

## Korozja charakteru i chorobliwa bezradność. O potrzebie ram interpretacyjnych i norm społecznych

Corrosion of character and morbid helplessness.  
On the need for interpretative frameworks and social norms

### Abstrakt

Sprawne instytucje, jasne normy i rytuały społeczne zapewniają ład i przewidywalność, pozwalają definiować sytuacje społeczne. Kryzys, choroba, wyrwanie z rutyny, to sytuacja, w której zawodzą instytucje, normy przestają być czytelne, rytuały nie spełniają swojej funkcji. Wtedy nie potrafimy nazwać tego, co jest, przewidzieć tego, co będzie. By wrócić do równowagi szukamy terapii. Autorka interpretuje sytuację uchodźców na polsko-białoruskiej granicy jako „legitymizowaną chorobę obojętności”, korozję charakteru, przez którą tracimy z oczu kruchość życia. Pyta o terapię na tak zdiagnozowaną chorobę. Czy nowoczesna kultura ma zdolność samoodnowy, autoterapii? Czy narracyjne ramy, rytuały i normy pozwalają odtworzyć publiczne zaangażowanie, zwrócić uwagę na tych, którym potrzebna jest pomoc?

### # Słowa kluczowe

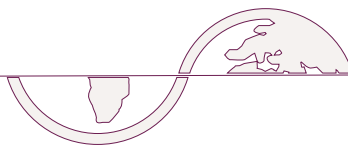
korozja charakteru, anomalie, wykluczenie, interpretacja, Inny

### Abstract

Efficient institutions, clear norms and social rituals ensure order and predictability and allow to define social situations. Crisis, illness, and breaking out of routine are all situations in which institutions fail, norms cease to be clear, and rituals do not fulfil their function any more. This is when we cannot name what has happened or predict what will occur. In order to return to some kind of harmony, we look for therapy. The author interprets the situation of refugees on the Polish-Belarusian border as a „legitimised disease of indifference”, an corrosion of character that makes us lose sight of the fragility of life. She asks about the therapy for the disease that has been diagnosed in this way. Does modern culture have the capacity for self-renewal and for self-therapy? Do narrative frameworks, rituals and norms allow us to recreate public engagement, and to turn our attention to those who need help?

### # Keywords

corrosion of character, anomalies, exclusion, interpretation, the Other



## Gdy nie wiesz, co myśleć... Wprowadzenie

*Najczęściej wyświetlanym obrazem w telewizorach całego świata w 2011 roku był obraz protestujących. Arabska wiosna, hiszpańskie oburzenie, demonstracje w Portugalii, rozruchy w Londynie, protesty w Chile, strajki w Grecji, okupacja Wall Street i okupacja wielu innych amerykańskich miast, protesty powyborcze na Białorusi i w Rosji*

(Kusiak, 2011, 12)

Po latach okazuje się, że w 2011 roku najczęściej wyświetlanym obrazem w telewizorach całego świata była wojna w Ukrainie – to oczywiste i w tej oczywistości najbardziej dramatyczne. Gdybym miała wykorzystać wcześniejszy cytat i opowiedzieć co było najczęstszym obrazem, na przykład roku 2021, w euro-amerykańskiej części świata – bez wątpienia byłaby to epidemia koronawirusa. Ale już okrzepła, choć nadal nie kontrolowana, to jednak ustabilizowana, zinstytucjonalizowana. Ale 2021 to także rok słabnących już strajków klimatycznych, a ponadto rok protestów na Białorusi, które ujawniły nową siłę kobiet, kobiecą determinację i odwagę. To wybuch pęczniejącego od dłuższego już czasu i podskórnie odczuwanego ruchu Black lives matter, którego gorączka i potem afektywna erupcja skutkowała rewizją bohaterów historycznych, obalaniem pomników w duchu cancel culture.

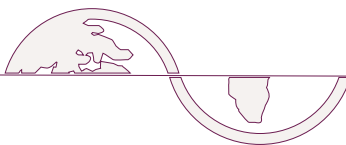
Z kolei w Polsce to rok strajków kobiet upominających się o uznanie ich jako podmiotu obywatelskiego i rozpaczliwie broniących swych praw reprodukcyjnych. To wreszcie protesty przeciw polityce państwa wobec uchodźców na granicy polsko-białoruskiej. Protesty wynikały z absolutnej bezradności, dojmującej niemocy, niemożności udzielenia wsparcia potrzebującym, narzucenia nakazu niewidzialności bliźniego, zakazu kierowania się (nie wiem czy naturalnym, czy kulturowym) odruchem ponadideologicznego, ponadpartyjnego, nienarodowego, lecz ludzkiego udzielenia schronienia. Efektem tych wszystkich „kryzysów” i chorób, które ujawniły się w ostatnich latach, jest lęk, niepewność, niezrozumienie, interpretacyjne zagubienie, niemożność pojęcia tego, co tak naprawdę się wydarzyło i czego jesteśmy świadkami. Co jest nowym porządkiem? Czy stary układ stosunków społecznych odszedł na dobre?

Reakcją cytowanej Joanny Kusiak na wydarzenia 2011 roku była potrzeba stworzenia słownika, zespołu narzędzi, za pomocą których możemy opisać i zrozumieć rzeczywistość. Autorka podjęła

próbę stworzenia zbioru słów, które opisałyby nowy progresywizm i posiadając głębsze znaczenia pomogłyby zageścić opis w Geertzowskim znaczeniu.

W 2017 roku w Stanach Zjednoczonych ukazała się książka pt.: *Radykalna nadzieja. Źródło odwagi i siły w niebezpiecznych czasach* (Robertis red., 2017) <sup>1</sup>. Jej inicjatorka i redaktorka, Carolina di Robertis, zatrwożona wyborem Donalda Trumpa na prezydenta USA poprosiła pisarzy, poetów, dziennikarzy, aktywistów i myślicieli politycznych, by napisali eseje epistolarne – listy tworzone z potrzeby nawiązania kontaktu, zbudowania jakiejś formy dialogu, który pozwoli podzielić się przeżywanym poruszeniem. Eseje zebrane i opublikowane zostały po to, by dać nadzieję, pozwolić zrozumieć, by nie czuć się osamotnionym, by zamknąć w interpretacyjną ramę pewne polityczne doświadczenia. Można powiedzieć, że powstały jako forma terapii po wyborczym szoku.

Chaos i niemożność pojęcia tego, co się stało, przypomina sytuację, w której zostajemy wybici z rutyny, z okrzepłej i swojskiej sfery codzienności, z pewnego lokalnie urządnego porządku. Brak porządku rodzi ambiwalencję. Pękają struktury, a w ich szczelinach rodzi się inny, obcy, odmienny. „Ład jest najdawniejszym przedmiotem troski filozofii politycznej i jeśli można przyrównać polis do organizmu, można też przyrównać bezład polityczny do choroby” (Sontag, 1999, 80) – taką tezę proponuje Susan Sontag. Spróbujmy zatem pójść tropem badaczki. Opisane tu działania Joanny Kusiak czy Caroliny di Robertis można traktować jako społeczne praktyki ratownicze czy terapeutyczne. Z uwagi na trwający nieprzerwanie od 2021 roku kryzys migracyjny na granicy polsko-białoruskiej warto zapytać o to, jakie w tym przypadku zastosowano działania. Czy posiadamy jakieś interpretacyjne ramy, które pozwalają nazwać to doświadczenie? Jakich używać słowników, jak mówić, by upublicznić i, podobnie jak w *Nadziei radykalnej*, dzielić z innymi swoje poruszenie? Celem tego artykułu jest przyjrzenie się koncepcjom pochodzącym z różnych dziedzin (antropologii, socjologii, filozofii społecznej), które mogłyby być pomocne w budowaniu praktyki ratowniczej przyczyniającej się do zrozumienia publicznej/politycznej sytuacji, w której jako społeczeństwa się znajdujemy.



## Postępowanie z anomalią

Jeśli społeczną anomalię kojarzy się z chorobą, to wzmocniona zostaje jej ideowa i pragmatyczna identyfikacja. Otwarta tym samym zostaje droga do: fizycznej kontroli anomalii w postaci odgródzenia, wypchnięcia, zamknięcia, odseparowania, fizycznego wykluczenia poza (symboliczne) granice. To droga do legitymizowanych politycznie dyskwalifikacji (np. poprzez zrównywanie uchodźców z zoofilami, pedofilami, terrorystami) i do skojarzenia anomalii z bezpośrednim zagrożeniem bezpieczeństwa, co skutkuje tworzeniem kordonów (sanitarnych, policji, straży granicznej, straży obywatelskiej, stref specjalnych, stanów wyjątkowych (Douglas, 2007, 79-81). Można tu mówić o systemowym zarządzaniu anomalią.

Przemysław Sadura i Sylwia Urbańska, badacze społeczni z pogranicza polsko-białoruskiego, którzy w 2021 roku na gorąco tworzyli coś na kształt autoetnograficznego zapisu, tak widzieli ówczesną sytuację:

*uderza nas bezosobowy, dehumanizujący język, którym opisuje się przechodzących przez granicę ludzi. Praktycznie nikt nie mówi „uchodźcy”. Najczęściej „oni”, „ci”, „im”, „ich”, „grupy”. Albo „przekraczający”, „nielegalni”. Tylko czasami ktoś, jednak bardzo rzadko, nazwie ich „imigrantami”. Rozpoznajemy techniczny, służbowy żargon posługujący się uogólnieniami. Taki, który stawia mur przed historią każdej z przechodzących osób (Sadura, Urbańska, 2021).*

Chodzi więc o to, by nic już Nas z Nimi nie łączyło, by zdehumanizować obcego. Zwracały na to uwagę oficjalne media i zaproszeni do nich „eksperti” przekonujący, że dehumanizacja jest celem, który osiąga się za pomocą kompromitujących informacji. Czy istotnie celem jest dehumanizacja? Czy raczej jest ona narzędziem do tego, by uzasadnić wykluczenie Ich poza obręb Nas, by stworzyć obcego, naruszającego tabu, nijak nie pasującego do naszego porządku? Celem dehumanizacji jest przecież legitymizowanie obojętności, niezaangażowania, nic-nie-widzenia. Uchodźcy poddani takim zabiegom budzić muszą wstręt i odrazę. A to uczucie legitymizuje trzymanie „ich” za „naszymi” granicami. Nie tylko nie chcemy „im” pomagać, my nie chcemy mieć z „nimi” do czynienia<sup>2</sup>. Pokazując tu pewnego rodzaju „intelektualne” wysiłki prowadzone przez

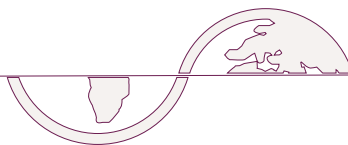
„ekspertów”, mając jednocześnie świadomość, że na odrębną uwagę zasługuje pytanie o rolę publicznych intelektualistów, a także ich brak/nieobecność/niewidzialność w przestrzeni publicznej.

Z analogii między bezładem politycznym a chorobą, Susan Sontag (za Platonem, potem Hobbesem) wywodzi ideał równowagi. Zaburzenie równowagi politycznej skutkowałoby więc chorobą (obywatelstwa?), której kuracja powinna, rzecz jasna, polegać na przywróceniu właściwej hierarchii, odpowiedniości między strukturami – między jednostką i strukturą, między *societas* i *communitas*. Stąd potrzeba pewnej sztuki politycznej, rozumianej jako sztuka terapii, a to – jak sądzę – wymaga trwałych i stabilnych instytucji, a zatem czegoś, co ma charakter zobiektywizowany, utrwalony i racjonalny. Choć owe instytucje nie mogą i nie powinny szafować ani zbyt dużym zaufaniem do rozumu, ani zbyt dużą opresją. Walka z politycznym bezładem, ową chorobą, która toczy społeczeństwa (w postaci zabobonu, irracjonalizmu, lęku lub gniewu) wymaga działań roztropnych, ostrożnych, rozważnych. To nie interwencja chirurgiczna, nie operacja na żywym organizmie, lecz raczej terapia właśnie. Sontag przypomina, że:

*organizmu politycznego nie należy leczyć do przesady; nie trzeba szukać lekarstwa na każdą jego przypadłość. U Machiavellego przezorność, u Hobbesa rozum, u Shaftesbury’ego tolerancja – oto koncepcje tego, jak sztuka dobrego rządzenia, zrodzona z analogii medycznej, może zapobiec śmiertelnemu zakłóceniu ładu (Sontag, 1999, 82-83).*

Chorobę więc trzeba zidentyfikować, rozważnie leczyć, by doprowadzić organizm do stanu równowagi, pamiętając przy tym, by nie robić tego „do przesady” – ma on bowiem swój wewnętrzny system immunologiczny.

Z kolei Mary Douglas dowodzi, że walcząc z anomalią społeczną, tępiąc brud i nieczystości, nie czynimy tego ze strachu czy bezmyślności. Nie tyle chcemy uniknąć chorób, ile raczej pozytywnie reorganizujemy otoczenie. Budujemy świat zgodnie z naszymi wyobrażeniami, odzyskujemy jedność doświadczenia. Odnajduje ono sens dzięki pojawiającym się w przestrzeni publicznej symbolom wyznaczającym granice, normy i formy. Wierzenia legitymizujące te normy nie są doraźne i tymczasowe, lecz raczej względnie uniwersalne, trwałe,



dające oparcie. Dawniej pochodziły z mistycznego czy religijnego nadania, często z prawa naturalnego. Stanowią skuteczne narzędzie kontroli społecznej oraz wzajemnego motywowania się ludzi. Społeczna produkcja anomalii (kategorii spoza porządku) jest reakcją na skalanie. Nie oznacza to jednak, że sztywne instytucje i normy społeczne są niezmiennie i nie podlegające transformacjom. Koncepcje anomalii i skalania nie oznaczają sztywności instytucji. Jest raczej odwrotnie. Bez wątpienia to niezmiennie, ciasne światopoglądy i normy społeczne implikują nieadekwatne definicje porządku, ładu oraz tego, co go przekracza: brudu, choroby, chaosu. Wtedy też stają się nieadekwatne, nie opisują doświadczeń – po prostu nie działają. Za zmianą jednego porządku nie idzie wszak odrzucenie wszelkich norm i obalenie reguł, ale zastępowanie ich nowymi, ustanawianie nowych modus operandi, nowych środków kontroli, po to, by tworzyć przestrzeń współdziałania i społecznej wzajemności, a nie jedynie elastyczny obszar indywidualnych ekspresji. Brak stabilnych instytucji, hierarchii, norm rodzi sytuację, w której odpowiedzialność nie ma szans przełożyć się na konkretne działanie. Uwewnętrznione normy nie znajdują stabilnego systemu uwiarygodnienia przez znaczących innych. Nie znajdują też ujścia dla społecznej, intersubiektywnej i podzielanej z innymi ekspresji.

Postawmy zatem hipotezę, że wspomniany kryzys migracyjny i towarzyszące mu wydarzenia są symptomami choroby, zaburzonej równowagi, wybicia ze stanu codzienności i rutyny, wymagającej od nas zmiany naturalnego myślenia, potocznych, nawykowych sposobów ujmowania rzeczywistości i organizowania świata w zasięgu ręki. Stan pandemii, strajki polityczne, strajki klimatyczne, kryzys migracyjny obnażyły słabość struktur społecznych i instytucji politycznych. A jeśli tak, to należałoby pytać jaką terapię zaproponowano choremu, pozbawionemu stabilności społeczeństwu? Co było chorobą, a co skutkiem niewłaściwej terapii na przewlekłe i od dawna ujawniające się symptomy choroby/kryzysu? Czy w ogóle potrafimy odpowiedzieć na te pytania?

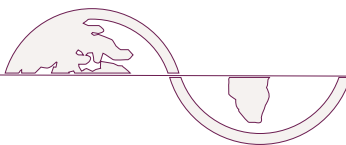
### Zgubne metafory i korozja charakteru

Co usprawiedliwia zastosowanie radykalnych terapii? Co uzasadnia użycie surowych środków? Czy wystarczy przeświadczenie, że choroba jest śmiertelna? Jakiej retoryki politycznej należy użyć, by uzasadnione było na przykład stosowanie metafory raka? Czy radykalny, surowy,

nie pozostawiający nadziei i wyniszczający społecznie, obywatelsko, ludzko zakaz przyjmowania i pomagania wypychanym poza granice uchodźcom przypomina drastyczną, trującą terapię onkologiczną, która niszcząc tkanki rakowe, siłą rzeczy, niszczy cały organizm? Jakie mogą być konsekwencje ćwiczenia społeczeństwa w odwracaniu wzroku, unikaniu spojrzenia?

Warto zatrzymać się na chwilę, by uaktualnić nieco spostrzeżenia Susan Sontag. Metafora raka nie jest już dziś zbyt nośna: rak został oswojony, a terapie są coraz bardziej skuteczne. Choć rak to nadal „wyrok”, to jednak nie jesteśmy skłonni dziś używać metafory raka do opisu toczących nas kryzysów. Jeśli w kontekście amerykańskiej wojny w Wietnamie rozgorączkowana Susan Sontag w rozpaczy potrafiła pisać, że „biała rasa jest rakiem ludzkości”, to dziś w kontekście np. ruchu Black lives matter biała rasa jest raczej hańbą i jej opresyjność opisuje się nie tyle w kategoriach medycznych i patologicznych, co prostu w kategoriach moralnych i politycznych – bez metafor. Jeśli ostatnie lata wymagały od nas tak surowych ocen, to jak sprostać temu wyzwaniu, skoro dziś już metafory choroby nie są nośne, niewiele mówią, raczej upraszczają odnosząc się do stereotypów niż coś odsłaniają (jak to mają w zwyczaju metafory). W dodatku często są tanim chwytem, jak sądzi Sontag. Zresztą przewidywała ona, że gdy terapia onkologiczna odejdzie od radykalnych, wyniszczających rozwiązań i zrezygnuje z militarystycznej metaforyki, to sam rak ulegnie stopniowo demitologizacji. Wówczas także nikt nie będzie przyrównywał okrucieństw tego świata do raka. Miała rację. Jednak metafora raka i wyniszczającej terapii onkologicznej pozwala pytać o racjonalność doboru adekwatnych środków do zamierzonego celu i sposobów formułowania stanu pożądanego.

Szukając innych sposobów na nazwanie społecznego stanu kryzysu czy konfliktu między zinternalizowanymi normami a doświadczeniem, warto sięgnąć do propozycji Richarda Sennetta i jego koncepcji „korozji charakteru” (Sennett, 2006). Z antropologicznych ustaleń wiemy, że w okresach liminalnych, w pękających strukturach społecznych powstają szczeliny ambiwalencji, załamania, braku hierarchii. W nich zagnieżdżają się i pęcznią intuicyjne wspólnoty. Są emocjonalnymi reakcjami na niepewność. To nowe trybalizmy (Maffesoli, 2008), nie mające jednak konkretnego oparcia i własnej tożsamości, wspólnej przeszłości, poczucia przywiązania, scalenia, doświadczania trwałych



i powtarzalnych rytuałów. To, co łączy neotrybalną wspólnotę, to jedynie trajektoria lęklwego wzroku. Jego efektem jest przypadkowe spotkanie podczas odwracania spojrzenia od Innego, którego istnienie jest zależne od naszej interpretacji, od naszego działania i od jego uzasadnień. Owe wspólnoty przybierają charakter defensywny, obronny. Więzy tam są słabe, bo świat rozpoczyna się jakby od początku, ustanawia na nowo, w lęku:

*we wszystkich hasłach obwieszczających nadejście nowego porządku bycie zależnym od kogoś przedstawiane jest jako zawstydzająca słabość (...). Uznanie wszelkiej zależności za powód do wstydu w żaden jednak sposób nie sprzyja zadzierzgananiu się mocniejszych więzi*  
(2006, 195).

Richard Sennett, który analizuje mechanizmy społeczne w pragmatycznym nurcie inspirowanym filozofią Johna Deweya, widzi zależność jako jedną z istotnych właściwości każdego społeczeństwa. Zależność to nie negatywne, pasożytnicze żerowanie. Takie myślenie rodzi przekonanie o istnieniu ludzi słabych, zdanych na innych, w przeciwieństwie do jednostek mocnych, autonomicznych i sprawczych. To dychotomiczne spojrzenie spłyca doświadczanie rzeczywistości i wyrzuca poza nawias wszelkiego rodzaju relacje zwierzchnictwa, opieki, troski czy jakkolwiek hierarchię. Czy relacje student – promotor, uczeń – mistrz, kupujący – sprzedający, kobieta – mężczyzna, rodzic – dziecko, nie opierają się na wzajemnej zależności? Z owej relacji powstaje zaufanie. Z kolei wstyd wynikający z poczucia zależności rodzi brak zaufania i podejrzliwość:

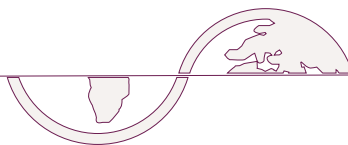
*im więcej wstydu wywołuje w nas niesamodzielność i zależność od innych, tym bardziej prawdopodobne są upokorzenie i gniew. (...) Instytucje społeczne, które nie przykładają zbytnej wagi do faktu, że ludzie stojący w obliczu kryzysu muszą mieć oparcie w innych, przyczyniają się do tego, że zaufanie po prostu znika*  
(Sennett, 2006, 1).

Owego oparcia w innych nie należy jednak kojarzyć ze spontanicznym indywidualnym aktem dobrej woli, lecz raczej szukać go w działaniu instytucjonalnym, zorganizowanym, regularnym i wychylonym w przyszłość, bo możliwym do zaplanowania i powtarzania. Nie tyle chodzi więc o zindywidualizowaną relację zależności (często rodzącą układ wyższości i niższości albo rodzaj opresji czy moralnej

dominacji), lecz o relację społeczną, która budzi zaufanie do instytucji i zaangażowanie owej instytucji w urządzenie życia społecznego, w budowanie nowych norm w obliczu kryzysu. Judith Butler wskazuje:

*z perspektywy normatywnej uważam, że powinniśmy wypracować bardziej egalitarne i inkluzywne podejście do uznania czyjejś kruchości, że powinno ono przyjąć postać konkretnego rozwiązania politycznego (...). Kruchość zakłada społeczny charakter życia, tj. fakt, że życie jednych zawsze pozostaje w jakimś stopniu w rękach drugich. Zakłada obnażenie zarówno przed tymi, których znamy, jak i osobami nam nieznanymi*  
(2011, 56-57).

To zaś oznacza, że aby podtrzymać życie, należy zadbać o warunki, które leżą w orbicie naszej politycznej odpowiedzialności. Kiedy więc charakter jest odporny na korozyję? Gdy odpowiadamy przed innymi ludźmi. Gdy ocena własnej wartości zależy od tego, czy inni mogą na nas polegać. Gdy czujemy się odpowiedzialni, stabilni w swoim poczuciu wzajemności i zależności. Abyśmy zasłużyli na zaufanie społeczne, musimy czuć się potrzebni. Jednak abyśmy czuli się potrzebni, musimy zauważyć innego, który jest w potrzebie. Dlaczego więc instytucje polityczne czynią wszystko, abyśmy nie spostrzegli uchodźców na polsko-białoruskiej granicy? Dlaczego tamci uchodźcy nie mogą znaleźć się w orbicie naszych wzajemnych zależności i rodzącego się zaufania? W jakim celu powstają systemowe rozwiązania, które instytucjonalizują obojętność, brak zaufania, włączając w społeczne mechanizmy zarządzania strachem i upokorzeniem? Nie chodzi tu tylko o uchodźców, którzy zostali zdehumanizowani, odcięci, wykluczeni. Pytam także o tych ludzi, którym odmówiono poczucia, że komuś są potrzebni, którym nie dano szansy na zbudowanie najbardziej fundamentalnego ludzkiego „my”. Pytam o sytuację ratowania zdrowia i życia, które interpretowane są jako naruszenie prawa i kryminalizowane jako praktyki niebezpieczne. Takie systemowe rozwiązania sprawiają, że ludzie po obu stronach granicy tracą poczucie, że cokolwiek znaczą i mogą być innym pomocni. Tracą możliwość oceny swojego własnego położenia. Tracą godność. To z kolei rodzi z jednej strony upokorzenie, a z drugiej gniew, brak zaufania i korozyję charakteru. Jeśli jakiejś cechy charakteru (np. odpowiedzialności) nie przekuwamy w działanie, to mamy



do czynienia z jej korozją – jakby wola odarta była z mocy. Terapia korozji charakteru w ujęciu Sennetta polegałaby więc na takim powiązaniu człowieka ze światem, by nie unosił się w społecznej próżni, by był potrzebny innym, by wchodził w relacje zależności i wzajemnych zobowiązań, by miał przestrzeń praktykowania tych norm, które zinternalizował w intersubiektywnym procesie tworzenia rzeczywistości społecznej, a które uznane zostały za słuszne (Berger, Luckmann, 1985). Czy można przeżywać jakąś historię bez społecznej, instytucjonalnej ramy, która wiązałaby nasze doświadczenia w realne, społeczne, zespołowe działania? Czy można budować relacje społeczne, gdy nie ma narracji, która opisywałaby wspólny los, wspólne zmaganie się z trudnościami i która nadawałaby sens temu, co się wydarza, nazywałaby sytuacje, podpowiadałaby, dlaczego do nich doszło i ukazywała ich konsekwencje? Brak takiej narracyjnej i performatywnej ramy, w której można realnie działać, czyni ludzi obojętnymi. Z tego właśnie wynika krytyka braku zinstytucjonalizowanych podmiotów, które w spójny, przejrzysty i znormalizowany sposób organizowałyby spontaniczne, indywidualne, oddolne, rodzące się z nadziei działania. Jeśli dawne kultury posiadały zdolność do samoodnawiania się struktur w momencie ich kryzysu, to dlatego, że posługiwały się rytuałem, ceremonią, zinstytucjonalizowanym i ponadindywidualnym systemem. Czy kultura współczesna (po)nowoczesna, kultura indywidualizmu posiada zdolność do samoodnowienia? Być może terapia stosowana na korozję charakteru polegałaby więc nie na szukaniu emocjonalnych, neotrybalnych wspólnot lęku i niepewności, wspólnot, które i tak zaraz się rozpadną, bo nie posiadają żadnej gwarancji trwałości i stabilności (to często strategia indywidualnego niesienia pomocy w tzw. spontanicznym „odruchu serca”), lecz na uczeniu się wzajemnej zależności i jednocześnie symetryczności oraz na wspólnym budowaniu interpretacyjnych ram, pomagających rozumieć zmiany, kryzysy, przejścia. Wyraźnie widać to w wypowiedzi badaczy z pogranicza polsko-białoruskiego:

*cała ta atmosfera łapanki jest dla nas wstrząsająca. Szybko orientujemy się jednak – i to uderza nas najmocniej – że nasi rozmówcy odbierają te wydarzenia inaczej, całkowicie odmienne. Nie bombardują ich klisze z Holocaustu. Zupełnie nieobecne są tu skojarzenia i analogie do łapanek, donosów na Żydów, które pojawiają się w ogólnopolskich mediach, w publikacjach, tekstach i felietonach. Kiedy mówimy o nich rozmówcom, są zdziwieni, nie zgadzają się, protestują. Nasze analogie są dla nich nietrafione. (...)*

*Wkurz i lęk, o których mówią, dotyczy nieskuteczności rządu i*

*mundurowych, którzy zamiast lepiej chronić porowate granice, uprzykrzają życie mieszkańcom. To wkurz na niesprawiedliwe zastrzeżenie reguł, na kontrole, które odstrasza klientów.(..)*

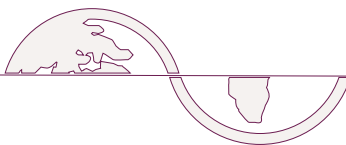
*Tu się nie da żyć teraz – barman wspomina grupę rowerzystów. Skontrolowani przez policję zrezygnowali z posiadówki w barze. To złość na zakazy, które rujnują biznes parolotniarzem, wypożyczalniom rowerów i kajaków, gospodarzom prowadzącym agroturystyki. To wkurz na straż i policjantów, którzy zatrzymują grzybiarzy i niepokoją wędkarzy, przeszukując zarośla nad Bugiem. Na stan wyjątkowy, przez który nie można polować. Według naszych rozmówców działania, które miały służyć ochronie obywateli i granic, obracają się przeciwko tutejszym (Sadura, Urbańska, 2021).*

Skąd takie kurczowe trzymanie się stanu dotychczasowego? Czy naprawdę nic w codziennym życiu się nie zmieniło? Jeśli mieszkańcy pogranicza nie wpisują swojej roli i sytuacji w ramy kulturowej, ponadindywidualnej, ponadpartykularnej narracji (np. poprzez skojarzenie z Holocaustem), to nie czują zobowiązania, lojalności czy zaangażowania wobec innych. Nie potrafią nadać sensu wydarzeniom, w których uczestniczą. Czują jedynie „wkurz” spowodowany wybiciem ze stanu zwyczajności. Takie interpretacyjne ramy działają w trybie normatywnym, strukturyzują sposoby postrzegania, uznawania i rozumienia:

*z ramami tego rodzaju mamy do czynienia w więzieniach, gdy w grę wchodzi tortury, ale także w polityce imigracyjnej, wedle której pewne istnienia postrzega się jako życie, natomiast inne, choć wszystko wskazuje na to, że żyją, jakby nie dały rady osiągnąć dostrzegalnej dla niego formy (Butler, 2011, 70).*

Uchodźców nie kojarzy się więc z kruchym życiem i cierpieniem. Nie ma tu miejsca na gniew z bezradności, bezsilności, niemocy. To nie gniew, że nic nie mogą zrobić/poradzić. To raczej legitymizowana obojętność, uprawomocniona nakazem władzy i stanem wyjątkowym. Posłusznie wykonany rozkaz, by odwrócić wzrok:

*wkrótce zauważamy, że wszystkich rozmówców łączy jedno – pomysł na rozwiązanie kryzysu. Mimo różnic w postrzeganiu go, mimo inaczej ukierunkowanych empatii i orientacji politycznych – na lęk, pęknięcia, chaos i potrzebę bezpieczeństwa odpowiedzią jest to, co najbardziej dostępne, czyli legalizm. Powtarzają, że „trzeba się trzymać prawa”, „przestrzegać procedur”, „zatrzymać przekroczenia zielonej granicy” i „niech uchodźcy jadą na legalne*



*przejścia”, „niech aplikują o azyl”. Lekarstwem na chaos ma być przestrzeganie prawa, obchodzenie go wzbudza podejrzliwość: „Co mają na sumieniu, że tak nielegalnie przechodzą?”*  
(Sadura, Urbańska, 2021).

### Gest, którego nie było...

*Empatię wobec uchodźców, narrację humanitarną i praw człowieka zdają się komunikować jedynie najstarsze mieszkanki, ale też ci, którzy wyraźnie odcinają się od PiS-u. Monika, animatorka, która pracuje z seniorkami z przygranicznych wsi, opowiada o codziennych rozmowach kobiet. Część z nich to wdowy, które pamiętają wojnę i związane z nią traumy. Nie postrzegają uchodźców przez kategorie narodowe, etniczne czy religijne, zastanawiają się, czy idą „źli, czy dobrzy ludzie”, „czy im tam zimno po lasach”, „co będzie, jak przyjdą chłody?”. Martwią się o matki przekraczające granicę wraz z dziećmi, o młodych chłopców, czyichś synów*  
(Sadura, Urbańska, 2021).

To postawa podobna do tej, którą w Zimie o poranku opisała Janina Bauman, żydówka ukrywająca się w podkrakowskiej wsi zimą 1945 roku w chałupie gospodyni Pietrzykowej. Odkrywszy, że w wiejskiej szopie schronienie znalazł także niemiecki żołnierz, wspomina zachowanie starej Pietrzykowej:

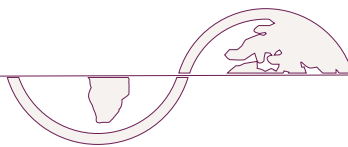
*patrząc mi prosto w twarz swymi starymi, wszechwiedzącymi oczyma, powiedziała, jak gdyby cytując z jakiejś świętej księgi: ‘kto zbłądzi pod mój dach szukając schronienia, kimkolwiek on jest i jakakolwiek jest wiara jego, będzie tu bezpieczny’. W nagłym olśnieniu zrozumiałam wszystko*  
(Bauman, 1989, 245).

Zobaczyć w Innym twarz, nie być obojętnym, poczuć się potrzebnym, zaangażować się<sup>3</sup> – wtedy można powiedzieć, że mam się charakter w Sennettiańskim sensie. Również gdy czuje się powinność i ma się odwagę do przekucia jej w społeczne działanie, z innymi, dla innych. Sennett przekonany jest, że system, który pozbawia ludzi nadziei, uczy obojętności i nie daje możliwości, by obcy sobie ludzie mogli wzajemnie dbać o siebie i czuć się niezbędnymi dla innych, nie zdoła utrzymać legitymizacji. Trudno zweryfikować tezę Sennetta. Legitymizacje zawsze mają ideologiczny charakter. Nietrudno było w Polsce społeczny lęk przed zdehumanizowanym obcym przekuć w indywidualny lęk o własne bezpieczeństwo i ubrać w neutralny język prawa. Tymczasem wojna w Ukrainie skierowała uwagę w inną stronę. Kazała przenieść wzrok na inną granicę. Tym

razem wszyscy rzuciliśmy się do pomocy – szlachetne, ważne, cenne doświadczenie. Szybko zrozumieliśmy, że kluczem jest nie indywidualne, afektywne, wybuchowe i często ekstatyczne, zapamiętałe, eksploatujące emocjonalnie udzielanie wsparcia, lecz systematyczne organizowanie pomocy. Znowu kryzys wywołał szczelinę w strukturach. Znowu w pęknięciach, przerwach, załamaniach pojawiło się wspólnotowe „my”, które tym razem szybko się zinstytucjonalizowało. Czym jednak uchodźcy ukraińscy różnią się od tych syryjskich, irańskich, jemeńskich z granicy polsko-białoruskiej? Czy mógł zadziałać tu mechanizm inwersji moralnej, czegoś na kształt „odwróconego totemizmu”, „późnego nieposłuszeństwa” (Marquard, 1994, 10-11), za pomocą którego chronimy się przed dawnymi poglądami, przeszłymi zaniechaniami, przed poczuciem winy? To, przeciwko czemu nie podniesiono buntu, wywołuje bunt opóźniony. To jakby stłumione poczucie winy, odroczone w czasie wybuchło ze świeżą, witalną siłą. Nie krytykuję rzecz jasna odruchów pomocy, wspaniałomyślnych gestów, otwartych ramion, poświęcenia i społecznego zaangażowania. Pragnę jednak zrozumieć współczesną chorobę zwaną społeczną korozą charakteru, czy legitymizowaną obojętnością, która sprawia, że odwracamy spojrzenie. Być może teraz obserwujemy odroczone gest pomocy, który jest odpowiedzią na wyrzuty sumienia po geście, którego wcześniej nie było? A chodziło przecież o publiczne domaganie się prawa do przeżycia, o sprawiedliwość, o uznanie kruchości życia ludzi w lesie, na bagnach.

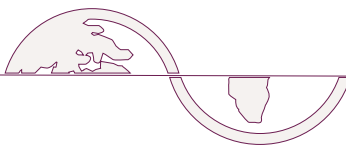
### Gdy nie ma słów na podsumowanie

Sprawnie działające instytucje, jasne i czytelne normy społeczne oraz odgrywane publicznie rytuały zapewniają ład i względną przewidywalność, a przede wszystkim oferują interpretacyjną ramę, dzięki której możemy budować społeczne definicje sytuacji. Susan Sontag przekonywała nas, że stan nieładu politycznego można przyrównać do choroby. A ta z kolei wyrывa nas z rutyny życia codziennego, obnaża okoliczności, w których zawodzą dotychczasowe instytucje, normy przestają być czytelne, rytuały nie spełniają swojej łagodzącej funkcji. Wszystko zostaje wywrócone. To stan, kiedy ani nie umiemy nazwać tego, co się nam przydarzyło, ani nie umiemy przewidzieć tego, co będzie. By wrócić do stanu względnej równowagi szukamy terapii. Mam wątpliwość, czy (po)nowoczesna kultura indywidualizmu posiada jeszcze zdolności do samoodnowy, do jakiejś formy autoterapii. Ową terapią zwykle bywa ustanawianie nowych



norm, opieranie się na świecie społecznym, szukanie ram interpretacyjnych, które pozwolą nazwać doświadczenia. Sytuację uchodźców na polsko-białoruskiej granicy analizowałam w kontekście zaproponowanej przez Richarda Sennetta koncepcji korozji charakteru, która ujawnia się wtedy, gdy posiadane przez nas cechy (empatia, prawość, odpowiedzialność, zależność) nie znajdują oparcia w normach społecznych, w trwałych narracjach podpowiadających sposoby zachowania. Tę dramatyczną sytuację nazwałam „chorobą obojętności”, legitymizowaną przez prawo i stan wyjątkowy. To one sprawiają, że przestajemy czuć się potrzebni, wycofujemy swoje zaangażowanie i tracimy z oczu kruchość życia. Narracyjne ramy, rytuały i normy okazały się bezsilne wobec „legalizmu”.

W 1964 roku Heinrich Böll retorycznie pytał: „czy kiedy naprawdę zrobi się zimno, nie zabraknie nam odwagi, aby porządkować meble na opał i zaprosić uchodźców do środka, kiedy codzienność nie będzie już oczywista?” (2020, 45). Dziś zabrakło. Na granicy polsko-białoruskiej pozostali aktywiści, przedstawiciele zorganizowanych, zinstytucjonalizowanych (ale pozapaństwowych, pozasamorządowych) organizacji. Stali się społecznym lekiem na chorobliwe wyrzuty sumienia. Niestrudzenie odtwarzając publiczne zaangażowanie, zwracają uwagę na tych, którym potrzebna jest pomoc. Legalistyczna radykalna terapia zabiła zdrowe tkanki organizmu społecznego (polis u Susan Sontag), amputowała sumienia i zagłuszyła głos potrzebujących. To nie kryzys migracyjny (jako rzekoma choroba), lecz zastosowana terapia okazała się śmiertelna.



## Bibliografia

Bauman, Janina; 1989, Zima o poranku. Opowieść dziewczynki z warszawskiego getta, Kraków: Wydawnictwo Znak

Berger, Peter L; Luckmann Thomas; 1983, Społeczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy

Böll, Heinrich; 2020, Między wierszami, Warszawa, Fundacja im. Heinricha Bölla, 2020. [https://pl.boell.org/sites/default/files/2021-05/Miedzy\\_wierszami\\_HB\\_Zwischen%20den%20Zeilen.pdf](https://pl.boell.org/sites/default/files/2021-05/Miedzy_wierszami_HB_Zwischen%20den%20Zeilen.pdf) (dostęp: 10.03.2025)

Butler, Judith; 2011, Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Książka i Prasa

Douglas, Mary; 2007, Czystość i zmaza, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy

Kusiak, Joanna; 2011, Architektura świadomości. Słownik nowego progresywizmu, w: Coś, które nadchodzi. Architektura XXI wieku, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana

Maffesoli, Michel; 2008, Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

Marquard, Odo; 1994, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa

Sadura, Przemysław; Urbańska, Sylwia; 2021, Obcy w naszym kraju. Gniew, żal i strach podlaskiego pogranicza, Krytyka polityczna, 17.09.2021 <https://krytykapolityczna.pl/kraj/obcy-w-naszym-kraju-podlasie-uchodzcy-stan-wyjatkowy-reportaz-badanie/> (dostęp: 30.06.2025)

Robertis, Caroline di; 2017, Radykalna nadzieja. Źródło odwagi i siły w niebezpiecznych czasach, przeł. J. Kraśko, P. Lipszyc, A. Szulc, R. Waliś, Warszawa: Wydawnictwo Albatros

Sennett, Richard; 2006, Koroźja charakteru. Osobiste konsekwencja pracy w późnym kapitalizmie, przeł. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA

Solnit, Rebecca; 2019, Nadzieja w mroku. Nieznane opowieści, niebywałe możliwości, przeł. A. Dzierzowska, S. Królak, Kraków: Wydawnictwo Karakter

Sontag, Susan; 1999, Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory, przeł. J. Andres, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

<sup>1</sup> Podobny charakter ma książka Rebeci Solnit (2019) Nadzieja w mroku. Nieznane opowieści, niebywałe możliwości.

<sup>2</sup> Podobną ideową kontrolę nad środowiskami LGBT zastosowano poprzez skojarzenia z „seksualizacją dzieci” oraz wprowadzając moralny i edukacyjny kordon wokół polskich szkół.

<sup>3</sup> W humanistyce, zwłaszcza tej powojennej (ale także w myśli antropologicznej), w filozofii etycznej poświęcono wiele uwagi Innemu, odpowiedzialności wobec niego (bliska Sennettowi Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Zygmunt Bauman, Axel Honneth, i wielu, wielu innych). Nie ma tu miejsca, żeby przywoływać całą tę bogatą literaturę.