

A. Richard KONRAD

FILOZOF WOBEC PRZEMOCY*

Dosyć popularne jest przekonanie, że przemoc dostarcza jedynego sposobu działania, który przynosi pożądane zmiany. Być może jest ono względnie nowe i nie tak powszechnie akceptowane, jeśli chodzi o wprowadzanie zmian na uniwersytetach czy na polu praw obywatelskich. Tradycyjnie jednak przekonanie to pozostaje właściwie niekwestionowane w pewnych obszarach, jak na przykład polityka międzynarodowa. Któż nie zgodziłby się z twierdzeniem, że zbrojny opór państw sprzymierzonych był jedynym sposobem powstrzymania potworności nazizmu?

W ostatnim czasie przemoc stała się bardzo popularnym tematem dyskusji. Przyciągnęła uwagę nawet zawodowych filozofów. Nie ma wątpliwości co do tego, że problem przemocy jest w dzisiejszym społeczeństwie bardzo poważny, i z tego względu za godne pochwały trzeba uznać, że filozofowie ze swoimi krytycznymi umiejętnościami, pozwalającymi rzucać nowe światło na sprawy tak wielkiej wagi społecznej, włączyli się w ów powszechny front. Wszak popularność tematu nie jest dla filozofów powodem, by go ignorować. Niestety jednak, jeśli argumentacja, którą przedstawię w niniejszym eseju, jest trafna, to zainteresowanie, jakie filozofowie okazują kwestii przemocy, nie okazuje się przydatne do rozwiązywania problemów społecznych. Co więcej, wydaje się, że zaabsorbowanie kwestią przemocy wprowadziło jedynie zamęt do refleksji pewnych filozofów nad bardziej tradycyjnymi problemami filozoficznymi. Rozwijając poniżej te myśli, postaram się wykazać, dlaczego proponowana przez filozofów diagnoza problemu przemocy jest błędna.

PROBLEM PRZEMOCY I PROBLEM USPRAWIEDLIWIENIA PRZEMOCY

Jeśli przemoc uważana jest za temat dla filozofów, to generalnie postrzega się ją jako obszar zainteresowania filozofii moralności. Tradycyjnie bowiem to właśnie zadaniem filozofii moralności jest podejmowanie kwestii praktycznych – dotyczących tego, co należy czynić albo co powinno zostać uczynione. Należałoby się więc spodziewać, że w filozoficznej debacie na temat przemocy

* © Springer. Pierwodruk: A. Richard Konrad, *Violence and the Philosopher*, „The Journal of Value Inquiry” 8(1974) nr 1, s. 37-45, © „The Journal of Value Inquiry”. With kind permission from Springer Science and Business Media. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

podejmowane będą pytania w rodzaju: Czy powinno się stosować przemoc? Czy przemoc powinna być dozwolona? W jakich okolicznościach przemoc jest uzasadniona? Mówiąc krótko, oczekiwaliby się pewnego namysłu nad tym, w jaki sposób podejmować decyzje o czynach, które pociągają za sobą przemoc.

W istocie widzimy jednak, że głównym punktem zainteresowania filozofów piszących o przemocy staje się problem jej usprawiedliwienia. Podejście to łączy się zazwyczaj z próbą obrony jakiegoś czynu angażującego przemoc czy też takiej linii działania. Nie podważając twierdzenia, że przemoc, o której mowa, jest sama w sobie niepożądana, dowodzi się zatem, że po głębszym namyśle można stwierdzić, iż sytuacja zaistniała wskutek strategii przemocy jest lepsza od tej, która ją poprzedzała. Mogłoby się więc wydawać, że usprawiedliwienie przemocy przebiega w dość nieskomplikowany, utylitarystyczny sposób. W istocie nie okazuje się on jednak tak prosty, przy usiłowaniu tego rodzaju natrafiamy bowiem na liczne pułapki. Po pierwsze, nie ma raczej zgody co do sensu głównego pojęcia będącego przedmiotem dyskusji, a mianowicie pojęcia przemocy. Czy pociąga ona za sobą użycie siły? Czy przemoc zawsze oznacza czyny popełniane wobec ludzi, czy też można mówić o przemocy wobec zwierząt, przedmiotów nieożywionych bądź o przemocy wobec czyjejś własności? Czy istnieje coś takiego jak przemoc psychiczna? Następnie pojawia się złożona sprawa formułowania (i obrony) kryteriów, w oparciu o które można ocenić, że sytuacja zaistniała wskutek strategii przemocy jest *l e p s z a* niż sytuacja wcześniejsza. Wszystko to zaś łączy się z formułowaniem fundamentalnych sądów o wartościach, czyli sądów, co do których filozofowie nigdy nie potrafili osiągnąć zgody. Można by jeszcze dalej ukazywać, że podejmowanie jednego problemu wywołuje wiele innych, a każdy z nich prowadzi do kolejnego obszaru rozbieżności. Jak należy się spodziewać w przypadku debaty filozoficznej, pojęć nie da się rozważać w oderwaniu od innych pojęć¹.

Łatwo więc dostrzec, że w debacie nad pojęciem przemocy filozof nie może uniknąć podejmowania innych problemów, w tym również problemów tradycyjnie łączonych z obszarem filozofii moralności. Jeśli jednak stara się ich uniknąć lub jeśli wykazuje poważne braki w podejściu do problemów związanych z główną kwestią jego rozważań, to nie można mówić o jakiegokolwiek praktycznej wartości tego, co zostaje wówczas powiedziane na temat przemocy. Z drugiej strony jednak pojawia się niebezpieczeństwo, że jeśli skupimy się na pojęciu przemocy, fundamentalne problemy filozofii moralnej pozostaną w ukryciu.

¹ Przynajmniej niektóre z problemów, jakie pojawiają się przy próbie uzasadnienia przemocy, wymienia Bernard Gert w artykule *Justifying Violence* („The Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 616-628).

CZY PRZEMOC JEST MITEM?

Pozwolę sobie zilustrować to twierdzenie, odnosząc się do artykułu na temat przemocy, który niedawno opublikował Robert Paul Wolff². Nie jest to tekst na temat usprawiedliwienia przemocy, ale przykład pomieszania, o którym mówię. Najpierw jednak odsłońmy szkielet argumentacji Wolffa. Słusznie wskazuje on, że pojęcie przemocy jest wewnętrznie zagmatwane. Powody, dla których tak utrzymuje, można jednak kwestionować. Otóż wewnętrzną zawilgość tkwiącą w pojęciu przemocy Wolff wyjaśnia, twierdząc, że jego sens zależny jest od sensu innego zagmatwanego pojęcia, a mianowicie „prawomocnej władzy”³ (termin ten ma przy tym konotację polityczną). Zdaniem Wolffa przemoc należy definiować jako „bezprawne bądź nieuprawnione użycie siły w celu wymuszenia pewnych rozstrzygnięć wbrew woli bądź pragnieniom innych”⁴. Zamiast wdawać się w spór co do adekwatności tej definicji przemocy, ograniczę się do uwagi, że została ona skonstruowana w sposób dość arbitralny. Trzeba przy tym podkreślić, że opierając swoje rozumienie pojęcia przemocy na kontrowersyjnej idei politycznej, Wolff czyni je jeszcze bardziej niejasnym. A zatem już sam punkt wyjścia jego argumentacji usytuowany jest na grząskim terenie.

Po ukuciu tej definicji przemocy, opartej na pojęciu prawomocnej władzy politycznej, Wolff twierdzi, że nic takiego, jak prawomocna władza polityczna, nie istnieje. To zaś twierdzenie opiera się na jego przekonaniu, że „każdy człowiek ma fundamentalny obowiązek zachowania autonomii w Kantowskim sensie tego terminu”⁵. Oznacza to, że posłuszeństwo polityczne ma zawsze charakter heteronomiczny (chyba że w demokratycznym państwie pojawi się jednomyślność, stan, co do zaistnienia którego niewielkie jest prawdopodobieństwo), i dlatego ludzie „nigdy nie mają [...] racji”⁶, przypisując władzę ustanowionym rządóm. Zdaniem Wolffa jest tak bez względu na to, z jakim rodzajem rządu mamy do czynienia: nie jest istotne, czy jest to dyktatura, czy demokracja. Obywatele w żadnym wypadku nie mają obowiązku podporządkowywania się decyzjom państwa, nawet jeśli wyraża ono decyzję większości podjętą w sposób demokratyczny. Przytoczmy słowa Wolffa: „Wszyscy zgodzilibyśmy się, jak sądzę, że w warunkach dyktatury ludzie mają prawo przeciwstawiać się państwu, a gdy nierealizowane jest ich dobro, a ich potrzeby są lekceważone, mogą nawet atakować jego przedstawicieli –

² Zob. R.P. Wolff, *On Violence*, „The Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 601-616. Zob. też: t e n ż e, *O przemocy*, tłum. D. Chabrajka, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 205-221.

³ T e n ż e, *O przemocy*, s. 206.

⁴ Tamże, s. 210.

⁵ Tamże, s. 211.

⁶ Tamże, s. 212.

jedyną regułą, która ich wówczas wiąże, jest zasada generalnej ostrożności, nakazująca, by nie czynić więcej zła, niż osiąga się dobra. [...] Za prawami ustanawianymi przez przedstawicielskie państwo oparte na rządach większości nie idzie żaden szczególny autorytet⁷.

Zdaniem Wolffa obywatel musi zawsze być „człowiekiem, który chce zachować autonomię”⁸, powinien przyjąć postawę utylitarystyczną i kierować się nią bez względu na rodzaj rządów panujących w państwie, w którym mieszka.

Przyjrzyjmy się teraz argumentacji Wolffa, aby zobaczyć, czego się z niej dowiadujemy na temat przemocy oraz jakie są implikacje tej wiedzy dla podejmowania decyzji praktycznych. Ostatecznie bowiem to te kwestie stanowią przedmiot zainteresowania filozofa moralności. Otóż z pewnym zdumieniem odkrywamy, że w świetle wyjaśnienia przedstawionego przez Wolffa coś takiego jak przemoc w ogóle nie istnieje. „Problem przemocy”, który – jak się wydaje – budzi wielkie zainteresowanie i traktowany jest jako ważny, zostaje po prostu wyeliminowany na mocy definicyjnego dekretu. Niewątpliwie w taki właśnie sposób należy czytać Wolffa, jeśli poważnie przyjmujemy jego twierdzenie, że przemoc jest pojęciem, które ma sens jedynie w kategoriach politycznej prawomocności, a polityczna prawomocność jest mitem. Ergo (jak więc musimy wnioskować) przemoc jest mitem. Niestety mimo sprawności, z którą Wolff tworzy definicje, zdarzenia takie, jak zabójstwa, zamachy bombowe, podpalenia czy inne czyny, które wielu ludzi uważa za akty przemocy, nie przestają mieć w sobie cechy zdecydowanej rzeczywistości. Musimy zatem wyprowadzić konkluzję, że dokonana przez Wolffa analiza przemocy nie ma wartości dla zaniepokojonego tym problemem człowieka z ulicy; w istocie może się mu ona wydawać czystym nonsensem.

Następnie zadajmy sobie pytanie, czy z omówienia przemocy dokonanego przez Wolffa możemy się dowiedzieć czegoś, co okaże się pożyteczne dla filozofa moralności. Co zatem może powiedzieć nam Wolff na temat oceny decyzji dotyczących tego, jak postępować? Również w tym sensie odpowiedź musi brzmieć: mało lub nic. Jego uwagi dotyczące problemów związanych z wydawaniem sądów praktycznych ograniczają się do kwestii, czy osoba powinna łamać prawo, a na ten temat pisze on: „Wybór jest prosty: Jeśli prawo jest sprawiedliwe, idź za nim. Jeśli jest niesprawiedliwe, omijaj je.”⁹. Maksyma ta jest konsekwencją jego stanowiska filozoficznego anarchizmu, który odrzuca pojęcie politycznej prawomocności i wymaga od ludzi, by zawsze postępowali w sposób autonomiczny. Pojęcie przemocy zostało również odrzucone, więc nie może być istotne w podejmowaniu decyzji

⁷ Tamże, s. 214.

⁸ Tamże, s. 212.

⁹ Tamże, s. 216.

praktycznych. W istocie problem sądu praktycznego zostaje pominięty jako „prosty” – należy czynić to, co dobre, i unikać tego, co złe. Wolff wydaje się niezrażony faktem, że to, co dobre, i to, co złe, to właśnie przedmiot pytania, nad którym łamią sobie głowę filozofowie. Można by mieć nadzieję, że padnie jakaś wskazówka co do tego, czy pojęcie przemocy w jakiś sposób naświetla tego rodzaju pytania. Najwyraźniej dla filozoficznego anarchysty nie ma takiej kwestii będącej przedmiotem sądu moralnego, która zasługiwałaby na naświetlenie. Każdy po prostu powinien czynić to, co uważa, że czynić powinien, bez względu na to, jakie konflikty społeczne strategia taka nieuchronnie by wywołała¹⁰.

A zatem do analizy przemocy dokonanej przez Wolffa wkrada się dość zaskakujące stanowisko w filozoficznej kwestii sądów praktycznych. Przemoc jako problem zostaje wyeliminowana na mocy definicyjnego dekretu, a więc nie wchodzi w zakres rozważań dotyczących tego, co należy czynić. W istocie wydaje się, że w zakresie takich praktycznych rozważań nie wchodzi nic z wyjątkiem prywatnych myśli jednostki na temat dobra i zła. Zgodnie z tą teorią, debaty na temat tego, co należy czynić, są nierozstrzygalne, a Wolff sugeruje, że fakt tej nierozstrzygalności właściwie nie ma żadnego znaczenia. Każdy sposób rozwiązania sporu jest równie dobry, jak każdy inny. Przyzwyczajiliśmy się na przykład rozstrzygać spory dotyczące własności ziemi, uprzywilejowując tego dysputanta, który wyciągnie z kieszeni największą kwotę pieniędzy. Wolff pyta zatem: „Jaka jest [...] różnica między wykorzystaniem pieniędzy, które stanowi pewien rodzaj siły, a wykorzystaniem pięści, które jest innym jej rodzajem?”¹¹. Cóż, nawet dziecko potrafi dostrzec różnicę między pieniędzmi a uderzeniem pięścią w twarz. Wolff zmierza do tego, że zarówno jeden, jak i drugi sposób rozstrzygnięcia sporu może być niesprawiedliwy – ale przecież metody te z pewnością się od siebie różnią. I nie jest to po prostu kwestia naszego przyzwyczajenia akurat do takiego, a nie innego sposobu rozstrzygnięcia sporów. Gdybyśmy tradycyjne metody rozstrzygnięcia sporów zastąpili używaniem strzelb czy bomb, przyzwyczajanie się do tego rodzaju zmiany niewątpliwie leżałoby poza możliwościami przeciętnego śmiertelnika.

Nieuzasadnione byłoby twierdzenie, że wszystkie problemy, na jakie napotyka argumentacja Wolffa, są skutkiem jego zaabsorbowania kategorią przemocy. Argumentacja ta jest bowiem z góry skazana na porażkę nie tylko ze względu na przyjętą w niej arbitralnie definicję przemocy, ale także

¹⁰ W podobny sposób krytykował stanowisko Wolffa Jeffrie G. Murphy, który twierdzi, że zawodność jednostkowych sądów moralnych sprawia, iż anarchizm w sensie społecznej zasady działania jest stanowiskiem niewystarczającym. Zob. J. G. M u r p h y, *Violence and the Rule of Law*, „Ethics” 1970, t. 80, nr 4, s. 319-321.

¹¹ W o l f f, *O przemocy*, s. 217.

z powodu przekonania Wolffa o prawdziwości anarchizmu politycznego, który – jak błędnie uważa – opiera się na Kantowskim pojęciu autonomii. Ta ostatnia kategoria była oczywiście surową zasadą prawa rozumu, którego powszechne przestrzeganie – jak sądził Kant – prowadzi do harmonijnych relacji między ludźmi. Trzeba zatem sprawiedliwie powiedzieć, że dokonana przez Wolffa analiza przemocy nie przyczynia się do rzucenia światła na związane z przemocą problemy społeczne, ani też nie może służyć pomocą filozofowi moralności w jego zadaniu rozjaśniania problemów dotyczących sądów praktycznych. W istocie Wolff wskazuje, że nie istnieje a n i problem przemocy, a n i problem sądu praktycznego. Społeczne znaczenie tej analizy idzie zatem w parze z jej filozoficzną wartością.

JEDYNY MOŻLIWY SPOSÓB DZIAŁANIA?

Nie jest rzeczą godziwą podawać w wątpliwość motywy filozofów, którzy wdają się w usprawiedliwianie przemocy. Oczywiście nie sugeruję, że o przemocy dyskutuje się po to, aby zatuszować trudne problemy z dziedziny filozofii moralności. Przemoc stanowi bowiem poważny problem w naszym społeczeństwie, a kwestia jej usprawiedliwienia była traktowana przez wielu myślicieli nazbyt poważnie, żeby móc ją beztrudno zlekceważyć. Wskazałem jak dotąd na pułapki, jakie niesie z sobą postawa zmierzająca do usprawiedliwienia przemocy, a teraz postaram się powiedzieć, dlaczego sądzę, że ważność tematu przemocy jest znacznie przeszacowywana.

Aby w możliwie najsilniejszy sposób uzasadnić, że problem usprawiedliwienia przemocy jest palący, można by go sformułować w następujący sposób: „Przemoc w każdej formie jest godna ubolewania. Jednak w niektórych wypadkach, na przykład w sytuacji zbliżania się do naszych granic armii nazistowskiej, jest ona j e d y n y m sposobem wykorzenia istniejącego zła. Czyż wówczas użycie przemocy nie jest usprawiedliwione?”. Siła tego pytania leży w fakcie, że opisana sytuacja jakoby stawia do wyboru przed podmiotem dwa alternatywne sposoby działania, z których żaden nie jest zachęcający. Jeśli przemocy nie można usprawiedliwić, to wydaje się, że trzeba przyzwolić na status quo, a tym samym na zło. Bez wątplenia powszechnie nazwano by to tchórzostwem. Z drugiej strony usprawiedliwienie przemocy w jakimkolwiek wypadku równałoby się podaniu w wątpliwość nauczania tak bardzo szanowanych postaci, jak Sokrates, Jezus czy Gandhi.

Wydaje się jednak, że w przypadku opisanej sytuacji rozwiązanie jest tak pilnie potrzebne, ponieważ działanie opierające się na przemocy stanowi j e d y n y sposób wyjścia z sytuacji zła. Zakłada się bowiem, że pytania, czy przemoc jest usprawiedliwiona, nie da się ominąć, nawet jeśli obierzemy

jakiś inny sposób działania – sposobu takiego po prostu nie ma. Ja jednak twierdzę, że samo to założenie w żadnej sytuacji nie jest ważne. Wykażę, iż niemożliwe jest ustalenie prawdziwości twierdzenia, że pewne działanie jest j e d y n y m sposobem doprowadzenia do pewnych, pożądaných rezultatów. Dowiodę zatem, że nagląca konieczność podjęcia problemu usprawiedliwienia przemocy jest iluzoryczna.

Logiczny dowód mojej argumentacji jest całkiem prosty. W każdej sytuacji liczba alternatywnych sposobów działania jest (z zasady) nieograniczona. Jedyną drogą wykazania, że któryś z nich jako jedyny przyniesie pożądane skutki, byłoby wypróbowanie wszystkich pozostałych, obserwowanie ich skutków i udowodnienie, że w istocie tylko jeden doprowadził do pożądanego rezultatu, a pozostałe zawiodły. To oczywiście byłoby niemożliwe, ponieważ nie jest możliwe nawet samo wyliczenie wszystkich możliwych sposobów działania, nie mówiąc o ich praktycznym przeprowadzeniu.

Można by postawić zarzut, że wyznaczyłem zbyt surowe kryteria wykazania prawdziwości twierdzenia, że wyłącznie konkretny sposób postępowania doprowadzi do pożądaných skutków. Ostatecznie przeciwnik mógłby powiedzieć, biorąc pod uwagę istniejące warunki społeczne i nasz obecny stan wiedzy, że liczba m o ż l i w y c h alternatywnych sposobów działania w jakiegokolwiek konkretnej sytuacji nie jest bardzo wielka. Zazwyczaj nasze rozważania nad tym, co czynić, dotyczą dwóch lub trzech możliwości postępowania.

Na zarzut ten można odpowiedzieć na dwa sposoby. Po pierwsze, poza dyskusją pozostaje fakt, że nasza wiedza, która częściowo determinuje to, co uznajemy za prawdopodobne alternatywy działania, nie jest czymś niezmiennym, ani też nigdy nie sięga stanu doskonałości. Dlatego stan lepszej wiedzy mógłby wskazywać na możliwość innych alternatyw. Być może akceptacja skłonności, by uważać przemoc za jedyny sposób działania, który może przynieść pożądane skutki, wynika po części z braku wiedzy i z braku pomysłowości pozwalającej wyobrazić sobie, że istnieją inne możliwe, a dotąd nierozpoznane alternatywy. To jednak nie ma żadnego wpływu na kwestię, czy przemoc j e s t jedynym sposobem doprowadzenia do pożądaney zmiany. Ponadto jeśli nawet przyjmujemy twierdzenie, że w każdej sytuacji możliwe są jedynie dwa alternatywne sposoby działania, to moja teza nadal pozostaje ważna. W każdej sytuacji bowiem możemy praktycznie zrealizować tylko jeden sposób działania. Nawet gdyby były tylko dwie prawdopodobne alternatywy, moglibyśmy zaobserwować skutki tylko jednej z nich. Wszystko, co można by powiedzieć o tej drugiej, trzeba uznać za spekulację, bez względu na to, jak dobrze ugruntowaną. Dlatego też nie można mieć żadnego d o w o d u na to, że jeden sposób działania – i tylko on – mógłby przynieść określone skutki, ponieważ nigdy nie jest możliwe wykazanie, co w danej sytuacji przy-

niosłoby j a k i e k o l w i e k postępowanie alternatywne. Czasu nie da się zatrzymać nawet temu, kto chciałby eksperymentować z więcej niż jednym sposobem działania w tym samym momencie.

A jednak dosyć popularne jest przekonanie, że przemoc dostarcza j e d y n e g o sposobu działania, który przynosi pożądane zmiany. Być może jest ono względnie nowe i nie tak powszechnie akceptowane, jeśli chodzi o wprowadzanie zmian na uniwersytetach czy na polu praw obywatelskich. Tradycyjnie jednak przekonanie to pozostaje właściwie niekwestionowane w pewnych obszarach, jak na przykład polityka międzynarodowa. To nie skrajni radykałowie są przekonani o nieuchronności wojny czy o konieczności utrzymywania sił zbrojnych. Któż nie zgodziłby się z twierdzeniem, że zbrojny opór państw sprzymierzonych był jedynym sposobem powstrzymania potworności nazizmu? – Może rozproszone jednostki, ale raczej nikt więcej.

Czy nie należy zatem sądzić, iż jest to powód, by podejrzewać, że w mojej argumentacji tkwi jakiś błąd? Czy tak powszechnie utrzymywane przekonania mogą być całkowicie błędne? A może trzeba o mojej argumentacji powiedzieć, że jest w sensie technicznym poprawna, ale praktycznie chybia celu: chociaż oczywiście prawdą jest, że nie istnieje sposób d o w i e d z e n i a, iż przemoc jest jedynym rodzajem działania, który będzie skuteczny, jest to jedyny możliwy znany nam sposób działania, który przynosi pożądaną zmianę, a zatem będzie on akceptowany, dopóki nie zostanie znaleziona jego alternatywa. W sensie pragmatycznym brzmi to rozsądnie, ale dostarcza mojemu rozumowaniu nowych argumentów, które za chwilę przedstawię.

W każdym razie wydaje się, że pogląd, iż przemoc jest jedynym dopuszczalnym sposobem działania w pewnych sytuacjach, nie jest po prostu popularnym, bezkrytycznie utrzymywanym przekonaniem. Przekonanie to utrzymują bowiem także filozofowie. Jeden z nich, zabierając głos na temat niedawnych wydarzeń, podczas których stosowano przemoc, napisał ostatnio: „Nie możemy ich potępiać, możemy nad nimi co najwyżej ubolewać, ponieważ brutalny opór był w historii – i nadal jest dzisiaj – gwarancją wprowadzenia reform”¹². Nie jest to stwierdzenie, które jednoznacznie głosi, że przemoc jest j e d y n y m sposobem wprowadzenia reform, ale wydaje się, że obecna jest w nim sugestia, iż jest to środek najlepszy. Można powiedzieć, że Ver Eecke sądzi przynajmniej, że przemoc stanowi g w a r a n c j ę wprowadzenia reform. To zaś – jak się wydaje – uważane jest za rodzaj aksjomatu, za samooczywistość. Stwierdzenie to zostaje wypowiedziane bezpośrednio,

¹² W. V e r E e c k e, *Law, Morality and Society: Reflections on Violence*, „Ethics” 1970, t. 80, nr 2, s. 145; t e n ż e, *Prawo, moralność i społeczeństwo. Refleksje o przemocy*, tłum. D. Chabrajka, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 230.

bez najmniejszej wskazówki, że potrzebuje ono jakiegoś usprawiedliwienia czy też że ktoś mógłby domagać się jego obrony.

Jeszcze wyraźniejszy dowód przekonania, że wyłącznie przemoc jest skutecznym instrumentem w walce o reformy, znajdujemy w komentarzach Ver Eeckiego dotyczących konwencji politycznej w Chicago w roku 1968. Przytoczmy jego słowa: „Jeśli [...] potrzebujemy bardziej symbolicznego przykładu braku wrażliwości na reakcję ludzi młodych, wystarczy, że przyjrzymy się niektórym kluczowym postaciom wydarzeń w Chicago oraz ich reakcji na przemoc, z którą łączyły się te wydarzenia. To właśnie w tym punkcie filozof może jedynie próbować zrozumieć bolesną konieczność stosowania przemocy w celu wymuszenia potrzebnej zmiany i nie może tej przemocy ani pochwalić, ani potępić”¹³. Ponownie mamy tu do czynienia z bezwarunkową wiarą, że trzeba coś uczynić i że t r z e b a tego dokonać na drodze przemocy, jakkolwiek „bolesna” byłaby owa „konieczność”. Trzeba jednak postawić pewne pytania. Dlaczego w Chicago t r z e b a było stoczyć agresywną bitwę (i jaka potrzebna zmiana z niej wynikła)? Zapewne to prawda, że w roku 1968 potrzebne były zmiany. Dlaczego jednak nie mogliśmy po prostu zapomnieć o demokratkach i zorganizować innych form aktywności politycznej? Tymczasem stajemy wobec założenia, że istnieje tylko jeden sposób wyjścia ze złej sytuacji – użycie przemocy.

W zakończeniu cytowanego artykułu Ver Eecka w istocie proponuje pewne uzasadnienie swojego przekonania o niezbędności przemocy w działaniach mających doprowadzić do zmiany. Twierdzi, że nie uciekając się do niej, również można by doprowadzić do zmian, „ale historia uczy nas, że jest inaczej”¹⁴. A zatem być może to przekonanie o istnieniu „praw historii” uzasadnia jego wiarę w konieczność przemocy. To zaś co najwyżej skłania do pytań o sposób czytania historii przez Ver Eeckiego, jak również o jego filozoficzne podejście do historii. Jeśli natomiast chodzi o ten drugi punkt, to oczywiście jest, że bez względu na posiadane przez nas historyczne dowody na to, że przemoc prowadzi do reform, nieuzasadnione byłoby wyciągnięcie wniosku, że dla ich osiągnięcia przemoc była k o n i e c z n a. Zazwyczaj nie przywołuje się konieczności w historii, chyba że towarzyszy temu wiara w „plan Boży” czy też jakiś rodzaj teologii naturalnej, ale nie należy Ver Eeckemu zarzucać utrzymywania tego rodzaju poglądów, wcześniej go o to nie zapytawszy. Gdyby jednak był zwolennikiem empiryzmu w nauce, to nie znalazłby żadnych historycznych dowodów pozwalających usprawiedliwić nawet pobieżną generalizację zawartą w stwierdzeniu, że przemoc była zazwyczaj konieczna dla wprowadzenia zmian. Weźmy pod uwagę na przykład niedawną historię

¹³ Tenże, *Prawo, moralność i społeczeństwo. Refleksje o przemocy*, s. 227n.

¹⁴ Tamże, s. 230.

technologii. Ile przemocy wymagało wprowadzenie „nowoczesnego sposobu życia”? Czy Edison w swojej pracy wykorzystywał przemoc? Odpowiedź jest aż nazbyt oczywista, by przywoływać dalsze przykłady.

WZORZEC MYŚLOWY

Pojmowanie przemocy jako koniecznej bądź nieuchronnej, przynajmniej w pewnych okolicznościach, jest więc głęboko zakorzenionym wzorcem myślowym. Moja argumentacja miała na celu wykazanie, że myśleniu tego rodzaju brakuje uzasadnienia, a zatem nie ma potrzeby sądzić, że istnieje pilna potrzeba, by znaleźć usprawiedliwienie dla aktów przemocy. Wskazałem jednak na pewne wyjaśnienie takiego sposobu myślenia, twierdząc mianowicie, że jest ono akceptowane ze względów pragmatycznych, kiedy w wyobraźni nie pojawia się żadna wysoce prawdopodobna alternatywa działania. W języku bardziej klasycznie pragmatycznym można powiedzieć, że pewien sposób myślenia jest „dziedziczny” i uważany za logiczny, kiedy nie jest poważnie kwestionowany, ani nie powoduje poważnych kłopotów. Nie przeczy się zatem, że przemoc jest przyczyną kłopotów, ale popularny pogląd głosi, że w sytuacjach takich, jak nazistowska inwazja, bez zastosowania przemocy niewątpliwie byłoby znacznie więcej kłopotu.

Nietrudno zrozumieć, w jaki sposób tego rodzaju nawyk myślowy jest utrwalany. Przykładu dostarcza odniesienie do historii w artykule Ver Eeckego. Zastanówmy się, czego większość studentów – bez względu na to, gdzie się znajduje – uczy się jako historii. Odnosimy wrażenie, że przeszłość była długim dramatem pełnym wojen i intryg politycznych, niekończącym się procesem ponownego kreślenia granic na mapie. Większa część tego, co naprawdę się wydarzyło, jak miłość, cierpienie czy marzenia zwykłych ludzi, pozostaje nieodnotowana, zostaje zapomniana i odchodzi w niebyt. W ten sposób wiele „lekcji historii” na zawsze przepada. Historia, która pozostaje dla nas dostępna, przekazuje skrajnie nieobiektywny zapis zdarzeń. Filozofowie mówiący o takich lekcjach wspierają bezkrytyczny nawyk myślenia o przemocy jako konieczności. Nawyk ten umacniany jest również bardziej popularnymi drogami, na przykład przez powieści czy filmy wojenne, które apoteozują postać bohatera wojennego. A zatem, uwikłani w myślenie o historycznej doniosłości wojny, kolejni przywódcy państwowi wielkiego kraju czynią swoją podstawową troską dobrą passę tego kraju w wygrywaniu wojen. Jest to jedynie początek opowieści o uwarunkowaniach, które wzmacniają nawyk myślenia o konieczności przemocy. Pomyślmy ponadto o tradycyjnych postawach wobec przestępczości i o karach, które oparte są na przemocy i którym towarzyszy moralistyczna legitymizacja. Tę listę można by kontynuować. Powinno zatem

stać się jasne, że nawyk, o którym mówimy, ma taki ogrom wzmocnień, że jego zmiana byłaby co najmniej trudna.

Jeśli powszechne przekonanie o konieczności przemocy zakorzenione jest w nawyku, to jasne jest, że jego pragmatyczna podbudowa została podkopana. Przekonania tego rodzaju powodują poważne problemy. Nie będzie przesadą, jeśli wskażemy, że utrwalanie tego nawyku w epoce coraz bardziej niszczycieliskiej broni, którą posługuje się przemoc, jest samobójcze. Dlatego ważna jest zmiana nawyku myślenia o przemocy jako konieczności. Temu wysiłkowi filozof może z pożytkiem użyć swoich krytycznych zdolności. Istotne jest też, by nie mylić habitualnego sposobu myślenia z jakimś mętnym pojęciem, jak na przykład „prawa historii”, czy z niezmienną ludzką naturą, wskutek której przemoc miałyby być nieunikniona. Historyczne dowody na to, że pewne zmiany społeczne wprowadzone przemocą były zmianami na lepsze, okazują problematyczne; ich całościowych konsekwencji nigdy nie da się ocenić. Co więcej, nie ma dowodu na to, że w przypadku jakiegokolwiek konkretnej zmiany przemoc była k o n i e c z n a. W istocie można wskazać wiele przykładów zmian osiągniętych bez przemocy, również na polu politycznym, gdzie wiara w jej nieuchronność jest najbardziej powszechna. Dzieła takich ludzi, jak Gandhi czy Martin Luther King, są dobrze znanymi przykładami tego rodzaju zmian. W ludzkim zachowaniu czy myśleniu nie ma (o ile wiemy) nic nieuchronnego i dotyczy to również wszystkiego, co można by powiedzieć o przemocy. Znakomity psychiatra Jerome D. Frank napisał: „Decydujące znaczenie ma to, że człowiek, jest nadzwyczajnie modyfikowalny. Jego postawy, uczucia i zachowanie kształtowane są przez grupy, do których należy; jego społeczeństwo przekazuje mu swoje wartości, standardy i ideały. Głód może zmienić człowieka w kanibala, ale żaden czysto osobniczy popęd nie sprawi, że hinduska matka wrzuci swoje dziecko pod koła ciężarówki ani że esesman upiecze żywcem małe dzieci na otwartym ogniu. Aby uzyskać tego rodzaju zachowania, potrzebne są silne standardy wewnątrz grupy”¹⁵.

Silne standardy grupy pomagają wymuszać pewne nawyki czy też bariery myślowe, jak nazywa je Frank. Przekonania takie, jak wiara w konieczność przemocy, zostają wyizolowane przez dobrze ugruntowane wzmocnienia. Wskazują, że fakt, iż filozofowie zajmują się problemem usprawiedliwienia przemocy, wynika po części stąd, że zostali ograniczeni tymi barierami, służąc jednocześnie pomocą w ich wzmacnianiu. Szkodliwe i wymykające się kontroli skutki przemocy, jeśli nawet wykorzystywana jest ona w najbardziej szlachetnych celach, pozostają poza wszelką kwestią. Zamiast zajmować się potrzebą usprawiedliwiania przemocy, lepiej byłoby przeznaczyć czas na for-

¹⁵ J.D. Frank, *Breaking the Thought Barrier*, w: T. Merton i in., *Breakthrough to Peace*, New Directions, Norfolk, Connecticut, 1962, s. 231n.

mułowanie i poddawanie krytyce alternatywnych sposobów działania. Czas dojrzał do tego, by uznać, że przemoc jako sposób działania się zużyła i spisać ją na straty. Formułowanie i testowanie alternatyw dla przemocy będzie trudne i mozolne, i być może nie tak ekscytujące, jak kręcenie wojennych filmów. Społeczeństwu i filozofii moralności uczyniono by jednak większą przysługę, inaczej kanalizując wysiłek filozofów. Jeśli nie sprostamy temu zadaniu, zajmowanie się kwestią przemocy może położyć kres czemuś więcej niż tylko samej próbie usprawiedliwienia przemocy.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*