

Marek Drwięga

 <https://orcid.org/0000-0002-7001-8930>

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmc270>

Rozważania o przemocy

 <https://doi.org/10.15633/lie.30103>

Abstrakt

Rozważania o przemoc

W artykule autor podejmuje problem przemocy. Jest to rozległe zagadnienie, które pojawia się w wielu kontekstach. Autor wychodzi od określenia kluczowych elementów przemocy. Jest ona za B. Waldenfeldem rozumiana jako fenomen „pomiędzy”. Istotną zaś jej cechą jest to, że doświadczamy jej jako zranienia. Odnosi się to bezpośrednio do kondycji ludzkiej, zarówno cielesnej, jak i psychicznej, która podatna jest na zranienia. Przemoc działa na ludzi w różnoraki sposób. Następnie autor analizuje kontrowersyjny problem uzasadnienia przemocy, by przejść do problematyki przemocy i polityki. Najbardziej jaskrawym przejawem przemocy w polityce jest wojna. Autor rozważa problem przemocy i wojny w konfrontacji z dwoma etycznymi stanowiskami: działaniem bez przemocy reprezentowanym przez buddyzm oraz chrześcijańską etykę miłości. W konkluzji przyjmuje stanowisko mówiące, że ponieważ nie można wyeliminować w całości przemocy, pozostaje ciągle działanie na rzecz minimalizowania jej obecności w świecie.

Słowa kluczowe: przemoc, podmiot cielesny, usprawiedliwienie przemocy, polityka, wojna, działania bez przemocy

Abstract

Reflections on violence

In the article the author addresses the problem of violence. This is a broad issue that arises in many contexts. The author starts by identifying the key elements of violence. Following B. Waldenfels, the violence is understood as an „in-between” phenomenon. Its important feature is that we experience it as a wound. This directly refers to the human condition, both physical and mental, which is susceptible to injury. Violence affects people in many different ways. Then the author analyzes the controversial problem of justifying violence to move on to the issue of violence and politics. The most striking manifestation of violence in politics is war. The author considers the problem of violence and war in confrontation with two ethical positions: non-violent action represented by Buddhism and the Christian ethic of love. In conclusion, he adopts the position that since violence cannot be completely eliminated, there is constant action to reduce its presence in the world.

Keywords: violence, embodied subject, justification of violence, politics, war, non-violent actions

Pytania: czym jest przemoc, czy jest nieuchronnym elementem życia, czy jest jednoznacznie złem, czy można mówić o prawie do przemocy, czy polityka jest nieodłącznie związana z przemocą (co widać na przykładzie wojen), wreszcie: jak postępować wobec przemocy? — stały się obecnie bardzo aktualne i próba odpowiedzi na nie to już nie tylko kwestia teoretycznej spekulacji, lecz także konieczność poszukiwania rozwiązań możliwych do zastosowania w praktyce. Należy jednak pamiętać, że stawiając pytania o przemoc, pytamy o bardzo złożone zjawisko.

Już na poziomie językowym, kiedy posługujemy się słowem „przemoc”, towarzyszą temu żywe reakcje emocjonalne, wywołuje je zresztą samo słowo. Jednocześnie emocje zdają się zastępować myślenie. Może to prowadzić do często spotykanej reakcji, polegającej na tym, że uznawszy przemoc za bezsensowną, niemalże natychmiast próbuje się ją eliminować przy użyciu... siły! Inne niebezpieczeństwo polega na tym, że przyjmuje się, iż przemoc jest czymś tak głęboko wpisanym w porządek świata, w którym żyjemy, że jedyne, co możemy zrobić, to poddać się jej fatalizmowi.

By ominąć tego typu trudności oraz rozpocząć dyskusję o przemocy, trzeba najpierw spróbować przyjrzeć się dokładnie, czym ona jest, przeanalizować sposób, w jaki jej doświadczamy i, jeśli się da, dostrzec w niej jakieś kluczowe rysy. Jak słusznie zauważa Jacek Filek, pytając o przemoc, winniśmy pytać o samo wydarzenie się przemocy, o proces jej działania się, nie o rzeczownik „przemoc”, lecz „o czasownik, który bezpośrednio nazywa to, co czynimy, kiedy czynimy przemoc”¹. Do czego zatem odsyła czasownik „przemaganie”, „dokonywanie przemocy”? W opisie dokonywania przemocy, w tym do czego odsyła wyrażenie „dokonywać przemocy”, w centrum stoi podmiot. Jeden ze współczesnych filozofów analizujący fenomen przemocy Michael Staudigl twierdzi, że chcąc rozwinąć teorię przemocy w sposób zadowalający, należy w jej centrum umieścić właśnie podmiot, ale podmiot, który ani nie jest całkowicie autonomiczny, „spontanicznie ustanawiający sens”, ani też zupełnie pasywny czy też skupiony na racjonalnie obranym celu i przez

1 J. Filek, *Dopytywanie się o przemoc*, w: J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010, s. 280.

ten cel określony². Jedną z cech charakterystycznych podmiotu jest to, że jest on działający i jednocześnie podlegający działaniu innych³, jest jednocześnie twórczą zasadą działania, jej początkiem i wykonawcą oraz kimś, kto podlega działaniu innych ludzi. Rozpoczynając zatem analizę fenomenu przemocy, trzeba uwzględnić działający podmiot, podmiot cielesny, odczuwający oraz podlegający działaniu innych.

W mojej analizie zwrócę uwagę na kilka elementów: na początku spróbuję wyodrębnić i opisać niektóre rysy szczególne związane z fenomenem przemocy, następnie zapytam o kwestię jej usprawiedliwienia, by potem zarysować zagadnienie obecności przemocy w polityce, w jej najbardziej jaskrawej postaci, czyli wojnie — w zestawieniu z wybranymi postawami moralnymi, by na koniec postawić pytanie: jak powinniśmy postępować wobec przemocy?

Zarys fenomenologii przemocy

Rozpocznijmy naszą analizę od doświadczenia przemocy i zapytajmy, czym ona jest. Trzeba zaznaczyć, że przemoc doświadczana jest raczej indywidualnie — jako coś niezwykłego na poziomie doświadczenia subiektywnego, ale zawsze zawiera odniesienie do sfery „pomiędzy”, do tego, co międzyludzkie oraz obiektywnych porządków, np. instytucji. Przemoc wprawdzie jest jednostkowa z racji tego, komu i w jaki sposób jest czyniona — przysparza cierpień, ale należy brać również pod uwagę tego, kto i w jaki sposób jej dokonuje. Można więc tutaj mówić o różnych perspektywach. Jest perspektywa **ofiary**, dla której doznanie przemocy oznacza coś niszczącego, nagłego i wymykającego się wszelkim porządkom. Jest perspektywa **sprawcy**, którego odpowiedzialność trzeba odróżnić od biologicznych, psychologicznych, socjologicznych czy instrumentalnych wyjaśnień. Jest wreszcie perspektywa **trzeciego**. Możemy powiedzieć, że wydarzenie się przemocy jako fenomenu

2 M. Staudigl, *Zarys fenomenologii przemocy*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migaśiński, M. Pokropski, Warszawa 2017, s. 313.

3 Na taką właśnie cechę zwracał uwagę Paul Ricœur, kiedy opisywał podstawowe elementy określające człowieka, jego zdolności. Zob. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

„pomiędzy” (Bernhard Waldenfels) umożliwia uchwycenie jego sensu w granicach „relacyjnej konstytucji”. Konstytucja ta jest dynamiczna: wychodzi od perspektywy ofiary, biegnie przez sprawcę i dochodzi do trzeciego. Ta ostatnia składowa może na przykład rozciągać się od świadka przez „niezaangażowanego obserwatora” po „wspólnika w czynie”. „Sens przemocy — podkreśla Staudigl — wydarza się [...] między uczestnikami wydarzenia, wyslizguje się przy tym ich intencjom, tak samo jak nie daje się sprowadzić do wspólnej perspektywy lub uniwersalnej podstawy legitymizacji”⁴. W konsekwencji miejscem doświadczenia przemocy jest międzyludzka przestrzeń zarówno jednostek, jak i grup.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że istnieje także przemoc bezosobowa, której doświadczamy na poziomie subiektywnym, a która wynika z faktu bycia cielesnym. Jej ilustracją może być na przykład doświadczenie starzenia się czy też doświadczenie presji, jaką wywierają na nas nawyki, uleganie emocjom lub popędom. Z tym wszystkim jako czymś bezosobowym musimy się zmagać. Tym rodzajem przemocy nie będę się tutaj zajmował. Główny nacisk kładę na doświadczenie przemocy związane z relacją międzyludzką oraz tym, co z niej się wywodzi. W tym sensie można się zgodzić z Waldenfelsowskim rozumieniem przemocy jako fenomenu „pomiędzy”⁵. Ważne jest, że owo „pomiędzy” nie redukuje się tylko do doświadczenia między ja i ty, lecz rozszerza także na porządek międzyludzki, obejmując tym samym zjawiska z obszaru życia publicznego, na przykład polityki.

Kiedy uwzględni się te różne perspektywy, można dostrzec — na co w swoich analizach zwraca uwagę Staudigl — jeden powtarzający się element towarzyszący przemocy; jest nim doświadczenie zranienia. Występuje ono w rozmaitych postaciach: od bolesnego afektywnego doznania, przez raniącą obojętność, niepełne zauważenie, brak uznania lub odrzucenie i zanegowanie. Istnieje wspólny rdzeń tych różnych form przemocy, jest nim coś, co rani. Zranienie zaś trafia w integralność osobową każdego, powoduje jej naruszenie, a niekiedy rozbicie. Warto zaznaczyć, że człowiek często staje się

4 M. Staudigl, *Zarys fenomenologii przemocy*, s. 319.

5 Zob. B. Waldenfels, *Aporien der Gewalt*, w: *Gewalt. Strukturen, Formen, Representationen*, Hrsg. M. Dabag, A. Kapusta, B. Waldenfels, München 2000, s. 9–24.

przedmiotem przemocy ze względu na posiadanie ciała, na bycie istotą cielesną. Właśnie fakt bycia cielesnym sprawia, że człowiek może się stać i *de facto* staje się ofiarą przemocy. Jednakże dla wielu obrazem bardziej wstrząsającym, nawet od torturowanego i gwałconego ciała, jest widok zniewolonego umysłu i podległej woli. Przedmiotem przemocy może być nie tylko ciało, lecz władze ludzkiego umysłu: rozum, wola i uczucia. Szczególne miejsce przypada tutaj woli, w akcie przemocy chodzi bowiem o to, by złamać i ostatecznie podporządkować sobie wolę innego.

Ze względu na przedmiot przemocy można mówić przede wszystkim o przemocy wobec drugiego człowieka bądź wobec grup ludzkich, na przykład wobec jakiejś społeczności czy jakiegoś narodu. Oddziaływanie przemocy dokonuje się na wielu płaszczyznach. Tak więc przemoc fizyczna działa nie tylko na ciało, z kolei przemoc psychiczna zmienia sposób naszego cielesnego funkcjonowania w świecie społecznym, przemoc strukturalna wpływa na człowieka i wytwarza coś, co Michel Foucault nazwał „ciałem wyuczonym”. Istnieje też przemoc kulturowa wpływająca na każdą cielesną zbiorowość, w kręgu której żyjemy i się rozwijamy. Jest wreszcie sfera polityki z towarzyszącą jej przemocą polityczną — z jej najbardziej jaskrawymi manifestacjami, którymi są rewolucja i wojna.

Problem usprawiedliwienia

Jeśli przyjąć, że przemoc to wystąpienie przeciwko wolności i integralności drugiego człowieka czy innych ludzi, to narzuca się przekonanie, że jest ona niedopuszczalna, że nie sposób jej usprawiedliwić. Trzeba jasno stwierdzić, że przemoc absolutna nie daje się w żaden sposób usprawiedliwić. Przemocy, którą człowiek czyni drugiemu, przemocy jako celu samego w sobie, inaczej mówiąc: przemocy dla samej przemocy, nie można niczym uzasadnić.

Istnieje jednak także taki rodzaj przemocy, zwany przemocą instrumentalną, którego ocena jest bardziej złożona i wymaga każdorazowego, jednostkowego rozpatrzenia. Zależy bowiem od wielu czynników. To one decydują o tym, czy użycie przemocy instrumentalnej może być w jakikolwiek sposób usprawiedliwione czy nie. Trzeba jednakże mieć na względzie, że ewentualne

usprawiedliwienie przemocy instrumentalnej jest możliwe tylko wtedy, gdy — jak to zwięźle ujął Jacek Filek — przemoc ta będzie „racją ostateczną, nigdy zasadą”⁶.

Kiedy zatem przemoc instrumentalna może być usprawiedliwiona? Wydaje się, że rozstrzyga o tym przede wszystkim cel, w jakim ma być zastosowana. Celem powinno być zawsze dobro — czy to osoby, czy to grup. Gdyby miała nim być własna korzyść dokonującego przemocy, to takiej przemocy nie dałoby się usprawiedliwić.

Jeśli zaś celem przemocy jest jakieś dobro innych, grup, narodów, to przemoc ta w niektórych warunkach może wydać się usprawiedliwiona, ale jej usprawiedliwienie etyczne zawsze będzie problematyczne, szczególnie tam, gdzie cierpieć miałaby osoba [osoby] niewinna i gdzie tego cierpienia nie przyjmowałaby ona na siebie jako dobrowolnej ofiary⁷.

Przykładem szczególnym jest sytuacja, w której dokonujemy aktu przemocy wobec danej osoby w jej interesie. Celem jest dobrze pojęte dobro tej osoby, a stosowana przemoc stanowi jedynie środek do jego osiągnięcia, przy czym dominuje pozytywne nastawienie do tej osoby. Konkretnym przypadkiem może być przemoc w wychowaniu. Działanie takie, twierdzą niektórzy, może być usprawiedliwione tylko o tyle, o ile wychowawca ma przekonanie, że wychowanek — jeśli założyć jego dojrzałość i pełny rozwój, jak sugerował Max Scheler — sam z siebie uczyniłby to właśnie, co jest mu nakazane (do czego jest przymuszony). Rozumowanie to ma także zastosowanie do innych przypadków.

Uzasadnieniem odwołania się do jakiejś formy przemocy może być też brak innych koniecznych i skutecznych sposobów działania. Gdy podejmujemy działanie przemocowe dla dobra jakiejś osoby i towarzyszą temu adekwatnie dobrane środki, to przemoc taka może czasami być usprawiedliwiona, a niekiedy nawet pożądana. Jest tak, kiedy obezwładniamy kogoś, kto może sobie i innym wyrządzić krzywdę. W tym przypadku jednak, jak i w podobnych,

6 J. Filek, *Dopytywanie się o przemoc*, s. 292.

7 J. Filek, *Dopytywanie się o przemoc*, s. 292.

zakłada się, że gdyby osoba, wobec której stosujemy przemoc, rozumiała w pełni swoją sytuację, myślałaby podobnie jak my.

A zatem w bardzo określonych warunkach istniałyby pewne postacie przemocy, w których może ona nawet owocować jakimś dobrem. Nie można jednak czynić z tego ogólnej zasady, która przeniesiona na przykład na poziom historii i polityki usprawiedliwiałaby (jak usiłowały to robić niektóre XX-wieczne ideologie) czynione okrucieństwa i przemoc na niewyobrażalną skalę w imię przyszłego dobra lub sprawiedliwego świata. Dochodzimy tutaj do bardzo ważnego i kontrowersyjnego obszaru, w którym pojawia się pytanie o przemoc — do polityki.

Polityka i przemoc

Związek polityki i przemocy na pierwszy rzut oka wydaje się czymś oczywistym. Hannah Arendt w swoim tekście poświęconym kwestii przemocy w polityce zauważyła, że wielu autorów zajmujących się polityką utrzymuje, iż „przemoc jest tylko ostentacyjną manifestacją władzy”⁸. Wiąże się to z przekonaniem mówiącym, że istotą wszelkiej polityki jest walka o władzę, zaś ostateczną formą władzy jest przemoc. Warto dodać, że rozumie się tutaj politykę w taki sposób, że jej istotnym składnikiem jest panowanie człowieka nad człowiekiem. Trzeba w tym miejscu wyraźnie powiedzieć, na co też zwracają uwagę niektórzy komentatorzy, że niemalże wszystkie dyskusje dotyczące filozofii politycznej Arendt dotyczą interesującej nas pary pojęć polityka–przemoc⁹. Należy także wziąć w nawias kontekst polityczny, w którym pojawił się ten tekst, i zapytać o relację między polityką i przemocą w nowej sytuacji, w XXI wieku.

Co zatem uwydatnia tekst Arendt w tym nowym kontekście? Jedną z najważniejszych kwestii dotyczy rozróżnień pojęciowych ważnych dla filozofii politycznej, czy myślenia w ogóle, które bierze za przedmiot człowieka

8 H. Arendt, *O przemocy*, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa 1998, s. 45.

9 Zwraca na to uwagę Ricœur w swoim tekście dotyczącym władzy i przemocy. Zob. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, w: P. Ricœur, *Lectures*, t. 1: *Autour du politique*, Paris 1991, s. 21.

politycznego. Przypomnijmy, że Arendt wyraźnie rozróżnia władzę i przemoc. Pisze:

Władza (*power*) odpowiada ludzkiej zdolności działania, lecz nie po prostu działania, a działania jednomyślnego/w zgodzie (*in concert*). Władza nigdy nie jest własnością jednostki; należy do grupy i istnieje tylko dopóty, dopóki grupa trzyma się razem. [...] W chwili, gdy znika grupa, od której pochodziła władza (*potestas in populo*, bez ludu lub grupy ludzi nie istnieje władza), znika też bycie u władzy¹⁰.

przemoc (*violence*) [...] wyróżnia się swym charakterem instrumentalnym. Fenomenologicznie bliska jest mocy (*strangth*), ponieważ środki przemocy, podobnie jak wszystkie inne narzędzia, są przeznaczane i wykorzystywane do zwiększania naturalnej mocy, zanim w ostatnim stadium swego rozwoju jej nie zastąpią¹¹.

Dlaczego, zapytajmy, trzeba pamiętać o takich rozróżnieniach? Dlatego, że kiedy się o tym zapomina, to przede wszystkim dostarcza się fałszywych argumentów dla różnego rodzaju zwolenników stosowania przemocy w polityce lub w uproszczony czy nawet nieprawdziwy sposób patrzy się na zjawiska polityczne. Czy będą to, jak w przypadku rozważań Arendt, młodzi intelektualiści z kampusów amerykańskich czy też politycy skłonni do działań wykorzystujących przemoc. Dotyczy to również stanowisk bardzo wielu myślicieli, w tym Maxa Webera¹², w ramach których postrzega się politykę jako relację dominacji, panowania rządzących nad rządzonymi i analizuje się ją w terminach rozkazywania–podporządkowywania się tym rozkazom lub nie. Władzę pojmuje się tutaj jako władzę przymuszania. Co więcej, Weber przy okazji definicji państwa określa nawet przemoc jako prawomocną, mówiąc, że państwo to jest relacja panowania człowieka nad człowiekiem (*Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen*), opierająca się na środkach prawomocnie dopuszczających użycie przemocy (*legitimen Gewaltsamkeit*). Takie określenie

¹⁰ H. Arendt, *O przemocy*, s. 56–57.

¹¹ H. Arendt, *O przemocy*, s. 59.

¹² Ten fakt podkreśla Ricœur w swojej analizie, choć trzeba dodać, jest to wciąż aktualny wątek. Zob. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, s. 22–23.

pada w sławnym tekście *Polityka jako zawód i powołanie*¹³, który pierwotnie był wykładem skierowanym do młodych, pacyfistycznie nastawionych studentów niemieckich tuż po zakończeniu I wojny światowej. Arendt zdaje się sugerować, że uleganie pokusie sięgnięcia po przemoc jest oznaką braku właściwych rozróżnień w samym myśleniu o polityce, co jest po prostu błędem.

Błąd ten polega na określeniu polityki przy pomocy panowania, a więc dążenia do podporządkowania jednej woli drugiej. Panowanie rozumiane jako władza przymuszania, jako wymuszanie na innym/innych własnej woli, władza człowieka nad człowiekiem jest, zdaniem Arendt, fałszywą interpretacją władzy. Co ciekawe, takie przekonania sytuują poglądy autorki *Kondycji ludzkiej* w opozycji do długiej tradycji myślenia politycznego, które ujmuje politykę jako panowanie człowieka nad człowiekiem i gdzie z tego właśnie powodu obecna jest przemoc, więcej — trudno nie utożsamiać tutaj polityki z przemocą.

Istnieje jednak inna, równie odległa i szacowna tradycja. To grecka tradycja *izonomii* Solona i Peryklesa oraz rzymska tradycja *civitas*. Ale nie chodzi bezpośrednio o te elementy składowe. Arendt odwołuje się nie tyle do starożytnych greckich i rzymskich odnośników tej tradycji, ile do jej nowożytnych i współczesnych kontynuatorów. W szczególności tych myślicieli politycznych popierających rewolucję amerykańską i później francuską, którzy uważali, że trzeba w miejsce panowania człowieka nad człowiekiem umieścić „wolę ludu”, kładąc tym samym kres dominacji człowieka nad człowiekiem. Filozofka odwołuje się także do przykładów XX-wiecznych, takich jak powstanie w Budapeszcie 1956 roku, praskiej wiosny 1968 roku, czy innych ruchów opierających się cudzej okupacji i dominacji¹⁴. Można by tutaj dodać wiele współczesnych przykładów, w których odchodzi się od tradycji dominacji człowieka nad człowiekiem w stronę innych sposobów organizacji międzyludzkiego świata i polityki, czego najnowszą ilustracją może być rewolucja godności na Ukrainie.

13 „Państwo, podobnie jak poprzedzające je historycznie związki polityczne, to oparty na środkach prawomocnej (to znaczy: traktowanej jako prawomocna przemoc) stosunek panowania ludzi nad ludźmi” (M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, Warszawa–Kraków 1998, s. 56).

14 Sporo analiz dotyczących tych zdarzeń jako ilustracji można znaleźć w publikacji: H. Arendt, *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*, New York 2018.

Paul Ricœur proponuje, by w charakterystyce tych dwóch tradycji, w celu oddania ich istoty, posłużyć się porównaniem do gry. W grze mogą obowiązywać dwa rodzaje reguł: reguły zaakceptowane i reguły narzucone¹⁵. Ostatnie z wymienionych dotyczą wzorca działania związanego z panowaniem i dominacją, z wydawaniem rozkazów, poleceń i posłuszeństwem. Podczas gdy reguły, można by dodać, uznania i akceptacji, wywodzą się z samego pragnienia gry, „z życia zgodnego z ludycznym sposobem wyartykułowanym przez regułę”¹⁶. Widać tutaj intencję obecną w argumentacji, polega ona na próbie przerwania tradycji panowania w polityce na rzecz nowego sposobu organizacji życia wspólnego ludzi, u podstaw którego leży nie chęć dominacji nad innymi, lecz uzgodnione i uznane reguły. Uznanie reguł rządzących wspólnym życiem stanowi podstawę takiego myślenia i działania. Powstaje pytanie: czy taka forma bycia między ludźmi, *inter-esse*, współistnienia eliminuje przemoc? Przypomnijmy, że Arendt twierdzi, iż

do istoty każdego rządu należy władza, nie przemoc. Przemoc ma naturę instrumentalną: tak jak wszystkie środki, zawsze potrzebuje przewodnictwa i usprawiedliwienia ze strony celu, który mają osiągnąć. A to musi być usprawiedliwiane czymś innym, nie może być istotą czegokolwiek¹⁷.

Legalna przemoc?

Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że nawet jeśli najbardziej jaskrawymi przejawami instrumentalnej przemocy w polityce są rewolucje i wojna, a samej polityki, szczególnie kwestii władzy, nie można utożsamiać z przemocą, to przemoc, jej obecność w relacji z polityką zdaje się być trwała. By to wykazać, nie trzeba przywoływać tych, by tak rzec, skrajnych i oczywistych przykładów przemocy, jak wspomniane rewolucje czy wojny. Dotyczy to najbardziej nawet praworządnych, demokratycznych i sprawiedliwie urządzonych

15 P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, s. 24.

16 P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, s. 24.

17 H. Arendt, *O przemocy*, s. 66.

społeczeństw — w nich także obecna jest przemoc. Na ten paradoks Ricœur zwrócił uwagę w innym swoim tekście, zatytułowanym *Państwo i przemoc*¹⁸, który będzie naszym przewodnikiem w tej części analiz. Zdaniem francuskiego filozofa wraz z państwem pojawia się rodzaj przemocy o charakterze legalnym, co ma konsekwencje dla moralnej i filozoficznej refleksji, ponieważ stawia nas wobec tego osobliwego faktu, że nasza polityczna egzystencja jest nadzorowana i kierowana za pośrednictwem przemocy państwa mającej cechy legalnej. By to pokazać, można odwołać się do minimum przemocy ustanowionej przez państwo. Jest nim przemoc o charakterze karnym. Oznacza to, że państwo karze, że ma ostatecznie monopol na przymus fizyczny. W konsekwencji jednostka, będąc ofiarą przemocy, może odwołać się do państwa, zaś państwo z jego instytucjami jest najwyższą instancją, od której nie ma odwołania. Pomijam tutaj instytucje międzynarodowe i ich kompetencje w tej kwestii. Sedno problemu da się zatem sformułować w następujący sposób: różne funkcje państwa, takie jak np. stanowienie praw, władza decydowania i egzekwowania decyzji, funkcje administracyjne, wychowawcze czy ekonomiczne, są w ostateczności sankcjonowane przez władzę użycia przymusu, a więc przemocy. Jak to ujmuje francuski filozof „gdy mówimy, że państwo ma władzę oraz że ma władzę użycia przymusu, mówimy jedno i to samo”¹⁹. Zauważmy, że nie chodzi tutaj o nadużywanie przemocy przez państwo, jak ma to miejsce w reżymach totalitarnych czy autorytarnych, lecz o państwa demokratyczne i liberalne, gdzie legalność i przemoc łączą się ze sobą.

Rodzi się pytanie: dlaczego połączenie prawa i siły stanowi problem? Nie byłoby go, gdyby polityka była urzeczywistnieniem moralności, gdyby w życiu państwowym wyrażane i spełniane były wszystkie potrzeby wywodzące się ze świadomości moralnej, innymi słowy gdyby w życiu państwa — w taki sposób myśleli starożytni Grecy — urzeczywistniało się dążenie do doskonałości moralnej. Z doskonałości i pełni państwa czyni się wówczas cel postępowania jednostki. Ale tak faktycznie nie było i nie jest. Ten kontrast między indywidualną moralnością i działaniem jako obywatel

18 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, tł. A. Krasieński, w: P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 126–141.

19 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 127.

państwa jeszcze bardziej uwidacznia się w zestawieniu z moralnością, w której głosi się ideę nie czynienia przemocy (buddyzm) czy też miłości bliźniego (chrześcijaństwo). W konsekwencji powstaje radykalne rozdzarcie, gdyż rozpatrywanie problematyki politycznej staje się w wielu przypadkach niemożliwe na gruncie etyki niestawiania oporu i miłości, która sięga aż do ofiary. Ten kontrast dobrze ilustrują słowa francuskiego filozofa, który pisze:

nie wydaje się możliwe, aby „władza” mogła wynikać z „miłości”. Sprawiedliwość, nawet w postaci najbardziej umiarkowanej i uzasadnionej, jest rodzajem odpłacania złem za zło. Kara w swej istocie zawiera podstawowe zakwestionowanie etyki miłości: nie zna przebaczenia, przeciwstawia się złu, wprowadza stosunek, który nie jest wzajemny [...]; krótkiej drodze „bezpośredniego” oddziaływania miłości przeciwstawia długą drogę wychowawczego oddziaływania na rodzaj ludzki za „pośrednictwem” przymusu²⁰.

W państwie istnieje więc przemoc. Co więcej, ograniczona przemoc stanowi istotną składową państwa sprawiedliwego i demokratycznego. Można wprawdzie stawiać kwestie: w jaki sposób buddysta czy chrześcijanin ma akceptować władzę, która posługuje się ograniczoną przemocą, i próbować to uzasadnić na przykład w ten sposób, że państwo nie jest samo w sobie czymś złym, a jego „oparta na przymusie pedagogia” zapewnia trwanie rodzaju ludzkiego. Niemniej jednak ograniczona przemoc państwa staje się prawdziwym problemem wówczas, gdy nie pytamy o poddanie się władzy, o jej akceptowanie, lecz gdy stawiamy kwestię jej sprawowania. Innymi słowy, jest to sytuacja, gdzie wyrzekający się przemocy buddysta lub kierujący się miłością bliźniego chrześcijanin, by trzymać się tych przykładów, sprawują władzę, która karze złych. Ta trudność pogłębia się, gdy przemoc wykracza poza ramy instytucji karzącej i kiedy na przykład ojczyzna powołuje obywatela do wojska, by bronił własnego kraju. Odkrywamy problem przemocy w dziejach. Horyzont, w którym ją odnajdujemy, jest bardzo rozległy. Od biernego obywatela, podlegającego działaniu innych do sprawującego władzę obywatela aktywnego, od przemocy legalnej do obrony państwa z bronią w ręku, czy też

20 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 129.

od przemocy, by tak rzec, w obronie porządku politycznego lub państwa — do przemocy, która zmierza do ustanowienia nowego ładu politycznego. Można tą obecność w dziejach różnie interpretować. Na przykład zwolennicy skrajnego ujęcia uznają przemoc za siłę napędową dziejów i utrzymują, iż wprowadza ona na scenę dziejów nowe klasy, siły społeczne, państwa czy cywilizacje. Tym sposobem historia ludzkości staje się po części historią przemocy.

Jednakże dla kogoś niepodzielającego takiego poglądu powstaje problem: jak położyć tamę przejściu od przemocy wyłącznie karzącej do tej ustanawiającej nowy ład? Rozwiązanie, na które wskazuje m.in. Ricœur, polegałoby na wyznaczeniu przemocy wyraźnych granic. Taką granicą jest zakaz zabijania. Formuła „Nie zabijaj”, która dla innego myśliciela francuskiego, Emanuela Levinasa stanowi źródło etyki odpowiedzialności, nie tylko pełni rolę ustanawiającą granicę wszelkiej przemocy, lecz ma także umożliwić współistnienie różnych etyk wyrzekających się przemocy i władzy. W tej sytuacji państwo może i powinno karać, czyli odpłacać złem za zło, jednak jednocześnie nie posuwa się ono do wymierzania kary śmierci. Zatem państwo z legalną przemocą, państwo karzące można pogodzić z etykami wyrzeczenia się przemocy i miłości, pod warunkiem, że państwo nie przekroczy zakazu zabijania. Co więcej, francuski myśliciel wskazuje, że istnieją punkty wspólne.

Tym, co łączy — podkreśla Ricœur — w ostatecznym rachunku politykę i etykę, ład i miłosierdzie, jest poszanowanie życia i godności ludzkiej. Tak więc przemoc władzy jest ograniczona etyką stosowanych środków [...]. „Nie zabijaj” wyznacza linię graniczną, której przemoc państwa nie może przekroczyć pod groźbą wyjścia poza sferę „dobra”, w jej ramach przemoc może być racjonalnie uzasadniona²¹.

Powstaje jednak zasadnicze pytanie: czy państwo może utrzymać się w granicach określonych przez etykę środków? Czy może trwać, nie łamiąc zakazu zabijania, respektując zasady poszanowania cudzego dobra, gościnności itd.? Jeśli przyjąć, że państwo to pewna rzeczywistość, w której nigdy nie wykluczało się użycia różnych środków, w tym zabijania, jako warunku

21 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 135.

jego przetrwania, istnienia, a także jego ustanowienia, to wraz z takim założeniem odsłania się brutalna prawda. Prawdę tę odsłonił w swoich rozważaniach Niccolo Machiavelli, gdy w *Księżciu* rozważał między innymi kwestie powstania państwa, zdobycia władzy i jej utrzymania. Rozpatrywał całą gamę niezbędnych środków, które z punktu widzenia posługiwania się nimi wymagają siły lwa i przebiegłości lisa. Wniosek z tych rozważań w interesującej nas problematyce jest jasny: książe, by zdobyć i utrzymać władzę [vincere e conservare lo stato, mantenere il potere], musi zabijać, posługiwać się kłamstwem, czyli — jak to ujął Machiavelli — musi nauczyć się czynić zło, kiedy jest to konieczne, musi nawet nauczyć się, jak nie być dobrym, zatem „Książe, chcąc utrzymać państwo [mantenere lo stato], zmuszony jest do tego, by często nie być dobrym [è spesso sforzato a non essere buono]”²².

Kwestia przemocy, która kwestionuje etyki nieposługiwania się przemocą (buddyzm) i miłości bliźniego (chrześcijaństwo), a wraz z nimi problematyka Machiavelliego nabierają szczególnej ostrości wraz z wojną. Wojna bowiem jest sytuacją, która przed każdym stawia pytania podniesione przez autora *Księcia*. Jest tak ponieważ nie tylko sankcjonuje ona zabijanie, zabijanie wrogów, ale także naraża na ofiarę — tj. utratę życia — jednostki, które bronią życia własnego i bytu państwa. Eskalacji przemocy, zniszczenia i zła na niewyobrażalną skalę i przy użyciu dostępnych środków towarzyszy pytanie: czy jesteśmy gotowi zaryzykować własne życie w obronie państwa? Ricœur nazywa tę sytuację absurdalną. „Wojna jest tą sytuacją graniczną — podkreśla — sytuacją absurdalną, w której mordowaniu towarzyszy ofiara. Dla jednostki brać udział w wojnie to zabijać innych ludzi, obywateli obcego państwa i równocześnie rzucać na szale swoje życie, by zapewnić przetrwanie własnego państwa”²³. Trzeba zaznaczyć, że tego problemu nie można zestawiać z argumentacją, w której państwo przedstawia uzasadnienie prowadzenia wojny. Fałszem porbrzmiewa szczególnie próba moralnego usprawiedliwienia wojny jako operacji karnej. Ostatecznie sam fakt egzystencji państwa w sytuacji wojny stawia nas wobec problemu obrony jego istnienia wraz z zapewnieniem jego dalszej

22 N. Machiavelli, *Książe*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1984, s. 93; N. Machiavelli, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Torino 2014, s. 139.

23 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 137.

ciągłości za cenę życia własnego oraz życia wrogów. Jest to istotnie sytuacja graniczna w znaczeniu Karla Jaspersa. Fakt wojny stawia w skrajnej sytuacji istnienie państwa i jego obywateli oraz życie prowadzących z nim wojnę. Oczywiście ktoś mógłby powiedzieć, że państwa trwały i zapewniały sobie istnienie dzięki sile i wojnom, które prowadziły. Dzięki przemocy trwały skrajne tyranie, powstawały i istniały cywilizacje... Ponadto, można by dodać, bywają wojny wyzwolenicze, takie, które przywracają suwerenność czy ustanawiają nowy porządek itd. To wszystko prawda, mimo to wojny i właściwej dla niej przemocy nie da się niczym usprawiedliwić. Być może jedynym wyjątkiem jest tutaj wojna w obronie własnej egzystencji przed agresorem, choć i ona zawiera przecież wiele przerażających aktów przemocy, godnych potępienia.

W konsekwencji wojna skazuje człowieka na wybór, jak to określa Ricœur, między „etykami rozpaczy”. Z jednej strony mieści się motyw posłuszeństwa wobec państwa będącego w stanie wojny. Tym motywem jest po prostu nasza chęć, by ono nadal istniało i utrzymywało się wraz ze wszystkimi instytucjami. Co ciekawe, nie ma tu, jak się zdaje, jakichś racji ściśle etycznych, dyktuje je istnienie państwa. Jest to jednak sytuacja trudna moralnie, ponieważ jeśli chcę, aby moje państwo przetrwało i trwało nadal, to jako obywatel powołany do jego obrony i uzbrojony, muszę zabijać. Z drugiej strony, gdybym odmówił podporządkowania się jego wymogom, co mogę zawsze uczynić, będę ponosił tego konsekwencje. Nieposłuszeństwo zrywa bowiem więzi przynależności do historycznej wspólnoty i wystawi mnie na ryzyko bycia nazwanym tchórzem. Ale jest jeszcze coś. Otóż w sytuacji, kiedy traktowałbym zakaz zabijania w sposób absolutny, wówczas narażałbym swoje państwo na zniszczenie, a współobywateli na zagładę. Rzecz jasna, istniały i istnieją sytuacje, skrajne sytuacje, w których odmowa posłuszeństwa swemu państwu jest obowiązkiem, czego przykładem byli antyhitlerowcy w nazistowskich Niemczech czy dysydenci w krajach komunistycznego totalitaryzmu. Jednak takie postawy często wiązały się z oskarżeniem o zdradę. Ci, którzy dokonywali podobnych aktów, narażali się niejednokrotnie na przemoc całego aparatu państwa i potępienie ze strony części współobywateli.

Zakończenie

Na koniec naszych analiz należy postawić ważne pytania: co wobec tego począć z samą przemocą? Jak należy na nią reagować? Przede wszystkim trzeba starać się unikać pułapek w jej zwalczaniu; jedną z nich jest właśnie przekonanie o konieczności zwalczania przemocy przy użyciu jeszcze większej przemocy. Jean-Paul Sartre mówił, że przemoc uprawomocnia się zwykle jako przeciw-przemoc, dając tym samym okazję do nowej jej manifestacji — i takie działanie powtarza się ciągle na różnych poziomach. Jest tu pewien paradoks, zauważony dawno temu już przez Cicerona pytającego: co robić z przemocą bez przemocy?

Jeśli więc trudno znaleźć ostateczne rozwiązanie kwestii przemocy, które nie byłoby przemocą, to pozostaje szukać rozwiązań ograniczających ją lub minimalizujących. Inaczej mówiąc, niepodatność na całkowite zniesienie przemocy — by posłużyć się sformułowaniem Staudigla — skazuje nas na życie w przemocy i z przemocą. Skoro przemoc jest, jak to określił Maurice Merleau-Ponty, „naszym losem” i jesteśmy skazani na życie z nią, nie powinno to dla nas oznaczać konieczności akceptacji jakiegos fatalizmu, lecz raczej skłaniać do poszukiwania różnych strategii minimalizacji przemocy lub też takiego działania, które będzie jej pozbawione. W ten sposób można realnie stawić jej opór.

Bibliografia

- Arendt H., *O przemocy*, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa 1998.
- Arendt H., *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*, New York 2018.
- Filek J., *Dopytywanie się o przemoc*, w: J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010.
- Machiavelli N., *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Torino 2014.
- Machiavelli N., *Książę*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1984.
- Ricœur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Ricœur P., *Pouvoir et violence*, w: P. Ricœur, *Lectures*, t. 1: *Autour du politique*, Paris 1991.

- Ricœur P., *Państwo i przemoc*, tł. A. Krasieński, w: P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991.
- Staudigl M., *Zarys fenomenologii przemocy*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017.
- Waldenfels B., *Aporien der Gewalt*, w: *Gewalt. Strukturen, Formen, Representationen*, Hrsg. M. Dabag, A. Kapusta, B. Waldenfels, München 2000.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, Warszawa–Kraków 1998.

