

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 19/2016

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.19.93>

Obcy czy po prostu Inny? Wybrane etyczne aspekty dehumanizacji

Dawid Winclaw

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie czy specyficzny sposób postrzegania „obcego”, zbadany i opisany przez psychologię społeczną, ma swój filozoficzny odpowiednik w naukach o moralności oraz czy możliwe jest przejście z refleksji psychologicznej do namysłu etycznego. Autor rozważa także szczególny charakter trzech rodzajów relacji: my–oni, swoi–obcy, ja–ty. W ustaleniu różnic i podobieństw między refleksją filozoficzną a psychologiczną wykorzystany został podział dehumanizacji ze względu na formy, które może ona przybierać, zaproponowany przez włoską badaczkę, Chiare Volpato. W wyniku szczegółowych analiz autor dochodzi do wniosku, że pewnym remedium na kategorialny i esencjalizujący charakter dehumanizacji jest zwrócenie się ku relacji „ja – ty”, opisywanej przez filozofię dialogu. Zwrot ten mógłby przyczynić się do zapobiegania szkodliwym antagonizmom społecznym i pozwala dostrzec w „Innym” nie wroga i zagrażające indywiduum, lecz równorzędnego uczestnika dialogicznej relacji.

Słowa kluczowe: dehumanizacja, Inny, Obcy, esencja, infrahumanizacja, dialog, antagonizm

Cóż mnie właściwie wstrzymuje
przed wylupieniem oczu temu człowiekowi,
jeśli to zrobić mogę i jeśli mnie to bawi?
Simone Weil

Zawieszona moralność

Dehumanizacja, czyli dosłownie odczłowieczenie, pozbawianie innych cech ludzkich to zjawisko, które w ostatnich latach coraz bardziej zajmuje psychologię społeczną. Zagadnienie

DAWID WINCŁAW, doktorant, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Instytut Filozofii, Zakład Etyki; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMK, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń; e-mail: dawidwinclaw@gmail.com

to nie jest pozbawione również konotacji filozoficznych. Obie te nauki, snując refleksję nad dehumanizacją, używają różnych języków, wychodzą z różnych perspektyw, co jednak nie przeszkadza w uchwyceniu różnic i podobieństw w postrzeganiu dehumanizacji przez obie nauki oraz ustaleniu tego, czy obie te refleksje są współbieżne, czy raczej mówią one językami, których nie da się przełożyć na żaden inny język niż ten, którymi się posługują. By to uczynić, w pierwszej kolejności zostanie przywołana i omówiona definicja dehumanizacji powszechnie przyjmowana przez psychologię społeczną, a następnie zostanie wprowadzona i przeanalizowana klasyfikacja dehumanizacji ze względu na formy, które może ona przybierać, stworzona przez włoską psycholog, profesor Chiare Volpato¹. Następnie podział ten będzie wykorzystany do przełożenia refleksji psychologicznej na refleksję moralną. W tym miejscu zostanie również udzielona odpowiedź na pytanie, czy pomiędzy opisywaną przez psychologię społeczną relacją my–oni, swoi–obcy, możliwe jest przejście do relacji ja–ty. Wyjaśnione zostanie także, dlaczego to właśnie ta ostatnia relacja jest najbardziej pożądana w stosunkach międzyludzkich tak w psychologii społecznej, która to zjawisko wykryła i opisała², jak w filozofii, a zwłaszcza filozofii moralnej, która dezindywiduujący i dehumanizujący charakter niektórych czynów ludzkich, opisywała poprzez osuwanie się relacji ja–ty, w uprzedmiotowiającą i niedialogiczną relację ja–ono.

Dehumanizacja to, jak wskazuje sama nazwa tego procesu, zanegowanie człowieczeństwa drugiej osoby. Dla niniejszych rozważań wiążąca będzie definicja sformułowana przez amerykańskiego psychologa Philipa Zimbarda: „Dehumanizacja jest konstruktem mającym kluczowe znaczenie dla zrozumienia przez nas nieludzkiego traktowania człowieka przez człowieka. Dehumanizacja występuje wtedy, gdy pewne istoty ludzkie uważają inne istoty ludzkie za wykluczone z kategorii moralnej, jaką stanowi osoba ludzka. Obiekty tego procesu psychicznego tracą w oczach tych, którzy ich dehumanizują swój status

¹ Uniwersytet w Mediolanie (Bicocca).

² Jako pioniera badań nad dehumanizacją często wskazuje się Gordona Willarda Allporta (zob. G. W. Allport, *The nature of prejudice*, Addison–Wesley, New York 1954).

ludzki. Przez uznanie pewnych jednostek lub grup za pozbawione człowieczeństwa ci, którzy dokonują tej dehumanizacji, **zawieszają moralność**, jaka zazwyczaj rządzi przemysłanymi działaniami wobec bliźnich”³.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań największe znaczenie dla rozpoznania i opisanie dehumanizacji z perspektywy etyki ma właśnie ów moment „zawieszenia moralności”, który zwykle jej towarzyszy. Podobny model zachowania, nazywany mechanizmem odłączania moralnego, opisał amerykański uczone Alan Bandura⁴. Analizując przeprowadzane przez siebie eksperymenty, doszedł on do wniosku, że pewne sytuacje czy zdarzenia sprzyjają „odłączaniu” własnego normalnego funkcjonowania moralnego przy jednoczesnym poczuciu wypełniania norm moralnych zinternalizowanych w okresie socjalizacji. Uruchamiają się wówczas mechanizmy poznawcze, które ułatwiają odstępstwa od przyjętych norm moralnych wchodzących w skład kodeksu osobistego postępowania. Mechanizmy te skłaniają daną osobę do usprawiedliwiania przemocy poprzez, dla przykładu, wzmocnienie przekonania o jej wyższości moralnej nad ofiarą, umniejszanie roli własnej odpowiedzialności i przenoszenie jej na innych (zwłaszcza na autorytety i przełożonych) lub też odwoływanie się do eufemizmów i samousprawiedliwień typu: „my tylko ich torturujemy, oni ścinają nam głowy”⁵. Znajomość funkcjonowania tych struktur poznawczych jest również często wykorzystywana przez grupy społecznie uprzywilejowane, które za pomocą podobnych praktyk mogą utrzymywać *status quo* (co widoczne jest, na przykład, w stosunkach między autochtonami a imigrantami). Istotne jest również to, że mechanizmy odłączenia moralnego nie tylko pogłębiają przepaść między sprawstwem czynu a wzięciem odpowiedzialności za jego skutki (rzecz jasna, tylko w oczach stosującego przemoc „aprobowaną”), ale także, że dodatkowo antagonizują relację ja–ty, my–oni. Trudno wyobrazić sobie taki

³ P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko, PWN, Warszawa 2013, s. 317 [pogrubienie – D.W.].

⁴ Zob. A. Bandura, *Moral disengagement in the perpetration of inhumanities*, „Personality and Social Psychology Review” 1999, vol. 3, s. 193–209.

⁵ P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera*, dz. cyt., s. 321.

nurt etyczny, który aprobowałby funkcjonowanie takiego mechanizmu.

Oprócz momentu „zawieszającego moralność”, poprzedzającego dehumanizację, niemniej ważny jest także sposób postrzegania innych ludzi, który może go antycypować, a także mu towarzyszyć. Do niedawna mówiono o stereotypach, czyli uproszczonych schematach postrzegania członków grupy własnej i grup obcych. Perspektywa ta okazała się jednak niewystarczająca do opisywania bardziej skomplikowanych zjawisk (np. jak za pomocą stereotypu wytłumaczyć bestialstwo ludobójstwa?). Przełomem okazały się badania zespołu prowadzonego przez Nicka Haslama⁶. Prowadzone na studentach badania wykazały, że stereotypy to za mało, by móc w sposób satysfakcjonujący opisać mechanizm postrzegania grupy obcych przez własną, a istotne są także dwa inne czynniki: bytowość oraz esencjalizm – dwie kategorie dobrze już znane filozofii. Grupa obcych ludzi, w umysłach członków grupy własnej jawi się jako jeden, naturalny, homogeniczny byt, który wszystkich jej członków łączy jedną, niezmienną czasowo esencją. Stary filozoficzny spór o uniwersalia nabrał nowego znaczenia. Okazało się bowiem, że choć dla stosunków międzyludzkich lepiej byłoby, by każdy pozostał nominalistą i uznał, że wszelkie charakterystyki i właściwości nie mają realnego istnienia poza ludzkim umysłem, to jednak ludzie są zdecydowanie realistami pojęciowymi – są przekonani, że właściwości istnieją niezależnie od konkretów. Typowym przekonaniem esencjalizmu psychologicznego byłoby żywione przez ludzi przekonanie o determinującej roli genów – genotyp byłby więc współczesną „esencją”⁷. Z racji tego, że u jego podłoża leży przekonanie o tym, że kategorie, w których postrzega się członków różnych grup, nie podlegają żadnym modyfikacjom, nie da się ich znieść, ani nie ma obiektu, który nie należałby do żadnej kategorii – można w tym

⁶ Zob. N. Haslam, L. Rotschild, D. Ernst, *Essentialist beliefs about social categories*, „British Journal of Social Psychology” 2000, vol. 39, s. 113–127.

⁷ Zob. M. Bilewicz, M. Kofta, M. Drogosz, *Esencjalizm, bytowość i dehumanizacja jako pozastereotypowe aspekty postrzegania grup społecznych* oraz W. Wagner, P. Holtz, Y. Kashima, *Dynamika społeczna psychologicznego esencjalizmu: tożsamość społeczna a stereotypizacja*, [w:] *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych*, red. M. Drogosz, M. Bilewicz, M. Kofta, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

miejscu domyślić się, dlaczego esencjalizm w postrzeganiu obcych grup może prowadzić do praktyk mogących mieć na celu „odczłowieczanie” jednostek przynależących do innych zbiorowości niż własna.

Dehumanizacja prowadzi nie tylko do otwartych aktów przemocy i agresji, ale przybiera również bardziej zawoalowane formy, czasem nawet boleśniej odczuwane niż fizyczne naruszanie granicy drugiego człowieka – ostracyzmu czy pogardy. Wspomniana włoska badaczka psychologii społecznej, Chiara Volpato, dzieli dehumanizację na jawną (wyraźną) (*deumanizzazione esplicita*) oraz subtelną (*deumanizzazione sottile*). Wyróżnia ona kilka podtypów praktyk dehumanizacyjnych i przyporządkowała im wymienione wcześniej postawy i zachowania. By możliwe było odniesienie tej typologii do całości rozważań o dehumanizacji z perspektywy etycznej, konieczne jest rzetelne opisanie każdego rodzaju dehumanizacji.

Animalizacja

Listę typów dehumanizacji jawnej otwiera animalizacja. Volpato definiuje ją w następujący sposób: „Dehumanizacja polegająca na animalizacji neguje w jednostkach lub grupach cechy, które utwierdzają wyższość człowieka nad innymi istotami żywymi. Jednostki, przyrównane do zwierząt, są uważane za nieracjonalne, niedojrzałe, pozbawione kultury, wiedzione instynktem, niezdolne do samokontroli. Animalizacja budzi w tym, kto zostaje jej poddany, uczucia degradacji i upokorzenia; w tym, kto ją wprowadza w czyn, obrzydzenie i pogardę, emocje zwykle związane z percypowaniem tego, co zwierzęce”⁸.

Zdaniem włoskiej uczoney, fakt, że w człowieku istnieje tendencja do animalizacji nie jest przypadkowy, biorąc pod uwagę to, że ludzie przez wieki budowali swoją „człowieczą” tożsamość niejako w opozycji do świata zwierząt – jako ci, którym udało się nad nimi zapanować. Stąd też sprowadzenie człowieka do roli zwierzęcia miałoby usprawiedliwiać własną

⁸ Ch. Volpato, *Negare l'altro. La deumanizzazione e le sue forme*, „Psicoterapia e scienze umane” 2013, vol. XLVII, s. 311–312. Artykuł dostępny również online: <http://www.researchgate.net/publication/269677889> [dostęp: 09.04.2016].

przewagę czy dominację. Autorka, chcąc podkreślić, jak bardzo myślenie o drugim jako zwierzęciu było i jest rozpowszechnione, powołuje się na książkę francuskiej filozof i politolog Armelle Le Bras-Chopard. W książce *Le zoo des philosophes (Zoo filozofów)*⁹ stwierdza ona, że w filozofii zachodniej pojawiały się trzy tendencje, które nieuchronnie prowadziły do „uzwierzęcania” jednej grupy ludzi przez drugą. Są to: dążność do podporządkowywania i niewolenia (*asservimento*), lęk przed tym, co bestialskie¹⁰ i zwierzęce oraz obawa przed utratą ludzkiej tożsamości. W porządku symbolicznym tendencjom tym odpowiadały trzy grupy zwierząt: zwierząt udomowionych, dziko żyjących drapieżników oraz wytworów ludzkiej wyobraźni – mitycznych potworów i innych fantastycznych kreatur. Le Bras-Chopard zwraca uwagę na pewną zależność między traktowaniem jednostek czy grup, którym odmawiano pełni człowieczeństwa (kobiety, barbarzyńcy, niższe warstwy społeczne), a sposobem ich społecznej percepcji. W zależności od tego, jak silnego zagrożenia w nich upatrywano, grupy te porównywano te bądź do zwierząt domowych, co miało ułatwić wpisaniu ich w paternalistyczny porządek społeczeństwa oraz ich wykorzystywanie poprzez ubezwłasnowolnienie, bądź też do dzikich bestii, które raz uznane za groźne i szkodliwe, mogły być już na zawsze uznane za godne pogardy, represjonowane, a nawet skazywane na eksterminację. O tym, jak bardzo zakorzenione w refleksji filozoficznej jest myślenie o innym jako bestii (lub posiadającym niektóre z jej właściwości), świadczyć może fakt, że nawet Arystoteles w swojej *Etyce nikomachejskiej* wśród wad etycznych: nikczemności i nieopanowania, umieszcza także bestialstwo (*theriotes*)¹¹. Zdaniem Stagiryty, chociaż skłonności bestialskie, będące przeciwieństwem „boskiej doskonałości”, właściwe są przede wszystkim zwierzętom, to bywa i tak, że zwierzęta dzielą je również z ludźmi. I choć Arystoteles zdaje sobie sprawę, że jest to określenie obelżywe, to nie waha się określić tym mianem barbarzyńców, ludzi dotkniętych

⁹ Zob. A. Le Bras-Chopard, *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Plon, Paris 2000.

¹⁰ W sensie dosłownym: „właściwe bestiom” (łac. *bestia* – zwierzę, zwierzę dzikie, bestia).

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, 1145b oraz 1148b.

chorobą lub kalectwem oraz ludzi, „którzy w nikczemności swej przekraczają miarę”¹². W dalszej części *Etyki nikomachejskiej* bestialskimi nazywa Arystoteles na wespół legendarne postaci lub ludy, które praktykowały kanibalizm.

Volpato zwraca uwagę, że animalizacja na Zachodzie przybierała rozliczne formy – kryterium podobieństwa do zwierząt było podnoszone w czasie odkrywania Nowego Świata i spotykanych tam nieznanym dotąd ludów (wystarczy wspomnieć toczące się wśród intelektualistów dyskusje na dworze Karola V Habsburga o tym, czy ich przedstawiciele winno się zaliczyć do małp, ludzi czy może kategorii „pomiędzy”: *homuncoli*). Jak wskazują na to wyniki obszernych analiz takich badaczy, jak Jahoda¹³, Lindqvist¹⁴, Todeschini¹⁵, na które powołuje się włoska psycholog, po kryterium te sięgano także w czasach kolonializmu bliższych współczesnym, by wzmocnić poczucie wyższości narodów Starego Kontynentu nad barbarzyńskimi ludami pierwotnymi, uznawać wrogów za przestępców oraz stygmatyzować grupy z niższych warstw społecznych. W czasach najnowszych można zaś mówić o prawdziwej eskalacji tej formy dehumanizacji (połączonej z kilkoma innymi, które zostaną omówione w dalszej części artykułu), która dała swój najwyższy wyraz w ideologii nazizmu (posługującej się pojęciami „rasy” czy wręcz „gatunku”) i pierwszy raz w historii doprowadziła do powstania obozów zagłady, miejsc, w których do praktyk dehumanizacyjnych, skrajnie zbrodniczych i bestialskich, dochodziło na niespotykaną dotąd skalę.

Należy również zaznaczyć, że nie każde sięganie do metafor zwierzęcych, czy to w filozofii i religii, czy to w literaturze, musi być równoznaczne z dehumanizacją. Wręcz przeciwnie, porównania te nierzadko pomagały człowiekowi w refleksji nad naturą świata doczesnego oraz przyszłego życia, czego najlep-

¹² Tamże, 1145 a.

¹³ Zob. G. Jahoda, *Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, Routledge, London 1999.

¹⁴ Zob. S. Lindqvist, *Utrota varenda jävel*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1992.

¹⁵ Zob. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007.

szym przykładem jest chrześcijańska metafora wiernych-owiec należących do stada Dobrego Pasterza¹⁶.

Demonizacja

Historia odnotowuje także przypadki dehumanizacji innego rodzaju, mianowicie demonizację. Podobnie jak w przypadku animalizacji, do demonizacji dochodzi w momencie, gdy rośnie poczucie zagrożenia ze strony drugiego człowieka powodowane już nie lękiem przed tkwiącą w nim „dziką bestią”, a obawą o siły magiczne, które sprawują nad nim kontrolę. To zaś było pierwszym krokiem do posądzenia kogoś o bycie demonem, diabłem czy czarownicą – do tego stopnia, że umożliwiała zabójstwo jako nie-człowieka. Najbardziej reprezentatywnym przykładem tego zjawiska były średniowieczne polowania na czarownice, których prawdziwym zadaniem według Volpato miało być powstrzymanie kobiet przed ewentualną rebelią spowodowaną przez jej wysoce niezadowolającą pozycją społeczną¹⁷. Genezy tego zjawiska, to jest demonizacji, włoska uczona upatruje w starożytnej idei „potwora” (łac. *monstrum*, wł. *mostro*), który ukazuje odstępstwo od „naturalnych” norm regulujących stosunki między zwierzętami a rodzajem ludzkim, mogące przyjąć formy „nadmiaru, defektu, deformacji lub też anomalii w postaci dodatkowej części ciała przynależącej do innego gatunku”¹⁸. Włoska uczona wskazuje na pewną zmianę w mentalności ludzkiej, która dokonała się w średniowieczu. Potwór-*monstrum*¹⁹ w starożytności, co Volpato pokazuje na

¹⁶ Volpato zaznacza jednak, że jakkolwiek obecność metafor zwierzęcych ma charakter ambiwalentny. Metafora stada, mająca w chrześcijaństwie wydźwięk pozytywny, odbierana jest negatywnie w publicystyce (stado jako bezkrytyczna masa prowadzona przez stojącego na jej czele demagoga) lub może nawet przybierać skrajnie negatywne i krzywdzące postaci, jak na przykład obecne po II wojnie światowej przekonanie o tym, że eksterminowani przez nazistów Żydzi „szli na śmierć jak owce na rzeź”. Holokaust miałby być w świetle tego rażąco kłamliwego stwierdzenia nie tyle kulminacyjnym punktem praktyk dehumanizacyjnych, jakie ludzkość zdołała kiedykolwiek stworzyć, co biernym konformizmem i niemą zgodą na śmierć.

¹⁷ Ch. Volpato, *Negare l'altro...*, dz. cyt., s. 314.

¹⁸ Tamże, s. 315.

¹⁹ Łacińskie *monstru(m)*, od którego pochodzi włoskie *mostro* znaczy tyle co „fenomen, który ostrzega (upomina) o woli bogów” (zob. *Dizionario di italiano*,

przykładzie giganta, nadmiernie wysokiego człowieka, niekoniernie musiał budzić negatywne skojarzenia. Zmiana nastąpiła w okresie średniowiecza, kiedy ludziom, których ciało odbiegało od normy, zwanych *mostra*, zaczęto przypisywać cechy zwierzęce. I tak, gigant, który w oczach starożytnych był po prostu człowiekiem bardzo dużych rozmiarów, wśród ludzi średniowiecza uchodził za kogoś zwierzęcego i dzikiego, a więc potencjalnie zagrażającego. Podobne zjawisko dostrzega wspomniana wcześniej filozof Le Bras-Chopard, o której także wspomina Volpato w dalszej części swego wywodu – jej zdaniem figura diabła, w którym chrześcijaństwo dostrzega istotę złą, to nic innego, jak średniowieczna „metamorfoza” starożytnego potwora.

Biologizacja

Trzecim rodzajem dehumanizacji jest biologizacja (*biologizzazione*). Ten sposób negowania człowieczeństwa w drugim sięga czasów hiszpańskiej idei „czystości krwi” (hiszp. *limpieza de sangre*), to jest wynoszenia „starych chrześcijan” nad „nowych” (potomków nawróconych muzułmanów i Żydów), która po zakończeniu rekonkwisty zdominowała politykę i życie publiczne. W wieku dziewiętnastym przejawy takiego myślenia obecne były w pierwszych pseudonaukowych koncepcjach rasowo-antropologicznych oraz socjodarwinizmie²⁰. Volpato, opisując symboliczną warstwę językową, którą wyróżnia ten sposób dehumanizacji, przytacza następujące określenia i metafory, którymi określa się pogardzane jednostki i grupy: „mikrob, wirus, bakcyl, choroba, zaraza, rak, guz, brud, zakażenie”²¹. Sformułowania te miały, podobnie jak w innych rodzajach dehumanizacji, „odciążyć” sumienie grup nacisku, które w swoim własnym rozumieniu nie tyle dokonywały zabójstwa, co zapo-

Garzanti Linguistica, 2011). Słowo to, w przeciwieństwie do polskiego „potwora”, oznaczającego „stworu o niesamowitych, przerażających kształtach” nie posiada negatywnego zabarwienia (zob. *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2015).

²⁰ Tamże, s. 316.

²¹ Tamże, s. 315.

biegały niebezpieczeństwu epidemii poprzez „oczyszczanie”, „eliminację”, „dezynfekcję” czy „wykorzenienie”²².

Mechanizacja

Kolejną odsłoną dehumanizacji jest mechanizacja. Dochodzi do niej wówczas kiedy pojmuje się drugiego człowieka jako „mechaniczny organizm, automat, robot, niezdolny do doświadczenia emocji oraz otwarcia się na innych”²³. Metafory, po które sięga się, by odmówić człowieczeństwa drugiemu człowiekowi, mają za cel przedstawić go również jako obojętnego, surowego, pozbawionego empatii i uczuć wyższych, wyzutego z wyobraźni. Volpato stwierdza, że przejawy tej dehumanizacji widoczne są w miejscach, gdzie medycyna spotyka się z nowoczesną technologią oraz w przemyśle, gdzie postępujące rozdrobnienie procesów produkcyjnych doprowadziło do niewolniczego niemal podporządkowania robotników ich maszynom.

Uprzedmiotowienie

Przedostatnią strategią dehumanizacji jest uprzedmiotowienie (*oggettivazione*), do którego dochodzi w momencie, kiedy w czyichś oczach inny człowiek staje się „przedmiotem, narzędziem lub towarem”²⁴. Zdaniem włoskiej uczoney, uprzedmiotowienie było w historii filozofii opisywane trzykrotnie, poprzez odmienne paradygmaty. Pierwszy zwrócił na nią uwagę Immanuel Kant, który w *Ugruntowaniu metafizyki obyczajów* użył tego określenia, by opisać zjawisko sprowadzania drugiego człowieka do czystego obiektu seksualnego. Drugi w historii sięgnął do niego Karol Marks w swych *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, gdzie poddał analizie problem alienacji pracownika w systemie kapitalistycznym. W czasach współczesnych do refleksji na temat uprzedmiotowiającego stosunku do drugiego człowieka chętnie natomiast wraca myśl femini-

²² Tamże, s. 316.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 315.

styczna²⁵. Myśliciele tego nurtu podkreślają, że uprzedmiotowienie polega na daleko idącym zredukowaniu drugiego człowieka poprzez oddzielenie jego aspektu seksualności od reszty jej osobowości i traktowanie tejże seksualności czysto instrumentalnie. Volpato podkreśla, że uprzedmiotowienie jako jeden ze sposobów negowania człowieczeństwa w innych w równej mierze dotyczy kobiet co mężczyzn, a nawet nastolatków i dzieci. Opisuje też zjawisko samouprzedmiotowienia (*autooggettivazione*), które polega na interioryzacji pod wpływem pewnych czynników (głównie społecznych) zewnętrznej perspektywy obserwatora i uczynienia jej swoją własną. Osoby dokonujące samouprzedmiotowienia, świadomie bądź nieświadomie, eksponują swoją fizyczność, by uzyskać pewne przywileje społeczne lub władzę²⁶.

Dehumanizacja przez niedostrzeganie

Ostatnim, bardzo istotnym, choć często pomijanym we wszelakim dyskursie, rodzajem dehumanizacji jawnej jest dehumanizacja przez niedostrzeganie (*deumanizzazione per invisibilità*). Jego istota polega na świadomym pomijaniu w drugiego człowieka w istotnych dla niego sprawach czy też jego zaniedbywaniu – poprzez niepodejmowanie kontaktu werbalnego czy niewerbalnego. Może się też ona przejawiać w sprowadzeniu tożsamości osobowej czy społecznej innych ludzi do czystych danych statystycznych, co dotyka przede wszystkim jednostki z najmniej uprzywilejowanych grup społecznych²⁷.

²⁵ Autorka opiera się tu na badaniach Catherine MacKinnon (zob. C.A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989 oraz *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2007), a także na badaniach Evangelii Papadaki (zob. E. Papadaki, *Sexual objectification: From Kant to contemporary feminism*, „Contemporary Political Theory” 2007, vol. 6(3), s. 330–348 oraz *What is objectification?*, „Journal of Moral Philosophy” 2010, vol. 7(1), s. 16–36.

²⁶ Tamże, s. 217.

²⁷ Tamże, s. 317.

Dehumanizacja subtelna

Osobne miejsce należałoby poświęcić dehumanizacji subtelnej (*deumanizzazione sottile*). Jej „subtelność” polega właśnie na tym, że nie manifestuje się ona w tak otwarty i rozmyślny sposób, jak jej jawne formy. Nie polega ona na nadawaniu innym ludziom tak skrajnych etykietek, jak „potwór” czy „diabeł”, a jedynie na postrzeganiu innych jako mniej lub bardziej ludzkich od siebie i grupy, z którą się utożsamia. Sztandarowym rodzajem dehumanizacji tego rodzaju jest infrahumanizacja, którą do słownika psychologii społecznej wprowadził Jacques-Philippe Leyens²⁸. Wraz z własnym zespołem badawczym doszedł on do wniosku, że oprócz tradycyjnie przypisywanych ludziom zdolnościom (inteligencja, posługiwanie się językiem, myślenie analityczne) niezwykle ważna jest umiejętność odczuwania emocji wtórnych (moralnych, estetycznych i intelektualnych) o charakterze społecznym, w odróżnieniu od współdzielonych ze zwierzętami emocji pierwotnych, jak strach czy radość, które determinowane są przez biologiczne uwarunkowania gatunku. Skłonność, którą posiadają ludzie, polega na przypisywaniu zdolności do odczuwania emocji wtórnych członkom grupy własnej, a odmawianiu jej oraz przeświadczeniu, że grupy obce zdolne są jedynie do odczuwania jedynie „zwierzęcych” i prymitywnych emocji pierwotnych. Atrybucja tych kategorii, zgodnie z tym, co zostało powiedziane, wynika z przekonania o ich esencjalnym charakterze. Skutek działania takiego mechanizmu jest jeden – „obcy” to indywiduum na poły ludzkie, do którego nie żywi się sympatii, o którym niewiele się wie (zwłaszcza o jego indywidualnych cechach), gdyż nie odczuwa się chęci wchodzenia z nim w bliższy kontakt²⁹.

Konieczność refleksji etycznej nad dehumanizacją

Systematyzacja, szczegółowe opisanie i umiejętne rozpoznanie poszczególnych form dehumanizacji ma niebagatelne znaczenie dla rozwoju nauk o człowieku, szczególnie w obsza-

²⁸ Katolicki Uniwersytet w Louvain.

²⁹ Zob. J.-Ph. Leyens [i in.], *Infra-humanization: The wall of group differences*, „Journal of Social Issues and Policy Review” 2007, vol. 1, s. 139-172.

rach psychologii społecznej i socjologii. Po pierwsze, pozwala nie tylko lepiej poznać dyspozycje i predyspozycje człowieka jako takiego, które sprzyjają powstawaniu niepożądanych zachowań negujących człowieczeństwo innych ludzi i wyzwających przez to działania agresywne w nich wymierzone. Po drugie, daje możliwość dokładniejszego zbadania, jak czynią to na przykład Philip Zimbardo czy Elliot Aronson, nie mniej ważnego czynnika sytuacyjnego, to jest układu wzajemnych stosunków człowieka z innymi elementami jego środowiska w określonym momencie. Okazuje się także, jak to często ma miejsce w momencie, gdy nauki ściśle weryfikują lub poszerzają dotychczasową wiedzę na temat człowieka jako istoty biologicznej i społecznej, że opisanie i opublikowanie eksperymentów domaga się oddzielnej refleksji pochodzącej spoza paradygmatu i metodologii przyjętej przez jedną z tych nauk szczegółowych. Jeśli założy się bowiem, że przyjęcie, świadome lub nie, określonej strategii dehumanizacji ułatwia i nieuchronnie prowadzi do powstawania konkretnych zachowań, które w różny sposób (w zależności od przyjętej strategii) przyczyniają się do wykorzystywania, stosowania przemocy bądź eksterminowania innych ludzi, to nasunie się wówczas nieodparty wniosek, że odkrycie prawidłowości rządzącej tymi zjawiskami, mogłoby utworować drogę do stworzenia profilaktyki zapobiegania i przeciwdziałania podobnym zjawiskom. Z racji jednak tego, że wszelkie próby opisu skutków dehumanizacji przez psychologię społeczną autor tejże pracy uważa za zawężone i niewystarczające do celów niniejszych rozważań (rozpatruje ona dehumanizację jedynie z perspektywy zagrożenia trwałości społeczeństwa jako takiego), niezbędne jest ich poddanie refleksji etycznej.

Wspólnota celu krokiem ku zniesieniu antagonizmów

Pewien trop, jak uwrażliwić świadomość moralną i w którą stronę należałoby poprowadzić refleksję etyczną nad dehumanizacją, pochodzi jednak z wyników badań psychologii społecznej. Tomasz Baran w książce *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych* wskazuje, że antagonizmom między „swoimi”

a „obcymi” można zaradzić na dwóch poziomach – na poziomie grupy oraz na poziomie jednostki. Po pierwsze, skłonność do dehumanizacji jednej grupy przez drugą zanika, gdy skonfliktowane grupy podejmują się realizacji wspólnego celu oraz gdy zastosowanie praktyk dehumanizacyjnych w prowadzonej między grupami rywalizacji mogłoby zaszkodzić interesom własnej grupy. Jakkolwiek realizacja wspólnych celów konsolidująca poróżnione społeczności mogłaby być pożądanym standardem w etyce (zwłaszcza w tych jej nurtach, gdzie interes społeczny przedkłada się nad interes jednostki lub mniejszości, jak na przykład w utylitaryzmie), tak już kontrowersyjna mogłaby się wydawać druga propozycja wyjścia z matni dehumanizacji, to jest powstrzymywanie się od zachowań wymierzonych przeciw człowieczeństwu innych istot ludzkich z wątpliwej pobudki – ochrony interesów własnej grupy. Pobudka ta jest nie tylko wątpliwa od strony „materialnej”, to jest uzależniałaby stabilność relacji międzyludzkich od tak niepewnej i chwiejnej zmiennej, jaką są interesy i dążenia własnej grupy, ale i od strony formalnej. Prowadziłoby to mianowicie do powstania nieakceptowalnej przez niektóre etyki (zwłaszcza chrześcijańską i kantowską) sytuacji, w której moralnie wątpliwa (bądź po prostu zła) intencja przynosiłaby pozytywny skutek w postaci dobrego czynu. I choć można by znaleźć takie etyki, jak konsekwencjalistyczną czy uważającą egoizm za cnotę (z zaznaczeniem, że nie każda troska o interesy grupy własnej musi być od razu tożsama z egoizmem), jak na przykład model etyki zaproponowany przez filozof Ayn Rand, zwany filozofią obiektywizmu³⁰, to jednak należałoby się zastanowić czy wizja społeczeństwa bez choćby rysów bezinteresownego altruizmu, mogłaby zostać zaaprobowana.

Relacje międzyludzkie czy interpersonalne?

Trochę korzystniej wygląda to kiedy refleksja nad dehumanizacją z perspektywy my–oni zostanie przeniesiona na poziom ja–ty. T. Baran pisze o tym, że przetwarzanie informacji o poznanych osobach dokonuje się na dwóch, spolaryzowanych, po-

³⁰ Zob. A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000.

ziomach, kategoriałnym oraz spersonalizowanym. Poziom kategoriałny, a mówiąc ściślej, poziom kategoriałzacji społecznej, to ten poziom zbierania informacji o drugim człowieku, w którym nie tyle zdolności poznawcze skupiają się na opisywaniu go jako indywiduum, co raczej na jego związkach z grupą, do której przynależy. To moment, w którym dokonuje się stereotypizacja i sporządza się odpowiednią etykietę, która w umyśle poznającego, dokonuje atrybucji dopiero co poznanej osoby do konkretnej grupy społecznej. O wejściu na poziom spersonalizowany można zaś mówić, kiedy mechanizmy poznawcze składają osobę poznającą do skupienia się na *signa personae*, cechach wyróżniających daną osobę spośród innych, a nie redukujących informacje płynące z jej poznania do tego, co poznający wie o grupie, z której osoba poznawana pochodzi. „Model ten – pisze T. Baran – zakłada, że kiedy relacja między postrzegającym i postrzeganym charakteryzuje się silną orientacją interpersonalną, dla konstruowania wizerunku postrzeganego mają znaczenie przede wszystkim informacje indywiduuące – odróżniające daną osobę od innych. Kiedy brak takiej relacji, większego znaczenia nabierają informacje kategoriałne mogące obniżyć postrzeganą podmiotowość poznawanej osoby”³¹.

Trudno powiedzieć, na ile ideał sprawienia, żeby relacje międzyludzkie stały się relacjami interpersonalnymi, to jest relacjami, gdzie konkretne „ja” zwraca się zawsze ku jakiemuś „ty”, nigdy zaś ku „my” lub „oni”, mógłby być realizowalny. Przeszkoda w jego urzeczywistnieniu może leżeć w samej budowie ludzkiego systemu poznawczego, rządzącego się regułami ekonomii – poprzez rozpoznanie podobieństw i różnic między osobami dąży on do minimalizacji informacji, które należałoby zapamiętać o napotykanym osobach³². Z drugiej jednak strony, pozostając świadomym pewnym naturalnym ograniczeń, można by, co nie wydaje się czymś nieosiągalnym, za pomocą różnych narzędzi wspierać kształtowanie takich postaw, które podkreślałby, że w pierwszej kolejności jest się odpowiedzialnym wobec konkretnego indywiduum, w drugiej zaś przed całą grupą. Staje się to jasne szczególnie, jeśli przyjmie

³¹ T. Baran, *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych. Czy „obcy” to też człowiek?*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2007, s. 15.

³² Tamże, s. 18.

się, że grupa jako konstrukt społeczny może istnieć tylko w umysłach ludzi jako czysty abstrakt, przynależność do niej opierać się jedynie na mglistej intuicji, a nie jasnym kryterium, a odwoływanie się do grupy jako podmiotu moralnego mogłoby stać się prostym narzędziem manipulacji (nazwa zbioru „polscy imigranci w Gwinei Równikowej” może przecież nie denotować nikogo, co jednak w teorii nie usuwa możliwości sięgania po tę fikcyjną grupę jako argumentu w debacie publicznej nad łamaniem jej praw).

Filozofia dialogu – „Inny” to nie diabeł

W dbaniu o to, by relacje międzyludzkie były zawsze relacjami ja–ty i nie osuwały się w relację ja–ono, szczególnie zasłużona dla filozofii jest filozofia dialogu. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie jest to filozofia, która mówi *unisono*. Niezależnie od jej nurtu (do jednego z nich zalicza się Martina Bubera, Ferdinanda Ebnera oraz Franza Rosenzweiga, do kolejnego Emmanuel Lévinasa, do jeszcze innego Józefa Tischnera), dążenia filozofii dialogu są bardzo podobne – by relacja ja–ty, która urasta do relacji metafizycznej i ontologicznej, była zawsze wzajemną i symetryczną relacją³³, prowadzącą do powstania przestrzeni spotkania i dialogu, który przebiega między ja–Ty (wspomniani trzej myśliciele o proveniencji judaistycznej), „Toż-Samy” – „Inny” (Lévinas), bądź „Pytający” – „Zapytany” (Tischner). Filozofowie dialogu, a zwłaszcza Lévinas, podkreślają też, że w momencie kiedy „ja” staje przed „Innym”, traci znaczenie to, co starożytni określali mianem *persona* (z którego wyewoluowało paradoksalnie dzisiejsze rozumienie tego słowa jako „osoby”), czyli „maskę”, wszystkim tym, co społeczne i wtórne, co reprezentuje i przedstawia, co zakrywa oblicze, kryjącego się pod nią indywiduum, a przez co utrudnia „ja” staniecie w totalności „ty”. Dopiero zdarcie maski i następująca po niej epifania twarzy, świadomość, że jest się nagim i bezbronnym wobec „ty”, co podkreśla Lévinas, można nazwać prawdziwą relacją etyczną. Uświadomienie sobie faktu, że kiedy

³³ Trzeba jednak z twierdzenia tego wyłączyć filozofię Lévinasa – u niego relacja między „Toż-Samym” a „Innym” ze swojej specyfiki nie jest i nie może stać się wzajemna oraz jest asymetryczna.

wiedziony strachem człowiek porównuje „Innego” do diabła czy demona (jak opisywały to badania Volpato) czy zredukowanie go do przedmiotu czy zbywalnego towaru, otwiera w człowieku przestrzeń, która może usunąć go z moralnego horyzontu poprzez opisane praktyki. Z tego też powodu, wysiłki filozofów dialogu, by uwrażliwić świadomość moralną, że choć „Inny” jest całkowicie Obcy „Toż-Samemu”, to jednak zasługuje na szacunek, zasługują na najwyższe uznanie i przyczyniają się do wzorcowego budowania stosunków między ludźmi.

Nie-obywatel nie-człowiekiem?

Filozofia dostarcza jeszcze kolejnych argumentów, które przyczyniają się do łagodzenia, a nawet do całkowitego zniesienia antagonizmów między „my” a „oni”. W *Korzeniach totalitaryzmu*³⁴ oraz w eseju *My, uchodźcy*³⁵ Hannah Arendt opisała jak, z perspektywy uchodźcy, wygląda sytuacja prawna emigrantów. Wykazała ona, że utożsamienie praw człowieka z prawami obywatela może być tragiczne w skutkach i dać asumpt sytuacji, w której przyzwala się, a nawet nakazuje stosowanie dehumanizujących form przemocy w stosunku do nie-obywateli, a więc i nie-ludzi (w myśl zasady, że nieposiadanie lub pozbawienie obywatelstwa skutkuje uznaniem takich jednostek za „podludzi”). Losy takiego człowieka przypominają losy antycznej figury z prawa rzymskiego *homo sacer*, po którą sięga włoski filozof Giorgio Agamben, inspirowany rozważaniami Arendt o uchodźcach. *Homo sacer*³⁶, „święty człowiek” to rodzaj banity, który poprzez prawomocny wyrok zostaje wyłączony z prawa ludzkiego i boskiego, mogąc być bezkarnie zabitym i nie mogąc zostać złożonym w ofierze, co stawia go w sytuacji podwójnego wykluczenia. Położenie uchodźców, przesładowanych w historii Żydów, więźniów obozów koncentracyjnych zbiegałoby się właśnie z losem *homo sacer*, jego egzystowaniem „poza prawem” i dawałaby społeczne przyzwolenie na

³⁴ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, tłum. D. Grinberg i D. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

³⁵ Zob. też, *My uchodźcy*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

³⁶ Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

stosowanie wobec niego praktyk dehumanizacyjnych. Jedynym rozwiązaniem tej sytuacji byłoby więc przystanie na postulat Hannah Arendt, by powiązać prawa obywatelskie z prawami człowieka i nie dopuścić do ich rozdzielenia, szczególnie w dokumentach prawnych wagi państwowej i międzynarodowej.

Człowiek = osoba

Analogiczny proces do rozchodzenia się praw człowieka i praw obywatela dostrzegł Robert Spaemann, sprzeciwiając się nieutożsamianiu ze sobą pojęć „osoba” i „człowiek”. Prowadziłoby to, w jego mniemaniu, do pogwałcenia godności człowieka, któremu odmawia się bycia osoby wskutek utraty jednego z arbitralnych kryteriów (na przykład świadomości lub zdolności do racjonalnego myślenia), w oparciu o które niektórzy myśliciele tradycji post-Lockowskiej, jak Peter Singer czy Derek Parfit, próbują konstruować nowe pojęcie osoby. Postulują oni także wprowadzenie do filozoficznego słownika pojęcia osób niebędących ludźmi (*non human persons*), co poszerzyłoby wspólnotę osób także o zwierzęta o rozwiniętych wyższych strukturach poznawczych, jak małpy człekokształtne, delfiny, a nawet psy i koty.

Przeciw takim działaniom stanowczo oponuje Robert Spaemann, pisząc: „Może istnieć tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego. Dlatego też początku i końca istnienia osoby nie można oddzielić od początku i końca ludzkiego życia. Jeśli »ktoś« istnieje, to istniał od kiedy zaistniał ten oto indywidualny ludzki organizm, i będzie istniał tak długo, jak długo organizm ten jest żywy. Byciem osoby jest bycie człowieka. [...] Osoba bowiem *jest* człowiekiem, a nie jakąś cechą człowieka. Dlatego też nie może umrzeć przed człowiekiem”³⁷.

Trudno odmówić racji Spaemannowi, kiedy weźmie się pod uwagę możliwe konsekwencje, które mogłyby wyniknąć, kiedy w relacji „ja” – „ty”, pojawiłaby się możliwość zakwestionowania przynależności drugiego człowieka do wspólnoty osób, a przez to, biorąc pod uwagę, że negacja jednego pojęcia impliku-

³⁷ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między „kimś” a „czymś”*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 305.

ję negację drugiego, odmówienia mu człowieczeństwa. Droga wyjścia z tej sytuacji jest podobna do poprzedniej – tylko poprzez fuzję pojęcia „człowiek” z pojęciem „osoba”, można oczekiwać zachowania dialogiczności i symetrii tej relacji, mające na celu zapobieganie postawom dehumanizacyjnym, które kontrowersyjne same w sobie, na gruncie jednych etyk są aprobowane, na drugich zaś nie. Mowa tu o takich praktykach jak: aborcja, eutanazja czy zapłodnienie *in vitro*.

W podobny do Spaemanna sposób argumentuje Eduard Picker. Podobnie jak on, uznaje pojęcia „człowiek” oraz „osoba” za tożsame. Opisuje on jednak inne zjawisko, które prowadzi do „zagubienia pewności aksjologicznej”, a mianowicie rozchodzenie się ochrony życia i oceny jego wartości oraz ochrony godności. Jak przekonuje Picker: „W przeciwieństwie do „godności” człowieka jego życie jest we współczesnych dyskusjach zagrożone już na poziomie teorii. W panującej wizji aksjologicznej te dwie podstawowe wartości coraz bardziej się zatem rozchodzą. Jedna ulega rygorystycznej absolutyzacji, druga natomiast – skutkiem przyzwolenia – relatywizacji. Rezultat jest oczywisty: W porządku, który przyznaje się do humanizmu i cywilizacji, zjawisko to wprowadza zamieszanie i niepokój. Jako oznaka sprzeczności w jego aksjologicznych fundamentach domaga się poszukiwania głębszych tego przyczyn”³⁸.

Zdaniem Pickera, coraz szybszy postęp naukowy, zwłaszcza medyczny, nieuchronnie prowadzi do instrumentalizacji człowieka, do „zamiany podmiotu w przedmiot”³⁹. Każdy zaś „sukces w sterowaniu ludzkim życiem powiększa zarazem możliwości rozporządzania nim”⁴⁰. Niemiecki prawnik i filozof zapytuje: skoro jedyną i najskuteczniejszą bronią przed negatywnymi skutkami postępu jest odwołanie się do „godności”, to dlaczego odmawia się chorym i słabym oraz dokonuje się selekcji zdrowych i silnych (krytykując tym samym eugenikę i manipulowanie ludzkim DNA)? Uwznioślana w wielu dokumentach godność, przywoływana w sposób egzaltowany, staje się pojęciem

³⁸ E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 35.

³⁹ Tamże, s. 182.

⁴⁰ Tamże, s. 39.

bez treści, która nie służy już ochronie życia i skazana jest na „dewitalizację”⁴¹. Otwiera to drzwi krytykowanemu przez Picquera neoutylitaryzmowi, który w imię maksymalizacji poczucia szczęścia w społeczeństwie, doprowadziłby do wielkiego zamiętu w rozpoznaniu „ty” w jednostkach, które nie potrafiłyby sprostać nadmiernie zawyżonym wymaganiom społeczeństwa, które nadawałoby status człowieka podług kryteriów ślepo zapatrzonym w postęp naukowy różnym odmianom neoutylitaryzmu. W konsekwencji wzmagaloby to oczywiście wszelkie procesy dehumanizacyjne w wielu formach.

Wnioski

W niniejszym przeglądzie i analizie zjawiska dehumanizacji, które miało za cel opisać, czym w istocie jest ten proces i wyróżnić poszczególne formy, jakie on przybiera, autor chciał pokazać, jak dehumanizacja z perspektywy psychologii społecznej wpływa na opisywaną przez filozofię (a pożądaną przez filozofię dialogu) relację ja-ty. W tym miejscu autor chciałby omówić teraz wnioski, które nasuwają się po doprowadzeniu tej analizy do końca:

Po pierwsze, „odłączenie moralności”, ów niefortunny moment w procesie podejmowania istotnych decyzji moralnych, który towarzyszy dehumanizacji, winien stać się celem badań nie tylko psychologów społecznych, psychologów moralności i etyków. To właśnie pełne zrozumienie okoliczności jego pojawienia się i formę określonej dehumanizacji, której da początek, mogłoby stworzyć strategię jego przeciwdziałania. Kilka z nich autor przytoczył w niniejszym artykule.

Po drugie, istnieje co najmniej kilka racji, dla których myślenie o ludziach w sposób spersonalizowany, a nie kategoryjny z punktu widzenia etyki jest bardziej pożądany. Jest on bodajże jedynym znanym środkiem zapobiegającym pojawieniu się poprzedzającego dehumanizację momentu „odłączania moralności”, wspiera budowanie postaw moralnych, które sprzyjają zachowaniom afirmującym człowieczeństwo „Innego” nie-

⁴¹ Tamże, s. 182-183.

zależnie od jego przynależności społecznej oraz zachęca do podejmowania działań bezinteresownych.

Po trzecie, zapobieganiu procesom dehumanizacji sprzyjać powinno dążenie do zażegnania hiatusu pomiędzy prawami obywatela a prawami człowieka, godnością a ludzkim życiem, i wreszcie pojęciem człowieka a pojęciem osoby. Tylko w taki sposób relacja ja–ty mogłaby mieć zagwarantowaną bezpieczną przestrzeń do rozwoju.

Praca ta, z racji jej okrojonego charakteru i ograniczenia się do przywołania jedynie kilku aspektów etycznych, rzecz jasna nie rości sobie żadnych praw do bycia *remedium* na zagrożenia, które rodzą, zwłaszcza niekontrolowane, procesy dehumanizacyjne w społeczeństwie. Wskazuje jednak, za pomocą kilku kluczowych argumentów, że myślenie w kategoriach ja–ty, w mniejszej mierze zaś w kategoriach my–oni, swoi–obcy (nie dewaluując ich roli w etyce), mogłoby lepiej uchwycić istotę dehumanizacji (i skutków, które wywierają na poszczególne jednostki) oraz przyczynić się w wydajniejszy sposób jej zapobieganiu.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Allport G. W., *The nature of prejudice*, Addison–Wesley, New York 1954.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, tłum. D. Grinberg i M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt H., *My uchodźcy*, tłum. „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.
- Bandura A., *Moral disengagement in the perpetration of inhumanities*, „Personality and Social Psychology Review” 1999, vol. 3.
- Baran T., *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych. Czy „obcy” to też człowiek?*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2007.
- Dizionario di italiano*, Garzanti Linguistica, 2011.
- Haslam N., Rotschild L., Ernst D., *Essentialist beliefs about social categories*, „British Journal of Social Psychology” 2000, vol. 39.
- Jahoda G., *Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, Routledge, London 1999.

- Le Bras-Chopard A., *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Plon, Paris 2000.
- Leyens J.-Ph., Demoulin S., Vaes J., Gaunt R., Paladino M.P., *Infra-humanization: The wall of group differences*, „Journal of Social Issues and Policy Review” 2007, vol. 1.
- Lindqvist S., *Utrota varenda jävel*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1992.
- MacKinnon C. A., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2007.
- MacKinnon C. A., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989.
- Papadaki E., *Sexual objectification: From Kant to contemporary feminism*, „Contemporary Political Theory” 2007, vol. 6(3), s. 330–348.
- Papadaki E., *What is objectification?*, „Journal of Moral Philosophy” 2010, vol. 7(1), s. 16–36.
- Picker E., *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
- Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych*, red. M. Drogosz, M. Bilewicz, M. Kofta, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Rand A., *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2015.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między „kimś” a „czymś”*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Todeschini G., *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Volpato Ch., *Negare l'altro. La deumanizzazione e le sue forme*, „Psicoterapia e scienze umane” 2013, vol. XLVII, <http://www.researchgate.net/publication/269677889> [dostęp: 09.04.2016].
- Zimbardo P., *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko [i in.], PWN, Warszawa 2013.

Summary

Alien or just Different – Several Ethical Aspects of Dehumanisation

The paper attempts to answer the question as to whether the specific way of perceiving “the Other”, as examined and described by social psychology, has its own philosophical equivalent in the science of morality and if it is therefore possible to pass from psychological to ethical reflection. The author also considers the specific character of three kinds of relationship: I–thou, we–others, and own people–strangers. In determining

the differences and similarities between philosophical and psychological reflection, the dehumanisation division was used as a reference point, as proposed by the Italian researcher Chiara Volpato, due to the particular forms which it can take. As a result of detailed analysis, the author comes to the conclusion that certain remedies for the categorical and essentialising character of dehumanisation could be a turn towards the I-thou relationship, well described by the philosophy of dialogue. This, in turn, could contribute to the prevention of harmful social antagonisms and allow one to notice that “the Other” is not a hostile and threatening individual, but rather an equal partner in a dialogical relationship.

Keywords: dehumanisation, the Other, stranger, essence, infrahumanisation, dialogue, antagonism

Zusammenfassung

Der Fremde oder einfach der Andere? Ausgewählte ethische Aspekte der Dehumanisierung

Der Artikel bildet den Versuch einer Antwort auf die Frage, ob die spezifische, durch Sozialpsychologie erforschte und beschriebene Wahrnehmungsweise des „Fremden“ ihre philosophische Entsprechung in den Moralwissenschaften hat und ob der Übergang von einer psychologischen zu einer ethischen Reflexion möglich ist. Der Verfasser erwägt auch den besonderen Charakter der drei Beziehungsarten wir-sie, Eigene-Fremde, Ich-Du. Bei der Feststellung von Unterschieden und Ähnlichkeiten zwischen der philosophischen und der psychologischen Reflexion wurde die Gliederung der Dehumanisierung aufgrund der von ihr angenommenen Formen verwendet, die von der italienischen Forscherin Chiara Volpato vorgeschlagen wurde. Infolge detaillierter Analysen kommt der Verfasser zum Schluss, dass ein gewisses Hilfsmittel gegen den kategorialen und essentialisierenden Charakter der Dehumanisierung die Wende zur Beziehung Ich-Du bildet, die von der Philosophie des Dialogs beschrieben wird. Diese Wende könnte zur Vorbeugung schädlicher sozialer Antagonismen beitragen und lässt in dem „Anderen“ nicht ein feindliches und bedrohliches Individuum, sondern einen gleichwertigen Teilnehmer einer dialogischen Relation wahrnehmen.

Schlüsselworte: Dehumanisierung, der Andere, der Fremde, Essenz, Infrahumanisierung, Dialog, Antagonismus

Information about Author:

DAWID WINŁAW, doctoral student, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Institute of Philosophy, Department of Ethics, Poland; address for correspondence: Instytut Filozofii UMK, ul. Fosa Staromiejska 1a, PL 87-100 Toruń; e-mail: dawidwinlaw@gmail.com

