do tego również genetyka oraz neurologia. Ponadto od zaledwie ćwierćwiecza kwitnie nowa dziedzina nauki, zwana neurofilozofią, która skupia się na wynikach badań z zakresu neurologii i wywnioskowaniu na ich podstawie o neuronalnych implikacjach psychicznych (w tym wypadku dla życia ludzkiego).

James Gilligan, psycholog pracujący przez wiele lat z więźniami, odnalazł w uczuciu wstydu źródło przemocy fizycznej. Analizując wyniki swoich badań, polegających przede wszystkim na konsultacjach z kryminalistami, nabrał przekonania, że kiedy samoocena spada i człowiek nie może podtrzymywać dużej poziomu swojej wartości osobistej, poczucie wstydu wzrasta. Ta zależność pojawia się wtedy, kiedy człowiek doświadcza brak miłości i/albo poniżenie. Wtedy człowiek poświęca swoje lub cudze ciało, aby ratować własną tożsamość (skrzywdzoną osobowość). Poczucie wstydu zostaje zastąpione i (hiper)kompensowane poczuciem dumy, a nawet pychy, rodzącej się z dokonania aktu przemocy (Gilligan 2001: 111-130). Nic miałoby nie być tak zawstydzające, jak przyznanie się do wstydu. Sytuacja musi być skrajna, kiedy człowiek nie widzi innego wyjścia niż przemoc, bowiem jest ona dokładnym przeciwieństwem tego, czego pragnie jednostka – czułości (Gilligan 2001: 61). Poniżenie i brak miłości mogą mieć początek już w dzieciństwie i z biegiem życia się nasilać. Żyjąc w świecie, w którym moralność, kultura, cywilizacja

² Warto odwołać się też do Canetti (1996) dla podobnej, choć nieco innej koncepcji okrucieństwa masy/tłumu.

i otoczenie definiują wstyd jako najmniej pożądane zło, z kolei miłość jako najbardziej upragnione dobro, a brak tego drugiego potęguje to pierwsze (Gilligan 2001: 108-110). Tak też kara okazuje się być kamuflowaniem wstydu zbrodni, dumą/pychą z powodu wymierzenia (rzekomej) sprawiedliwości (Gilligan 2001: 194). Gilligan tłumaczy, że wstyd i wina są uczuciami moralnymi, które ze względu na tę właściwość odnajdujemy nawet w polityce; „etyka winy (angielskie: *guilt ethics*) promuje egalitaryzm, tak, aby nikt nie mógł doświadczyć dumy z bycia lepszym od drugiego (*superior to others*)”, etyka wstydu (angielskie: *shame ethics*) z kolei promuje hierarchiczność, w której jedni będą gorsi i skazani na poczucie wstydu. Tłumaczy:

Wstyd i poczucie winy są emocjami moralnymi, stąd też emocjami politycznymi. Ujmując to bardziej dokładnie, są to emocje wartości dwóch antagonistycznych i politycznych systemów wartości, które istnieją na świecie – używając pojęć politycznych, są to ideologia prawicowa kontra ideologia lewicowa. Istnieje więc nie jedna moralność, lecz dwie. Etyka wstydu jest systemem wartości moralnych, w którym największym złem jest wstyd i poniżenie, czyli hańba i brak szacunku, a największym dobrem jest przeciwieństwo wstydu, mianowicie duma i honor (szacunek). Etyka winy jest systemem wartości moralnych, w którym największym złem jest wstyd (też nazywany grzechem), a największym dobrem jest przeciwieństwo winy, mianowicie niewinność. Etyka winy wspiera egalitaryzm, etyka wstydu waloryzuje hierarchiczny system społeczny, w którym niektórzy są wyżej postawieni od innych i dlatego doświadczać dumy i honoru, co oznacza, że inni są postawieni niżej i poddani poczućom niższości i wstydu (Gilligan 2011: 104-105)³.

³ Przekład własny za: "Shame and guilt are emotions of morality, and therefore also the emotions of politics. To be more exact, they are the emotions of value of two antagonistic and political value systems that exist in the world – in political terms, »right-wing« vs. »left-wing« ideologies. [...] there is not just one morality, but two. [...] Shame ethics is a moral value system in which the greatest evil is shame and humiliation, i.e. dishonor and disrespect, and the highest good is the opposite of shame, namely, pride and honor (respect). Guilt ethics is a moral value system in which the highest evil is guilt (also called sin), and the greatest good is the opposite of guilt, namely, innocence. [...] Guilt ethics supports egalitarianism [...] shame ethics valorizes a hierarchical social system in which some people are superior and therefore experience pride and honor, meaning that others are inferior and subjected to feelings of inferiority and shame".

Okrucieństwo wpisuje się oczywiście do tego drugiego systemu, rodzącego przemoc. W książce pod tytułem *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa* Simon Baron-Cohen (2011) zwraca uwagę, że to brak empatii daje początek okrucieństwu, co wcale nie wyklucza tezy Gilligana. Baron-Cohen potwierdza też, że ideologia – Gilligan nazwałby ją etyką wstydu – może działać niszcząco na empatię sprawcy, przemieniając ją w apatię. Taki brak empatii byłby stanem, lecz istnieją także apatie będące cechami, gdyż wywodzą się z chorób bądź zaburzeń osobowości (Baron-Cohen 2011: 93). Zjawiskami psychicznymi, które mogą na spektrum empatii zająć miejsce oznaczające całkowity brak współczucia, są antyspołeczne zaburzenie osobowości (angielskie: *psychopathic personality disorder*), narcystyczne zaburzenie osobowości (angielskie: *narcissistic personality disorder*) i pograniczne zaburzenie osobowości (angielskie: *borderline personality disorder*; Baron-Cohen 2011: 43). Koncepcja zostaje starannie rozwinięta i opatrzona wszystkimi ważnymi szczegółami, ale tutaj wystarczy jeszcze tylko wspomnieć o tym, że Baron-Cohen wskazuje, obok doświadczeń/traum i aspektów społeczno-ideologicznych, na nieprawidłowe funkcjonowanie niektórych obszarów mózgu oraz na geny jako źródła apatii. Obszary mózgu, o których mowa, są odpowiedzialne za metareprezentację, system nagród i kar, rozpoznawanie i ocenę bólu, system neuronów lustrzanych, mimikrę i przewidywanie zachowań drugiej osoby (Baron-Cohen 2011: 27-41). Zaburzenia działania mózgu w tych regionach wraz ze wskazanymi skutkami mogą, ale nie muszą powodować „apatii agresywnej”. To czynniki takie jak środowisko, traumy z dzieciństwa czy geny przeważają na korzyść lub niekorzyść pacjenta. Nie istnieją „geny empatii” albo „geny agresji”, ale są za to takie, które są odpowiedzialne za oczyszczanie synaps z neuroprzekazników, takich jak serotonina, dopamina czy adrenalina (wszystkie one mają związek ze skłonnością do przemocy). Jedne geny produkują większą ilość enzymów odpowiedzialnych za oczyszczenie synaps, inne mniejszą. Gdy synapsy nie zostają wystarczająco oczyszczone, człowiek w efekcie jest bardziej agresywny (Baron-Cohen 2011: 132-141). Niezwykle frapującym przykładem takiego „agresywnego hormonu” jest oksytocyna, tak zwany hormon miłości.

Patricia S. Churchland tłumaczy, że moralność jest naturalnym efektem ewolucji. *Homo sapiens* wypracował system kręgu troski, do którego włącza inne osoby (członków rodziny, przyjaciół, członków swojego społeczeństwa), wprowadza je do własnego systemu homeostazy. Kiedy ta zostaje zachwiana – czy to za sprawą samego siebie, czy innych – czujemy się źle. Odczuwamy strach, ból albo stres po to, aby móc zmienić faktor zaburzający homeostazę

i przywrócić *status quo* (Chruchland 2013: 69). Odpowiedzialna za więź pomiędzy obcymi systemami homeostatycznymi jest między innymi oksytocyna. Emocja, którą umożliwia, jest empatia. Ten i podobne mechanizmy umożliwiły powstanie moralności. Hormony takie jak oksytocyna czy wazoprecyna łączą ludzi w grupę; tak zwany paradoks oksytocyny polega na tym (Churchland 2013: 63), że jednocześnie kogoś z tej grupy wykluczają (Bethlehem, Baron-Cohen, van Honk, Auyeung & Bos 2014). Stosunek wobec obcych spoza danej zbiorowości będzie zatem odwrotnie proporcjonalny do więzi z członkami własnego kręgu troski – będzie agresywny⁴. Ian Robertson zapewnia, że wysoki poziom oksytocyny w organizmie, wzmożony przez okoliczności (na przykład walkę o byt czy konflikt) oraz ideologię, może przypominać stan wywoływany środkami odurzającymi, takimi jak alkohol albo kokaina (Robertson 2014). Agresja przyćmiewa wtedy ogólne zasady moralności i empatię, gdyż ich zastosowanie dotyczy wyłącznie własnej grupy, którą w momencie konfrontacji z obcą należy chronić i bronić. Tak działają na przykład psychologiczne mechanizmy obronne podczas wojny – obecnie najbardziej dostrzegalne w islamizmie. Słynne eksperymenty Stanleya Milgrama i Philipa Zimbardo (tak zwany stanfordzki eksperyment więzienny; 2008) mogłyby to potwierdzić, szczególnie w ujęciu okrucieństwa „na rozkaz”.

Widać zatem wyraźnie, że istnieją naukowo potwierdzone źródła okrucieństwa: geny, hormony, zaburzenia mózgu i ideologia. Wszystkie one działają na rzecz uspienia empatii i wzbudzenia apatii. Kluczową rolę zdają się odgrywać hormony, takie jak choćby oksytocyna, które w swoim działaniu paradoksalnym budują już apatię wobec „wroga”, efekt których może być zaś wzmożony poprzez odpowiednią (złowrogą) ideologię.

Definicja i symbolika okrucieństwa

Definicja powstała na podstawie powyższych dociekań brzmi następująco: okrucieństwo jest stanem psychicznym sprawcy, który będąc pod wpływem silnych bodźców ideologiczno-hormonalnych, wywołujących u niego brak

⁴ Należy zwrócić uwagę na zdumiewające podobieństwo paradoksu oksytocyny z Nietzscheańskim paradoksem okrucieństwa – obie koncepcje w zasadzie wskazują na to samo, mianowicie agresję dającą impuls dla powstania społeczeństwa, a jednak niemożność społeczeństwa do ujarznienia agresji.

empatii i odzewu sumienia, krzywdzi swoją ofiarę fizycznie w sposób wykarczający poza potrzeby egzystencjalne⁵.

Według tej definicji zbrodnia może być okrutna, ale będzie nią tylko wtedy, jeśli sprawca wykona ją spełniając powyższe warunki. Zbrodnia, która zawierać będzie dłoń odseparowaną od reszty ciała, nie będzie okrutną poprzez sam fakt amputacji, będzie nią jedynie w wypadku odpowiednich uwarunkowań i sposobu myślenia sprawcy.

W ten sposób sformułowana definicja pozwala wyciągnąć wnioski dotyczące źródeł okrucieństwa. Niemniej należy wykonać pewną czynność upraszczającą definicję, aby otrzymać możliwość rozważania początków ludzkiego okrucieństwa: generalizację. W tym celu okrutną jednostkę (sprawcę) z definicji należy skolektywizować, to znaczy zamienić na pewien zbiór osób, jako który posłuży tutaj społeczeństwo. Prawa i moralność tłumią okrucieństwo, dlatego tylko symulacja warunków, w których społeczeństwo funkcjonuje według najbardziej podstawowych zasad, będzie mogła ujawnić okrutny potencjał społeczeństwa. Przyjmując, że wojna spełnia te wymogi, gdyż w obliczu życia i śmierci liczy się tylko przetrwanie, społeczeństwa tracą (chwilowo) niezbędne dla cywilizacji normy, odnajdując się w prowizorycznym stanie zbliżonym do **dzikości**. W wyniku tego uproszczenia i symulacji stanu anomiczno-anarchicznego, pozostaje już tylko pytanie o potrzebę (celowość) okrucieństwa. Wcześniej zostało jednak stwierdzone, że okrucieństwo takowej nie posiada; jest ono zbędne po względem biologiczno-egzystencjalnym, nie generuje jakiegokolwiek egzystencjalnej korzyści biologicznej. Nasza egzystencja jest usadowiona w świecie rzeczywistym, a co za tym idzie, wszelkie nasze działania, te, które są dla egzystowania niezbędne, wytwarzają korzyści biologiczne. Skoro nie istnieje jednak żadna egzystencjalna, czyli rzeczywista, to jest **realna**, potrzeba okrucieństwa, musi istnieć jej przeciwieństwo – potrzeba **ideowa**.

Człowiek wyraża idee symbolami. Stwierdzenie to jest przecież oczywiste – dociekliwi mogą odnaleźć je też w eleganckiej koncepcji Wielkiego Innego (francuskie: *Le Grand Autre*) Jaque’a Lacana; Žižek 2016: 19-24.) Jeśli okrucieństwo jest więc metodą na zaspokojenie potrzeby ideowej, to musi ono być symbolem. Aby rozwikłać symbolikę okrucieństwa, trzeba sięgnąć po zbiór idei,

⁵ Można tę definicję uzupełnić jeszcze o krzywdę psychiczną; jednak nie jest ona przedmiotem rozważań, dlatego nie została zawarta w powyższej definicji. Pytanie o to, czy przemoc i okrucieństwo o charakterze psychicznym rodzą się w ten sam sposób, co okrucieństwo fizyczne, pozostawia autor rozdziału otwarte.

które ona zawiera. Tym zbiorem jest ideologia, a różni się ona od społeczeństwa do społeczeństwa. Stąd odnalezienie sensu symboliki jest uzależnione od panującej w danym społeczeństwie ideologii, którą owa symbolika manifestuje.

Dla przykładu, symbolikę obdzierania ze skóry w sposób najbardziej przystępny tłumaczy grecki mit o Marsjaszu, który uważał się za najlepszego muzyka, bardziej zdolnego nawet od samego Apollona (Apollod. I 4, 2). Marsjasz wykazał się *hybris*, wyzywając boga na pojedynek muzyczny. Przegrawszy konkurencję, został przez Apollona obdarty ze skóry, aby wszyscy widzieli wewnętrzną brzydotę Marsjasza, która wcześniej pozostawała w ukryciu, a zaledwie jej objawy były widoczne na zewnątrz w postaci najgorszej, najbrzydszej i najbardziej potępianej spośród wszystkich ludzkich cech – *hybris*. Być może jeszcze zanim powstała opowieść o Marsjaszu, Asyryjczycy stosowali metodę wystawiania ciał swoich obdartych ze skóry wrogów w ramach *crudelitas terrenda*. Asyryjska sztuka wojenna polegała na odstraszeniu, lecz sankcjonowana była prawem boskim i wolą naczelnego bóstwa asyryjskiego panteonu, Aszura. Konflikt zbrojny postrzegano jako imperatyw bogów – kto sprzeciwiał się Asyryjczykom, występował przeciwko ich bogu, Aszurowi. Stąd prezentowanie nagich, pozbawionych skóry ciał wrogów miało obnażyć ich herezję, wewnętrzną, odrażającą brzydotę (Radner 2014: 103-128; Jung 2007: 61-71). Nie sposób nie dostrzec w tym myśleniu przejawów przekonania o istnieniu drugiej warstwy istoty ludzkiej, wewnętrznej, niedostrzegalnej na co dzień i od zewnątrz – czegoś, co można by nazwać duszą.

Patroszenie objawia tę samą zasadę działania. Wypruwanie wnętrzości, wydobywanie na światło dzienne trzewi – czynność, której towarzyszył na dodatek odór – było również manifestacją przekonania o wewnętrznej brzydocie ofiary. Ilustruje to męczeństwo chrześcijańskiego świętego Erazma, na którym według hagiografów Rzymianie wykonali ten akt okrucieństwa za bluźnierstwo przeciwko ich bogom (Decker 2015: 1-16). Proces z pewnością bolesny nie tylko dla Erazma, ale także dla jego chrześcijańskiej duszy, szarganej przez oprawców. Podobną historię można odnaleźć w tradycji perskiej za pośrednictwem Herodota (Hdt. V 25), w której na wypatroszenie skazano sędziego Sisamnesa, ujawniając w ten sposób jego skorumpowane prawdziwe ja. We wcale nieodległej przeszłości ukraińscy Banderowcy praktykowali podobne akty w późnych latach trzydziestych i wczesnych latach czterdziestych XX wieku na swoich wrogach, innej frakcji, która posiadała skrajnie odmienną pozycję polityczną (Orzeł 2014: 110-130). Również w tych działania można dostrzec ideę obnażania brzydoty. Ten zabieg wy-

stępował również na dość szeroką skalę w postaci samobójstwa honorowego wśród przywódców armii japońskiej pod koniec drugiej wojny światowej. Według *bushidō*, kodeksu samurajów, należy wykonać *seppuku*, samodzielne otworzenie podbrzusza krótkim mieczem, w ramach kary (*crudelitas puniendae*) za niepowodzenie oraz aby uniknąć większej hańby (Pierre 2015: 4-14). Ten obyczaj występuje w Japonii do dziś (Pierre 2015: 9).

Innymi sposobami na pozbawienie ciała jego integralności są nabijanie na pal, ćwiartowanie i amputacje. Howard Adelman (1997) dostrzegł w okrucieństwie konfliktu pomiędzy rwandyjskimi Hutu i Tutsi intencję pozbawienia wroga spójnej tożsamości. Napisał:

Przemoc buduje ciało etniczne jako metonim sektowej przestrzeni społecznej. Dlatego szpecimy tych, o których nie chcemy, aby figurowali w polityce ciała bądź w pełni byli do niej zaliczani. Chcemy uderzyć w ich duszę poprzez ich byt cielesny. Chcemy eks-komunikować komunikatywne ciało (Adelman 1997: 20)⁶.

W koncepcji Adelmana można już bardzo wyraźnie dostrzec sedno symboliki okrucieństwa jako rodzącej się z idei dualizmu psychosomatycznego. Pozbawienie ciała jego integralności miałoby rozczłonkować „duszę”-tożsamość tak, aby nie była już zdolna do komunikacji, a więc emanacji w świecie rzeczywistym. W konfliktach etnicznych, jak ten rwandyjski, najwyraźniej *ethnos* jest równy prawu istnienia (Adelman 1997: 20). A podczas gdy jedni to prawo posiadają, odmawiając je drugim, konflikt przyjmuje formę dualistyczną. Wtedy wynikające z takiego charakteru konfliktu rozróżnienie na strony dobrą i złą, musi zrodzić ideę metafizycznej odmienności, szczególnie gdy *ethnos* nie pokrywa się z odmiennością genetyczną społeczeństw sobie wrogich. W czasach imperialnych Chin, w Państwie Środka stosowano na zdrajcach i powstańcach *lingchi chusi*, egzekucję tysiąca cięć, czyli podzielenie ciała na tyleż kawałków (Bourgon, Hongyang & Erismann 2014: 49-84). Timothy Brook, Jérôme Bourgon i Gregory Blue, autorzy monografii pod tytułem *Death by a Thousand Cuts*, tłumaczą *lingchi* w sposób następujący:

⁶ Przekład własny za: „Violence constructs the ethnic body as the metonym of sectarian social space. That is why we disfigure those we do not want to figure or count as part of the body politic. We want to strike at their soul through their corporeal being. We want to ex-communicate the communicative body”.

Żeby rozumieć tę ideę, rozważ *lingchi* na tle innych srogich kar, które chińskie prawo stosowało. Z prawnego punktu widzenia *lingchi* było uważane za najbardziej ekstremalny sposób ukarania. Było gorsze od dekapitacji, która z kolei była gorsza od uduszenia. Ten stopniowy wzrost od uduszenia do dekapitacji, do rozczłonkowania sugeruje, że ból mógł nie być kluczowym czynnikiem w utworzeniu skali surowości tych kar. Zdaje się, że tym, co porządkowało skalę surowości kar, nie był ból, któremu ofiara była poddana, ale skutki dla ciała, które zostało podzielone na kawałki (Brook, Bourgon & Blue 2008: 11)⁷.

Chińskie przekonania zawierały wówczas ideę, że im mniej ciało ofiary przypomina człowieka, tym gorszą była kara, która do tego stanu doprowadziła. Zwykłe ścięcie było łagodniejszą karą od *lingchi*, a z kolei powieszenie łżejszą od dekapitacji. Bowiem po śmierci człowiek – jego „dusza” – pozostawał w częściach i właśnie to było sankcją dla przestępcy. Nabijanie na pal mogło przyjmować tę samą formę kary, gdyż niekiedy dzieliło ciało na pół. Częściej jednak zaostriżony drewniany słup zatrzymywał się w organizmie albo posiadał takie właściwości, że nie rozdzielał ciała na dwie części. Wtedy był wymierzony w „duszę”, mającą siedzibę w ciele ofiary. Palowanie stosowali Asyryjczycy (Radner 2014: 103-128; De Backer 2009: 13-50), Wład III Palownik (Vorsino 2008) i konkwistador Garci González de Silva (de Oviedo y Baños 2004: 391-395; Mosquera 2009), który na jednym ze wzgórz w Wenezueli, od tego czasu noszącym portugalską nazwę Cerro El Empalao, tą metodą egzekucji pozbawił życia dwudziestu sześciu rdzennych mieszkańców tej krainy.

Wcześniej wspomniana teoria James Gilligana o genezie przemocy także zawiera koncepcję mutylacji jako symbolicznego pozbycia się świadectwa zbrodni. Szczególnie oczu, uszu bądź języka miałyby w retroagitacji pozbawić możliwości ujawnienia zbrodni oraz jej sprawcy. Ofiary takiej praktyki utraciłyby dane organy w zaświatach, zgodnie z wcześniej przytoczoną ideą chińską. Znow, na tej samej zasadzie funkcjonuje dekapitacja, która wszystkim tym

⁷ Przekład własny za: „To approach this idea, consider *lingchi* in relation to the other harsh penalties that Chinese law mandated. From a legal point of view, *lingchi* was regarded as the most extreme form of penalty. It was worse than decapitation, which in turn was worse than strangulation. This upward gradient from strangulation to decapitation to dismemberment suggests that pain may not have been the key to feature organizing the scale of severity among these penalties. [...] What organized the scale of severity was not the pain the victim suffered, it seems, but the consequences for the body that had been split into parts”.

organom jednocześnie uniemożliwia funkcjonowanie. Tym sposobem heretycy nie byłoby już w stanie głosić swych tez, dostrzegać nieścisłości religijnych i ignorować boskich przykazań. Dlatego islamistyczni terroryści wybierają właśnie tę metodę egzekucyjną.

Wszystkie te akty okrucieństwa posiadają wspólną cechę symbolicznego godzenia duszy. *Ipso facto* są produktem przesądu o istnieniu dualizmu ciała i duszy. Różne koncepcje i idee „duszy”, powstałe w dużej mierze niezależnie od siebie, powodują, że wniosek ten jest prawidłowy. Okrucieństwo wymierzone w to, co potocznie można nazwać duszą, za pośrednictwem ciała spełnia potrzebę walki z wrogiem na płaszczyźnie metafizycznej. Kolejnymi przykładami, które to twierdzenie cementują, są skalpowanie (Mednikova 2002: 57-67; Hdt. VI 64, 1-4) i kanibalizm (Lebeuf 2012: 255-265; Pineda 2003: 38-51), które (symbolicznie) miałyby reintegrować siłę życiowo-duchową ofiary z siłą i witalnością jej oprawcy.

Starożytna Mezopotamia знаła sumeryjskie pojęcie *gidim* i akadyjskie *etemmu* dla idei niewidzialnego życiodajnego bytu, mieszkającego w człowieku (Choski 2014). Po śmierci uchodzi on z ciała i udaje się w zaświaty. Przejęli tę ideę starożytni mieszkańcy Hellady, którzy zintegrowali ją w swojej eschatologii i filozofii pod takimi pojęciami, jak „pneuma”, „psyche”, „thymos” czy „eidolon” (Dietrich 1997: 19-38; Lorenz 2009), zaś Hebrajczycy przejęli je pod nazwami *ruah*, *nefesz* i *neszema* (Calabro 2013: 6337-6338). Odpowiedniki dwóch spośród trzech hebrajskich pojęć pojawiają się też w Koranie (arabskie: *al-ruh*, *al-nafs*; Dahlat 2015: 431-440). Chińczycy posiadali wielość odpowiedników „duszy” zachodniego kręgu kulturowego; mieli *shen*, *shi*, *hun*, *po*, *yi* czy *zhi* (Dharmananda 2005). O chrześcijańskiej koncepcji duszy wystarczy już tylko napomknąć dla ścisłości wywodu. Kiedy natomiast nauka zaczęła odrzucać religijny zabobon dualistyczny, sama zatraciła się dualizmie, który na poziomie ideowości przyjął koncepcje własnego Ja, tożsamości czy pamięci.

Wnioski

Instynktowość złośliwej agresji Fromma jest błędem, dlatego że pomija symbolikę i ideowość aktu przemocy. Ogłoszony przez niego brak korzyści biologiczno-ekonomicznych był jednak przełomowy, ponieważ pojęcie nieumiarkowania, które pojawiało się już u Seneki i Tomasza z Akwinu, wciąż zawierało

elementy pragmatyzmu i stawiało okrucieństwo zaledwie krok poza granicą tego, co jest dopuszczalne. Źródłem okrucieństwa nie jest nieumyślne, niekontrolowane przekroczenie granicy moralnej. Jest nim brak kategorii moralnych względem okrutnego aktu wykonanego intencjonalnie. Złudna jest bowiem granica moralna stawiana przez obserwatora, gdyż przekroczenie jej przez sprawcę wcale nie stanowi o jego ignorancji względem niej ani nie może z takiej wynikać. Intencjonalność okrutnego aktu rodzi się w podświadomym podziale świata na realność i ideowość. Ludzka niemoc oddziaływania na świat idei przekłada się na świat rzeczywisty, a objawia aktami symbolicznymi. Symbolika jest kompensacją tej niemocy w świecie realnym i tak należy rozumieć okrucieństwo. Akty skrajnej przemocy są telegramem ze świata rzeczywistego do świata idei. Mają unicestwić istnienie **tam** poprzez unicestwienie jego **tu**.

Narodziny okrucieństwa miały miejsce wtedy, kiedy człowiek już dostrzegł, że martwa osoba nie oddycha, podczas gdy żywi wciąż dmą w płuca. Wtedy, kiedy już powstały tak zwane religie tlenu (angielskie: *oxygen religions*; Lauritzen 2011: 95-122), czczące niewidzialny życiodajny element, miały też miejsce spory, bitwy i inne konflikty. Aby wytłumaczyć sobie, dlaczego obcy – który wygląda jak my, mówi jak my i funkcjonuje tak samo jak my – życzy nam źle i zagraża nam, sięgnięto po jedyne wytłumaczenie, mające wówczas sens. Nie było jeszcze możliwości, żeby odkryć paradoks oksytocyny, hormonu, który jednych ze sobą łączy, drugich antagonizując. Musiało wystarczyć wytłumaczenie, że oni są tym niewidzialnym elementem, że różnią się wewnątrz „duszą”. Kiedy tę koncepcję przyjęto, zrodziło się okrucieństwo, aby usunąć to zło, którego nie widać, które znajduje się pod skórą; aby dotrzeć do idei, która nie jest dostępna aktem konwencjonalnym, ale tylko symbolicznym. W momencie korelacji ubóstwionego tlenu i (oksytonicznego) paradoksu miłości-wrogości, powstało okrucieństwo.

Źródła cytowań

ADELMAN, HOWARD (1997), *Membership and Dismembering: The Body Politic and Genocide in Rwanda*, New York: Columbia University Press, online: <https://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/bitstream/handle/10315/2634/H%20A%20Membership%20and%20Dismemberment-%20The%20Body%20Politic%20and%20Genoci.PDF?sequence=1&isAllowed=y> [dostęp: 24.11.2019].

- BARDEN DOWLING, MELISSA (2009), *Clemency and Cruelty in the Roman World*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- BARON-COHEN, SIMON (2011), *The Science of Evil. On Empathy and the Origin of Cruelty*, New York: Basic Books.
- BEDNARSKI, FELIKS WOJCIECH (2002), *Skrót zarysu teologii (Sumy Teologicznej) św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski.
- BETHLEHEM, RICHARD A. I., SIMON BARON-COHEN, JACK VAN HONK, BONNIE AUYEUNG, PETER A. BOS (2014), 'The Oxytocin Paradox', *Frontiers in Behavioral Neuroscience*: 8 (48), online: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnbeh.2014.00048/full> [dostęp: 24.11.2019].
- BOURGON, JÉRÔME, ZHAO HONYANG, JULIE ERISMANN (2014), 'Figures of Deterrence in China', *Crime, History and Societies*: 18 (2), ss. 49-84.
- BROOK, TIMOTHY, JÉRÔME BOURGON, GREGORY BLUE (2008), *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge–London: Harvard University Press.
- CALABRO, DAVID (2013), 'Soul, Jewish', *Encyclopedia of Ancient History*, online: https://www.academia.edu/8076695/Soul_Jewish_Encyclopedia_of_Ancient_History_ [dostęp: 24.11.2019].
- CANETTI, ELIAS (1996), *Masa i władza*, przekł. Eliza Borg, Maria Przybyłowska, Warszawa: Czytelnik.
- CHOSKI MITU (2014), 'Ancient Mesopotamian Beliefs in the Afterlife', w: *Ancient History Encyclopedia*, online: <https://www.ancient.eu/article/701/ancient-mesopotamian-beliefs-in-the-afterlife/> [dostęp: 24.11.2019].
- CHURCHLAND, PATRICIA S. (2013), *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przekł. Mateusz Hohol, Natalia Marek, Kraków: Copernicus Center Press.
- DAHLAT, YUSUF (2015), 'The Concept of al-Ruh (Soul) in Islam', *International Journal of Education and Research*: 3 (8), ss. 431-440, online: <https://www.ijern.com/journal/2015/August-2015/35.pdf> [dostęp: 24.11.2019].
- DE BACKER, FABRICE (2009), 'Cruelty and Military Refinements', *Res Antiquae*: 6, ss. 13-50.
- DE MONTAIGNE, MICHEL (1957), *Próby II*, przekł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- DE OVIEDO Y BAÑOS, JOSÉ (2004), 'Historia de la conquista de la población de Venezuela', t. 7 (1), Ayacucho: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- DE WAAL, FRANS (2019), *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, przekł. Łukasz Lamża, Kraków: Copernicus Center Press.

- DE WAAL, FRANS (2018), *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, przekł. Krzysztof Kornas, Kraków: Copernicus Center Press.
- DECKER, JOHN R. (2015), 'Spectacular Unmaking: Creative Destruction, Destructive Creativity', w: John R. Decker, Mitzi Kirkland-Ives (red.), *Death, Torture and the Broken Body in European Art 1300-1650*, Burlington: Ashgate Publishing, ss. 1-16.
- DHARMANANDA, SUBHUTI (2005), *Towards a Spirit at Peace. Understanding the Treatment of Shen Disorders with Chinese Medicine*, Portland, OR: Institute for Traditional Medicine and Preventive Health Care, online: <http://www.itmonline.org/shen/> [dostęp: 24.11.2019].
- DIETRICH, BERNARD C. (1997), 'Death and Afterlife in Minoan Religion', *Kernos*: 10, ss. 19-38.
- DUDEN.DE (2019), *Gräuel*, online: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Graeuel> [dostęp: 24.11.2019].
- FISH, THOMAS (1939), 'War and Religion in Ancient Mesopotamia', *Bulletin of the John Rylands Library*: 23 (2), ss. 387-402.
- FREUD, SIGMUND (2007), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, SIGMUND (1994), *Poza zasadą przyjemności*, przekł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- FROMM, ERICH (1998), *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. Jan Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- FROMM, ERICH (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- GANOR, BOAZ (2004), 'Terrorism as a Strategy of Psychological Warfare', *Journal of Aggression Maltreatment & Trauma. Maltreatment & Trauma*: 1, ss. 33-43.
- GILLIGAN, JAMES (2011), *Why Some Politicians Are More Dangerous Than Others*, Cambridge-Malden, MA: Polity Press.
- GILLIGAN, JAMES (2001), *Wstyd i przemoc*, przekł. Andrzej Jankowski, Poznań: Media Rodzina.
- GUYON, RENÉ (1927), *La Cruauté*, Paris.
- JUNG, ERNST G. (2007), 'Ursprung des Schindens in Assyrien', w: Ernst G. Jung (red.), *Kleine Kulturgeschichte der Haut*, Heidelberg: Steinkopff Verlag, ss. 67-71.
- LAURITZEN, BILL (2011), *The Invention of God: The Natural Origins of Mythology and Religion*, Lexington, KY: StreetWrite.

- LE BON, GUSTAVE (2005), *Psychologia tłumy*, przekł. Bolesław Kaprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- LEBEUF, ARNOLD (2012), 'Marital exchange and cannibalism', *Studia Religio-logica*: 45 (4), ss. 155-165.
- LINEBARGER, PAUL M. A. (1954), *Wojna psychologiczna*, przekł. Emilia Niemirska, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- LORENZ, HENDRIK (2009), 'Ancient Theories of the Soul', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online: <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/> [dostęp: 24.11.2019].
- LUCJUSZ ANNEUSZ SENEKA (1987), *Mysli*, przekł. Stanisław Stabryła, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MEDNIKOVA, M. B. (2002), 'Scalping in Eurasia', *Anthropology & Archeology of Eurasia*: 41 (4), ss. 57-67.
- MOSQUERA, JULIO (2009), 'El cerro El Empalao en Cagua es mas importante que el Sambil de La Candelria: Caracas es Caracas y lo demas es monte', online: <https://www.aporrea.org/actualidad/a89476.html> [dostęp: 24.11.2019].
- MÜLLER, PETER (1719), *De saevitia*, Jenae: Paulus Ehrichus.
- Nietzsche, Friedrich (2017), *O genealogii moralności*, przekł. Jarosław Dudek, Edyta Kiresztura-Wojciechowska, Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- ORZEŁ, OLGA (2014), *Dzieci żydowskie w czasach Zagłady*, Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- PIERRE, J. M. (2015), 'Culturally Sanctioned Suicide: Euthanasia, Seppuku and Terrorist Martyrdom', *World Journal of Psychiatry*: 5 (1), ss. 4-14.
- PINEDA, ROBERTO (2003), 'La pasión por la guerra y la calavera del enemigo', *Revista de los Estudios Sociales*: 14 (1), ss. 38-51.
- RADNER, KAREN (2014), 'High Visibility Punishment and Deterrence: Impalement in Assyrian Warfare and Legal Practice', *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Geschichte*: 21, ss. 103-128.
- ROBERTSON, IAN (2014), 'The Science Behind Isil's savagery', online: <https://www.telegraph.co.uk/comment/11041338/The-science-behind-Isils-savagery.html> [dostęp 24.11.2019].
- STEINBACH, CHRISTOPH ERNST (1734), *Vollständiges Deutsches Wörter-Buch Vel Lexicon Germanico-Latinum*, Breßlau: Johann Jakob Korn.
- SZESTOW, LEW (2005), *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przekł. Jacek Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- TAYLOR, KATHLEEN (2009), *Cruelty: Human Evil and the Human Brain*, Oxford: Oxford University Press.

- TAZBIR, JANUSZ (1993), *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa: BWG.
- SCHULZE, SEBASTIAN (2009), 'Das Paradox der Grausamkeit. Zur Theorie der Grausamkeit bei Nietzsche', w: Mirjam Schaub (red.), *Grausamkeit und Methaphysik: Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeld: transcript Verlag, ss. 41-51.
- SYNONIM.NET (2019), *Okrucieństwo*, online: <https://synonim.net/synonim/okrucie%C5%84stwo> [dostęp: 24.11.2019].
- THOMAS AQUINAS (2006), *Summa Theologiae: Volume 44, Well-Tempered Passion: 2a2ae. 155-170*, w: Thomas Gilby (red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- TYTUS LIWIUSZ (1974), *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi XXI-XXVII*, przekł. Mieczysław Brożek, Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- VORSINO, MICHAEL ANTHONY (2008), *Dracula: From Historical Voievod to Fictional Vampire Prince* [MA Thesis], online: <https://rc.library.uta.edu/uta-ir/bitstream/handle/10106/906/umi-uta-1977.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [dostęp: 24.11.2019].
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2016), *Lacan. Eine Einführung*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- ZIMBARDO, PHILIP (2008), *Efekt Lucyfera*, przekł. Anna Cybulko, Joanna Kowalczevska, Józef Radzicki, Marcin Zieliński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.