Edukacja Etyczna 18/2021 ISSN 2083-8972

Anna Kamińska-Malandain
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
ORCID: 0000-0003-3717-6985
DOI 10.24917/20838972.18.1

Człowiek jest odpowiedzialnością. Wrażliwość etyczna a odpowiedzialność w kontekście pandemii Covid-19

Całość jest ważniejsza niż część;
czas ważniejszy niż przestrzeń;
rzeczywistość ważniejsza od idei,
a jedność ważniejsza niż konflikt…[1]

Papież Franciszek

Czy globalna tragedia, jaką jest pandemia Covid-19, obudziła w nas, choćby na pewien czas, świadomość, że jesteśmy światową wspólnotą płynącą na tej samej łodzi, w której nieszczęście jednego grozi wszystkim i albo ocalimy się razem, albo razem zginiemy – bo jak zauważa Camus w *Dżumie*, w takich sytuacjach „nie ma wysp"[2]? Czy raczej wzmogła tendencję do minimalizowania znaczenia kryteriów moralnych, eliminowania moralnej wrażliwości, wywłaszczania indywidualnych podmiotów ludzkiego działania z moralnej odpowiedzialności za skutki ich czynów?

Na pewno odsłoniła naszą słabość, obnażyła fałszywe pewniki i priorytety, na których budowaliśmy nasze złudne projekty. Zerwała także zasłonę stereotypów, którymi przykrywaliśmy nasze egoistyczne i indywidualistyczne „ja", ukazując wspólną, ludzką przynależność i odpowiedzialność, od której nie jesteśmy w stanie się uchylić.

Chcę odnieść się do powyższych kwestii na podstawie analizy powieści *Dżuma* Alberta Camusa oraz filozofii Emmanuela Lévinasa, szczególnie jego koncepcji odpowiedzialności i wrażliwości etycznej. Następnie

1 Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei*, tłum. Magdalena Tadel (Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ, 2014), s. 138.

2 „[…] powinniśmy sobie wytłumaczyć, że podczas dżumy nie ma wysp". A. Camus, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze (Warszawa: PIW, 1965), s. 220.

skonfrontuję te myśli z refleksjami krytyków negatywnych aspektów globalizacji: Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana oraz zestawię je ze współczesnymi diagnozami papieża Franciszka, którego myślenie krytyczne (w wielu punktach zbieżne z wynikami badań wybitnych ekonomistów takich, jak Joseph Stiglitz czy Thomas Piketty) zasługuje na głębszy namysł filozoficzny.

Kiedy abstrakcja zaczyna nas zabijać, trzeba się zająć abstrakcją

Szukając odpowiedzi na pytanie, czego dowiedzieliśmy się o moralności podczas pandemii, warto przypomnieć kilka refleksji Alberta Camusa, które zawarł w słynnej i, jak można przypuszczać, ponownie aktualnej książce z 1947 roku pt. *Dżuma*.

Obywatele Oranu, algierskiego miasta, w którym toczy się akcja powieści, „dużo pracują, ale zawsze po to, by się wzbogacić. Interesują się przede wszystkim handlem i zajmują się głównie, jak to sami nazywają, robieniem interesów”[3]. Większość z nich ma „bardzo liberalne poglądy”, o czym świadczy powszechne zdanie, otwarcie i z upodobaniem powtarzane przez Cottarda, przedstawiciela firmy win i likierów: „Wielcy zawsze zjadają małych”[4]. I oto okazało się, że ten, kogo zaatakowała dżuma, umiera w pułapce, oddzielony od innych, podczas gdy „cała ludność rozmawia przez telefon lub w kawiarniach o wekslach, frachtach morskich i dyskontach”[5]. Z czasem, serca mieszkańców Oranu stały się nieczułe i większość przechodziła lub żyła obok skarg, jak gdyby były one naturalnym językiem człowieka. Ta „łajdacka choroba”[6] miała to do siebie, że nawet ci, których nie tknęła, nosili ją w sercu.

Już tutaj można zauważyć nieoczywistą, lecz wbrew pozorom istotną zbieżność refleksji Camusa z myślą papieża Franciszka odnoszącą się do otaczającej nas, pandemicznej rzeczywistości. Otóż papież zauważa na pozór trywialny fakt, że jednym z największych niebezpieczeństw, które na nas czyhają jest przyzwyczajenie. Przyzwyczajamy się do wszystkiego, co nas spotyka, w wyniku czego nic nas już nie zdumiewa. Ani nie dziękujemy a to, co dobre, ani też nie zasmuca nas to, co złe. „Przyzwyczajenie znieczula nasze serce. Nie jesteśmy wtedy zdolni do tego zdu-

3 A. Camus, *Dżuma*..., s. 7.
4 Ibidem, s. 57.
5 Ibidem, s. 9.
6 Ibidem, s. 113.

mienia, które odnawia naszą nadzieję; nie ma miejsca na rozpoznanie zła i mocy, żeby walczyć przeciwko niemu”[7].

Nie bez powodu Camus rysuje analogię pomiędzy dżumą a wojną. Podobnie jak wojna, dżuma zniosła sądy wartościujące, zaczęto „akceptować wszystko hurtem”[8]. Czytamy u Camusa: „Na świecie było tyle dżum, co wojen. Mimo to dżumy i wojny zastają ludzi zawsze tak samo zaskoczonych. [...] Kiedy wybucha wojna, ludzie powiadają: „To nie potrwa długo, to zbyt głupie.” **I oczywiście, wojna jest na pewno zbyt głupia, ale to nie przeszkadza jej trwać. Głupota upiera się zawsze, zauważono by to, gdyby człowiek nie myślał stale o sobie.** Nasi współobywatele byli pod tym względem tacy sami, jak wszyscy, myśleli o sobie, inaczej mówiąc, byli humanistami: nie wierzyli w zarazy. Zaraza nie jest na miarę człowieka, więc powiada się sobie, że zaraza jest nierzeczywista, to zły sen, który minie. Ale nie zawsze ów sen mija i, od złego snu do złego snu, to ludzie mijają, a humaniści przede wszystkim, ponieważ nie byli dość ostrożni”[9]. Oczywiście pojęcia „humanizm”, podobnie jak wspomniany wcześniej „liberalizm”, Camus używa w tym przypadku z cynicznym przekąsem.

A gdy już trwa wojna, zauważa autor *Dżumy*, martwy człowiek nie liczy się, a sto milionów trupów rozsianych na przestrzeni historii to tylko dym w wyobraźni. Podobnie, gdy dżuma zabiera dziesięć tysięcy ofiar jednego dnia, przeciętnemu człowiekowi trudno to ogarnąć i zrozumieć. Trzeba by było, jak pisze Camus, „zebrać ludzi przy wyjściu z pięciu kin, zaprowadzić ich na plac miejski i zabić na kupie”, umieszczając w tym anonimowym stosie twarze znanych sobie i bliskich osób. „Ale, rzecz prosta, tego nie podobna zrobić, a poza tym, kto zna dziesięć tysięcy twarzy?[10]”

Już na samym początku epidemii, doktor Rieux, w rozmowie z Richardem z komisji sanitarnej, stwierdzają: „Musimy więc wziąć odpowiedzialność”, a Rieux podkreśla, że problem z dżumą to nie jest kwestia słownika, lecz kwestia czasu: „Formuła jest mi obojętna. Powiedzmy tylko, że nie powinniśmy postępować tak, jak gdyby połowie miasta nie groziła śmierć, bo wówczas połowa miasta zginie”[11].

Pierwszą rzeczą, jaką dżuma przyniosła obywatelom Oranu – podobnie jak nam w dobie pandemii – było poczucie wygnania i wewnętrz-

7 Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei...*, s. 160. Zob. także: Przesłanie kardynała Jorge Mario Bergoglio SJ. Arcybiskupa Buenos Aires, na Wielki Post, 22 lutego 2012, w: Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich* (Kraków: Katolicka Agencja Informacyjna, Wydawnictwo M, 2013), s. 62.

8 A. Camus, *Dżuma...*, s. 178.

9 Ibidem, s. 39.

10 Ibidem, s. 40.

11 Ibidem, s. 53.

nej próżni oraz nierozumna chęć cofnięcia lub przyspieszenia czasu – owych „płonących strzałek pamięci”[12]. Było to skazanie na przeszłość bez perspektyw na przyszłość. a w końcu pojawiło się podejrzenie, że właściwie nie ma powodu, dla którego choroba nie miałaby trwać dłużej niż pół roku, może nawet rok lub jeszcze więcej. a ponieważ „przyzwyczajenie do rozpaczy jest gorsze niż sama rozpacz”[13], mieszkańcy Oranu stracili odwagę, wolę oraz cierpliwość i postanowili nie myśleć o terminie wyzwolenia, nie zwracać się ku przyszłości, spuścić oczy. Raczej trzepotali się niż żyli. I nadal, nie mogąc znaleźć prawdziwego języka serca, „zgadzali się na język rynku”[14], używając jego banalnych, konwencjonalnych formułek. Z czasem okazało się jednak, że „handel również zmarł na dżumę”[15].

I co ciekawe: Z jednej strony, jak mówił jeden z bohaterów *Dżumy*, Cottard do Tarrou, „jedyny sposób, żeby ludzie byli razem, to zesłać im dżumę”[16]. W pewnym sensie wspólna historia i uczucia rozłąki z bliskimi, wygnania, strachu i buntu, których doznawali wszyscy, przesłoniły losy indywidualne. Często ludzie stawiali na przypadek, a ten nie mógł być niczyją własnością. Ale z drugiej strony, ludzie uciekali przed kontaktem, przed pragnieniem ciepła ludzkiego. Nieufność oddalała jednych od drugich, bo przecież „nie wolno mieć zaufania do sąsiada, który bez twojej wiedzy może ci przynieść dżumę i skorzystać z twojej nieuwagi, by cię zarazić”[17]. Oczywiście, te odczucia są nam również doskonale znane. Zresztą, czytając ponownie *Płynny lęk* mam wrażenie, że Zygmunt Bauman przewidział je już w 2006 roku, gdy pisał, że nad „negatywnie zglobalizowaną” planetą unosi się widmo bezbronności. „Jesteśmy wszyscy w niebezpieczeństwie i wszyscy jesteśmy dla siebie niebezpieczeństwem”[18]. Wróćmy jednak do *Dżumy*. Camus opisuje, jak na przystankach tramwaje wyrzucały ładunek mężczyzn i kobiet, śpieszących, żeby znaleźć się wreszcie daleko od innych. Często wybuchały sceny wynikające jedynie ze złego humoru, który stał się chroniczny. I w końcu, „dżuma, stosując w swych rządach skuteczną bezstronność, zamiast umocnić równość naszych obywateli zaostrzała w sercach ludzkich poczucie niesprawiedliwości”[19]. Tę ambiwalencję znamy także z własnego doświadczenia.

12 Ibidem, s. 71.
13 Ibidem, s. 176.
14 Ibidem, s. 75.
15 Ibidem, s. 77.
16 Ibidem, s. 189.
17 Ibidem, s. 192.
18 Z. Bauman, *Płynny lęk*, przeł. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008), s. 169.
19 A. Camus, *Dżuma*..., s. 229.

W tym miejscu warto jednak przywołać jeszcze kilka refleksji Baumana ze wspomnianej książki Płynny lęk. Już bowiem samo określenie „płynny lęk" wydaje się najbardziej adekwatnym określeniem naszej „epoki lęków", a zwłaszcza stanu, w jakim znajdowaliśmy się, i w pewnym stopniu nadal jeszcze się znajdujemy, w trakcie trwania pandemii Covid-19. Bauman zauważa, że najgorszy jest „lęk rozmyty, rozproszony, niewyraźny, z niczym nie związany, niezakotwiczony, gdy swobodnie rozprzestrzenia się nie wiadomo skąd i dokąd; gdy nawiedza nas bez zauważalnej przyczyny, gdy zagrożenie, którego powinniśmy się obawiać, wyczuwa się wszędzie, ale nigdzie nie sposób go dostrzec. „Lęk" to nazwa, jaką nadajemy naszej niepewności: naszej niewiedzy o zagrożeniu i o tym, co należy zrobić – co można, a czego nie można – żeby go natychmiast opanować – albo odeprzeć, jeśli opanowanie go jest ponad nasze siły"[20]. Stan lęku jako reakcji oscylującej między ucieczką a agresją znany jest każdemu żywemu stworzeniu. Ale ludzie znają coś jeszcze: samonapędzający się „lęk pochodny", wtórny, przetworzony społecznie i kulturowo, rozwijający się już niezależnie od bezpośredniego zagrożenia, utrzymujący się i kształtujący ludzkie zachowanie jeszcze długo po jego ustaniu. Jest to stan bezbronności i niepewności, poczucie bycia wystawionym na niebezpieczeństwo i wynikający stąd brak zaufania. Jak konstatuje Bauman, życie w płynnonowoczesnym świecie i w takimż społeczeństwie oznacza „codzienną przymiarkę do znikania, ginięcia, zacierania i umierania"[21]. Gospodarka konsumpcyjna polega bowiem na produkowaniu konsumentów, a konsumentami, których wyprodukowania wymagają produkty antylękowe, są ludzie strachliwi i przestraszeni, a jednocześnie przekonani, że oni sami za własne pieniądze mogą wymusić odwrót niebezpieczeństw.

Jednakowoż katastrofy takie, jak pandemia (podobnie jak katastrofa finansowa, nuklearna, ekologiczna czy społeczna), są „wtargnięciem możliwości w to, co niemożliwe". Aby móc zapobiec katastrofie, trzeba by było najpierw uwierzyć w to, iż jest możliwa, że możliwość tli się w samym środku ochronnego pancerza tego, co niemożliwe, czekając na wtargnięcie. Wszak żadne niebezpieczeństwo nie jest tak złowrogie i żadna katastrofa nie uderza tak mocno jak te, których prawdopodobieństwo się lekceważy. Traktowanie ich jako nieprawdopodobnych czy niemyślenie o nich stanowi alibi dla tych, którzy nie robią nic, aby im zapobiec, zanim osiągną punkt, w którym to, co nieprawdopodobne, przeradza się w rzeczywistość.

Gdy doktor Rieux zajął się leczeniem chorych i próbami pozyskania serum, dziennikarz Rambert zarzucił mu, że żyje w abstrakcji. „Czy na-

20 Z. Bauman, *Płynny lęk*..., s. 6.
21 Ibidem, s. 13.

prawdę abstrakcją były te dni spędzone w szpitalu, gdzie dżuma czyniła straszliwe spustoszenia, dochodząc przeciętnie do pięciuset ofiar w tygodniu! **Tak, w nieszczęściu jest cząstka abstrakcji i irrealności. Ale kiedy abstrakcja zaczyna nas zabijać, trzeba się zająć abstrakcją**”[22] – stwierdził doktor.

Z kolei Tarrou dziwił się, dlaczego Rieux okazuje tyle poświęcenia, skoro nie wierzy w Boga. I tutaj pojawia się bardzo ważny wątek powieści i jedno z ważniejszych zagadnień filozoficznych Camusa, które też ma związek z kwestią abstrakcji: Czy może istnieć ateistyczny święty? Doktor odparł, że „gdyby wierzył we wszechmogącego Boga, przestałby leczyć ludzi zostawiając Bogu tę troskę”[23]. Skoro śmierć ustanawia porządek świata, „może lepiej jest dla Boga, że nie wierzy się w niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie on milczy”[24]. Rieux był lekarzem z powołania, lekarzem dla idei. Do wykonywania zawodu skłaniała go moralność, a istotną jej częścią było „zrozumienie”[25]. a zatem Rieux, podobnie jak sam Camus, stał na stanowisku intelektualizmu etycznego. I trudno zarzucić tutaj Rieux, że przemawia jak moralista.

Camus dochodzi do wniosku, że zło niemal zawsze wypływa z niewiedzy, a „dobra wola może wyrządzić tyleż szkód co niegodziwość, jeśli nie jest oświecona”[26]. Ludzie zwykle nie wiedzą, w mniejszym lub większy stopniu, a „najbardziej rozpaczliwym występkiem jest niewiedza, która mniema, że wie wszystko, i czuje się wówczas upoważniona do zabijania. Dusza mordercy jest ślepa i nie ma prawdziwej dobroci ani miłości bez największej jasności widzenia”[27]. Niestety, zawsze nadchodzi w końcu taka godzina w historii, gdy ten, kto ośmiela się powiedzieć, że „dwa plus dwa to cztery”, jest karany śmiercią. I nie chodzi o to, aby wiedział, jaka nagroda lub kara, teraz czy po śmierci, czeka go za takie rozumowanie, lecz o to, aby wiedział i rozumiał, aby walczył i nie padał na kolana. Ale przecież „biura nie po to są, żeby rozmieć”[28]. I w końcu ludzie tracą nawet pozory krytycyzmu, zastępując je pozorami zimnej krwi.

Rieux nie potrafił zdobyć się nawet na pozory zimnej krwi. Był tak zmęczony, że nie panował nad swoją wrażliwością. Pomimo że kurczowo zaciśnięta i stwardniała, od czasu do czasu pękała wydając go wzruszeniom, nad którymi nie miał władzy. Jedyną obroną było schronienie się w tej stwardniałości, zaciśnięcie węzła samoobrony, jaki się w nim

22 A. Camus, *Dżuma*..., s. 87.
23 Ibidem, s. 125.
24 Ibidem, s. 126.
25 Ibidem, s. 128.
26 Ibidem, s. 129.
27 Ibidem.
28 Ibidem, s. 136.

uformował. Tylko dzięki temu mógł dalej pracować. Zarzucano mu więc, że nie ma serca. Ale jego serce służyło mu do tego, aby móc wytrzymać dwadzieścia godzin na dobę, podczas których widział, jak umierają ludzie stworzeni do życia, i rozpoczynać pracę każdego dnia na nowo. Ale jego udręczone serce nie mogło dać życia konającym.

I tutaj pojawia się kolejna ważna i jak najbardziej aktualna, filozoficzna kwestia, którą odnajdujemy w *Dżumie*: Umrzeć dla idei czy żyć dla niej? Ująć się honorem i obrazić się na niesprawiedliwą rzeczywistość czy dzień po dniu, mozolnie i uczciwie wykonywać swoją pracę, starając się chociaż trochę, na swoją miarę i w obrębie swoich możliwości uczynić rzeczywistość lepszą? Innymi słowy: bohaterstwo a uczciwość w wykonywaniu zawodu.

Dziennikarz Rambert wyznaje w rozmowie z Rieux: „Ja zaś mam dosyć ludzi umierających dla idei. Nie wierzę w bohaterstwo, wiem, że jest łatwe, a zrozumiałem, że było zabójcze. Żyć i umierać dla tego, co się kocha, tylko to mnie interesuje”[29]. a na wzmiankę Rieux, że człowiek to nie idea, Rambert stwierdza z namiętnym uporem, że owszem, człowiek jest ideą. Problem polega tylko na tym, jaką: „To jest idea i idea mizerna od chwili, kiedy odwraca się od miłości. W tym rzecz, że nie jesteśmy już zdolni do miłości”[30]. I Rieux przyznaje mu rację. Jakkolwiek „nic w świecie nie jest warte, żeby człowiek odwrócił się od tego, co kocha”[31], to jednak dżuma odbierała ludziom siłę miłości, a nawet przyjaźni, pozostawał tylko wierny i posępny, ślepy upór. Rieux dodał jednak, że w byciu człowiekiem nie chodzi o bohaterstwo, lecz o uczciwość. I właśnie uczciwość jest jedynym sposobem walki z dżumą. a w jego przypadku uczciwość polega na wykonywaniu zawodu. W tym miejscu warto przytoczyć zdanie z *Listów do przyjaciela Niemca*, które Camus napisał w 1944 roku: „Teraz, kiedy to się już skończy, możemy wam powiedzieć, czego nauczyliśmy się: bohaterstwo to jeszcze niewiele, szczęście jest trudniejsze”[32].

Jest jeszcze jedna niezwykle ważna kwestia, którą Camus rozważa w *Dżumie*, a którą należałoby poruszyć, zwłaszcza, że przywołujemy tu także refleksje aktualnego papieża Kościoła katolickiego. Mianowicie: religia a moralność.

W rozmowie z ojcem Paneloux, Rieux wyznaje: „Niech mi ksiądz wybaczy. Zdarzają się takie godziny w tym mieście, kiedy nie czuję nic prócz buntu.” Paneloux odpowiada, że rozumie, iż to, co przekracza naszą, ludzką miarę budzi bunt, ale może „powinniśmy kochać to, czego

29 Ibidem, s. 158.
30 Ibidem, s. 158.
31 Ibidem, s. 203.
32 A. Camus, *Listy do przyjaciela Niemca*, w: Idem, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. Joanna Guze (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004), s 208.

nie umiemy pojąć." Ale Rieux z pasją zaprzecza: „Inaczej rozumiem miłość. I nigdy nie będę kochał tego świata, gdzie dzieci są torturowane." Uwzględniając ten argument, Paneloux zauważa, że Rieux też pracuje dla zbawienia człowieka, ale Rieux stwierdza, że zbawienie człowieka to dla niego zbyt wielkie słowo, on nie idzie tak daleko, interesuje go przede wszystkim zdrowie człowieka.[33]

Kontynuując refleksję na temat religii w kontekście dżumy, Camus pisze, że większość mieszkańców Oranu łączyła praktyki religijne z głęboko amoralnym życiem lub zastępowała je niezbyt rozsądnymi przesądami. W końcu przesądy, amulety, medaliki ochronne zastępowały religię. Natomiast w kwestiach moralnych dominowała obojętność. *Notabene* „poszukiwanie zbawienia w przesądach, w analfabetyzmie religijnym" jest modne także w dzisiejszych czasach – o czym z goryczą mówi papież Franciszek: „Współczesnemu analfabetyzmowi religijnemu musimy stawić czoło za pomocą trzech języków: języka umysłu, języka serca i języka rąk. Wszystkie trzy muszą być w harmonijnej jedności"[34]. a w warunkach dżumy obojętność okazywała się zbrodnicza. „Wszelki grzech był śmiertelny, wszelka obojętność zbrodnicza. Było wszystko lub nic"[35]. Kiedy Rieux opowiadał swemu przyjacielowi Tarrou kazanie ojca Paneloux, Tarrou rzekł, że zna księdza, który podczas wojny stracił wiarę na widok młodzieńca z wyłupionymi oczyma. I dodał: „Kiedy niewinność ma wyłupione oczy, chrześcijanin musi stracić wiarę albo zgodzić się na to, że sam będzie miał wyłupione oczy"[36].

Jak wspomniałam, w warunkach dżumy obojętność okazywała się zbrodnicza. Oczywiście, „dżuma" jest tutaj, między innymi, metaforą faszyzmu. Dlatego też Tarrou w pewnym momencie uświadamia sobie, że sam jest zadżumiony, choć z całej duszy walczył z dżumą: „Uświadomiłem sobie, że sam godziłem się na śmierć tysięcy ludzi, a wręcz ją powodowałem uważając za słuszne czyny i zasady, które ją nieuchronnie sprowadzały"[37]. Tarrou uzmysławia sobie, że nie może godzić się na argument „siły wyższej" czy inne racje, na które powoływali się „mali zadżumieni", ponieważ w istocie rzeczy są to te same racje, na które powołują się „wielcy zadżumieni, ci, co wkładają czerwone togi"[38]. Bo jeśli zgodzi się na racje tych małych, nie będzie mógł odrzucić racji tych wielkich. Z czasem spostrzegł, że nawet ci lepsi od innych nie mogą przestać zabijać lub nie pozwalać na zabójstwa, bo w nieunikniony sposób wynika

33 A. Camus, *Dżuma…,* s. 211–212.

34 Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2016), s. 54.

35 A. Camus, *Dżuma…*, s. 218.

36 Ibidem, s. 221.

37 Ibidem, s. 243.

38 Ibidem, s. 244.

to z logiki ich życia. I w końcu, w sytuacji wojny „wszyscy żyją w dżumie". a jednak zależy zrobić wszystko, aby nie być zadżumionym – bo tylko to może nam dać nadzieję spokoju lub przynajmniej dobrej śmierci. Tylko to może ulżyć ludziom i jeśli ich nie uratuje, to przynajmniej przyniesie im mniej zła, a może nawet niekiedy trochę dobra. Dlatego Tarrou postanowił odrzucić wszystko, co z bliska czy z daleka, z dobrych czy złych powodów, powoduje śmierć lub usprawiedliwia zabójstwo.

Epidemia nauczyła Tarrou, że trzeba z nią walczyć po stronie lekarzy takich, jak Rieux. Ponieważ na tej ziemi są zarazy i ofiary, trzeba, o ile to możliwe, nie godzić się na udział w zarazie i stawać po stronie ofiar. Pośród ofiar można przynajmniej szukać drogi do trzeciej kategorii, to znaczy do pokoju.

I tutaj znowu wracamy do kluczowego dla Camusa pytania, które w powieści *Dżuma* wkłada on w usta Tarrou: „Znam dziś tylko jedno konkretne zagadnienie: czy można być świętym bez Boga"[39]. Tarrou wypowiada to zdanie w rozmowie z doktorem Rieux. Ten, uznając, że jest to możliwe, pozostaje jednak sceptyczny w stosunku do zagadnienia świętości, podobnie jak i do kwestii bohaterstwa. Czuje się bardziej solidarny ze zwyciężonymi niż ze świętymi. „Sądzę, że nie mam upodobania do bohaterstwa i świętości. Obchodzi mnie, żeby być człowiekiem"[40]. a Tarrou dodaje: „Oczywiście, człowiek powinien bić się w obronie ofiar. Ale jeśli przestanie kochać, cóż z tego, że się bije?"[41]. I Rieux się z nim zgadza. On też uważa, że świat bez miłości jest martwym światem i przychodzi godzina, kiedy człowiek zmęczony pracą i odwagą błaga o twarz drugiego i o serce olśnione czułością.

Warto zauważyć, że gdy Rieux myśli o miłości, w obrębie tego pojęcia umieszcza również głęboką i czułą przyjaźń – taką, jak ta, która łączyła go z Tarrou. W sposób nieodparty uświadomił to sobie wówczas, gdy Tarrou „przegrał partię", czyli umarł tuż przed samym końcem epidemii, pokonany przez dżumę. Oprócz rozpaczy i ogromnego gniewu, Rieux czuł, że jeżeli on „wygrał partię", to jedynie w tym sensie, że poznał przyjaźń i pamiętał o niej, że poznał czułość i pewnego dnia będzie mógł sobie o niej przypomnieć i że poznał dżumę i pamiętał o niej. „Wszystko, co człowiek może wygrać w grze dżumy i życia, to wiedza i pamięć"[42]. „Ciepło życia i wizerunek śmierci, oto wiedza"[43].

Jednak żyć tym, co się wie i pamięta, bez nadziei i bez złudzeń, to jest zbyt trudne. To jest nie do wytrzymania. Dlatego ważne jest, by wracać

39 Ibidem, s. 247.
40 Ibidem.
41 Ibidem, s. 248.
42 Ibidem, s. 282.
43 Ibidem, s. 283.

do domu swej miłości, bo jeśli istnieje coś, czego można pragnąć zawsze i osiągnąć niekiedy, to jest to czułość ludzka. I jest sprawiedliwe, aby przynajmniej od czasu do czasu radość wynagradzała tych, którym wystarcza człowiek i jego krucha miłość.

Ponieważ według Camusa ważne jest, aby „nie mówić po to, żeby nie powiedzieć”[44], w powieści Rieux postanowił napisać opowiadanie, „żeby nie należeć do tych, co milczą, żeby świadczyć na korzyść zadżumionych, żeby zostawić przynajmniej wspomnienie niesprawiedliwości i gwałtu, jakich doznali i powiedzieć po prostu to, czego można się nauczyć, gdy trwa zaraza: że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę”[45]. Niestety, kronika doktora Rieux nie jest historią ostatecznego zwycięstwa, ponieważ właśnie on wiedział najlepiej, że „bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nie znika, że może przez dziesiątki lat pozostać uśpiony [...]. I że nadejdzie być może dzień, kiedy na nieszczęście ludzi i dla ich nauki dżuma obudzi swe szczury i pośle je, by umierały w szczęśliwym mieście”[46].

Wróćmy na chwilę do kwestii rzeczywistości i abstrakcji. Na początku epidemii, gdy doktor Rieux intensywnie zajął się leczeniem chorych i próbami pozyskania serum, spotkał się z zarzutem, że żyje w abstrakcji. Odpowiadał, że owszem, w powszechnym nieszczęściu jest coś z abstrakcji i irrealności, ale kiedy abstrakcja zaczyna nas zabijać, trzeba się zająć abstrakcją. Tę zadziwiającą łatwość, z jaką dokonuje się przejście od „abstrakcji” do konkretu, którą właśnie sami sobie uświadomiliśmy, zauważał także Henri Bergson.

Któż by uwierzył, że taka paraliżująca ewentualność, jak pandemia może się stać rzeczywistością?

W książce Dwa źródła moralności i religii, Bergson skonstatował: „Zanim zaczniemy filozofować, musimy żyć”[47]. Niestety, uczeni i filozofowie są zbyt skłonni wierzyć, że, podobnie jak u ich, u wszystkich ludzi myślenie dokonuje się dla przyjemności czy z innych niepraktycznych powodów. Jednak, pisze Bergson, prawda jest taka, że myśl ma na celu działanie, i jeśli w rzeczywistości u „ludów niecywilizowanych” odnajdziemy jakąś filozofię, to jest ona raczej odgrywana niż myślana: zawiera się w całości działań użytecznych lub uznawanych za takie, ujawnia się oraz wyraża w słowach ze względu na działanie.

Trudno zaprzeczyć, że aby móc filozofować, trzeba najpierw żyć. Zresztą filozofowanie także może i raczej powinno wspierać życie i uczyć,

44 Ibidem, s. 297.
45 Ibidem s. 298.
46 Ibidem, s. 299.
47 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007), s. 168.

jak żyć mądrze, a przynajmniej, jak żyć, aby nie zabijać innych. Gdy filozofia staje się grą pustymi pojęciami, a życie jest pozbawione refleksji, wtedy i filozofia, i życie mogą okazać się bezwartościowe. Oczywiście, nie chodzi bynajmniej o to, aby filozofia ograniczała się do tego, co użyteczne albo była wyłącznie pragmatyczna. Chodzi o to, by zachowała łączność z życiem, aby była bardziej filozofią wrażliwości niż filozofią etycznego, społecznego i epistemologicznego zobojętnienia.

Bergson zauważa, że człowiek jest jedynym zwierzęciem, którego działanie nie jest pewne, które się waha i szuka, snuje plany z nadzieją na powodzenie i z lękiem przed porażką, a także jedynym, które wie, że musi umrzeć. Zatracił niezamącone zaufanie do swej natury. Zdolność myślenia oznacza przecież, między innymi, możliwość przedstawiania sobie niepewnej przyszłości, która budzi zarówno nadzieję, jak i strach. Jednak zdefiniowanie człowieka jako istoty rozumnej wydaje się chybione, skoro – jak zauważa Bergson – ludzkość chwyta się przede wszystkim absurdalności i błędu. Im bardziej statyczna i prymitywna jest dana religia i towarzysząca jej moralność, tym więcej miejsca zajmuje w życiu ludzi, im większy przesąd, tym powszechniej jest przyjmowany i akceptowany. Pod tym względem, konstatuje Bergson, człowiek jest mniej inteligentny od zwierząt, które najprawdopodobniej nie znają przesądów, skoro nie przejawiają religijnych postaw i działań. Człowiek jest także jedyną istotą, która potrafi tak bardzo pogrążyć się w egoizmie, że zboczy z linii społecznej i zacznie działać przeciwko dobru wspólnemu, przeciwko samemu istnieniu człowieka jako gatunku. Zapomina przy tym, że jego korzyść indywidualna jest bezwzględnie włączona w całość i podporządkowana korzyści ogólnej. Łudzi się, myśląc, że może odnieść korzyść, zaniedbując innych i dbając tylko o siebie samego. Tymczasem, jak zauważa Bergson, już chociażby sama natura uczyniła człowieka istotą społeczną. Ale homo sapiens, jedyna istota obdarzona rozumem, okazuje się również jedyną, która potrafi uzależnić swą egzystencję od rzeczy całkowicie nierozumnych i zapomnieć o odpowiedzialności moralnej za skutki swych działań.[48]

Człowiek jest odpowiedzialnością

W kontekście zagadnienia odpowiedzialności trudno nie przywołać filozofii Emmanuela Lévinasa. To przecież on podkreślał z uporem, że podmiotowość człowieka zawiązuje się w odpowiedzialności za drugiego, za innego, a szczególnie za tego słabego, bezbronnego i potrzebującego pomocy. Według Lévinasa, nie wystarczy być zainteresowanym swoim

48 Por.: Ibidem, s. 107–108.

byciem. Gdy „Esse jest interesse. Istota jest interesownością”[49], wówczas okazuje się ona „skrajnym synchronizmem wojny”[50], rzeczywistością, w której „wszyscy są ze wszystkimi dlatego, że wszyscy są przeciw wszystkim”[51]. a ta walka wszystkich ze wszystkimi staje się wymianą i handlem. „Nic nie jest za darmo. Pozostaje masa i pozostaje interesowność. Transcendencja jest sztuczna, a pokój niestały. Nie potrafi oprzeć się interesom”[52]. a gdy okazuje się, że wbrew oczekiwaniom, cnota jest karana, a występek nagradzany, ludzie zaczynają snuć pogłoski o śmierci Boga – jakby to On miał być dobry za człowieka i zamiast niego odpowiadać za ludzkie czyny. Czytamy w Inaczej niż być: „Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym, w mnogości alergicznie reagujących na siebie egoizmów, które, walcząc ze sobą, są dzięki temu razem. Wojna jest czynem lub dramatem interesowności istoty”[53]. Dlatego właśnie, zdaniem Lévinasa, człowiek powinien, w pewnych sytuacjach jest wręcz zmuszony, jeżeli chce pozostać człowiekiem, a niekiedy wręcz, jak w przypadku pandemii, po to, aby przetrwać, przekroczyć interesowność bycia i wejść w bezinteresowność etyki. W lévinasowskiej filozofii, jedyność podmiotu polega na tym, iż jest on odpowiedzialnością za innego, na przykład odpowiedzialnością za jego zdrowie, że jest miejscem zakorzenienia wymogu etycznego. Filozof przypuszcza, iż „bycie ja to powstanie takiego punktu we wszechświecie, w którym może się urzeczywistnić bezgraniczna odpowiedzialność”, taka, w której nikt nie może mnie zastąpić i z której nikt nie może mnie zwolnić.[54] „Nikt nie może zastąpić mnie jako tego, który zastępuje wszystkich”[55] – pisze autor Inaczej niż być lub ponad istotą. Jest to coś więcej, niż „odpowiedzialność, którą ponoszę”, jest to „odpowiedzialność, którą jestem”. Lévinasowska podmiotowość jako „Inny-w-Tym-Samym” oznacza odpowiedzialność za cały świat, „za cały wszechświat” - jak zaznacza francuski filozof. Zgodnie z łacińską etymologią terminu „podmiot”, sub-jectum, człowiek staje się w pełni podmiotem, gdy jest pod ciężarem świata, gdy jest nim obciążony i niesie

49 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* przeł. P. Mrówczyński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000), s. 13.

50 Ibidem.

51 Ibidem, s. 14.

52 Ibidem.

53 Ibidem, s. 43.

54 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności,* przeł. M. Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), s. 296–297. Jak zauważa P. Ricoeur, odpowiedzialność oznacza, że drugi człowiek może na mnie liczyć, jestem wobec niego obliczalny oraz odpowiadam na pytanie „Gdzie jesteś?” postawione przez tego, który mnie wzywa. (Zob. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* Paris 1990, s. 195.)

55 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą…*, s. 214.

go jak mityczny Atlas.[56] Odpowiedzialność za innych to podtrzymywanie wszechświata. Wbrew myślicielom, którzy pośród uwarunkowań świata domagają się miejsca dla wolności bez odpowiedzialności, wolności jako gry, Lévinas uznaje, że odpowiedzialność poprzedza alternatywę wolności i niewoli, ustanawia powołanie wykraczające poza egoizm człowieka będącego wyłącznie dla siebie – które notabene bardzo przypomina postawę etyczną doktora Rieux z Dżumy Camusa: „Odpowiedzialność ustanawia byt, który nie jest dla siebie, ale który jest dla wszystkich – jest zarazem bytem i bezinteresownością – gdzie dla siebie oznacza świadomość siebie, a dla wszystkich – odpowiedzialność za innych, podtrzymywanie wszechświata"[57]. Już tutaj można dostrzec, że filozofia Lévinasa jest zbieżna z refleksjami papieża Franciszka (który notabene ma, między innymi, wykształcenie filozoficzne i nieprzypadkowo w jego tekstach i przemówieniach znajdujemy wiele nader aktualnych, filozoficznych refleksji, w tym analogii do filozofii dialogu) – co dla mnie, jako badaczki filozofii francusko-żydowskiego myśliciela, jest szczególnie inspirujące, choć bynajmniej nie jest zaskakujące. „Nadszedł czas, żeby przywrócić etykę braterstwa i solidarności, odnowić więzi zaufania i przynależności. To, co nas ratuje, to nie idea, lecz spotkanie. Tylko twarz drugiego człowieka jest w stanie obudzić w nas to, co najlepsze. Służąc ludziom, ratujemy siebie"[58] – zauważa papież w 2020 r. w rozmowie z Austenem Ivereighem. Rozwinę ten wątek w dalszej części artykułu. Myśl Lévinasa, wzywająca do maksymalizmu etycznego, jego koncepcja podmiotu jako sługi podtrzymującego świat, jest trudna do przyjęcia. Ale właśnie papież Franciszek z jego „ewangelicznym katolicyzmem"[59] uświadamia mi, że alternatywą dla usługiwania jest służalczość, że poza przestrzenią bezinteresowności i służby jest obszar walki drapieżnych interesów dbających o swoje, zniewalających innych i doprowadzających w efekcie do walki wszystkich ze wszystkimi.

Zdaniem Lévinasa: „Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym"[60]. a to oznacza, że nie można być wolnym bez odpowiedzialności – bez niej wolność staje się nicością i próżnią, która w końcu wsysa człowieka. U Lévinasa, człowiek jest odpowiedzialny „ponad

56 „Aby na świecie mogła pojawić się równość, istoty ludzkie muszą wymagać od siebie więcej, niż wymagają od drugiego, muszą poczuć się odpowiedzialne za to, od czego zależy los ludzkości, i w tym sensie muszą stanąć poza ludzkością." E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie,* przeł. A. Kuryś, J. Migasiński (Gdynia: Wydawnictwo „ATEXT", 1991), s. 23–24.

57 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*..., s. 195–196.

58 Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem*, tłum. Paulina Guzik (Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL, 2020), s. 117.

59 Zob. M. Przeciszewski, *Papież nadziei*, [wstęp do:] *Papież Franciszek, Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*..., s. 6.

60 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 191.

własną wolnością”[61], ponieważ zanim stanie przed wyborem między dobrem a złem, już jest związany z dobrem, poprzez etyczną wrażliwość na zło, na cierpienie zadawane drugiemu. Wbrew powszechnym przekonaniom, filozof podkreśla, że dopiero odpowiedzialność pozwala spostrzec i pomyśleć wartość. a nie będzie odpowiedzialności, jeżeli każdy będzie obciążał nią „wszystkich” tylko nie siebie samego. Dlatego, zdaniem Lévinasa, konieczna jest taka koncepcja człowieka i potrzebni są tacy ludzie, których podmiotowość jest odpowiedzialnością za drugiego. a zatem, podmiotowość jest „cofaniem się poza obojętność”[62]. Autor Inaczej niż być utożsamia odpowiedzialność z wrażliwością moralną.

Lévinas zauważa, że w oczach drugiego człowieka patrzy na nas Trzeci, czyli cała ludzkość. „Ujrzeć twarz znaczy od razu usłyszeć: „Nie zabijaj”. Zaś usłyszeć: „Nie zabijaj”, znaczy usłyszeć: „Sprawiedliwość społeczna””[63] – czytamy w Trudnej wolności. Sprawiedliwość jest wymogiem międzyludzkiego braterstwa przejawiającego się w powszechnym czynieniu dobra na rzecz bliźnich. Jest ona przeciwieństwem logiki równoważących się egoizmów i prowadzi do zasady powszechnych praw i obowiązków. Jako rodzaj utopijnego realizmu, stanowi zarys pewnej polityki, prowadzącej do dobra wszystkich jednostek, a zarazem szanującej wyjątkowość każdej z nich. Ponieważ bez wsparcia polityki zmierzającej do dobra wspólnego, etyka byłaby jedynie rozbłyskiwaniem jednostkowej świętości na tle powszechnego barbarzyństwa. Sprawiedliwość jest dla filozofa także formą przebłyskiwania Nieskończonego, świadectwem tego, że człowiek jest w stanie wyrwać się z niewoli swego egoizmu w kierunku wymiaru społecznego. W sytuacji, gdy, jak podkreśla stale Lévinas, bycie to wojna, walka o „swoje miejsce pod słońcem” - o czym dobrze wie każdy, kto pracuje w jakiejkolwiek firmie czy instytucji, także w szkole lub na uniwersytecie – zachodzi potrzeba, a niekiedy wręcz konieczność troski o istnienie sprawiedliwego porządku społecznego. W filozofii Lévinasa nie chodzi o to, jak postawić granicę roszczeniu ze strony innego, chociaż oczywiście sprawiedliwość społeczna umożliwia pewien rodzaj koniecznej symetrii, ale jak zapobiec nieograniczonemu roszczeniu ze strony egoistycznego „ja”.

Zagadnienie sprawiedliwości społecznej jest także bardzo bliskie papieżowi Franciszkowi, który sygnalizuje: „Przyzwyczailiśmy się do życia z wykluczonymi i bez równości społecznej; jest to poważny brak moralny, który pogarsza godność człowieka oraz kompromituje zgodę i pokój

61 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą…*, s. 207.
62 Ibidem, s. 245.
63 E. Lévinas, *Trudna wolność…*, s. 9.

społeczny”[64]. Zdaniem papieża, sprawiedliwość społeczna zakazuje, aby jedna klasa wykluczała inną z udziału w dobrach i wymaga, aby bogactwa wypracowane dzięki rozwojowi gospodarczo-społecznemu były rozprowadzane między wszystkie osoby i klasy ludzi, tak aby mogły służyć wspólnemu użytkowaniu przez wszystkich.

Ideologia prywatyzacji

Zapytajmy jednak, jak powyższe wskazania Lévinasa, zasadniczo zgodne z ideami etycznymi zaprezentowanymi przez Camusa w Dżumie, mają się do otaczającej nas rzeczywistości społecznej? Innymi słowy: Czy moralność współczesna jest zgodna z etycznymi postulatami etyki odpowiedzialności i wrażliwości etycznej? Czy lévinasowska etyka jest, utopijnym wprawdzie, ale jednak realizmem, czy może już tylko idealistyczną utopią? Czy, pomimo niewątpliwego deklaratywnego zrozumienia i szacunku dla etyki dialogu, w praktyce życia społecznego nie okazuje się ona biblijnym „wołaniem na pustyni”?

Myślę, że etyka Lévinasa nadal bywa realizowana, nawet, jeśli nie jest to zbytnio eksponowane. Zresztą, filozofia ta staje się coraz bardziej potrzebna, powiedziałabym wręcz, że jest niezbędna dzisiejszemu światu. Istnieje pewnego rodzaju realizm w utopizmie lévinasowskiej etyki. Można posłużyć się tutaj sformułowaniem papieża Franciszka: „Takie pomysły, od dawna odrzucane jako idealistyczne lub nierealne, teraz wydają się prorocze i istotne”[65].

Konstatacja, iż każdy człowiek w pewnym stopniu jest częścią całości, którą współtworzy razem z innymi, byłaby zupełnym banałem, gdyby nie to, że tak wielu ludzi nie zauważa, albo nie chce widzieć tego prostego stanu rzeczy. a przecież wiadomo, że jednostka bez społeczeństwa to nie mniejszy absurd niż społeczeństwo bez jednostek. Z jednej strony, możemy tworzyć harmonijne społeczności dopiero wówczas, gdy zaspokojone zostaną nasze indywidualne potrzeby i cele, natomiast z drugiej strony, jednostkowe spełnienie może być osiągnięte dopiero wtedy, gdy struktura społeczna, którą razem tworzymy i podtrzymujemy swoimi działaniami, nie prowadzi wciąż do paraliżujących, destrukcyjnych i w końcu unicestwiających napięć.

Myślę, że w próbach znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania mogą pomóc refleksje współczesnego francuskiego filozofa i krytyka kultury, Jeana Baudrillarda oraz polskiego socjologa i filozofa, jednego z twórców koncepcji ponowoczesności, Zygmunta Baumana.

64 Kard. J. Mario Bergoglio SJ, Zadłużenie społeczne. Wykład na seminarium „Zadłużenie społeczne”, zorganizowanym przez EPOCA, 30 września 2009, w: Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*..., s. 37–38.

65 Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń*..., s. 71.

W książce Zbrodnia doskonała (z 1995 r.), Baudrillard zauważył, że we współczesnych społeczeństwach coraz bardziej nasila się alergia na wszystko, co społeczne, „potajemnie narasta zniechęcenie i sprzeciw wobec istnienia jakichkolwiek więzi społecznych”[66]. Ludzie są coraz bardziej nieobecni, zatarci, pozbawieni znaczenia nawet we własnych oczach, roztargnieni, poddenerwowani i nieodpowiedzialni. Każdy atom przemierza swoją orbitę, zamknięty we własnej bańce, stając się własnym satelitą. W ten sposób do zera spada szansa na spotkanie. Socjolog nazwał to zjawisko „allopauzą”, czyli zaburzeniem relacji, „nasilającym się syndromem społecznej menopauzy” i „zanikiem społecznej owulacji”[67]. Jest to zaburzenie uspołecznienia, prowadzące wręcz do zerwania więzi społecznych. Wbrew pozorom, tak dobrze nam dzisiaj znana, powszechna gorączkowość, rozdrażnienie, niepokój, zdenerwowanie i odraza nie wynikają z wrażliwości, przeciwnie, są przejawami zobojętnienia, niezdolności ani do namiętności, ani do oburzenia. Jest to forma alergii wynikająca z „rozdrażnionego zobojętnienia”[68]. Ta drażliwość jest przeciwieństwem wrażliwości. W istocie ludzie są wobec siebie obojętni, co może, w skrajnym przypadku, umożliwiać im eliminowanie równie obojętnych osobników. Jest to „społeczeństwo funkcjonujące na zasadzie odrzucenia i wykluczenia”[69]. Baudrillard był wielkim pesymistą, gdy pisał: „Jeśli nie jest to koniec Historii, to przynajmniej koniec społeczeństwa. Dziś panuje już stan nie anomii, ale anomalii”[70]. a ta anomalia, dodawał, za sprawą mediów, sieci, rynków finansowych, osiąga wymiar uniwersalny i zaczyna wydzielać z siebie wszelkiego rodzaju wirusy: krachy finansowe, wirusy komputerowe, deregulację, dezinformację etc. Dzisiaj zapewne dodałby do tej listy pandemie. Ponieważ człowiek jest zwierzęciem nieokiełznanym i dogłębnie naznaczonym ambiwalencją, chęć zamienienia go w zwierzę rozumne w celu wykorzenienia zła jest niedorzecznością – co w Dwóch źródłach moralności i religii zauważył także Bergson. Niemniej jednak, z konieczności na tym właśnie absurdzie opierają się wszelkie nasze ideologie.

To, co Baudrillard nazwał „allopauzą”, Zygmunt Bauman określił jako „ideologię prywatyzacji”[71]. Jest ona symptomem kryzysu zaangażowania wspólnotowego, czymś w rodzaju samolubnego indywidualizmu. Bauman konstatuje, że niegdysiejsze, kierowane do wszystkich, zalecenie,

66 J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008), s. 169.

67 Ibidem, s. 170.

68 Ibidem, s. 171.

69 Ibidem.

70 Ibidem, s. 174.

71 Z. Bauman, *Sztuka życia*, przeł. Tomasz Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009), s. 156.

by „myśleć o społeczeństwie" i „dbać o społeczeństwo" zostało zastąpione przez wezwanie, by „więcej zarabiać", które jest adresowane do jednostek i da się zastosować wyłącznie przez jednostki. Postawa ta idzie w ślad za pamiętnym stwierdzeniem Margaret Thatcher: „Nie ma czegoś takiego jak Społeczeństwo. Są tylko poszczególni ludzie i ich rodziny". Tę nową ideologię nowego zindywidualizowanego społeczeństwa można streścić w przekonaniu, że poszczególne jednostki są w stanie „we własnym zakresie" znaleźć indywidualne rozwiązania problemów stworzonych przez społeczeństwo, i za pomocą własnych środków i umiejętności wcielać je w życie. Bauman zauważył, że ideologia prywatyzacji, głosząca daremność, a wręcz szkodliwość wszelkich form solidarności, łączenia sił i podporządkowania indywidualnych działań wspólnej sprawie, ostrzega przed opiekowaniem się innymi, jest niewrażliwa na ich potrzeby, kpi z zasady wspólnej odpowiedzialności za pomyślność poszczególnych obywateli, w przekonaniu, iż prowadzi ona do stworzenia tzw. „państwa opiekuńczego", które pozbawia wolności i inicjatywy. Według Baumana, bezprecedensowa wątłość ludzkich więzi, efemeryczność wspólnotowych lojalności, kruchość i odwoływalność zobowiązań i solidarności prowadzi do prywatyzacji kłopotów, a to oznacza przede wszystkim destrukcję solidarności słabych, stopniowe rozmontowywanie państwowych mechanizmów chroniących przed egzystencjalną trwogą oraz instytucji zbiorowej samoobrony, takich jak związki zawodowe i inne formy układów zbiorowych. Tymczasem, zdaniem socjologa, indywidualne rozwiązania społecznych problemów to paradoks, ponieważ socjalizacja nie jest przeciwieństwem, lecz warunkiem indywiduacji. Autentyczna emancypacja indywiduum nie jest emancypacją od społeczeństwa, lecz przeciwnie, wymaga uwolnienia społeczeństwa od atomizacji, która nasila się w rzeczywistości konsumpcjonizmu i zobojętnienia społecznego. Czytamy u Baumana: „Nie istnieją i nie mogą istnieć lokalne rozwiązania globalnie zapoczątkowanych i globalnie narastających problemów. Do pojednania władzy i polityki będzie musiało dojść na poziomie planetarnym. Jak przenikliwie ujmuje to Benjamin R. Barber, „żadne amerykańskie dziecko nie może czuć się bezpiecznie w swoim łóżku, skoro dzieci w Karaczi czy Bagdadzie nie mogą czuć się bezpiecznie w swoich. Europejczycy niedługo będą mogli chełpić się swoimi swobodami, jeśli ludzie w innych częściach świata nadal będą dyskryminowani i poniżani". Demokracji i wolności nie da się już zagwarantować w jednym tylko kraju czy nawet w grupie krajów; ich obrona w świecie przenikniętym niesprawiedliwością i zamieszkiwanym przez miliardy istot ludzkich, którym odmówiono godność, nieuchronnie spowoduje rozkład tych właśnie wartości, które miała chronić. Przyszłość demokracji i wolności należy zapewnić w skali planetarnej – albo wca-

le”[72]. W tej kwestii Bauman mówi zupełnie to samo, co papież Franciszek, do czego jeszcze wrócimy w dalszej części artykułu, nawiązując do encykliki Fratelli tutti z 2020 roku.

Zdaniem Baumana, ideologię prywatyzacji stworzono na potrzeby społeczeństwa konsumentów. Przedstawia ona bowiem świat jako wielki magazyn potencjalnych przedmiotów konsumpcji, a życiowy sukces jako powiększenie własnej rynkowej wartości. Podobnego zdania jest papież Franciszek, który pisze w encyklice Fratelli tutti: „Konsumistyczny indywidualizm jest przyczyną wielu niesprawiedliwości. Inni stają się jedynie przeszkodą dla własnego przyjemnego spokoju. W końcu są oni traktowani jako uciążliwość i narasta agresja”[73]. Jest to rodzaj „rynkowego populizmu”, gdzie rynek traktowany jest jako podstawowe narzędzie demokracji, w której każda jednostka codziennie oddaje głos na towary i usługi, które mają dla niej znaczenie. Zbiorowy głos zastępowany jest przez zatomizowane i rywalizujące ze sobą zindywidualizowane wybory. Owa powszechnie akceptowana i przyjmowana z przekonaniem ideologia odrzuca wszelkie konkurencyjne filozofie życia za pomocą szorstkiej i apodyktycznej formuły: „Nie ma innego wyjścia” (TINA – There is no alternative), a pognębiwszy i uciszywszy konkurencję, staje się jedyną obowiązującą myślą, przeciwko której nie ma już sensu się buntować. Jak zauważają zarówno Bauman, jak i papież Franciszek, pomimo pozorów nowoczesności i postępowości, jest to ideologia ze wszech miar konserwatywna. Sprowadza procesy społeczne do rodzaju niezmiennych praw natury, a punkt widzenia jednostek czyni jedyną dostępną perspektywą dla oceny kondycji świata. Ideologia ta dzieli ludzi i dodatkowo wprowadza podziały wśród samych jej wyznawców, uprzywilejowując nielicznych i dyskryminując resztę. Zaostrza wewnętrzne antagonizmy cechujące zindywidualizowane/sprywatyzowane społeczeństwo. Rozprasza energię i demobilizuje siły, które mogłyby podważyć jej fundamenty, przyczyniając się do zachowania panujących relacji społecznych.[74] Przeciwko takiej jednowymiarowej, konserwatywnej ideologii – którą uczeń Jorge Bergoglio, argentyński jezuita i filozof Diego Fares, za swoim nauczycielem nazwał „autyzmem intelektu”[75] – występuje także

72 Z. Bauman, *Płynny lęk*..., s. 223.

73 Papież Franciszek, *Encyklika* Fratelli tutti. *O braterstwie i przyjaźni społecznej* (Kraków: Wydawnictwo M, 2020), s. 154.

74 Zob. Z. Bauman, *Sztuka życia*..., s. 156–163.

75 Zob. D. Fares S.I., *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, tłum. Stefan Tuszyński (Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2014), s. 52. „Autyzm intelektu. Autyzm uczucia, który prowadzi mnie do poznawania rzeczy wewnątrz pęcherzyka powietrza [lub gazu], dlatego sprawą podstawową jest odzyskanie odmienności i dialogu”. Wykład kardynała Jorge Mario Bergoglio SJ podczas XII Dni Duszpasterstwa Społecznego, 19 listopada 2009, w: Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*..., s. 43.

papież Franciszek, podkreślając, że nie ma czegoś takiego, jak „jedyna możliwa droga": „Wyzwanie do bycia twórczym wymaga od nas pewnej podejrzliwości co do każdej rozmowy, myśli, twierdzenia czy propozycji, które przedstawia się jako „jedyną możliwą drogę". Zawsze mamy ich więcej. Zawsze jest jakaś inna możliwość. Być może trudniejsza, wymagająca większego zaangażowania, bardziej odrzucana przez tych, którzy urządzili się w życiu i którym wszystko idzie dobrze…"[76].

Refleksje Baumana, uwzględniające sytuacje, w których bogactwo prywatne opiera się na biedzie publicznej, korespondują z diagnozami Josepha Stiglitza zawartymi w książce Cena nierówności. Amerykański noblista w dziedzinie ekonomii stwierdza, że linia podziału współczesnych społeczeństw biegnie „między osobami (wśród nich jest także wielu przedstawicieli najbogatszego 1 procenta) świadomymi, że jedynym sposobem osiągnięcia trwałego dobrobytu jest dobrobyt wspólny, a niepodzielającymi tego poglądu; między zdolnymi do empatii wobec innych, znajdujących się w trudnej sytuacji, a jednostkami takiej empatii pozbawionymi"[77]. Podobnie Bauman zauważa, że coraz trudniej odróżnić między zabiciem w wyniku indywidualnego rozmyślnego czynu, a zabiciem w wyniku tego, że egoistycznie nastawieni obywatele bogatych krajów koncentrują się na sprawach dotyczących ich dobrobytu, podczas gdy inni umierają z głodu.[78] a konstatacje Stiglitza i Baumana korespondują z refleksjami papieża Franciszka zawartymi, między innymi, w jego pierwszej adhortacji apostolskiej z 2013 r. pt. Evangelii Gaudium, na temat głoszenia Ewangelii w dzisiejszym świecie: „Wielkim ryzykiem w dzisiejszym świecie, z jego wieloraką i przygniatającą ofertą konsumpcji, jest smutek rodzący się w przyzwyczajonym do wygody i chciwym sercu, towarzyszący poszukiwaniu powierzchownych przyjemności oraz izolującemu się sumieniu. Kiedy życie wewnętrzne zamyka się we własnych interesach, nie ma już miejsca dla innych, nie liczą się ubodzy […] zanika entuzjazm związany z czynieniem dobra"[79].

76 Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei*…, s. 86–87.

77 J. Stiglitz, *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, tłum. Robert Mitoraj (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), s. 21. Zob. także: T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, tł. A. Bilik (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), s. 595–598. „Nowoczesna redystrybucja, a w szczególności państwo socjalne zbudowane w zamożnych krajach w ciągu XX wieku, powstały na bazie fundamentalnych praw społecznych: prawa do edukacji, zdrowia, emerytury. Jakiekolwiek byłyby ograniczenia i wyzwania stające dzisiaj wobec tych systemów podatkowych, stanowią one ogromny postęp historyczny". T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*…, s. 595.

78 Zob. Z. Bauman, *Płynny lęk*…, s. 173.

79 Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska* Evangelii Gaudium. *O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), s. 5.

Trudno zaprzeczyć, że ideologia prywatyzacji prowadzi do pasywizmu obywatelskiego i upadku sztuki socjalizacji. Jak pisała Hannah Arendt w rozprawie O przemocy[80], gdy występują konflikty interesów, na przykład między pracownikami a kierownictwem, ludzkie zachowania i argumenty rzadko cechuje racjonalność. Niestety rzeczywistość obala nawet zasadę „oświeconego interesu własnego", zarówno pojmowanego dosłownie, jak i w bardziej wyrafinowanej wersji marksowskiej. Doświadczenie uczy wręcz, że bycie oświeconym pozostaje w sprzeczności z samą naturą interesu własnego. Interes własny zawsze odpowie, że „bliższa koszula ciału" i nawet jeśli nie będzie to szczególnie racjonalne, będzie dość realistyczne. Jest to niezbyt szlachetna, lecz przecież adekwatna odpowiedź na właściwą naszym czasom rozbieżność między prywatnym życiem człowieka a oczekiwaniami ze strony świata publicznego. Niestety, jak konstatuje Arendt, „oczekiwanie, by ludzie, którzy nie mają najmniejszego pojęcia, czym jest res publica, rzeczpospolita, gdy idzie o ich interes nie używali przemocy i racjonalnie wiedli spór, nie jest ani realistyczne, ani racjonalne"[81]. Podobnie Baudrillard, w książce W cieniu milczącej większości, zasygnalizował, iż nowoczesne społeczeństwa podlegają postępującej „desocjalizacji", tj. odspołecznieniu.[82] Społeczność obumiera wskutek przerostu wartości użytkowej i zostaje wchłonięta przez sferę ekonomiczną. „Gdy wszystko, włączając w to samą społeczność, staje się wartością użytkową, świat pada ofiarą bezwładu, dochodzi w nim do czegoś całkowicie przeciwnego niż to, o czym marzył Marks, który marzył o wchłonięciu sfery ekonomicznej przez (przemienioną) sferę społeczną. Tym jednak, czego obecnie doświadczamy, jest wchłanianie sfery społecznej przez (spospolitowaną) ekonomię polityczną: najzwyczajniejsze zarządzanie"[83].

O braterstwie i przyjaźni społecznej

Przywołując myśli amerykańskiego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, J. Stiglitza, dotyczące kwestii wrażliwości społecznej oraz jej braku, wspomniałam, że korespondują one ze współczesnymi refleksjami papieża Franciszka. Otóż w encyklice Fratelli tutti z 2020 roku, papież zauważa, że zasadniczo ludzie dzielą się na tych, którzy przejmują się słabością i cierpieniem innych (dbają o to, aby dobro było wspólne) oraz tych, którzy się tym nie przejmują, w których panuje „duch znieczulenia", o którym pisał św. Paweł w liście do Rzymian, są obojętni wobec innych

80 Zob. H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagocka, W. Madej (Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 1998), s. 100–101.

81 Zob. Ibidem, s. 101.

82 J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006), s. 83.

83 Ibidem, s. 105–106.

i pozwalają, czy wręcz chcą, by powstawało społeczeństwo wykluczające. Papież Franciszek przypomina, iż świat nieubłaganie zmierzał w kierunku gospodarki, która za wszelką cenę dążyła do zmniejszenia „kosztów ludzkich", a niektórzy chcieli, abyśmy uwierzyli, że wolność rynku zapewni nam bezpieczeństwo. Jednak cios w postaci pandemii zmusił nas do myślenia bardziej o wszystkich ludziach niż o korzyściach niektórych z nich. Właściwie te same refleksje znajdujemy u francuskiego ekonomisty Thomasa Piketty'ego, który w książce Czy można uratować Europę? zauważa, że od początku lat 80. XX wieku, aż do dzisiaj, nowa fala finansowej deregulacji i nieograniczonej wiary w samodyscyplinę rynków ogarnia świat. Zupełnie zatarło się wspomnienie o wielkim kryzysie lat 30. i o kataklizmach, które po nim nastąpiły. Zdaniem Piketty'ego trzeba zadać sobie pytanie, czy Europa stanie się przestrzenią demokratycznej suwerenności, pozwalając nam na odzyskanie kontroli nad oszalałym kapitalizmem, czy jeszcze raz okaże się rozregulowanym instrumentem technokratycznym, narzędziem konkurencji wszystkich ze wszystkimi i upokarzania państw przez rynki.[84]

Autor encykliki Fratelli tutti trafnie zauważa, że cierpienie, niepewność, strach i świadomość własnych ograniczeń, które wzbudziła pandemia, wzywają do ponownego przemyślenia naszego stylu życia, organizacji społeczeństw, relacji, a przede wszystkim sensu życia. Ponieważ globalna katastrofa ma związek ze sposobem odnoszenia się do rzeczywistości i dążeniem do panowania nad wszystkim, co istnieje. Oczywistym jest, że krzywda wyrządzona przyrodzie ostatecznie i nieuchronnie odbija się na nas. W końcu „sama rzeczywistość jęczy i buntuje się"[85], jak określa papież, co już nie raz pokazały ludzkie dzieje. Szybko jednak zapominamy lekcje historii, magistra vitae – jak mawiał Cyceron. Najgorszą reakcją byłoby prawdopodobnie popadnięcie w jeszcze większą gorączkę konsumpcjonizmu, w nowe formy postaw samozachowawczego egoizmu i braku wrażliwości na innych. Obawy papieża Franciszka, zbieżne z obawami Piketty'ego, są zupełnie zasadne: „Aby nie było to kolejne poważne wydarzenie dziejowe, z którego nie potrafimy wyciągnąć lekcji. Obyśmy nie zapomnieli o osobach starszych, które zmarły z powodu braku respiratorów, po części jako skutek demontażu rok po roku systemów opieki zdrowotnej. Oby tak wielkie cierpienie nie było daremne, obyśmy przeszli do nowego sposobu życia i odkryli raz na zawsze, że potrzebujemy siebie nawzajem i jesteśmy dłużnikami jedni drugich […]"[86]. Z tego, jak trafnie konstatuje papież Franciszek, wyni-

84 Zob. T. Piketty, *Czy można uratować Europę? Kroniki 2004–2012*, przeł. Andrzej Bilik (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2016), s. 9–10.

85 Papież Franciszek, *Encyklika* Fratelli tutti…, s. 26.

86 Ibidem, s. 27.

ka potrzeba, a wręcz konieczność odzyskania wspólnej pasji tworzenia wspólnoty przynależności i solidarności – zamiast kultury murów i odrzucenia. W tym punkcie papież Franciszek mówi zresztą jednym głosem z Zygmuntem Baumanem: „Prawdziwą – i możliwą do wygrania – wojnę z terroryzmem prowadzi się nie dewastując i tak na półzrujnowanych irackich czy agańskich miast i wiosek, lecz anulując długi biednych krajów, otwierając nasze bogate rynki dla ich podstawowych produktów, finansując edukację dla 115 milionów dzieci obecnie pozbawionych dostępu do jakiejkolwiek szkoły oraz walcząc o inne podobne środki, przyznając je – i wdrażając. [...] Rządy najbogatszych krajów, które spotkały się w Gleneagles w lipcu 2005 roku rzekomo po to, by ubóstwo stało się historią, wydają dziesięć razy więcej na wzajemne zbrojenia niż na pomoc gospodarczą dla Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej i biednych krajów Europy razem wziętych”[87]. Papież natomiast przywołuje swój apel z encykliki Laudato si' z 2015 roku: „nie można naiwnie ignorować faktu, że „obsesja na tle konsumpcyjnego stylu życia, zwłaszcza gdy bardzo niewielu jest w stanie tak żyć, może sprowokować jedynie przemoc i wzajemne zniszczenie”. „Ratuj się kto może” szybko przełoży się na „wszyscy przeciwko wszystkim”, a to będzie gorsze niż pandemia” [88].

Myślę, że warto zatrzymać się dłużej na najnowszej encyklice Fratelli tutti z 2020 roku, ponieważ także w niej możemy próbować znaleźć odpowiedź na pytanie: Czego dowiedzieliśmy się o moralności podczas pandemii?

Właśnie wtedy, gdy papież pisał tę encyklikę, wybuchła pandemia Covid-19, ujawniając złudność naszych zabezpieczeń i niezdolność do wspólnego działania. Papież Franciszek konstatował: „Pomimo, że jesteśmy hiper-połączeni, ujawniło się rozbicie, które utrudniało rozwiązywanie problemów, dotyczących nas wszystkich. Jeśli ktoś uważa, że należało jedynie usprawnić to, co już czyniliśmy, lub że jedynym przesłaniem jest to, że musimy udoskonalić istniejące już systemy i reguły, zaprzecza rzeczywistości”[89]. Dlatego właśnie papież podkreślił potrzebę, a wręcz konieczność ożywienia na nowo wśród wszystkich mieszkańców ziemi światowego pragnienia ludzkiego czy planetarnego braterstwa – gdyż, jak zauważył, nikt nie jest w stanie stawić czoła pandemii i innym zagrożeniom społecznym oraz ekologicznym w sposób odosobniony.

Zdaniem papieża Franciszka, bardzo istotną tendencją stojącą na przeszkodzie rozwoju powszechnego braterstwa jest panowanie zimnej i egoistycznej obojętności. Istotnie, można zauważyć, że we współcze-

87 Z. Bauman, *Płynny lęk*..., s. 190–191.

88 Papież Franciszek, *Encyklika* Laudato si ' (24 maja 2015), 204: *AAS* 107 (2015), 928. Zob. także: Idem, *Encyklika* Fratelli tutti..., s. 27.

89 Papież Franciszek, *Encyklika* Fratelli tutti..., s. 7.

snym świecie poczucie przynależności do tej samej wspólnoty ludzkiej słabnie, a marzenie o wspólnym budowaniu sprawiedliwości i pokoju wydaje się utopią z innej epoki. Dominuje obojętność wygodnictwa, zimna i zglobalizowana, zrodzona z głębokiego rozczarowania, kryjącego się za złudzeniem iluzji, że możemy być wszechwładni, z zapomnieniem, że „wszyscy znajdujemy się na tej samej łodzi". Jakby wierzono w istnienie jakiegoś determinizmu czy fatalizmu, wobec którego pozostaje już tylko zobojętnieć, że obojętność to jedyna możliwa odpowiedź i nie ma alternatywy. a chodzi tutaj szczególnie o obojętność wobec najsłabszych. Papież trafnie zauważa, że jakkolwiek świat rozwinął się pod wieloma aspektami, np. pod względem techniki, ale „jesteśmy analfabetami w towarzyszeniu, opiece i wspieraniu najsłabszych i najbardziej wrażliwych"[90]. Tymczasem społeczeństwo, które usiłuje budować na ludzkim, i nie tylko ludzkim cierpieniu, nie dostrzegając, że życie każdego jest powiązane z życiem innych, jest społeczeństwem chorym.

W chwilach kryzysu, takiego jak pandemia, wybór między wrażliwością a zobojętnieniem staje się naglący – o czym pisał Camus. Szczególnie wyraźnie widać bowiem, że okrutna obojętność społeczna i polityczna, niebezpieczna obojętność mijania z oddali, której towarzyszy zwykle „wygłaszanie mów pozornie tolerancyjnych i pełnych eufemizmów"[91], czyni z wielu miejsc świata opustoszałe drogi a grabież szans pozostawia wielu zmarginalizowanych ludzi, podobnie jak innych żywych istot, leżących na skraju drogi.

Trudno zaprzeczyć, że wirus Covid-19 rozwija się między innymi za sprawą radykalnego indywidualizmu, owej, jak określił Bauman, ideologii prywatyzacji, która, zdaniem papieża Franciszka, jest także rodzajem mentalnego wirusa, w dodatku najtrudniejszym do pokonania. To dlatego papież nawołuje do poszanowania dla znanej triady powiązanych ze sobą i nierozłącznych wartości: wolności, równości i braterstwa.

Zdaniem autora encykliki Fratelli tutti, świadomie pielęgnowane braterstwo i polityczna wola braterstwa, o którym pisał także Lévinas – przekładające się na wychowanie do braterstwa, do dialogu, do odkrywania wzajemności i wzbogacania się nawzajem jako wartości - nie jest jedynie wynikiem poszanowania swobód indywidualnych, ani nawet usankcjonowanej równości, lecz wnosi do wolności i równości pewien wkład pozytywny. Także równość jest wynikiem świadomego i pedagogicznego pielęgnowania braterstwa. Z kolei autentyczna wolność wymaga wykroczenia poza dowolność mechanizmów efektywności pewnych systemów gospodarczych, politycznych czy ideologicznych, nastawienia przede wszystkim na powszechną miłość promującą osoby

90 Ibidem, s. 47.
91 Ibidem, s. 52 i 54.

i dobro wspólne. Czytamy we wspomnianej encyklice Fratelli tutti: „Indywidualizm nie czyni nas bardziej wolnymi, bardziej równymi, bardziej braćmi. Sama suma korzyści indywidualnych nie jest w stanie stworzyć lepszego świata dla całej ludzkości”[92]. Jak widzimy, refleksje papieża Franciszka w pełni korespondują z przywołanymi wcześniej diagnozami Baumana. Zdaniem papieża, samo ogłoszenie wolności gospodarczej, w sytuacji, gdy realne warunki sprawiają, że dostęp do niej mają tylko nieliczni, a system ekonomiczno-społeczny powoduje ofiary, prowadzi do konfliktów i przemocy, staje się dyskursem wewnętrznie sprzecznym, w którym słowa takie, jak powszechna wolność, demokracja i braterstwo zostają pozbawione sensu.

Trudno zaprzeczyć, że wzajemna pomoc między krajami ostatecznie przynosi korzyści wszystkim. Trzeba bowiem mieć świadomość, że albo wszyscy się ocalimy, albo nikt się nie ocali. Pandemie, ubóstwo, degradacja i cierpienia jakiegoś obszaru ziemi są milczącą pożywką dla problemów, które w końcu dotkną całą planetę. Zawsze tak było, pisał o tym także Camus, ale dziś wydaje się to bardziej oczywiste niż kiedykolwiek, ponieważ współczesny świat jest połączony wskutek globalizacji.

Zakończenie

Oskarżenia podnoszone przez papieża Franciszka przeciwko światu nieprzyjaznemu ludzkości, pomimo iż mogą brzmieć jak „kazanie moralisty”, nie są bezzasadne. Moim zdaniem, jego myślenie krytyczne zasługuje na namysł filozoficzny. Jeśli bowiem nie zostanie powściągnięta i ujarzmiona negatywna globalizacja wahająca się między pozbawianiem wolnych bezpieczeństwa a oferowaniem bezpieczeństwa w formie zniewolenia, może się to skończyć nieuchronną katastrofą. Rosnąca obecność lęku, cierpienia i zagrożenia oznacza, że nie należy porzucać wzniosłych idei, które, przynajmniej na razie, nie mogą się ziścić. Warto, aby filozofowie uświadomili sobie, dlaczego świat, który tu i teraz mógłby być rajem, w wielu miejscach planety jest piekłem. Jak pisał Camus, na tej ziemi są zarazy i ofiary, dlatego trzeba, o ile to możliwe, nie godzić się na udział w zarazie i stawać po stronie ofiar. Z tego względu myślę, że zadanie odpowiedzialności i troski jest podstawową lekcją, jakiej powinniśmy się nauczyć z pandemii. Wbrew powierzchownym sądom, zadanie to nie jest mrzonką, lecz staje się warunkiem przetrwania dla wszystkich.

Jakkolwiek trywialnie by to nie zabrzmiało, gdy filozofia staje się grą pustymi pojęciami, a życie jest pozbawione refleksji, wtedy i filozofia, i życie mogą się okazać bezwartościowe. Z tego względu przedkładam lévinasowską filozofię wrażliwości nad filozofię etycznego, społecznego i epistemologicznego zobojętnienia. Sytuacje takie, jak pandemia, zmu-

92 Ibidem, s. 72.

szają nas do przekraczania interesowności bycia w stronę bezinteresowności etyki.

Myślenie papieża Franciszka wydaje się nie mniej idealistyczne i utopijne niż filozofia Lévinasa. Przypuszczam jednak, że w tym utopizmie jest wiele realizmu. Powiedziałabym, że jest to, żywotnie potrzebny współczesnemu światu i adekwatny do kryzysu naszych czasów, utopijny realizm. Zgadzam się z papieżem Franciszkiem, że nadzieja naszych czasów tkwi w „uzdrowieniu z potrzeby posiadania, władzy, nadużycia w kierunku współuczestnictwa, współpracy i szacunku. W stronę powszechnego braterstwa”[93]. I chociaż nadzieja – także ta meta-nadzieja umożliwiająca sam akt posiadania nadziei – jest zawsze trudna, bo nieodłącznie zespolona z lękiem, czasami boimy się jej bardziej niż beznadziei, fatalizmu i zniechęcenia, to jednak bez niej stalibyśmy się więźniami koniunktury, chwilowej wygody i przerażenia. Istotnie, Camus ma rację, nie da się żyć z tym, co się wie i pamięta, bez złudzeń i bez nadziei. Gdy mówimy o odpowiedzialności i trosce, należy więc dodać, że jesteśmy także odpowiedzialni za nadzieję, nie tylko dla nas, ale również dla tych, którzy przyjdą po nas. Aby nasi następcy też mogli powiedzieć, że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę.

Bibliografia

Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagocka, W. Madej. Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 1998.

Baudrillard J., *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006.

Baudrillard J., *Zbrodnia doskonała*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008.

Bauman Z., *Płynny lęk*, przeł. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.

Bauman Z., *Sztuka życia*, przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.

Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007.

Camus A, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze. Warszawa: PIW, 1965.

Camus A., *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. Joanna Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004.

Fares D. S.I., *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, tłum. Stefan Tuszyński. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2014.

Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2016.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

93 Papież Franciszek, *Nasza Matka Ziemia. Chrześcijańska lektura wyzwań wobec środowiska naturalnego*, tłum. Magdalena Jagiełło (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2020), s. 118.

Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.

Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński. Gdynia: Wydawnictwo „ATEXT", 1991.

Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska* Evangelii Gaudium. *O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie.* Kraków: Wydawnictwo M, 2013.

Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika* Laudato si'. *W trosce o wspólny dom.* Kraków: Wydawnictwo M, 2015.

Papież Franciszek, *Encyklika* Fratelli tutti. *O braterstwie i przyjaźni społecznej.* Kraków: Wydawnictwo M, 2020.

Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich.* Kraków: Katolicka Agencja Informacyjna, Wydawnictwo M, 2013.

Papież Franciszek, *Nasza Matka Ziemia. Chrześcijańska lektura wyzwań wobec środowiska naturalnego*, tłum. Magdalena Jagiełło. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2020.

Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei*, tłum. Magdalena Tadel. Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ, 2014.

Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem*, tłum. Paulina Guzik. Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL, 2020.

Piketty T., *Czy można uratować Europę? Kroniki 2004–2012*, przeł. Andrzej Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2016.

Piketty T., *Kapitał w XXI wieku*, tł. A. Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

Stiglitz J., *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, tłum. Robert Mitoraj. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

Człowiek jest odpowiedzialnością. Wrażliwość etyczna a odpowiedzialność w kontekście pandemii Covid-19

Streszczenie

Artykuł porusza filozoficzny problem egzystencjalnej i społecznej konieczności wrażliwości etycznej i odpowiedzialności w sytuacji globalnej tragedii takiej, jak pandemia Covid-19. Autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie, czego dowiedzieliśmy się o moralności podczas pandemii? Zastanawia się, czy obudziła w nas ona świadomość, że jesteśmy światową wspólnotą, w której nieszczęście jednego grozi wszystkim i albo ocalimy się razem, albo razem zginiemy, czy raczej wzmogła tendencję do eliminowania moralnej wrażliwości, odpowiedzialności i troski?

Odnosząc się do powyższych kwestii, autorka analizuje powieść Dżuma Alberta Camusa, zestawiając ją z filozofią Emmanuela Lévinasa, szczególnie z jego koncepcją odpowiedzialności i wrażliwości etycznej. Następnie konfrontuje te myśli z refleksjami krytyków negatywnych aspektów globalizacji: Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana oraz zestawia je ze współczesnymi diagnozami papieża

Franciszka – zauważając, że jego myślenie krytyczne (w wielu punktach zbieżne z wynikami badań ekonomistów takich, jak Joseph Stiglitz czy Thomas Piketty) zasługuje na głębszy namysł filozoficzny w kontekście Lévinasowskiej filozofii wrażliwości i odpowiedzialności.
W konsekwencji autorka argumentuje na rzecz rozwijanej przez siebie, z ducha lévinasowskiej filozofii wrażliwości, przeciwstawionej filozofii etycznego, społecznego i epistemologicznego zobojętnienia. Dochodzi bowiem do wniosku, że sytuacje takie, jak pandemia, zmuszają do przekraczania interesowności bycia w stronę bezinteresowności etyki.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, wrażliwość etyczna, zobojętnienie, etyka, pandemia Covid-19

Anna Kamińska-Malandain – filozofka. Doktor nauk humanistycznych (doktorat 2008, Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie). Adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (Katedra Etyki Ogólnej). Wykłada filozofię, filozofię dialogu, socjologię moralności, filozofię polską. Prowadzi również zajęcia monograficzne o życiu i dziele Janusza Korczaka.
Główny obszar zainteresowań naukowych: antropologia filozoficzna, etyka i filozofia dialogu. Swoje badania naukowe koncentruje wokół filozofii człowieka. Zajmuje się także filozoficzną kwestią wrażliwości i zobojętnienia w kontekście współczesnej alienacji człowieka oraz filozofią pedagogiki.
Autorka książek *Wrażliwość* a *podmiotowość. Teoria Emmauela Lévinasa* i *praktyka Janusza Korczaka* (2012), *Rzeczywistość wyobraźni. Gaston Bachelard* o źródłach twórczości (2014/2015), *Zobojętnienie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka* (2018).
Autorka ponad 30 artykułów: o filozofii Emmanuela Lévinasa, o filozofii Gastona Bachelarda, o filozofii wyobraźni twórczej, o filozofii wrażliwości, o myśli i dziele Korczaka, o filozofii wychowania, o filozofii Karla Jaspersa, wokół filozofii Holokaustu, wokół filozofii dialogu, o zobojętnieniu, o wolności i zniewoleniu, o filozofii Józefa Tischnera i Ericha Fromma, o koncepcji „ekologii integralnej" papieża Franciszka.
Członkini zarządu Polskiego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka w Warszawie. W ramach tego stowarzyszenia prowadzi pracę organizacyjno-społeczną, edukacyjną i naukową. Redaktorka merytoryczna czasopisma „Edukacja Etyczna" (Instytut Filozofii i Socjologii UP w Krakowie).
Aktualnie pracuje nad książką o Januszu Korczaku, w której chce ukazać go jako myśliciela – szczególnie myśliciela krytycznego. Wychwytuje te jego myśli, które mają charakter filozoficznych nawiązań, śledzi jego inspiracje filozoficzne.

Man is responsibility. Ethical sensitivity versus responsibility in the context of Covid-19 pandemic.

Abstrakt

The article addresses the problem of existential and social necessity of ethical sensitivity and responsibility in the case of global tragedy such as Covid-19 pandemic. The author aims at answering the question of what has been learnt about morality during the pandemic. She wonders whether it has awoken the awareness that we constitute one common world community, in which distress of one threatens the rest, and we will all either survive or die, or has it intensified the tendency for eliminating moral sensitivity, responsibility and concern.
With reference to abovementioned issues, the author analyses the novel "The Plague" by Albert Camus, comparing it with the philosophy of Emmanuel Levinas, especially with his conception of responsibility and ethical sensitivity. Further, she confronts those ideas with thoughts of the critics of the negative aspects of globalisation: Jean Baudrillard and Zygmunt Bauman. The author complies them with contemporary diagnosis of the Pope Francis – realising that his critical thinking (in many aspects consistent with the research of economists such as Joseph Striglitz or Thomas Piketty) deserves deeper philosophical reflection in the context of the philosophy of sensitivity and responsibility by Levinas.
Consequently, the author argues in favour of the self-developed philosophy of sensitivity in the spirit of Levinas, against the philosophy of ethical, social and epistemological listlessness. It is concluded that such situations as the pandemic force us to exceed the self-interest of being in direction of the selflessness of the ethics.

Keywords: Responsibility, ethical sensitivity, listlessness, ethics, Covid-19 pandemic

Anna Kamińska-Malandain – Philosopher. Doctor of human science in philosophy (diploma in 2008, Institute of Philosophy and Sociology, University of Marie Curie Skłodowska in Lublin.) Lecturer at Instituite of Philosophy and Sociology, Pedagogical Univeristy of Cracow (General Ethics Department). Lectures at philosophy, philosophy of dialogue, sociology of morality, Polish philosophy. She also leads monographic classes about the life and practice of Janusz Korczak.
Main scientific interests: philosophical anthropology, ethics and philosophy of dialogue. She concentrates her research on the philosophy of man. She also works on the question of sensitivity and indifference in the context of contemporary alienation of man, as well as on the philosophy of pedagogy.

The author of books: *Wrażliwość* a *podmiotowość. Teoria Emmauela Lévinasa* i *praktyka Janusza Korczaka* (2012)[94], *Rzeczywistość wyobraźni. Gaston Bachelard* o źródłach twórczości (2014/2015)[95], *Zobojętnienie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka* (2018)[96].

The author of over 30 articles on: philosophy of Emmanuel Lévinas, philosophy of Gaston Bachelard, philosophy of creative imagination, philosophy of sensitivity, ideas and work of Janusz Korczak, philosophy of raising, philosophy of Karl Jaspers, around philosophy of Holokaust, philosophy of dialogue, indifference, freedom and enslavement, philosophy of Józef Tischner and Erich Fromm and the concept of „integral ecology" of the Pope Francis.

Member of the board of Polskie Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka[97] in Warsaw in which she is involved in organisational and social, educational as well as scientific works. Substantive editor of magazine „Ethical education" (Institute of Philosophy and Sociology UP in Cracow).

Currently, she is working on the book on Janusz Korczak, in which she intends to present him as a thinker – especially a critical one. She depicts those thoughts of him, which are philosophical references, and follows his philosophical inspirations.

94 *eng. Sensitivity versus subjectivity. Theory of Emmanuel Lévinas and practice of Janusz Korczak.*

95 *eng. Reality of imagination. Gaston Bachelard about sources of creativity.*

96 *eng. Indifference. Philosophical aspects of contemporary alienation of man.*

97 Polish Association in the name of Janusz Korczak