

DOPYTYWANIE SIĘ O PRZEMOC

ASKING ABOUT THE VIOLENCE

Instytut Filozofii UJ

Dyrektor: prof. dr hab. Miłowit Kuniński

Artykuł jest filozoficzną refleksją nad pojęciem przemocy. Autor wskazuje na niejednoznaczność i złożoność tego terminu. W szczególności zwraca uwagę, że zjawisko to nie ogranicza się do postaci przemocy fizycznej. Wyróżnia między innymi przemoc instytucjonalną i osobistą oraz indywidualną i zbiorową. Stawiając pytanie o usprawiedliwienie przemocy i odwołując się do myśli filozofów i artystów, nie unika przedstawienia własnego stanowiska w tej kwestii.

violence

Summary: The paper is a philosophical reflection on the concept of violence. The ambiguousness and complicity of this term is being pointed. The phenomenon is not limited to physical violence. Institutional, personal, individual, and group violence is distinguished. The issue of excuse of violence is discussed as well as the author's own opinion on this matter (with the reference to philosophers' and artists' thoughts).

Dlaczego psychiatrzy, psychoterapeuci pytają o przemoc? Czy, mając do czynienia z ofiarami przemocy, nie poszukują środków jej zapobiegania i łagodzenia spustoszeń, jakie czyni ona w psychice ofiar? Z drugiej zaś strony, czy sami wolni są od posądzeń o przemoc? I nie idzie tu tylko o ów symboliczny „kaftan”; już diagnoza może być przemocą. Czy jednak w tego rodzaju pytaniach nie jest już rozstrzygnięte to, czym jest sama przemoc? I także to, że jest zdecydowanym złem? Tymczasem: czy wiemy, co to jest przemoc? Czy rozumiemy, że przemoc jest nieuniknionym elementem życia? I że zgoła nie jest ona jednoznacznym złem? Czy umiemy odróżnić przemoc konieczną od niekoniecznej, pożądaną i usprawiedliwioną od przemocy niepożądaną i nieusprawiedliwioną? Co to jest przemoc dobra, a co przemoc zła? Czy przemoc, będąc fenomenem par excellence dialogicznym, zakłada opór drugiego? A zatem, czy tam, gdzie nie ma oporu, nawet domniemanego, nie może być przemocy? Czy obok przemocy fizycznej można i trzeba mówić o przemocy psychicznej i przemocy duchowej? Czy obok przemocy praktycznej można i trzeba mówić o przemocy teoretycznej? Czy zużywanie nas przez upływający czas — słabnięcie, choroba, śmierć — nie jest przemocą, i to źródłową przemocą? Albo czy przynajmniej nie jest przez nas odczuwane jako dokonywana na nas przemoc?

Oto część pytań, na które będę poszukiwał odpowiedzi.

Przemoc, słowo hasło, które natychmiast wywołuje reakcję emocjonalną i sprawia, że myśleć już nie trzeba. By jednak nie utknąć przy abstrakcyjnym pojęciu, gdzie wszystko zdaje się już rozstrzygnięte, zapytać musimy o samo wydarzanie się przemocy, o proces

jej dziania się. Zapytać zatem musimy, ujmując rzecz gramatycznie, nie o rzeczownik, tj. o zsubstantywowane już czynienie, lecz — bardziej źródłowo — o czasownik, który bezpośrednio nazywa to, co czynimy, kiedy czynimy przemoc. Rzeczownik „przemoc” jest tu bowiem jedynie derywatem czasownika „przemóc”, tak jak rzeczownik „moc” jest derywatem czasownika „móc”. Musimy myśleć „czasownikowo”, bardziej dzianiowo, wydarzeniowo, a nie „rzeczownikowo”, czyli rzeczowo, przedmiotowo. Co zatem mówi nam słowo „przemóc” bądź jego forma niedokonana „przemagać”?

Struktura czasownika „przemagać”, kiedy opisuje on dokonującą się przemoc, odsyła nas do jego podmiotu, tj. podmiotu przemagania, i do jego dopełnienia, tj. przedmiotu przemagania. Co więc przemaga i co jest przemagane aż po przemożenie? Moja wola przemaga twoją wolę. Czy więc przemoc angażuje nieuchronnie dwa ośrodki woli, dwa ośrodki mocy? Czy najistotniejszym momentem owego przemagania jednej woli przez drugą nie jest opór tej drugiej, fakt, iż poczyniam sobie z drugim wbrew jego woli? Czy obiektem, ku któremu kieruje się przemoc, jest przede wszystkim ciało człowieka, czy też raczej docelowo jego wola? Odpowiadam: przemoc jest wystąpieniem przeciw wolności drugiego człowieka, w przemocy przemagana jest jego wola.

Próba uchwycenia w przemaganiu czyjejś woli — w owym „wbrew woli” — istotowej jakości, decydującej o tym, iż mamy do czynienia ze zjawiskiem przemocy, od razu wyzwala nas z upraszczającego i prowadzącego nasze myślenie na manowce obrazu horrendum, którym epatują publiczność mass media. Owa wstrząsająca i tak oburzająca publiczność przemoc jest jedynie wypreparowanym, bo nader spektakularnym, ekstremum fenomenu przemocy. Skupiając na nim uwagę nie zdołamy uchwycić charakterystycznej dla przemocy jakości, która obecna musi być też w owej szarej, codziennej i mniej spektakularnej strefie przemagania. Tymczasem skupia naszą uwagę kulminacja przemocy, jej ekstremum. Kulminacja jednak czy ekstremum to zjawiska ilościowe, a nie jakościowe. Kiedy mąż zabija siekierą żonę to jest wydarzenie, to można pokazać, ale kiedy z premedytacją, powoli, acz systematycznie, małymi i niewidzialnymi „siekiereczkami” zabija ją przez trzydzieści lat, to ten trup nie jest medialny i pisać nie ma o czym. Psychiatra i psychoterapeuta znać muszą oba przypadki, a mimo to uwaga wydaje się skupiona bardziej na patologicznych przypadkach przemocy niż na tych na pozór „niewinnych”. Filozof jednak musi widzieć jej fenomen w szerszym i pełniejszym zakresie. Widzę zatem, iż w samej strukturze przemocy pojętej jako przemaganie cudzej woli nie jest jeszcze rozstrzygnięte jej etyczne wartościowanie. Ocena twojego czynienia mi czegoś wbrew mojej woli zależna będzie każdorazowo dopiero, z jednej strony, od treści mej woli, przeciw której występujesz, z drugiej zaś od tego, ze względu na co przeciw niej występujesz.

Wróćmy do naszej gramatyki. Formy czasownikowe są dużo bogatsze niż formy rzeczownikowe, mogą więc odsłaniać daleko więcej niż deklinowanie rzeczownika. Czasownik nie jest tak jednostronny, ma trzy strony: czynną, bierną i zwrotną. Zacznijmy od tej ostatniej. Ukazuje nam ona, iż mogę sam się przemóc, iż przemagać się mogę ciągle. Czy to oznacza, że jest mnie dwóch, że przemagają się we mnie dwa ośrodki mocy, dwie wole i jedna usiłuje przemóc drugą? Czy na tym etapie wmyślenia się w fenomen przemocy, czyli przemagania, natrafiamy już na jakieś wyraźne wartościowanie? Czy samo to, że moje ja moralne, czymkolwiek by było, zmaga się z moim ja empirycznym, jest czymś złym? Czy też dopiero, kiedy jedno bądź drugie uzyska wyraźną przewagę, możemy mówić, iż stało

się coś złego bądź dobrego? Czy to wartościowanie będzie jedynie pochodną wcześniejszego zhierarchizowania owych rozróżnionych ośrodków woli, ośrodków mocy? Czy też wartościowana pozytywnie winna być pewna dynamiczna równowaga, bo wszelki brak równowagi, jako groźny, wartościowany jest negatywnie? Nasze zmaganie się z naszymi słabościami jest dlatego tak często beznadziejne, ponieważ te słabości mogą mieć paradoksalnie ogromną siłę. Tak zwana słabość jest często właśnie siłą, którą język jedynie zaklina, nazywając ją słabością. Jeśli jestem starciem rozmaitych sił, które wszystkie są mną, bo ja to nie tylko dwóch, ale i trzech, a może i czterech, to czy mam je równoważyć, czy też zhierarchizowawszy je, dążyć do ostatecznego przemożenia tych „gorszych”?

Filozofia zna rozróżnienie pomiędzy siłą a mocą. Siła, której doświadczam z zewnątrz, to przede wszystkim siła fizyczna, również siła mięśni drugiego człowieka. Siła, której doświadczam od wewnątrz, to siła instynktów, popędów, namiętności, ale również np. siła nawyków, przyzwyczajzeń itp. Moc, którą odnajduję w sobie, ma natomiast zupełnie inny charakter, jest mocą ducha, która przejawia się m.in. jako moc charakteru, moc woli. Moja moc ściera się we mnie z siłami, które również są moje. Przemagam się w sobie i to z rozmaitym rezultatem. Czy w tym przemaganiu się herosi ducha mogą posunąć się za daleko? Co to znaczy, na przykład, przemoc swój popęd płciowy? Czy można również tu mówić o przemoc? Czy raczej jedynie wtedy, kiedy ten popęd przemaga nas?

Przemaganie, dokonując się na gruncie mej mocy, mego „mogę”, zakłada pewien zakres wolności, „mogę” bowiem to nie „muszę”. Dlatego, kiedy dokonuję, na przykład, samookaleczenia, to przemocą na mym ciele będzie ono tylko wtedy, kiedy mogłem też tego nie uczynić. Jeśli jednak dokonuje się to poza moją możliwością rozstrzygania, to trudno uznać to za przemoc. To, iż wolność jest założeniem przemagania i że przemaganie, łamiąc cudzą wolę, zarazem ją zakłada, uznać trzeba za oczywiste.

Wróćmy do naszego przykładu. Kiedy spojrzeć na przemaganie od strony biernej, to przecież — niezależnie od kwestionowania mej wolności — moje okaleczone ciało doznało przemoc, zostało przemożone. Kto był tu podmiotem, sprawcą, jeśli nie ja? Nasz bierny udział w przemoc, nasze bycie przemaganym i przemożonym, stawia problem zapodmiotowania przemagania jeszcze dramatycznej. Źródłowy udział w przemoc jest zawsze bierny. Przemaga nas czas, zużywając nasze ciało i siły duchowe, przemagają choroby i cierpienia, i ostatecznie przemaga nas śmierć. Oto źródłowa przemoc, przemoc czasu i śmierci, której każdy nieuchronnie zostaje poddany. Czyja to moc przemaga nas tak śmiertelnie? A może nie jest to przemoc? Może błędem jest mówić tu o przemoc? Niezależnie od odpowiedzi na te pytania nasze starzenie się i umieranie doświadczamy jako dokonujące się wbrew naszej woli. Któż pragnąłby brzydnąć, słabnąć, tracić zdrowie, pamięć i zdolność swobodnego poruszania się? Nie, to dzieje się wbrew naszej woli, to rabunek naszej wolności, a właśnie owo „wbrew woli”, wydaje się istotowym momentem przemoc.

Jeśli więc być człowiekiem znaczy nieuchronnie doznawać tego rodzaju ontologicznej przemoc (ontologicznej, bo ściśle związanej z naszym sposobem istnienia), to być może nasza przemoc czynna, ta, którą sami czynimy, jest jakąś próbą odpowiedzi przemocą na przemoc, naszą zemstą na innych i na sobie, bo nie potrafimy zidentyfikować i ugodzić sprawcy doświadczanej przez nas przemoc pierwotnej? Choć bowiem Ewangelia uczy, by nie oddawać złem za zło, to już Cicero się skarżył: „Cóż można by zdziałać przeciw

przemocy bez przemocy” [1] — dlatego: „co nam obca przemoc wzięła, szablą odbierzemy”, dlatego: „gwałt niech się gwałtem odciska”.

Jeśli jednak nasze nieuchronne tracenie sił i mocy, nasze umieranie i śmierć, miałyby nie być ową doświadczaną przez nas źródłową przemocą, jeśli więc i przemocy czynionej przez nas nie można by pojmować jako odpowiedzi na przemoc śmierci, to czy tym źródłowym doświadczeniem nie byłoby wówczas doświadczenie bezsilności, niemocy, czy tedy przemoc, którą czynimy, nie jest odpowiedzią na naszą niemoc, niemoc wobec własnej śmiertelności, niemoc naszej woli wobec nieodwracalnego przemijania wszystkiego? Nietzsche pisał — cytuję: „Bo że wstecz wola chceć nie może; że czasu przełamać nie zdoła, ani czasu pożądliwości — tym jest woli zgryzota najsamotniejsza. Wola wyzwala: cóż więc obmyśli sobie ona, aby zgryzoty swej się pozbyć i drzwi sobie z własnego więzienia? Ach, obłąkanym staje się każdy uwięziony! Obłąkańczo też wyzwala się więziona wola. Że czas wstecz się nie cofnie, to rodzi jej zawziętość. »Było« [minęło] — tak zwie się kamień, którego potoczyć nie zdoła [...]. I tak oto stała się wola, która wyzwala, sprawczynią bólu: na wszystkim, co cierpieć zdolne, mści się za to, iż chceć wstecz nie może. I tym oto, wyłącznie tym tylko, jest i zemsta sama: woli odrazą do czasu i jego »było« [minęło]” [2].

Czy jednak ta doznawana przez człowieka przemoc źródłowa na pewno jest złem? Czy to, że dokonuje się niejako wbrew naszej woli, rozstrzyga już, iż jest złem? Z drugiej zaś strony: czy przemoc, którą nieuchronnie czynimy, nie jest warunkiem życia? Czy w ogóle możliwe jest życie bez przemocy? Czy żyć nie znaczy nie tylko nieuchronnie doznawać przemocy, ale i nieuchronnie przemoc czynić? Dlaczego czynić? Aby żyć. I to nie idzie tylko o przemoc — nazwijmy ją ogólnie — w przyrodzie, której pokonywaniem oporu jest wszelkie wytwarzanie, ale również o przemoc w środowisku ludzkim, o moją przemoc wobec siebie, wobec ciebie, wobec niego itd.

Przemoc, którą człowiek czyni drugiemu człowiekowi, jako świadome i wolne działanie, musi mieć strukturę celową. W strukturze tej przemoc wystąpić może jako cel bezpośredni, jako cel sam w sobie, albo jako cel pośredni, będący jedynie środkiem do jakiegoś celu wobec tej przemocy zewnętrznej. Przemoc jako cel sam w sobie, przemoc dla samej przemocy, przemoc absolutna, nie daje się niczym usprawiedliwić. Nie sposób bowiem za usprawiedliwienie przyjąć sadystyczno-masochistycznej przyjemności przemagającego. Natomiast ocena przemocy instrumentalnej zależna będzie od celu i od dobranych do jego realizacji środków. Jeżeli będzie nim właściwie pojęte dobro przemaganego, a dobre środki będą adekwatne, przemoc może nie tylko być usprawiedliwiona, ale może nawet być pożądana. Jak jednak — jeśli rzeczywiście chodzić będzie o własne dobro przemaganego — możliwy miałby być sprzeciw jego woli, co przecież jest warunkiem wystąpienia przemaganego? Przede wszystkim może on nie wiedzieć, nie rozumieć. Tak jak małe dziecko może nie rozumieć, iż nie powinno bawić się na parapecie okna. Przemagający jest wówczas tym, który „wie lepiej”. Rzecz zawsze podejrzana. Zakładamy wtedy hipotetycznie, iż gdyby przemagany w pełni rozumiał swą sytuację, myślałby podobnie jak my. Domniemujemy zatem jego przyzwolenie. Na razie jednak nie panuje on nad sobą i stawia opór, przeto dla jego dobra musimy go związać.

Przemoc jednak zgoła nie musi uciekać się do prymitywnej postaci przemocy fizycznej, jeśli tylko przemagający dysponuje wystarczającą mocą, by wymusić na przemaganym

pożądane przez siebie działania. Czy Stawrogin i Wierchowieński, przymuszając Kirowa do samobójstwa, uciekają się do przemocy fizycznej? Czy autorytarni rodzice, przemagając wolę swego dziecka, muszą uciekać się do fizycznych gwałtów? A czym jest uwiedzenie, jak nie wyrafinowaną przemocą, w której opór woli przemaganego pokonuje się poprzez jej otumanienie? Pacyfikacji woli zgoła nie trzeba dokonywać gwałtem fizycznym czy choćby groźbą tego gwałtu. Baranki na rzeź idą dobrowolnie, a największy morderca pozostaje niezidentyfikowany i bezkarny. Najprzeźniejsze przemaganie dokonuje się niepostrzeżenie, najpotworniejsza dyktatura, bo dyktatura, której poddane zostaje nasze najbardziej własne określenie, nasza sobość, działa bezkarnie i bez żadnej policji — to dyktatura owego opisanego przez Heideggera „Sie”: tak myślę, tak czuję i tak żyję, bo tak „Sie” myśli, tak „Sie” czuje i tak „Sie” żyje. Niejako dobrowolnie wyrzekam się siebie, godząc się wymienić swą jedność i niepowtarzalność na tuzinkowość.

Jeśli moc, by przeprowadzić swą wolę, czyli przemoc cudzą wolę, nie musi uciekać się do jawnych środków przemocy, to nie oznacza to jeszcze, iż nie przemaga ona woli drugiego, a więc, iż nie jest przemocą.

By nieco uporządkować dotychczasowe sprobematyzowanie fenomenu przemocy, chciałbym zaproponować teraz pewne rozróżnienia jej postaci, a następnie skupić uwagę na tych spośród nich, które szczególnie prowokują do namysłu. Rozróżnienia te nie będą stanowić klasycznego podziału, tj. wyróżnione postacie nie zawsze będą rozłączne i nie będą też w pełni wyczerpywały całości zjawiska przemocy. Podział form przemocy możliwy jest na gruncie rozmaitych kryteriów. Formy te dzielą się przede wszystkim ze względu na cel, ze względu na środki, ze względu na charakter zarówno podmiotu, jak i przedmiotu przemocy, ale również ze względu na sferę i na sposób przemagania.

Mówiąc o celu przemocy trzeba odróżnić jej cel immanentny — jakim jest przemoc moc przemaganego, przemoc jego wolę — od celowości zewnętrznej, jak również jej braku. W tym ostatnim przypadku — obok celu immanentnego przemocy — celem będzie, wspomniana już, przemoc sama, owa absolutna przemoc sama w sobie, przemoc dla przemocy. Wspomniałem też wcześniej, iż taką przemoc absolutną należy odróżnić od przemocy instrumentalnej, czyli przemocy przedsiębranej w jakimś zewnętrznym wobec niej celu. Przemoc absolutna może uciekać się do rozmaitych środków przemocowych, ale i przemoc instrumentalna, sama będąc jedynie środkiem do celu, posługiwać może się rozmaitymi środkami jako swym instrumentarium.

Ze względu na podmiot przemaganie przemoc dzieli się na instytucjonalną i osobową, indywidualną i zbiorową. Ta ostatnia może też przyjąć postać dyktatu tzw. większości. Podmiot przemaganie działać może bezpośrednio bądź pośrednio, niejako zaocznie. Przykładową formą przemocy pośredniej może być przemoc własności. Karol Marks dowodził, że własność jest przemocą. Pozostaje natomiast kwestią otwartą, czy podmiotem przemocy może być przyroda, czy podmiotem, a nie jedynie przedmiotem, przemocy może być ciało. Również pozostaje otwarta możliwość podmiotu anonimowego. Anonimową przemocą mogłaby być wówczas np. przemoc codzienności. Nie brak jednak filozofów, którzy uznają, iż przemoc jest wyłącznie domeną ludzi.

Ze względu na charakter przedmiotu przemocy mówić można przede wszystkim o przemocy wobec człowieka bądź wobec grup ludzkich, np. wobec narodu. Pozostaje kwestią otwartą, czy przedmiotem przemocy może być przyroda, czy mogą nim być zwie-

rzęta, rośliny, czy mogą nim być rzeczy martwe. Człowiek jako przedmiot przemocy jest nim przede wszystkim ze względu na posiadane ciało. „Człowiek jest ofiarą przemocy, gdyż posiada ciało” — twierdzi w swym Traktacie o przemocy Wolfgang Sofsky [3]. Dla innych jednak obrazem bardziej wstrząsającym niż obraz zgwałconego ciała jest obraz zniewolonego umysłu czy zniewolonej woli. Widzimy więc, iż — szczegółowiej rzecz biorąc — obiektem przemocy może być nie tylko ciało człowieka, ale każda z jego władz: umysł, wola, a nawet i uczucie.

Ze względu na owe zróżnicowanie przemocy wobec człowieka mówić więc można o przemocy fizycznej, czyli przemocy wobec ciała, o przemocy psychicznej, czyli przemocy wobec psychiki, o przemocy intelektualnej, czyli przemocy wobec umysłu, i również o przemocy duchowej, usiłującej przemoc najbardziej własne określenie egzystencjalne. Przy czym pamiętać należy, iż docelowym przedmiotem przemocy jest jednak wola, idzie przecież przede wszystkim o to, by ją złamać. Narzucający się nam obraz przemocy fizycznej jest upraszczający.

Wspomnieć jeszcze trzeba, iż nie tylko podmiot przemocy może mieć charakter podmiotu bezpośredniego albo pośredniego, ale także i jej przedmiot może mieć charakter bezpośredni bądź pośredni. Przemagać można bowiem człowieka nie tylko działając nań bezpośrednio, ale również pośrednio, niszcząc na przykład rzeczy, będące jego własnością czy mające dlań znaczenie symbolu. Cóż jest większą przemocą wobec autora niż palenie jego książek?

Ze względu na sfery działania, w których występują zjawiska przemocy, mówić można o przemocy wychowawczej czy pedagogicznej, o przemocy medycznej, o przemocy prawnej, o przemocy ekonomicznej, o przemocy politycznej, rewolucyjnej, religijnej oraz — czy może przede wszystkim — o przemocy domowej, przemocy w rodzinie.

Ze względu zaś na stosowane środki zasadniczy byłby — by posłużyć się rozróżnieniem, które zaproponował już Marcin Luter — podział na „przemoc miecza” i „przemoc słowa”; „nawracać” bowiem można i mieczem, i słowem. Można by też przeprowadzić podział na przemoc praktyczną i przemoc teoretyczną. Przemocą teoretyczną byłyby wtedy nie tylko przemoc logiki, przemoc racji czy szerzej w ogóle przemoc poznania, ale też wszelkie formy przemocy, które jako środka używają słowa i słownej argumentacji, używają retoryki, a więc: przemoc propagandy, przemoc reklamy, przemoc uwodzenia i wiele jeszcze innych. W *Całości i nieskończoności* Emmanuel Levinas pisał — cytuję: „Specyficzna natura retoryki (propagandy, pochlebstwa, dyplomacji itp.) polega na niszczeniu wolności. Dlatego jest przemocą we właściwym sensie, to znaczy niesprawiedliwością. Przemocą, która gwałci nie coś bezwładnego — nie byłaby to przemoc — lecz gwałci wolność, która, właśnie jako wolność, powinna być nienaruszalna [...]. Zrezygnować z psychagogii, demagogii, pedagogii, jakie zawiera retoryka, to stawiać naprzeciw innego człowieka w sytuacji prawdziwego dyskursu” [4].

Zatrzymam się na moment przy przemocy teoretycznej, ale nie przy tej jej postaci, którą przyjmuje ona dzięki retoryce czy zwodniczej mocy słów i słówek, lecz przy tych, które określiłem przemocą racji oraz przemocą poznania. W pierwszym przypadku ograniczę się jedynie do przypomnienia motta, w jakie Czesław Miłosz zaopatrzył swój *Zniewolony umysł* — cytuję: „Taki, co mówi, że ma 100 procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rubaśnik, największy łajdak”. Myślę, że każdy z nas dobrze rozumie, dlaczego

należy obawiać się tych, którzy przekonani są, iż mają rację absolutną. Dodam jeszcze, iż zniewalanie umysłów odbywać się może na rozmaite sposoby, nie tylko na te, które skupiają uwagę Miłosa.

Co znaczy jednak przemoc poznania? W jakim sensie poznanie miałyby być przemocą? Poznanie możliwe jest jedynie na drodze uprzedmiotowienia. Nauka, wiedza pojęciowa, by cię poznać, musi wpiąć cię uprzedmiotowić. Stajesz się wówczas przedmiotem badania, przedmiotem opisu. Poznanie takie jest formą wzięcia w posiadanie, formą zawładnięcia. Zdobywanie wiedzy łączyć może się z utratą bezpośredniego dostępu do jej obiektu. Paradoksalnie, poznawcze oswojenie i przyswojenie Innego jest jego utraceniem jako Innego właśnie. W języku Kanta łatwo to wyrazić, przypominając, iż nauka poznaje jedynie zjawiska, natomiast rzecz sama w sobie poznaniu się nie udostępnia. Nauka może więc poznać jedynie zjawisko ciebie, które w całości poddane musi być determinacji praw przyrody, w świecie zjawisk bowiem wolności nie ma. Nauka, poznanie pojęciowe nigdy jednak nie mogą poznać ciebie jako rzeczy samej w sobie, jako wolności. Poznanie takie wręcz znosi wolność. Poznanie jako pojmanie jest pojmaniem. Słowa takie jak pojęcie, ujęcie, uchwycenie nieprzypadkowo odsyłają nas do procederu ścigania, polowania aż po upolowanie i uwięzienie. Pojęcie jest klatką. Sieć pojęć, w którą pochwytyjemy uprzedmiotowioną osobę, jest siecią łowiecką. Poznany jest rybą w sieci pojęć — ledwie dyszy albo już jest martwy.

Dlaczego tak się dzieje? Proces klasycznego definiowania pojęcia uwzględnia różnice, ale jedynie różnice gatunkowe — czy ściślej: międzygatunkowe — abstrahować natomiast musi od specyfikującej różnicy indywidualnej, musi abstrahować od tego, co stanowi principium individuationis pojedynczego bytu. Indywiduum w swej specyfice nie istnieje dla poznania pojęciowego, jest tedy przez nie ignorowane. W konsekwencji wszelka wiedza, znosząc różnice indywidualne, zapoznaje to, co właśnie absolutnie indywidualne, niepowtarzalne, zapoznaje więc również ciebie w twej jedyności.

Poznanie prowadzące do wiedzy, poznanie pojęciowe, nieuchronnie też zatrzymuje i zatraskuje w klatce sztywnych pojęć byt przez nie pojęty, czyli pojmany. Kiedy ścigany zostaje ujęty przez organy ścigania, osadza się go w areszcie. Kiedy byt poznawany zostaje ujęty, a jest bytem żywym, dynamicznym, stającym się, niechybnie doświadcza tego poznania, czyli ujęcia, jako przemocy. Myślę, iż niejeden spośród nas znać musi to bezradne walenie głową w ściany więzienia, w którym zamknęło nas czyjeś poznanie.

Łowieniem człowieka może też być namowa moralności. Środkami jej są wówczas nie tyle pojęcia, ile wartości i normy. Wartości mogą uwodzić i zwodzić, za mocą zaś i przemocą norm stać może nie tyle sąd, ile prze-sąd. „Waszymi wartości i słowy o zlu i dobru czynicie przemoc, wy twórcy wartości” — oskarżał Fryderyk Nietzsche [5].

Wszystkie te postaci przemocy teoretycznej kulminują niejako w postaci przemocy duchowej, choć może trafniejsze byłoby nazwanie jej przemocą egzystencjalną. Jeśli przemoc jest godzeniem w wolność człowieka w różnych obszarach jej przejawiania się, to przemoc duchowa, przemoc egzystencjalna, godzi najgłębiej — godzi w człowieka jako wolność, nie pozwalając mu się w ogóle objawić. Próby jawnego czy skrytego pokierowania czyimś życiem wbrew jego własnemu projektowi, narzucanie mu obcego projektu bycia, tłumienie jego woli stawania się sobą, z głębi własnych rozstrzygnięć, to przemoc na śmierć, śmierć duchową. Przemoc egzystencjalna przymusza do stawania się kimś innym, niż się jest,

albo przynajmniej do niestawiania się sobą. Przemoc ta jeszcze bardziej niż inne postaci przemocy teoretycznej może sprawiać wrażenie przemocy bez przemocy. I to właśnie jest jej największy podstęp, iż niby jest przemocą bez przemocy.

Wróćmy do naszych podziałów i zbliźmy się do kluczowego problemu, problemu usprawiedliwiania przemocy. Przemoc jako występowanie przeciw wolności drugiego człowieka każdorazowo wymaga usprawiedliwienia. Powiedziałem już, iż przemoc absolutna w żaden sposób nie daje się usprawiedliwić, a nawet zrozumieć. I nie pomoże tu zidentyfikowanie czyniącego przemoc dla samej przemocy jako psychopaty sadystyczno-masochistycznego, ani też wyjaśnianie jego zachowania ściganiem iluzji wszechmocy i wszechwładzy, iluzji zapanowania nawet nad śmiercią. Przemoc absolutna jako narzędzie absolutnego panowania jest absolutnym złem. I właśnie dlatego, iż nie znajduje żadnego usprawiedliwienia, przemoc ta usprawiedliwia przemoc, a mianowicie usprawiedliwia przemoc, a nawet konieczność przemocy przeciwstawienia się jej. W państwie demokratycznym depozytariuszem tej usprawiedliwionej przemocy wobec przemocy są odpowiednie instytucje, obywatelowi zaś przysługuje prawo do samoobrony. O ile przemoc nieusprawiedliwiona usprawiedliwia przemoc jej się przeciwstawiającą, o tyle przemoc usprawiedliwiona nie usprawiedliwia takiej przemocy, to znaczy nie usprawiedliwia przemocy jej się przeciwstawiającej.

Czy jednak można w ogóle mówić o przemocy usprawiedliwionej? Czy obok absolutnego zła przemocy absolutnej, istnieje jakieś dobro przemocy usprawiedliwionej? Dopuszczając takie możliwości sprzeciwiam się dość powszechnemu mniemaniu, które najkrócej wyraża znany wers z Fryderyka Schillera — cytuję: „Przemoc straszliwą jest zawsze, także w słusznej sprawie” [6], czy też zdanie Edwarda Stachury — cytuję: „Na siłę nie ma nic dobrego” [7]. Oczywiście, o ewentualnej usprawiedliwionej przemocy, a nawet o pożądanej przemocy mówić można tylko w przypadku przemocy instrumentalnej. I zawsze będzie ona racją ostateczną, nigdy zasadą. Jednakże bez przemocy, bez kontrolowanych środków przemocowych, organizacja życia społecznego obróciłaby się w anarchię. To opinia m.in. Kanta.

W jakich warunkach tedy usprawiedliwiona może być przemoc instrumentalna? W pierwszym rzędzie rozstrzyga o tym cel, do którego osiągnięcia ma być ona środkiem, w drugim — brak innych skutecznych środków niż użycie przemocy, w trzecim — charakter podmiotu, który przemoc miałby zastosować. Jeśli tym celem ma być własna korzyść przemagającego, przemocy tej nie da się usprawiedliwić. Można ją zrationalizować, ale nie usprawiedliwić etycznie. Jeśli celem przemocy jest nie osobista korzyść przemagającego, ale jakieś dobro innych, grupy społecznej, narodu, to przemoc ta w niektórych warunkach może wydawać się usprawiedliwiona, ale jej usprawiedliwienie etyczne zawsze będzie problematyczne, szczególnie wtedy, gdy cierpieć miałaby osoba niewinna i gdy tego cierpienia nie przyjmowałaby ona na siebie jako dobrowolnej ofiary.

Przykładem wymagającym szczególnej uwagi jest jednak przemaganie w interesie przemaganego: celem jest dobro przemaganego, przemoc zaś jedynym możliwym środkiem, a bezpośredni podmiot przemocy spełnia warunek wstępny, jakim jest pozytywne nastawienie do przemaganego. Weźmy za przykład przemoc w wychowywaniu. Oczywiście, nie idzie mi o przemoc fizyczną, lecz o różne formy przemocy teoretycznej, jakie zwyczajowo czynne są w procesie wychowawczym. Tym bardziej nie idzie mi też o tzw. wychowanie sobie, które w swej grozie zbliża się do przemocy egzystencjalnej, niemogącej

mieć żadnego usprawiedliwienia. Kiedy więc — pytam — przemaganie woli wychowywanego, kiedy działanie wbrew jego woli może być usprawiedliwione, a nawet pożądane? O takich przemaganiach, poprzez zdecydowane nakazywanie przez wychowawcę, Max Scheler pisał, „iż są one uprawnione tylko o tyle, o ile wychowawca ma przekonanie, że wychowanek — jeśli tylko założyć jego dojrzałość i pełny rozwój — uczyniłby sam z siebie to właśnie, co zostaje mu nakazane. Wychowawca, który nie byłby przekonany, czy dojrzały wychowanek uczyniłby z własnej woli to, co on czuje się zobowiązany mu »nakazywać«, ma obowiązek takie wychowanie porzucić” [8]. Myślę, iż tę samą argumentację zastosować można także do innych przypadków, również do przypadku pacjenta o niepełnym rozpoznaniu własnej sytuacji. I myślę też, iż w takich przypadkach mamy do czynienia z przemocą usprawiedliwioną, a często wręcz pożądaną. Istnieją tedy postaci przemocy, w których przemoc owocować może dobrem.

W usprawiedliwianiu przemocy można posunąć się jeszcze dalej. Moja wola czy twoja wola nie jest bowiem „świętą” wolą, podlega ocenie. Jeśli jest więc przemagana, jeśli ktoś poczynia sobie ze mną wbrew tej mojej woli, to zapytać trzeba o jej charakter. Mówimy, iż przemoc — przypominam cytowany już pogląd Levinasa — „gwałci wolność, która, właśnie jako wolność, powinna być nienaruszalna” (por. przypis 4), ale przecież reflektujący nad wolnością filozofowie odróżniają wolność od samowoli. Karl Jaspers twierdził, iż „samowola nie jest jeszcze wolnością” [9], Martin Buber zaś, iż „wolnym jest człowiek, który chce wolności bez samowoli” [10]. Kiedy więc moja wola jest aktem mej wolności, a kiedy jedynie aktem samowoli? Czy samowola tak jak wolność jest nienaruszalna? Czy przemaganie jej też miałoby być przemocą? Jeśli moja wola byłaby jedyną wolą na świecie, jeśli mój sposób bycia, moje wybory, zachowania miałyby nie podlegać żadnym zasadom, moja wola byłaby sama ze sobą, byłaby samo-wolą. Ale wolność jest wolnością pośród wolnych oraz pośród zasad, którymi decyduję się kierować, uchodząc nieprzewidywalności swawoli. Wolnym mogą być jedynie we wspólnocie wolnych, tam, gdzie samowola moja natrafia na granicę, jaką jest wolność twoja, wolność innego. Jeśli kroczę z credo na ustach: „bądź wola moja”, kroczę drogą samowoli. Oczywiście samowola ta nie może być nienaruszalna i — oczywiście — przeciwstawianie się jej, przemaganie jej tam, gdzie narusza wolność innego, jeśli nawet jest przemocą, to przemocą pożądaną i usprawiedliwioną.

Nasz udział w przemocie możliwy jest na cztery sposoby: możemy być podmiotem przemocy, możemy być przedmiotem przemocy, możemy być zarazem podmiotem i przedmiotem tego samego aktu przemocy, możemy wreszcie, nie będąc ani bezpośrednim podmiotem, ani bezpośrednim przedmiotem, być świadkiem przemocy. Świadek przemocy staje się mimowolnym współnikiem przemocy.

Trzeba odwagi, by wziąć na siebie odpowiedzialność i nie cofnąć się przed sytuacją, w której przemoc jest pożądana, sytuacją, która wymaga od nas, by stać się podmiotem przemocy. Trzeba też odwagi, by będąc świadkiem przemocy nieusprawiedliwionej znaleźć w sobie moc i siłę, by się jej przeciwstawić, a nie zostać jej cichym współnikiem. Trzeba na koniec odwagi, by godnie znosić przemoc nieuniknioną, przemoc przemijania czasu, który, choć ciągle dla nas jeszcze trwa, to jednak zawsze jest skończony. Pamiętajmy jednak — mimo iż w tym ostatnim przypadku przemoc nie jest zadawana nam przez drugiego człowieka — że zasadniczą przestrzeń przemagania pozostaje przestrzeń międzypersonalną.

Przemaganie jest fenomenem dia-logicznym, wymaga dwóch logosów, dwóch ośrodków mocy, dwóch woli. Jest ono jednak dokładną odwrotnością dia-logicznego otwarcia się Ja na Innego i abdykacji tego Ja wobec zagadnienia, wobec apelu twarzy Innego. O ile podstawową „prawdą” w przestrzeni dialogicznej jest odpowiedzialność, „odpowiadanie na” i „odpowiadanie za”, o tyle najbardziej podstawową „nieprawdą” kosmosu dialogicznego jest właśnie przemoc. Przemoc jest przeciwieństwem odpowiedzialności. Dlatego przemoc moja, twoja dopuszczalna jest tylko jako przemoc na gruncie odpowiedzialności, tylko nasza odpowiedzialność może usprawiedliwić naszą przemoc czy nawet się jej domagać.

Piśmiennictwo

1. Cicero, Ep. ad familiares XII, 3; por. też Arystoteles, Etyka nikomachejska: „W ogóle zdaje się, że namiętności nie ustępują przed argumentami, lecz tylko przed siłą” (1179 b 28, tłum. D. Gromska).
2. Nietzsche F. Tako rzecze Zaratustra, tłum. W. Berent (tłumaczenie nieco zmodyfikowane), Część II: Przypowieść „O wyzwoleniu”.
3. Sofsky W. Traktat o przemocy, tłum. M. Adamski. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie; 1999, s. 31
4. Levinas E. Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności, tłum. M. Kowalska. Warszawa: PWN; 1998, s. 68.
5. Nietzsche F. Tako rzecze Zaratustra, tłum. W. Berent (tłumaczenie nieco zmodyfikowane). Część II: Przypowieść „O przezwyciężaniu samego siebie”.
6. Schiller F. Wilhelm Tell. W: Friedländer P, red. Schiller. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag; 1984, s. 262.
7. Stachura E. Oto. W: Stachura E. Poezja i proza. Warszawa: Czytelnik; 1984, t. V, s. 276.
8. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern–München: Francke Verlag; 1980, s. 212.
9. Jaspers K. Filozofia egzystencji, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW Warszawa 1990, s. 166.
10. Buber M. Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych, tłum. J. Doktor. Warszawa: Pax; 1992, s. 76.

Adres: j.filek@uj.edu.pl