

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
– LUBLIN
I FUNDACJI
JANA PAWŁA II – RZYM

Nr 106
kwiecień-czerwiec 2014

PRZEMOC

W numerze m.in.

Gerald J. BEYER

* Papieże praw człowieka

Paul RICOEUR

* Przemoc i język

Robert PIŁAT

* Przemoc jako problem filozoficzny

Jacek HOŁÓWKA

* Niezawinione błędy

Barbara CHYROWICZ

* Przemoc bez nienawiści?

Dariusz KOSIŃSKI

* Przemoc jako siła teatralna

Tomasz FERENC

* Fotografia i współczesna ikonosfera przemocy



KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John S. CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Agnieszka LEKKA-KOWALIK, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY
Cezary RITTER, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER
Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Alfred M. WIERZBICKI – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Krzysztof WIELICZKO OSPPE – rzecznik międzynarodowy redakcji
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Małgorzata BOGUNIA-BOROWSKA, Flavio FELICE, Dorota FOLGA-JANUSZEWSKA
Krystyna GÓRNIAK-KOCIKOWSKA, Samuel GREGG, Ewa GUDERIAN-CZAPLIŃSKA
Joanna HAŃDEREK, ks. Michael KONRAD, Irena KOSSOWSKA, Kazimierz KRZYSZTOFEK
Bogusława LACHOWSKA, Małgorzata LEYKO, Maciej MANIKOWSKI, Jarosław MERECKI SDS
Tadeusz MICZKA, Jadwiga MIZIŃSKA, Piotr MRÓZ, Lech OSTASZ, ks. Zdzisław PAWŁOWSKI
Ewa PODREZ, Krzysztof POLIT, ks. Bogdan PONIŻY, Dobrochna RATAJCZAKOWA
Cezariusz SKUZA, Andrzej SZCZERSKI, Marek SZULAKIEWICZ, Wioletta TUSZYŃSKA-BOGUCA
Szymon WRÓBEL, Piotr ZAWOJSKI, Lech ZDYBEL, Ireneusz ZIEMIŃSKI, ks. Andrzej ZWOLIŃSKI

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 750 egz.

ETHOS

Rok 27
2014 nr 2(106)

PRZEMOC

- * Od Redakcji – Okrucieństwo ciągle jeszcze ludzkie... (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju! (Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1996 roku) **15**

OD BIBLII HEBRAJSKIEJ – DO PRAW CZŁOWIEKA

- * Ks. Dariusz DZIADOSZ – Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze? Hebrajska Biblia a przemoc **25**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-03
- * Gerald J. BEYER – John XXIII and John Paul II: The Human Rights Popes **50**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-04
- * Gerald J. BEYER – Jan XXIII i Jan Paweł II. Papieże praw człowieka (tłum. D. Chabrajaska) **92**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-05

PROBLEM PRZEMOCY

- * Paul RICOEUR – Przemoc i język (tłum. P. Mikulska) **141**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-06
- * Robert PIŁAT – Przemoc jako problem filozoficzny **149**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-07
- * Jacek HOŁÓWKA – Niezawinione błędy **167**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-08
- * Barbara CHYROWICZ – Przemoc bez nienawiści? **184**
DOI 10.12887/27-2014-2-106-09

DIALOG FILOZOFÓW

* Robert P. WOLFF – O przemocy (tłum. D. Chabrajka) **205**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-10

* Wilfried VER EECKE – Prawo, moralność i społeczeństwo. Refleksje o przemocy (tłum. D. Chabrajka) **222**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-11

* A. Richard KONRAD – Filozof wobec przemocy (tłum. D. Chabrajka) **231**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-12

WYJAŚNIĆ FENOMEN PRZEMOCY

* Maciej T. KOCIUBA – Przemoc według René Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji **245**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-13

* Dobrosław KOT – Między rozmową a sporem. Próba fenomenologii dialogicznej **260**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-14

POLA PRZEMOCY

* Tomasz ŻURADZKI – Proporcjonalność w etyce wojny. O ograniczaniu całkowitej liczby ofiar konfliktów zbrojnych **279**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-15

* Leszek POREBSKI – Gorzki smak technologii. Nowe formy przemocy jako konsekwencja rewolucji informacyjnej **299**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-16

* Danuta RODE – Przemoc w rodzinie. Mechanizmy uzależnienia **314**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-17

* Manfred SPIEKER – Ku medycynie pragnień? Sztuczne zapłodnienie a godność człowieka (tłum. P. Mikulska) **334**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-18

OKIEŁZNAĆ PRZEMOC

* Dariusz KOSIŃSKI – „Idź i patrz”. Przemoc jako siła teatralna **353**

DOI 10.12887/27-2014-2-106-19

- * Inka DOWLASZ – Terapia i teatr. Na marginesie spektaklu *Bici biją* w Teatrze Ludowym w Nowej Hucie **365**
 - * Anna KAWALEC – Tragedia w świecie przymusu kulturowego **375**
- DOI 10.12887/27-2014-2-106-21

OBRAZ A PRZEMOC

- * Tomasz FERENC – Obraz – kultura – okrucieństwo. Fotografia i współczesna ikonosfera przemocy **393**
- DOI 10.12887/27-2014-2-106-22
- * Kamil KOPANIA – Tradycja, aktualizacja i obrazowanie męki Zbawiciela. Andrzeja Bielawskiego *Droga krzyżowa* dla zgromadzenia sióstr niepokalanek z Burakowa **410**
- DOI 10.12887/27-2014-2-106-23

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * John DONNE – Nunc lento sonitu dicunt, morieris. A dzwon, łagodnie innemu bijąc, do mnie mówi: Umrzeć musisz. Medytacja XVII z *Devotions Upon Emergent Occasions* (tłum. D. Chabrajka) **425**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Anna IRSAK – Zakres badań biomedycznych a status zarodka ludzkiego (rec. W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013) **427**
- * Ks. Janusz MARIŃSKI – O religii i moralności (rec. R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012) **434**
- * Propozycje „Ethosu” (S. Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, Smak Słowa; *Pięknie jest służyć. Dziedzictwo duchowe Jana Pawła II*, red. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu; *Moc i piękno wiary. Credo w katechezach środowych Jana Pawła II*, red. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu) **439**

SPRAWOZDANIA

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Czy świat osób się powiększa? (Konferencja „Personhood Beyond the Human”, Yale University, New Haven, Connecticut, USA, 6-8 XII 2013) **443**
- * Jolanta PROCHOWICZ – Filozofia i literatura (LVI Tydzień Filozoficzny, KUL, Lublin, 10-13 III 2014) **447**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Dramat Ukrainy 2014 **453**

BIBLIOGRAFIA

- * Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek – O przemocy. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978–2014 (oprac. Maria FILIPIAK) **459**

Noty o autorach **483**

Abstracts **491**

Contents **519**

OD REDAKCJI

OKRUCIEŃSTWO CIĄGLE JESZCZE LUDZKIE...

Powyższe słowa, zaczerpnięte z komentarza Wiktora Woroszylskiego do filmu Andrzeja Munka *Pasażerka*¹, oddają paradygmatyczną dla dwudziestego wieku konotację pojęcia „przemoc”: wizję obozu koncentracyjnego, więźniów sprowadzonych do poziomu rzeczy oraz oprawców realizujących nieludzką misję unicestwiania słabych. Okrucieństwo dręczycieli – jak ukazuje film Munka – ma oprócz destrukcyjnego wymiaru fizycznego również inny aspekt, aspekt, można by powiedzieć, zaskakująco „ludzki” w tym sensie, że ujawnia ono cechę, którą spośród wszystkich bytów demonstrować może tylko człowiek: pojawiające się bez działania jakiegokolwiek zewnętrznej przyczyny pragnienie dominacji nad drugim, podporządkowania go sobie i odebrania mu zdolności samostanowienia. Wydaje się, że ukazując ten właśnie aspekt ludzkiej natury, artysta dotknął w filmie istoty zjawiska przemocy.

Przemoc należy bowiem do pojęć, które wymykają się ujęciom definicyjnym, i łatwiej jest ją pokazać, niż adekwatnie opisać, jak gdyby czysto intelektualne, umysłowe uchwycenie tego fenomenu i skonstruowanie jego pojęcia nieuchronnie coś z niego ujmowało. Wydaje się, że percepcja przemocy czy określenie pewnego zjawiska jako noszącego jej znamiona wymaga swego rodzaju przeżycia: albo bezpośredniego doświadczenia, które podmiot odbiera właśnie jako poddawanie go przemocy, albo też swoistego ontycznego i poznawczego utożsamienia się z podmiotem, który przemocy doświadcza. Przeżycie to nie ma przy tym, bądź nie ma wyłącznie, charakteru emocjonalnego, a można o nim mówić, kiedy człowiek jako byt staje się przedmiotem próby zobiektywizowania i uprzedmiotowienia czy też świadkiem takiej próby podjętej wobec innego bytu ludzkiego, który – właśnie jako byt ludzki – na mocy swojej natury nie poddaje się obiektywizacji ani uprzedmiotowieniu.

Dlatego właśnie, mówiąc o przemocy *par excellence*, odnosimy się do postaw ludzi i do relacji między ludźmi, a we wszelkim innym wypadku przy-

¹ *Pasażerka*, Polska, 1963, reż. A. Munk, W. Lesiewicz, komentarz W. Woroszylski.

wołujemy to pojęcie jedynie metaforycznie. W sensie ścisłym przemocy może doświadczać i przemoc stosować jedynie człowiek. Relacje w świecie przyrody, w świecie zwierzęcym, mogą co prawda cechować się okrucieństwem i bezwzględnością, ale nie nazywamy ich przemocą, bo zwierzętom brak jest świadomości podmiotowego działania, czegoś, co mówiąc językiem tomistycznym, określilibyśmy jako refleksję towarzyszącą, *reflexio in actu exercito*. Z drugiej strony w relacjach między ludźmi przemoc wcale nie musi się łączyć z okrucieństwem fizycznym, jeśli nawet to właśnie ono czy też jakiegoś rodzaju szkoda fizyczna pozostaje w powszechnym mniemaniu najbliższą konotacją tego terminu. Przemocy można bowiem głęboko doświadczyć, jeśli nawet nie zostaje w żaden sposób naruszona nasza integralność cielesna i nawet gdy nikt poza nami samymi jej nie dostrzega. Percepcja przemocy ma więc zawsze charakter swoiście filozoficzny: w sytuacjach określanych zazwyczaj jako poniżenie, upodlenie, wykorzystanie, pokrzywdzenie czy manipulacja podmiot w akcie poznawczym doświadcza próby naruszenia jego ontycznego czy też metafizycznego statusu bytu samodeterminującego się, przekraczającego wszelkie uwarunkowania. Tę intuicję, jakkolwiek różnie ją artykułując, dzielali myśliciele tak dalecy od siebie pod względem ideowym, jak Karol Wojtyła i Jean-Paul Sartre, i obaj wyrażali ją także w swoich utworach literackich. We wstępie do dramatu *Brat naszego Boga* Wojtyła pisze: „Będzie to próba przeniknięcia człowieka. Sama postać jest ściśle historyczna. Niemniej pomiędzy samą postacią a próbą jej przeniknięcia przebiega pasmo dla historii niedostępne. W ogóle bowiem człowiek ma to do siebie, że niepodobna go wyczerpać historycznie. Pierwiastek pozahistoryczny w nim tkwi [...], leży u źródeł jego człowieczeństwa. Próba zaś przeniknięcia człowieka łączy się z sięganiem do tych źródeł. [...] Fakt człowieczeństwa – i to konkretnego człowieczeństwa [...] nie jest już wyłącznie historyczny”². Jean-Paul Sartre twierdzi z kolei, że akt poznawczy, który zmierza do pełnego uchwycenia bytu ludzkiego, nieuchronnie prowadzi do jego urzeczowienia i uprzedmiotowienia już w samym spojrzeniu nań drugiego człowieka i w jego świadomości. To w tym właśnie kontekście Sartre wkłada w usta Garcina w sztuce *Przy drzwiach zamkniętych* znane słowa: „Piekło to są Inni”³.

Sytuacje przemocy pojawiają się niemal we wszystkich obszarach ludzkiego życia, nawet w przypadku konstytutywnej dla życia rodzinnego relacji miłości między kobietą a mężczyzną, w relacjach między rodzicami a dziećmi, w szerszych relacjach społecznych, zawodowych, ekonomicznych, w relacjach między państwami, a generalnie mówiąc, w kulturze. Konsekwentnie przemoc

² K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Znak, Kraków 2004, s. 314.

³ J. P. S a r t r e, *Przy drzwiach zamkniętych. Sztuka w jednym akcie*, tłum. J. Kot, w: tenże, *Dramaty. „Muchy”. „Przy drzwiach zamkniętych”. „Ladacznica z zasadami”. „Niekrasow”*, tłum. zbiorowe, PIW, Warszawa 1956, s. 176.

staje się obszarem zainteresowania wielu nauk, począwszy od psychologii, przez antropologię, socjologię, historię, politologię, ekonomię, aż do filozofii, gdzie namysł nad nią najczęściej inspirują wydarzenia historyczne, w minionym stuleciu przede wszystkim pierwsza i druga wojna światowa, procesy norymberskie, totalitaryzm sowiecki i niszczycielska potęga tego systemu w Związku Radzieckim oraz jego państwach satelickich, zimna wojna, fenomen Solidarności, upadek muru berlińskiego wraz ze wszystkim, czego był on symbolem, atak Al-Kaidy na World Trade Center, a w czasach najnowszych sytuacja na Ukrainie. Warto dostrzec, że debatę o przemocy wyzwalają nie tylko wydarzenia, których jest ona zasadniczą osią, ale również te, które ukazują jej zaskakujące „uniknięcie”, określane jako postawa non-violence, na przykład w Polsce w roku 1980 czy 1989. Co ciekawe, wydaje się, iż zdumiewająco wolnym od przemocy obszarem relacji międzyludzkich, swoistym azylem pozwalającym unikać wszelkich tego rodzaju postaw, jest przyjaźń.

Szczególny rodzaj przemocy, łączący się z fizycznym unicestwieniem drugiego człowieka przy świadomym odarcie go z jego podmiotowości – z „zadaniem mu wstydu”⁴, jak pisze Michel Foucault – zachodzi w wypadku egzekwowania kary śmierci, która jest dziś najbardziej „ukrytym elementem procesu sądowego”⁵. Ów uprzedmiotawiający wymiar tej kary, fakt, że przemoc w niej obecna jest tak radykalnie nie do pogodzenia z naturą bytu ludzkiego, opisuje Albert Camus, ukazując przede wszystkim niegasnące pragnienie skazańca, by przezwyciężyć tkwiącą w niej ostateczną nieuchronność i ocalić w sobie nawet nie tyle samo życie, ile nadzieję, chociażby na zadziałanie przypadku: „Liczyła się tylko możliwość ucieczki, skok ponad bezlitosnym rytuałem, szalony bieg, który ofiarowywał wszystkie szanse nadziei. Oczywiście nadzieja to zostać zastrzelonym na rogu ulicy, w pełnym biegu, przelatującą kulą. [...] można by wynaleźć związek chemiczny, który, zaaplikowany, zabijałby skazanego na śmierć [...] w dziewięciu na dziesięć wypadków. On wiedziałby o tym, to był warunek. [...] Ujemną stroną gilotyny było to, iż nie pozostawiała żadnej szansy, absolutnie żadnej. [...] W rezultacie niemiłe było to, że skazany powinien życzyć sobie dobrego funkcjonowania maszyny. [...] W jego interesie leży, by wszystko poszło bez przeszkód”⁶.

Ewolucja w sposobie wymierzania kar w kulturze Zachodu, przede wszystkim tak zwanej kary głównej, zapoczątkowana przez odejście od publicznych egzekucji czy też, jak mówi Foucault, przez „zniknięcie kaźni”, wydaje się wskazywać na powolny proces odrzucania przez system sprawiedliwości prze-

⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia – Spacja, Warszawa 1993, s. 13.

⁵ Tamże.

⁶ A. Camus, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1967, s. 109-111.

mocy wobec ciała skazańców, fizycznego okrucieństwa: „Zniknęło [...] ciało umęczone, ćwiartowane, poddawane amputacji, symbolicznie piętnowane na twarzy lub ramieniu, wystawione, za życia i po śmierci, na widok publiczny, obrócone w spektakl. Zniknęło ciało jako główny cel represji karnej”⁷. Faktem jednak pozostaje, że przemoc w sensie uprzedmiotowienia skazańca, a w przypadku kary śmierci jego uprzedmiotowienia totalnego, nie sposób przezwyciężyć nawet w dzisiejszych warunkach, i Foucault jest zdania, że posługiwanie się nią otacza swoista hipokryzja: „Sprawiedliwość nie identyfikuje się publicznie z przemocą, która działa przy jej wymierzaniu. [...] ogólnie rzecz biorąc, praktyki wymierzania kary zaczęły być czymś wstydliwym. [...] Kara zmieniała się ze sztuki niemożliwych do zniesienia doznań w ekonomię zawieszonych praw. Jeśli nawet sprawiedliwość musi posługiwać się ciałem podsądnych i dosięgać go, czyni to z daleka, na czysto, wedle surowych reguł i dla osiągnięcia znacznie «wyższego» celu. Nowa powściągliwość powoduje, że cała armia techników zajmuje miejsce kata, bezpośredniego anatoma cierpienia: to nadzorcy, lekarze, kapelani, psychiatrzy, psycholodzy, wychowawcy. Sama ich obecność przy skazańcu wyśpiewuje hymny na cześć sprawiedliwości, których tak jej potrzeba – gwarantuje bowiem, że ciało i ból nie są ostatecznym celem jej karzącego ramienia. [...] w dzisiejszej dobie nad skazanym na śmierć musi czuwać lekarz, i to do ostatniej chwili – przeciwstawiając się tym samym jako specjalista od dobrego samopoczucia, jako gwarant braku cierpienia funkcjonariuszom, których zadaniem jest pozbawienie życia”⁸.

Autorem aktów przemocy, bez względu na to, kiedy i gdzie się ona pojawia, zawsze pozostaje konkretny człowiek, którym może być złoczyńca, kat, żołnierz, członek rodziny czy ktoś obcy, kim po prostu kieruje gniew. O tym, jak głęboki ślad pozostawia za sobą przemoc, mówi Javier Marías w swojej trylogii *Twoja twarz jutro*, która niemal w całości jest odpowiedzią na wyrażone przez jednego z jej bohaterów pytanie: „«Dlaczego nie można?», «Dlaczego [...] nie można bić ludzi ani ich zabijać?»”⁹. Hiszpański pisarz, nie wdając się w rozważania światopoglądowe, ukazuje raczej posępny obraz ludzkiej natury, w której skłonność do przemocy jest jego zdaniem nie tyle głęboko zakorzeniona, ile po prostu w sposób nieusuwalny obecna. Píše: „Wprawdzie nie jest to naszym pragnieniem, ale zawsze wolimy, żeby śmierć spotkała tego innego obok nas w trakcie wykonywania jakiejś misji albo na polu bitwy, w lotniczym rajdzie albo wskutek bombardowania, albo w okopie, gdy były jeszcze okopy, albo w ulicznym napadzie lub podczas włamania do

⁷ Foucault, dz. cyt., s. 12.

⁸ Tamże, s. 13-16. „Zabijano człowieka dyskretnie, nieco wstydliwie i bardzo precyzyjnie”. Camus, dz. cyt., s. 112.

⁹ J. Marías, *Twoja twarz jutro*, tłum. E. Zaleska, t. 3, *Trucizna, cień i pożegnanie*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2013, s. 14.

sklepu albo porwania turystów, w trzęsieniu ziemi, eksplozji, zamachu, pożarze, wszystko jedno, czy jest to przyjaciel, brat, ojciec, a nawet nasze dziecko. A także ukochana, tak, ona również, byle nie my. [...] Od czegoś takiego do przyzwolenia na czyjaś śmierć, byle tylko samemu się uratować, jest tylko krok, tylko krok do zabiegania o to, by to ten inny umarł zamiast nas, a nawet do tego, by spowodować tę śmierć [...], kolejny maleńki krok, i oba te kroki stawia się z łatwością, przede wszystkim ten pierwszy, niemal każdy go stawia w sytuacji ekstremalnej. Jakże inaczej wytłumaczyć fakt [...] dlaczego istnieje wyrażenie «Ratuj się kto może», ilustrujące brak jakiegokolwiek względu na innych i przywracające prawo dżungli, które wszyscy jakoś w sposób naturalny i bez chwili namysłu akceptujemy [...]? Prawda jest taka, że zadajemy sobie gwałt, by tego prawa nie stosować [...] a przecież i tak stosujemy je dużo częściej niż jesteśmy gotowi przyznać [...]. Wtedy można bezkarnie pozwolić sobie na popychanie i traktowanie innych, na torowanie sobie drogi kopniakami albo na rozłupanie głowy wiosłem biedakowi, który czepia się naszej łodzi. [...] wszyscy żołnierze uciekają w jednym kierunku [...] każdy kieruje się tylko instynktem przetrwania obojętny na los swoich towarzyszy, oni już się nie liczą, nie są już w istocie towarzyszami”¹⁰.

Obok tego dosłownego, podmiotowego wymiaru przemocy funkcjonuje również jej rys metaforyczny: mówimy więc o przemocy systemu, o przemocy wobec społeczeństwa, rzeczywistości czy wobec środowiska. Intuicja stojąca za takimi sformułowaniami wydaje się wskazywać, że któraś ze stron relacji przemocy nie jest podmiotem ludzkim. Chociaż jednak przemoc systemu, na przykład systemu totalitarnego, można postrzegać w kategoriach oddziaływania na człowieka jakiejś zewnętrznej, nieosobowej siły, to faktycznie powstaje ona w wyniku działań jednostek, a więc aktów najgłębiej podmiotowych. Dobrze ilustruje to obraz przemocy ukazany przez Sándora Máraiego w jego dzienniku *Ziemia! Ziemia!...*, opisującym między innymi wkroczenie Armii Radzieckiej na Węgry podczas drugiej wojny światowej. Márai nie opisuje wprost systemu sowieckiego, który wraz z tą armią przybył do jego kraju, ale konkretnych żołnierzy, ich charakter, osobowość i popełniane przez nich czyny. Czytelnik otrzymuje serię opisów różnych sytuacji, które łączy osoba narratora, i dopiero suma tych poszczególnych wglądów staje się podstawą uogólnienia: „W systemie sowieckim liczy się tylko to, czy może on użyć człowieka jako surowca dziś, w czwartek, o wpół do piątej popołudniu. Jeśli może go użyć – użyje; jeśli człowiek się zmęczy, dotknie go kalectwo albo system już mu nie ufa, zostaje on bezlitośnie odrzucony”¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 9-13.

¹¹ S. M á r a i, *Ziemia! Ziemia!... Wspomnienia*, tłum. T. Worowska, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 82n.

Interesująca metaforyka przemocy dokonywanej wobec rzeczywistości pojawia się w tekstach Jeana Baudrillarda. W pracy *Przejrzystość zła*, charakteryzując obecną epokę, pisze on o tym, że „rzeczy, znaki i działania” zostają w dzisiejszym świecie „uwolnione” od swojej „idei, pojęcia, istoty, wartości przedmiotu odniesienia, przyczyny i celu”¹². Rozpoczyna to „proces ich nieskończonej samoreprodukcji”¹³, a miejsce dominującego dotąd „trybu znikania”¹⁴ zajmuje „fraktalny tryb rozpraszania”¹⁵. Baudrillard dodaje: „Rzeczy mogą jeszcze długo funkcjonować po zniknięciu kryjącej się w nich idei, nie bacząc jakkolwiek na właściwą sobie treść. Paradoks polega [...] na tym, że właśnie dzięki temu zubożeniu ich działanie staje się tym skuteczniejsze”¹⁶. Chociaż rozważania te mogą wydawać się nieco abstrakcyjne, nabierają ukonkretnienia, jeśli przeanalizować w ich świetle losy chociażby takiej rzeczywistości dzisiejszego czasu jak uniwersytet. Uczelnia ta w istocie uwolniła się, czy raczej została uwolniona, od swojej pierwotnej idei, jej celem nie jest już ogólnohumanistyczny rozwój studentów, ale troska o ich liczbę i dostosowanie wymagań do ich poziomu intelektualnego. Istnienie tradycyjnych kierunków studiów uniwersyteckich, jak filozofia, jest stale zagrożone, za sukces natomiast uznawane jest wprowadzenie na uniwersytet kierunków nowych, uznawanych za „przyszłościowe”, jak na przykład materiałoznawstwo, które jeszcze do niedawna łączono ze studiami o charakterze inżynierskim, nie zaś uniwersyteckim. Dzięki owemu zubożeniu na swoją pierwotną ideę uniwersytet trwa dziś dość skutecznie, zapewniając przede wszystkim miejsca pracy tym, którzy są inżynierami jego faktycznego rozpadu, a także możliwość uzyskania dyplomu studentom, którzy w wielu wypadkach już nawet nie wiedzą, że ich uczelnia z istoty realizowała kiedyś jakąś ideę. Czy można zatem powiedzieć, że w dzisiejszym świecie staliśmy się świadkami przemocy wobec idei?

W obecnym tomie „Ethosu” zebraliśmy artykuły, z których każdy stanowi pewien wgląd w istotę przemocy: teksty te zawierają przede wszystkim filozoficzną próbę interpretacji przemocy czy też jej szczegółowych przejawów, ale także namysł nad konkretnymi obszarami, na których przemoc jest w dzisiejszym świecie najbardziej widoczna, a do których należą: wojna, przestrzeń wirtualna, rodzina i manipulacja ludzkim życiem. Tekstom tym towarzyszą artykuły poświęcone obrazowaniu przemocy i jego funkcji przede wszystkim w teatrze, który dzięki swojej katartycznej mocy jest w stanie w jakimś sensie przemoc okiełznać. Swoiste dopełnienie tomu stanowi fragment dyskusji,

¹² J. Baudrillard, *Przejrzystość zła*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 9.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

jaką wiele lat temu amerykańscy filozofowie toczyli nad wydarzeniami, które miały miejsce w roku 1968 na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Wydarzenia te stały się na gruncie amerykańskim przyczynkiem do debaty intelektualistów różnych opcji światopoglądowych (co ujawnia się także w zamieszczonych przez nas tekstach) na temat przemocy, w szczególności w jej kontekście politycznym. Debatę tę, która stanowi dobry przykład autentycznej wymiany myśli między filozofami, tak potrzebnej a rzadkiej w polskim środowisku, zamieszczamy, ponieważ ożywia ją autentyczny duch troski o eliminację przemocy z życia publicznego, połączony z przekonaniem, że ruch ten nie będzie możliwy, jeśli nie poprzedzi go zrozumienie i analiza samego fenomenu przemocy. Wydaje się, że debatę tę można też potraktować jako swoiste zaproszenie do powrotu do idei uniwersytetu sprzed czasu jej fraktalnego rozproszenia.

D.Ch.

JAN PAWEŁ II
ZAPEWNIJMY DZIECIOM PRZYSZŁOŚĆ W POKOJU!

JAN PAWEŁ II

ZAPEWNIJMY DZIECIOM PRZYSZŁOŚĆ W POKOJU!*

Na zakończenie roku 1994 – Międzynarodowego Roku Rodziny – skierowałem List do dzieci całego świata, prosząc je o modlitwę, aby ludzkość stawała się coraz bardziej rodziną Bożą, umiejacą żyć w zgodzie i pokoju. Wyraziłem też wtedy głęboką troskę o dzieci, które są ofiarami konfliktów wojennych i innych form przemocy, zwracając uwagę światowej opinii publicznej na te bardzo groźne zjawiska.

U progu nowego roku myśl moja znowu biegnie ku dzieciom, ku ich słusznemu pragnieniu miłości i radości. W szczególny sposób ogarniam pamięcią dzieci dotknięte cierpieniem. Jakże wiele z nich osiąga dojrzałość, nie zaznawszy nigdy pokoju. Ich spojrzenie powinno być zawsze pogodne i pełne nadziei, a tak często jest przeniknięte smutkiem i lękiem, bo w swym krótkim życiu zbyt wiele już zobaczyły i przecierpiały!

Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju! Wezwanie to kieruję z ufnością do ludzi dobrej woli, zachęcając wszystkich, aby pomagali dzieciom wzrastać w klimacie prawdziwego pokoju. To jest ich prawem, to jest naszym obowiązkiem.

DZIECI OFIARAMI WOJNY

Mam przed oczyma rzesze dzieci, które spotykałem w latach mej papieskiej posługi, zwłaszcza w czasie podróży apostolskich na wszystkie kontynenty. Dzieci pogodne i pełne radości. Myślę o nich u progu nowego roku. Wszystkim dzieciom świata życzę, aby rozpoczęły rok 1996 w radości oraz by dzięki szczerzej pomocy dorosłych dane im było przeżyć spokojne dzieciństwo.

* Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1996 roku. Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 17(1996) nr 1, s. 4-7.

Pragnąłbym, aby harmonijne stosunki między dorosłymi a dziećmi kształtowały wszędzie klimat pokoju i prawdziwego dobrobytu. Niestety, wiele dzieci na świecie staje się niewinnymi ofiarami wojen. W ostatnich latach zraniono i zabito miliony małych istot ludzkich, dokonując prawdziwej masakry.

Normy prawa międzynarodowego¹, nakazujące szczególną ochronę najmłodszych, są w znacznej mierze lekceważone, zaś konflikty regionalne i etniczne, których liczba niezmiennie wzrosła, przekreślają gwarancje przewidziane przez przepisy humanitarne. Dzieci giną nawet od kul strzelców wyborowych; niszczy się umyślnie szkoły i bombarduje szpitale, w których są leczone. Jakże nie podnieść głosu wobec tych potwornych wynaturzeń i jakże ich nie potępić! Umyślne zabicie dziecka jest jednym z najbardziej niepokojących przejawów zaniku wszelkiego szacunku dla ludzkiego życia².

Oprócz dzieci zamordowanych chcę też wspomnieć dzieci trwale okaleczone podczas działań wojennych lub po ich zakończeniu. Myślę tu także o dzieciach prześladowanych, gwałconych i zabijanych podczas tak zwanych „czystek etnicznych”.

Dzieci są nie tylko ofiarami wojennej przemocy; wiele z nich jest zmuszanych do czynnego uczestnictwa w wojnie. W niektórych krajach świata dochodzi do tego, że chłopcy i dziewczęta, nieraz bardzo młodzi, są przymuszani do służby w formacjach wojskowych walczących stron. Zwiedzeni obietnicą otrzymania żywności i możliwością uczęszczania do szkoły, zostają zamknięci w odosobnionych obozach, gdzie cierpią głód i są maltretowani i gdzie każe się im zabijać, czasem nawet osoby z ich własnych wiosek. Często są posyłani w pierwszej linii, aby oczyszczać pola minowe. Najwyraźniej ci, którzy w ten sposób posługują się niepełnoletnimi, za nic mają ich życie!

Przyszłość tych młodocianych żołnierzy jest często przekreślona. Po latach służby wojskowej niektórzy zostają po prostu zdemobilizowani i odesłani do domów, gdzie najczęściej nie potrafią włączyć się na powrót w życie cywilne. Inni, wstydząc się tego, że przeżyli swoich towarzyszy, stają się przestępcami albo narkomanami. Któż wie, jakie jeszcze zmory będą nękać ich dusze! Czy kiedykolwiek ich pamięć uwolni się od obrazów przemocy i śmierci?

Na głęboką wdzięczność zasługują organizacje humanitarne i religijne, które starają się nieść ulgę w tak nieludzkich cierpieniach. Wdzięczność należy się także ludziom dobrej woli i rodzinom, które z miłością przyjmują

¹ Por. np. Organizacja Narodów Zjednoczonych, Konwencja o prawach dziecka z 20 XI 1989, w szczególności art. 38, http://www.unicef.org/magic/resources/CRC_polish_language_version.pdf; ONZ, IV Konwencja genewska o ochronie osób cywilnych podczas wojny z 12 VIII 1949, art. 24, https://www.msw.gov.pl/ftp/OCK/dokumenty_Prawo_MPH/1949_12_VIII_IV%20konwencja_genewska.pdf; ONZ, Protokoły dodatkowe do Konwencji genewskich, nr I-II z 12 XII 1977.

² Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 3.

osierocone dzieci, starają się uleczyć je po doznanych wstrząsach i pomagają im włączyć się na powrót w życie rodzimych społeczności.

Wspomnienie milionów zamordowanych dzieci i pełne smutku oczy wielu ich rówieśników, znoszących okrutne cierpienia, są dla nas bodźcem do szukania wszelkich możliwych dróg ochrony lub przywrócenia pokoju, położenia kresu konfliktom i wojnom.

Przed IV Światową Konferencją poświęconą kobiecie, która odbyła się w Pekinie we wrześniu tego roku, wezwałem katolickie instytucje charytatywne i oświatowe, aby przyjęły i wspólnie realizowały priorytetową strategię działań, mających na celu dobro dziewcząt i młodych kobiet, zwłaszcza najuboższych. Dziś pragnę ponowić to wezwanie, kierując je w szczególności do katolickich instytucji i organizacji, które zajmują się nieletnimi: pomagajcie dziewczętom, które doznały bolesnych skutków wojny i przemocy; uczcie chłopców dostrzegać i szanować godność kobiety; pomagajcie dzieciom na nowo odkryć dobroć i miłość Boga, który stał się człowiekiem i który umierając, pozostawił światu dar swojego pokoju (por. J 14, 27).

Nigdy nie przestanę powtarzać, że wszyscy – od najwyższych instytucji światowych po stowarzyszenia lokalne, od głów państw po zwykłego obywatela – jesteście powołani, aby w naszej codzienności i w wielkich chwilach naszego życia wносить wkład w budowanie pokoju oraz odmawiać wszelkiego poparcia wojnie.

DZIECI OFIARAMI RÓŻNYCH FORM PRZEMOCY

Miliony dzieci cierpią na skutek innych form przemocy, występujących zarówno w społeczeństwach, gdzie panuje nędza, jak i w krajach rozwiniętych. Są to często formy mniej widoczne, ale wcale nie mniej okrutne.

Międzynarodowa Konferencja na temat Rozwoju Społecznego, która obradowała w tym roku w Kopenhadze, zwróciła uwagę na więź istniejącą między ubóstwem a przemocą³; przy tej samej okazji państwa postanowiły wydać bardziej zdecydowaną walkę pladze nędzy i podjąć stosowne działania na szczeblu krajowym, poczynając od roku 1996⁴. Podobne zalecenia zostały sformułowane także przez Światową Konferencję ONZ poświęconą dzieciom (Nowy Jork, 1990 rok). Nędza stwarza bowiem nieludzkie warunki życia i pracy. W niektórych krajach już małe dzieci są zmuszane do pracy, są maltretowa-

³ ONZ, Deklaracja, nr 16, w: *Deklaracja i Program Działań Światowego Szczytu Rozwoju Społecznego. Kopenhaga, 6-12 marca 1995*, red. B. Olszewska, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 1997, s. 18n.

⁴ Zob. ONZ, Program działań, rozdz. 2, w: *Deklaracja i Program Działań Światowego Szczytu Rozwoju Społecznego*, s. 66-87.

ne i boleśnie karane, otrzymują znikome wynagrodzenie: ponieważ nie mogą się w żaden sposób bronić, najłatwiej padają ofiarą szantażu i wyzysku.

Kiedy indziej znów czyni się z nich przedmiot transakcji handlowych⁵, aby wykorzystywać je w procederze zorganizowanego żebractwa lub – co gorsza – zepchnąć na drogę prostytucji, między innymi w ramach tak zwanej „turystyki seksu” – praktyki zasługującej na najsurowsze potępienie i poniżającej tych, którzy ją uprawiają, ale także tych wszystkich, którzy na różne sposoby przyczyniają się do jej rozwoju. Są i tacy, którzy bez skrupułów angażują dzieci do działalności przestępczej, zwłaszcza do sprzedaży narkotyków, co wiąże się między innymi z ryzykiem, że one same zaczną ich używać.

Niemало jest dzieci, dla których ostatecznie jedynym środowiskiem życia staje się ulica: dzieci, które uciekły z domu albo zostały porzucone przez rodziny, czy też są po prostu pozbawione na zawsze środowiska rodzinnego, żyją z dnia na dzień w stanie całkowitego opuszczenia, traktowane przez wielu jako odpadki, których należy się pozbyć.

Przemoc wymierzona przeciw dzieciom występuje niestety również w rodzinach żyjących w warunkach dostatku i dobrobytu. Są to na szczęście rzadkie przypadki, ale mimo to nie należy ich lekceważyć. Zdarza się, że nawet we własnych domach i to ze strony tych, w których słusznie powinny pokładać całkowitą ufność, dzieci doznają przemocy i krzywd, co w sposób nieobliczalny szkodzi ich rozwojowi.

Wiele dzieci jest też narażonych na wstrząsy związane z konfliktami między rodzicami lub nawet z rozpadem rodziny. Troska o ich dobro nie powstrzymuje dorosłych od podjęcia decyzji podyktowanych często przez egoizm i zakłamanie. Za fasadą normalnego i spokojnego życia, szczególnie mylącą w sytuacji dostatku dóbr materialnych, dzieci muszą nieraz wznosić w smutnej samotności, nie mając nikogo, kto z miłością wskazałby im właściwą drogę i zapewnił odpowiednie wychowanie moralne. Pozostawione samym sobie, znajdują zazwyczaj główny punkt odniesienia w telewizji, propagującej często wzorce życia nierealnego albo zdemoralizowanego, wobec których ich niedojrzały zmysł rozeznania nie jest jeszcze w stanie należycie zareagować.

Czyż można się dziwić, że tak wielokształtna i podstępna przemoc przenika na koniec także do ich młodych serc i przekształca ich wrodzony entuzjazm w rozczarowanie i cynizm, a ich odruchową dobroć w obojętność i egoizm? Powstaje w ten sposób zagrożenie, że dzieci, idąc za fałszywymi ideałami, zaznają goryczy i poniżenia, wrogości i nienawiści, nasiąkając poczuciem niezaspokojenia i pustki, którym jest przeniknięty otaczający je świat. Powszecchnie wiadomo, że doświadczenia dzieciństwa pozostawiają głębokie i czasem nieusuwalne piętno na całym późniejszym życiu.

⁵ Por. tamże, rozdz. 2, nr 39e, s. 84.

Trudno oczekiwać, by dzieci umiały kiedyś budować lepszy świat, jeśli dziś nie podejmie się konkretnych wysiłków, aby zapewnić im właściwe wychowanie do pokoju. Dzieci muszą „uczyć się pokoju”: jest to ich prawem, którego nie wolno lekceważyć.

DZIECI A NADZIEJE NA POKÓJ

Pragnąłem ukazać tutaj w jak najpełniejszym świetle dramatyczne nieraz warunki, w jakich żyje dziś wiele dzieci. Uważam to za swój obowiązek: to one przecież będą dorosłymi w trzecim tysiącleciu. Nie zamierzam jednak poddawać się pesymizmowi ani ignorować zjawisk, które budzą nadzieję. Czyż można na przykład pominąć milczeniem liczne rodziny we wszystkich zakątkach świata, w których dzieci wzrastają w atmosferze pokoju; czyż możemy nie wspomnieć o inicjatywach, jakie podejmuje wiele osób i instytucji, aby zapewnić harmonijny i radosny rozwój dzieciom zmagającym się z różnymi trudnościami? Należą do nich inicjatywy instytucji publicznych i prywatnych, poszczególnych rodzin i zasłużonych wspólnot, których jedynym celem jest przywrócenie do normalnego życia dzieci dotkniętych przez jakieś bolesne doświadczenia. Na uwagę zasługują konkretne programy wychowawcze, które zmierzają do pełnego wykorzystania wszystkich indywidualnych zdolności, tak aby z dzieci i młodzieży uczynić prawdziwych budowniczych pokoju.

Nie należy też zapominać o wzroście poczucia odpowiedzialności w łonie wspólnoty międzynarodowej, która w ostatnich latach, mimo trudności i wahań, stara się systematycznie i w sposób zdecydowany podejmować problemy dzieci.

Osiągane rezultaty zachęcają do kontynuacji tego chwalebnego dzieła. Dzieci, jeśli otrzymają stosowną pomoc i zazną miłości, potrafią same stawać się twórcami pokoju, budowniczymi braterstwa i solidarności w świecie. Ich entuzjazm i szczere zaangażowanie pozwala im być „świadkami” i „nauczycielami” nadziei i pokoju, z pożytkiem dla dorosłych. Aby nie roztrwonić tego potencjału, należy stworzyć dzieciom – okazując należyty szacunek ich osobowości – wszelkie warunki sprzyjające harmonijnemu i wszechstronnemu rozwojowi.

Spokojne dzieciństwo pozwoli dzieciom patrzeć z ufnością na życie i na dzień jutrzejszy. Biada tym, którzy tłumią w nich radosne porywy nadziei!

DZIECI W SZKOLE POKOJU

Dzieci bardzo prędko poznają życie. Obserwują i naśladują postępowanie dorosłych. Szybko uczą się miłości i szacunku dla innych, ale łatwo wchłaniają też jad przemocy i nienawiści. To, czego doświadczają w rodzinie, bardzo

mocno wpłynie na postawy, które przyjmą jako dorośli. Jeśli zatem rodzina jest pierwszym środowiskiem, w którym dzieci otwierają się na świat, rodzina też powinna być dla nich pierwszą szkołą pokoju.

Rodzice mają niezwykłą szansę ukazania dzieciom tej wielkiej wartości, jaką jest świadectwo ich wzajemnej miłości. Kochając się, pozwalają swemu dziecku, od samego początku jego istnienia, wzrastać w atmosferze pokoju, przenikniętej pozytywnymi elementami, które stanowią prawdziwe dziedzictwo rodziny: są to wzajemny szacunek i akceptacja, otwarcie się na innych, dzielenie się dobrami, bezinteresowność, przebaczenie. Wspólne rozwijanie tych wartości umożliwia prawdziwe wychowanie do pokoju i sprawia, że dziecko od najmłodszych lat uczestniczy czynnie w budowaniu pokoju.

Dziecko dzieli z rodzicami i rodzeństwem doświadczenie życia i nadziei: przygląda się, jak należy pokonywać z pokorą i odwagą nieuniknione trudności, dojrzewa w klimacie szacunku dla innych osób oraz dla opinii odmiennych niż własne.

W rodzinnym domu dzieci powinny być przede wszystkim otoczone miłością, aby mogły doświadczyć – zanim jeszcze dotrze do nich jakikolwiek przekaz słowny – tej miłości, jaką darzy je Bóg, oraz nauczyć się, że On pragnie pokoju i wzajemnego zrozumienia między wszystkimi ludźmi, powołanymi do tworzenia jednej wielkiej rodziny.

Jednakże oprócz podstawowego wychowania w rodzinie dzieci mają też prawo specyficzną formację do pokoju otrzymać w szkole i w innych strukturach oświatowych, których zadaniem jest dopomaganie im w stopniowym poznawaniu natury i wymogów pokoju w kontekście ich świata i ich kultury. Jest konieczne, aby dzieci uczyły się historii pokoju, a nie tylko dziejów zwycięskich lub przegranych wojen.

Przekażmy im zatem wzorce pokoju, a nie przemocy! Na szczęście takie pozytywne przykłady można znaleźć w każdej kulturze i w każdym okresie dziejów. Należy zapewnić odpowiednie sytuacje wychowawcze, szukając w sposób twórczy nowych dróg oddziaływania, zwłaszcza tam, gdzie panuje najdotkliwsza nędza kulturowa i moralna. Wszystko powinno służyć temu, aby dzieci stawały się głosicielami pokoju.

Dzieci nie są ciężarem dla społeczeństwa, nie są narzędziem zysku ani też osobami pozbawionymi praw: są ważnymi członkami ludzkiej zbiorowości, konkretnym wcieleniem jej nadziei, oczekiwań i możliwości.

JEZUS DROGĄ DO POKOJU

Pokój jest darem Bożym; od ludzi zależy, czy zechcą go przyjąć, aby zbudować pokój na świecie. Zdolają to uczynić tylko wówczas, gdy będą mieli

dziecięcą prostotę serca. Jest to jeden z najgłębszych i najbardziej paradoksalnych aspektów chrześcijańskiego orędzia: „stać się jak dziecko” to nie tylko nakaz moralny – to przede wszystkim wymiar tajemnicy Wcielenia.

Syn Boży nie przyszedł bowiem w mocy i chwale, jak to uczyni na końcu czasów, ale jako dziecko potrzebujące pomocy i cierpiące ubóstwo. Przyjął w pełni naszą ludzką naturę z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4,15), a wraz z nią także jej słabość i oczekiwanie przyszłości, właściwe dla wieku dziecięcego. Od czasu tego decydującego wydarzenia w dziejach ludzkości pogarda okazywana dzieciom jest jednocześnie pogardą wobec Tego, który pragnął objawić wielkość miłości, gotowej unieść się i wyrzec wszelkiej chwały dla odkupienia człowieka.

Jezus utożsamiał się z dziećmi i gdy Apostołowie spierali się, który z nich jest największy, „wziął dziecko, postawił je przy sobie i rzekł do nich: «Kto przyjmie to dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmie, przyjmuje Tego, który Mnie posłał»” (Łk 9,47-48). Chrystus surowo przestrzegł nas przed niebezpieczeństwem zgorszenia dzieci: „kto by się stał powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą we Mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić go w głębi morza” (Mt 18,6).

Od uczniów zażądał, aby na powrót stali się „dziećmi”, kiedy zaś oni próbowali odsunąć dzieci, które garnęły się do Niego, oburzył się: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże. Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10,14-15). Tak więc Jezus odwracał powszechny sposób myślenia. Dorośli powinni uczyć się dróg Bożych od dzieci: naśladować ich umiejętność zaufania i zawierzenia, mogą nauczyć się wołać z należną ufnością: „Abba, Ojcze!”

Stać się jak dzieci – całkowicie oddane Ojcu, pełne ewangelicznej cichości – to nakaz etyczny, ale także podstawa nadziei. Nawet w sytuacjach, gdy trudności są tak ogromne, że odbierają odwagę, a moce zła tak się panoszą, że budzą lęk, człowiek, który potrafi zdobyć się na dziecięcą prostotę, może odzyskać nadzieję, zwłaszcza jeżeli jest świadom, że może liczyć na Boga, który pragnie pojednania wszystkich ludzi we wspólnocie żyjącej w pokoju Jego królestwa; ale nadzieję może odzyskać także ten, kto – nawet jeśli nie ma udziału w darze wiary – uznaje wartości przebaczenia i solidarności i dostrzega w nich, nie bez ukrytego działania Ducha, możliwość odnowienia oblicza ziemi.

Zwracam się zatem z ufnością do ludzi dobrej woli. Zjednoczmy się wszyscy, aby stawić opór wszelkim formom przemocy i pokonać wojnę! Twórzmy warunki, w których dzieci będą mogły odziedziczyć po naszym pokoleniu świat bardziej zjednoczony i solidarny!

Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju!

OD BIBLI HEBRAJSKIEJ – DO PRAW CZŁOWIEKA

Ks. Dariusz DZIADOSZ

CZY BÓG STAREGO TESTAMENTU MA SUROWE OBLICZE? Hebrajska Biblia a przemoc

Biblia nie zawiera żadnego teoretycznego wykładu na temat przemocy, lecz mówi o jej rzeczywistych przyczynach, formach i konsekwencjach najczęściej w związku z życiem i postawami pojedynczych osób, klanów, pokoleń i narodów, a także wtedy, gdy przytacza konkretne teksty prawne. Analizując treść starotestamentowych przekazów historycznych opisujących przejawy gwałtu i przemocy w różnych sektorach ludzkiej egzystencji, trzeba pamiętać, że teksty te nie odzwierciedlają współczesnych nam realiów i standardów społecznych i kulturowych.

„A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały szła przed Panem, ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze – trzęsienie ziemi. Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu szmer łagodnego powiewu”.

1 Krl 19,11b-12

Analizę złożonego i wielopłaszczyznowego problemu przemocy w tradycjach starotestamentowych należy rozpocząć od kilku refleksji wprowadzających, które właściwie naświetlą historyczny i religijny kontekst tego trudnego zagadnienia. Przemoc w rozmaitych formach jest na trwałe wpisana w historię ludzkości i od samego początku aż do dnia dzisiejszego boleśnie stygmatyzuje jej bieg. Występowanie tego negatywnego zjawiska potwierdzają archaiczne tradycje biblijne, świadczą o nim pozabiblijne annały królewskie, ale obszernie omawiają ten problem także nowożytnie świadectwa dokumentujące dzieje człowieka. Analogicznie rzecz biorąc, okrucieństwo i przemoc są obecne zarówno w wiekowych reliktach literackich, jak i we współczesnych dziełach literackich, i ogólnie w kulturze.

Istnieją różne, często niezwykle wyrafinowane formy przemocy, odpowiadające mentalnej i emocjonalnej złożoności człowieka oraz różnorodności nawiązywanych przez niego relacji¹. Różne bywają też przyczyny, konse-

¹ Różnorodność tę obserwujemy również na poziomie leksykalnym. Wszystkie języki starożytne i współczesne zawierają szeroką gamę określeń pozwalających wyrazić różne formy, aspekty i konteksty przemocy. Na przykład słownik polskich synonimów oferuje ponad osiemdziesiąt róż-

kwencje oraz interpretacje aktów przemocy i gwałtu. Najczęściej akty te postrzegane są jako zjawiska na wskroś negatywne i destrukcyjne, ale niektóre przejawy przemocy bywają akceptowane i usprawiedliwiane ze względów światopoglądowych, politycznych, społecznych, ekonomicznych czy religijnych. Tak było w starożytności i tak dzieje się również w dobie współczesnej.

W dyskusji nad problemem przemocy w hebrajskiej Biblii trzeba uwzględnić powyższe przesłanki i obserwacje, gdyż Biblia prezentuje wiarygodne świadectwo prawdziwej, choć archaicznej historii pojedynczych ludzi, klanów i narodów, nie traktuje wybiórczo ani nie koloryzuje opisywanych faktów i osób, lecz przedstawia je takimi, jakimi były w rzeczywistości, a więc dokumentuje również akty gwałtu i przemocy. Treścią Biblii są burzliwe dzieje ludzkości od stworzenia pierwszych ludzi aż po czas rodzącego się Kościoła, przypadający na epokę zaborczej ekspansji cesarstwa rzymskiego. Każdy z etapów tej historii był w mniejszej lub większej mierze naznaczony walką i przemocą. W tradycjach biblijnych przemoc pojawia się jednak nie tylko w związku z przeszłością i teraźniejszością jej bohaterów, lecz stanowi również istotny motyw przyszłości. W wielu fragmentach Starego i Nowego Testamentu, a szczególnie w apokaliptycznych wizjach mających dopiero nadejść zdarzeń (por. Iz 24-27; Jr 30-33; Ap 17-22), autorzy natchnieni zapowiadają zamknięcie doczesnej historii świata i rozpoczęcie nowej ery, które z woli Boga i Jego mocą również dokona się w pełnym przemocy starciu dobra ze złem. Będzie to jednak ostatni etap historii ludzkości, w którym dadzą znać o sobie niesprawiedliwość i przemoc – w przyszłym świecie, odnowionym przez jedyne Pana i Króla Wszechświata, nie będzie już bowiem dla nich miejsca (por. Iz 11,6-9; Ap 21,9-22,15).

Po tym ogólnym wprowadzeniu możemy przejść do głównego tematu niniejszej analizy, którym jest koncepcja przemocy i gwałtu w Biblii hebrajskiej, a także jej teologiczna ocena. Już na wstępie trzeba zaznaczyć, że na kartach Starego Testamentu kwestie przemocy i gwałtu nie zajmują centralnego miejsca, choć nie są też zupełnie marginalne. Ta uwaga jest dość istotna, pomoże nam bowiem zachować właściwe proporcje w ocenie zjawiska przemocy w Biblii. Nie pozwoli z jednej strony w nieusprawiedliwiony sposób go wyolbrzymiać, z drugiej zaś lekceważyć czy pomijać jako drugorzędnego i mało ważnego. Istotą problemu przemocy w Biblii w dzisiejszym jego rozumieniu nie jest częstotliwość, z jaką mówi się o aktach gwałtu na kartach Starego Testamentu, lecz sposób, w jaki się to czyni. To właśnie starotestamentowe podejście do przemocy, a przede wszystkim relacja, w jakiej pozostaje do niej Bóg i naród wybrany, jest powodem, dla którego lektura pewnych passu-

nych możliwości określenia przemocy. Zob. A. Dąbrowka, E. Geller, R. Turczyn, hasło „Przemoc”, w: ciż, *Słownik synonimów*, Market and Communication Research, Warszawa 1993, s. 105.

sów Biblii nieprzerwanie budzi duże emocje, kontrowersje, a nawet sprzeciw. Niektórzy uważają, że pełne okrucieństwa i gwałtu teksty są mocnym argumentem przemawiającym przeciw świętości Starego Testamentu². Rodzi się więc pytanie o rzeczywistą rolę, jaką przemoc odgrywa w dziejach Starego Przymierza, oraz o sposób, w jaki winniśmy interpretować te tradycje biblijne, które o niej mówią. W ścisłym związku z tymi dwiema kwestiami pozostaje teologiczny problem starotestamentowego obrazu Boga, który – w świetle pewnych tekstów – zdaje się pobłażać panującej przemocy, a nawet do niej zachęcać poprzez własne działania, objawiane prawo oraz konkretne misje powierzane charyzmatycznym przywódcom Izraela.

Jak współczesny czytelnik Biblii hebrajskiej winien więc postrzegać tę bardzo delikatną kwestię? Jak pogodzić ją z tak licznymi tradycjami biblijnymi nawołującymi do poszanowania życia, szacunku i miłości względem bliźniego? Czy tekstom wzywającym w imieniu Boga do przemocy należy nadać rangę natchnionych na równi z innymi tradycjami Biblii, czy też trzeba je oceniać według innych kryteriów teologicznych? I w jaki sposób teksty te można odnosić do dzisiejszych standardów moralnych oraz aktualnych koncepcji Boga i religii? Już na wstępie należy zaznaczyć, że na pytania te niełatwo udzielić jednoznacznych odpowiedzi. Trudności interpretacyjnych z pewnością nie pokonuje stanowisko tych współczesnych teologów, którzy próbują rozwiązać ów skomplikowany problem jedynie poprzez całkowity rozdział Starego i Nowego Przymierza. W sposób upraszczający i nieuzasadniony teolodzy ci przypisują Bogu Starego Testamentu surowość i gniew, aby tak zaprezentowanemu obrazowi JHWH przeciwstawić objawiony przez Jezusa Chrystusa wizerunek miłosiernego Ojca Nowego Testamentu, który kocha wszystkich ludzi i daleki jest od jakiegokolwiek przemocy (por. Mt, 5,45; Łk 15,1-32). Współczesne dyskusje i komentarze poświęcone tym zagadnieniom dowodzą aż nazbyt wymownie, że tego typu rozwiązania nie są satysfakcjonujące, co więcej, są niepoprawne teologicznie, gdyż podważają fundamentalne przymioty Boga judaizmu i chrześcijaństwa, którymi są, między innymi, niezmienność oraz z niczym nieporównywalna doskonałość.

Pytania o rolę i ocenę przemocy w kulturze i religii starotestamentowej pozostają więc wciąż aktualne³. Domagają się one odpowiedniego pogłębienia

² Dla wielu współczesnych chrześcijan kwestia ta staje się powodem radykalnej rewizji obrazu Boga, a nawet odrzucenia autorytetu Biblii. Brak odpowiedniej wiedzy na temat religijnego, historycznego i kulturowego kontekstu pism natchnionych, szczególnie tych pochodzących z epoki Starego Testamentu, prowadzi często do zanegowania całego orędzia Biblii. W pewnym sensie echo tak uproszczonej lektury starotestamentowych tradycji rozlega się nawet w Kościele, który w ramach kolejnych reform liturgicznych usunął z lekcjonarza mszalnego i kapłańskiej liturgii godzin większość *passusów* mówiących o przemocy oraz wszystkie tak zwane psalmy *złorzeczące* (Ps 58; 83; 109; 129).

³ Problematyka ta cieszy się nieprzerwanym zainteresowaniem. Zob. np. *Wojna i przemoc w religiach świata*, red. A. Khoury, E. Grundmann, H. Müller, tłum. R. Zajączkowski, Jedność–Herder, Kielce 2006; K. S. K r i e g e r, *Przemoc w Biblii*, tłum. A. Wałęcki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004;

i nieustannej refleksji teologicznej i kulturowej, ponieważ wiele współczesnych środowisk wpisuje w istotę judaizmu i wyrosłego z niego chrześcijaństwa przemoc, agresję i fundamentalizm, aby przez tego typu ewaluację odebrać, a przynajmniej podważyć, walor natchnienia i świętości pisanych tradycji tych monoteistycznych religii⁴.

Analizę problemu przemocy na kartach starotestamentowych ksiąg natchnionych podzielimy na kilka etapów. Najpierw spróbujemy skonstruować zwięzłą antologię biblijnych tradycji odnoszących się do kwestii przemocy, aby wyrobić sobie właściwą opinię na temat literackiego i historycznego kontekstu, w którym Biblia mówi o tym zjawisku. Równocześnie podejmiemy trud znalezienia właściwego klucza do interpretacji każdego z rodzajów tych archaicznych tekstów. Na koniec w oparciu o analizę wybranych tradycji starotestamentowych omówimy krótko problem właściwej oceny obrazu starotestamentowego Boga i Jego rzeczywistej relacji do przemocy.

PANORAMA BIBLIJNYCH TEKSTÓW O PRZEMOCY

Tradycje starotestamentowe stosunkowo często poruszają problem przemocy, stąd przedstawiona tu przekrojowa analiza z konieczności nie może być całościowym źródłowym opracowaniem tej kwestii, lecz będzie raczej czymś

F. B u g g l e, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*, Rowohlt Verlag, Reinbek 1992; G. B a r b a g l i o, *Pace e violenza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2012; R. G i r a r d, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. Plecińska, J. Pleciński, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993; S. N i d i t c h, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, Oxford University Press, Oxford–New York, 1993; R. S c h w a g e r, *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, Harper & Row, San Francisco 1987; A. V e n t e r, *Biblical Ethics and Christian Response to Violence*, „Theologia Evangelica” 24(1991) nr 2, s. 25-39; R. W e e m s, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Fortress Press, Minneapolis 1995; J. W i l l i a m s, *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, Trinity Press International, Valley Forge 1991; W. D i e t r i c h, C. L i n k, *Die dunklen Seiten Gottes*, t. 1, *Willkür und Gewalt*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995; c i ż, *Die dunklen Seiten Gottes*, t. 2, *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000.

⁴ Zob. P. C o p a n, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2011; E. D a v i e s, *The Immoral Bible: Approaches to Biblical Ethics*, T & T Clark International, London–New York 2010; G. L ü d e m a n n, *Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die dunkle Seite der Bibel*, Radius-Verlag, Stuttgart 1996; P. T r i b l e, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia 1985; D. L a m b, *God Behaving Badly: Is the God of the Old Testament Angry, Sexist, and Racist?*, Intervarsity Press, Downers Grove 2011; R. M. S c h w a r t z, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago 1997; E. S e i b e r t, *Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God*, Fortress, Minneapolis 2009; W e e m s, dz. cyt.

w rodzaju reprezentatywnej antologii biblijnych tekstów dotyczących tych przesłżeń ludzkiego życia, w których daje znać o sobie to negatywne zjawisko.

GENEZA PRZEMOCY W ŚWIECIE

Pierwszą grupę starotestamentowych tradycji poświęconych przemocy stanowią te, które próbują podać pierwotne przyczyny gwałtu, nienawiści, niesprawiedliwości i różnorodnej niegodziwości wpływającej destrukcyjnie na relacje międzyludzkie. Teksty te umieszczone są w pierwszej części hebrajskiej Biblii i tworzą tak zwaną prehistorię ludzkości (zob. Rdz 1,1-11,26). Z teologicznego punktu widzenia najstarszym i najważniejszym z nich jest jahwistyczna relacja o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi (zob. Rdz 2,4b-3,24). Ta osadzona w kulturowym kontekście Bliskiego Wschodu tradycja ukazuje z jednej strony doskonałe i pełne harmonii dzieło Boga Stwórcy, wolne od najmniejszego śladu niedoskonałości, niesprawiedliwości czy przemocy⁵, a z drugiej okoliczności, w których w ludzką egzystencję wtargnęło zło ze wszystkimi jego konsekwencjami, w tym również z rozlicznymi formami gwałtu i ucisku. Tekst ten nie jest przekazem historycznym, lecz ma charakter programowego manifestu teologicznego, który posługując się językiem symbolu i alegorii, wyraźnie komunikuje, że żadna forma zła, niegodziwości, przemocy ani gwałtu nie ma swego źródła w Bogu Stwórcy. Wolą i zamysłem Stworzyciela był pełen harmonii kosmos, w którym człowiek jako najdoskonalsze ze stworzeń prowadzi spokojne i szczęśliwe życie niezakłócone żadnym aktem przemocy czy anarchii. Dopiero ingerencja zewnętrznej siły przeciwnej Bogu i człowiekowi – jej pochodzenia ani tożsamości biblijny autor nie zdradza⁶ – a także pycha i nieposłuszeństwo pierwszych ludzi (Adama

⁵ Pewnym wyjątkiem może być jedynie biblijny sposób określenia władzy nad światem, którą od Stwórcy otrzymali pierwsi ludzie. Hebrajskie terminy zastosowane przez kapłańskiego redaktora (por. Rdz 1,28) wskazują na twardą dominację człowieka nad wszelkim stworzeniem. Hebrajskie terminy „kābaš” (deptać, podporządkowywać sobie) i „rādā” (sprawować władzę, pełnić rządy) w innych miejscach Biblii występują zwykle w kontekście relacji społecznych i militarnych, wyrażając ideę pełnego podporządkowania i władzy (por. Lb 32,22.29; Joz 18,1; 2 Krn 28,10; Est 7,8; Ne 5,5; Jr 34,11.16; Mi 7,19; Za 9,15). Por. V. H a m i l t o n, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, W.B. Eerdmans Publishing; Grand Rapids, Michigan, 1990, s. 139. Zob. J.R. M i d d l e t o n, *Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in Biblical Creation Texts*, „Interpretation” 58(2004) nr 4, s. 341-355.

⁶ Jahwistyczny autor tej tradycji, a także kapłański redaktor Księgi Rodzaju nie znali jeszcze koncepcji szatana jako osobowego ucieleśnienia zła i nieprzejednanego przeciwnika Boga i ludzi. Tak postrzegają węża dopiero Księga Mądrości (por. Mdr 2,24) i teksty nowotestamentowe (por. J 8,44). W Księdze Rodzaju (por. Rdz 3,1-15) waż jest uosobieniem bliżej nieokreślonej siły przeciwnej Stwórcy, która przyjęła postać jednego ze zwierząt przez Niego stworzonych. O symbolicznym wymiarze figury kusiciela świadczą chociażby cechy, których węż jako gatunek zwierząt nie posiadają, na

i Ewy), którzy idąc za głosem kusiciela uwierzyli, że mogą stać się tacy jak Bóg i radykalnie odmienić swój status stworzenia, spowodowały, iż doskonały porządek ustanowiony przez JHWH został poważnie zachwiany, a w pewnej mierze bezpowrotnie odmieniony. Pierwszym tego rezultatem był lęk i wstyd, jaki mężczyzna i kobieta poczułi względem siebie i wobec Stwórcy, następnymi zaś okazały się nieufność, nienawiść i wrogość w stosunku do sprawcy ich moralnego i egzystencjalnego upadku (węża), którą w swej sentencji autorytatywnie ogłosił i usankcjonował Stwórca (por. Rdz 3,14). To pierwszy moment w Biblii mówiący bezpośrednio o przemocy. Słowo Bożego wyroku w ma tu formę wyroczni (por. Rdz 3,14-15), która zapowiada bezpardonową i nieprzejednaną walkę ludzkości ze złem reprezentowanym w tekście jahwisty przez figurę węża i jego potomstwa. Walka ta będzie polegała na wzajemnym zadawaniu sobie ciężkich ran aż do chwili, gdy jedna z walczących stron poniesie śmierć. Według zapowiedzi Stwórcy (por. Rdz 3,15) to potomstwo niewiasty zada śmiertelną ranę wężowi⁷. Wtedy też straci swą destruktywną moc zło, a zatem pokonane zostaną również nienawiść i przemoc, które są jego pochodnymi. Zanim jednak to się stanie, w dziejach ludzkości będą dawać znać o sobie wszelkie przejawy tajemnicy zła i nieprawości. Wszystkie one są rozumiane przez redaktora księgi Rodzaju jako konsekwencje buntu ludzi względem Boga i ustanowionego przez Niego porządku w świecie. Wszystkie bezpośrednio dotyczą i deprawują idealną dotąd naturę człowieka (por. Rdz 1,27-28; 2,21-25). Pycha i nieposłuszeństwo wobec Stwórcy pozostawiają głęboki ślad w jestestwie mężczyzny i kobiety, niszczą ich współzycie, naczynając je różnymi odcieniami dysharmonii i agresji. Dowodem tego jest podporządkowanie kobiety mężczyźnie (por. Rdz 3,16), które będzie skut-

przykład zdolność mówienia, inteligencja przewyższająca ludzką, przebiegłość, a także nieskrywany bunt i wrogość względem Boga. Z tą figurą jahwista wiąże genezę wszelkiego zła, a zatem i przemocy w świecie.

⁷ Hebrajska wersja protoewangelii (por. Rdz 3,15) pozostawia dwojaką możliwość interpretacji pojęcia „potomstwo” (hebr. *zera'*). W Bożej wyroczni można dopatrywać się zapowiedzi, że ogólnie pojęty rodzaj ludzki, który stracił pierwotny status niewinności wskutek nieposłuszeństwa swych pierwszych przedstawicieli, zatriumfuje nad wężem, albo też, że konkretny przedstawiciel ludzkości (hebr. *hû' – on*) pokona w walce węża i jego potomstwo. Zapowiedź ta zaowocuje w późniejszych tekstach prorockich tak zwanymi wyroczniami mesjańskimi, zwiastującymi Bożą ingerencję zbawczą w dzieje Izraela i całej ludzkości, dokonaną za pośrednictwem „Pomazańca Pańskiego”. Jednym ze skutków zbawczej aktywności Mesjasza będzie trwały pokój, który położy kres wszelkiej przemocy i przywróci ludzkości pierwotną uniwersalną harmonię (por. Iz 7,13-16.21-22; 8,23-9,6; 11,1-16). W myśl pism nowotestamentowych ostatecznym wypełnieniem wszystkich tych zapowiedzi będzie Osoba i zbawcze dzieło Syna Bożego (por. Mt 27,45-54; 2 Kor 1,19-20). W chwili śmierci Chrystusa na krzyżu zło i jego konsekwencje zostaną definitywnie zwyciężone i zrekompensowane, chociaż ostateczna realizacja skutków tego zwycięstwa nastąpi dopiero na końcu czasów, kiedy Mesjasz – Syn Człowieczy – obejmie władzę w niebie, położy kres wszelkiej niegodziwości i przemocy oraz zainauguruje wieczne królestwo pokoju (por. Ap 21,1-7; 22,11-14).

kować wszelkiego rodzaju przemocą w rodzinie i społeczności⁸. Ten nowy status kobiety, który w ciągu dziejów ludzkości będzie źródłem jej upokorzeń, cierpień i krzywd, biblijny autor wiąże bezpośrednio z aktywnym udziałem pierwszej niewiasty Ewy w buncie przeciwko woli Stwórcy (por. Rdz 3,1-7).

W duchu teologicznych komentarzy wyjaśniających genezę zła w świecie stworzonym przez Boga oraz przyczynę niesprawiedliwych i pełnych przemocy relacji międzyludzkich utrzymane są również biblijne relacje o Kainie i Ablu (zob. Rdz 4,1-24), potopie (zob. Rdz 6,1-9,29) i wieży Babel (zob. Rdz 11,1-9). Teksty te pokazują destrukcyjną siłę zła, które rozprzestrzenia się po grzechu pierwszych rodziców, nakręcając spiralę przemocy. Ewidentnymi jej przykładami są jest bratobójstwo dokonane przez Kaina na Ablu już w drugim pokoleniu ludzkości (por. Rdz 4,6-8) oraz powszechna moralna degradacja ludzkości przedpotopowej. Według relacji biblijnych degradacja ta spowodowała nadejście uniwersalnego kataklizmu niszczącego życie na ziemi (por. Rdz 4,23; 6,1-13). Kapłański redaktor relacji o potopie określa niegodziwość ludzi za pomocą archaicznego terminu „ḥāmās”, który posiada bardzo szerokie pole znaczeniowe: „przemoc, siła, okrucieństwo, nienawiść, gwałt, terror, bezprawie, wołająca o pomstę do nieba niesprawiedliwość i anarchia”⁹. W kapłańskiej relacji o potopie przemoc osiąga wymiar uniwersalny, wywierając negatywny i destruktywny wpływ nie tylko na ludzi, ale też na otaczający ich świat istot żywych (por. Rdz 6,5-13). Na szczególną uwagę zasługuje w tej tradycji biblijnej postawa Stwórcy wobec niepokohamowanej przemocy i okrucieństwa ludzkiego. Widząc, że skutek powszechnego

⁸ Problem ten wielokrotnie pojawia się w tekstach biblijnych. Biblia zawiera co prawda tradycje opowiadające o niższym statusie społecznym kobiet (por. Koh 7,28), a także tradycje relacjonujące akty przemocy wobec nich (por. Rdz 34,1-2), teksty te należy jednak traktować jako zapis realiów ówczesnego życia społecznego Izraela i innych społeczności Bliskiego Wschodu (por. Syr 25,13-26,18), nie zaś jako obowiązujący kodeks etyczny czy kompendium moralności. Należy zaznaczyć, że nie ma w Biblii żadnej tradycji, która nakazywałaby lub pochwałała akty agresji i gwałtu wobec kobiet (por. Rdz 34,3-31; 38,1-30). Co więcej, biblijne teksty prawne, chociaż z pewnością nie faworyzują kobiet w środowisku rodziny, klanu czy narodu, to jednak zawsze biorą je w obronę. Wbrew opinii wielu środowisk feministycznych ostro potępiających patriarchalny system społeczny Biblii jako godzący w godność i wolność kobiety, trzeba podkreślić, że w obrębie starożytnego prawnodawstwa i kultury Biblia zdecydowanie wyróżnia się na polu walki o obronę praw kobiet – wielokrotnie przypomina o ich równości mężczyznom oraz akcentuje niezastąpioną rolę, jaką odgrywają one na wszystkich płaszczyznach ludzkiej egzystencji (por. Rdz 1,26-28; 2,21-25; Wj 21,7-11; 22,15-16; Kpł 12,1-8; 18,6-20; 19,20; 20,9-21; Prz 31,10-31).

⁹ Greckimi odpowiednikami tego hebrajskiego pojęcia są: „bia” (wroga, nieprzyjazna siła) i „biadō” (działać z okrucieństwem, przemocą, wrogością, niszczyć, mordować). Zob. A. H a a g, hasło „ḥms”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, red. G. Botterweck, H. Ringgren, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1997, s. 478-487; C. K i r k - D u g g a n, hasło „Violence”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D. Freedman, A. Myers, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2000, s. 1358; X. L é o n - D u f o u r, hasło „Przemoc”, w: tenże, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 808-813.

gwałtu, przemocy i nienawiści ludzkość żyjąca na ziemi zmierza niechybnie ku samozagładzie, Bóg postanawia zalać ziemię wodami potopu (por. Rdz 6,13-22). Nie jest to jednak akt Bożej przemocy czy zemsty na niegodziwym i zdeprawowanym rodzaju ludzkim, lecz przemyślana i skuteczna próba jego odnowy. Pan Wszechświata, chociaż nie dostrzega już w ludziach podobieństwa do samego siebie, którym obdarzył ich w chwili stworzenia (por. Rdz 1,26-28; 6,6), to jednak nie decyduje się na całkowitą zagładę ludzkości. Biblia w karze potopu widzi konieczność położenia kresu rozprzestrzeniającemu się złu i przemocy, a jednocześnie sposób na odrodzenie ludzkości w oparciu o ród Noego, który jako jedyny na ziemi nie dopuszczał się aktów gwałtu i niegodziwości.

Podobnie ma się rzecz z archaiczną legendą o wieży Babel (zob. Rdz 11,1-9): Kierująca się egoizmem i pychą, buntująca się przeciwko Bogu ludzkość popotopowa zostaje rozproszona po całej ziemi i poróżniona przez wielość języków. I tym razem działanie Boga nie oznacza przemocy ani wrogości, lecz życzliwość i mądrość. Odtąd bowiem JHWH będzie zabiegał o to, by z Abrahama i jego potomstwa mógł powstać nowy, silny i zjednoczony rodzaj ludzki, czczący jednego Boga i solidarnie, pokojowo egzystujący jako jedna społeczność (por. Rdz 11,27-12,4; 15,1-5).

Ogólny wniosek, jaki nasuwa się po lekturze tych wybranych, ale reprezentatywnych tradycji biblijnych, jest oczywisty. Przemoc nie pochodzi od Boga, nie jest ani Jego zamierzeniem, ani wolą. Ma swój początek w akcie buntu przeciw Stwórcy, jakiego dopuścili się pierwsi ludzie oszukani podszeptami złej mocy, która w ogrodzie Eden przybrała postać węża. Akt ten i jego następstwa spowodowały tak wielką degradację harmonijnej dotąd i doskonałej natury człowieka, że w ciągu zaledwie kilku pokoleń ludzkość utraciła zdolność rozwoju i pokojowego współistnienia, które zalecił jej Bóg w chwili stworzenia, i zaczęła dopuszczać się niegodziwości, gwałtu i przemocy wiodących do całkowitej autodestrukcji (por. Rdz 6-9). Wobec tego procesu egzystencjalnego i moralnego upadku człowieka Bóg nie pozostaje obojętny. Na ludzką przemoc najpierw odpowiada adekwatną, sprawiedliwą karą, ale potem okazuje miłosierdzie i życzliwość, które pozwalają na cykliczne odnawianie wciąż upadającego rodzaju ludzkiego i przywracanie pokojowych warunków życia na ziemi. Ta ogólna perspektywa teologiczna wyjaśniająca źródło nieporządku i przemocy w świecie cechuje wszystkie księgi Starego Testamentu. Wskazuje też na niezmienny stosunek Boga do przemocy. Jako Stwórca Wszechrzeczy i ludzkości, JHWH strzeże ustanowionego przez siebie porządku harmonii i pokoju w świecie, na akty przemocy i gwałtu reaguje sprawiedliwością i łaskawością, mając na uwadze nie tylko przywrócenie utraconego dobra pokrzywdzonym, ale też skuteczną korektę postawy dopuszczających się bezprawia.

PRZEMOC W RÓŻNYCH WYMIARACH LUDZKIEGO ŻYCIA

Biblia nie zawiera żadnego zwięzłego teoretycznego wykładu na temat przemocy, lecz mówi o jej rzeczywistych przyczynach, formach i konsekwencjach przy różnych okazjach, najczęściej w związku z życiem i postawami pojedynczych osób, klanów, pokoleń i narodów, a także wtedy, gdy przytacza konkretne teksty prawne (przepisy lub kodeksy i zbiory norm). Zanim odwołamy się do tych tekstów, należy raz jeszcze przypomnieć fundamentalną zasadę ich lektury, która pozwoli właściwie zinterpretować kierowane przez nie przesłanie. Otóż analizując treść starotestamentowych przekazów historycznych opisujących konkretne postawy ludzkie, w naszym przypadku przejawy gwałtu i przemocy w różnych sektorach ludzkiej egzystencji, trzeba pamiętać o tym, że teksty te, odnoszące się do wydarzeń sprzed ponad dwóch, a w niektórych przypadkach nawet trzech tysiącleci, nie odzwierciedlają współczesnych nam realiów i standardów społecznych i kulturowych. Etyczne i moralne zasady postępowania biblijnych postaci w wielu przypadkach bardzo odbiegają od tych, do których jesteśmy przyzwyczajeni dzisiaj. Również umieszczone w Biblii kodeksy prawa, które są owocem starożytnego wymiaru sprawiedliwości, nie mogą być postrzegane i oceniane w świetle norm i kanonów funkcjonujących obecnie. Każdy, kto czyta i interpretuje teksty biblijne, winien uwzględnić historyczny, kulturowy i religijny kontekst epoki, której dotyczą analizowane przez niego tradycje, jak też epoki, w której tradycje te powstały. Tylko w tak wyznaczonej perspektywie można dochodzić właściwego sensu tych przekazów¹⁰. Takie podejście metodologiczne pozwoli uniknąć wielu nieporozumień, niewłaściwych interpretacji i ocen, a także nieuprawnionych skrótów myślowych, których niestety nie brakuje w wypowiedziach wielu przedstawicieli współczesnych środowisk podważających autorytet pism natchnionych.

Z oczywistych względów panoramę tekstów biblijnych mówiących o przemocy ograniczymy jedynie do najbardziej reprezentatywnych *passusów*, porządkując je w trzech najistotniejszych kategoriach znaczeniowych. Najpierw zaprezentujemy teksty z pism historycznych, prorockich i mądrościowych, które podejmują ten wątek w jego dwu najważniejszych aspektach: rodzinnym i społecznym. Następnie zatrzymamy się nad tekstami legislacyjnymi, które determinowały normy prawne w interesującym nas zakresie w różnych przestrzeniach życia społecznego Starego Testamentu.

¹⁰ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Verbum, Kielce 2009, s. 43-52, 134-136. Zob. E. P e r e t t o, *Violenza e linguaggio biblico*, „Parola Spirito e Vita. Quaderni di Lettura Biblica” 37(1998), s. 25-51.

Zjawisko przemocy w obrębie rodziny, klanu, pokolenia, narodu

Motyw przemocy występuje w tradycjach biblijnych zazwyczaj w dwóch kontekstach: relacji rodzinnych i sąsiedzkich oraz stosunków społeczno-politycznych między zwaśnionymi lub rywalizującymi ze sobą grupami etnicznymi i narodami. Przeanalizujemy tradycje najbardziej reprezentatywne dla każdej z tych kategorii.

Biblijne opisy przemocy w rodzinie zasadniczo nie różnią się od opisów analogicznych sytuacji mających miejsce we współczesnych środowiskach rodzinnych. Zarówno prezentacja, jak i ocena moralna przejawów gwałtu i okrucieństwa w obrębie środowiska rodzinnego ma w Biblii charakter negatywny. Stary Testament stanowczo potępia każdą formę przemocy. Bardzo mocno podkreśla natomiast walor małżeństwa, rodzicielstwa i rodziny oraz związanych z tymi instytucjami relacji i postaw, które winny być oparte na miłości, braterstwie, solidarności, sprawiedliwości, odpowiedzialności i pomocniczości.

Obok przykładów wzorowego pożycia rodzinnego i małżeńskiego (por. Rt 1-3) w pismach natchnionych spotkać można również opisy sytuacji, które dziś nazwalibyśmy patologicznymi. Pierwszym przykładem takiej sytuacji jest wspomniany już akt bratobójstwa dokonany przez jednego z synów Adama i Ewy (por. Rdz 4,1-16), a następnym kazus zdeprawowanego Lameka gotowego zabić nie tylko swego przeciwnika, ale nawet dziecko, które go zrani (por. Rdz 4,23-24). Rodzinna przemoc, której motywem są nienawiść i zazdrość, pojawia się w historii Sary i Hagar (por. Rdz 16,1-16; 21,1-21), formę bezpardonowej walki przyjmuje zaś w dziejach bliźniaczych synów Izaaka (por. Rdz 27,41), a także licznych potomków Jakuba, którzy mszczą się na wyróżnianym przez ojca Józefie (por. Rdz 37,18-28). Podobne zachowania w gronie spokrewnionych ze sobą bohaterów obserwujemy w tradycjach pochodzących z epoki przedmonarchicznego Izraela (por. Sdz 11,1-2). Z tego okresu wywodzą się również relacje opowiadające o krwawych zbrodniach i bezlitosnych mordach dokonanych w obrębie jednej rodziny w ramach walki o królewską władzę (por. Sdz 9,5). Można przywołać tu jeszcze słynną historię cudzołóstwa króla Dawida z Batszebą, które popchnęło go do cynicznej zbrodni dokonanej na Uriaszu (por. 2 Sm 11-12), czy też cykl tradycji relacjonujący przebieg krwawej walki o tron toczonej najpierw przez syna Jessego, a później przez jego potomków (por. 2 Sm 1-4; 13-20; 1 Krl 1-2). Trzeba zaznaczyć, że narrator relacjonujący te akty przemocy za każdym razem pośrednio lub bezpośrednio wyraża krytykę postępowania, które opisuje, i najczęściej opowiada o sprawiedliwej karze Bożej, która spada na dopuszczających się zabójstw, przemocy czy gwałtu (por. Sdz 9,52-57; 2 Sm 12,1-15; 18,1-19,11).

Podobnie rzecz się ma z biblijnymi opisami tych aktów przemocy, które wykraczają poza wąskie środowisko rodzinne i obejmują swym zasięgiem

cały klan lub pokolenie Hebrajczyków. Biblia notuje kilka przypadków, kiedy w wyniku aktów przemocy i gwałtu dokonanych przez jednostki lub małe grupy etniczne ucierpiała większa społeczność. Powody i formy tych aktów są różne, różne są też ich konsekwencje. Zwykle chodzi o rodowe lub sąsiedzkie porachunki i konflikty powodowane wzajemną zawiścią, pragnieniem zemsty, niesprawiedliwą lub podstępną rywalizacją o dobra materialne, przywileje czy pierwszeństwo (por. Rdz 25,19-36,43; Wj 2,11-22; Sdz 8,1-21; 12,1-7). Źródłem przemocy i okrucieństwa w obrębie klanów i pokoleń hebrajskich jest także bezpardonowa walka o ziemię, lepszą pozycję społeczną, władzę, rzadziej o kobietę (por. Sdz 9,1-57; 1 Sm 16-2Sm 5; 1 Krl 2,12-25).

Wymowną ilustracją tego rodzaju walki jest epilog Księgi Sędziów (Sdz 19-21), ukazujący jeden z najbardziej niechlubnych etapów historii narodu izraelskiego, obfitujący w przemoc okres anarchii i chaosu w przedmonarchicznych dziejach Izraela. Naród wybrany borykał się wtedy z poważnym kryzysem moralnym, religijnym i społeczno-politycznym. Hebrajskie pokolenia, które jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej pod wodzą Jozuego zdołały zdobyć dużą część Kanaanu, w tym okresie popadają w stan duchowego i społecznego rozkładu wskutek braku silnego przywódcy religijnego i militarnego (por. Sdz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Innym czynnikiem powodującym społeczno-religijną degradację, a zatem prowadzącym również do częstszych aktów przemocy i gwałtu, była daleko posunięta utrata przez Izraelitów ich etnicznej i religijnej tożsamości, łącząca się z przejmowaniem przez nich wielokulturowych i pogańskich wzorców syro-palestyńskich. Pogańskie zwyczaje stały się przyczyną, dla której kulturowy i moralny rozkład ogarnął niemal każdą płaszczyznę życia Izraelitów, co wymownie podkreśla epilog Księgi Sędziów (por. Sdz 19-21). I tak biblijny redaktor najpierw potępia brak solidarności i gościnności wśród pokoleń hebrajskich, które sprzeniewierzyły się patriarchalnym świętym tradycjom okazywania braterstwa krewnym (por. Rdz 18-19), a w konsekwencji sprowokowały brutalny atak na przybysza, lewitę pochodzącego z pokolenia Efraima, i bratobójczą wojnę Izraela z Beniaminitami (por. Sdz 19,1-30). Następnie edytor księgi ubolewa nad zdeprawowaniem mieszkańców Gibe'a, którzy łamiąc wszelkie zasady moralne i kulturowe obowiązujące w Izraelu¹¹, najpierw wywierają silną presję na gospodarza pragnącego dać

¹¹ Mieszkańcy Gibe'a, wbrew świętemu prawu gościnności, domagali się od swego rodaka wydania przybysza, aby wykorzystać go seksualnie. To ciężkie przewinienie znane jako grzech sódzki (por. Rdz 18,16-21; 19,1-29) jest w Biblii traktowane na równi z grzechem bratobójstwa (por. Rdz 4,9-11) i uważane za symbol najwyższej duchowej i moralnej degradacji, która woła o pomstę do Boga. Wiele biblijnych tradycji relacjonujących rażące akty przemocy czy niesprawiedliwości ludzkiej, mówi o Bożym gniewie i surowej karze dla winowajców. Wiąże się to z biblijnym pojęciem grzechu i nieprawości, które domagają się adekwatnej Bożej odpowiedzi i sprawiedliwej odpłaty. To Bóg bowiem, a nie człowiek, był w świecie biblijnym uważany za pierwszego i niezawodnego

schronienie wędrowcom, potem domagają się seksualnego obcowania z podróźującym lewitą, a w końcu wielokrotnie bestialsko gwałcą jego małżonkę, doprowadzając do jej śmierci (por. Sdz 19,22-30). Krytyka narratora dotyka także udzielającego gościny Gibeonity oraz lewity, którzy chcąc ocalić siebie samych od upokorzenia i przemocy, wystawiają na okrucieństwo i gwałt bliskie sobie kobiety (por. Sdz 19,24). Co więcej, następnego dnia mąż znieważonej i zgwałconej kobiety, rozcina jej ciało na części i jako dowód zbrodni rozsyła do wszystkich hebrajskich pokoleń, aby skłonić je do przykładowego ukarania morderców. W konsekwencji tych zdarzeń wybuchu bratobójcza wojna, która kończy się zdziesiątkowaniem pokolenia Beniamina (por. Sdz 20,1-48). Przemoc i gwałt zataczają więc coraz szersze kręgi i przynoszą dramatyczne żniwo. Biblijny opis tego wydarzenia ma wyraźny podtekst teologiczny i moralny: ukazuje destrukcyjne skutki okrucieństwa i zepsucia moralnego, potępia zbrodnię, a zarazem przypomina o społecznej i religijnej odpowiedzialności za popełniony gwałt, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym¹². Epilog Księgi Sędziów, należący do najmroczniejszych kart Biblii, z jednej strony dokumentuje całkowitą degradację moralną Izraela, z drugiej zaś komunikuje bardzo wyraźne potępienie ludzkiej niegodziwości i okrucieństwa.

Zdecydowanie najczęstszym kontekstem, w którym w Biblii opisywana jest przemoc, pozostaje jednak sfera wszelkiego rodzaju konfliktów zbrojnych o zasięgu wielopokoleniowym i narodowym. Przemoc w tego typu konfrontacjach ma już znacznie poważniejsze konsekwencje: intrygi polityczne, skrytobójstwa, zamachy stanu, a także otwarte starcia militarne. Biblia skrupulatnie opisuje owe konfrontacje w ich historycznej perspektywie, niekiedy w sposób bardzo realistyczny, nie unikając również drastycznych, brutalnych scen gwałtu i agresji (por. Joz 6-12; Sdz 3,1-16,31; 1-2Mch)¹³. Współcześnie

obrońcę oraz rzecznika praw pokrzywdzonych i uciśnionych; stąd częsta w Biblii praktyka ukazywania Go w roli sprawiedliwego mściciela wszystkich popełnionych zbrodni i niegodziwości, którym z różnych względów nie potrafili albo nie chcieli przeciwstawić się ludzie (por. Wj 22,22-23). Dla autorów biblijnych surowa postawa Boga w tego typu przypadkach była nie tylko zrozumiała, lecz nawet konieczna, aby ufający JHWH nie tracili wiary, doświadczając ucisku i prześladowania. Zupełnie inaczej teksty te odczytywane są dzisiaj. Wielu współczesnych lektorów Biblii zasadę Bożej odpłaty traktuje jako przejaw przesadnej, a nawet nieuzasadnionej przemocy ze strony JHWH, tym samym podając w wątpliwość integralność figury Boga i zasadność Bożego działania (por. Rdz 6; 19; 2 Sm 6,6-8).

¹² Analogiczne treści komunikuje barwny epizod z Księgi Daniela: Bardzo surowa, ale sprawiedliwa kara spotkała dwóch starców, którzy posługując się intrygą i fałszywym oskarżeniem, dokonywali gwałtów na izraelskich i judzkich dziewczętach. Niegodziwość starców zdemaskował dopiero prorok Daniel, który pod natchnieniem ducha Bożego uratował niewinną Zuzannę wiedzioną na śmierć (por. Dn 13,1-64).

¹³ W taki właśnie sposób przedstawione zostały na przykład brutalne morderstwo dokonane przez sędziego Ehuda na moabickim królu Eglonie (por. Sdz 3,15-26) czy zbrodnia Jael, której ofiarą był dowódca kananejskiego wojska Sisera (por. Sdz 4,17-22). Obie sceny odnoszą się do cza-

tego rodzaju teksty budzą kontrowersje, a wielu czytelników Biblii nie może pogodzić ich treści z natchnionym charakterem Pisma Świętego. Przy lekturze tych tradycji należy pamiętać o ich specyfice historycznej i literackiej. Po pierwsze, w Biblii znalazły się one dlatego, że wojny przez długie wieki stanowiły nieodłączną część historii narodu izraelskiego. Po drugie, każda wojna, bez względu na to, gdzie i kiedy ma miejsce, obfituje we wszelkiego rodzaju przemoc, gwałt, terror i zniszczenie. Trudno więc wymagać od biblijnych autorów relacjonujących wyzwolenczą walkę swego narodu¹⁴, aby ze względów teologicznych czy duchowych pomijali w jej opisach okrucieństwo. Teksty te są historycznym świadectwem burzliwych i bolesnych dziejów Izraela i jako takie winny być interpretowane. Mogą więc niepokoić i gorszyć tylko tych, którzy w Biblii szukają jedynie wyidealizowanego obrazu świata, przykładów budujących i heroicznych postaw ludzkich oraz wzorcowych norm prawnych i struktur społecznych, zapominając, że mają przed sobą tekst dokumentujący realny obraz ludzkiego życia.

Tradycje obfitujące w sceny batalistyczne i akty przemocy wojennej są obecne niemal w całym Starym Testamencie, relacjonującym bieg historii Izraela i Judy oraz współczesnych im narodów (por. np. Iz 13-23; Am 1-2). Skoncentrujemy się tu tylko na tych passusach, które ze względu na mocno akcentowany w nich sakralny charakter prowadzonych działań zbrojnych, budzą największe kontrowersje. Są to opisy tak zwanych wojen JHWH¹⁵, którym towarzyszyły przekonanie Izraela o bezpośrednim zaangażowaniu się Boga w konflikt zbrojny, a także nakaz krwawego rozprawienia się z wrogiem.

su wyzwolenczej wojny Izraela i ukazane są jako sprawiedliwe zadośćuczynienie za lata ucisku, jakiego doświadczał lud hebrajski ze strony tych przywódców obcego wojska. Niemal we wszystkich przypadkach okrucieństwo i wyrachowanie charyzmatycznych wodzów Izraela ukazywane jest w Biblii z perspektywy jego długoletnich prześladowań i oceniane w duchu słusznej odpłaty za niegodziwość najeźdźcy.

¹⁴ Autorzy biblijni ukazują lud izraelski raczej jako ofiarę przemocy innych narodów niż jako napastnika (por. niewola egipska – Wj 1-15; ucisk w epoce sędziów – Sdz 3,7-16,31; niewola asyryjska i babilońska – 2 Krl 17-25; Jud 1-16, Est 1-10; prześladowanie Machabeuszy – 1-2 Mch). Wszystkie działania zbrojne prowadzone przez izraelskie wojska postrzegane są jako obronne lub wyzwolencze, a więc również stosowane przez nie metody walki są usprawiedliwiane jako forma obrony koniecznej. Warto pamiętać, że nawet podbój ziemi kananejskiej opisywany w księgach Jozuego i Sędziów nie jest uważany za militarną agresję (wojnę zaborczą), lecz za walkę uciskanych przez wieki hebrajskich pokoleń (por. Joz 1-12) i ich sprzymierzeńców (por. Joz 9; Sdz 2) o należną im wolność oraz godne warunki życia.

¹⁵ Zob. G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, Scholars Press, Grand Rapids, Michigan, 1991; P. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1978; M. Weippert, *Heiliger Krieg in Israel und Assyrien*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 84(1972), s. 460-493; F. Stolz, *Jahwes und Israels Krieg*, Theologischer Verlag, Zürich 1972; R. S. Mendenhall, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

Skrajne emocje i poważne wątpliwości budzi obecnie wyjątkowo surowe prawo dotyczące prowadzenia działań zbrojnych. Obligowało ono Izraelitów do stosowania okrutnej, bezwzględnej przemocy wobec przeciwnika. Była to tak zwana instytucja klątwy (hebr. *herem*)¹⁶, którą podczas konfrontacji zbrojnej Izraelici nakładali na obce grupy etniczne. Działo się to w czasie wędrówki przez pustynię, w trakcie podboju Palestyny oraz w epoce sędziów i królów (por. Pwt 13,17; 20,12-18; Joz 6-12; 1 Sm 15; 1 Krl 20,42). Oto jeden z najbardziej reprezentatywnych przykładów tego wojennego prawa, znanego zresztą i stosowanego na całym starożytnym Bliskim Wschodzie: „Tak mówi Pan Zastępów: «Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością: nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły»” (1 Sm 15,2-3; por. Pwt 7,1-2; 20,10-18; Joz 6,20-21; 8,24-26; 10,28).

Z pewnością każdy, kto nie rozumie specyfiki starotestamentowych tradycji i dokonuje ich interpretacji w zestawieniu z ewangelicznym prawem miłości nieprzyjaciół głoszonym przez Chrystusa (por. Mt 5,21-26.43-48), ma duże trudności z zaakceptowaniem tego rodzaju treści i przyznaniem zawierającym je *passusom* statusu tekstu religijnego. Wielkie kontrowersje budzi bezwzględność i surowość prawa klątwy (nakazującego całkowitą zagładę pobitego wroga oraz niezwłoczne zniszczenie jego dobytku), a przede wszystkim jego religijna podbudowa. Prawo to prezentowane jest bowiem jako bezpośrednia wola Boga JHWH, którą należy natychmiast skrupulatnie wypełnić (por. 1 Sm 15,4-35). Nie można jednak zapominać, że okrucieństwo prawa klątwy wpisuje się w specyficzny kontekst historyczny: Odnosi się do warunków wojny, która rządzi się własnymi bezwzględnymi zasadami, dopuszczającymi wszelkie, nawet bardzo wyrafinowane formy przemocy i ucisku. Ponadto trzeba pamiętać, że biblijne relacje o wojnach JHWH stanowią wyjątkowe pod względem literackim przekazy posługujące się dużą dozą emocji i świadomie wyolbrzymiające opisywaną rzeczywistość dla osiągnięcia ściśle określonych celów ideologicznych i teologicznych. W przytoczonym tu fragmencie Księgi Samuela słowa proroka nakazujące królowi Saulowi zastosowanie bezwzględnej przemocy wobec Amalekitów miały przypomnieć o ich przemocy wobec Izraela, a jednocześnie podkreślić skuteczność zasady odpłaty Bożej i ludzkiej. Zasada ta była uważana za jedną z najważniejszych reguł starożytnego świata Biblii. W konkretnych warunkach bojowych polecenie dokonania całkowitej zagłady nieprzyjaciela miało przede wszystkim wymiar propagandowy i ideowy, zachęcało bowiem i motywowało wojsko do bezkompromisowej walki

¹⁶ Zob. N. L o h f i n k, hasło „herem”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1986, s. 180-199.

z wrogiem. Z kolei na płaszczyźnie literackiej i teologicznej instytucja kłatwy ma w głównej mierze podkreślać sakralny wymiar prowadzonych walk oraz doniosłość zwycięstwa Izraelitów nad nieprzyjacielem. Dowodami na to są bardzo podobna forma literacka i kontekst wszystkich biblijnych passusów opowiadających o wojnie JHWH oraz o prawie kłatwy (por. Joz 6,16-17.20-21; 8,24-26; 10,28; 1 Sm 15,2-3). Na podstawie analizy biblijnych i pozabiblijnych źródeł należy ponadto stwierdzić, że prawo ھرemu rozumiane jako całkowita zagłada pobitego nieprzyjaciela oraz spalenie jego dobytku było rzadko stosowane, a zazwyczaj realizowano jego złagodzoną formę, czyli zabijano tylko mężczyzn zdolnych do walki i niszczone pewną część łupów. Potwierdzeniem tego jest na przykład kontekst przytoczonego wyżej passusu biblijnego opowiadający o zaledwie częściowym wypełnieniu prawa kłatwy przez Saula (por. 1 Sm 15,10-35).

Pozostaje do wyjaśnienia ostatnia, najtrudniejsza kwestia, czyli bezpośredni związek Boga z instytucją kłatwy. Należy pamiętać, że prawie wszystkie wojny w starożytności miały charakter sakralny, prowadzone były dla większej chwały i czci wyznawanego Boga (bóstw). Istniały specjalne rytuały mające na celu zapewnienie pomocy Boga (bogów) w walce (np. konsultacje Boga – por. 2 Sm 5,17-25; 1 Krl 22), wojsku towarzyszyli prorocy i kapłani. Wydawane rozkazy często podawane były jako wola Boża (zwykle w formie prorockiej czy kapłańskiej wyroczni), aby zobligować żołnierzy do większego posłuchu i heroizmu. Jeśli weźmie się pod uwagę specyfikę monoteistycznej religii Izraela, która przecież bazowała na powszechnej świadomości ścisłej relacji z Bogiem JHWH oraz na przekonaniu o Jego nieprzerwanej obecności w dziejach narodu wybranego, zwłaszcza w prowadzonych przez niego walkach, to łatwo zrozumieć, dlaczego biblijne relacje z wojen mają tak silny charakter sakralny i teologiczny, i dlaczego tak wyraźnie akcentują zaangażowanie Boga. Do obrazu Boga wojownika i Jego związku z izraelskimi wojnami wrócimy raz jeszcze w epilogu publikacji.

Aby zamknąć analizę biblijnych scen batalistycznych, należy jeszcze raz stwierdzić, że zarówno religijna instytucja wojny JHWH, jak i prawo ھرemu są po części odzwierciedleniem ówczesnego kontekstu historycznego, po części zaś literackim rezultatem ideowej i teologicznej interpretacji dziejów Izraela, której dokonali późniejsi redaktorzy tych niezwykle barwnych tradycji¹⁷. Istot-

¹⁷ Instytucja wojny JHWH i prawa kłatwy posłużyła deuteronomistycznemu redaktorowi księgi Jozuego w ukazaniu doskonale funkcjonującego systemu teokracji (rządów Boga sprawowanych w Izraelu przez charyzmatycznego i oddanego wodza), a także teologicznego procesu wypełniania się obietnic złożonych przez JHWH patriarchom (por. Joz 1,1-18; 21,43-45). Z kolei edytor Pierwszej Księgi Samuela wykorzystał motyw niepełnego wykonania polecenia w imieniu Boga kłatwy, aby uzasadnić odrzucenie pierwszego monarchy Izraela – Saula (por. 1 Sm 13,7-15; 15,1-35; 28,3-25; 2 Sm 7,15). Por. H.J. Stoebe, *Das Erste Buch Samuelis*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1973,

nym elementem tej interpretacji jest bezpośrednie zaangażowanie się Boga w walki prowadzone przez Izraela, a więc także próba usprawiedliwienia wola JHWH wszystkich podejmowanych w nich inicjatyw militarnych. Tak czyniono przede wszystkim za Jozuego podczas podboju Palestyny oraz w epoce po niewoli babilońskiej (w okresie redakcji ksiąg historycznych), kiedy społeczna i religijna tożsamość Izraela pozostawała w poważnym kryzysie. W tym czasie instytucja ھرemu traktowana była jako bezpośrednia wola JHWH i stała się narzędziem ideowym, służącym ochronie narodu wybranego przed zgubnym wpływem cywilizacji i religii kananejskich (por. Pwt 20,16). Ideologizacja wojny była czymś powszechnym nie tylko w starożytności. Również w czasach nowożytnych działaniom zbrojnym nierzadko usiłuje się nadać, obok wymiaru polityczno-militarnego, mocny wydźwięk ideowy i religijny, aby odpowiednio podnieść morale walczących i ułatwić zwycięstwo nad wrogiem.

Przemoc na kartach Biblii pojawia się również w kontekście walk religijnych. Autorzy biblijni dokumentują także przebieg tych działań zbrojnych, które na poszczególnych etapach historii ludu wybranego podejmowali obrońcy monoteizmu jahwistycznego (prorocy, kapłani) w konfrontacji z obcymi religiami, a szczególnie z kultem Syro-Palestyny. W niektórych wypadkach starcie z wyznawcami bóstw kananejskich przybierało formę prawdziwej wojny religijnej, obfitującej w akty przemocy dokonywane z polecenia duchowych przywódców obydwu walczących stron. Taki charakter miała na przykład bezpardonowa konfrontacja proroka Eliasza z prorokami królewskiego dworu Achaba i Izebel, zakończona wymordowaniem czterystu pięćdziesięciu proroków Baala (1 Krl 18,40). Ten biblijny epizod – podobnie relacje z wojen JHWH – oddaje historyczne i kulturowe realia przedmonarchicznego Izraela. Jest on także owocem teologicznej lektury dziejów narodu wybranego dokonanej w kręgach prorockich, które słynęły z bezkompromisowej postawy wobec każdej formy idolatrii. Zanim potępimy surowy wyrok Eliasza wydany na przedstawicieli reżimu pogańskiej królowej Izebel, musimy uznać, że historycznym tłem ukazanej w tym tekście w dość sugestywny sposób krwawej rozprawy Eliasza z prorokami Baala (1 Krl 18,40) były bezwzględne prześladowania proroków i wyznawców Boga JHWH (por. 1 Krl 16-22). Scena ta jest więc interpretowana przez redaktora księgi jako dowód Bożej i ludzkiej sprawiedliwości, służy też jako argument przemawiający za wyższością monoteizmu jahwistycznego nad politeizmem kananejskim¹⁸. Opis okrucieństwa

s. 284; J.H. G r ø n b æ k, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1.Sam. 15-2.Sam. 5). Tradition und Komposition*, Munksgaard, Copenhagen 1971, s. 46; V. L o n g, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, Scholars Press, Atlanta 1989, s. 137n.

¹⁸ Jednym z najważniejszych kryteriów weryfikujących wiarygodność proroka (Bożego posłańca) w starożytnym świecie biblijnym i pozabiblijnym była niezawodna skuteczność jego posługi i rzetelność słowa proklamowanego w imieniu Boga. Kiedy zatem Bóg – bogowie – nie odpowiadali

i przemocy Eliasza wobec urzędowych przedstawicieli pogańskiej religii stanowi też w pewnej mierze teologiczną projekcję biblijnego redaktora, który mówiąc o śmierci wszystkich pogańskich proroków, podkreśla spektakularne zwycięstwo kultu Boga JHWH w Izraelu oraz przykładową karę dla religijnych odstępców. W podobnym duchu teologicznej hiperboli i kontrastu utrzymanych jest wiele innych tradycji starotestamentowych poświęconych walce o czystość religii i kultu w Izraelu (por. 1 Sm 2-4; Ez 13,1-16). Wszystkie te teksty w bezpośredni, a nierzadko nawet dosadny sposób zapowiadają upadek fałszywych proroków, widząc w nim przejaw surowej kary Bożej za usurpację urzędu reprezentanta JHWH i manipulację Jego słowem dla uzyskania doraźnych korzyści (por. Jr 28,1-17). I w tym przypadku zatem przemoc i gwałt w biblijnych tradycjach nie jest tylko odbiciem historycznych faktów, ale – świadomie wyolbrzymiona – służy ich interpretacji. Poprzez obrazową i hiperboliczną prezentację tragicznego losu czterystu pięćdziesięciu proroków Baala, a więc wszystkich oficjalnych odstępców religijnych w okresie Eliasza, autorzy natchnieni nie pragną sycić się smakiem zemsty, lecz usiłują podkreślić teologiczny i duchowy wymiar działań proroka JHWH (sprowadzenie ognia z nieba), a jednocześnie wskazać na bezzasadność pogańskich wierzeń i kultu (fiasko wysiłków proroka Baala – por. 1 Krl 18,19-39) oraz ostrzec przed konsekwencjami apostazji i idolatrii. W tradycjach biblijnych apostazja – ze względu na to, że stanowi złamanie pierwszej zasady dekalogu – jest bowiem postrzegana jako najcięższy grzech, realnie skutkujący śmiercią fizyczną (por. Pwt 30,15-20), a także śmiercią duchową polegającą na pozbawieniu zbawczej mocy Bożej, która jako jedyna potrafi zapewnić człowiekowi trwałe bezpieczeństwo, szczęście i pokój (por. Iz 45,20-25).

Zjawisko przemocy w prawodawstwie biblijnym

Biblia obfituje nie tylko w teksty o charakterze narracji historiozbawczej, zawiera również niezmiernie bogate zbiory sentencji i praw, a nawet całe kodeksy prawne regulujące zasady wzajemnego współżycia w obrębie społeczności¹⁹. Biblijne prawa strzegą sprawiedliwości społecznej, bronią poprzez

na interpelację proroka lub gdy głoszone przez niego wyrocznie nie urzeczywistniały się, porzucano Jego (ich) kult, ale też radykalnie odwracano się od Jego (ich) oficjalnych przedstawicieli, nierzadko karząc ich śmiercią. Przykładem takiej właśnie sytuacji jest scena konfrontacji Eliasza z prorokami Baala i Asztarte (zob. 1 Krl 18-19; por. Pwt 18,15-22; 1 Krl 22).

¹⁹ Wystarczy wskazać tu na biblijne kodeksy: Wj 20,1-17; 20,22-23,19; Kpł 11,1-15,33; 17,1-26,46; Pwt 12,1-26,19, które są literacką dokumentacją rozstrzygnięć prawnych powstałych w ciągu całej historii starotestamentowego Izraela. W obrębie tych kodeksów, które najgłębszymi korzeniami swych tradycji ustnych sięgają ostatnich stuleci drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, znajdu-

specjalne regulacje normatywne wszystkich narażonych na ucisk i przemoc ze strony silniejszych. Prawo biblijne odwołuje się bezpośrednio do Boga JHWH jako najwyższego prawodawcy, a jednocześnie strażnika praworządności w Izraelu. Bóg Izraela ukazywany jest nie tylko jako Pan Wszechświata, ale też jako sprawiedliwy i potężny władca ludzkości, który zawsze staje po stronie uciśnionego i skrzywdzonego, karząc nawet najbardziej potężnych winowajców dopuszczających się przemocy. Najważniejszy zbiór biblijnych praw, czyli dekalog, w formie apodyktycznych zakazów i nakazów podaje szereg uniwersalnych i zawsze obowiązujących zasad obligujących do unikania jakiegokolwiek formy przemocy i gwałtu: „Czcij ojca swego i matkę, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie. Nie będziesz zabijał. Nie będziesz cudzołożył. Nie będziesz kradł. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek. Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika ani jego niewolnicy, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego” (Wj 20,12-17). Oto najważniejsze prawo Biblii hebrajskiej, które zostaje dopełnione obowiązkiem miłości bliźniego w tak zwanym kodeksie świętości: „Nie będziesz uciskał bliźniego, nie będziesz go wyzyskiwał [...]. Nie będziesz wydawał niesprawiedliwych wyroków [...]. Nie będziesz czyhał na życie bliźniego. Ja jestem Pan. Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata twego [...]. Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan” (Kpł 19,13a.15a.16b-17a.18). Najważniejsze biblijne prawa stanowiąc potępiają wszelkie rodzaje i formy przemocy²⁰, domagają się poszanowania praw i godności każdego człowieka, a nawet gotowości odpowiadania dobrotą i przebaczeniem na doznaną przemoc i wrogość (por. Prz 24,17-18; 25,21-22).

O tym najważniejszym przesłaniu biblijnego prawa należy pamiętać, przystępując do lektury tych zaleceń i norm, które ze względu swą archaiczność lub spe-

jemy wiele sentencji nowatorstwem i uniwersalizmem etycznym przewyższających pod wieloma względami prawodawstwo cywilizacji ościennych, w tym także babiloński Kodeks Hammurabiego. Hebrajski dekalog oraz inne żydowskie prawa rozwiązują też kwestię przemocy nie tylko poprzez surowe sankcje, w myśl mezopotamskiej zasady „oko za oko, ząb za ząb” (por. Kodeks Hammurabiego, 1.22.195-200.205), lecz także za pomocą konkretnych humanitarnych praw, których priorytetem jest dobro słabszego, a ostateczną gwarancją słuszności działania – Bóg.

²⁰ Powszechną krytykę przemocy i gwałtu, szczególnie wobec najsłabszych i bezbronnych, zawierają wszystkie księgi biblijne: teksty historyczne (por. 1 Krn 22,8), kodeksy prawne (por. Pwt 24,17; 27,17-19), psalmy (por. Ps 10,10; 55,10; 62,11), tradycje mądrościowe (por. Prz 4,17; 10,6; 21,7; Syr 21,4) i tradycje prorockie (por. Ez 22,7; Jr 22,3; Am 1-2; Oz 4,1-2; Ha 1,3.7). Teologiczną podstawę tych tradycji stanowi niezmiennie wola JHWH, który ukazywany jest jako miłośnik życia i prawości. On jako pierwszy potępia przemoc, broni uciśnionych i zwraca się przeciw dopuszczającym się bezprawia (por. 2 Sm 22,3; Hi 5,5; Za 9,8; Mdr 12,2; Prz 15,9).

cyficzne uwarunkowania mają radykalnie odmienny charakter. Aktualna wersja Biblii zawiera bowiem i takie reguły prawne, które pośrednio lub bezpośrednio zalecają przemoc, co więcej, ukazują ją jako wolę samego Boga. Tego typu teksty budzą obecnie znacznie więcej kontrowersji, aniżeli opisy agresji Bożych charyzmatyków czy przemocy stosowanej przez naród wybrany. Potrzebny jest więc bardzo precyzyjny klucz hermeneutyczny, który pozwoli właściwie zrozumieć zarówno ich społeczno-kulturowy kontekst, jak i przesłanie teologiczne. Najwięcej tego typu źródeł zawiera tak zwany kodeks deuteronomiczny umieszczony w końcowej części żydowskiej Tory (zob. Pwt 12-26). W tym najobszerniejszym i najbardziej poważanym biblijnym kodeksie prawa można znaleźć kilka poleceń Boga, które nie tylko uzasadniają, ale niekiedy nawet nakazują Izraelitom działanie pełne przemocy i agresywnej presji. Stanowcze i nieodwołalne są przede wszystkim wskazania dotyczące obrony czystości monoteistycznej wiary: „Jeśli powstanie u ciebie prorok lub wykładacz snów, i zapowie znak lub cud, i spełni się znak lub cud, jak ci zapowiedział, a potem ci powie «Chodźmy do bogów obcych, których nie znasz, i służmy im», nie usłuchasz słów tego proroka lub wykładacza snów. Gdyż Pan, Bóg twój, doświadcza cię, chcąc poznać, czy miłujesz Pana, Boga twego, z całego twego serca i całej twej duszy. Za Panem Bogiem twoim pójdziesz. Jego się będziesz bał, przestrzegając Jego poleceń. Jego głosu będziesz słuchał, Jemu będziesz służył i przylgniesz do Niego. Ów zaś prorok lub wykładacz snów musi umrzeć, bo chcąc cię odwieść od drogi, jaką iść ci nakazał Pan, Bóg twój, głosił odstępstwo od Pana, Boga twego, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, wybawił cię z domu niewoli. W ten sposób usuniesz zło spośród ciebie. Jeśli cię będzie pobudzał skrycie twój brat, syn twojej matki, syn twój lub córka albo żona, co na łonie twym spoczywa, albo przyjaciel tak ci miły, jak ty sam, mówiąc: «Chodźmy, służmy bogom obcym», bogom, których nie znasz ani ty, ani przodkowie twoi – jakiemuś z bóstw okolicznych narodów, czy też dalekich od jednego krańca ziemi do drugiego – nie usłuchasz go, nie ulegniesz mu, nie spojrzysz na niego z litością, nie będziesz miał miłosierdzia, nie będziesz taił jego przestępstwa. Winienesz go zabić, pierwszy podniesiesz rękę, aby go zgładzić, a potem cały lud. Ukamienujesz go na śmierć, ponieważ usiłował cię odwieść od Pana, Boga twego, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Cały Izrael, słysząc to, ulęknie się i przestanie czynić to zło pośród siebie” (Pwt 13,2-16).

Ten bardzo restrykcyjny i obwarowany najwyższym autorytetem prawnym²¹ przepis nakazuje w imieniu Boga natychmiastowe i bezwzględne przeciwdziałanie każdej próbie apostazji u Izraelitów, czyli odejścia od wiary

²¹ Jak większość przepisów kodeksu deuteronomicznego (zob. Pwt 12-26), nakaz ten ma formę wyroczni, a zatem woli Bożej bezpośrednio wypowiedzianej przez JHWH, czyli nieodwołalnego i uniwersalnego prawa obowiązującego w Izraelu każdego wyznawcę.

w jedyne Boga JHWH i oddawania czci pogańskim bóstwom. Niewątpliwie obraz surowego Boga, wyłaniający się z tych zaleceń, jest przede wszystkim odzwierciedleniem typowego dla Bliskiego Wschodu radykalizmu religijnego²². Istotnym elementem tego radykalizmu były właśnie kategoryczne zakazy bliższych kontaktów z pogańskimi kulturami i wierzeniami. Aby uchronić izraelski lud przed przejmowaniem obcych wzorców religijnych, w późnym okresie monarchicznym oraz po upadku monarchii w Izraelu akt apostazji obwarowywano bardzo surowymi karami. Stworzono również odpowiednią teologiczną podbudowę przepisów prawnych mających zabezpieczyć czystość religii, opartą między innymi na biblijnym obrazie zazdrosnego o swą chwałę Boga, który osobiście karze wszystkich łamiących zawarte z Nim przymierze, a także nakazuje swoim wyznawcom wymierzanie takich kar. Przemoc i karę śmierci, do której obligują w imieniu Boga pewne biblijne przepisy prawne, należy więc odczytywać w duchu typowego dla starożytnych religii monoteistycznych prozelityzmu i radykalizmu. Trzeba podkreślić, że te surowe sankcje przewidziane w przepisach religijnych i programowych tekstach teologicznych²³ nie znajdowały odzwierciedlenia w codziennym życiu Izraelitów. Księgi Starego Testamentu, poza nielicznymi wyjątkami²⁴, nie zawierają świadectw konkretnej aplikacji tych kategorycznych zasad broniących monoteistycznego jahwizmu. Nawoływanie do brutalnego karania odstępców i innowierców zawarte w omawianych tu zaleceniach prawnych należy więc traktować raczej jako przejaw prozelityzmu zakorzenionego w bliskowschodnich realiach kulturowych i teologicznych aniżeli rzeczywiste wezwanie do stosowania bezdusznej i bezwzględnej przemocy. Przy lekturze tego rodzaju tradycji nie wolno też zapominać o wpływie radykalnie usposobionych środowisk społeczno-religijnych w Izraelu, które wykorzystywały autorytet

²² W zdecydowanie bardziej radykalnym i apodyktycznym tonie zostały spisane teksty Koranu, które za pomocą stanowczych i nieodwołalnych postanowień podkreślają jedyność Boga muzułmanów, wyłączność oddawanego Mu kultu, absolutny zakaz jakiegokolwiek kontaktu z obcą religią oraz twardą i nieprzejechną postawę wobec niewiernych, nie wykluczając czynnej agresji (por. np. sura *Al-Baqarah* 2, 191.193; sura *At-Tawbah* 9, 29.123).

²³ Ewidentnym przykładem tego typu tradycji jest właśnie teologiczna część Księgi Powtórzonego Prawa (zob. 1-11; 27-33), w której zawiera się zdecydowana większość biblijnych tekstów broniących hermetyczności judaizmu za pomocą norm zalecających w imieniu JHWH przemoc wobec wszystkich dopuszczających się religijnych odstępstw.

²⁴ Jednym z tych nielicznych tekstów jest otwarcie ksiąg Machabejskich, które opisuje wierną i bezkompromisową postawę Matatiasza wobec zagrożeń integralności judaizmu zaistniałych w epoce Antiocha Epifanesa (por. 1Mch 2, 23-28), jednakże ten *passus*, podobnie jak tradycje Powtórzonego Prawa, jest naznaczony wyraźnym rysem prozelityzmu. W pozostałych częściach Biblii brak jest tekstów, które ukazywałyby wykonywanie wyroków śmierci na Izraelitach odstępujących od wiary ojców. Wystarczy tu wspomnieć o opisanej w księdze Sędziów (por. 2-21) czy też w Księgach Królewskich (1 Krl 11-16; 2Krl 17; 23-25) powszechnej apostazji, która nie spotkała się z żadnymi konsekwencjami ze strony ówczesnych społecznych i religijnych władz Izraela.

Boga i teologiczny sens Jego woli (prawa) do realizacji własnych celów ideowych, politycznych czy militarnych. W tle cytowanych wyżej passusów zaczerpniętych z księgi Powtórzonego Prawa pozostaje środowisko teologów deuteronomicznych i deuteronomistycznych, którzy po niewoli babilońskiej postanowili przywrócić nadwątloną siłę judaizmu poprzez jasne i stanowcze zasady religijne (por. Pwt 12-26). Fundamentem proponowanej przez nich teologii było wezwanie do bezwzględnej wierności wierze ojców oraz do sprzeciwu wobec wszystkiego, co miało związek z religią sąsiadujących z Izraelem cywilizacji. Obowiązek wierności własnej religii, wynikający z przekonania o jej wyższości nad kultem obcych bogów, najlepiej wyrażało kategorycznie sformułowane prawo, które powołując się na autorytet i wszechmoc wyznawanego Boga, obwarowywało ewentualne odstępstwo najwyższym wymiarem kary. Prawa nakazujące przyjęcie zamkniętej i nieprzejednanej postawy wobec innych kultur i religii były zresztą i nadal są zjawiskiem dość powszechnym, występującym w wielu starożytnych i nowożytnych systemach religijnych²⁵.

Analogiczny klucz interpretacyjny należy zastosować do tych postanowień biblijnego prawa, które regulują postępowanie karne w przypadkach rażącej niesprawiedliwości, przemocy i bezprawia, a więc w odniesieniu do czynów budzących powszechny sprzeciw i potępienie (por. Kpł 20,1-24). Również te biblijne normy odwołują się do obrazu zagniewanego, gwałtownego Boga i zawierają usankcjonowany wołą Bożą apel o natychmiastowe ukaranie z całą surowością tych, którzy są winni okrutnych zbrodni i najcięższych wykroczeń moralnych (por. Pwt 19,1-13). Wskazane wyżej regulacje biblijnego prawa odwołują się bowiem do zasady adekwatności kary do popełnionej winy – zasady, która ze względów wychowawczych została dodatkowo umotywowana odniesieniem do Bożej wszechmocy, bezstronności, nieograniczonej władzy i sprawiedliwości. Przy ocenie tych przepisów i nakazów prawnych należy mieć na uwadze również ówczesny poziom kulturowy, którego nie sposób porównywać z aktualnym, o wiele bardziej dojrzałym i humanitarnym prawodawstwem.

Podsumowując ten etap naszej analizy, trzeba raz jeszcze stwierdzić, że surowość niektórych przepisów biblijnego prawa odzwierciedla standardy moralne epoki, z której prawo to się wywodzi. Należy też mocno podkreślić,

²⁵ Historia ludzkości obfituje w przykłady instrumentalnego traktowania figury Boga i religii przez określone grupy ludzi: wąskie lub szerokie środowiska religijne, partie polityczne czy nawet całe narody. Przekonania religijne były – i niestety nadal bywają – źródłem krwawych konfliktów i przemocy, ale są także traktowane jako podbudowa ideowa oraz motywacja do walk prowadzonych na polu etnicznym, kulturowym i społeczno-politycznym. We wszystkich tych przypadkach figura wyznawanego i czczanego Boga oraz autorytet Jego woli (prawa) bywają świadomie wykorzystywane jako narzędzie walki ideowej prowadzącej do osiągnięcia celów o charakterze niereligijnym. Zob. G. Lohfink, „*La guerra santa*” e la „*scomunica*” nella Bibbia, „*Parole Spirito e Vita*” 37(1998), s. 83-94.

że surowość ta nie stanowi jego istoty. Z biegiem czasu zasady tego prawa ulegały znaczącej ewolucji i zmierzały ku rozwiązaniom coraz bardziej humanitarnym. Ich najdoskonalszym przykładem jest prawo miłości bliźniego propagowane w Księdze Kapłańskiej (por. 19,18), przypomniane przez Chrystusa w Ewangelii i udoskonalone o nakaz miłości nieprzyjaciół (por. Kazanie na Górze – Mt 5-7). W tradycjach starotestamentowych wymiernym dowodem rosnącego humanitaryzmu prawa karnego jest jego rys edukacyjny, który nie znajduje równego sobie odpowiednika na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Świadczy o tym na przykład zapis w Księdze Mądrości, który podkreśla wychowawczy charakter Bożego karania: „Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko twoje, Panie, miłośniku życia! Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie. Dlatego nieznacznie karzesz upadających i strofujesz, przypominając, w czym grzeszą, by wyzbywszy się złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli” (Mdr 12,2).

CZY BÓG STAREGO TESTAMENTU BYŁ RZECZYWIŚCIE BOGIEM WOJNY I PRZEMOCY?

Do starotestamentowych tradycji, które rodzą kontrowersje i pytania nie tylko w sercach ludzi obojętnych wobec chrześcijaństwa czy też mu wrogich, ale także samych chrześcijan, należą z pewnością teksty prezentujące Boga jako wojownika przewodzącego niezwyciężonym zastępom wojsk niebieskich siejących postrach i zniszczenie w szeregach wroga (por. Wj 15,3), Boga zachęcającego swój lud do bezlitosnej rozprawy z innowiercami (por. Pwt 20,1-20), Pana okazującego surowe oblicze każdemu, kto Mu się sprzeciwia (por. Ps 78). Problemy z interpretacją tych tradycji były przyczyną wielu herezji w łonie Kościoła, a i dziś stanowią nie lada problem dla ludzi niewprowadzonych w arkana teologii biblijnej. Interpretacja figury Boga JHWH w tych tekstach wymaga bowiem uwzględnienia, że starotestamentowe pisma nie powstawały w jednym czasie ani nie wyszły spod ręki jednego teologa, lecz są rezultatem głębokich przemyśleń i refleksji, które wsparte światłem Bożego objawienia, dojrzewały przez ponad tysiąc lat. W tym długim okresie teologia Starego Testamentu, a także jego kultura i religia uległy stopniowej, skomplikowanej metamorfozie, którą dokumentują poszczególne księgi Biblii. Proces teologicznego rozwoju obrazu JHWH obserwujemy zarówno na płaszczyźnie rozumienia prawdy o jedyności Boga (monoteizmu)²⁶, jak też w odniesieniu do

²⁶ Starotestamentowy monoteizm w swej istocie nie jest przedmiotem ani religijnej ewolucji, ani filozoficznych dociekań, lecz bezpośredniego Bożego objawienia i przekazu tradycji opartego na wierze kolejnych pokoleń Izraelitów (por. Wj 3,1-4,18; 19-40; Pwt 1-31). Ewolucji podlegał jedynie

Jego poszczególnych atrybutów, przymiotów i działań. Zanim księgi Starego Testamentu zdominuje idea Boga JHWH będącego jedynym istniejącym Bogiem i Panem Wszechświata, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi (por. Iz 60,1-22; 62,1-12; 66,22-23) i który odpłaca łaską i miłosierdziem za niegodziwość i okrucieństwo (por. Oz 11,1-9; Jr 31,31-34), funkcjonują w nich również mniej doskonałe pod względem teologicznym obrazy: Boga wojownika, Boga pałającego gniewem, Boga żadnego pomsty, Boga reagującego siłą i przemocą na działania nieposłusznych i urągających Mu przeciwników. Wszystkie te „wojownicze” przymioty przypisywane JHWH w Biblii są przejawem tak zwanego antropomorfizmu lub antropopatyzmu, czyli takim środkiem wyrazu, który prezentując Boga niewidzialnego i nieuchwytnego dla zmysłów i myśli człowieka, odwołuje się przez analogię do ludzkich postaw, zachowań i uczuć. Większość biblijnych tekstów zawierających tego rodzaju teofanie JHWH należy interpretować właśnie w tym kluczu literackim i teologicznym. Obraz Boga wojownika, Boga manifestującego swą niezwyciężoną siłę i upokarzającego wrogów, jest typowy dla wszystkich kultur i religii semickich, w których każde działanie zbrojne prowadzono w Jego imię i – jak powszechnie mniemano – przy Jego wydatnej pomocy. Szczególnie jednak obraz ten kultywowany był w Izraelu.

Przez wieki Bóg JHWH nosił tytuł władcy i króla Izraela; to Jemu przypisywano każde zwycięstwo militarne (por. Wj 15,1-21; Lb 21,1-3; Pwt 2,34), a każdą klęskę traktowano jako wyraz Jego nieżyczliwości (por. Sdz 7-8; Ps 44,10; 60,12). Nic więc dziwnego, że naród izraelski nadawał JHWH tytuły niezwyciężonego wodza i wojownika oraz związane z nimi przymioty, nawiązujące do wojennego męstwa, siły, nieugiętości, ale też do przemocy, a niekiedy nawet bezwzględności i brutalności typowej dla żołnierskiego rzemiosła (por. 2 Sm 22,9; Ps 18,9; Iz 42,13-15). Ten obraz Boga miał bardzo istotne znaczenie dla narodu, który w swoich dziejach bardzo często doświadczał pożogi wojennej, ponieważ dawał Izraelitom poczucie wsparcia i bezpieczeństwa, a jednocześnie motywował do walki o upragnioną wolność i pokój. Z takim wyobrażeniem Boga wiązała się ściśle instytucja wojny JHWH i prawo ładu. W myśl tego prawa każdy z walczących starał się, aby po wygranej bitwie złożyć swemu dowódcy jakiś łup. Ponieważ Izraelici w Bogu JHWH upatrywali wodza, to z Nim wiązali każde podejmowane działanie militarne

proces rozumienia tej prawdy: Początkowo wierzone w jedynego Boga JHWH, ale nie wykluczano istnienia innych bogów (por. Sdz 11,23-24). Powszechne było też przekonanie, że JHWH może odbierać kult i działać nie wszędzie, ale tylko na ściśle określonym terenie (por. 1 Sm 26,19; 2 Krl 5,17). Dopiero z czasem zaczęła się krystalizować koncepcja wyraźnego monoteizmu, który uznając istnienie Boga JHWH, równocześnie negował istnienie innych bogów (por. Iz 43,10-11; Jr 2,11; 5,7). Zob. W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: Second and Third Series*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, s. 59-95.

i ze względu na Niego prowadzonym przez siebie wojnom nadawali wymiar sakralny, Jego wolą usprawiedliwiali stosowane w walce przemoc i okrucieństwo, a każde zwycięstwo traktowali jako sukces ich niezwyciężonego Przywódcy i najdzielniejszego Wojownika.

Archaiczne teksty biblijne przypisujące Bogu bardzo surowe oblicze stanowią jednak niewielki procent starotestamentowych tradycji. Zdecydowana większość tych tradycji ukazuje Boga pokoju, harmonii, łagodności i życzliwości (por. Rdz 6,6a i 9,1; 1Krl 19,9-14 i 19,15-19), który nigdy nie stoi po stronie popełniających nieprawość i dopuszczających się przemocy. Bóg Starożytności to przede wszystkim Stwórca i Ojciec wszelkiego stworzenia oraz potężny Król narodu wybranego, który na grzeszne czyny, akty przemocy i gwałtu najpierw reaguje sprawiedliwą odpłatą, wynikającą z woli przywrócenia zachwianej równowagi społecznej i moralnej, zaraz jednak okazuje miłosierdzie i łaskawość wynikające z Jego pełnej miłości relacji do stworzeń (por. Rdz 3-4; 6-9; 1 Krl 19,11-12). Wielu proroków starotestamentowych podkreślało, że JHWH wcale nie musi uciekać się do przemocy, aby utrzymać czy przywrócić swoje królestwo na świecie. I rzeczywiście, Bóg tego nie czyni nawet wobec tych, którzy swoje życie i dobrobyt budują na przemocy i sile, jak mieszkańcy asyryjskiej Niniwy (por. Jon 1-4) czy przedstawiciele narodu wybranego w Jerozolimie (por. Sof 3,8-15). Co więcej, niektóre teksty prorockie zapowiadają, że Bóg wykorzysta przemoc i gwałt jako narzędzie zbawienia wszystkich grzeszników, nadając wartość ekspiacyjną i uzdrawiającą niezawinionemu cierpieniu swego wiernego sługi (por. Iz 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12). Dobrowolne przyjęcie cierpienia przez sługę JHWH spowoduje nie tylko odkupienie niegodziwości ludzkiej i wszystkich aktów przemocy, ale też nadejście eschatologicznej epoki pokoju i harmonii porównywalnej do czasów poprzedzających upadek pierwszych ludzi (por. Iz 9,6; 11,1-9).

Starotestamentową realizacją tych proroctw było między innymi pełne cierpienie życia proroka Jeremiasza (por. Jr 1-52; Lm 1-5; Ba 1-6), jednakże ich pełnym urzeczywistnieniem stała się odkupieńcza misja Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, opisana w tradycjach nowotestamentowych. Pasja Chrystusa, czyli poddanie się ludzkiej przemocy przez Syna Bożego dla zbawienia grzesznej ludzkości wszystkich wieków, to ostateczna odpowiedź Boga na ludzką niegodziwość i na czyniony przez ludzi gwałt. Ofiara Chrystusa ukazuje również prawdziwe oblicze Boga, na którym nie ma najmniejszej rysy przemocy i gniewu, a tylko miłość, dobroć i przebaczenie (por. Flp 2,6-11; Kol 1,20). W bardzo wymowny sposób ujmuje to Pierwszy list św. Piotra Apostoła: „Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim jego śladami. On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępów. On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się Temu, który sądzi sprawiedliwie. On sam, w swoim

ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechu, a żyli dla sprawiedliwości. Krwią Jego zostaliście uzdrowieni” (1 P 2,21-24). Jezus Chrystus, Syn Boży, swoją męką, śmiercią i zmartwychwstaniem nie tylko odkupił wszystkie negatywne skutki przemocy, gwałtu, niegodziwości i wszelkiego zła, ale też zainaugurował zupełnie nową epokę Królestwa Bożego, w którym podstawowym prawem jest głoszone przez Niego przykazanie miłości wobec wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół (por. Mt 5,44; Łk 6,27.35)²⁷. To ostateczna odpowiedź Boga na przemoc, którą spowodował grzech pierwszych ludzi.

*

Podsumowując powyższą analizę, raz jeszcze należy podkreślić trudności w opracowaniu problemu przemocy w tradycjach biblijnych. Pierwszą przeszkodą jest złożoność i wieloaspektowość fenomenu przemocy – można go rozpatrywać zarówno jako proces psychologiczno-emocjonalny, zjawisko społeczne, jak też problem teologiczny. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, w Biblii hebrajskiej przemoc pojawia się w każdej z tych perspektyw, co utrudnia skonstruowanie logicznej i rzeczowej syntezy. Jeszcze większym problemem okazuje się charakter badanego zjawiska, które ze względu na specyficzne i zmieniające się uwarunkowania historyczne, kulturowe i religijne jest w Biblii rozumiane niejednakowo. Sposób opisu oraz teologiczna wykładnia kwestii przemocy w tekstach pochodzących z różnych epok nie są takie same, lecz ewoluują w kolejno rodzących się tradycjach. Zdajemy sobie sprawę, że zaproponowany w niniejszym artykule model interpretacji *passusów* biblijnych wzbudzających największe kontrowersje może okazać się nie w pełni przekonujący i całościowy, ograniczona objętość tekstu uniemożliwia bowiem pełne rozwinięcie tematu. Może jednak zachęci to współczesnych lektorów Biblii do bardziej pogłębionych studiów nad wciąż aktualną problematyką przemocy.

²⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, s. 80-93.

Gerald J. BEYER

JOHN XXIII AND JOHN PAUL II THE HUMAN RIGHTS POPES

The postmodern world in which we live holds that “truth, linguistic meaning, moral values, and human nature no longer have stable meanings.” If we cannot claim that in some real sense all human beings share a common human nature, we cannot argue that all human beings share the same basic rights. In other words, the defense of universal human rights depends on acknowledging some universal truths about the subjects of human rights, namely human persons.

Pope John XXIII and Pope John Paul II stand among the most significant popes in the modern era. Both of these saints did many extraordinary things for the church and the world, and their rich legacies have myriad important theological, ecclesiological and social dimensions. Referring to them as “the human rights popes” does not imply that we can capture the fullness of their papacies in this way. Nonetheless, these particular popes have done more than any other to advance the Roman Catholic Church’s teaching on human rights and to promote human rights globally.¹ Pius XII laid important groundwork for the Church’s affirmation of human rights by speaking of political and civil rights.² However, John XXIII sharpened the Church’s focus on human dignity

¹ Some Catholics have objected to the introduction of rights language into official Catholic teaching. See for example, Ernest L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order*, Collected Essays (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Pub., 1996), 223-86; Ernest L. Fortin, “‘Sacred and Inviolable’: *Rerum Novarum* and Natural Rights,” *Theological Studies* 53, no. 2 (1992): 203-33. Archbishop Lefebvre and his followers famously rejected the understanding of human rights in *Dignitatis Humanae* and thus created a schismatic movement. See Massimo Faggioli, *Vatican II: The Battle for Meaning* (New York: Paulist Press, 2012), 30-5. See also Jan Andrzej Kłoczowski, “Bóg wybrał ryzyko wolności,” in *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, ed. Zbigniew Nosowski (1996), 313-4; F. Russell Hittinger, “The Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae*,” in *Vatican II: Renewal within Tradition*, ed. Matthew L. Lamb and Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2008), 362. The present article presumes that the Church’s defense of the dignity and rights of the human person is not only legitimate, but essential to Christian discipleship and evangelization. I acknowledge, however, that Catholics can and do disagree about the best means to fulfill human rights.

² See J. Bryan Hehir, “The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council,” in *Christianity and Human Rights: An Introduction*, ed. John Witte and Frank S. Alexander (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 2010), 143-46. John XXIII himself lauded Pius XII for clarifying the Church’s stance on human rights. See John XXIII, *Mater et Magistra*, no. 41. On the importance of Pius XII for Catholic teaching on human rights, see also François Réfoué, “Efforts Made on behalf of Human Rights by the Supreme

and human rights, proclaiming that “an unshakable affirmation and defense of the dignity and rights of the human person” had become the “one basic theme” of Catholic social teaching.³ Cardinal Avery Dulles correctly maintained that no Pope stressed human rights more often than John Paul II.⁴ For this reason, I have chosen to focus on their significance for the human rights agenda in this article. I will leave it to other skilled theologians, historians and esteemed prelates to do justice to the myriad other aspects of their papacies.⁵

The article begins with some general remarks about Catholicism and human rights, and then turns to John XXIII, focusing on just a few aspects of his landmark papal encyclical *Pacem in Terris*. I discuss briefly the context, reception, and impact of *Pacem in Terris*. Next the article explicates the encyclical’s natural law foundation for human rights. Then I focus on the encyclical’s endorsement of two sets of rights: civil and political rights and economic, social and cultural rights. The section of the paper on John XXIII concludes with a word about the significance of John XXIII’s spirit of dialogue for us today.

The second part of the article focuses on John Paul II’s innovations and achievements pertaining to human rights. In the conclusion of article, I will raise some ways in these popes’ legacies regarding human rights continue to challenge us today. In other words, I will argue that in many ways we – both in the church and in society broadly speaking – have not yet fully realized the call of John XXIII and John Paul II to promote the human dignity and rights of all.

Authority of the Church,” *Concilium: International Journal for Theology* 15, no. 4 (1979): 78-9; Piotr Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja* (Warszawa: Pax, 2001), 112-3; Hittinger, “The Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae*,” 361-2; David Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* (New York: Paulist Press, 1979), 56-61. See also John P. Langan, “The Christmas Messages of Pius XII (1939-45),” in *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed. Kenneth R. Himes and Lisa Sowle Cahill (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005), 175-90. Drew Christiansen notes that Pius XII “appealed for an international bill acknowledging the rights flowing from the dignity of the human person” (Drew Christiansen, “*Pacem in Terris*,” in *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, 236). However, Pius XII did not express approval of the U.N. Universal Declaration of Human Rights because it lacked a robust philosophical foundation for human rights in his view.

³ David Hollenbach, “*Pacem in Terris* and Human Rights,” *Journal of Catholic Social Thought* 10, no. 1 (2013): 8.

⁴ Avery Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, (New York: Fordham University Press, 2008), 278.

⁵ I attempt a broader, albeit succinct overview of their legacies in Gerald J. Beyrer “Reflections on the Canonizations of John XXIII and John Paul II,” *Political Theology Today*, April 14, 2014 (available at <http://www.politicaltheology.com/blog/reflections-on-the-canonizations-of-pope-john-xxiii-and-pope-john-paul-ii>).

POPE JOHN XXIII: CHAMPION OF HUMAN DIGNITY
AND DIALOGUE

CONTEXT, RECEPTION, AND IMPACT OF “PACEM IN TERRIS”

Not long ago legal historian John Witte Jr. stated that “[r]eligions will not be easy allies to engage, but the struggle for human rights cannot be won without them.”⁶ For much of its history, the Roman Catholic Church did not officially endorse many of the rights contained in the U.N. Universal Declaration of Human Rights. In particular, the church was slow to fully accept civil and political rights.⁷ In the modern era, the Church’s view of the right to religious freedom developed until its fullest acceptance in *Dignitatis Humanae*.⁸

⁶ Cited in R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), 248.

⁷ See note 2 above and David Hollenbach, “An Advocate for All: How the Catholic Church Promotes Human Dignity,” *America*, December 1, 2008 (available at <http://americamagazine.org/issue/678/article/advocate-all>). There were, however, antecedents to the modern rights tradition in Christian thought (see Christiansen, “*Pacem in Terris*,” 233-5 and Gerald J. Beyer, “Economic Rights: Past, Present, and Future,” in *Handbook of Human Rights*, ed. Thomas Cushman (London and New York: Routledge, 2012), 291-310).

⁸ The history of this issue is complex and cannot be fully explored here. Much depends on what is meant by the “right to religious freedom.” In a 1966 commentary on Vatican II, Fr. Joseph Ratzinger saw in *Dignitatis Humanae* “something new, something that is quite different from what is found, for example, in the statements of Pius XI and Pius XII” (Joseph Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, (New York: Paulist Press, 2009), 212). In his Christmas address of 2005 Pope Benedict XVI provided more nuance, claiming “The Second Vatican Council, recognizing and making its own an essential principle of the modern State with the Decree on Religious Freedom, has recovered the deepest patrimony of the Church” (available at http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_en.html). Cardinal Pietro Pavan pointed to the innovations in *Dignitatis Humanae* (see Pietro Pavan, “Declaration on Religious Freedom,” in *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. Herbert Vorgrimler (London: Herder & Herder 1967), 67, 80-3). Martin Rhonheimer has argued for “discontinuity with the 19th-century popes” and for a “deeper continuity” with early Christian belief and practice (see Martin Rhonheimer, “Benedict XVI’s ‘Hermeneutic of Reform’ and Religious Freedom,” *Nova et Vetera* 9, no. 4 (2011): 1031-2. For a rejection of this view, see Thomas Pink, “The Interpretation of *Dignitatis Humanae*: A Reply to Martin Rhonheimer,” *Nova et Vetera* 11, no. 1 (2013): 77-121. Raymond Lafontaine maintains that the teaching of *Dignitatis Humanae* differs “dramatically in tone and doctrinal content” from 19th century papal teaching (see Raymond Lafontaine, “Lonerger’s Functional Specialties as a Model for Doctrinal Development: John Courtney Murray and the Second Vatican Council’s Declaration on Religious Freedom,” *Gregorianum* 88, no. 4 (2007): 781-82). Conversely, Avery Dulles has argued against the notion of discontinuity in the tradition on religious freedom (see Avery Dulles, “*Dignitatis Humanae* and the Development of Catholic Doctrine,” in *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II’s Declaration on Religious Liberty*, ed. Kenneth L. Grasso and Robert P. Hunt (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006), 43-67). Debate exists about the twentieth century papal teaching as well. Dulles, for example, sees a right to religious freedom in Pius XI’s 1942 radio address (see Dulles,

Moreover, its members have not always lived up to its affirmation of the rights and dignity of the person, as I shall discuss in the conclusion. Nonetheless, many observers, such as political scientist Samuel Huntingdon, have rightly acknowledged that in the latter part of the 20th century Catholicism became a leading force for the promotion of human rights.⁹

The Church's stance on human rights changed definitively with Pope John XXIII's 1963 encyclical *Pacem in Terris*.¹⁰ Prior to his papacy, Angelo Roncalli's life experiences propelled him towards this *magnum opus*. His tenure as papal nuncio in France and permanent observer to UNESCO in the 1940's and fifties taught him how to collaborate with all those aiming at the good, regardless of their belief system.¹¹ During this time he also became interested in the Commission on Human Rights.¹² Years later he deemed the UN Univer-

Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988- 2007, 309). Hittinger, who sees *Dignitatis Humanae* as a "major development in the way the Church situates itself in the political world" (Hittinger, "The Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae*," 375), notes Pius XII's influence (seven citations) in the document (see *ibid.* 362-77). On the other hand, John Courtney Murray argued that Pius XII adopted a doctrine of toleration, not religious freedom (see John Courtney Murray and J. Leon Hooper, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993), 134-5). Rhonheimer agrees with Murray about Pius XII (see Rhonheimer, "Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom": 1035). Cardinal Angelo Scola has also recently clarified what the Church did and did not oppose in this area until Vatican II (see Angelo Scola, "The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture," *Communio* 40, no. 2-3 (2013): 319-21). Herminio Rico claims that with *Dignitatis Humanae*, "in a solemn way, the church proclaimed its renunciation of what — in many different forms, some very obvious, others more subtle — have been very much a part of its life since the time of Constantine ... The church definitively forsook any claim to a privileged juridical status..." (Herminio Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002), 7). The silencing of John Courtney Murray prior to Vatican II for his writings on religious freedom and the subsequent role he played in drafting *Dignitatis Humanae* also relate to this issue. On this, see David Hollenbach, "Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today," *Journal of Moral Theology* 1, no. 1 (2012): 71. As the previous citations suggest, Murray's contention about *Dignitatis Humanae* remains valid: "the course of development between *The Syllabus of Errors* (1864) and *Dignitatis Humanae Personae* (1965) still remains to be explained by theologians. But the Council formally sanctioned the validity of the development itself ..." (John Courtney Murray, "Introduction to *Dignitatis Humanae*" in *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbot (New York: Guild Press, 1966), 673). On this, Gerald O'Collins has recently stated that *Dignitatis Humanae*, "when set over against the *Syllabus of Errors*, looks more like a reversal than a development" (Gerald O'Collins, "Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity?," *Theological Studies* 73, no. 4 (2012): 778).

⁹ See Hollenbach, "Pacem in Terris and Human Rights": 8.

¹⁰ John XXIII expressed his support for human rights in his earlier encyclical *Mater et Magistra*, which he promulgated in 1961. However, I focus here on *Pacem in Terris* for the reasons I have described in the text.

¹¹ See Peter Hebblethwaite and Margaret Hebblethwaite, *John XXIII Pope of the Century* (London; New York: Continuum, 2000), 114.

¹² Dullies, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 309.

sal Declaration of Human Rights “a clear proof of the farsightedness of this organization” in *Pacem in Terris* (no. 143).

Although Pope John affirmed the rights of the human person in his earlier encyclical *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* brought about a sea change in the Roman Catholic tradition, making the Church a major voice in the advancement of peace and human rights.¹³ *Pacem in Terris* was the culmination of the life and teaching of John XXIII. He hastened to complete it while he was dying of cancer because he believed in its powerful potential. Thus, papal biographer Peter Hebblethwaite dubbed it John’s “last will and testament.”¹⁴ The fact that events commemorating the fiftieth anniversary of *Pacem in Terris* have been held over the last two years at the Vatican, the United Nations and Catholic universities globally attests to the importance of this encyclical.¹⁵ Dr. Joe Holland, a renowned expert on Catholic social thought, dubbed *Pacem in Terris* the “most famous and relevant papal document of contemporary times.”¹⁶

Deemed Catholicism’s “Magna Carta,” *Pacem in Terris* remains the most systematic and extensive presentation of rights and duties in the Catholic social tradition.¹⁷ *Pacem in Terris*’ clear affirmation of the right “to worship God in accordance with the right dictates of his own conscience, and to profess his religion both in private and in public” (no. 14) paved way for the teaching on religious freedom in *Dignitatis Humanae*. According to Pietro Pavan, *Pacem in Terris* synthesized previous papal teaching on the “inviolable rights” of the person. The Declaration on Religious Freedom “developed [it] still further.”¹⁸ He also notes that *Pacem in Terris* had articulated government’s role in protecting human rights, which *Dignitatis Humanae* applied to the right to religious freedom.¹⁹ As Pavan and John Courtney Murray explained to Paul VI and the Council Fathers, *Pacem in Terris* provided the best precedent in the tradition

¹³ See John XXIII, *Mater et Magistra*, nos. 7, 16, 20, 55, 61, 67, 99, 103, 106, 109, 147, 157, 211. In this encyclical Pope John XXIII affirms the rights defended by his predecessors. He breaks new ground, as I will discuss, in *Pacem in Terris*.

¹⁴ Hebblethwaite and Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, 249.

¹⁵ The symposium at the United Nations headquarters took place on October 24, 2012. The presentations from the symposium have been published in *Pacem in Terris: Its Continuing Relevance for the 21st Century*, ed. Frances Dubois and Josef Klee (Washington, D.C.: Pacem in Terris Press, 2013).

¹⁶ Joe Holland, “*Pacem in Terris*”: Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace (Washington, D.C.: Pacem in Terris Press, 2012).

¹⁷ Hollenbach, “*Pacem in Terris* and Human Rights,” 5; Hehir, “The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council”; Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, 113-4.

¹⁸ Pavan, “Declaration on Religious Freedom,” 64.

¹⁹ See *ibid.*, 72.

for the right to religious freedom. This argument enabled the Council Fathers to embrace the fuller development of this right enunciated in *Dignitatis Humanae*.²⁰ Indeed, the first several lines of the Declaration, appealing to the principle of freedom and the dignity of the human person, are almost taken verbatim from *Pacem in Terris*.²¹ The Declaration cites *Pacem in Terris* seven times, clearly relying on it as a basis for its more complete theory of religious freedom.²² John's encyclical also opened the door for an official recognition of the legitimacy of Christian pacifism, which also came at Vatican II.²³ In addition, the *Pacem in Terris* broadened the subject of Catholic social teaching to the international sphere by calling for a universal common good and a world-wide community of nations.²⁴

Pacem in Terris had a major impact both within and beyond the Catholic Church. Having witnessed the horrors of war firsthand as a conscripted medic in World War I and as a Vatican diplomat in Greece and France during World War II, John XXIII wanted to diffuse the tensions of the Cold War.²⁵ He intervened during the Cuban missile crisis in 1962 by appealing to President Kennedy and Russian leader Nikita Khrushchev to avert war. Some have argued that John XXIII played a key role in easing the tensions between Russia and the U.S.²⁶ His desire to help end the Cold War and promote peaceful conflict resolution prompted him to pen the encyclical. *Pacem in Terris* was officially promulgated shortly before Easter in 1963.²⁷ From the very first words, the document signaled a major shift in papal teaching. Never before had a pope addressed an encyclical to "all men [sic] of goodwill." However, John XXIII

²⁰ See Leslie Griffin, "Commentary on *Dignitatis Humanae* (Declaration of Religious Freedom)," in *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed. Kenneth R. Himes and Lisa Sowle Cahill (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005), 253-4.

²¹ See Dulles, "*Dignitatis Humanae* and the Development of Catholic Doctrine," 48, 58. Dulles also states "*Pacem in Terris* came closest to *DH* by building the principle of freedom into [its] theory of society" (ibid., 58).

²² For more on this point, see Murray's helpful commentary and notes in Murray, "Introduction to *Dignitatis Humanae*," 672-96.

²³ See *Gaudium et Spes*, nos. 78-80 and John XXIII, *Pacem in Terris*, nos. 126-7.

²⁴ See John XXIII, *Pacem in Terris*, nos. 7, 139-140.

²⁵ See Hebblethwaite and Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, 37-43, 82-116.

²⁶ See Holland, "*Pacem in Terris*": *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*, 1. For more specifics on Pope John's role in mediating this conflict, see Hebblethwaite and Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, 230-51.

²⁷ I draw here on the detailed accounts in Christiansen, "*Pacem in Terris*," 217-23, and Kenneth P. J. Hallahan, "*Pacem in Terris*," in *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, ed. Judith A. Dwyer (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1994), 696-97. See also Hebblethwaite and Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, 230-51.

used this formulation to convey his keen interest in cooperation among Catholics and non-Catholics alike in the urgent endeavor of peace building. In doing so, the Pope achieved his goal of reaching people outside the Church. As Peter Steinfels stated, "*Pacem in Terris* was embraced by non-Catholic readers like no previous encyclical."²⁸ The entire text was printed in the *New York Times*, along with several editorials on it. It was positively received in the Soviet Union as well.²⁹

The encyclical did, however, have its critics. Renowned Protestant theologians such as Reinhold Niebuhr and Paul Tillich bemoaned John XXIII's naïve optimism concerning the ability to promote peace and justice and overcome the Cold War exclusively through nonviolent means. Even some Catholics were skeptical of the Pope's utopian vision, including high-ranking prelates in Rome.³⁰ Nonetheless, *Pacem in Terris* profoundly changed the landscape of Catholic thinking on human rights, providing a firm anchor and benchmark for Catholics concerned about human rights. The document was an impetus for the promotion of human rights for Catholic bishops' conferences throughout the world. It also inspired lay and ordained Catholics in myriad nations to struggle in solidarity for the rights of all in places such as Poland, Chile, El Salvador, South Korea, the Philippines and elsewhere.³¹ For example, Cardinal Stefan Wyszyński criticized the Communist regime in Poland by explicitly appealing to *Pacem in Terris* in his defense of the human rights and duties that inhere in the nature of the human person.³² Likewise, Archbishop Oscar Romero quoted John XXIII in defending the "right of assembly and association,"³³ which the Salvadoran regime violently suppressed in the 1970s and 1980s. In recent years the encyclical has inspired a global movement called the *Pacem in Terris* Global Leadership Ecumenical Initiative.³⁴ According to Joe Holland, a founding member, "[Pope] John's prophetic vision seeks a purified and updated World

²⁸ Peter Steinfels, "Pacem in Terris, and Debate on It, Echo Anew," *The New York Times*, February 1, 2003 (available at <http://www.nytimes.com/2003/02/01/nyregion/beliefs-pacem-in-terris-and-debate-on-it-echo-anew.html>).

²⁹ Hallahan, "Pacem in Terris," 696.

³⁰ See Steinfels, "Pacem in Terris, and Debate on It, Echo Anew" and Christiansen, "Pacem in Terris".

³¹ See Hollenbach, "An Advocate for All: How the Catholic Church Promotes Human Dignity"; Christiansen, "Pacem in Terris," 238.

³² See Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, (Warszawa: Świat Książki, 1998), 105-6.

³³ Oscar A. Romero, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), 90.

³⁴ The initiative seeks to "contribute to a postmodern Christian global intellectual-artistic renaissance, which will seek creative pathways into a regenerative Postmodern Global Electronic-Ecological Civilization." See Joe Holland, "The Unsustainability of Modern Western Civilization and of Modern Western Catholic Evangelization," http://paceminterris.net/Home_Page.html.

Church serving a humanistic and ecological Global Civilization beyond modern ideologies and grounded in justice, peace, and agroecology.”³⁵

Now that I have briefly discussed the context and impact of *Pacem in Terris*, let me turn to the substance of its argument. Many helpful commentaries have already summarized the overall argument of this lengthy encyclical and its component parts.³⁶ I will therefore focus on a few of its key ideas regarding human rights and their significance today.

THE FOUNDATIONS OF HUMAN RIGHTS IN A POSTMODERN WORLD

Catholic law professor and human rights scholar Mary A. Glendon has recently argued that philosophical relativism presents “perhaps the most complicated challenge facing the human rights project at the present time.”³⁷ Glendon’s claim points to postmodern epistemologies, which ultimately provide no basis for arguing for universal human rights. The postmodern world in which we live holds that “truth, linguistic meaning, moral values, and human nature no longer have stable meanings.”³⁸ If we cannot claim that all human beings possess certain attributes in all cultures, places and times, we are left without a foundation to anchor claims about universal human rights.³⁹ If we cannot claim that in some real sense all human beings share a common human

³⁵ See *ibid.* For Holland’s book-length analysis of the encyclical, see “*Pacem in Terris*”: *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*.

³⁶ See for example Holland, *Pacem in Terris*: *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*; Christiansen, “*Pacem in Terris*”; Hallahan, “*Pacem in Terris*”; Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, 62-69; Hollenbach, “*Pacem in Terris* and Human Rights”; John Paul II, “*Pacem in Terris*”: *A Permanent Commitment*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace_en.html.

³⁷ Mary A. Glendon, “The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights,” *Journal of Catholic Social Thought* 10, no. 1 (2012): 78. On this, see also Eberhard Schöckenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003), 42-81. This book originally appeared as *Naturrecht und Menschenwürde: Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996).

³⁸ Glenn B. Siniacchi, “Postmodernism and the Need for Rational Apologetics in a Post-Conciliar Church,” *Heythrop Journal* LII (2011): 751 (this article provides a succinct overview of the rise of postmodernism and its worldview).

³⁹ Jacques Maritain and other drafters of the U.N. Universal Declaration of Human Rights were aware of this problem (see Gerald J. Beyre, “Beyond ‘Nonsense on Stilts’: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights,” *Human Rights Review* 6, no. 4 (2005): 5-31).

nature, we cannot argue that all human beings share the same basic rights. In other words, the defense of universal human rights depends on acknowledging some universal truths about the subjects of human rights, namely human persons, even if we acknowledge some characteristics of human personhood are socially and historically conditioned.⁴⁰ Natural law functions in this way in Catholic social teaching on human rights.

Pacem in Terris elaborated the most systematic exposition of natural law as the foundation for human rights in modern Catholic teaching. At the very outset of the encyclical, Pope John XXIII contends there is an “astonishing order” in the universe that reflects the mind of God (no. 2). The first four parts of the encyclical deal with: 1) the order of relationships between individuals; 2) the order of relationships within a state; 3) the order of relationships among states; and 4) the order of relationships between individuals, the state and the international community as a whole. Citing Romans 2:15, John XXIII argues that God has “imprinted in the human being’s heart an order which his conscience reveals to him and enjoins him to obey...” (no. 5). The order found in the universe is reflected in human persons and is the basis of their inviolable dignity. This dignity is the basis of an array of rights.⁴¹

In other words, the laws governing the relationships between humans and between states are rooted in the very nature of the human person (no. 6). Who is this human person? What does it mean to possess human dignity? *Pacem in Terris* fleshes out what it means to say the human being possesses dignity, and why human dignity commands the recognition of human rights and duties (nos. 9, 10). In other words, it spells out the anthropological bases of Catholic human rights theory.⁴²

The first aspect of this anthropology points to the teleological nature of the human person. In other words by their nature human beings are meant to flourish, grow and develop towards certain “ends.” How the “ends” towards which human nature tends and how inherent human capacities must be protected and fostered determines the scope of and content of human rights (and thus the demands of human dignity). The discussion of specific rights in *Pacem in Terris* spells out the demands of human dignity, i.e. the scope of human rights. For example, John XXIII states that “from the dignity of the human person” arises: (1) the right to carry on economic activities

⁴⁰ I make this argument more fully in Gerald J. Beyer, “Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II,” *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 21, no. 1 (2007): 17-49 (available at <http://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol21/iss1/2>).

⁴¹ See Todd Whitmore, “*Pacem in Terris*,” in *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, ed. Richard P. McBrien and Harold W. Attridge (New York: HarperCollins, 1995), 950.

⁴² I have elaborated this framework previously in Beyer, “Beyond ‘Nonsense on Stilts’: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights.”

according to the degree of responsibility of which one is capable” (no. 20); (2) the right to participation in the life of the community and to contribute to the common good (no. 26); (3) the right ‘by the natural law’ to an opportunity to work and to perform one’s job without coercion (no. 18). The second aspect of this anthropology holds that human beings are endowed with *unique rational, relational, moral and spiritual capacities*. In this vein, Pope John XXIII wrote that “every human being is a person; that is, his nature is endowed with intelligence and free will” (no. 9; see also nos. 29, 36, 158). Third, human beings have a *transcendent dimension*. In other words, what they do and what they can know in the present lifetime transcends in some way earthly life. According to Pope John XXIII, “there is a need that is congenital to [human] nature and never becomes extinguished, compelling him to break through the web of error and open his mind to the knowledge of truth” (no. 158). Lastly, human beings can only achieve the ends towards which they naturally tend in community because humans are by nature *social beings*. In Pope John’s words, “[s]ince men are social by nature they are meant to live with others and to work for one another’s welfare” (no. 31).

This anthropology undergirds the claim that because a person has human dignity, others must respect and protect that human dignity. *Pacem in Terris* thus states: “For every fundamental human right draws its indestructible moral force from the natural law, which in granting it imposes a corresponding obligation” (no. 30). To put it another way, *Pacem in Terris* expresses what it means to be *normatively human*: all human beings have certain rights and obligations flowing directly from their human nature (see no. 9). Those things that are necessary for all human beings to flourish determine the scope of human rights. *Pacem in Terris* lists myriad human rights, some of which I shall discuss in greater detail momentarily. For now, it is important to note, as David Hollenbach states, “the thread which ties all these rights together is human dignity. Human dignity is not an abstract or ethereal reality but is realized in concrete conditions of personal, social, economic and political life. The history of papal teaching has been a process of discovering and identifying these conditions of humanity. These conditions are called human rights.”⁴³

⁴³ Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, 68. Michael Schuck insists that ‘human dignity’ was not the foundation of human rights in official Roman Catholic teaching prior to John XXIII. He argues that the phrase was never used in the pre-Leonine period and it appeared sparingly in the writing of Leo XIII, Pius XI and Pius XII. Rather, the recognition of specific rights developed on an ad hoc basis until John XXIII’s systematization (see Michael Schuck, *That They May Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1991), esp. 178-180). Since John XXIII, Roman Catholic teaching has posited human dignity as the foundation of human rights (see

The natural law argument for the basis of human rights in *Pacem in Terris* has several advantages. First, it creates a stable and coherent foundation for universal human rights by providing an alternative to the postmodern worldview that truth, human nature, and morality are contingent “all the way down.” Many thinkers have argued against deriving human rights, or any ethical claims from human nature. They contend that “human nature” is a construct that has no basis in reality. Moreover, many believe natural law thinking involves a dangerous essentialism that allows the powerful to determine what counts as “natural.”⁴⁴ An obvious example of this would be patriarchal societies deeming women getting an education and working outside the home “unnatural.” Some Catholics, including bishops, justified holding slaves by claiming it was in accordance with natural law.⁴⁵ Throughout history oppressors have deemed those whom they wish to subjugate or extirpate to be “inhuman.” For example, the depictions of Native Americans as savages in the chronicles of Cristóbal Colón and Amerigo Vespucci set the stage for their annihilation at the hands of European settlers.⁴⁶ Hence, there is good reason to be skeptical of appeals to human nature as a basis for natural rights and corresponding duties. This skepticism has caused leading proponents of human rights to eschew any reference to natural law or human nature as a basis for their arguments. Many of these otherwise impressive efforts to promote human rights fail to explain persuasively why a person has a duty to help others realize their rights and/or implicitly operate with an underlying concept of human nature, i.e. something akin to a supple understanding of “natural law.”⁴⁷ Therefore, as I will discuss

John XXIII, *Pacem in Terris*, no. 9-27; John Paul II, “Address to the 34th General Assembly of the United Nations” (New York, October 2, 1979, available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu_en.html); John Paul II, *Centesimus Annus*, nos. 28, 34, 47; United States National Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, nos. 79-84 (available at http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf).

⁴⁴ Stephen Pope, “Natural Law and Christian Ethics,” in *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2001), 90-1. For discussion of critiques of natural law and cogent responses, see Eberhard Schöckenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*.

⁴⁵ See Marvin L. Krier Mich, *Catholic Social Teaching and Movements* (Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1998), 136.

⁴⁶ I discuss this more extensively in Beyer, “Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II,” 37-9. I am indebted to Professor Michelle Grijalva for this example, which she discussed in her paper “The Dawn of a Renaissance? The Image of the ‘Noble Savage’ and its Impact on American Indian Education and Religion” on July 30, 2007 at the Oxford Round Table, Oxford University.

⁴⁷ For examples of implicit reliance on a conception of human nature/natural law, with simultaneous resistance to acknowledging it, see Thomas Pogue, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, (Cambridge: Polity, 2008), 54-65 and Martha Craven Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge Cam-

in a section dealing with John Paul's insistence on truth below, appealing to natural law to ground human rights remains necessary for a viable human rights ethic. A natural law approach can both acknowledge these potential dangers and accommodate historicity, contingency, and difference among human beings and cultures, while still providing a foundation for human rights.⁴⁸

Second, the natural law approach in *Pacem in Terris* undercuts a critique that has often been rendered against human dignity as the foundation of human rights.⁴⁹ According to philosopher Alan Gewirth, the statement "A has a right to X against B by virtue of Y" captures the formal elements of a right.⁵⁰ Thus, in the human dignity paradigm, I have a claim to something against (perhaps more aptly, from) someone or some group of people simply because I possess human dignity. An often-raised objection hinges on a putatively missing logical step: (1) Person A possesses human dignity. (2) Therefore, Person A has a right to good X from B; B owes and has a duty to help A attain X. The intermediary step that is missing could be stated as follows: (2a) Human dignity requires recognition by others (thereby necessitating the duty to protect it).

bridge University Press, 2000), 77-8, 252-61. In her later work, Nussbaum acknowledges reliance on the "Grotian natural law tradition" in her capabilities approach (see Martha Craven Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press: Harvard University Press, 2006), 21 and Martha Craven Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 128-9; see also Peter Singer's critique of Nussbaum for using natural law at <http://www.utilitarianism.net/singer/by/20021113.htm>). Henry Shue argues that rights can be posited without appealing to overarching principles that "serve as their reasons for their demands" (Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 28. He tries to demonstrate on a case-by-case basis why certain "basic" rights are needed for the realization of all other rights. Amartya Sen also offers a non-foundationalist defense of human rights (see Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), 227, 51, 372-3). A full treatment of this issue requires another essay.

⁴⁸ John Courtney Murray, S.J., who helped draft *Dignitatis Humanae*, recognized that "the theory of (natural law) never forgets that the nature with which it deals has no existence except in the person, who is a unique realization of the nature, situated in an order of other unique realizations" (John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (New York: Sheed and Ward, 1960), 296; see this chapter for Murray's responses to critiques of natural law). See the excellent exposition of Murray on natural law in Robert W. McElroy, *The Search for an American Public Theology: The Contribution of John Courtney Murray* (New York: Paulist Press, 1989), 53-60. On this see also Schockenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*.

⁴⁹ The following paragraph is excerpted from a fuller discussion in Beyer, "Beyond 'Nonsense on Stilts': Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights."

⁵⁰ According to Gewirth, there are five formal elements of a right: the subject of the right, the nature of the right, the object of the right, the respondent of the right and the justifying basis or ground of the right (see Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), cited in John Coleman, "Catholic Human Rights Theory: Four Challenges to an Intellectual Tradition," *Journal of Law and Religion* 2, no. 2 (1984): 350).

One commentator summarizes the critique as follows: “It is one thing to say that I have dignity, which refers to myself alone. But it is quite another thing to say that I can rightly demand that others provide me with basic economic goods as something they owe me. There is a logical gap between these two propositions...”⁵¹ This type of criticism fails to see the connection between human rights, the common good, and the rich social anthropology articulated in *Pacem in Terris*.⁵² John XXIII’s claim that “since men [sic] are social by nature they are meant to live with others and to work for another’s welfare”⁵³ fills in the “logical gap.” It legitimates the move from “A has human dignity” to “person A has a right to economic good X from B,” provided that we demonstrate that X is necessary for A’s life worthy of dignity. Given the rich ‘social anthropology’ of *Pacem in Terris* as a backdrop, it should be easy to apprehend why the move from human dignity to human rights and duties is valid. The “Person A” of formal logic becomes a human person in the personalist, communitarian sense typical of Roman Catholic thought.⁵⁴ Human beings by nature can only flourish by living with and for one another.⁵⁵ Simply put, John XXIII provides a lucid and elegant corrective to the hyper-individualistic, solipsistic, materialist understanding of human nature and human purpose so prevalent in the United States and elsewhere today.⁵⁶ The encyclical provides a cohesive vision of a just society based on solidarity: each member is guaranteed certain rights while being required to perform duties in service of the common good: “...the common good is chiefly guaranteed when personal rights and duties are maintained” (no. 60).

⁵¹ Ping-Cheung Lo, “Are There Economic Rights?,” *Thomist* 52, no. 4 (1988): 707.

⁵² Perhaps it would be more illuminating to say that the foundation of rights is the “dignity of the human person as a member of the human family.” In Catholic personalist thought, a human being is always seen as a person qua social being. See for example, Jacques Maritain *The Person and the Common Good*, trans. John J. Fitzgerald (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966).

⁵³ John XXIII, *Pacem in Terris*, no. 31.

⁵⁴ For clarification of the personalist, communitarian nature of Roman Catholic thought, see Maritain, *The Person and the Common Good*, 65.

⁵⁵ For a fuller discussion of this claim, grounded in Trinitarian theology, see Michael J. Himes and Kenneth R. Himes, *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology* (New York: Paulist Press, 1993).

⁵⁶ I discuss individualism in my book Gerald J. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland’s Unfinished Revolution*, (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2010). For an excellent treatment of individualism throughout American history, see E. J. Dionne, *Our Divided Political Heart: The Battle for the American Idea in an Age of Discontent* (New York: Bloomsbury, 2012). Dionne persuasively argues that a communitarian ethos was prevalent at various points in American history, but it has been eclipsed in recent decades. On excessive individualism in economic thought, see Angus Sibley, *The ‘Poisoned Spring’ of Economic Libertarianism* (Washington, DC: Pax Romana/CMICA, 2011).

OVERCOMING THE CIVIL, POLITICAL VS. ECONOMIC, SOCIAL, CULTURAL RIGHTS DIVIDE

In addition to the issue of a stable foundation for human rights and duties, another long-standing debate about the scope of human rights exists, which started during the drafting of the U.N. Universal Declaration of Human Rights and persists to this day. During the Cold War years the Soviet Union alleged that the U.S. denied its citizens' economic rights. On the other hand, the U.S. decried the violation of civil and political rights in the Soviet Union.⁵⁷ This led to the creation of two separate covenants in 1966, International Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (hereafter ICESCR).⁵⁸ The United States government has never officially recognized economic rights, failing to ratify the later Covenant.⁵⁹

Some Catholic thinkers have also opposed economic rights. For example, the influential Catholic thinker Michael Novak worries that acknowledgment of economic rights will lead to a culture of dependency and an oversized welfare state.⁶⁰ On the other hand, as I said earlier, official Catholic teaching long rejected civil and political rights. Leo XIII's 1896 encyclical *Rerum Novarum* already endorsed many economic rights, such as the right to a just wage (no. 34) and to form unions (nos. 36, 37).⁶¹ In other words, Catholic social teaching first advocated economic and social rights. Only later did it come to accept democracy, citizen participation in governing a society and civil and political rights. Although Pius XII had leaned towards democratic participation, *Pacem in Terris* represents the first listing of both sets of rights in Catholic social teaching.⁶² John XXIII, like the drafters of the Universal Declaration of Human Rights, embraced both groups of rights: civil, political

⁵⁷ See Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 250; R.J. Vincent, *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 61-75.

⁵⁸ Scholars such as Henry Shue argue that the division of rights into the categories of social, economic, cultural and civil and political (the so-called "first" and "second" generation rights) is both artificial and inauspicious (see Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 7, 44, 51, 53).

⁵⁹ See Barbara Stark, "At Last? Ratification of the Economic Covenant as a Congressional-Executive Agreement" *Transnational Law and Contemporary Problems* 20 (2011): 107-42.

⁶⁰ See Michael Novak, "Economic Rights: the Servile State," *Catholicism in Crisis* 4, no. 10 (1985): 11.

⁶¹ In *Rerum Novarum*, no. 34, Leo XIII also posits the "right to procure what is required in order to live." Thus the pope points to the right to food, clothing and shelter. See Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, 48.

⁶² J. Bryan Hehir describes Pius XII as a "transitional" pope, who provided a foundation for John XXIII by affirming some political and civil rights, though not the right to freedom of religion,

and economic, social, and cultural (nos. 11-27). He accepts both sets of rights because a deprivation of either kind of rights affronts human dignity by causing marginalization. As Hollenbach puts it, "...persons can be just as effectively excluded or left out of the life of the community by long-term unemployment or homelessness as by the denial of the vote or freedom of speech."⁶³

Novak and others still have not accepted the teaching on economic rights, but to the billions of people suffering from economic deprivations, John XXIII preached 'good news.'⁶⁴ These theoretical debates about the foundations and scope of human rights are not merely academic. They have dire consequences for many people. Hundreds of millions of people have died and large swaths of the world's population struggle to survive daily because they have been deprived of many of the rights enshrined in *Pacem in Terris* and international agreements.⁶⁵ In fact, Thomas Pogge estimates 400 million people have died in the last twenty-two years alone due to poverty-related causes.⁶⁶ UNICEF reports that about 24,000 children die each day due to preventable diseases. Meanwhile, the nations of the world spend 1,514 billion dollars annually on military spending.⁶⁷ The UN has estimated that it would cost 30 billion dollars to end world hunger (experienced by 850 million people daily), a drop in the bucket compared to annual military spending.⁶⁸ These statistics show that the rights of much of the world's population remain empty promises, in spite of the progress in poverty-reduction and human development that has been made.⁶⁹ In large part, this failure is due to indifference and inaction, not lack of resources.

for example (see Hehir, "The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council," 143-6).

⁶³ David Hollenbach, *Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World* (New York: Crossroad, 1988), 106.

⁶⁴ On Catholics who reject economic rights, see Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 317-8. Dulles defends the official teaching.

⁶⁵ Thomas Pogge makes this argument particularly cogently (see Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity, 2008) and Thomas Pogge, "Poverty and Violence," *Law, Ethics and Philosophy* 1, no. 1 (2013): 87-111).

⁶⁶ See Pogge, "Poverty and Violence." See this article for other statistics displaying the widespread and deadly deprivations of economic rights.

⁶⁷ See Project Plowshares Website, <http://ploughshares.ca/programs/armed-conflict/acr-graphs/#Refugees>.

⁶⁸ See *The Price of Hunger* (editorial), "Los Angeles Times", June 23, 2008 (available at <http://articles.latimes.com/2008/jun/23/opinion/ed-food23>).

⁶⁹ A United Nations Development Programme 2013 document on poverty reduction states, "Globally, the number of extreme poor has dropped by 650 million in the last three decades, a level of progress humankind had never seen" (see "Poverty Reduction and UNDP," available at http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast_facts/poverty-reduction/). According to another UNDP document, a decrease from 43 percent in 1990 to 22 percent in 2008 of the world's population living in extreme poverty occurred. However, more than 1.2 billion people still live in extreme poverty (less than \$1.25 daily) while 1.57 billion people live in 'multidimensional' poverty (see United Nations

Thus, accepting John XXIII's vision of human rights and duties arising out of the very nature of the human person remains an urgent task. As Pope Francis has recently maintained, "we can only praise the steps being taken to improve people's welfare in areas such as health care, education and communications. At the same time we have to remember that the majority of our contemporaries are barely living from day to day, with dire consequences. A number of diseases are spreading. The hearts of many people are gripped by fear and desperation, even in the so-called rich countries."⁷⁰ Accepting the notion of economic rights does not of course guarantee the end of poverty and marginalization. Positing a right to an economic good leads to debates about who bears the correlative duty to enable the realization of that right and by what mechanisms.⁷¹ As I shall discuss below, John Paul addressed this issue in his writings. In addition, hearts and minds, and culture more broadly, must change so that people become virtuous citizens who defend the rights of others.⁷² Nonetheless, the adoption of human rights provisions in international treaties and national constitutions has helped the world's poor and oppressed by giving them greater protections and recourse when their rights are violated. More must be done to make the effective enforcement of economic rights as legal rights a reality.⁷³

Development Programme, "Human Development Report 2013," 11, 13, 120, available at http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/14/hdr2013_en_complete.pdf.

⁷⁰ Francis, *Evangelii Gaudium*, no. 52 (available at <http://www.vatican.va/evangelii-gaudium/en/>).

⁷¹ On this point, Amartya Sen correctly states, "we can surely distinguish between a right that a person has which has not been fulfilled and a right that a person does not have" (Amartya Kumar Sen, *Development as Freedom*, (New York: Knopf, 1999), 230-1). I discuss the problem of rights and correlative duties extensively in Beyer, "Economic Rights: Past, Present, and Future."

⁷² See John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, no. 38; John Paul II, *Novo Millennio Ineunte*, no. 43; John Paul II, *Evangelium Vitae*.

⁷³ As Glendon maintains, "yes, dreadful violations of human dignity still occur. But thanks in great measure to those who framed the universal declaration, growing numbers of women and men have been inspired to do something about them." Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, (New York: Random House, 2001), 241. In this vein, The European Social Charter of 1961 contains an expansive list of economic rights, defines them more precisely, and establishes a more rigorous implementation verification scheme (see Jack Donnelly "The West and Economic Rights," in *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, ed. Shareen Hertel and Lanse Minkler (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 44-5). In addition, several nations have inserted economic rights provisions in their constitutions, with South Africa making them equally enforceable rights (see Wiktor Osiatyński, "Needs-Based Approach to Economic Rights," in *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, 61). Henry J. Richardson argues South Africa's Constitutional Court has "provided a model" for "effectively enforcing economic, social, and cultural rights as legal rights" (Henry J. Richardson, "Patrolling the Resource Transfer Frontier: Economic Rights and the South African Constitutional Court's Contributions to International Justice," *African Studies Quarterly* 9, no. 4 (2007): 72).

Every official document of Catholic social teaching since has endorsed the full catalogue of rights named in *Pacem in Terris*.⁷⁴ Moreover, although much work remains to be done, Catholic groups and agencies such as Catholic Relief Services stand today at the forefront of promoting economic rights.⁷⁵ While Catholics can debate how to make sense of economic rights conceptually, and how best to fulfill them, they need not debate whether they exist.⁷⁶ John XXIII definitively settled that issue. According to Pope John, the fulfillment of these rights is the linchpin of peace (see nos. 1, 130, 163, 167).⁷⁷ Empirical realities seem to lend credence to John XXIII's claim. In 2012, Israel was the only highly developed country according to the U.N.'s Human Development Index (HDI) to experience armed conflict. Seventy-five percent of countries with armed conflict are in the low development (44%) or medium development (31%) HDI category.⁷⁸

JOHN XXIII ON THE RIGHT TO EDUCATION

John XXIII wrote especially trenchantly about the right to education. Pope John Paul II championed this right on numerous occasions, as did Paul VI.⁷⁹ However, Pope John emphasized it more lucidly in *Pacem in Terris* than any other pope. It is worth quoting the entire passage (no. 13): "The natural law also gives man the right to share in the benefits of culture and therefore a right to a basic education and to technical and profession training in keeping with the stage of the educational development of the country to which he belongs. Every effort should be made to ensure that persons be enabled, on the basis of

⁷⁴ See for example John Paul II, *Laborem Exercens*, nos. 19, 20; John Paul II, "Respect for Human Rights: The Secret of True Peace" (Message for the Celebration of the XXXII World Day of Peace, January 1, 1999) no. 9 (available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_en.html); John Paul II, *Centesimus Annus*, no. 48; United States National Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, no. 80; United States Conference of Catholic Bishops, "A Catholic Framework for 'Economic Life,'" November 1996 (available at http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf).

⁷⁵ On Catholic Relief Services, see for example Jeffrey Odell Korgen, *Solidarity Will Transform the World: Stories of Hope from Catholic Relief Services* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007).

⁷⁶ See Beyer, "Economic Rights: Past, Present, and Future."

⁷⁷ See Christiansen, "*Pacem in Terris*," 223.

⁷⁸ See Project Plowshares, *Armed Conflict Report 2012: Armed Conflicts Poster*, available at <http://plowshares.ca/programs/armed-conflict/armed-conflicts-report/>.

⁷⁹ See the review of Catholic social teaching on the right to education in Gerald J. Beyer, "Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context" *Journal of Catholic Social Thought* 7, no. 1 (2010) and Gerald J. Beyer, "Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim," *Ethos* 24, no. 4 (96) (2011).

merit, to go on to higher studies, so that, as far as possible, they may occupy posts and take on responsibilities in human societies in accordance with their natural gifts and the skills they have acquired". In Catholic social teaching, human rights are interrelated. The real attainment of one right often requires a host of other rights.⁸⁰ Attainment of education, an end in itself, fosters the ability to fulfill other rights, such as the right to work, to just wage, and the right to participation in all levels of society.⁸¹ Globally more than seventy million children are denied the right education, while more than 700 million adults remain illiterate according to UNESCO. In the U.S. context, Catholic primary and secondary education has historically empowered the poor, who would otherwise have little chance to receive a quality education, particularly in inner cities.⁸² However, in many dioceses Catholic schools are disappearing in the inner cities, where they are arguably needed the most because of poor public school systems. In addition, as I have argued elsewhere, realities in contemporary information societies like the U.S. and Poland make including higher education in the right to education even more urgent than in John XXIII's day. While some U.S. Catholic colleges and universities have done a good job recruiting, admitting, and retaining economically disadvantaged students, many Catholic universities are failing in this regard. John XXIII's call for greater access to higher education for the poor has been recognized by some Catholic colleges and universities. However, other institutions have demonstrated less of a commitment to helping poor students realize the right to education.⁸³ These universities appear to rank this goal lower than other institutional priorities, such as expensive building projects, exceedingly generous administrator and athletic coaches' salaries, heavily merit-based financial aid policies, etc.⁸⁴ Catholic institutions of higher learning in all countries must do more to promote the right of all to education.

⁸⁰ See Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, 99-100; Beyer, *Recovering Solidarity*, 140-44.

⁸¹ I elaborate on the following claims in Beyer, "Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context" and Beyer, "Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim."

⁸² See Joseph M. O'Keefe, "Catholic Schools and Vouchers: How the Empirical Reality Should Ground the Debate" in *School Choice: The Moral Debate*, ed. Alan Wolfe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), 195-210. However, O'Keefe draws attention to the waning numbers of students from the lowest socioeconomic quartile at Catholic high schools. He calls this an "eliting phenomenon."

⁸³ See Beyer, "Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim" and Beyer, "Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context."

⁸⁴ Information concerning the highest-paid employees on the campuses of Catholic colleges and universities can be found by searching the institutions 990 forms. These are publicly available

EMULATING JOHN XXIII'S METHOD OF DIALOGUE IN SOLIDARITY

Much more could be said about *Pacem in Terris* and its vision of human rights. However, given the limitations of the present article I will conclude my discussion of John XXIII with a few brief remarks about dialogue. Pope John saw himself as a humble “servant of the entire human family.” Shortly before his death he proclaimed that “now more than ever, we are called to serve man as such and not merely Catholics; to defend above all and everywhere the rights of the human person, and not merely those of the Catholic Church.”⁸⁵ As Drew Christiansen, S.J., has written, Pope John XXIII “displayed the bonhomie” of his peasant upbringing and an abiding “trust in the goodness of ordinary people.”⁸⁶ This allowed him to engage in personal dialogue with Kennedy and Khrushchev alike. At the time, many at the Vatican were deeply worried about Catholics collaborating with socialists and communists in practical matters.⁸⁷ Pope John XXIII, however, distinguished between erroneous ideas and people who hold them. People who hold mistaken views retain their dignity and must “be always regarded and treated in accordance with that lofty dignity” (*Pacem in Terris*, no. 158). Moreover, he paved the way for collaboration with socialists, for example, who may hold “false philosophical teachings” but also have “elements that are positive and deserving of approval” (no. 159). According to Pope John, the church retains the right and duty to discuss the application of its “principles of ethics and religion” to political, social and economic issues. However, the virtue of prudence should guide Catholics in deciding when to find common cause with those who reject the Church’s teaching in order to achieve “economic, social, cultural and political ends which are honorable and useful” (no. 160). In particular, experts in those realms are called to decide when such collaboration might be fruitful and legitimate.

The Church today desperately needs people like Pope John. In a Church deeply divided by ideological rifts, Catholics should emulate his spirit of dialogue in solidarity with those who differ politically and theologically, both within and beyond the Church.⁸⁸ There are examples of leaders in the Church

at the Economic Research Institute website <http://www.eri-nonprofit-salaries.com/index.cfm?Fuse-Action=NPO.Search>.

⁸⁵ Hebblethwaite and Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, 498; Christiansen, “*Pacem in Terris*,” 218.

⁸⁶ Christiansen, “*Pacem in Terris*,” 219-20.

⁸⁷ See *ibid.*, 222.

⁸⁸ On the global level, see for example, Faggioli, *Vatican II: The Battle for Meaning*, esp. 6-20; John L. Allen, *The Future Church: How Ten Trends Are Revolutionizing the Catholic Church*, 1st ed. (New York: Doubleday, 2009), 422-4, 54-6. In the U.S. context, see NCR Editorial Staff, “Editorial: Extreme Voices Lead to Politicized Church,” *National Catholic Reporter*, November 6, 2012 (available at ncronline.org/printpdf/38541). On Roman Catholicism in Poland,

today who exemplify this spirit. For example, Bishop Robert Lynch of St. Petersburg, Florida, recently acknowledged that “[p]erhaps we bishops need a little more humility from time to time, recognizing that we are not the only ‘game in town’ but that there are other players, women and men of great faith who also love the Church, and who can speak for themselves and their organizations, on what effect legislation, proposed legislation, regulations will have on their ministry. A more collaborative effort might lead to greater results.”⁸⁹ Pope Francis has also emulated John XXIII’s spirit of dialogue. His letter to the Italian journalist Eugenio Scalfari called for a “dialogue that is open and free of preconceptions” among Christians and secularists, thereby displaying an openness akin to Pope John.⁹⁰ In a church with so many wounds among its faithful, building upon the legacy of John XXIII in this way is crucial.

JOHN PAUL II: “THE HUMAN RIGHTS POPE”

CONTEXT AND BACKGROUND

Pope John Paul II traveled across the globe and wrote many important documents to champion the rights of all people. He referred to the U.N. Declaration on Human Rights with great admiration on numerous occasions, calling it the “one of the highest expressions of the human conscience of our time.”⁹¹ He unremittently reminded the world of the inviolable dignity of the human person and her human rights on pastoral visits to his native Poland and myriad other countries.⁹² This earned him the moniker “the human rights pope.”⁹³ In

see Beyer, *Recovering Solidarity*, 157-204 and Gerald J. Beyer “The Catholic Church and the Ethic of Solidarity in Poland after 1989: An Update,” *The Polish Review* 58, no. 2 (2013): 37-54.

⁸⁹ Bishop Robert Lynch, “The Devil is in the Details” (*For His Friends: Thoughts and Reflections by Bishop Robert Lynch* [blog]), <http://bishopsblog.dosp.org/?p=5689>.

⁹⁰ Francis, “Letter to a Non-Believer,” September 4, 2013 (available at http://w2.vatican.va/content/francesco/en/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html).

⁹¹ John Paul II, Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization (New York, October 5, 1995), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html. For other references by John Paul II to the Declaration, see Dules, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 278-9.

⁹² J. Bryan Hehir argues that the dignity of the human person was the “signature moral theme of his pontificate” (Hehir, “The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council,” 153). Likewise, Avery Dulles maintains that John Paul II was “outstanding for his insistence on human dignity and human rights” (Avery Dulles, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II* (New York: Crossroad Pub. Co., 1999), 249). For accounts of John Paul II’s pastoral visits, see George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, (New York, NY: Cliff Street Books, 1999).

⁹³ Krzysztof Mądel and Milena Kindziuk, “Papież praw człowieka,” <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=840>. See also Rocco Buttiglione, “John Paul II: Pope of Human Rights,”

2011 the United Nations honored him as a “consistent promoter of peace and human rights.”⁹⁴ Former Chief Rabbi of Ireland Rabbi David Rosen extolled John Paul II’s appeal to Jews and Christians to “work together in promoting the dignity of every human person and in safeguarding human rights, especially religious freedom.”⁹⁵ Lisa Sowle Cahill has argued that given his defense of the equality and rights of women in the family and in society went far beyond his predecessors, Pope John Paul II might justifiably be called “the feminist pope,” even if some aspects of his teaching in this area remain problematic for many feminists.⁹⁶ According to Laura Tortorella, John Paul II’s teaching on “women’s issues has born unprecedented and precious fruit.”⁹⁷

John Paul explicitly lauded his predecessor Saint John XXIII for “[s]eeing the growth of awareness of human rights that was then emerging within nations and at the international level” and for discerning “the potential of this phenomenon and ... its singular power to change history.” He also expressed his prayer

in *Christ, Church, Mankind: The Spirit of Vatican II According to John Paul II*, ed. Zdzisław Józef Kijas and Andrzej Dobrzynski, transl. Sean O’Neill, (New York: Paulist Press, 2008), 13-31.

⁹⁴ Kassym-Jomart Tokayev, “The Return of John Paul II to the United Nations in Geneva” in *The Promotion of Human Rights and John Paul II* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011), 7.

⁹⁵ David Rosen, “The Legacy of Pope John Paul II” (Address given at Georgetown University, February 2, 2004, available at <http://www.ajc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=7oJILSPwFfJS-G&b=8451903&ct=12477353>). Rabbi Rosen mentions that John Paul’s thinking about the rights of the Jewish people was influenced by his boyhood friendships with Jewish people and Adam Mickiewicz’s call for the equal rights of the Jewish people in 1848.

⁹⁶ Lisa Sowle Cahill, “The Feminist Pope,” in *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal Regard Marriage and Its Critics*, ed. David Blankenhorn, Don S. Browning, and Mary Stewart Van Leeuwen (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2004), 40-41. Cahill mentions John Paul’s affirmation of the teaching restricting ministerial ordination to males and his insistence on motherhood as the primary vocation as problematic for many feminists. See also Lisa Sowle Cahill, “On Being a Catholic Feminist” (Lecture given at Santa Clara University, April 27, 2003, available at www.scu.edu/ic/publications/.../scl-0304-cahill.pdf). Here Cahill states “overall, John Paul II’s advocacy for women gives me hope that he is furthering a momentum within the Church as well as society toward gender equality, even if accomplishments to date remain ambiguous.” For other feminist appraisals of John Paul, see Patricia LaMoreux, “*Laborem Exercens*,” in *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed. Kenneth R. Himes et al. (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005); Christine Frier Hinz, “Women, Families, and the Legacy of *Laborem Exercens*: An Unfinished Agenda,” *Journal of Catholic Social Thought* 6, no. 1 (2009): 389-414; Ewa Karabın, „Nadchodzą zmiany? Kościelna teoria i praktyka wobec kobiet,” *Więź* 52, no. 1-2 (2009): 10-25 (available at http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?kwk_nadchodza_zmiany); Stanisława Grab ska, Elżbieta Adamiak, Monika Waluś, “Przed wszystkim człowiek – rozmowa,” *Więź* 52, no. 1-2 (2009): 26-43 (available at http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?kwk_przedem_wszystkim_czlowiek); Laura Tortorella, “Women in the Light of Mary: from Vatican II to Pope John Paul II” in *Christ, Church, Mankind*, 89-101.

⁹⁷ Tortorella, “Women in the Light of Mary: from Vatican II to Pope John Paul II,” 96.

and desire for a renewed commitment to “the noble mission, which *Pacem in Terris* proposed forty years ago to all men and women of good will.”⁹⁸

John Paul II took up this mission with great zeal. His papal teaching on human rights presupposed and expanded on *Pacem in Terris*.⁹⁹ Early in his papacy, encounters in Latin America such as the Puebla Meeting of Latin American Bishops and in Poland during the Solidarity era in (1980-89) also prompted him to reflect on the nature and dignity of the human person and her inalienable rights.¹⁰⁰ His crucial role in the struggle for human rights in Communist Poland is well documented.¹⁰¹ He also forcefully advocated the rights of the growing poor and marginalized in capitalist Poland after 1989.¹⁰² He may have had differences with leading figures in the Church in Latin America like Oscar Romero, Gustavo Gutiérrez, and (more severely) Ernesto Cardenal.¹⁰³ Nonetheless, as J. Bryan Hehir puts it, John Paul II helped the Church in Latin America and elsewhere pursue “a ministry of human rights and social justice using the language of *Gaudium et Spes*, engaging the church with the world,

⁹⁸ John Paul II, “*Pacem in Terris*: A Permanent Commitment” (available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace_en.html).

⁹⁹ See Hehir, “The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council.”

¹⁰⁰ See *ibid.*, 153. See also Lamoureux, “*Laborem Exercens*,” 391 and Gerald J. Beyer, “The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching,” *Political Theology* 15, no. 1 (2014): 13-5.

¹⁰¹ See Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland’s Unfinished Revolution*, 15-26; Maciej Zięba, *Niezwykły pontyfikat* (Kraków: Znak, 1997), 86-101; Jarosław Kupczak, “Jan Paweł II a ‘Solidarność,’” *KAI Biuletyn Prasowy* 69 (2000), 57-62; George Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (New York: Oxford University Press, 1992). ; Lamoureux, “*Laborem Exercens*,” 390-1.

¹⁰² See Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland’s Unfinished Revolution*. 85-8.

¹⁰³ See Mary Jo Leddy, “Romero and John Paul II: Now They See Face to Face,” in *National Catholic Reporter*, April 5, 2005 (available at <http://www.nationalcatholicreporter.org/globalpers/gp040505.htm>). Some observers argue that tensions between John Paul and Oscar Romero have been exaggerated. See Filip Mazurczak, “Oscar Romero’s Exaggerating Critics,” *First Things*, March 7, 2013 (available at <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2013/03/oscar-romeros-exaggerating-critics>). Romero himself stated that John Paul expressed his understanding and approval of what he was trying to accomplish under difficult circumstances. He also repeatedly referred to the Pope’s ideas on the Church and politics approvingly. See Romero, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*, 116, 28, 32, 37, 58, 71. On Cardenal and other figures, see Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, 451-59. In a recent interview Gutiérrez described his difficulties with Pope John Paul II (see Joshua J. McElwee, “With Vatican Doctrinal Czar, Liberation Theology Pioneer Reflects on Troubles,” *National Catholic Reporter*, February 28, 2014, available at <http://ncronline.org/news/theology/vatican-doctrinal-czar-liberation-theology-pioneer-reflects-troubles>).

but within a strict vertically directed definition of Catholicism.”¹⁰⁴ According to Gutiérrez, who applauded John Paul’s emphasis on solidarity with workers and the poor, John Paul’s personal experience led him to exhort the entire Church “to commitment, to a fight for justice, and to practical action.”¹⁰⁵

KAROL WOJTYŁA’S PRE-PAPAL THOUGHT CONCERNING HUMAN RIGHTS

Earlier in his life Karol Wojtyła endured experiences such as forced labor during the Nazi occupation of Poland and witnessing the slaughter of many of his friends and colleagues during World War II. Approximately 2 million of his compatriots were deported to the Siberian death camp Kolyma after the war.¹⁰⁶ Pope John Paul explicitly acknowledged his thinking and writing about the need to protect human dignity and human rights were shaped by these experiences, long before John XXIII’s watershed encyclical.¹⁰⁷ Evidence of this can be found in one of Karol Wojtyła’s earliest writings, *Katolicka etyka społeczna*¹⁰⁸, which is an unpublished transcript of some of his lectures as a professor at the Catholic University of Lublin.¹⁰⁹ It is interesting to examine

¹⁰⁴ H e h i r, “The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council,” 153.

¹⁰⁵ Gustavo G u t i é r r e z, *The Density of the Present: Selected Writings* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999), 37. Gutierrez offers a penetrating analysis of John Paul’s encyclical on workers’ rights, *Laborem Exercens*.

¹⁰⁶ See Robert C o n q u e s t, *Kolyma: The Arctic Death Camps* (London: Macmillan, 1978).

¹⁰⁷ J o h n P a u l I I, *Gift and Mystery: On the 50th Anniversary of My Priestly Ordination*, (New York: Doubleday, 1996), 66-7. Fr. Józef Tischner, friend of John Paul II and the philosopher and chaplain of Solidarność wrote: “You cannot understand John Paul II’s thought if you do not realize that it arose from the world of Auschwitz and Kolyma.” J ó z e f T i s c h n e r, *W krainie schorowanej wyobraźni*, (Cracow: Znak, 1997), 157.

¹⁰⁸ See Fr. Karol W o j t y ł a, PhD, *Katolicka etyka społeczna. Wykłady*, parts 1-2 [Kraków 1957]. (Unless otherwise noted, all translations are my own.)

¹⁰⁹ I am grateful for a copy of this manuscript from Professor Charles Clark of Saint John’s University. This manuscript has caused some controversy in recent years. There is considerable disagreement about the origin and significance of this text. For example, some scholars believe that it does not contain Wojtyła’s own original material; he simply elaborated on lectures prepared by the Catholic ethicist Fr. Jan Piwowarczyk, who was well-known in Poland. For this view, see W e i g e l, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, 130-1, 288. I have also corresponded with staff at the Centrum Myśli Jana Pawła II in Warsaw and the Instytut Jana Pawła II at the Catholic University of Lublin. Based on their opinions, I conclude that while Karol Wojtyła may have based many of the ideas found in the manuscript on Piwowarczyk’s work, he adapted them and added his own intellectual imprint for a text that he used as his own, thus confirming his approval of the ideas. For debates about the status and meaning of this text, see John M. G r o n d e l s k i, *Social Ethics in the Young Karol Wojtyła: A Study-in-Progress*, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3905>; Jonathan L u x m o o r e, “Letter to the Editor and Response on ‘How an Unknown Text Could Throw New Light on John Paul II’s Views on Economics,’” *Catholic Worker*,

what the future Pope says in this manuscript because it is little known and adumbrates much of his later advocacy of human rights as pope. For example, in this manuscript Wojtyła begins his defense of human rights with the freedom of conscience, which according to him both natural law and revelation establish as the most fundamental of all human rights. He writes: „The principle of freedom of conscience defines most fundamentally the true good of the human person which must not be violated by the society. Implementation of this principle in particular socio-economic conditions of human existence requires a definition of an entire range of other human rights.”¹¹⁰ Wojtyła approvingly cites the list of human rights advanced by Émile Chénon in his 1922 book *Le rôle social de l'Église*,¹¹¹ which include the right to work (which “fosters the growth of the human person and ensures obtaining the basic material necessities of life”¹¹²), the right to private property, the right to association, the right to freedom of speech and writing “within the general boundaries of the demands of morality.”¹¹³ The realization of such rights can be temporarily postponed in exceptional circumstances, such as war or natural disasters, for the sake of the common good. However, the pursuit of these human rights must be quickly resumed after this “temporary situation” because they are “necessary for the true good of the human person.”¹¹⁴ Elsewhere in this work, the future Pope describes the rights given to the human person by the Creator. Among them he includes the right to own those things necessary for meeting one’s basic material needs¹¹⁵ and develops a lengthy, nuanced discussion of the right to private property.¹¹⁶ Wojtyła also includes an entire section on the rights of workers, arguing for the right to work *per se*, and that this right gives rise to a “host of

June, 1, 2007, (available at <http://cjd.org/2007/06/01/letter-to-the-editor-and-response-on-how-an-unknown-text-could-throw-new-light-on-john-paul-ii-s-views-on-economics/>); Jonathan L u x m o r e and Jolanta B a b i u c h, “Unpublished Work by John Paul II Speaks Debate,” *National Catholic Reporter*, July 14, 2006 (available at http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2006c/071406/071406h.php). On Fr. Piwowarczyk, see <http://nowyobywatel.pl/2012/04/13/ekonomia-i-moralnosc-ks-jan-piwowarczyk-krzewiciel-katolicyzmu-spolecznego-2/>.

¹¹⁰ W o j t y ł a, *Katolicka etyka społeczna*, part 1, 33. This claim later became a leitmotif of his papal teaching on human rights (see H e h i r, “The Modern Catholic Church and Human Rights,” 289).

¹¹¹ É. C h é n o n, *Le rôle social de l'Église* (Paris–Barcelone–Dublin: Bloud & Gay, 1922).

¹¹² W o j t y ł a, *Katolicka etyka społeczna*, p. 1, 34.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ See *ibid.*, part 2, 12–14.

¹¹⁶ See *ibid.*, part 2, 15–34. Given the space constraints of this article, and the fact that a copy of this unpublished manuscript I am working with is illegible in certain places, I cannot treat this issue at length.

other socioeconomic rights.”¹¹⁷ First among them is the right to a just wage.¹¹⁸ In addition, workers should ideally have a share in ownership and management of the company and “the freedom to choose their form of work, that is to take up the line of work they choose according to their capabilities and passions.”¹¹⁹ Because workers’ rights flow from the principle of social justice, the state should protect them, including the eight hour workday limit, the right to rest on holidays, the physical, mental, and moral well-being of workers, and myriad other rights aimed at promoting the well-being of workers.¹²⁰ Wojtyła also defends the right of workers to belong to unions that promote the principles of justice and fairness. Labor unions are necessary to protect the interests of workers against injustices of capital.¹²¹ He also affirms, with certain qualifications, the right to strike.¹²² Succinctly stated, this manuscript foreshadows John Paul II’s later defense of a panoply of workers rights’ in his encyclical 1981 *Laborem Exercens*, where he states, among other things, that the problem of just remuneration is the key to social ethics in the area of work.

Cardinal Wojtyła also boldly spoke of the rights of the human person in homilies while he was Archbishop of Kraków from 1964-78.¹²³ In his most important pre-papal treatise, *Osoba i czyn* [The Acting Person], he argues that each human person has the right to engage in acts that contribute to her becoming the person that she was created to be, i.e. in fulfilling her destiny.¹²⁴ In other words, Wojtyła insists on the right to participation in the common good as the right and duty of all, which only solidarity among human beings can ensure.¹²⁵ Much of his other pre-papal writing underscores the right to participation as the precondition to and justification for all other human rights.¹²⁶ Space precludes an examination of these writings here. Given my constraints in this article I will now turn to his papal thought.

¹¹⁷ Ibid, part 2, 57.

¹¹⁸ See *ibid.*, part 2, 57-60.

¹¹⁹ Ibid., part 2, 61. See also *ibid.*, part 2, 59-60.

¹²⁰ See *ibid.*, part 2, 61-3.

¹²¹ See *ibid.*, part 2, 63-6.

¹²² See *ibid.*, part 2, 64-6.

¹²³ See Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog* (Warszawa: Świat Książki, 1998), 105-6.

¹²⁴ Karol Wojtyła, “*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000), 315.

¹²⁵ See *ibid.*, 301-5.

¹²⁶ See Meghan J. Clark, “Integrating Human Rights: Participation in John Paul II, Catholic Social Thought and Amartya Sen,” *Political Theology* 8, no. 3 (2007): 299-317. On John Paul’s pre-papal writing on human rights, see also Dullis, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 310-2; Gregory R. Beabout and Mary Catherine Hodes, “John Paul II on the Relationship between Civil Law and the Moral Law: Understanding the *Evangelium Vitae* in Light of the Principle of Subsidiarity and the Moral Grammar of John Paul II,” *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 21, no. 1 (2007): 93-7.

John Paul II advocated human rights in far too many writings and venues during his pontificate for a complete review here. He defended all the civil, political, social, economic, and cultural rights found in *Pacem in Terris* and elsewhere in modern papal social teaching.¹²⁷ However, he also devoted sustained attention to particular rights in his writing. I will limit myself here to a few of the most important, original, or currently relevant themes in his human rights legacy.¹²⁸

HUMAN RIGHTS IN A CHRISTOLOGICAL KEY

John Paul II affirmed the natural law basis for human rights, which was most fully elaborated by John XXIII. Human rights are, in John Paul II's words, "connatural with man" (*Laborem Exercens*, no. 16). A "correct view of the human person" enables us to recognize that rights "flow from" her "essential dignity" (*Centesimus Annus*, no. 11). However, John Paul II added his own distinctive theological, biblical, and philosophical accents to the Catholic human rights tradition.¹²⁹ In his first papal encyclical *Redemptor Hominis* of 1979, John Paul II established that while human rights flow from human dignity and the very nature of the human person, Jesus Christ is ultimately the foundation

¹²⁷ See for example John Paul II, "Address to the 34th General Assembly of the United Nations"; John Paul II, "Respect for Human Rights: The Secret of True Peace," no. 9; John Paul II, *Centesimus Annus*, nos. 6-10, 15, 23, 24, 29, 48.

¹²⁸ Additional perspectives on John Paul II's teaching on human rights can be found in Hehir, "The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council"; Dullies, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*; Glendon, "The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights"; Buttiglione, "John Paul II: Pope of Human Rights"; Renato Raffaele Martino, "John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person," *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 21, no. 1 (2007); Madel and Kindzik, "Papież praw człowieka"; Heinz-Gerhard Justenhoven, "The Peace Ethics of Pope John Paul II," *University St. Thomas Law Journal* 3, no. 1 (2005): 111-8. Cahill, "The Feminist Pope"; Card. Tarcisio Bertone, "John Paul II, Teacher of Human Rights" in *The Promotion of Human Rights and John Paul II*, 17-24; Hanna Suchocka, "John Paul II, a Catalyst for Change" in *The Promotion of Human Rights and John Paul II*, 25-32.

¹²⁹ See Hehir, "The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council," 148, 52. On John Paul II's use of natural law to ground human rights, see Martino, "John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person," 60-9. With regard to John Paul II's use of scripture, Gustavo Gutiérrez points out that *Laborem Exercens* cites the Bible 71 times (see Gutiérrez, *The Density of the Present: Selected Writings*, 12). Gutiérrez also discusses the Christocentrism of *Laborem Exercens* and much of John Paul's social teaching, as does Justenhoven (see Justenhoven, "The Peace Ethics of Pope John Paul II," 111-8).

and source of all rights.¹³⁰ In this theologically rich document, which encapsulates much of John Paul's later papal teaching, the Pope argues that through the incarnation of Jesus Christ, God unites God's very self to each and every human person.¹³¹ Not only does the doctrine of the Incarnation teach us that God became human in Jesus Christ, it also reveals that God remains present in each human being. Jesus Christ has restored the dignity of human beings, which was marred by Original Sin, but fully restored by him. Catholic teaching insists on respecting this dignity, which requires safeguarding human rights.¹³² Thus, John Paul II's theological anthropology has profound implications for human rights, as the incarnational principle undergirds the insistence on the rights of all.

In addition, "Christ the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling."¹³³ Christ is the anthropological key to understanding the nature and destiny of the Church and the human person. According to John Paul II, Christ's concern for others in the Gospels reveals that the Church, in conjunction with others, is called to defend human rights because without them human dignity remains vulnerable to numerous threats. Although progress has been made towards respecting the rights of all, many menaces to human dignity persist in modern world, such as: pollution of the natural environment, continual armed conflicts, the prospect of nuclear self-destruction, the failure to respect the life of the unborn.¹³⁴ In addition, John Paul II bemoans an economy that permits some to abuse their freedom by pursuing excessive profits and material gain at the expense of many, whose freedom is constrained as a result of poverty and systematic marginalization¹³⁵. John Paul II warns that both the "spirit" and the "declared letter" of the UN Declaration on Human Rights are often flouted.¹³⁶ He calls upon the Church to protect the dignity and rights of all human persons because their "election, calling, birth and death, salvation or perdition, is so closely and unbreakably linked with Christ."¹³⁷

¹³⁰ See Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 278-9. Dulles also contends that John Paul appeals to natural law as the philosophical foundation of human rights in *Veritatis Splendor*, nos. 12-3.

¹³¹ Krzysztof Mądziel, S.J., sees *Redemptor Hominis* as John Paul II's most important and programmatic treatment of human rights (see Mądziel and Kindzik, "Papież praw człowieka"). Oscar Romero claimed the encyclical contained an "entire program for the modern apostolate" (Romero, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*, 158).

¹³² See *Redemptor Hominis*, nos. 1, 8, 10, 13.

¹³³ Ibid., no. 8.

¹³⁴ See *ibid.*

¹³⁵ Ibid., no. 16.

¹³⁶ See *ibid.*, no. 17.

¹³⁷ Ibid., no. 14.

Ultimately, John Paul II believes that human rights will remain in jeopardy unless all people recognize their transcendent grounding. As he states: "It must be added that totalitarianism arises out of a denial of truth in the objective sense. If there is no transcendent truth, in obedience to which man achieves his full identity, then there is no sure principle for guaranteeing just relations between people. Their self-interest as a class, group or nation would inevitably set them in opposition to one another. If one does not acknowledge transcendent truth, then the force of power takes over, and each person tends to make full use of the means at his disposal in order to impose his own interests or his own opinion, with no regard for the rights of others. People are then respected only to the extent that they can be exploited for selfish ends. Thus, the root of modern totalitarianism is to be found in the denial of the transcendent dignity of the human person who, as the visible image of the invisible God, is therefore by his very nature the subject of rights which no one may violate — no individual, group, class, nation or State. Not even the majority of a social body may violate these rights, by going against the minority, by isolating, oppressing, or exploiting it, or by attempting to annihilate it."¹³⁸ Avery Dulles argues that John Paul II implies here that human rights remain precarious unless God is explicitly recognized as their source.¹³⁹ However, in my judgment John Paul II primarily refers to acknowledging anthropological truth when he speaks of the realization of human rights. To argue that protection of human rights requires explicitly recognizing the truth of Christianity would undercut the natural law framework John XXIII meticulously constructed in *Pacem in Terris*.

According to John Paul II, citizens of modern democracies should fear moral relativism because it may lead toward totalitarianism. John Paul II contended that democracy can be 'ethical.' Democracy can be a potent force for the protection of human rights when freedom and its relationship to the truth about the human person are properly apprehended. Succinctly stated, John Paul II contends that safeguarding human rights requires recognizing the basic truth about the human person, which I have summarized elsewhere as follows: the human person is "imbued with inviolable dignity, given the capacity to realize freedom in solidarity and solidarity in freedom, and entrusted with the right and duty of participation."¹⁴⁰ If human nature is entirely "malleable," human

¹³⁸ John Paul II, Encyclical *Centesimus Annus* (available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html#-2J).

¹³⁹ See Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 320.

¹⁴⁰ Beyer, "Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II," 47. The following discussion draws on my more extensive analysis of this issue in this article. This line of argument resembles the thinking of John Courtney Murray, who wrote: "the foundation of human society lies in the truth about the human person, or in its dignity, that is, in its demand for responsible freedom" (Murray and Hooper, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, 241).

persons correspondingly have “malleable” worth. Such a belief eviscerates the bulwark against the totalitarian state’s squashing of the individual. According to John Paul II’s close friend Fr. Józef Tischner, “[H]ow can one respect human rights, not knowing the truth about the human person and the truth about the rights of the person?”¹⁴¹ History has tragically revealed that John Paul II was correct. The denial of the dignity and humanity of human beings led to Auschwitz, the arctic death camps of Kolyma, the Rwandan genocide, and many other attempts to annihilate entire peoples.¹⁴² As Zbigniew Brzezinski, Erich Fromm, Tischner, and John Paul II have argued, the philosophical rejection of objective moral norms and the absolute value of the human person created an abyss into which the value of human life slipped in the twentieth century, most notably in totalitarian systems.¹⁴³ Today the problem also resides in what Pope Francis called a “disposable culture,” in which “human beings are themselves considered consumer goods to be used and then discarded.”¹⁴⁴

Of course, a defense of the dignity of the human person predicated upon a certain philosophical or theological anthropology must simultaneously be willing to discern the cultural and historical contingency of certain anthropological assumptions and to revise them in the light of continued analysis of human personhood. Insights from human experience and the sciences should contribute to an increasingly perceptive understanding of human personhood. Such insights can and should inform reflection on how human dignity should be protected. For example, Cristina Traina has argued that a growing body of research demonstrates that certain forms of touching by adults are crucial for the healthy development of children. Therefore, she believes a ‘right to be touched in an appropriate manner’ should coexist with the necessary legal prohibition of inappropriate touching.¹⁴⁵ Thus, our perception of what it means

¹⁴¹ Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, 75 (see also Bertone, “John Paul II, Teacher of Human Rights,” 18).

¹⁴² Genociders have repeatedly denied the humanity of their victims, depicting them as pigs, cockroaches, and other non-human creatures. This makes it easier for masses to kill their victims. See Samantha Power, *“A Problem from Hell”: America and the Age of Genocide* (New York: Basic Books, 2002).

¹⁴³ See Zbigniew Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century* (New York: Collier Books 1994), 29-30, 54, 63; Erich Fromm, *Escape from Freedom*, (New York: H. Holt, 1994), 171; Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, 75.

¹⁴⁴ Francis, *Evangelii Gaudium*, no. 53. John Paul II likewise referred to the ‘culture’ of death in *Evangelium Vitae*.

¹⁴⁵ Cristina L.H. Traina, “Touch on Trial: Power and the Right to Physical Affection,” *Journal of the Society of Christian Ethics* 25, no. 1 (2005): 3-34. See also Cristina L.H. Traina, *Erotic Attunement: Parenthood and the Ethics of Sensuality between Unequals* (Chicago: University of Chicago Press, 2011). Traina has also authored an insightful attempt to reconcile natural law with historicity and contingency. See Cristina L.H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1999).

to be human and what full human flourishing requires can and does evolve. In other words, our grasp of the natural law can and does evolve.¹⁴⁶ However, if we cannot acknowledge certain ‘core’ truths about the human person that exist across time and cultures, such as equal human dignity, universal human rights remain unintelligible.¹⁴⁷ Moreover, human rights, starting with the right to life, are jeopardized. Natural law was revived during the Nuremberg trials for this reason.¹⁴⁸

THE RIGHT TO RELIGIOUS FREEDOM AND FREEDOM OF CONSCIENCE THE HEART OF HUMAN RIGHTS

Pope John Paul II reiterated on numerous occasions that the most basic right is the right to life. Not protecting this “first of the fundamental rights” endangers all other rights because it leads to “complete relativism.”¹⁴⁹ In other words, denying the right to life shakes the very foundation of human rights, the inviolable dignity of the human person.¹⁵⁰ If the right to life is the “first,” John Paul II maintained that the “very heart of human rights” is the right to religious freedom.¹⁵¹ As he explained in his 1999 Message for the World Day of Peace, this is the case because the quest to know the truth about God and human existence expresses the “deepest aspirations”¹⁵² of the human person.

¹⁴⁶ Jacques Maritain thus wrote that the ‘gnoseological’ element of the natural law changes, while its ‘ontological’ dimension remains constant (see Jacques Maritain and William Sweet, *Natural Law: Reflections on Theory and Practice* (South Bend, Ind.: St. Augustine’s Press, 2001), 25-74).

¹⁴⁷ Some of the drafters of the UN Universal Declaration of Human Rights were aware of this problem. They believed that simply agreeing upon a list of rights without more substantive agreement on their foundation would generate disagreements about implementing those same rights. Mere reference to human dignity was not enough in their minds (see Richard McKee, “The Philosophical Bases and Material Circumstances of the Rights of Man,” in *Human Rights: Comments and Interpretations*, ed. UNESCO (New York: Columbia University Press, 1949), 35-6; Maritain’s introduction to the same volume, and Beyer, “Beyond ‘Nonsense on Stilts’: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights”).

¹⁴⁸ See Eric D’Arcy, “Natural Law,” in *Encyclopedia of Bioethics*, ed. Warren T. Reich (New York: Free Press, 1978), 1131, 35.

¹⁴⁹ John Paul II, *Evangelium Vitae*, no. 20.

¹⁵⁰ See *ibid.*, nos. 18-20. See also John Paul II, “Respect for Human Rights: The Secret of True Peace.” For more on the right to life in John Paul II’s thought, see Martino, “John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person,” 62-4.

¹⁵¹ John Paul II, “Respect for Human Rights: The Secret of True Peace,” no. 5.

¹⁵² *Ibid.* John Paul II elsewhere stated “religious freedom, which is at the basis of all other freedoms and is inseparably tied to them all by reason of that very dignity which is the human person” (available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1978/documents/hf_jp-ii_le-t_19781202_waldheim_en.html).

John Paul II notes that the Second Vatican Council underscored the importance of this right by devoting an entire document to it, The Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*.¹⁵³

According to John Paul II, the denial of the right to religious freedom and conscience constitute “an attack on man’s very dignity” and “a radical injustice with regard to what is particularly deep within man, what is authentically human.”¹⁵⁴ Echoing *Dignitatis Humanae*, John Paul argues Jesus and his Apostles esteemed the rights of conscience and religious freedom, as they did not compel anyone to believe in the Gospel message.¹⁵⁵ Religious freedom must be protected in a way that promotes “honest and respectful” dialogue between believers, agnostics, and atheists “without violating the essential rights of conscience of any man or woman living on earth.”¹⁵⁶

Denying rights to ‘material goods’ or ‘spiritual goods’ deprives the human being of essential needs for full human flourishing. Therefore, denials of either sort threaten peace. However, according to John Paul II the rights to spiritual goods, such as the right to freedom of “thought, conscience and religion,” are “pre-eminent.”¹⁵⁷ The right to spiritual goods is “pre-eminent” because they are at the heart of what it means to be human and properly orient human beings to the use of material goods. In other words, without the right to properly develop one’s faith and conscience, the rights to material goods will not be utilized in a way that promotes peace and the common good.¹⁵⁸ Moreover, like the drafters of *Dignitatis Humanae*, John Paul II ascribes intrinsic value to the right to religious freedom, and all other rights, as they are rooted in human nature and dignity. However, human rights also have instrumental value, as they enable the human being’s search for truth.¹⁵⁹ Religious freedom is also necessary for the attainment of peace.¹⁶⁰

¹⁵³ See John Paul II, *Redemptor Hominis*, no. 17; John Paul II, *Veritatis Splendor*, no. 31.

¹⁵⁴ John Paul II, *Redemptor Hominis*, no. 17.

¹⁵⁵ See *ibid.*, no. 12; see also *ibid.*, no. 5. George Weigel contends that by stressing the right to religious freedom so greatly John Paul II was simultaneously sharply critiquing the Communist regimes that violated it, such as the People’s Republic of Poland (see Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, 289).

¹⁵⁶ John Paul II, “Address to the 34th General Assembly of the United Nations,” no. 20.

¹⁵⁷ *Ibid.*, no. 13.

¹⁵⁸ See *ibid.*, nos. 12-14.

¹⁵⁹ See *Dignitatis Humanae*, nos. 2-4. “The right to religious freedom and to respect for conscience on its journey towards the truth is increasingly perceived as the foundation of the cumulative rights of the person.” John Paul II, *Veritatis Splendor*, no. 31. “As Cardinal John Henry Newman, that outstanding defender of the rights of conscience, forcefully put it: ‘Conscience has rights because it has duties’” (*ibid.*, no. 34).

¹⁶⁰ See John Paul II, “Religious Freedom: Condition for Peace” (Message for the Celebration of the World Day of Peace, January 1, 1988” (available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace_en.html).

Just as he did in his pre-papal writing, the Pope affirmed that ‘spiritual rights’ apply to all people, believers and nonbelievers alike. In his words, “people are obliged to follow their conscience in all circumstances and cannot be forced to act against it. Precisely for this reason, no one can be compelled to accept a particular religion, whatever the circumstances or motives.”¹⁶¹ Furthermore, both individuals and religious groups must be able to publicly profess their religious beliefs. If the state gives “special status” to one religion, it should not be “to the detriment of others.”¹⁶² These claims clearly reflect *Dignitatis Humanae* (see nos. 2-3). However, John Paul II rejected an understanding of freedom of conscience as the ability to subjectively create one’s own moral norms. Rather, the function of conscience is to apply universal moral norms in “a specific situation and thus to express a judgment about the right conduct to be chosen here and now.”¹⁶³ While John Paul II acknowledges that the entirety of Church’s moral teaching cannot be translated into civil law, he also argues that laws cannot validate “abuses which can occur in the name of conscience and under the pretext of freedom,”¹⁶⁴ such as abortion and euthanasia. The putative rights of conscience cease to exist when such claims violate the basic rights of others, such as the right to life.¹⁶⁵ This argument reflects *Dignitatis Humanae*’s claim that the state can limit religious freedom when its abuse threatens the “public order.” Public order is comprised of the safeguarding of the rights due to all citizens in accordance with justice, public peace, and public morality.¹⁶⁶

John Paul II’s cultural heritage as a Pole and lived experience prepared the Archbishop from Kraków to make significant contributions to *Dignitatis*

¹⁶¹ John Paul II, “Respect for Human Rights: The Secret of True Peace,” no. 5.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ John Paul II, *Veritatis Splendor*, no. 32; see also *ibid.*, no. 62.

¹⁶⁴ John Paul II, *Evangelium Vitae*, no. 71.

¹⁶⁵ See *ibid.*, nos. 68-71. For discussion, see Beyer, “Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II.”

¹⁶⁶ See *Dignitatis Humanae*, no. 7. John Courtney Murray, S.J., has been credited with this concept. See Hollenbach, “Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today,” 86 and David L. Schindler, “Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of *Dignitatis Humanae* on the Right to Religious Liberty,” *Communio* 40, no. 2-3 (2013): 220. For his classic statement of the concept, see Murray and Hooper, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, 129. For reservations about this concept at Council, including Wojtyła’s, see Schindler, “Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of *Dignitatis Humanae* on the Right to Religious Liberty,” 226-7; Andrzej Dobrzyński, “Karol Wojtyła and *Dignitatis Humanae*: A Historical Perspective,” *Communio* 40, no. 2-3 (2013): 396-9 and Pavan, “Declaration on Religious Freedom,” 74-5. I articulate strengths and weaknesses of this idea in Beyer, “Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II,” 42-6.

Humanae during its drafting.¹⁶⁷ The memory of the eleventh century martyr St. Stanisław and the defense of religious freedom by Paweł Włodkowic at the Council of Constance (1414-18), coupled with the repression of the Church under Communism, impressed the importance of this right upon the future Pope.¹⁶⁸ Throughout his papacy, John Paul II defended the basic claim of *Dignitatis Humanae* that all people “are to be immune from coercion” by any other person or entity and that they may never be “forced to act in a manner contrary to [their] own beliefs” (no. 2). He also repeated the Declaration’s insistence that the right to religious freedom, which arises from the dignity, intelligence, and rational nature, requires the ability to seek the truth freely and obliges the human person to find and uphold the truth.¹⁶⁹ Both the drafters of the Declaration and John Paul II eschewed religious indifferentism by affirming that Christians should avow the truth of the Gospel and invite others to accept it.¹⁷⁰

Some scholars have questioned whether or not John Paul II fully assimilated the teaching of *Dignitatis Humanae*, particularly in the sphere of public morality and civil law. Space precludes resolving this debate, although I will raise a question on this issue in the conclusion.¹⁷¹ *Dignitatis Humanae* is a complex document, open to interpretation and in need of further clarification on various points.¹⁷² It will suffice to say here that John Paul II clearly saw himself as a defender of its teaching and believed that the nature and dignity of the human person requires religious freedom. As has been demonstrated here and

¹⁶⁷ See Dobrzyński, “Karol Wojtyła and *Dignitatis Humanae*,” 390-8. On Wojtyła’s contributions to *Dignitatis Humanae*, see also Griffin, “Commentary on *Dignitatis Humanae* (Declaration of Religious Freedom),” 256-61.

¹⁶⁸ See Dobrzyński, “Karol Wojtyła and *Dignitatis Humanae*,” 387-8.

¹⁶⁹ See *Dignitatis Humanae* no. 3; John Paul II, *Veritatis Splendor*, no. 31.

¹⁷⁰ See *Dignitatis Humanae*, no. 14.

¹⁷¹ See Riccio, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 169-82; Griffin, “Commentary on *Dignitatis Humanae* (Declaration of Religious Freedom),” 256-61. For responses to these criticisms and/or positive appraisals of John Paul II’s appropriation of *Dignitatis Humanae*, see John F. Crosby, “On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul II’s Personalism and the Teaching of *Dignitatis Humanae*,” in *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II’s Declaration on Religious Liberty*, ed. Kenneth L. Grasso and Robert P. Hunt (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006); Schindler, “Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of *Dignitatis Humanae* on the Right to Religious Liberty,” Andrzej Dobrzyński, “Karol Wojtyła and *Dignitatis Humanae*”; Andrzej Dobrzyński, “‘Prawo żywe i przemożne’. Prawo religijne w nauczaniu Jana Pawła II,” *Analecta Cracoviensia* 43 (2011): 107-124.

¹⁷² On this, see Murray and Hooper, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, 230-44. More recently, Ladislav Orsy, S.J., has written: “the reception of *Dignitatis Humanae* is far from coming to a close; its meaning continues to unfold” (Ladislav Orsy, “The Divine Dignity of Human Persons in *Dignitatis Humanae*,” *Theological Studies* 75, no. 1 (2014): 21, see also 11).

elsewhere, he defended this teaching throughout his life.¹⁷³ The emphasis on the dignity of the human person, expressed so clearly in the Declaration on Religious Freedom, became the cornerstone of John Paul II's entire social teaching. Furthermore, as John Crosby has argued, John Paul II's personalism, developed over his career, deepens the teaching of *Dignitatis Humanae*: "Wojtyła takes the argument further by showing that coercion works its interference at a more fundamental level. Coercion, he shows, tends to prevent people from even encountering the gentle power of truth; it blocks the sight of the values out of which moral truth arises and hinders people from understanding how Christ reveals man to himself; it tends to close the space in which the believer must exist if he is to grow in personalist value and really own his profession of faith."¹⁷⁴

WORKERS' RIGHTS, THE RIGHTS OF THE POOR AND MARGINALIZED AND SOLIDARITY

Echoing the social encyclicals of Leo XIII and Pius XI, John XXIII repeated the defense of the right to work, to safe working conditions, a just wage, unemployment, disability and retirement benefits, the right to unionize, and the right to collective bargaining.¹⁷⁵ However, John Paul II produced the most powerful and nuanced teaching concerning human labor of modern Catholic social teaching. By his own account, his manual labor in a stone quarry and the Solvay furnaces in Kraków during the Nazi occupation made the "working class ... particularly close to him" and helped him "to learn the Gospel anew."¹⁷⁶ The Gospel, he said, must be applied to the world of work.

Although it was addressed to the entire world, his 1981 encyclical *Laborem Exercens* was inspired by and gave inspiration to Solidarność in Poland.¹⁷⁷ It

¹⁷³ See Dobrzyński, "Karol Wojtyła and *Dignitatis Humanae*"; Dobrzyński, "Prawo żywe i przemożne"; Avery Dulles, "John Paul II on Religious Freedom: Themes from Vatican II," *Thomist* 65, no. 2 (2001).

¹⁷⁴ Crosby, "On Proposing the Truth and Not Imposing It," 155. See also Buttiglione, "John Paul II: The Pope of Human Rights."

¹⁷⁵ See John XXIII, *Pacem in Terris*, nos. 11, 18, 19, 20, 23. Although John XXIII did not explicitly discuss collective bargaining in *Pacem in Terris*, he does in his earlier encyclical *Mater et Magistra* (see no. 97).

¹⁷⁶ John Paul II, Homily delivered during the Holy Mass at the Shrine of Holy Cross (Mogiła, June 9, 1970) (available at http://www.mogila.cystersi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=133:homilia-jana-pawla-ii&catid=48:jan-pawe-ii-w-mogile&Itemid=150; cf. the Vatican translation at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790609_polonia-mogila-nowa-huta_en.html).

¹⁷⁷ See Lamoureux, "Laborem Exercens," 390-1; Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, 22.

is a tour de force on workers' rights and the meaning and dignity of work that resembles yet surpasses his thinking in *Katolicka etyka społeczna* and *The Acting Person*. Work must serve the human person; all work should help "to realize [our] humanity."¹⁷⁸ Jesus Christ himself toiled as a manual laborer, thereby revealing that the dignity of work comes from the fact that a human being does it, not the work itself.¹⁷⁹ Through their labor, human beings also participate in God's mending of the broken world.¹⁸⁰ John Paul II acknowledged that both socialism and capitalism has led to the exploitation of workers.¹⁸¹ *Laborem Exercens* insists that in any economic system all workers must have the rights to a just wage, also a "family wage," which enables one spouse to support a family while other raises children.¹⁸² In addition, societies must devise policies that protect the right of women to work outside the home while simultaneously respecting their right to work inside the home as mothers.¹⁸³ Workers are also entitled to other rights, such as affordable healthcare, rest (at least one day per week and a yearly vacation), retirement pensions, unemployment insurance, workers compensation, maternity leave and safe working conditions. These rights are needed to "ensure the life and health of workers and their families".¹⁸⁴ Workers also have the right to form unions, which are a necessary "mouthpiece for the struggle for social justice, for the just rights of working people".¹⁸⁵ Workers and unions have the right to strike "as a kind of ultimatum to the competent bodies, especially the employers,"¹⁸⁶ although this right should not be exercised frivolously. In addition, all the rights of the worker belong to disabled people, as they share the same humanity as all workers. Their humanity entitles them to fully participate in society, including the workplace.¹⁸⁷

John Paul II argues that both the employer and the "indirect employer," i.e. all those that affect labor policy must endeavor to protect the rights of the worker, starting with the right to work.¹⁸⁸ Ultimately, this responsibility rests

¹⁷⁸ John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 6.

¹⁷⁹ See *ibid.* Gutiérrez expounds on the witness of Jesus's work, and the "Gospel of Work" (see Gutiérrez, *The Density of the Present: Selected Writings*, 17-19).

¹⁸⁰ John Paul II, *Laborem Exercens*, nos. 25, 27.

¹⁸¹ See *ibid.*, nos 7-8.

¹⁸² See *ibid.*, no. 19.

¹⁸³ See *ibid.* For critiques of the family wage and the claim that women must fulfill their domestic role, see Lamoureux, "Laborem Exercens" and Firer Hinz, "Women, Families, and the Legacy of *Laborem Exercens*: An Unfinished Agenda."

¹⁸⁴ John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 19.

¹⁸⁵ *Ibid.*, no. 20. See also *Centesimus Annus*, no. 35.

¹⁸⁶ John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 20.

¹⁸⁷ See *ibid.*, no. 22.

¹⁸⁸ See *ibid.*, no. 18.

with the state, but it must exercise its authority in conjunction with other levels of society. The Pope spelled this out more clearly in *Centesimus Annus*, where he also defended the rights of workers and clarified the provision of economic rights and correlative duties.¹⁸⁹ While the state is tasked with “overseeing and directing the exercise of human rights in the economic sphere,”¹⁹⁰ individuals and various groups in society should primarily ensure these rights.¹⁹¹ The Pope uses the example of the right to work to concretize this claim. He holds that “the state has a duty to sustain business activities by creating conditions which will ensure job opportunities, by stimulating those activities where they are lacking or by supporting them in moments of crisis.”¹⁹² Thus, John Paul II delineated a middle course between the socialist model of all the state exclusively creating jobs and the laissez-faire demand for no governmental interference in the labor market. John Paul II argued that the state should not infringe upon “the human rights to private initiative, ownership of property, and to freedom in the economic sector.”¹⁹³ Yet, the market alone cannot provide all basic human needs. In the current phase of capitalism human beings continue to possess rights to certain goods necessary for a dignified life.¹⁹⁴ Just as the state needed to defend the rights of workers during the Industrial Revolution, the state and all of society must defend such basic rights today.¹⁹⁵

In *Laborem Exercens* John Paul II posits that solidarity among human beings requires pursuing the rights of all, which are “the key element in the whole of the social moral order” (no. 17).¹⁹⁶ The exploitation of labor demands “new movements of solidarity of the workers and with the workers.”¹⁹⁷ Workers slip into poverty and hunger when their rights to work, to a just wage, and to “the personal security of the worker and his or her family”¹⁹⁸ are violated. In this situation, the Church must foster worker solidarity as a proof of her fidelity to Christ and to “truly be the Church of the poor.”¹⁹⁹ As John Paul II

¹⁸⁹ The following paragraph is based on Beyer, *Recovering Solidarity*, 93-4.

¹⁹⁰ John Paul II, *Centesimus Annus*, no. 48.

¹⁹¹ See *ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, no. 24.

¹⁹⁴ See *ibid.*, nos. 34-5; 40-2.

¹⁹⁵ See *ibid.*, no. 40. John Paul II calls the belief that the market alone can satisfy all human needs the “idolatry of the market” (*ibid.*). For further discussion of the role of the state and other duty bearers in fulfilling human rights, see Hehir, “The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council,” 155-58; Beyer, *Recovering Solidarity*, 93-4, 100-5, 38-43.

¹⁹⁶ John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 17.

¹⁹⁷ *Ibid.*, no. 8.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

told his compatriots on the Baltic Coast in 1987, “solidarity is the fight for the human person, her rights, and her true progress.”²⁰⁰ Solidarity especially and vigorously pursues the rights of the poor, the weakest, and the marginalized, according to John Paul II.²⁰¹ Solidarity requires taking the side of the poor, and sometimes even engaging in nonviolent conflict, to “defend their rights and attend to their just claims.”²⁰² The poor deserve “the right to share in enjoying material goods and to make good use of their capacity for work, thus creating a world that is more just and prosperous for all.”²⁰³ The Church’s option for the poor demands that the realization of their basic rights is not postponed.²⁰⁴ However, according to John Paul II, fulfillment of their basic rights is precluded by a wealthy minority whose avarice compels them to buy, consume, and hoard more than they need.²⁰⁵ In addition, the right to participate in the decisions that shape their lives is violated, as economic and social policies are created “over their heads.”²⁰⁶

One of John Paul II’s enduring contributions to the human rights movement was his emphasis on solidarity. “The language of solidarity bridges the duties/rights and individual/communal divides better than rights language alone. An ethic of solidarity has the advantage of stressing the right to participation in the creation of just social structures as its basic requirement. Solidarity seeks

²⁰⁰ J o h n P a u l I I, “Address to the people of the sea during the celebration of the Liturgy of the Word” (Gdynia, June 11, 1987, available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870611_gente-mare_pl.html).

²⁰¹ See J o h n P a u l I I, “Address to the representatives of the Polish Government and the President of the Republic of Poland,” no. 4 (Warsaw, June 8, 1991, available at http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/34warszawa_08061991.html#). See also J o h n P a u l I I, *Sollicitudo Rei Socialis*, nos. 27-34.

²⁰² Cited in K.P. D o r a n, *Solidarity: A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyla / John Paul II*, P. Lang, New York 1996, 213; see also, *ibid.* 157-8; 213-7. For more on John Paul on the role of conflict, see J o h n P a u l I I, *Centesimus Annus*, no. 14; J o h n P a u l I I, *Laborem Exercens*, no. 20; B e y e r, “The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching,” 20-1.

²⁰³ J o h n P a u l I I, *Centesimus Annus*, no. 28.

²⁰⁴ See J o h n P a u l I I, *Sollicitudo Rei Socialis*, nos. 27-34. See also B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland’s Unfinished Revolution*, 86-7.

²⁰⁵ See J o h n P a u l I I, “Dialogue Between Cultures for a Civilization of Love and Peace,” no. 17 (Message for the Celebration of the World Day of Peace, January 2, 2001; available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace_en.html); J o h n P a u l I I, *Redemptor Hominis*, no. 16; J o h n P a u l I I, “Address to the 34th General Assembly of the United Nations,” nos. 17-8. On this point the Pope echoes Saint Basil the Great and other Cappadocian fathers (see for example B a s i l o f C a e s a r e a, “I Will Pull Down My Barns,” in *The Sunday Sermons of the Great Fathers: Vol. III*, ed. and trans. M.F. Toal (Chicago: Henry Regnery, 1959), 325-32).

²⁰⁶ J o h n P a u l I I, “Respect for Human Rights: The Secret of True Peace,” no. 6. See also J o h n P a u l I I, *Centesimus Annus*, no. 33.

to empower all people to fulfill their rights and, in turn, empower others to do the same.”²⁰⁷ Saint John Paul II bequeathed to us a language and a legacy that can greatly aid us in this endeavor. Building solidarity with workers and promoting their rights is imperative, as we live in a world where the dignity and rights of workers are under assault.²⁰⁸

FURTHERING THE LEGACY OF THE HUMAN RIGHTS POPES

In conclusion, I want to raise several questions for further reflection. Honoring the human rights legacies of John XXIII and John Paul II requires grappling with questions about the realization of human rights in concrete circumstances, and making more progress in advancing the human rights of all. The following discussion does not intend to be exhaustive, but rather to point towards a few pressing areas concerning human rights.

As was stated above, the Catholic Church has undoubtedly done a great deal to help countless people realize their God-given rights. However, Catholics must acknowledge when their own institutions fail to respect the human rights affirmed by their own tradition. For example, union busting has taken place at Catholic hospitals, schools, and Catholic universities in the United States.²⁰⁹ In addition, the right to a just wage for all workers is not respected by Catholic employers. Thousands of teachers, adjunct faculty, food service workers, janitorial staff, security officers, ministers and other employees at Catholic institutions make below a living wage in their region.²¹⁰ This problem may exist in Poland (and other countries) as well.²¹¹ In short, much work needs to be done in this area in order to honor the legacy of John XXIII and John

²⁰⁷ Beyer, “Economic Rights: Past, Present, and Future,” 307.

²⁰⁸ See Gerald J. Beyer, “Workers’ Rights and Socially Responsible Investment in the Catholic Tradition: A Case Study,” *Journal of Catholic Social Thought* 10, no. 1 (2013), 1-6.

²⁰⁹ See for example, David L. Gregory and Charles J. Russo, “The First Amendment and the Labor Relations of Religiously-Affiliated Employers,” *Boston University Public Interest Law Journal* 8 (1999): 449-467; Adam D. Reich, *With God on Our Side: The Struggle for Workers’ Rights in a Catholic Hospital* (Ithaca: Cornell University Press, 2012); Interfaith Worker Justice, “Ascension Health. A Fall from Grace: Workers’ Rights Abuses at Ascension Health’s Michigan Hospitals,” July 15, 2010 (available at <http://www.catholiclabor.org/hospital/AscensionHealthAFallFromGrace.pdf>); Walter „Bob” Baker, *Catholic Social Teaching and Unions in Catholic Primary and Secondary Schools: Clash between Theory and Practice within the United States* (Washington, DC: Pacem in Terris Press, 2014).

²¹⁰ See for example „Does the Church Live up to Its Teaching?,” *U.S. Catholic*, July 28, 2008 (available at <http://www.uscatholic.org/church/2008/07/does-church-live-its-teaching>).

²¹¹ See Jarosław Makowski, *Wariacje Tischnerowskie* (Warszawa: Świat Książki, 2012), 233-8.

Paul II on workers' rights. As I mentioned above, many Catholic institutions of higher learning must do a better job of promoting the right to education for all by ensuring that tuition costs do not exclude economically disadvantaged students from achieving degrees.²¹² Even more urgent is the task of pressing ahead with ecclesial reforms to protect the rights of children not to be sexually abused or mistreated, as Pope Francis recently stated.²¹³ In commitment to truth and human rights, the Church must also analyze situations where its members have committed atrocities, such as during the Rwandan genocide.²¹⁴ The Church must try to discern from such situations what more it can possibly do to prevent Christians and others from violating the rights of others to life and bodily integrity – and the fifth commandment.

Affirming the right to religious freedom was one of the great gifts of Pope John XXIII to the Church. Pope John Paul II assured that we appreciate this gift by often reminding us of its importance. However, difficult questions about how to protect the right to religious freedom and freedom of conscience of all citizens in a pluralistic democracy remain.²¹⁵ Whose freedom of religion, and whose freedom of conscience do we propose to protect, particularly when competing claims are raised that are rooted in different faith traditions and/or judgments reached in conscience?²¹⁶ When should the exercise of religious

²¹² See Beyer, "Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim"; Beyer, "Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context."

²¹³ See Francis, "Address to Members of the International Catholic Child Bureau (BICE)" (April 11, 2014; available at, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140411_ufficio-cattolico-infanzia.html).

²¹⁴ On the Rwandan genocide and Christian involvement, see for example Elisee Rutagamba, "The Rwandan Church: The Challenge of Reconciliation" in *The Catholic Church and the Nation State*, ed. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, and Clyde Wilcox (Washington, DC: Georgetown University Press), 173-190; *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches*, ed. Carol Rittner (St. Paul, Minnesota: Paragon House, 2004); Emmanuel Catangole, *Mirror to the Church: Resurrecting Faith after Genocide in Rwanda* (Zondervan, 2009). In Poland, Wojciech Tochman's book *Dzisiaj narysujemy śmierć* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010) generated much discussion, among other places in one of Poland's most respected Catholic newspapers, *Tygodnik Powszechny* (see <http://tygodnik.onet.pl/rwanda-kosciol-trauma>).

²¹⁵ Herminio Rico argues that John Paul II departed from *Dignitatis Humanae* on this issue (see Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 170). However, I think the document's ambiguity on public order opens the space for John Paul II's interpretation and application of it. On this ambiguity, see Pava, "Declaration on Religious Freedom," 75. Mary Doak sees John Paul II's call for "Constitutional recognition of Christianity" in the E.U. as inconsistent with the Declaration (see Mary Doak, "Resisting the Eclipse of *Dignitatis Humanae*," *Horizons* 33, no. 1 (2006): 49).

²¹⁶ For a more thorough discussion of this issue, see Hollenbach, "Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today"; David Hollenbach and Thomas A. Shannon, "A Balancing Act: Catholic Teaching on the Church's Rights and the Rights of All," *America. The National Catholic Review*, March 5, 2012 (available at <http://americamagazine.org/issue/5131/article/>

liberty be constrained in order to protect the rights of others? Was a Catholic school properly exercising its religious freedom when it fired a teacher for becoming pregnant outside of wedlock (which violates the morals clause of her contract)?²¹⁷ Error may not have rights, but “a person has rights even if he [or she] is in error,”²¹⁸ as Cardinal Scola put it. Violations of labor rights should not be excused in the name of religious liberty.²¹⁹

The Catholic tradition has elaborated principles dealing with the appropriate relationship between moral law and civil law and cases when religious tenets of Catholicism clash with the rights of citizens. These principles do not construe every instance of civil law conflicting with the Church’s teaching “as a direct threat to Catholic religious freedom.”²²⁰ From Augustine to Aquinas to Vatican II, Catholicism has never held that the entirety of the moral law (the Church’s moral teachings) must be reflected in civil law. This element of the Catholic tradition must be kept in mind in deliberations about religious freedom. *Dignitatis Humanae* stated that freedom can be constrained by law when public order is threatened but “the freedom of man is to be respected as far as possible and is not to be curtailed except when and insofar as necessary” (no. 7). Balancing the right to religious freedom with the demands of public order, which must be understood with regard to truth about the human person, will require patience, dialogue, good will, and prudential reasoning among all those involved. As I have written elsewhere, the concept of public order from *Dignitatis Humanae* delimits the sphere within which civil laws must reflect the fullness of the Church’s moral teaching. However, determining just what constitutes a true threat to justice, public peace, and morality (thereby requiring legal prohibition) involves prudential judgment and often involves controversy.²²¹

There are real threats to religious liberty across the globe today.²²² However, those who sincerely wish to protect religious liberty must recognize

balancing-act); William A. Galston et al., “The Bishops & Religious Liberty,” *Commonweal*, May 30, 2012 (available at <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>).

²¹⁷ See Meghan Clark, “Truly Scandalous: Fired for Choosing Life,” *Millennial*, February 6, 2014 (available at <http://millennialjournal.com/2014/02/06/truly-scandalous-fired-for-choosing-life/>).

²¹⁸ Scola, “The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture,” 321.

²¹⁹ For discussion, see Gerald J. Beyer, “Strange Bedfellows: Religious Liberty and Neoliberalism,” *National Catholic Reporter*, February 15, 2012 (available at <http://ncronline.org/news/politics/strange-bedfellows-religious-liberty-and-neoliberalism>).

²²⁰ Hollenbach and Shannon, “A Balancing Act,” 25.

²²¹ See Beyer, “Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II,” 41-46. See also Hollenbach, “Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today,” 89; David L. Schindler, “The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the ‘Phony’ Argument of the *New York Times*,” *Communio* 38, no. 4 (2011): 523-547.

²²² See Angelo Scola, “The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture,” *Communio* 40, no. 2-3 (2013): 317-33.

cases where it is not being abused. For example, in the U.S. several Catholic universities, the Association of Catholic Colleges and Universities, and the Association of Jesuit Colleges and Universities have claimed that their right to religious liberty exempts them from the authority of the National Labor Relations Board (NLRB).²²³ According to Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, the right to unionize without fear of reprisal ranks among the "basic rights of the human person."²²⁴ Therefore, it is hard to imagine how recognizing unions violates the religious freedom of Catholic universities in the light of *Dignitatis Humanae*. The Declaration rightly claimed the freedom for the Church to preach the Gospel (see no. 13). According to Catholic social teaching, one important component of this evangelization is promoting justice and the human rights of all people.²²⁵ Thus, it is a non-sequitur to argue that the state compelling a Catholic institution to uphold its own teaching violates its religious freedom. Admittedly, NLRB oversight involves determining whether or not a Catholic university is a 'religious institution' worthy of exemption from labor laws may be excessive government intrusion. However, this problem can be avoided by allowing a free and fair union election to take place among the workers without NLRB involvement.²²⁶

Another question surrounds the right to life and capital punishment. John Paul II rightly condemned the culture of death and affirmed the right to life of all human beings from conception until natural death. He also urged halting the use of the death penalty as a punishment against capital offenders.²²⁷ His numerous criticisms of the death penalty contributed much to the growing opposition to the death penalty and sparked an evolution of the Catholic Church's teaching on capital punishment.²²⁸ It would seem that John Paul II made clear his

²²³ See Susan Stable, "Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges and Universities," *Pepperdine Law Review* 39, no. 5 (2013): 1317-1345; Marie Rohde, "Labor Board: Adjunct Professors at Catholic University Can Form Union," *National Catholic Reporter*, April 25, 2014 (available at <http://ncronline.org/news/faith-parish/labor-board-adjunct-professors-catholic-university-can-form-union>).

²²⁴ Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, no. 68.

²²⁵ See Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, nos. 13, 14, 27, 29, 31, 41; John Paul II, *Centesimus Annus*, nos. 5, 54; *Message of His Holiness Benedict XVI for the World Mission Sunday 2011* (available at http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20110106_world-mission-day-2011_en.html); Francis, *Evangelii Gaudium*, nos. 176-87; *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, nos. 62-67.

²²⁶ See Peter Schmidt, "Adjuncts Appeal to Higher Power in Debate over Unions at Religious Colleges," *The Chronicle Of Higher Education*, December 9, 2013; Stable, "Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges And universities."

²²⁷ See John Paul II, *Evangelium Vitae*, nos. 27, 40, 56.

²²⁸ See the excellent treatment of the evolution of Catholic teaching on capital punishment: E. Christian Brugger, "The Catholic Moral Tradition" in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic*

opposition, as he stated “I therefore renew my appeal to all leaders to reach an international consensus on the abolition of the death penalty, since ‘cases in which the execution of the offender is an absolute necessity are very rare, if not practically non-existent’ (*Catechism of the Catholic Church*, no. 2267).”²²⁹ Nonetheless, Cardinal Avery Dulles and others have argued that John Paul II stopped short of explicitly positing the right to life of murderers and theoretically acknowledged that the State has the right to execute criminals “in some cases.”²³⁰ Catholic politicians and judges have used this putative “loophole” in order to justify and exercise their authority to end the lives of criminals.²³¹

Therefore, Catholics ought to foster John Paul II’s spirit of mercy, exemplified most prophetically by his forgiveness of his would-be assassin Mehmet Ali Ağca, by advocating for the abolition of the death penalty. As at least forty-four cases in the United States have tragically revealed, the death penalty often violates the right not to be tortured.²³² It also violates the right to life of those who might one day repent and seek reconciliation with God and the loved ones of those whom they have offended. The leaders of the Church should clarify or modify the teaching to rule out capital punishment unambiguously. This would honor the spirit and legacy of Saint John Paul II.²³³

Opposition to the Death Penalty, ed. Vicki Schieber, Trudy Conway, and David Matzko McCarthy (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013), 113-25; E. Christian Burger, “The Church and Capital Punishment in the Modern Period” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, 126-136; Msgr. Stuart W. Swetland, “The Catechism in Historical Perspective” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, 137-148; Msgr. Stuart W. Swetland, “The Death Penalty in the Catechetical Tradition” in *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, 149-162.

²²⁹ John Paul II, “Angelus” (Vatican, December 12, 1999; available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1999/documents/hf_jp-ii_ang_12121999_en.html).

²³⁰ Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 369. See also Tadeusz Ślipko, S.J., *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000).

²³¹ See Gerald J. Beyer, “The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians,” *National Catholic Reporter*, October 3, 2011 (available at <http://ncronline.org/news/peace-justice/capital-punishment-conundrum-catholic-politicians>).

²³² See <http://www.deathpenaltyinfo.org/some-examples-post-furman-botched-executions>.

²³³ I make a case for this in Beyer, “The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians.” See also the letter “A Catholic Call to Abolish the Death Penalty,” which was signed by almost 400 Catholic theologians and scholars (<http://catholicmoraltheology.com/a-catholic-call-to-abolish-the-death-penalty/>).

Gerald J. BEYER

JAN XXIII I JAN PAWEŁ II PAPIEŻE PRAW CZŁOWIEKA

Świat ponowoczesny, w którym żyjemy, utrzymuje, że „prawda, sens języka, wartości moralne i natura ludzka nie mają już trwałych sensów”. Skoro nie można powiedzieć, że w jakimś realnym sensie wszyscy ludzie mają udział w tej samej naturze ludzkiej, to nie można twierdzić, że mają oni te same podstawowe prawa. Obrona powszechnych praw człowieka zależy od uznania powszechnych prawd dotyczących podmiotów tych praw, a mianowicie osób ludzkich.

Papieże Jan XXIII i Jan Paweł II zaliczani są do najbardziej znaczących papieży okresu nowoczesności. Obaj święci są autorami niezwykłych dokonań dla Kościoła i świata, a ich dziedzictwo charakteryzuje niespotykana wcześniej wielowymiarowość w dziedzinie teologii, eklezjologii i nauczania społecznego. Określenie ich jako papieży praw człowieka w żadnym razie nie oznacza, że w ten sposób uda się uchwycić pełnię ich pontyfikatów, ale faktem pozostaje, że to właśnie ci papieże uczynili więcej niż wszyscy inni dla rozwoju nauczania Kościoła rzymskokatolickiego na temat praw człowieka i dla upowszechniania tych praw na całym świecie¹. Chociaż już Pius XII, mówiąc o prawach politycznych i obywatelskich, położył fundamenty pod potwierdzenie przez Kościół istnienia praw człowieka², to właśnie Jan XXIII, głosząc, że „niezachwiana afir-

¹ Niektórzy katolicy sprzeciwiali się wprowadzeniu języka praw do oficjalnego nauczania Kościoła (por. np. E.L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1996, s. 223-286; tenże, „Sacred and Inviolable”: „*Rerum Novarum*” and *Natural Rights*, „Theological Studies” 53(1992) nr 2, s. 203-233). Powszechnie znanym faktem jest, że arcybiskup Marcel F. Lefebvre i jego zwolennicy odrzucili rozumienie praw człowieka zawarte w deklaracji Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, tworząc w ten sposób ruch schizmatyków (por. M. Faggioni, *Vatican II: The Battle for Meaning*, Paulist Press, New York 2012, s. 30-35; Bóg wybrał ryzyko wolności (Z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawiają Teresa Terczyńska i Zbigniew Nosowski), w: *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, red. Z. Nosowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 313n.; F.R. Hittinger, *The Declaration on Religious Freedom, „Dignitatis Humanae”*, w: *Vatican II: Renewal within Tradition*, red. M.L. Lamb, M. Levering, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 362). W obecnym artykule przyjmuję, że podejmowana przez Kościół obrona godności i praw człowieka jest nie tylko uzasadniona, ale ma nawet zasadnicze znaczenie dla chrześcijańskiego dziedzictwa i ewangelizacji. Przyznaję jednak, że wśród katolików może nie być – i w istocie nie ma – zgody co do najlepszych sposobów realizacji praw człowieka.

² Por. J.B. Hehir, *The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council*, w: *Christianity and Human Rights: An Introduction*, red. J. Witte, F.S. Alexander, Cambridge University Press, Cambridge, UK–New York 2010, s. 143-146. Sam Jan XXIII podkreślał

macja i obrona godności i praw osoby ludzkiej” jest „podstawowym tematem”³ nauczania społecznego Kościoła, wystrzył jego spojrzenie na ludzką godność i przysługujące człowiekowi przyrodzone uprawnienia. Jan Paweł II z kolei – co podkreśla kard. Avery Dulles – odwoływał się do praw człowieka częściej niż którykolwiek z jego poprzedników⁴. W niniejszym artykule zamierzam więc skupić się na wkładzie tych właśnie dwóch papieży w krzewienie praw człowieka. Innym teologom, historykom oraz szacownym dostojnikom kościelnym pozostawiam analizę wielości innych aspektów ich pontyfikatów⁵.

Artykuł rozpoczynam od ogólnych uwag na temat relacji katolicyzmu do kwestii praw człowieka, a następnie koncentruję się na kilku aspektach przełomowej encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, analizując jej kontekst, recepcję oraz znaczenie. Kolejne kroki rozważań to: omówienie podstawy praw człowieka, którą encyklika sytuuje w prawie naturalnym, refleksja na temat wyróżnionych przez Jana XXIII rodzajów praw: obywatelskich i politycznych oraz społecznych i kulturalnych i wskazanie na aktualność ducha dialogu, który uosabiał Jan XXIII. W drugiej części tekstu skupiam się na nowatorstwie Jana Pawła II w podejściu do praw człowieka i na osiągnięciach tego Papieża w tym zakresie. W zakończeniu wskazuję kilka problemów, które sprawiają, że dziedzictwo Jana XXIII i Jana

zasługi Piusa XII dla doprecyzowania stanowiska Kościoła w kwestii praw człowieka (zob. Jan XXIII, Encyklika o wspólnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej *Mater et magistra*, nr 41, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv, A. Stanowski, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej–Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 227). Na temat zasadniczego znaczenia wkładu Piusa XII w nauczanie Kościoła katolickiego na temat praw człowieka por. F. R e f o u l é, *Efforts Made on behalf of Human Rights by the Supreme Authority of the Church*, „Concilium. International Journal for Theology” 15(1979) nr 4(124), s. 78n.; H i t t i n g e r, dz. cyt., s. 361n.; D. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Paulist Press, New York 1979, s. 56-61; zob. też: P. M a z u r k i e w i c z, *Kościół i demokracja*, Pax, Warszawa 2001, s. 112n.; J.P. L a n g a n SJ, *The Christmas Messages of Pius XII (1939-45)*, w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, red. K.R. Himes, L. Sowle Cahill, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2005, s. 175-190. Drew Christiansen podkreśla, że Pius XII „apelował o wprowadzenie międzynarodowej regulacji prawnej potwierdzającej istnienie praw, których źródłem jest godność osoby ludzkiej” (D. C h r i s t i a n s e n, „*Pacem in Terris*” w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, s. 236; o ile nie podano inaczej, tłum. fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.), chociaż nie wyraził aprobaty dla przyjętej przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ponieważ sądził, że zabrakło w niej jednoznacznej filozoficznej podstawy dla praw człowieka (por. tamże).

³ D. H o l l e n b a c h, „*Pacem in Terris*” and *Human Rights*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2013) nr 1, s. 8.

⁴ Por. A. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, s. 278.

⁵ Szersze, jakkolwiek zwięźle omówienie innych aspektów dziedzictwa tych papieży przedstawiłem w odrębnym artykule (zob. G.J. B e y e r, *Reflections on the Canonizations of John XXIII and John Paul II*, „Political Theology Today” z 14 IV 2014, <http://www.politicaltheology.com/blog/reflections-on-the-canonizations-of-pope-john-xxiii-and-pope-john-paul-ii>).

Pawła II dotyczące praw człowieka nadal stanowi dla nas wyzwanie. Wykazuję, że pod wieloma względami – jako Kościół i jako społeczeństwo – nie zrealizowaliśmy jeszcze w pełni wezwania obu papieży praw człowieka, by promować ludzką godność i uprawnienia przysługujące wszystkim ludziom.

PAPIEŻ JAN XXIII ORĘDOWNIK LUDZKIEJ GODNOŚCI I DIALOGU

KONTEKST, RECEPCJA I ZNACZENIE ENCYKLIKI „PACEM IN TERRIS”

Nie tak dawno historyk prawa John Witte Jr. stwierdził, że „religie nie będą sojusznikami, których łatwo pozyskać, ale walki o prawa człowieka nie da się bez nich wygrać”⁶. Przez większą część swoich dziejów Kościół rzymskokatolicki nie udzielał oficjalnego poparcia dla wielu praw, które później uwzględniono w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W szczególności Kościół potrzebował bardzo długiego czasu, by w pełni zaakceptować istnienie praw obywatelskich i politycznych⁷. W epoce nowoczesności stanowisko Kościoła ewoluowało w kierunku coraz pełniejszej akceptacji wolności religijnej, aż do jej najpełniejszego przyjęcia w deklaracji *Dignitatis humanae*⁸ – jakkolwiek

⁶ Cyt. za: R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2000, s. 248.

⁷ Zob. przyp. 2; zob. też: D. Hollenbach, *An Advocate for All: How the Catholic Church Promotes Human Dignity*, „America” z 1 XII 2008, <http://americamagazine.org/issue/678/article/advocate-all>. W myśli chrześcijańskiej można jednak dostrzec zapowiedź nowoczesnej tradycji praw człowieka (por. Christiansen, dz. cyt., s. 233-235; zob. też: G.J. Beyer, *Economic Rights: Past, Present, and Future*, w: *Handbook of Human Rights*, red. T. Cushman, Routledge, London–New York 2012, s. 291-310).

⁸ Historia tego zagadnienia jest złożona i ze względu na zamysł artykułu nie można jej tutaj w pełni przeanalizować. Wiele zależy jednak od tego, jak pojmujemy prawo do wolności religijnej. W roku 1966 w swoim komentarzu na temat Soboru Watykańskiego II ks. Joseph Ratzinger dostrzegł w *Dignitatis humanae* „coś nowego, coś całkowicie innego od tego, co znajdujemy na przykład w wypowiedziach Piusa XI i Piusa XII” (J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist Press, New York 2009), s. 212. W swoim przemówieniu bożonarodzeniowym w roku 2005 papież Benedykt XVI sformułował myśl bardziej szczegółową: „Sobór Watykański II, uznając tę fundamentalną zasadę nowoczesnego państwa i opowiadając się za nią w Deklaracji o wolności religijnej, powrócił do najgłębszego dziedzictwa Kościoła” (Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan 22 XII 2005), „L’Osservatore Romano”, wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 19). Kard. Pietro Pavan z kolei podkreślał nowatorstwo *Dignitatis humanae* (por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, red. H. Vorgrimler, Herder & Herder, London 1967, s. 67, 80-83). Martin Rhonheimer twierdził natomiast, że Sobór Watykański II ukazuje „nieciągłość z papieżami dziewiętnastowiecznymi” w kwestii wolności religijnej, ale rów-

wierni Kościoła nie zawsze respektowali potwierdzone przez niego prawa i godność osoby ludzkiej. Mimo to jednak wielu obserwatorów, w tym również politolog Samuel Huntington, zgadzało się co do tego, że w drugiej połowie dwudziestego stulecia katolicyzm stał się wiodącą siłą w krzewieniu praw człowieka⁹.

nocześnie odsłania głębszą, istotniejszą ciągłość z wiarą i praktyką wczesnego chrześcijaństwa (por. M. R h o n h e i m e r, *Benedict XVI's „Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom*, „Nova et Vetera” 9(2011) nr 4, s. 1031n.). Jego pogląd odrzuca Thomas Pink (zob. T. P i n k, *The Interpretation of „Dignitatis Humanae”: A Reply to Martin Rhonheimer*, „Nova et Vetera” 11(2013) nr 1, s. 77-121). Raymond Lafontaine twierdzi, że nauczanie zawarte w *Dignitatis humanae* różni się „radzykalnie co do tonu i treści doktrynalnej” od nauczania papieża wieku dziewiętnastego (por. R. L a f o n t a i n e, *Lonergan's Functional Specialties as a Model for Doctrinal Development: John Courtney Murray and the Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*, „Gregorianum” 88(2007) nr 4, s. 781n.). W przeciwnym nurcie myśli Avery Dulles opowiadał się przeciwko interpretowaniu *Dignitatis humanae* w kategoriach zerwania z tradycją Kościoła w pojmowaniu wolności religijnej (zob. A. D u l l e s, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, w: *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty*, red. K L. Grasso, R.P. Hunt, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2006, s. 43-67). Trwa również debata na temat stosunku nauczania papieża wieku dwudziestego do kwestii wolności religijnej. Dulles na przykład dostrzega akcentowanie tego prawa w przemówieniu radiowym Piusa XII z roku 1942 (por. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 309). Hittinger, który dostrzega w *Dignitatis humanae* wyraz „zasadniczej zmiany w sposobie sytuowania się Kościoła w świecie politycznym” (H i t t i n g e r, dz. cyt., s. 375) odnotowuje wpływ Piusa XII na ten dokument, wykazując to nawet za pomocą cytatów (por. tamże, s. 362-377). Z drugiej strony John Courtney Murray twierdził, że Pius XII przyjmował doktrynę tolerancji, nie zaś wolności religijnej (por. J.C. M u r r a y, J.L. H o o p e r, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, Westminster–John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993, s. 134n.). Podobny pogląd formułuje Martin Rhonheimer (por. R h o n h e i m e r, dz. cyt., s. 1035). Kard. Angelo Scola w niedawnym artykule doprecyzowywał, co odrzucał Kościół przedsoborowy, a czemu się nie sprzeciwiał (por. A. S c o l a, *The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 319-321). Herminio Rico utrzymuje, że wraz z *Dignitatis humanae* „Kościół w uroczysty sposób ogłosił odstępnie od tego, co od czasów Konstantyna – w wielu różnych formach, częściowo w sposób oczywisty, częściowo bardziej subtelnie – stanowiło istotną część jego życia. [...] Kościół definitywnie porzucił bowiem wszelkie roszczenie do uprzywilejowanego statusu prawnego” (H. R i c o, *John Paul II and the Legacy of „Dignitatis humanae”*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2002, s. 7). Ucieszenie Johna Courtneya Murraya SJ przed Soborem Watykańskim II w odpowiedzi na jego pisma dotyczące wolności religijnej oraz późniejsza rola Murraya w przygotowaniu tekstu *Dignitatis humanae* również łączą się z tą kwestią (por. D. H o l l e n b a c h, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, „Journal of Moral Theology” 1(2012) nr 1, s. 71. Jak można sądzić na podstawie przytoczonych opinii, Murray słusznie pisał: „Kierunek zwrotu od *Syllabus errorum* (1864) do *Dignitatis humanae personae* (1965) nadal musi być wyjaśniany przez teologów. Sobór jednak formalnie usankcjonował słuszność tego zwrotu jako takiego” (J.C. M u r r a y SJ, *Introduction to „Dignitatis humanae”*, w: *The Documents of Vatican II*, red. W.M. Abbot, Guild Press, New York 1966, s. 673). W odniesieniu do tej kwestii Gerald O'Collins twierdził jednak ostatnio, że *Dignitatis humanae* „w zestawieniu z *Syllabus errorum* wskazuje raczej na całkowitą zmianę kierunku niż po prostu na zwrot” (G. O' C o l l i n s, *Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity?*, „Theological Studies” 73(2014) nr 4, s. 778).

⁹ Por. H o l l e n b a c h, „*Pacem in Terris*” and Human Rights, s. 8.

Stanowisko Kościoła w tej kwestii definitywnie zmieniło się wraz z ogłoszeniem w roku 1963 encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*¹⁰. Do napisania owego opus vitae skłoniły Angela Roncallego jego własne doświadczenia z okresu, zanim rozpoczął on swój pontyfikat jako Jan XXIII. Pełnienie urzędów nuncjusza papieskiego we Francji i stałego obserwatora w UNESCO w latach czterdziestych i pięćdziesiątych dwudziestego wieku nauczyło go współpracy ze wszystkimi ludźmi, którzy starali się działać na rzecz dobra bez względu na swoje przekonania¹¹. W tym samym okresie interesował się on również działalnością Komisji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych¹². Wiele lat później uznał Deklarację Praw Człowieka, ogłoszoną przez ONZ za „akt dalekowzrocznej zapobiegliwości”¹³.

Encyklika *Pacem in terris* przyniosła głęboką zmianę w tradycji nauczania Kościoła rzymskokatolickiego i sprawiła, że jego głos na rzecz wspierania pokoju i praw człowieka stał się najważniejszy. Była też ona kulminacyjnym punktem życia i nauczania Jana XXIII, który przygotowując ten dokument, cierpiał już z powodu choroby nowotworowej i spieszył się z jego ukończeniem, przekonany o potencjale jego przekazu. Biograf Papieża Peter Hebblethwaite nazwał *Pacem in terris* „ostatnią wolą i testamentem” Jana XXIII¹⁴. W istocie fakt, że obchody pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia *Pacem in terris*, które miały miejsce ponad dwa lata temu, celebrowano tak w Watykanie, jak i w Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz na katolickich uniwersytetach, zaświadcza o globalnym znaczeniu tej encykliki¹⁵. Joe Holland, uznany ekspert z dziedziny nauczania społecznego Kościoła, pisze, że jest ona „najbardziej znanym i najbardziej istotnym dokumentem nauczania papieskiego czasów współczesnych”¹⁶.

Traktowana jako Magna Charta katolicyzmu, encyklika *Pacem in terris* zawiera najbardziej systematyczną i najbardziej wyczerpującą w tradycji ka-

¹⁰ Zob. Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 269-303. Jan XXIII wyraził swoje poparcie dla praw człowieka już we wcześniejszej encyklice *Mater et magistra*, którą ogłosił w roku 1961. Zawarł w niej również potwierdzenie praw, o których mówili jego poprzednicy (por. tenże, *Mater et magistra*, nry 7, 16, 20, 55, 61, 67, 99, 103, 106, 109, 147, 157, 211, s. 222, 224, 230, 232n., 238-240, 248, 250, 258).

¹¹ Por. P. Hebblethwaite, M. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, Continuum, London–New York 2000, s. 114.

¹² Por. Dullles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 309.

¹³ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 143, s. 297.

¹⁴ Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 249.

¹⁵ Sympozjum w siedzibie ONZ odbyło się 24 października 2012 roku. Materiały z tej sesji opublikowano w pracy „*Pacem in Terris*”: *Its Continuing Relevance for the 21st Century* (red. F. Dubois, J. Klee, *Pacem in Terris Press*, Washington, D.C., 2013).

¹⁶ J. Holland, „*Pacem in Terris*”: *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*, *Pacem in Terris Press*, Washington, D.C., 2012), s. 1.

tolickiego nauczania społecznego wykładnię praw i powinności człowieka¹⁷. Jednoznaczne potwierdzenie w jej tekście prawa do „oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”¹⁸ utorowało drogę nauczaniu o wolności religijnej zawartemu w *Dignitatis humanae*. Zdaniem kard. Pietra Pavana, *Pacem in terris* zawiera syntezę wcześniejszego nauczania papieskiego o nienaruszalnych prawach osoby, które znalazło swój „dalszy rozwój”¹⁹ w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*²⁰. Zauważa on również, że w encyklice *Pacem in terris* wyraźnie sformułowana została rola rządu w ochronie praw człowieka, a w *Dignitatis humanae* rolę tę rozciągnięto na ochronę prawa do wolności religijnej²¹. Kard. Pietro Pavan i John Courtney Murray SJ przekonywali Pawła VI i Ojców soborowych, że *Pacem in terris* stanowi najlepszy precedens w tradycji prawa do wolności religijnej, i właśnie ich argumentacja umożliwiła przyjęcie szerszego rozwinięcia tego prawa w *Dignitatis humanae*²². W istocie pierwsze wersy deklaracji, odwołujące się do zasady wolności i godności osoby ludzkiej, są w niemal dosłownym brzmieniu zaczerpnięte z *Pacem in terris*²³. W deklaracji zacytowano tę encyklikę siedmiokrotnie, wyraźnie opierając się na niej jako podstawie do pełniejszej teorii wolności religijnej²⁴. *Pacem in terris* otworzyła też drzwi do oficjalnej legitymizacji chrześcijańskiego pacyfizmu, która również nastąpiła na Soborze Watykańskim II²⁵. Ponadto encyklika ta poszerzyła obszar katolickiego nauczania społecznego i ukazała jego wymiar międzynarodowy, domagając się realizacji powszechnego dobra wspólnego i ogólnościowej wspólnoty narodów²⁶.

Encyklika *Pacem in terris* miała ogromne oddziaływanie zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim. Jan XXIII, który podczas pierwszej wojny światowej służył w wojsku jako sanitariusz, a w czasie drugiej pełnił służbę dyplomatyczną w Grecji i Francji, był naocznym świadkiem okropności woj-

¹⁷ Por. H o l l e n b a c h, „*Pacem in Terris*” and Human Rights, s. 5; M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 113n., zob. też: H e h i r, dz. cyt.

¹⁸ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 14, s. 273.

¹⁹ P a v a n, dz. cyt., s. 64.

²⁰ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 410-421.

²¹ Por. P a v a n, dz. cyt., s. 72.

²² Por. L. G r i f f i n, *Commentary on „Dignitatis Humanae” (Declaration of Religious Freedom)*, w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, s. 253n.

²³ Por. D u l l e s, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, s. 48, 58. Dulles dodaje: „*«Pacem in terris»* była dokumentem najbliższym *Dignitatis humanae* przez wbudowanie zasady wolności w teorię społeczeństwa” (tamże, s. 58).

²⁴ Szerzej na ten temat zob. M u r r a y, *Introduction to „Dignitatis Humanae”*, s. 672-696.

²⁵ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 78-80, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 593-596; por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 126-127, s. 294.

²⁶ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nry 7, 139-140, s. 272, 296n.

ny i pragnął łagodzić napięcia związane z panującą wówczas zimną wojną²⁷. Interweniował podczas kryzysu kubańskiego w roku 1962, apelując do prezydenta Johna Kennedy'ego i do radzieckiego przywódcy Nikity Chruszczowa, aby odwrócić groźbę konfliktu wojennego. Niektórzy twierdzą, że odegrał on wówczas kluczową rolę w zmniejszeniu napięcia między Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi²⁸. To właśnie pragnienie zakończenia zimnej wojny i pokojowego rozstrzygnięcia konfliktu skłoniło go do napisania encykliki o pokoju. *Pacem in terris* została oficjalnie ogłoszona krótko przed Wielkanocą 1963 roku²⁹. Od pierwszych słów dokument sygnalizował znaczący zwrot w nauczaniu papieskim. Nigdy wcześniej bowiem papieże nie kierowali encyklik do „wszystkich ludzi dobrej woli”³⁰. Jan XXIII posłużył się jednak tym sformułowaniem, by przekazać swoje żywe zainteresowanie współpracą między katolikami a niekatolikami w pilnej próbie budowy pokoju. Papież osiągnął w ten sposób swój cel, którym było dotarcie do ludzi spoza Kościoła. Peter Steinfels pisze: „*Pacem in terris* została przyjęta przez jej niekatolickich czytelników jak żadna inna wcześniejsza encyklika”³¹. Kompletny tekst dokumentu opublikowano w gazecie „New York Times” wraz z towarzyszącymi mu kilkoma artykułami odredakcyjnymi. Encyklika została również pozytywnie odebrana w Związku Radzieckim³².

Znaleźli się jednak również krytycy *Pacem in terris*. Uznani protestanccy teologowie, jak Reinhold Niebuhr czy Paul Tillich, ubolewali nad naiwnym optymizmem Jana XXIII co do możliwości krzewienia pokoju i sprawiedliwości oraz przezwyciężenia zimnej wojny wyłącznie środkami pozbawionymi przemocy. Nawet niektórzy katolicy, w tym wysoko postawieni dostojnicy kościelni w Rzymie, okazywali sceptycyzm wobec „utopijnej” wizji Papieża³³. Mimo wszystko encyklika Jana XXIII głęboko zmieniła pejzaż katolickiej myśli na temat praw człowieka i zaczęła stanowić „niewzruszoną kotwicę” oraz punkt odniesienia dla katolików zatroskanych tym problemem. Dla konferencji biskupów Kościoła katolickiego na całym świecie stała się inspiracją do

²⁷ Por. Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 37-43, 82-116.

²⁸ Por. Holland, dz. cyt., s. 1. Na temat mediacji papieża Jana XXIII w załagodzeniu tego konfliktu por. Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 230-251.

²⁹ Por. Christiansen, dz. cyt., s. 217-223; zob. K.P.J. Hallahan, hasło „Pacem in Terris”, w: *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, red. J.A. Dwyer, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1994, s. 696n. Zob. też: Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 230-251.

³⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, s. 271.

³¹ P. Steinfels, „*Pacem in Terris*,” and Debate on It, *Echo Anew*, „The New York Times” z 1 II 2003, <http://www.nytimes.com/2003/02/01/nyregion/beliefs-pacem-in-terris-and-debate-on-it-echo-anew.html>.

³² Por. Hallahan, dz. cyt., s. 696.

³³ Zob. Steinfels, dz. cyt.; Christiansen, dz. cyt.

promocji praw człowieka. W wielu różnych krajach, między innymi w Polsce, Chile, Salwadorze, Korei Południowej czy na Filipinach, porwała katolików – tak świeckich, jak i duchownych – do solidarnej walki o prawa dla wszystkich ludzi³⁴. Otwarcie do *Pacem in terris* odwoływał się na przykład kard. Stefan Wyszyński w Polsce, broniąc praw i powinności człowieka wewnętrznie obecnych w naturze osoby ludzkiej³⁵. W podobny sposób cytował Jana XXIII abp Oscar Romero w swojej obronie „prawa do zgromadzeń i zrzeszeń”³⁶, które salwadorski reżim dławił w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku. W ostatnich latach natomiast encyklika zainspirowała powstanie ogólnoświatowego ruchu, znanego jako *Pacem in Terris* Global Leadership Ecumenical Initiative³⁷. Zdaniem jego członka i założyciela Joego Hollanda, „profetyczna wizja [papieża] Jana zmierza do stworzenia uszlachetnionego i unowocześnionego Kościoła światowego, który będzie służyć globalnej cywilizacji humanistycznej i ekologicznej, wykraczającej poza nowoczesne ideologie i zakorzenionej w sprawiedliwości, pokoju oraz agroekologii”³⁸.

Po tym omówieniu kontekstu encykliki *Pacem in terris* i oddźwięku, jaki wywołała ona na świecie, przejdę teraz do analizy istoty zawartej w niej argumentacji. Ponieważ cytowane komentarze streściły już ogólną linię tego obszernego dokumentu oraz jego poszczególnych części³⁹, skoncentruję się na kilku spośród jej kluczowych idei dotyczących praw człowieka, a także na dzisiejszej doniosłości tych kwestii.

³⁴ Zob. Hollenbach, *An Advocate for All: How the Catholic Church Promotes Human Dignity*; por. też: Christiansen, dz. cyt., s. 238.

³⁵ Por. A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 105n.

³⁶ O.A. Romero, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1985, s. 90.

³⁷ Inicjatywa ta zmierza do „wniesienia wkładu do ponowoczesnego chrześcijańskiego globalnego, intelektualnego i artystycznego odrodzenia, które będzie poszukiwało dróg przejścia do regeneracyjnej ponowoczesnej elektronicznej i ekologicznej cywilizacji”. J. Holland, *The Unsustainability of Modern Western Civilization and of Modern Western Catholic Evangelization*, http://paceminterris.net/Home_Page.html.

³⁸ Zob. tamże. Holland poświęcił analizie *Pacem in terris* całą swoją książkę „*Pacem in Terris*”: *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*.

³⁹ Zob. np. Holland, *Pacem in Terris: Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*; Christiansen, dz. cyt.; Hallahan, dz. cyt.; por. też: Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 62-69; tenże, „*Pacem in Terris*” and Human Rights; Jan Paweł II, Encyklika „*Pacem in terris*” – nieustanne zobowiązanie (Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku, Watykan, 8 XII 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 2, s. 4-8 (zob. też: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace_pl.html).

PODWAŁINY PRAW CZŁOWIEKA W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM

Mary A. Glendon, zajmująca się zagadnieniem prawa z punktu widzenia religii katolickiej oraz kwestią praw człowieka, stwierdziła ostatnio, że relatywizm filozoficzny przedstawia „zapewne najbardziej skomplikowane wyzwanie, przed jakim staje projekt praw człowieka w czasach współczesnych”⁴⁰. Twierdzenie Glendon wskazuje, że ponowoczesne ideologie ostatecznie nie dostarczają żadnej podstawy do argumentacji na rzecz powszechnych praw człowieka. Świat ponowoczesny, w którym żyjemy, utrzymuje, że „prawda, sens języka, wartości moralne i natura ludzka nie mają już trwałych sensów”⁴¹. Jeśli nie możemy twierdzić, że wszystkie istoty ludzkie we wszystkich kulturach, miejscach i czasach mają pewne określone cechy, to pozostajemy bez podstawy, w której można by zakotwiczyć roszczenie do powszechności praw człowieka⁴². Skoro bowiem nie można powiedzieć, że w jakimś realnym sensie wszyscy ludzie mają udział w tej samej naturze ludzkiej, to nie można twierdzić, że mają oni te same podstawowe prawa. Innymi słowy, obrona powszechnych praw człowieka zależy od uznania pewnych powszechnych prawd dotyczących podmiotów tych praw, a mianowicie osób ludzkich, nawet jeśli przyznajemy, że pewne cechy osobowego bytu ludzkiego są warunkowane społecznie i historycznie⁴³. Taką właśnie rolę w nauczaniu społecznym Kościoła na temat praw człowieka pełni prawo naturalne.

Pacem in terris zawiera najbardziej systematyczne w nowoczesnym nauczaniu Kościoła katolickiego opracowanie prawa naturalnego jako podstawy praw człowieka. Na początku encykliki papież Jan XXIII stwierdza, że we wszechświecie panuje „podziwu godny porządek”⁴⁴, który jest odzwierciedleniem umysłu Boga. Pierwsze cztery części encykliki dotyczą odpowiednio: porządku między ludźmi, stosunków między obywatelami a władzami spo-

⁴⁰ M.A. Glendon, *The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2012) nr 1, s. 78. Na ten temat por. E. Schöckenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2003, s. 42-81. Zob. też: t e n ż e, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1996.

⁴¹ G.B. Siniscalchi, *Postmodernism and the Need for Rational Apologetics in a Post-Conciliar Church*, „Heythrop Journal” 52(2011) nr 5, s. 751. Artykuł ten zawiera zwięzłe omówienie powstania postmodernizmu oraz jego światopoglądu.

⁴² Jacques Maritain i inni współautorzy deklaracji Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka byli świadomi tego problemu. Zob. G.J. Beyer, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*, „Human Rights Review” 2005, t. 6, nr 4, s. 5-31.

⁴³ Szerzej na ten temat zob. t e n ż e, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 17-49 (<http://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol21/iss1/2>).

⁴⁴ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 2 s. 271.

łeczności politycznych, stosunków między państwami oraz stosunku ludzi i społeczności państwowych do społeczności światowej. Jan XXIII cytuje List do Rzymian (2, 15) i twierdzi, że Bóg „wrył głęboko w sercu człowieka prawo, które sumienie własne mu ukazuje i każe wiernie zachowywać”⁴⁵. Porządek, który odnajdujemy we wszechświecie, znajduje odzwierciedlenie w osobach ludzkich i jest podstawą ich nienaruszalnej godności. Godność ta jest zaś fundamentem całego szeregu praw⁴⁶.

Innymi słowy, prawa rządzące relacjami między ludźmi i między państwami są zakorzenione w samej naturze osoby ludzkiej⁴⁷. Kim jest jednak owa osoba ludzka? I co to znaczy posiadać godność? *Pacem in terris* wyjaśnia, co znaczy być podmiotem godności i dlaczego godność ta nakazuje poszanowanie praw i powinności osoby ludzkiej⁴⁸, formułując tym samym antropologiczne podstawy katolickiej teorii praw człowieka⁴⁹.

Pierwszy aspekt tej antropologii wskazuje na t e l e o l o g i c z n ą n a t u r ę o s o b y l u d z k i e j. Ludzie z natury mają się doskonalić, kształtować i rozwijać, tak by osiągać określone „cele”. Sposób ochrony i wspierania owych „celów”, ku którym zdąża natura ludzka, a także prowadzących do nich wrodzonych ludzkich zdolności, jest zarazem określeniem zakresu i treści praw człowieka. *Pacem in terris* omawia konkretne prawa, formułując w ten sposób wymogi, które stawia ludzka godność, a zatem wytyczając zakres praw człowieka. Jan XXIII stwierdza na przykład, że „z godności osoby ludzkiej wypływa”⁵⁰ „prawo zajmowania się działalnością gospodarczą zgodnie z poczuciem odpowiedzialności”⁵¹, „prawo czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli”⁵², a „na mocy prawa naturalnego”⁵³ człowiek ma prawo do odpowiedniej pracy zarobkowej i swobody w jej podejmowaniu⁵⁴. Drugi aspekt tej antropologii wskazuje, że istoty ludzkie są wyposażone w wyjątkową racjonalność, w zdolność do nawiązywania relacji oraz w zdolności moralne i duchowe. W tym też tonie papież Jan napisał, że „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną

⁴⁵ Tamże, nr 5, s. 272.

⁴⁶ Zob. T. W h i t m o r e, hasło „*Pacem in Terris*”, w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R.P. McBrien, H.W. Attridge, HarperCollins, New York 1995, s. 950.

⁴⁷ Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 6, s. 272.

⁴⁸ Por. tamże, nr 9-10, s. 272.

⁴⁹ Zob. B e y e r, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*.

⁵⁰ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 20, s. 274.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, nr 26, s. 275n.

⁵³ Tamże, nr 18, s. 274.

⁵⁴ Por. tamże.

rozumem i wolną wolą”⁵⁵. Po trzecie, istoty ludzkie mają w y m i a r t r a n s - c e n d e n t n y. Innymi słowy, to, co czynią i co mogą poznać w życiu doczesnym w jakimś sensie życie doczesne transcenduje. „W naturze ludzkiej nigdy nie zanika zdolność do przeciwstawiania się błędom i do szukania drogi wiodącej do prawdy”⁵⁶. I wreszcie, istoty ludzkie mogą osiągać cele, ku którym z natury zdążają, jedynie we wspólnocie, ponieważ ludzie są z natury b y t a m i s p o ł e c z n y m i. Mówiąc słowami Jana XXIII: „Ponieważ ludzie mają naturalną skłonność do zrzeszania się, powinni ze sobą współżyć i starać się wzajemnie o dobro innych”⁵⁷.

Ta właśnie antropologia legła u podstaw stwierdzenia, że sam fakt posiadania przez osobę ludzką godności stanowi dla innych zobowiązanie do tej godności poszanowania i ochrony. W *Pacem in terris* czytamy zatem: „Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem”⁵⁸. *Pacem in terris* odczytuje zatem n o r m a t y w n y s e n s b y c i a c z ł o w i e k i e m: wszystkie istoty ludzkie mają pewne prawa i powinności wpływające bezpośrednio z ich ludzkiej natury⁵⁹. Te zatem elementy, które są niezbędne dla wszystkich istot ludzkich w ich doskonaleniu się, wyznaczają zakres praw człowieka. *Pacem in terris* wymienia wiele różnych praw człowieka, a „wątkiem, który spaja ze sobą nawzajem wszystkie te prawa – podkreśla David Hollenbach – jest ludzka godność”⁶⁰. „Ludzka godność nie jest abstraktem ani rzeczywistością eteryczną, ale realizuje się w konkretnych warunkach życia osobowego, społecznego, gospodarczego i politycznego. Historia nauczania papieskiego jest procesem odkrywania i określania tych warunków realizacji człowieczeństwa. Warunki te zostały nazwane prawami człowieka”⁶¹.

⁵⁵ Tamże, nr 9, s. 272; por. nry 29, 36, 158, s. 276, s. 277n., s. 300n.

⁵⁶ Tamże, nr 158, s. 300.

⁵⁷ Tamże, nr 31, s. 276.

⁵⁸ Tamże, nr 30, s. 276.

⁵⁹ Por. tamże, nr 9.

⁶⁰ H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 68.

⁶¹ Tamże. Michael Schuck podkreśla, że w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego przed pontyfikatem Jana XXIII ludzka godność nie była uważana za podstawę praw człowieka. Schuck twierdzi, że sam ten termin nigdy nie pojawił się w nauczaniu Kościoła w okresie przed pontyfikatem Leona XIII, a w pismach tego Papieża pojawiał się sporadycznie, podobnie jak w nauczaniu Piusa XI i Piusa XII. Uznawanie poszczególnych praw dokonywało się natomiast doraźnie, aż do ich usystematyzowania przez Jana XXIII. Por. M. S c h u c k, *That They May Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, s. 178-180. Od czasu Jana XXIII nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego za podstawę praw człowieka uznaje ludzką godność. Zob. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 9-27, s. 272-276; J a n P a w e ł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 2 X 1979) w: Jan Paweł II.

Zawarta w *Pacem in terris* argumentacja przywołująca prawo naturalne jako podstawę praw człowieka ma kilka dobrych stron. Po pierwsze, dostarcza stabilnej i spójnej podstawy dla powszechnych uprawnień człowieka, stanowiąc alternatywę dla ponowoczesnego światopoglądu, zgodnie z którym prawda, natura ludzka i moralność są absolutnie przygodne. Faktem jest bowiem, że wielu myślicieli opowiada się przeciwko wyprowadzaniu praw człowieka i jakichkolwiek tez etyki z natury ludzkiej, która – jak twierdzą – jest konstruktem pozbawionym podstawy w rzeczywistości. Co więcej, wielu uważa, że myślenie w kategoriach prawa naturalnego pociąga za sobą niebezpieczny esencjalizm, pozwalający tym, którzy dysponują siłą, określać, co zalicza się do tego, co „naturalne”⁶². Oczywiście przykładu takiej postawy dostarczałyby patriarchalne społeczeństwa, w których za „nienaturalne” uważa się na przykład zdobywanie wykształcenia przez kobiety i podejmowanie przez nie pracy poza domem. W przeszłości niektórzy katolicy, w tym również biskupi, usprawiedliwiali posiadanie niewolników, twierdząc, że jest ono zgodne z prawem naturalnym⁶³. W ciągu dziejów ciemieży zawsze uznawali za nie-ludzi tych, których chcieli sobie podporządkować lub unicestwić. Na przykład przedstawienia Indian amerykańskich jako dzikusów w kronikach Cristóbalą Colóną i Ameriga Vespucciego przygotowały grunt do ich wymordowania przez europejskich osadników⁶⁴. Dlatego też istotnie mamy dobry powód, aby zachowywać postawę sceptyczną wobec przywoływania natury ludzkiej jako podstawy naturalnych uprawnień i odpowiadających im powinności. Ów sceptycyzm doprowadził nawet do tego, że wiodący rzecznicy praw człowieka wystrzegają się wszelkiego odniesienia do prawa naturalnego czy natury ludzkiej jako podstawy argumentacji. Pomimo swoich pod wszelkimi innymi względami imponujących wysiłków na rzecz krzewienia praw człowieka nie proponują zatem przekonującego wyjaśnienia, dla czego osoba ma powin-

Nauczanie papieskie, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 258-269; t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus*, nry 28, 34, 47; *Sprawiedliwość gospodarza dla wszystkich Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA* (List pasterski biskupów amerykańskich z roku 1986), „Życie Katolickie” 7(1988) nr 5.

⁶² Por. S. P o p e, *Natural Law and Christian Ethics*, w: *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, red. R. Gill, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 2001, s. 90n. Na temat analizy sposobów krytyki prawa naturalnego i przekonujących odpowiedzi zob. S c h o c k e n h o f f, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*.

⁶³ Por. M.L. K r i e r M i c h, *Catholic Social Teaching and Movements*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1998, s. 136.

⁶⁴ Por. B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 37-39. Przykład ten zapożyczyłem od Michelle Grijalvy, która 30 lipca 2007 roku omawiała go w wykładzie „The Dawn of a Renaissance? The Image of the «Noble Savage» and its Impact on American Indian Education and Religion” [„Początek renesansu? Obraz «szlachetnego dzikus» i jego wpływ na wykształcenie i religię Indian amerykańskich”] podczas debaty okrągłego stołu na uniwersytecie w Oxfordzie.

ność niesienia innym pomocy w realizacji ich praw i (lub) bezwarunkowego działania w oparciu o domyślne pojęcie natury ludzkiej, czyli o coś pokrewnego „miękkiemu” rozumieniu prawa naturalnego⁶⁵. Dlatego też w części niniejszych rozważań poświęconej nauczaniu Jana Pawła II na temat wymogu opowiedzenia się za prawdą wykazę, że odwołanie się do prawa naturalnego jako instancji pozwalającej ugruntować prawa człowieka pozostaje konieczne, jeśli chcemy zbudować etykę poszanowania tych praw. Podejście oparte na prawie naturalnym może zarówno potwierdzić te potencjalne niebezpieczeństwa, jak i pomieścić historyczność, przygodność oraz różnice panujące między ludźmi i między kulturami, nadal jednak zapewniając podstawę dla uprawnień człowieka⁶⁶.

Po drugie, odwołanie się do prawa naturalnego w *Pacem in terris* ucina krytykę, którą często wysuwano przeciwko tezie, że podstawą praw człowieka

⁶⁵ Wielu autorów wydaje się zakładać istnienie natury ludzkiej, lecz wykazuje opór przed przyznaniem się do tego. Por. np. T. Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity, Cambridge 2008, s. 54-65; M.C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 77n., s. 252-261. W swojej późniejszej pracy Martha C. Nussbaum potwierdza, że opiera się na „tradycji prawa naturalnego według Grocjusza” przede wszystkim w swojej teorii potencjalności (ang. capabilities approach) (por. t. a. z., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press-Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006, s. 21; t. a. z., *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011), s. 128n.). Zarzut posługiwania się pojęciem prawa naturalnego wysuwał wobec Nussbaum Peter Singer: zob. P. Singer, *A Response to Martha Nussbaum* (Odpowiedź na wykład Marthy Nussbaum, „Justice for Non-Human Animals” przedstawiony w ramach The Tanner Lectures on Human Values, 13 XI 2002, <http://www.utilitarianism.net/singer/by/20021113.htm>).

Henry Shue jest zdania, że postulując istnienie uprawnień, nie trzeba odwoływać się do wszechogarniających zasad, które miałyby służyć jako ich uzasadnienie. Stara się natomiast wykazać na podstawie analiz konkretnych przypadków, dlaczego uznanie pewnych praw „podstawowych” jest niezbędne dla realizacji wszystkich innych uprawnień (por. H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 28). Również Amartya Sen proponuje bezzałożeniową obronę praw człowieka (por. A. Sen, *The Idea of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, s. 227, 251, 372n.).

⁶⁶ John Courtney Murray SJ, który pomagał w przygotowaniu tekstu *Dignitatis humanae*, zauważył, że „teoria [prawa naturalnego] nigdy nie może zapominać, że natura, do której teoria ta się odwołuje, nie ma innego istnienia niż istnienie w osobie, która jest tej natury niepowtarzalną realizacją, umiejscowioną w porządku innych wyjątkowych jej realizacji” (J.C. Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1960, s. 296; por. też zawarte w tym samym rozdziale odpowiedzi Murraya na próby krytyki prawa naturalnego). Na temat myśli Murraya por. R.W. McElroy *The Search for an American Public Theology: The Contribution of John Courtney Murray*, Paulist Press, New York 1989, s. 53-60. Zob. też: Schöckenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*.

jest jego godność⁶⁷. Zdaniem filozofa Alana Gewirtha, twierdzenie „A ma prawo do X przeciwko B na mocy Y” wychwytuje formalne elementy składowe uprawnienia⁶⁸. A zatem, przyjmując paradygmat ludzkiej godności, można powiedzieć, że mam pewne roszczenie do czegoś przeciwko komuś lub przeciwko jakiejś grupie ludzi (być może bardziej trafnie byłoby: od kogoś lub od jakiejś grupy ludzi) po prostu dlatego, że mam ludzką godność. Zastosowane tu rozumowanie jest następujące: (1) Osoba A ma ludzką godność. (2) Dlatego osoba A ma prawo do dobra X od B; B jest zobowiązana do pomocy A w osiągnięciu X i ma powinność tej pomocy A udzielić. W zastrzeżeniu często podnoszonym co do tego rozumowania podkreśla się, że brak w nim pewnego logicznego kroku, który można by opisać następująco: (2a) Ludzka godność domaga się uznania jej przez innych ludzi (co ukoniecznia powinność jej ochrony). Jeden z komentatorów podsumowuje tę krytykę w następujący sposób: „Jedną rzeczą jest powiedzieć, że mam godność, co odnosi się tylko do mojej osoby. Całkiem inną jednak rzeczą jest powiedzieć, że mam prawo żądać od innych, by zapewnili mi podstawowe dobra gospodarcze, gdyż są oni mi to winni. Między tymi dwoma zdaniem pojawia się luka w sensie logicznym”⁶⁹. W krytyce tego rodzaju nie dostrzega się związku między prawami człowieka, dobrem wspólnym a bogatą antropologią społeczną wyartykułowaną w *Pacem in terris*⁷⁰. Tymczasem twierdzenie Jana XXIII, że skoro „ludzie mają naturalną skłonność do zrzeszania się, powinni ze sobą współżyć i starać się wzajemnie o dobro innych”⁷¹, stanowi wypełnienie owej „luki w sensie logicznym”. Uprawnomocnia ono przejście od „A ma godność ludzką” do „osoba A ma prawo do dobra gospodarczego X od B”, zakładając, że wykazemy, iż X jest niezbędne do życia A odpowiadającego jej godności. Jeśli weźmiemy pod uwagę bogaty kontekst antropologii społecznej obecnej w *Pacem in terris*, łatwo pojąć, dlaczego przejście od ludzkiej godności do praw i powinności człowieka jest prawomocne. Osoba A w logice formalnej staje się osobą ludzką w per-

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. Beyer, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*.

⁶⁸ Zdaniem Gewirtha, można wyróżnić pięć formalnych elementów prawa w sensie uprawnienia, a mianowicie jego: podmiot, naturę, przedmiot i respondenta, oraz usprawiedliwiającą je podstawę (zob. A. Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982) Por. J. Coleman, *Catholic Human Rights Theory: Four Challenges to an Intellectual Tradition*, „Journal of Law and Religion” 2(1984) nr 2, s. 350.

⁶⁹ P.Ch. L. o, *Are There Economic Rights?*, „Thomist” 52(1988) nr 4, s. 707.

⁷⁰ Być może trafniej byłoby powiedzieć, że podstawą praw człowieka jest „godność osoby jako członka rodziny ludzkiej”. W katolickiej myśli personalistycznej osoba ludzka jest bowiem zawsze postrzegana jako osoba qua byt społeczny. Zob. np. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1947 (zob. też: tenże, *The Person and the Common Good*, trans. J.J. Fitzgerald, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1966).

⁷¹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 31, s. 276.

sonalistycznym, wspólnotowym sensie typowym dla myśli rzymskokatolickiej⁷²: ludzie z natury mogą osiągać doskonałość, żyjąc z innymi i dla innych⁷³. Jan XXIII po prostu zapewnia klarowną i elegancką poprawkę do hiperindywidualistycznego, solipsystycznego i materialistycznego rozumienia natury ludzkiej oraz celu bytu ludzkiego, które jest tak dziś powszechne w Stanach Zjednoczonych i poza nimi⁷⁴. Encyklika *Pacem in terris* dostarcza spójnej wizji sprawiedliwego społeczeństwa opartego na solidarności: każdy z jego członków ma zagwarantowane pewne prawa, a jednocześnie od każdego wymaga się, by realizował powinności w służbie dobru wspólnemu: „Dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby”⁷⁵.

KU PRZEWYCIĘŻENIU PODZIAŁU PRAW NA OBYWATELSKIE I POLITYCZNE ORAZ GOSPODARCZE, SPOŁECZNE I KULTURALNE

Równolegle z debatą nad problemem stabilnej podstawy praw i powinności człowieka toczy się inna długotrwała dyskusja dotycząca zakresu jego uprawnień. Rozpoczęła się ona podczas prac nad tekstem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i trwa do dnia dzisiejszego. W okresie zimnej wojny Związek Radziecki zarzucał Stanom Zjednoczonym, że naruszają prawa gospodarcze swoich obywateli. Stany Zjednoczone potępiały zaś łamanie praw obywatelskich i politycznych w Związku Radzieckim⁷⁶. Doprowadziło to do stworzenia w roku 1966 dwóch odrębnych paktów: Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (ICESCR)⁷⁷. Rząd Stanów Zjed-

⁷² Na temat personalistycznej, wspólnotowej natury myśli rzymskokatolickiej zob. Maritain, *The Person and the Common Good*, s. 65.

⁷³ Szerzej na temat tej tezy zob. M.J. Himes, K.R. Himes, *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, Paulist Press, New York 1993.

⁷⁴ Na temat indywidualizmu zob. G.J. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2010. Na temat indywidualizmu w historii Stanów Zjednoczonych zob. E.J. Dionne, *Our Divided Political Heart: The Battle for the American Idea in an Age of Discontent*, Bloomsbury, New York 2012. Dionne przekonująco dowodzi, że ethos wspólnoty dominował w przypadku punktów zwrotnych historii Stanów Zjednoczonych, ale w ostatnich dziesięcioleciach nastąpił jego zmierzch. Na temat skrajnego indywidualizmu w myśli ekonomicznej zob. A. Sibley, *The „Poisoned Spring” of Economic Libertarianism*, Pax Romana—CM ICA, Washington, D.C., 2011.

⁷⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 60, s. 282.

⁷⁶ Por. H.J. Steiner, P. Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morality*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 250; R.J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 61-75.

⁷⁷ Niektórzy badacze, na przykład Henry Shue, utrzymują, że podział praw na kategorie: z jednej strony prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne, a z drugiej obywatelskie i polityczne, (czyli

noczonych nigdy oficjalnie nie uznał praw gospodarczych i w związku z tym nie ratyfikował drugiego z paktów⁷⁸.

Niektórzy myśliciele katolicki również podważali istnienie praw gospodarczych. Wpływowy katolicki intelektualista Michael Novak obawia się na przykład, że uznanie praw gospodarczych doprowadzi do powstania kultury zależności i nadmiernie rozbudowanego państwa dobrobytu⁷⁹. Z drugiej strony – jak zauważyłem wcześniej – w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego przez długi czas odrzucano istnienie praw obywatelskich i politycznych. W encyklice o kwestii robotniczej *Rerum novarum* z roku 1891 Leon XIII potwierdził istnienie wielu praw gospodarczych, na przykład prawa do sprawiedliwej płacy⁸⁰ i do tworzenia stowarzyszeń⁸¹. Można więc powiedzieć, że w społecznym nauczaniu Kościoła najpierw postulowano prawa gospodarcze i społeczne, a dopiero później zaczęto w nim akceptować demokrację, uczestnictwo obywateli w zarządzaniu społeczeństwem oraz prawa obywatelskie i polityczne. Chociaż Pius XII skłaniał się ku akceptacji demokratycznego uczestnictwa, pierwszym dokumentem nauczania społecznego, który wymienia oba zbiory praw, pozostaje *Pacem in terris*⁸². Podobnie jak uczyniono to w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Jan XXIII wymienił obie grupy uprawnień: prawa obywatelskie, polityczne i gospodarcze oraz prawa społeczne i kulturalne⁸³. Pozbawienie człowieka któregośkolwiek z tych praw oznacza zdaniem Papieża znieważenie ludzkiej godności, ponieważ prowadzi do marginalizacji. Jak sformułował to Hollenbach, „osoba może być równie skutecznie wykluczona ze wspólnoty bądź pomijana w jej życiu przez długotrwałe bezrobocie czy bezdomność, jak i przez brak prawa do głosowania bądź wolności słowa”⁸⁴.

tak zwane prawa pierwszej i drugiej generacji) jest zarazem sztuczny i niefortunny (por. S h u e, dz. cyt., s. 7, 44, 51, 53).

⁷⁸ Zob. B. S t a r k, *At Last? Ratification of the Economic Covenant as a Congressional-Executive Agreement*, „Transnational Law and Contemporary Problems” 20(2011), s. 107-142.

⁷⁹ Por. M. N o v a k, *Economic Rights: the Servile State*, „Catholicism in Crisis” 4(1985) nr 10, s. 11.

⁸⁰ Por. L e o n XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, nr 34, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, s. 58n.

⁸¹ Por. tamże, nr 36-37, s. 60n. Leon XIII wymienia również „prawo do starania się o rzeczy potrzebne dla utrzymania życia” (tamże, nr 34, s. 59). Papież wskazuje w tym kontekście na prawo do żywności, odzieży i mieszkania. Por. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 48.

⁸² J. Bryan Hehir nazywa Piusa XII „papieżem przejściowym”, który położył podstawy pod akceptację przez Jana XXIII pewnych praw politycznych i obywatelskich, chociaż jeszcze nie prawa do wolności religijnej (por. H e h i r, dz. cyt., s. 143-146).

⁸³ Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 11-27, s. 273-276.

⁸⁴ D. H o l l e n b a c h, *Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, Crossroad, New York 1988, s. 106.

Chociaż Novak i inni myśliciele nie zaakceptowali jak dotąd nauczania na temat praw gospodarczych, dla miliardów ludzi cierpiących wskutek różnego rodzaju ubóstwa ekonomicznego orędmie Jana XXIII było „dobrą nowiną”⁸⁵. Teoretyczne debaty na temat podstaw i zakresu praw człowieka nie mają bowiem charakteru wyłącznie akademickiego i mogą przynosić tragiczne konsekwencje dla wielu ludzi. Setki milionów istot ludzkich straciły życie, a ogromne rzesze muszą codziennie walczyć o przetrwanie, ponieważ pozbawiono ich wielu praw pieczołowicie uznanych za święte w *Pacem in terris* oraz w porozumieniach międzynarodowych. Thomas Pogge szacuje, że tylko w okresie ostatnich dwudziestu dwóch lat w wyniku różnych przyczyn związanych z ubóstwem straciło życie czterysta milionów ludzi⁸⁶. UNICEF donosi, że wskutek chorób, którym można zapobiec, c o d z i e n n i e umiera około 24 tysiące dzieci. Jednocześnie państwa całego świata na cele militarne wydają rocznie ponad 1,514 miliarda dolarów⁸⁷. Organizacja Narodów Zjednoczonych ocenia, że wyeliminowanie głodu, którego codziennie doświadcza 850 milionów ludzi na świecie, kosztowałoby 30 miliardów dolarów, co stanowi kroplę w morzu rocznych wydatków, które w skali świata przeznaczają się na cele militarne⁸⁸. Statystyki te ukazują, że dla większej części populacji świata prawa człowieka okazują się pustymi obietnicami mimo ciągłego rozwoju oraz postępującej likwidacji ubóstwa⁸⁹. W wielkiej mierze niepowodzenie to spowodowane jest obojętnością i biernością, nie zaś brakiem środków. Przyjęcie wizji

⁸⁵ Na temat katolików odrzucających prawa gospodarcze por. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 317n. (Dulles broni oficjalnego nauczania Kościoła).

⁸⁶ Zob. P o g g e, dz. cyt.; t e n ż e, *Poverty and Violence*, „Law, Ethics and Philosophy” 1(2013) nr 1, s. 87-111 (w artykule tym dostępne są również inne statystyki ukazujące powszechne śmiertelne skutki naruszania praw gospodarczych).

⁸⁷ Zob. stronę internetową organizacji Plowshares: <http://plowshares.ca/programs/armed-conflict/acr-graphs/#Refugees>.

⁸⁸ Zob. *The Price of Hunger* (artykuł odredakcyjny), „Los Angeles Times” z 23 VI 2008, <http://articles.latimes.com/2008/jun/23/opinion/ed-food23>.

⁸⁹ Opublikowany w roku 2013 przez Program Narodów Zjednoczonych do spraw rozwoju (ang. United Nations Development Programme – UNDP) dokument na temat ograniczenia ubóstwa stwierdza: „Globalnie liczba ludzi cierpiących wskutek ekstremalnego ubóstwa spadła w okresie ostatnich trzydziestu lat o 650 milionów; jest to postęp na poziomie, jakiego nigdy wcześniej ludzkość nie obserwowała” (United Nations Development Programme, *Fast Facts: Poverty Reduction*, http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast_facts/poverty-reduction/). Według innego dokumentu Programu Narodów Zjednoczonych w skali całego świata nastąpił spadek z 43% w roku 1990 do 22% w 2008, jeśli chodzi o liczbę ludzi żyjących w warunkach ekstremalnego ubóstwa. Ponad 1,2 miliarda ludzi nadal jednak zmaga się z krańcowym ubóstwem (dysponując dochodem dziennym mniejszym niż 1,25 dolara), a 1,57 miliarda ludzi cierpi wskutek ubóstwa „wielowymiarowego” (por. United Nations Development Program, *Human Development Report 2013. The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World*, s. 11, 13, 120, http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/14/hdr2013_en_complete.pdf).

praw i powinności człowieka głoszonej przez Jana XXIII, wizji, która wyrasta z samej natury osoby ludzkiej, nadal pozostaje zatem pilnym zadaniem. Papież Franciszek mówi: „Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do poprawy warunków życia, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych”⁹⁰. Akceptacja kategorii praw gospodarczych nie gwarantuje oczywiście wyeliminowania ubóstwa czy zjawiska marginalizacji. Postulowanie prawa do jakiegoś dobra gospodarczego prowadzi do debat na temat tego, na kim spoczywa korelatywna powinność umożliwienia realizacji tego prawa, oraz na temat mechanizmów, które miałyby tym rządzić⁹¹. Do zagadnienia tego nawiązywał w swoim nauczaniu Jan Paweł II, podkreślając, że aby ludzie mogli się stać prawymi obywatelami, którzy stają w obronie praw innych, potrzebna jest przemiana serc i umysłów, a szerzej mówiąc – przemiana kultury⁹². Mimo wszystko jednak przyjęcie klauzul praw człowieka w traktatach międzynarodowych i konstytucjach państw jest pewną pomocą dla ubogich i cierpiących wskutek ucisku, zapewnia im bowiem szerszą osłonę i możliwość protestu, kiedy ich prawa są naruszane. Trzeba zatem czynić więcej, aby faktem stało się skuteczne egzekwowanie praw gospodarczych jako praw ustawowych⁹³.

⁹⁰ F r a n c i s z e k, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, nr 52, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 34. Zob. też: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁹¹ W tej kwestii Amartya Sen słusznie stwierdza: „Z całą pewnością [...] potrafimy rozróżnić między sytuacjami, gdy nie urzeczywistnione zostało prawo, które komuś przysługuje, oraz prawo, które komuś nie przysługuje” (A. S e n, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002 s. 247). Na temat praw i korelatywnych powinności zob. B e y e r, *Economic Rights: Past, Present, and Future*.

⁹² Zob. J a n P a w e ł I I, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38; t e n ż e, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, nr 43, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2, s. 18; t e n ż e, Encyklika *Evangelium vitae*.

⁹³ Mary A. Glendon stwierdza: „Tak, przerażające przypadki naruszania praw człowieka nadal się zdarzają. W wielkim stopniu jednak dzięki tym, którzy sformułowali powszechną deklarację, coraz więcej ludzi czuje zachętę, aby coś w tej sprawie czynić” (M.A. G l e n d o n, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York 2001, s. 241). W tym samym duchu Europejska Karta Społeczna z roku 1961 formułuje szeroką listę praw gospodarczych, dokładniej je definiując i ustanawiając bardziej rygorystyczne zasady weryfikacji sposobów ich wprowadzania w życie (por. J. D o n n e l l y, *The West and Economic Rights*, w: *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, red. S. Hertel, L. Minckler, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 44n.). Ponadto kilka państw wprowadziło klauzule dotyczące praw gospodarczych w swoich konstytucjach, a Republika Południowej Afryki wprowadziła je jako ustawy (por. W. O s i a t y Ń s k i, *Needs-Based Approach to Economic Rights*,

Wszystkie oficjalne dokumenty społecznego nauczania Kościoła, które ogłoszono od czasu *Pacem in terris*, potwierdzały pełny katalog praw wymienionych w encyklice⁹⁴. Ponadto, chociaż nadal jeszcze wiele pracy trzeba wykonać, katolickie stowarzyszenia i agencje, na przykład agencja pomocy humanitarnej episkopatu USA Catholic Relief Services, znajdują się dziś w czołówce podmiotów działających na rzecz praw gospodarczych⁹⁵. Pomimo toczącej się wśród katolików debaty nad tym, jak należy rozumieć prawa gospodarcze i jak najlepiej je realizować, kwestię uznania tych praw definitywnie rozstrzygnął Jan XXIII⁹⁶. Jego zdaniem wypełnienie tych praw jest filarem pokoju⁹⁷, a rzeczywistość empiryczna zdaje się to twierdzenie uwiarygodniać. Według wskaźnika rozwoju społecznego (ang. Human Development Index – HDI) wprowadzonego przez ONZ Izrael był w roku 2012 jedynym wysoko rozwiniętym państwem, które doświadczyło konfliktu zbrojnego. 75% krajów, w których mają miejsce takie konflikty, to zgodnie ze wskaźnikiem rozwoju społecznego państwa o niskim (44%) bądź średnim (31%) poziomie rozwoju⁹⁸.

JAN XXIII O PRAWIE DO WYKSZTAŁCENIA

Jan XXIII wypowiadał się wyjątkowo stanowczo na temat prawa do edukacji. Jan Paweł II, podobnie jak Paweł VI, również wielokrotnie bronił tego uprawnienia⁹⁹. Papież Jan XXIII podkreślił je jednak w *Pacem in terris* dużo

w: *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, s. 61). Henry J. Richardson twierdzi, że trybunał konstytucyjny Republiki Południowej Afryki „dostarczył modelu” dla „skutecznego egzekwowania praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych jako praw ustawowych” (H.J. Richardson, *Patrolling the Resource Transfer Frontier: Economic Rights and the South African Constitutional Court's Contributions to International Justice*, „African Studies Quarterly” 2007, t. 9, nr 4, s. 72).

⁹⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 19-20; t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 8 (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 roku), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 1, s. 6 (zob. też: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_pl.html); t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus*, nr 48; *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich* Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA.

⁹⁵ Na temat organizacji Catholic Relief Services zob. np. J.O. K o r g e n, *Solidarity Will Transform the World: Stories of Hope from Catholic Relief Services*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2007.

⁹⁶ Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nry 1, 130, 163, 167, s. 271, 295, 302n. Zob. B e y e r, *Economic Rights: Past, Present, and Future*.

⁹⁷ Por. C h r i s t i a n s e n, dz. cyt., s. 223.

⁹⁸ Zob. Project Plowshares, *Armed Conflict Report 2012: Armed Conflicts Poster*, <http://plowshares.ca/programs/armed-conflict/armed-conflicts-report/>.

⁹⁹ Na temat nauczania społecznego Kościoła katolickiego o prawie do wykształcenia zob. G.J. B e y e r, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American*

wyraźniej niż czynili to inni papieże. Warto przytoczyć cały ten fragment encykliki: „Również na mocy prawa naturalnego ma człowiek prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, to znaczy do otrzymywania wykształcenia podstawowego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w jego kraju. Należy też dążyć usilnie do tego, aby ludzie, którzy mają odpowiednie dane umysłowe, mogli osiągnąć wyższy poziom wykształcenia tak, aby w miarę możliwości urzędy i stanowiska w społeczeństwie otrzymywali ci, którzy są do tego odpowiednio uzdolnieni i przygotowani”¹⁰⁰. W interpretacji nauczania społecznego Kościoła katolickiego prawa człowieka są ze sobą powiązane, a faktyczna realizacja jednego z nich wymaga spełnienia całego szeregu innych¹⁰¹. Uzyskanie prawa do wykształcenia, które jest celem samym w sobie, przyczynia się do możliwości realizacji innych praw, jak prawo do pracy, do sprawiedliwej płacy oraz do uczestnictwa w społeczeństwie na wszystkich jego poziomach¹⁰². Na całym świecie ponad 70 milionom dzieci odmawia się dziś prawa do edukacji, a według danych UNESCO 700 milionów dorosłych cierpi wskutek analfabetyzmu. W kontekście amerykańskim można powiedzieć, że historycznie rzecz biorąc, kształcenie w szkołach katolickich na poziomie podstawowym i średnim umacniało pozycję tych, którzy w innym wypadku nie mieli szansy otrzymania edukacji dobrej jakości, w szczególności ludzi ubogich ze śródmieść¹⁰³.

W wielu diecezjach w śródmieściach znikają szkoły katolickie, chociaż zapewne tam właśnie są one najbardziej potrzebne ze względu na słaby system szkolnictwa publicznego. Ponadto rzeczywistość społeczeństwa informacyjnego w krajach takich jak Stany Zjednoczone czy Polska sprawia, że objęcie prawem do edukacji również kształcenia wyższego staje się sprawą jeszcze pilniejszą, niż było to w czasach Jana XXII. Jego wołanie o lepszy dostęp do wyższego wykształcenia dla ubogich jest realizowane przez niektóre katolickie

Context, „Journal of Catholic Social Thought” 7(2010) nr 1, s. 145-179; t e n ż e, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*, „Ethos” 24(2011) nr 4 (96), s. 133-167.

¹⁰⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 13, s. 273.

¹⁰¹ Por. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 99n.; B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 140-144.

¹⁰² Szerzej na ten temat zob. B e y e r, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context*; t e n ż e, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*.

¹⁰³ Zob. J.M. O’K e e f e S J, *Catholic Schools and Vouchers: How the Empirical Reality Should Ground the Debate*, w: *School Choice: The Moral Debate*, red. A. Wolfe, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2003, s. 195-210. O’Keefe zwraca jednak uwagę, że w szkołach katolickich maleje obecnie liczba uczniów pochodzących z najniższego w sensie społeczno-ekonomicznym kwartyła społeczeństwa. Interpretuje to zjawisko jako wybiórczość.

college'e i uniwersytety w Ameryce, które pozyskują, przyjmują i utrzymują w murach uczelni studentów z ubogich środowisk. Wiele innych katolickich szkół jednak zadania tego nie wykonuje lub nie wkłada wysiłku w jego realizację¹⁰⁴. Wydaje się, że uczelnie te przypisują niższą rangę temu celowi swojej działalności niż innym priorytetom o charakterze instytucjonalnym, jak rozbudowa, zabieganie o (nadmiernie) wysokie pobory władz i trenerów sportu czy polityka uzależniania pomocy finansowej dla studentów przede wszystkim od ich wyników¹⁰⁵. Katolickie uczelnie wyższe we wszystkich krajach powinny czynić znacznie więcej w celu propagowania powszechnego prawa do edukacji.

KU NAŚLADOWANIU JANA XXIII METODY DIALOGU W SOLIDARNOŚCI

Podsumowując wizję praw człowieka przedstawioną w encyklice *Pacem in terris*, przedstawię kilka uwag na temat dialogu. Papież Jan XXIII uważał się za pokornego „sługę całej rodziny ludzkiej”¹⁰⁶. Krótko przed śmiercią deklarował: „Teraz bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy wezwani służyć człowiekowi jako takiemu, nie tylko zaś katolikom; bronić ponad wszystko i wszędzie praw osoby ludzkiej, nie tylko praw katolików”¹⁰⁷. Jak pisał Drew Christiansen SJ, papież Jan XXII „okazywał dobroduszość”, która wypływała z jego wychowania w środowisku wiejskim, oraz niezłomną „ufność w dobroć zwykłych ludzi”¹⁰⁸. Pozwalało mu to nawiązywać osobisty dialog tak z Johnem Kennedym, jak i z Nikitą Chruszczowem. W czasach Jana XXIII wielu obserwatorów w Watykanie okazywało głębokie zaniepokojenie kwestią współpracy katolików z socjalistami i komunistami przy rozwiązywaniu problemów o charakterze praktycznym¹⁰⁹. Papież Jan XXIII potrafił jednak odróżniać mylne idee od ludzi, którzy je głosili, i podkreślał, że ci, którzy głoszą błędne poglądy, nie tracą swojej godności. „Człowiek bowiem żyjący w błędzie nie przestaje posiadać człowieczeństwa ani nie wyzbywa się swej godności osoby, którą to godność zawsze trzeba mieć na uwadze”¹¹⁰ – pisał.

¹⁰⁴ Zob. Beyer, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*; tenże, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context*.

¹⁰⁵ Na temat najwyższych poborów na uczelniach katolickich zob. stronę internetową Economic Research Institute: <http://www.eri-nonprofit-salaries.com/index.cfm?FuseAction=NPO.Search>.

¹⁰⁶ Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt. s. 498.

¹⁰⁷ Tamże; por. Christiansen, dz. cyt., s. 218.

¹⁰⁸ Christiansen, dz. cyt., s. 219n.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 222.

¹¹⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 158, s. 300.

Ponadto torował drogę do współpracy z socjalistami, którzy być może utrzymują „błędne teorie filozoficzne”, ale w których poczynaniach „może tkwić coś dobrego i godnego uznania”¹¹¹. Jan XXIII uważał, że Kościół zachowuje prawo i obowiązek debaty nad stosowaniem zasad etyki i wiary w kwestiach dotyczących życia politycznego i społeczno-ekonomicznego. W podejmowaniu decyzji o poszukiwaniu wspólnej drogi z tymi, którzy odrzucają nauczanie Kościoła, powinna prowadzić katolików cnota roztropności, tak by można było osiągać „rzeczywiste korzyści w dziedzinie życia społeczno-gospodarczego, w dziedzinie nauki czy administracji publicznej”¹¹². Do decydowania, kiedy taka współpraca jest uprawniona i może okazać się owocna, powołani są w szczególności eksperci z tych dziedzin.

Dzisiejszy Kościół rozpaczliwie potrzebuje ludzi takich jak Papież Jan XXIII. W Kościele podzielonym przez ideologiczne pęknięcia katolicy powinni starać się naśladować ducha dialogu w solidarności z tymi, którzy różnią się od nich w sensie politycznym czy teologicznym, tak w Kościele, jak i poza nim¹¹³. Są w dzisiejszym Kościele przywódcy, którzy dają przykład tego ducha. Bp Robert Lynch z miejscowości St. Petersburg na Florydzie przyznał ostatnio: „Być może nam biskupom potrzeba czasami nieco więcej pokory, być może musimy pogodzić się z tym, że nie jesteśmy jedyną «opcją», ale że są też inni gracze, ludzie wielkiej wiary, którzy także kochają Kościół i potrafią mówić za siebie i swoje organizacje na temat tego, jaki skutek przyniosą dla ich posługi istniejące prawa, proponowane ustawy czy rozporządzenia. Wysilek oparty na większej współpracy mógłby prowadzić do lepszych rezultatów”¹¹⁴. Również papież Franciszek podejmuje ducha, którego uosabiał Jan XXIII. W swoim liście do włoskiego dziennikarza Eugenia Scalfariego pisał o potrzebie „otwartego i pozbawionego uprzedzeń dialogu”¹¹⁵ między chrześcijanami a ludźmi kultury świeckiej, ukazując w ten sposób otwartość podobną do tej, która

¹¹¹ Tamże, nr 159, s. 301.

¹¹² Tamże, nr 160, s. 301.

¹¹³ Na temat sytuacji światowej por. np. F a g g i o l i, dz. cyt., s. 6-20; J. L. A l l e n, *The Future Church: How Ten Trends Are Revolutionizing the Catholic Church*, Doubleday, New York 2009, s. 54-56, 422-424. Jeśli chodzi o kontekst amerykański, zob. NCR Editorial Staff, *Editorial: Extreme Voices Lead to Politicized Church*, „National Catholic Reporter” z 6 XI 2012. Na temat wyznania rzymskokatolickiego w Polsce por. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 157-204; zob. t e n ż e, *The Catholic Church and the Ethic of Solidarity in Poland after 1989: An Update*, „The Polish Review 58(2013) nr 2, s. 37-54.

¹¹⁴ Bp R. L y n c h, *The Devil is in the Details*, (*For His Friends: Thoughts and Reflections by Bishop Robert Lynch* [blog]), <http://bishopsblog.dosp.org/?p=5689>.

¹¹⁵ F r a n c i s z e k, List do niewierzącego *Porozmawiajmy o wierze* (Odpowiedź Eugeniovi Scalfariemu na łamach dziennika „La Repubblica”, 11 IX 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013) nr 11, s. 46 (zob. też: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html).

charakteryzowała papieża Jana XXIII. W Kościele, w którym relacje między wiernymi są tak bardzo poranione, rozwijanie w ten sposób dziedzictwa Jana XXIII ma znaczenie decydujące.

JAN PAWEŁ II „PAPIEŻ PRAW CZŁOWIEKA”

KONTEKST I TŁO

Papież Jan Paweł II podróżował po całym świecie i ogłosił wiele ważnych dokumentów broniących praw wszystkich ludzi. Z ogromnym podziwem przy licznych okazjach odwoływał się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i nazwał ją „jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów”¹¹⁶. Podczas duszpasterskich pielgrzymek do ojczyzny i do wielu innych krajów nieustająco przypominał światu o nienaruszalnej godności osoby ludzkiej i o przysługujących jej prawach¹¹⁷. Dzięki temu zyskał przydomek „Papież praw człowieka”¹¹⁸. Jako „niezlomnego obrońcę pokoju i praw człowieka”¹¹⁹ uczciła go w roku 2011 Organizacja Narodów Zjednoczonych. Były naczelny rabin Irlandii David Rosen słał apel skierowany przez Jana Pawła II do Żydów i chrześcijan, „by wspólnie działali na rzecz promocji godności każdej osoby ludzkiej oraz zabezpieczenia praw człowieka, szczególnie zaś prawa do wolności religijnej”¹²⁰. Lisa Sowle Cahill twierdzi,

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, nr 2 (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 5. Na temat pozostałych nawiązań Jana Pawła II do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka por. D u l l e s, *Church and Society: The J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 278n.

¹¹⁷ J. Bryan Hehir twierdzi, że godność osoby ludzkiej była sygnaturą i tematem tego pontyfikatu (por. H e h i r, dz. cyt., s. 153). W podobnym duchu kard. Avery Dulles pisał, że Jan Paweł II był postacią „wybitną ze względu na uporczywość, z którą przywoływał ludzką godność i prawa człowieka” (A. D u l l e s, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Crossroad, New York, 1999, s. 249). Opisy duszpasterskich wizyt Jana Pawła II zob. w: G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2000.

¹¹⁸ Zob. K. M a d e l, M. K i n d z i u k, *Papież praw człowieka*, <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=840>. Zob. też: R. B u t t i g l i o n e, *John Paul II: Pope of Human Rights*, w: *Christ, Church, Mankind: The Spirit of Vatican II According to John Paul II*, tłum. S. O'Neill, red. Z.J. Kijas, A. Dobrzyński, Paulist Press, New York 2008, s. 13-31.

¹¹⁹ K.J. T o k a y e v, *The Return of John Paul II to the United Nations in Geneva*, w: *The Permanent Mission of the Holy See, The Permanent Mission of the Republic of Poland to the United Nations in Geneva, The Polish Catholic Mission in Switzerland, The Promotion of Human Rights and John Paul II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, s. 7.

¹²⁰ D. R o s e n, *The Legacy of Pope John Paul II* (Przemówienie na Georgetown University, Washington D.C., 2 II 2004), <http://www.ajc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=7oJILSPwFfJS->

że wobec faktu, iż prowadzona przez Jana Pawła II obrona równouprawnienia i praw kobiet w rodzinie i społeczeństwie wykroczyła daleko poza dokonania jego poprzedników, można zasadnie nazywać go „papieżem feministycznym”, jeśli nawet pewne aspekty jego nauczania dla wielu feministek pozostają kontrowersyjne¹²¹. Laura Tortorella twierdzi z kolei, że nauczanie Jana Pawła II „na temat kwestii kobiet było bezprecedensowe, cenne i owocne”¹²².

Jan Paweł II jednoznacznie chwalił swojego poprzednika Jana XXIII za to, że dostrzegał on „wzrastającą świadomość praw człowieka zarówno w skali narodowej, jak i międzynarodowej”¹²³ oraz „wewnętrzną siłę tego zjawiska i niezwykłą możliwość zmiany historii”¹²⁴. Ofiarował też swoją modlitwę, a także apel o zapal w duszach ludzkich, „by na nowo zaangażować się w szlachetną misję, jaką encyklika *Pacem in terris* proponowała przed czterdziestu laty wszystkim kobietom i mężczyznom dobrej woli”¹²⁵. Sam Jan Paweł II podjął tę misję z wielką gorliwością, a jego nauczanie na temat praw człowieka zakładało i poszerzało treść *Pacem in terris*¹²⁶. Do podjęcia refleksji nad naturą i godnością osoby ludzkiej oraz jej nienaruszalnymi prawami skłoniły

G&b=8451903&ct=1247735. Rabin Rosen mówi między innymi, że na myślenie Jana Pawła II na temat praw ludu żydowskiego miały wpływ przyjaźnie, które łączyły Papieża z Żydami w okresie jego dzieciństwa, oraz wezwanie Adama Mickiewicza z roku 1848 o równe prawa dla ludu żydowskiego.

¹²¹ Obszary nauczania papieskiego uznawane przez feministki za kontrowersyjne to zdaniem Cahill podtrzymanie przez niego doktryny, która wyklucza możliwość przyjmowania święceń kapłańskich przez kobiety, oraz nacisk na traktowanie macierzyństwa jako pierwszego powołania kobiety (por. L. S o w l e C a h i l l, *The Feminist Pope*, w: *Does Christianity Teach Male Headship?: The Equal Regard Marriage and Its Critics*, red. D. Blankenhorn, D.S. Browning, M. Stewart Van Leeuwen, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2004, s. 40n.). Cahill twierdzi również: „Generalnie obrona kobiet, którą prowadził Jan Paweł II, jest dla mnie źródłem nadziei, że dzięki niemu przyspieszenia nabierze ruch, tak w Kościele, jak i w całym społeczeństwie, który zmierza do zrównania płci, jeśli nawet dzisiejsze osiągnięcia w tej kwestii pozostają niejednoznaczne”. Zob. t a ż, „On Being a Catholic Feminist” (Wykład zaprezentowany na Santa Clara University 27 IV 2003). Również inne feministki wyrażały szacunek dla Jana Pawła II (zob. np. P. L a m o u r e u x, „*Laborem Exercens*”, w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, s. 389-414; Ch. F i r e r H i n z e, *Women, Families, and the Legacy of „Laborem Exercens”: An Unfinished Agenda*, „*Journal of Catholic Social Thought*” 6(2009) nr 1, s. 63-92; E. K a r a b i n, *Nadchodzą zmiany? Kościelna teoria i praktyka wobec kobiet*, „*Więź*” 52(2009) nr 1-2, s. 10-25 (zob. też: http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?kwk_nadchodza_zmiany); *Przed wszystkim człowiek*. Ze Stanisławą Grabską rozmawiają Elżbieta Adamiak i Monika Waluś, „*Więź*” 52(2009) nr 1-2, s. 26-43 (zob. też: http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?kwk_przedem_wszystkim_czlowiek); L. T o r t o r e l l a, *Women in the Light of Mary: From Vatican II to Pope John Paul II*, w: *Christ, Church, Mankind: The Spirit of Vatican II According to John Paul II*, s. 89-101).

¹²² T o r t o r e l l a, dz. cyt., s. 96.

¹²³ J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Pacem in terris” – nieustanne zobowiązanie*, s. 5.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże, s. 8.

¹²⁶ Zob. H e h i r, dz. cyt.

go również – już na początku pontyfikatu – spotkania, które odbył w Ameryce Południowej (na przykład spotkanie z biskupami Ameryki Łacińskiej w Puebli w Meksyku w roku 1979), a także spotkania w Polsce w okresie Solidarności w latach 1980-1989¹²⁷. Dobrze udokumentowana została jego zasadnicza rola w walce o prawa człowieka w komunistycznej Polsce¹²⁸. Zdecydowanie bronił też praw ludzi dotkniętych rosnącym ubóstwem i marginalizacją w kapitalistycznej Polsce po roku 1989¹²⁹. Chociaż nie aprobował poglądów wiodących postaci Kościoła południowoamerykańskiego, jak abp Oscar Romero, Gustavo Gutiérrez OP czy ks. Ernesto Cardenal (którego postawę odrzucał najbardziej zdecydowanie)¹³⁰, służył mu ogromną pomocą w prowadzeniu „posługi na rzecz praw człowieka i sprawiedliwości społecznej, która wykorzystywała język *Gaudium et spes*, angażując Kościół w dialog ze światem, jakkolwiek w ramach rygorystycznej, wertykalnie zorientowanej definicji katolicyzmu”¹³¹. Zdaniem Gutiérreza, który z aplauzem przyjmował podkreślanie przez Jana Pawła II solidarności z robotnikami i ubogimi, to osobiste doświadczenia Papieża kazały mu zachęcać cały Kościół „do zaangażowania, do walki o sprawiedliwość i do praktycznego działania”¹³².

¹²⁷ Por. tamże, s. 153; L a m o u r e u x, dz. cyt., s. 391; G. J. B e y e r, *The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching*, „Political Theology” 15(2014) nr 1, s. 13-15.

¹²⁸ Por. np. B e y e r *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 15-26; M. Z i ę b a, *Niezwykły pontyfikat*, Znak, Kraków 1997, s. 86-101; L a m o u r e u x, dz. cyt., s. 390n.; zob. też: J. K u p c z a k, *Jan Paweł II a „Solidarność”*, „KAI Biuletyn Prasowy” 2000, nr 69, s. 57-62; G. W e i g e l, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, W drodze, Poznań 1995.

¹²⁹ Por. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 85-88.

¹³⁰ Zob. M. J. L e d d y, *Romero and John Paul II: Now They See Face to Face*, w: „National Catholic Reporter” z 5 IV 2005 (zob. też: <http://www.nationalcatholicreporter.org/globalpers/gp040505.htm>). Niektórzy obserwatorzy wskazują, że napięcia między Janem Pawłem II a abp. Oscarem Romero były wyolbrzymiane. Zob. F. M a z u r e z a k, *Romero's Exaggerating Critics*, „First Things” z 7 III 2013, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2013/03/oscar-romeros-exaggerating-critics>. Sam arcybiskup Romero twierdził, że Jan Paweł II wyraził zrozumienie i poparcie dla jego zamiarów w tak trudnych okolicznościach. Wielokrotnie również z aprobatą odnosił się do idei Papieża dotyczących Kościoła i życia politycznego. Por. R o m e r o, dz. cyt., s. 28, 32, 37, 58, 71, 116. Na temat księdza Cardenala i innych postaci Kościoła nikaraguańskiego por. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, s. 570-579. W niedawnym wywiadzie Gutiérrez opisał swoje trudności, jakich doświadczał ze strony papieża Jana Pawła II. Zob. J. J. M c E l w e e, *With Vatican Doctrinal Czar, Liberation Theology Pioneer Reflects on Troubles*, „National Catholic Reporter” z 28 II 2014 (zob. też: <http://ncronline.org/news/theology/vatican-doctrinal-czar-liberation-theology-pioneer-reflects-troubles>).

¹³¹ H e h i r, dz. cyt., s. 153.

¹³² G. G u t i é r r e z, *The Density of the Present: Selected Writings*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1999, s. 37. Gutiérrez przedstawia wnikliwą analizę encykliki Jana Pawła II na temat praw ludzi pracy *Laborem exercens*.

KAROL WOJTYŁA O PRAWACH CZŁOWIEKA

Na początku swojego życia podczas okupacji Polski przez nazistów w okresie drugiej wojny światowej Karol Wojtyła doświadczył przymusowej pracy i był świadkiem rzezi wielu swoich przyjaciół i współpracowników. Po wojnie około dwóch milionów jego rodaków deportowano do obozów śmierci na Syberii znanych jako Kołyma¹³³. Papież Jan Paweł II otwarcie przyznawał, że jego refleksja i nauczanie na temat potrzeby ochrony ludzkiej godności i praw człowieka zostały ukształtowane przez te wydarzenia, na długo zanim Jan XXIII ogłosił swoją przełomową encyklikę¹³⁴. Dowody na to można znaleźć w jednym z najwcześniejszych pism Karola Wojtyły, *Katolickiej etyce społecznej*, niepublikowanym skrypcie jego wykładów prowadzonych z tego przedmiotu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim¹³⁵. Analiza tego, co przyszły Papież mówi w tym skrypcie, stanowi interesujące zadanie, ponieważ tekst ten jest mało znany, a zapowiada późniejszą obronę praw człowieka w pontyfikacie Jana Pawła II. Wojtyła rozpoczyna obronę uprawnień człowieka od ukazania roli wolności sumienia, która zarówno w świetle prawa naturalnego, jak i Objawienia jest jego uprawnieniem najbardziej fundamentalnym. Píše: „Zasada

¹³³ Zob. R. Conquest, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, Macmillan, London 1978.

¹³⁴ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 63-65. Ks. Józef Tischner, przyjaciel Jana Pawła II, a także filozof i kapelan Solidarności, napisał: „Nie zrozumie do końca myśli Jana Pawła II ten, kto nie zauważy, że wyrosła ona ze świata Oświęcimia i Kołymy” (ks. J. Tischner, *Wobec zła*, w: tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1997, s. 183).

¹³⁵ Zob. ks. dr K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna. Wykłady*, cz. 1-2 [Kraków 1957]. Jestem wdzięczny profesorowi Charlesowi Clarkowi z Saint John's University za udostępnienie mi kopii tego skryptu, który w ostatnich latach stał się źródłem pewnych kontrowersji. Istnieje znaczna różnica zdań co do powstania i znaczenia tego tekstu. Niektórzy uczeni twierdzą, że nie zawiera on oryginalnego materiału autorstwa Wojtyły, a jedynie jego opracowanie podręcznika znanego w Polsce katolickiego etyka ks. Jana Piwowarczyka (zob. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, s. 144n., 171n.). W tej sprawie nawiązałem korespondencję z Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie oraz z Instytutem Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i na podstawie uzyskanych informacji wnioskuję, że chociaż wiele myśli Wojtyły zawartych w skrypcie opartych było na pracy Piwowarczyka, Wojtyła dokonał ich adaptacji i nadał tekstowi prowadzonych wykładów swoje własne intelektualne znamię, potwierdzając też w ten sposób swoją akceptację zawartych w nim idei (na temat statusu i znaczenia tego tekstu zob. J.M. Grondelek, *Social Ethics in the Young Karol Wojtyła: A Study-in-Progress*, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3905>; J. Luxmoore, *Letter to the Editor and Response on "How an Unknown Text Could Throw New Light on John Paul II's Views on Economics"*, „Catholic Worker” z 1 VI 2007, <http://cjd.org/2007/06/01/letter-to-the-editor-and-response-on-how-an-unknown-text-could-throw-new-light-on-john-paul-iis-views-on-economics/>; J. Luxmoore, J. Babiuch, *Unpublished work by John Paul II speaks debate*, „National Catholic Reporter” z 14 VII 2006, http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2006c/071406/071406h.php). Na temat ks. Jana Piwowarczyka zob. <http://nowyobywatel.pl/2012/04/13/ekonomia-i-moralnosc-ks-jan-piwowarczyk-krzewiciel-katolicyzmu-spoiecznego-2/>.

wolności sumienia określa najbardziej podstawowy element prawdziwego dobra osoby, które ze strony społecznej zbiorowości nie może być pogwałcone. Ażeby zasada ta mogła się urzeczywistnić w konkretnych społeczno-ekonomicznych warunkach ludzkiego bytowania, w tym celu należy określić jeszcze szereg innych uprawnień osoby ludzkiej¹³⁶. W tym kontekście Wojtyła z aprobatą przytacza listę uprawnień człowieka sformułowaną Émile'a Chénona w jego pracy *Le rôle social de l'Église*¹³⁷, obejmującą przede wszystkim prawo do pracy („ponieważ praca służy rozwojowi osobowości wewnętrznej, a równocześnie pozwala na zdobycie niezbędnych środków materialnych do życia”¹³⁸), a także między innymi prawo do posiadania własności prywatnej, do zrzeszania się oraz do wolności słowa w mowie i piśmie „w granicach ogólnych wymagań moralności”¹³⁹. Realizacja tych praw może zostać tymczasowo zawieszona w wyjątkowych okolicznościach, takich jak wojna czy kataklizmy naturalne, dla dobra wspólnego. „Po upływie tego «stanu wyjątkowego» – pisze Wojtyła – winno się wracać do zachowania wszystkich uprawnień osoby, niezbędnych dla jej prawdziwego dobra”¹⁴⁰. W innym miejscu skryptu przyszły Papież opisuje uprawnienia otrzymane przez człowieka od Stwórcy, w tym prawo do posiadania dóbr, które pozwalają zaspokajać podstawowe potrzeby materialne¹⁴¹. Przedstawił też uwzględniającą różne niuanse analizę prawa do posiadania własności prywatnej¹⁴². W swoim skrypcie Wojtyła zawarł również fragment poświęcony w całości prawom ludzi pracy, argumentując na rzecz prawa do pracy jako takiego i dowodząc, że prawo to jest źródłem „szeregu uprawnień społeczno-ekonomicznych”¹⁴³. Pierwsze wśród nich jest prawo do sprawiedliwej płacy¹⁴⁴. Ponadto ideałem byłoby, gdyby pracownik miał udział we własności i zarządzaniu przedsiębiorstwem oraz „prawo wolności pracy, tj. do zajmowania się taką dziedziną, którą sobie sam stosownie do swych uzdolnień i zamiłowań wybrał”¹⁴⁵. Ponieważ prawa ludzi pracy wypływają z zasady sprawiedliwości społecznej, państwo powinno otaczać je ochroną, którą objęte winny zostać również ośmiogodzinny limit czasu pracy, prawo do wypoczynku

¹³⁶ Wojtyła, dz. cyt., cz. 1, s. 33. Twierdzenie to stało się później motywem przewodnim jego papieskiego nauczania na temat uprawnień osoby ludzkiej. Por. Hehir, dz. cyt., s. 289.

¹³⁷ Zob. É. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Bloud & Gay, Paris-Barcelone-Dublin 1922.

¹³⁸ Wojtyła, dz. cyt., cz.1, s. 34.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Por. tamże, cz. 2, s. 12-14.

¹⁴² Por. tamże, cz. 2, s. 15-34. Rozwinięcie tego zagadnienia nie jest możliwe również z tego względu, że kopia niepublikowanego skryptu Wojtyły, którą się posługuję, jest w niektórych miejscach nieczytelna.

¹⁴³ Tamże, cz. 2, s. 57.

¹⁴⁴ Por. tamże, cz. 2, s. 57-60.

¹⁴⁵ Tamże, cz. 2, s. 61. Por. tamże, s. 59n.

niedzielnego i świątecznego. Państwo musi przyjąć na siebie również opiekę nad pracownikiem „w czasie trwania pracy, i to zarówno pod względem zewnętrznego bezpieczeństwa, zdrowotnym, jak i pod względem moralnym”¹⁴⁶, a także wiele innych zobowiązań łączących się z ochroną ludzi pracy¹⁴⁷. Wojtyła broni również prawa do przynależności do związków zawodowych, które głoszą zasady sprawiedliwości i uczciwości. Związki zawodowe są konieczne w celu ochrony przede wszystkim pracowniczych interesów natury gospodarczej¹⁴⁸. Potwierdza także – z pewnymi zastrzeżeniami – istnienie prawa do strajku¹⁴⁹. Skrypt Wojtyły stanowił więc zapowiedź późniejszej obrony przez Jana Pawła II całego wachlarza praw ludzi pracy w jego enyklice *Laborem exercens* z roku 1981, w której stwierdza on między innymi, że problem należytej zapłaty stanowi klucz do etyki społecznej na polu pracy.

Kardynał Wojtyła śmiało wypowiadał się również na temat praw osoby ludzkiej w swoich homiliach w latach 1964-1978, kiedy był arcybiskupem Krakowa¹⁵⁰. W swojej najważniejszej pracy napisanej przed rozpoczęciem pontyfikatu, książce *Osoba i czyn*, Wojtyła wykazuje, że każda osoba ludzka ma prawo do działania, do podejmowania czynów, które przyczyniają się do jej wzrastania w jej bytowości, do spełniania siebie¹⁵¹. Wojtyła podkreśla zatem, że prawo do uczestnictwa w dobru wspólnym jest prawem i zarazem powinnością wszystkich ludzi, a zabezpieczyć je może jedynie międzyludzka solidarność¹⁵². W wielu innych swoich pismach z okresu przedpapieskiego Wojtyła podkreśla, że prawo do uczestnictwa jest warunkiem wstępnym wszystkich innych praw oraz ich uzasadnieniem¹⁵³.

Oczywiście kompletne zestawienie wypowiedzi Jana Pawła II w obronie praw człowieka nie jest możliwe ze względu na ich ogromną liczbę. Stawał on w obronie wszystkich praw obywatelskich, politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturalnych, które zostały wymienione w *Pacem in terris*

¹⁴⁶ Tamże, cz. 2, s. 62.

¹⁴⁷ Por. tamże, cz. 2, s. 61-63.

¹⁴⁸ Por. tamże, cz. 2, s. 63-66.

¹⁴⁹ Por. tamże, cz. 2, s. 64-66.

¹⁵⁰ Por. A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 105n.

¹⁵¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 315.

¹⁵² Por. tamże, s. 301-305.

¹⁵³ Por. M.J. Clark, *Integrating Human Rights: Participation in John Paul II, Catholic Social Thought and Amartya Sen*, „Political Theology” 8(2007) nr 3, s. 299-317. Na temat pism Karola Wojtyły podejmujących kwestię uprawnień człowieka por. też: D. Lles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 310-312; G.R. Beabout, M.C. Hodes, *John Paul II on the Relationship between Civil Law and the Moral Law: Understanding the „Evangelium Vitae” in Light of the Principle of Subsidiarity and the Moral Grammar of John Paul II*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 93-97.

oraz w nauczaniu innych papieży czasów współczesnych¹⁵⁴. Poświęcał również nieprzerwaną uwagę konkretnym prawom. Przeanalizuję tu jedynie kilka najbardziej istotnych, oryginalnych i współcześnie ważnych tematów z dziedzictwa jego wypowiedzi na temat praw człowieka¹⁵⁵.

PRAWA CZŁOWIEKA W KLUCZU CHRYSTOLOGICZNYM

Jan Paweł II potwierdził tezę o istnieniu w prawie naturalnym podstawy dla praw człowieka, czyli myśl, która została najpełniej opracowana przez Jana XXIII. Zdaniem Jana Pawła II prawa człowieka są „właściwe człowiekowi”¹⁵⁶. „Poprawna koncepcja osoby ludzkiej” umożliwia dostrzeżenie, że prawa te „wywodzą się z jej zasadniczej godności jako osoby”¹⁵⁷. Jan Paweł II umieszcza jednak własne charakterystyczne akcenty teologiczne, biblijne i filozoficzne w katolickiej tradycji praw człowieka¹⁵⁸. W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* z roku 1979 dowodził, że chociaż prawa człowieka wywodzą się z godności i samej natury osoby ludzkiej, to ostateczną podstawą i źródłem wszelkich uprawnień jest Jezus Chrystus¹⁵⁹. W tym bogatym pod względem teologicznym dokumencie, poruszającym zagadnienia, które później powracały w znacznej części późniejszego nauczania papieskiego Jana

¹⁵⁴ Zob. np. Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*; por. tenże, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 9, s. 6n.; tenże, *Centesimus annus*, nry 6-10, 15, 23, 24, 29, 48.

¹⁵⁵ Na temat nauczania Jana Pawła II o prawach człowieka por. H.G. Justenhoven, *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, „University of St. Thomas Law Journal” 3(2005) nr 1, s. 111-118; zob. też: Hehir, dz. cyt.; Dulles, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*; Glendon, *The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights*; Buttiglione, dz. cyt.; R.R. Martino, *John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 51-69; Mądel, Kindziuk, dz. cyt.; Cahill, *The Feminist Pope*; kard. T. Bertone, *John Paul II, Teacher of Human Rights*, w: *The Promotion of Human Rights and John Paul II*, s. 17-24; H. Suchocka, *John Paul II, a Catalyst for Change*, w: *The Promotion of Human Rights and John Paul II*, s. 25-32.

¹⁵⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 16.

¹⁵⁷ Tenże, *Centesimus annus*, nr 11.

¹⁵⁸ Por. Hehir, dz. cyt. 148, 152. Na temat Jana Pawła II interpretacji ugruntowania praw człowieka w prawie naturalnym por. Martino, dz. cyt., 60-69. Gustavo Gutiérrez wskazuje, że w encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II cytuje Biblię siedemdziesiąt jeden razy (por. Gutiérrez, dz. cyt., s. 12). Zarówno Gutiérrez, jak i Justenhoven analizują chrystocentryczny charakter *Laborem exercens* oraz znacznej części nauczania społecznego, które głosił Jan Paweł II (por. Justenhoven, dz. cyt., s. 111-118).

¹⁵⁹ Por. Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 278n. Dulles zauważa też, że Jan Paweł II odwołuje się do prawa naturalnego jako filozoficznej podstawy praw człowieka również w encyklice *Veritatis splendor* (por. tamże; zob. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 12-13).

Pawła II, Papież ukazywał, że poprzez wcielenie Jezusa Chrystusa Bóg jednoczy swoje własne „ja” z każdą osobą ludzką bez wyjątku¹⁶⁰. Doktryna o Wcieleniu nie tylko uczy nas, że Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, ale ujawnia również, że Bóg pozostaje obecny w każdym człowieku. Chociaż ludzka godność została splamiona przez grzech pierworodny, Jezus w pełni ją odnowił. Nauczanie Kościoła katolickiego kładzie nacisk na poszanowanie tej godności, które wymaga zabezpieczenia praw człowieka¹⁶¹. Dlatego też teologiczna antropologia Jana Pawła II ma głębokie implikacje dla uprawnień osoby ludzkiej: to właśnie zasada Wcielenia sprawia, że prawa przysługują wszystkim ludziom.

Ponadto „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”¹⁶². Chrystus stanowi antropologiczny klucz do zrozumienia natury i ostatecznego celu Kościoła oraz osoby ludzkiej. Zdaniem Jana Pawła II, Chrystusowa troska o ludzi ukazana w Ewangeliach wskazuje, że Kościół jest wspólnie z innymi podmiotami wezwany, by opowiadać się po stronie praw człowieka, ponieważ bez nich ludzka godność pozostaje bezbronna wobec licznych zagrożeń. Chociaż we współczesnym świecie dokonał się postęp w poszanowaniu praw wszystkich ludzi, nadal utrzymuje się w nim wiele zagrożeń, jak zanieczyszczenie środowiska naturalnego, nieustające konflikty zbrojne, perspektywa samozniszczenia za pomocą broni atomowej i brak poszanowania życia nienarodzonych¹⁶³. Ponadto Jan Paweł II ubolewa nad gospodarką pozwalającą, by pewni ludzie nadużywali swojej wolności i czerpali nadmierne korzyści i zyski materialne kosztem wielu innych ludzi, których wolność ograniczana jest wskutek ubóstwa i systematycznej marginalizacji¹⁶⁴. Jan Paweł II ostrzega, że „duch” i „litera” Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka są często lekceważone. Wzywa Kościół, by bronił godności i praw wszystkich osób ludzkich, ponieważ ich „«los» – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem”¹⁶⁵.

W sensie ostatecznym Jan Paweł II wskazuje, że prawa człowieka pozostają zagrożone, gdy ludzie nie rozpoznają swojego transcendentnego zakorzenienia. W encyklice *Centesimus annus* pisze: „Trzeba dodać, że totalitaryzm rodzi się

¹⁶⁰ Krzysztof Mądel SJ jest zdania, że *Redemptor hominis* zawiera najważniejsze i programowe odniesienie się Jana Pawła II do kwestii praw człowieka (zob. Mądel, K i n d z i u k, dz. cyt.). Oscar Romero twierdził, że encyklika ta zawiera „cały program dla nowoczesnego duszpasterstwa” (R o m e r o, dz. cyt., s. 158).

¹⁶¹ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nry 1, 8, 10, 13.

¹⁶² Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 22; J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 8.

¹⁶³ Zob. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 8.

¹⁶⁴ Zob. tamże, nr 16.

¹⁶⁵ Tamże, nr 14.

z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów. Tak więc, nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić¹⁶⁶. Kard. Avery Dulles mówi, że zdaniem Jana Pawła II prawa człowieka pozostaną niezabezpieczone, chyba że ich źródło odnajdziemy wprost w Bogu¹⁶⁷. Sądzę jednak, że mówiąc o przestrzeganiu praw człowieka, Jan Paweł II przede wszystkim odwołuje się do pewnej prawdy antropologicznej. Twierdzenie, że ochrona tych praw kategorycznie wymaga uznania prawdy chrześcijaństwa, podważyłoby podstawę argumentacji, którą Jan XXIII pieczołowicie wypracował w *Pacem in terris*.

Według Jana Pawła II mieszkańcy państw demokratycznych powinni obawiać się moralnego relatywizmu, który może w konsekwencji prowadzić do totalitaryzmu. Jan Paweł II twierdził, że demokracja może być „etyczna”. Może ona stać się potężną siłą służącą ochronie praw człowieka, kiedy wolność i jej relacja do prawdy o osobie ludzkiej pojmowane są we właściwy sposób. Zdaniem Papieża ochrona praw człowieka wymaga uznania podstawowej prawdy o osobie ludzkiej: osobę ludzką „przenika nienaruszalna godność, osoba zdolna jest realizować swoją wolność w solidarności i solidarność w wolności, a powierzone jej zostały prawo i obowiązek uczestnictwa”¹⁶⁸. Jeśli natura ludzka jest całkowicie „plastyczna”, to wartość osób ludzkich również staje się „plastyczna”. Przekonanie to osłabia zaporę przed państwem totalitarnym, które dławi swoich obywateli. Bliski przyjaciel Jana Pawła II, ks. Józef Tischner, pytał: „Czy można respektować prawa człowieka, nie

¹⁶⁶ T e n Ź e, *Centesimus annus*, nr 44.

¹⁶⁷ Por. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 320.

¹⁶⁸ B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 47. Linia argumentacji, którą prezentuję w niniejszym tekście, opiera się na tym właśnie artykule i idzie za refleksją Johna Courtney'a Murraya, który pisał: „Podstawa ludzkiego społeczeństwa leży w prawdzie o osobie ludzkiej czy też w godności tej prawdy, która domaga się odpowiedzialnej wolności” (cyt. za: M u r r a y, H o o p e r, dz. cyt., s. 241).

znając «prawdy o człowieku» i «prawdy o prawie człowieka»?¹⁶⁹. Historia w sposób tragiczny pokazuje, że Jan Paweł II ma rację. Odmowa uznania ludzkiej godności i człowieczeństwa wszystkich ludzi doprowadziła do Auschwitz i do obozów śmierci w Arktyce na Kółymie, do ludobójstwa w Rwandzie i do wielu innych prób unicestwienia całych narodów¹⁷⁰. Jak wskazywali Zbigniew Brzeziński, Erich Fromm, ks. Józef Tischner i Jan Paweł II, filozoficzne odrzucenie obiektywnych norm moralnych i absolutyzacja wartości osoby ludzkiej stworzyły przepaść, w której w dwudziestym wieku pogrążyła się wartość ludzkiego życia, a w sposób najbardziej widoczny dokonało się to w systemach totalitarnych¹⁷¹. Dziś problem ten nadal tkwi w tym, co papież Franciszek nazwał „kulturą «odrzucenia»”, w której samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić¹⁷².

Obrona godności osoby ludzkiej prowadzona w oparciu o pewną filozoficzną i teologiczną antropologię musi oczywiście być prowadzona z gotowością do rozeznawania kulturowej i historycznej przygodności pewnych założeń antropologicznych i do ich rewizji w świetle nieustannej analizy ludzkiego bytu osobowego. Spostrzeżenia, których źródłem są ludzkie doświadczenie i nauki szczegółowe, powinny przyczyniać się do coraz bardziej wnikliwego rozumienia bytu człowieka jako osoby. Spostrzeżenia takie mogą i powinny przenikać refleksję na temat tego, jak chronić ludzką godność. Cirstina L.H. Traina twierdzi na przykład, że coraz więcej badań naukowych wskazuje na to, że pewne formy dotyku ze strony dorosłych mają podstawowe znaczenie dla zdrowego rozwoju dziecka. Dlatego jest ona zdania, że „prawo do bycia dotykany w właściwy sposób” powinno współistnieć z niezbędnym zakazem prawnym niewłaściwego dotyku¹⁷³. A zatem percepcja tego, co znaczy być człowiekiem i czego wymaga pełny rozkwit bytu osobowego, w istocie ewoluuje, a w związku z tym pojmowanie prawa naturalnego może się zmieniać

¹⁶⁹ Tischner, dz. cyt., s. 75. Por. Bertone, dz. cyt., s. 18.

¹⁷⁰ Ludobójstwo zawsze odmawia człowieczeństwa swoim ofiarom i przedstawia je jako nie-ludzkie stworzenia, jak świnie czy karaluchy. W ten sposób masom łatwiej jest zabijać swoje ofiary (zob. S. P o w e r, „A Problem from Hell”: *America and the Age of Genocide*, Basic Books, New York 2002).

¹⁷¹ Por. Z. B r z e z i ń s k i, *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Editions Spotkania, Warszawa ok. 1994, 36n., 58n.; E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemilska, A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 159; Tischner, dz. cyt., s. 183.

¹⁷² F r a n c i s z e k, *Evangelii gaudium*, nr 53, s. 35 W podobny sposób w encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisał o „kulturze” śmierci.

¹⁷³ Zob. C.L.H. T r a i n a, *Touch on Trial: Power and the Right to Physical Affection*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 25(2005) nr 1, s. 3-34; t a ż, *Erotic Attunement: Parenthood and the Ethics of Sensuality between Unequals*, University of Chicago Press, Chicago 2011. Traina jest również autorką wnikliwej próby pogodzenia prawa naturalnego z historycznością i przygodnością (zob. t a ż, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1999).

i w istocie się zmienia¹⁷⁴. Jeśli jednak nie potrafimy potwierdzić pewnych „rdzen-nych” prawd o osobie ludzkiej, które istnieją we wszystkich czasach i kulturach, takich jak równość wszystkich ludzi w godności, to powszechny charakter praw człowieka pozostaje niezrozumiały¹⁷⁵. Ponadto prawa człowieka, począwszy od prawa do życia, nigdy nie są absolutnie bezpieczne. Z tego właśnie powodu idea prawa naturalnego odżyła podczas procesów norymberskich¹⁷⁶.

PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ I DO WOLNOŚCI SUMIENIA „SAMO SERCE PRAW CZŁOWIEKA”

Papież Jan Paweł II przy wielu okazjach powtarzał, że najbardziej podstawowym prawem człowieka jest prawo do życia. Brak ochrony tego „pierwszego z podstawowych praw”¹⁷⁷ zagraża wszystkim pozostałym, ponieważ prowadzi do „całkowitego relatywizmu”¹⁷⁸. Łamanie prawa do życia oznacza zatem zachwianie samej podstawy praw człowieka, nienaruszalnej godności osoby ludzkiej¹⁷⁹. Podczas gdy prawo do życia jest „pierwsze”, prawo do wolności religijnej pozostaje „samym sercem praw człowieka”¹⁸⁰, ponieważ dążenie do poznania prawdy o Bogu i o ludzkiej egzystencji wyraża „najgłębsze aspiracje”¹⁸¹ osoby ludzkiej. Jan Paweł II przypomina, że Sobór Watykański II

¹⁷⁴ W tym duchu Jacques Maritain pisał, że zmienia się „gnozeologiczny” element prawa naturalnego, a jego wymiar ontologiczny pozostaje stały (por. J. Maritain, *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2001, s. 25-74).

¹⁷⁵ Niektórzy z autorów tekstu Powszechnej Deklaracji praw człowieka byli świadomi tego problemu. Uważali, że sama zgoda co do pewnej listy uprawnień, pozbawiona szerszej merytorycznej zgody co do ich podstawy, wywoła spory dotyczące sposobów realizacji tych praw. Ich zdaniem odwołanie się do ludzkiej godności nie było wystarczające (por. R.P. McKee, *The Philosophical Bases and Material Circumstances of the Rights of Man*, w: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Human Rights: Comments and Interpretations: A Symposium Edited by UNESCO*, Columbia University Press, New York 1949, s. 35n.; zob. J. Maritain, *Introduction*, w: *Human Rights: Comments and Interpretations: A Symposium Edited by UNESCO*, s. I-IX (zob. też: unesdoc.unesco.org/images/0015/.../155042eb.pdf); Beyer, *Beyond „Nonsense on Stilts” Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*).

¹⁷⁶ Por. E. D'Arcy, hasło „Natural Law”, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. W.T. Reich, Free Press, New York 1978, s. 1131, 1135.

¹⁷⁷ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 20.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ Zob. tamże, nry 18-20; tenże, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*. Na temat wypowiedzi Jana Pawła II o prawie do życia por. Martino, dz. cyt., s. 62-64.

¹⁸⁰ Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 5, s. 5.

¹⁸¹ Tamże. W przesłaniu do Kurta Waldheima Papież pisał: „Prawdziwa wolność jest najbardziej widoczną cechą człowieczeństwa; jest źródłem, z którego płynie godność ludzka” (Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ, Watykan, 2 XII 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 118).

podkreślił rangę tego prawa, poświęcając mu Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*¹⁸².

Ograniczanie wolności religijnej i wolności sumienia „godzi w samą godność człowieka”¹⁸³ i stanowi „radykalną niesprawiedliwość wobec tego, co jest szczególnie głębokie w człowieku, wobec tego, co jest autentycznie ludzkie”¹⁸⁴. W duchu *Dignitatis humanae* Jan Paweł II mówi o tym, że Jezus i apostołowie szanowali prawo do wolności sumienia i do wolności religijnej, nie przymuszali bowiem nikogo do wiary w przesłanie Ewangelii¹⁸⁵. Wolność religijna musi być chroniona w sposób, który sprzyja „szlachetnemu i godziwemu” dialogowi między wierzącymi, agnostykami i ateistami „bez naruszenia podstawowych praw sumienia każdego człowieka żyjącego na ziemi”¹⁸⁶.

Konsekwencją ograniczania prawa do dóbr materialnych i duchowych jest uniemożliwienie osobie ludzkiej zaspokojenia podstawowych potrzeb, niezbędnego dla pełnego rozwoju jej człowieczeństwa. Z tego powodu wszelkie ograniczanie praw człowieka stanowi zagrożenie dla pokoju. Zdaniem Jana Pawła II prymat przysługuje przy tym prawom do dóbr duchowych, takich jak wolność „myśli, sumienia i wyznania”¹⁸⁷, a jest tak dlatego, że stanowią one samo „serce” tego, co znaczy być człowiekiem, i właściwie ukierunkowują osobę w korzystaniu z dóbr materialnych. Jeśli łamane jest prawo do właściwego rozwoju wiary i sumienia, prawa do posiadania dóbr materialnych nie mogą być realizowane w sposób przyczyniający się do budowy pokoju i dobra wspólnego¹⁸⁸. Ponadto, podobnie jak Ojcowie soborowi w *Dignitatis humanae*, Jan Paweł II przypisuje wewnętrzną wartość prawu do wolności religijnej oraz innym uprawnieniom, które wyrastają z ludzkiej natury i godności. Prawa człowieka mają jednak również wartość instrumentalną, ponieważ umożliwiają osobie poszukiwanie prawdy¹⁸⁹. Wolność religijna jest niezbędna, by można było zapewnić pokój¹⁹⁰.

¹⁸² Zob. t e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 17; t e n ż e, *Veritatis splendor*, nr 31.

¹⁸³ T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 17.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Zob. tamże, nry 5, 12. George Weigel twierdzi, że podkreślając tak zdecydowanie prawo do wolności religijnej, Jan Paweł II wyrażał zarazem ostrą krytykę reżimów komunistycznych, które prawo to łamały, na przykład systemu panującego w Polsce (por. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, s. 377-379).

¹⁸⁶ J a n P a w e ł I I, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, nr 20, s. 268.

¹⁸⁷ Tamże, nr 13, s. 264.

¹⁸⁸ Zob. tamże, nr 12-14, s. 263-265.

¹⁸⁹ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 2-4, s. 411-413. „Prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby”. J a n P a w e ł I I, *Veritatis splendor*, nr 31. „To miał na myśli kard. J.H. Newman, wybitny obrońca praw sumienia, gdy głosił z naciskiem, że «sumienie ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki»”. Tamże, nr 34.

¹⁹⁰ Zob. J a n P a w e ł I I, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1988, Watykan, 8 XII 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 1, s. 1-4.

Jako papież Jan Paweł II Karol Wojtyła rozwijał myśli, które zawarł wcześniej w swoich pismach sprzed okresu papieskiego. Podkreślał, że uprawnienia duchowe przysługują wszystkim ludziom, tak wierzącym, jak i niewierzącym: „Każdy człowiek jest [...] zobowiązany iść w każdej okoliczności za głosem własnego sumienia i nie może być zmuszany do działania wbrew niemu. Właśnie dlatego nie wolno nikogo nakłaniać siłą do przyjęcia określonej religii, bez względu na okoliczności i motywacje”¹⁹¹. Co więcej, zarówno jednostki, jak i związki religijne muszą mieć możliwość publicznego wyznawania swojej wiary. „Gdy jakieś państwo przyznaje szczególny status określonej religii, winno zadbać, aby nie przynosiło to uszczerbku innym religiom”¹⁹². Słowa te są wyraźnym echem przesłania *Dignitatis humanae*¹⁹³. Jan Paweł II odrzucał jednak pojmowanie wolności sumienia jako subiektywnego kreowania własnych norm moralnych. Funkcją sumienia – podkreślał – jest stosowanie uniwersalnych norm moralnych do określonych sytuacji i formułowanie sądu o tym, „jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny”¹⁹⁴. Choć Jan Paweł II potwierdzał, że całości moralnego nauczania Kościoła nie da się przełożyć na system prawa stanowionego, twierdził też, że ustawy nie mogą legalizować „nadużyć dokonywanych w imię sumienia i pod pretekstem wolności”¹⁹⁵, takich jak aborcja czy eutanazja. Rzekome uprawnienia sumienia przestają istnieć, kiedy tego rodzaju roszczenia godzą w podstawowe prawa innych, takie jak prawo do życia¹⁹⁶. Argumentacja ta odzwierciedla obecne w *Dignitatis humanae* twierdzenie, że państwo może ograniczyć wolność religijną, kiedy pod jej pretekstem pojawiają się nadużycia zagrażające porządkowi publicznemu, który obejmuje ochronę uprawnień należnych wszystkim obywatelom zgodnie z zasadami sprawiedliwości, pokoju społecznego i moralności publicznej¹⁹⁷.

¹⁹¹ T e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 5, s. 5.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Por. *Dignitatis humanae*, nr 2-3, s. 411n.

¹⁹⁴ J a n P a w e ł I I, *Veritatis splendor*, nr 32; zob. tamże, nr 62.

¹⁹⁵ T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 71.

¹⁹⁶ T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 68-71. Zob. też: B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*.

¹⁹⁷ Por. *Dignitatis humanae*, nr 7. Pojęcie wolności religijnej przypisywane jest Johnowi Courtneyowi Murrayowi SJ. Por. H o l l e n b a c h, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, s. 86; D. L. S c h i n d l e r, *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of „Dignitatis Humanae” on the Right to Religious Liberty*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 220. Na temat klasycznego sformułowania tego pojęcia zob. M u r r a y, H o o p e r, dz. cyt., s. 129. Na temat zastrzeżeń wobec pojęcia wolności religijnej podnoszonych podczas Soboru, formułowanych również przez Wojtyłę, por. S c h i n d l e r, dz. cyt., s. 226n.; A. D o b r z y Ń s k i, *Karol Wojtyła and Dignitatis Humanae: A Historical Perspective*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 396n.; P a v a n, dz. cyt., s. 74n. Na temat mocnych stron i słabości samej tej idei por. B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 42-46.

Dzięki kulturowemu dziedzictwu Polski, a także wskutek swojego doświadczenia życiowego arcybiskup Krakowa mógł wnieść znaczący wkład w tekst *Dignitatis humanae* podczas jego opracowywania¹⁹⁸. O ważności prawa do wolności religijnej przekonywała przyszłego Papieża zarówno pamięć o jedenastowiecznym męczenniku św. Stanisławie i o obronie wolności religijnej przez Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji (w latach 1414-1418), jak i represje wobec Kościoła w systemie komunistycznym¹⁹⁹. W ciągu swojego pontyfikatu Jan Paweł II bronił podstawowego orędzia *Dignitatis humanae*, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu”²⁰⁰. Podzielał również stanowczo sformułowane w deklaracji twierdzenie, że prawo do wolności religijnej, które wyrasta z godności, inteligencji i natury racjonalnej człowieka wymaga poszukiwania prawdy w sposób wolny i zobowiązuje osobę ludzką do jej znalezienia i obrony²⁰¹. Zarówno w tekście *Dignitatis humanae*, jak i w nauczaniu Jana Pawła II znajdujemy ostrzeżenie przed religijną obojętnością oraz potwierdzenie, że chrześcijanie powinni wyznawać prawdę Ewangelii i zachęcać innych do jej przyjęcia²⁰².

Niektórzy badacze zastanawiali się nad tym, czy Jan Paweł II w pełni przyjął nauczanie *Dignitatis humanae*, szczególnie w zakresie moralności publicznej i prawa stanowionego²⁰³. Niewątpliwie deklaracja *Dignitatis humanae* jest dokumentem złożonym, otwartym na interpretację, i nadal potrzebne jest dalsze uściślanie różnych jej punktów²⁰⁴. Niech wystarczy, że podkreślę tutaj, iż Jan Paweł II wyraźnie widział w sobie obrońcę jej nauczania i był przekonany, że natura oraz godność osoby ludzkiej wymagają istnienia wol-

¹⁹⁸ Por. Dobrzyński, dz. cyt., s. 390-398. Na temat wkładu Wojtyły do *Dignitatis humanae* por. też: Griffin, dz. cyt., s. 256-261.

¹⁹⁹ Por. Dobrzyński, dz. cyt., s. 387n.

²⁰⁰ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 2, s. 411.

²⁰¹ Por. tamże, nr 3, s. 412; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 31.

²⁰² Por. *Dignitatis humanae*, nr 14, s. 419n.

²⁰³ Por. Rico, dz. cyt., s. 169-182; Griffin, dz. cyt., s. 256-261. Na temat odpowiedzi na te zarzuty i pozytywnej oceny przyjęcia nauczania *Dignitatis humanae* przez Jana Pawła II zob. J.F. Crosby, *O proponowaniu prawdy i jej nienarzucaniu. Jan Paweł Wielki i Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 18(2005) numer specjalny 3, s. 75-86; Schindler, dz. cyt.; Dobrzyński, dz. cyt.; tenże, „Prawo żywe i przemożne”. Prawo religijne w nauczaniu Jana Pawła II, „Analecta Cracoviensia” 43(2011), s. 107-124.

²⁰⁴ Por. Murray, Hooper, dz. cyt., s. 230-244. Ladislav Orsy SJ pisze: „Recepcja *Dignitatis humanae* jest daleka od zakończenia; sens tej deklaracji nadal się ujawnia” (L. Orsy, *The Divine Dignity of Human Persons in „Dignitatis Humanae”*, „Theological Studies” 75(2014) nr 1, s. 21; por. tamże, s. 11.

ności religijnej. Nauczania tego bronił przez całe swoje życie²⁰⁵. Akcentowanie godności osoby ludzkiej, tak dobitne w *Dignitatis humanae*, stało się podstawą całego nauczania społecznego tego Papieża. Co więcej, jak twierdzi John F. Crosby, personalizm Jana Pawła II, który rozwijał się przez całe jego życie, pozwala p o g ł ę b i ć nauczanie zawarte w *Dignitatis humanae*: „Wojtyła idzie jeszcze dalej w swojej interpretacji i tłumaczy, że interwencja przymusu odbywa się na bardziej fundamentalnym poziomie: stosowanie przymusu nie pozwala ludziom na samo spotkanie z «siłą [...] prawdy, która wnika w umysł jednocześnie łagodnie i silnie», uniemożliwia on bowiem spostrzeżenie wartości, z których wyrasta prawda moralna, i nie pozwala ludziom zrozumieć, że Chrystus objawia człowiekowi samego człowieka. Przymus zmierza do zamknięcia przestrzeni, którą wierzący musi dysponować, jeśli jego wyznanie wiary ma być jego własnym wyznaniem wiary”²⁰⁶.

PRAWA LUDZI PRACY – PRAWA UBOGICH I WYKLUCZONYCH SOLIDARNOŚĆ

Podtrzymując nauczanie zawarte w encyklikach społecznych Leona XIII i Piusa XI, Jan XXIII po raz kolejny wyraził w swoim nauczaniu obronę prawa do pracy, do bezpiecznych jej warunków, do sprawiedliwej zapłaty, zasiłków z tytułu bezrobocia, niepełnosprawności i emerytury, a także prawa do zrzeszania się i do zawierania układów zbiorowych²⁰⁷. Najszerze i najbardziej wnikliwe współczesne nauczanie społeczne na temat ludzkiej pracy jest jednak dziełem Jana Pawła II. Zdaniem jego samego, ludzie pracy stali mu się „szczególnie bliscy”²⁰⁸ wskutek jego fizycznej pracy w kamieniołomie i w kotłowni w fabryce Solvay w Krakowie w okresie nazistowskiej okupacji. Praca ta pomogła mu „nauczyć się na nowo Ewangelii”²⁰⁹.

Chociaż w encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II zwracał się do całego świata, została ona zainspirowana powstaniem Solidarności w Polsce i była dla

²⁰⁵ Zob. D o b r z y ń s k i, Karol Wojtyła and „*Dignitatis Humanae*”; t e n ż e, „*Prawo żywe i przemożne*”. *Prawo religijne w nauczaniu Jana Pawła II*; A. D u l l e s, *John Paul II on Religious Freedom: Themes from Vatican II*, „*Thomist*” 65(2001) nr 2, s. 161-178.

²⁰⁶ C r o s b y, dz. cyt., s. 86. Zob. też: B u t t i g l i o n e, dz. cyt.

²⁰⁷ Zob. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nry 11, 18, 19, 20, 23, s. 273-275. Chociaż Jan XXIII nie omawia wyraźnie kwestii wchodzenia w układy zbiorowe, odnosi się do niej w swojej wcześniejszej encyklice *Mater et magistra* (por. nr 97, s. 238).

²⁰⁸ J a n P a w e ł II, *Krzyż nowohucki nowym nasieniem ewangelizacji* (Homilia podczas Mszy św., Sanktuarium Świętego Krzyża, Mogiła, 9 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 702.

²⁰⁹ Tamże.

tego ruchu głębokim natchnieniem²¹⁰. Stanowiła dowód na siłę oddziaływania nauczania papieskiego na kwestię praw ludzi pracy oraz na rozumienie jej sensu i godności, a samo to nauczanie przypominało, a jednocześnie pogłębiało sposób myślenia o tych sprawach obecny w *Katolickiej etyce społecznej* oraz w *Osobie i czynie*. Praca musi służyć osobie ludzkiej; wszelka praca powinna „służyć urzeczywistnianiu się [...] człowieczeństwa”²¹¹. Sam Jezus Chrystus był człowiekiem pracy fizycznej²¹² i ukazywał, że godność pracy płynie nie z niej samej, lecz z faktu, że „ten, kto ją spełnia, jest osobą”²¹³. Dzięki swojej pracy ludzie uczestniczą również w naprawianiu przez Boga rozbitego świata²¹⁴. Jan Paweł II przyznawał, że zarówno socjalizm, jak i kapitalizm prowadzą do wyzysku ludzi pracy²¹⁵ i podkreślał, że w każdym systemie ekonomicznym wszyscy ludzie pracy muszą mieć zapewnione prawo do sprawiedliwej zapłaty, także do płacy rodzinnej, która pozwala jednemu z małżonków na zaspokojenie potrzeb rodziny, podczas gdy drugie oddaje się wyłącznie trosce o wychowanie dzieci²¹⁶. Ponadto społeczeństwa muszą wypracowywać strategie chroniące prawo kobiet do podejmowania pracy zarobkowej poza domem, a przy tym okazywać poszanowanie dla ich pracy w domu jako matek²¹⁷. Ludzie pracy są uprawnieni również do dostępu do opieki lekarskiej, do odpoczynku (przynajmniej przez jeden dzień w ciągu tygodnia i do corocznego urlopu), do emerytury, do ubezpieczenia przeciwko bezrobociu, przeciwko wypadkom przy pracy, do urlopu macierzyńskiego i do bezpiecznych warunków pracy. Uprawnienia te są niezbędne, mają bowiem na celu „zabezpieczenie życia i zdrowia pracowników, a także ich rodziny”²¹⁸. Ludzie pracy mają również prawo do tworzenia związków zawodowych, które są niezbędnym „wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną, o [ich] słuszne uprawnienia”²¹⁹ oraz prawo do strajku, także w ramach związków zawodowych, „jako pewnego rodzaju ultimatum skierowanego do odpowiedzialnych czynników, a nade wszystko do pracodawców”²²⁰. Ponadto wszystkie uprawnienia pracownicze przysługują

²¹⁰ Por. L a m o u r e u x, dz. cyt., s. 390n.; B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 22.

²¹¹ J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nr 6.

²¹² Por. tamże, nr 26.

²¹³ Tamże, nr 6. Na temat Jezusa świadectwa pracy i ewangelii pracy por. G u t i é r r e z, dz. cyt., s. 17-19.

²¹⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nry 25, 27.

²¹⁵ Por. tamże, nr 7-8.

²¹⁶ Por. tamże, nr 19.

²¹⁷ Por. tamże 19. Na temat krytyki płacy rodzinnej i twierdzenia, że kobiety muszą wypełniać swoje powołanie w domu zob. L a m o u r e u x, dz. cyt.; F i r e r H i n z e, dz. cyt.

²¹⁸ J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nr 19.

²¹⁹ Tamże, nr 20. Zob. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 35.

²²⁰ J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nr 20.

także osobom upośledzonym, które wraz ze wszystkimi innymi ludźmi w pełni uczestniczą w człowieczeństwie. Sam fakt, że są one podmiotami ludzkimi, uprawnia je do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, w tym również do dopuszczenia do pracy²²¹.

Jan Paweł II twierdzi, że zarówno pracodawca, jak i pracodawca pośredni, czyli ci wszyscy, którzy mają wpływ na strategię tworzenia rynku pracy, muszą podejmować działania na rzecz ochrony praw ludzi pracy, i to począwszy od ochrony samego prawa do pracy²²². W sensie ostatecznym odpowiedzialność za tę kwestię spoczywa na państwie, ale musi ono realizować swoją władzę w połączeniu z innymi sektorami społeczeństwa. Papież sformułował tę myśl jeszcze wyraźniej w *Centesimus annus*, gdzie również bronił uprawnień ludzi pracy i wyjaśniał klauzulę praw gospodarczych oraz odpowiadających im zobowiązań. Chociaż to na państwie spoczywa zadanie „czuwania nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej”²²³, jednostki i różne grupy społeczne powinny przyjąć odpowiedzialność za kontrolę przestrzegania tych praw²²⁴. Aby ukonkretnić to twierdzenie, Papież posługuje się przykładem prawa do pracy. Jego zdaniem „obowiązkiem państwa jest popieranie działalności przedsiębiorstw poprzez tworzenie warunków zapewniających możliwości pracy, dostarczanie bodźców tam, gdzie owa działalność jest niewystarczająca, albo przez udzielanie pomocy w chwilach kryzysu”²²⁵. Jan Paweł II obrał zatem kurs między socjalistycznym modelem państwa jako jedyne go dostawcy miejsc pracy a wymogami leseferyzmu, który postuluje rezygnację z jakiegokolwiek interwencji państwa w rynek pracy. Zdaniem Papieża państwo nie powinno naruszać „praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej”²²⁶, ale rynek nie potrafi zaspokoić wszystkich potrzeb człowieka. Nawet w obecnej fazie kapitalizmu istnieją potrzeby, które nie mają do rynku dostępu, a są niezbędne dla godnego życia²²⁷. Państwo, które miało obowiązek obrony ludzi pracy w okresie rewolucji przemysłowej, dziś, wraz z całym społeczeństwem, musi bronić praw podstawowych²²⁸.

²²¹ Por. tamże, nr 22.

²²² Por. tamże, nr 18.

²²³ J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 48.

²²⁴ Por. tamże.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ Tamże, nr 24.

²²⁷ Por. tamże, nry 34-35, 40-42.

²²⁸ Por. tamże, nr 40. Jan Paweł II nazywa przekonanie, że sam rynek może zaspokoić wszystkie ludzkie potrzeby, „bałwochwalczą» postawą wobec rynku” (tamże). Na temat roli państwa innych podmiotów odpowiedzialności za poszanowanie praw człowieka por. H e h i r, dz. cyt., s. 155-158; B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 38-43, 93n., 100-105.

W *Laborem exercens* Jan Paweł II pisze, że międzyludzka solidarność wymaga poszanowania praw wszystkich ludzi i że są one „kluczowym elementem całego społecznego ładu moralnego”²²⁹. Zaniżanie wartości pracy domaga się „coraz to nowych frontów solidarności ludzi pracy, a także solidarności z ludźmi pracy”²³⁰. Ludzie pracy popadają w ubóstwo i cierpią głód, kiedy ich uprawnienia do pracy, do sprawiedliwej zapłaty i do „zabezpieczenia osoby pracownika oraz rodziny”²³¹ zostają naruszone. W tej sytuacji Kościół musi wspierać solidarność ludzi pracy w dowód swojej wierności wobec Chrystusa, a także po to, by być prawdziwie „Kościółem ubogich”²³². Do swoich rodaków na Wybrzeżu w roku 1987 Jan Paweł II mówił, że solidarność to „walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postępek: walka o dojrzały kształt życia ludzkiego”²³³. Jego zdaniem solidarność w szczególny sposób zmierza do ochrony ludzi ubogich, najślabszych i pokrzywdzonych²³⁴. Solidarność wymaga opowiedzenia się po stronie ubogich, a czasami nawet włączenia się w pozbawiony przemocy konflikt, by „bronić ich praw i dbać o realizację ich słuszných żądań”²³⁵. „Ubodzy domagają się prawa do uczestnictwa w użytkowaniu dóbr materialnych i chcą, aby wykorzystano ich zdolność do pracy w budowaniu świata sprawiedliwszego i szczęśliwszego dla wszystkich”²³⁶. Opcja Kościoła na rzecz ubogich wymaga, by realizacja ich podstawowych praw nie była odkładana²³⁷. Jan Paweł II uważa jednak, że jest ona uniemożliwana przez bogatą mniejszość, której zachłanność skłania ją do nieustannego nabywania dóbr, konsumowania i gromadzenia więcej niż jest jej potrzebne²³⁸.

²²⁹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 17.

²³⁰ Tamże, nr 8.

²³¹ Tamże.

²³² Tamże.

²³³ T e n ż e, *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia, 11 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 8-14 VI 1987, s. 53.

²³⁴ Por. t e n ż e, *Sobie samym przywrócenie* (Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych i prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 91; zob. też: t e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 27-34.

²³⁵ Cyt. za: K.P. D o r a n, *Solidarity: A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyła / John Paul II*, P. Lang, New York 1996, s. 213; por. tamże, s. 157n., 213-217. Szerzej na temat roli konfliktu zob. J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 14; t e n ż e, *Laborem exercens*, nr 20; B e y e r, *The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching*, s. 20n.

²³⁶ J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 28.

²³⁷ Por. t e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 27-34; por. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 86n.

²³⁸ Por. J a n P a w e ł I I, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, nr 17 (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku, Watykan, 8 XII 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2, s. 28; t e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 16; t e n ż e, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, nr 17-18, s. 266n. Myśl Papieża na ten temat bliska jest nauczaniu św. Bazylego Wielkiego i innych Ojców Kapadockich. Zob. np.

Ponadto prawo do uczestnictwa w decyzjach, które kształtują życie ludzi pracy, jest naruszane, gdy strategie gospodarcze i społeczne są tworzone niejako ponad ich głowami²³⁹.

Jedną z trwałych zasług Jana Pawła II dla ruchu na rzecz praw człowieka było akcentowanie postawy solidarności. „Język solidarności przerzuca mosty nad przepaścią między powinnościami a uprawnieniami i nad przepaścią między tym, co jednostkowe, a tym, co wspólnotowe. Etyka solidarności ma tę zaletę, że jej podstawowym wymogiem jest prawo do uczestnictwa w tworzeniu sprawiedliwych struktur społecznych. Solidarność zmierza do upodmiotowienia wszystkich ludzi, tak aby mogli korzystać ze swoich praw i umożliwiać to innym”²⁴⁰. Jan Paweł II pozostawił nam język solidarności i dziedzictwo, które może być dla nas bardzo pomocne w tym wysiłku. Budowanie solidarności z ludźmi pracy i upowszechnianie ich praw jest imperatywem, żyjemy bowiem w świecie, w którym godność i prawa ludzi pracy są łamane²⁴¹.

ROZWIJANIE DZIEDZICTWA PAPIEŻY PRAW CZŁOWIEKA

Na zakończenie pragnę podnieść kilka kwestii, które zasługują na dalszą refleksję. Oddanie sprawiedliwości dziedzictwu Jana XXIII i Jana Pawła II wymaga poszukiwania odpowiedzi na pytania, jak realizować prawa człowieka w konkretnych warunkach i jakie działania podejmować, aby realizacja ta objęła wszystkich ludzi. Poniżej zarysuję kilka obszarów, w których uregulowanie kwestii praw człowieka jawi się jako sprawa niezwykle pilna.

Chociaż Kościół katolicki bez wątpienia ma wielki wkład w umożliwienie niezliczonym rzeszom ludzi realizacji praw nadanych im przez Boga, katolicy muszą być świadomi, że ich własne instytucje nie zawsze potrafią szanować prawa człowieka potwierdzone w tradycji Kościoła. W Stanach Zjednoczonych na przykład, w katolickich szpitalach, szkołach i na uniwersytetach, dochodzi do łamania praw związków zawodowych²⁴². Katolicycy pracodawcy nie zawsze

Basil of Caesarea, *I Will Pull Down My Barns*, w: *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, tłum. M.F. Toal, red. M.F. Toal, Henry Regnery, Chicago 1959, t. 3, s. 325-332.

²³⁹ Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 6, s. 5n. Por. też: tenże, *Centesimus annus*, nr 33.

²⁴⁰ Beyer, *Economic Rights: Past, Present, and Future*, s. 307 (tłum. fragm. – D.Ch.).

²⁴¹ Por. tenże, *Workers' Rights and Socially Responsible Investment in the Catholic Tradition: A Case Study*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2013) nr 1, s. 1-6.

²⁴² Zob. np. D.L. Gregory, Ch.J. Russo, *The First Amendment and the Labor Relations of Religiously-Affiliated Employers*, „Boston University Public Interest Law Journal” 8(1999) nr 3, s. 449-467; A.D. Reich, *With God on Our Side: The Struggle for Workers' Rights in a Catholic Hospital*, Cornell University Press, Ithaca 2012; Interfaith Worker Justice, *Ascension Health. A Fall from Grace: Workers' Rights Abuses at Ascension Health's Michigan Hospitals* z 15 VII 2010 (zob.

też przestrzegają prawa do sprawiedliwej zapłaty dla wszystkich pracowników. Tysiące nauczycieli, wykładowców zatrudnionych na tymczasowe umowy, pracownicy przemysłu spożywczego, portierzy i dozorczy, pracownicy ochrony, duchowni i inni ludzie pracujący w katolickich instytucjach zarabiają poniżej minimum egzystencji w swoich regionach²⁴³. Zapewne problem ten istnieje także w Polsce i w innych krajach²⁴⁴. Katolickie instytucje szkolnictwa wyższego muszą niewątpliwie czynić więcej, by umożliwić realizację prawa do wykształcenia wszystkim młodym ludziom, a więc również zadbać o to, by wysokość czesnego nie była dla ubogich studentów barierą²⁴⁵. Jeszcze pilniejsze – jak w ostatnim czasie mówił papież Franciszek – jest zadanie dalszego wdrażania reform Kościoła w celu ochrony dzieci przed maltretowaniem i seksualnym wykorzystywaniem²⁴⁶. Dotrzymując swojego zobowiązania wobec prawdy i praw człowieka, Kościół musi również poddawać analizie sytuacje, w których jego wierni odpowiedzialni są za różnego rodzaju okrucieństwa, tak jak było w przypadku ludobójstwa w Rwandzie²⁴⁷. Na podstawie wszystkich takich sytuacji Kościół musi starać się rozeznawać, co jeszcze może czynić, aby zapobiegać naruszaniu przez chrześcijan oraz wyznawców innych religii prawa innych ludzi do życia oraz integralności cielesnej – a tym samym naruszaniu przez nich piątego przykazania.

Potwierdzenie prawa do wolności religijnej było jednym z wielkich darów Jana XXIII dla Kościoła. Papież Jan Paweł II dbał, by dar ten doceniano, i często przypominał o jego wartości. Nadal jednak pozostają trudne pytania o to, jak w państwie demokratycznym chronić prawa wszystkich obywateli do

<http://www.catholiclabor.org/hospital/AscensionHealthAFallFromGrace.pdf>); W.B. Baker, *Catholic Social Teaching and Unions in Catholic Primary and Secondary Schools: Clash between Theory and Practice within the United States*, Pacem in Terris Press, Washington, D.C., 2014.

²⁴³ Zob. np. *Does the Church Live up to Its Teaching?*, „U.S. Catholic” z 28 VII 2008, <http://www.uscatholic.org/church/2008/07/does-church-live-its-teaching>.

²⁴⁴ Por. J. Makowski, *Wariacje Tischnerowskie*, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 233-238.

²⁴⁵ Zob. Beyer, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*; tenné, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context*.

²⁴⁶ Zob. Franciszek, Address to Members of the International Catholic Child Bureau (BICE), 11 IV 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140411_ufficio-cattolico-infanzia.html.

²⁴⁷ Na temat ludobójstwa w Rwandzie i uwikłania Kościoła zob. E. Rutagambwa SJ, *The Rwandan Church: The Challenge of Reconciliation*, w: *The Catholic Church and the Nation State: Comparative Perspectives*, red. P.Ch. Manuel, L.C. Reardon, C. Wilcox, Georgetown University Press, Washington, D.C., s. 173-190; *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches*, red. Carol Rittner, Paragon House, St. Paul, Minnesota, 2004; E. Cattagole, *Mirror to the Church: Resurrecting Faith after Genocide in Rwanda*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009. W Polsce burzliwą dyskusję wywołała książka Wojciecha Tochmana *Dzisiaj narysujemy śmierć* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010). Debata toczyła się również na łamach „Tygodnika Powszechnego” (zob. <http://tygodnik.onet.pl/rwanda-kosciol-trauma>).

wolności religijnej i do wolności sumienia²⁴⁸. Czyją wolność religijną i czyją wolność sumienia należy chronić w sytuacji, gdy podnoszone są konkurujące ze sobą roszczenia wyrastające z różnych tradycji religijnych i (lub) z różnych sądów sumienia?²⁴⁹ W jakich okolicznościach prawo do swobodnego praktykowania religii może zostać ograniczone w celu ochrony praw innych ludzi? Czy szkoła katolicka właściwie skorzystała z prawa do wolności religijnej, kiedy zwolniła nauczycielkę, która zaszła w ciążę pozamałżeńską (co naruszyło klauzulę moralności zawartą w jej umowie o pracę)?²⁵⁰ Być może nie ma praw dla błędu, ale – jak mówi kardynał Scola – „osoba ma prawa, nawet jeśli tkwi w błędzie”²⁵¹. Naruszenia praw pracowniczych nie powinno się usprawiedliwiać wolnością religijną²⁵².

Tradycja katolicka wypracowała zasady relacji między prawem moralnym a prawem cywilnym oraz przypadkami, w których artykuły wiary katolickiej wchodzi w konflikt z uprawnieniami obywateli. Zasady te nie określają, że każdy przypadek, w którym prawo stanowione stoi w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, stanowi „bezpośrednie zagrożenie dla wolności religijnej katolików”²⁵³. Od czasów Augustyna poprzez czasy Tomasza i później w czasach Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki nigdy nie twierdził, że całość prawa moralnego (ujętego w jego nauczaniu moralnym) musi znaleźć odzwierciedlenie w prawie stanowionym, i o tym właśnie elemencie tradycji katolickiej w debatach nad wolnością religijną należy pamiętać. Deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdza, że prawo może ograniczać wolność, kiedy zagrożony jest porządek publiczny, ale „należy zachować w społeczeństwie praktykę

²⁴⁸ Herminio Rico twierdzi, że Jan Paweł II odszedł w tej kwestii od deklaracji *Dignitatis humanae* (por. Rico, dz. cyt. s. 170). Wydaje się jednak, że niejednoznaczność tego dokumentu w kwestii porządku publicznego pozostawia miejsce dla interpretacji dokonanej przez Jana Pawła II i dla jej zastosowania. Na temat tej niejednoznaczności por. Pavan, dz. cyt., s. 75. Mary Doak uważa, że wezwanie Jana Pawła II do umieszczenia w preambule Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej odniesienia do chrześcijaństwa było niezgodne z deklaracją *Dignitatis humanae* (por. M. Doak, *Resisting the Eclipse of „Dignitatis Humanae”*, „Horizons” 33(2006) nr 1, s. 49).

²⁴⁹ Szerzej na ten temat zob. Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*; D. Hollenbach, T.A. Shannon, *A Balancing Act: Catholic Teaching on the Church's Rights and the Rights of All*, „America. The National Catholic Review” z 5 III 2012, <http://americamagazine.org/issue/5131/article/balancing-act>; W.A. Galston in., *The Bishops & Religious Liberty*, „Commonweal” z 30 V 2012, <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>.

²⁵⁰ Por. M. Clark, *Truly Scandalous: Fired for Choosing Life*, „Millennial” z 6 II 2014, <http://millennialjournal.com/2014/02/06/truly-scandalous-fired-for-choosing-life/>.

²⁵¹ Scola, dz. cyt., s. 321.

²⁵² Zob. G.J. Beyer, *Strange Bedfellows: Religious Liberty and Neoliberalism*, „National Catholic Register” z 15 II 2012, <http://ncronline.org/news/politics/strange-bedfellows-religious-liberty-and-neoliberalism>.

²⁵³ Zob. Hollenbach, Shannon, dz. cyt., 25.

nieuszczerplonej wolności, według której wolność powinna być człowiekowi przyznana w możliwie największym zakresie, a ograniczana tylko wtedy, gdy i na ile jest to konieczne²⁵⁴. Utrzymywanie równowagi między prawem do wolności religijnej a wymogami publicznego porządku (przy czym równowagę tę trzeba pojmować w odniesieniu do prawdy o osobie ludzkiej) wymaga cierpliwości, dialogu, dobrej woli i roztropnego myślenia ze strony wszystkich zainteresowanych. Pojęcie porządku publicznego obecne w *Dignitatis humanae* wyznacza sferę, w której ustawy muszą odzwierciedlać pełnię nauczania moralnego Kościoła. Jednak określenie, co stanowi prawdziwe zagrożenie dla sprawiedliwości, spokoju społecznego i moralności (a zatem wymaga całkowitego zakazu), wymaga sądu roztropnościowego i często wywołuje kontrowersje²⁵⁵.

Istnieją dziś realne zagrożenia dla wolności religijnej na całym świecie²⁵⁶. Ci jednak, którzy szczerze pragną chronić wolność religijną, muszą umieć rozpoznawać przypadki, w których nie jest ona naruszana. Na przykład w Stanach Zjednoczonych kilka uczelni katolickich, stowarzyszenie college'ów i uniwersytetów katolickich (ang. Association of Catholic Colleges and Universities) oraz stowarzyszenie jezuickich college'ów i uniwersytetów (ang. Association of Jesuit Colleges and Universities) twierdzi, że ich prawo do wolności religijnej wyjmuje je spod władzy krajowej rady do spraw relacji z pracownikami (ang. National Labor Relations Board – NLRB)²⁵⁷.

Zgodnie z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń na rzecz pracujących [...] bez narażania się na bezpieczeństwo represji” należy do „fundamentalnych praw osoby”²⁵⁸. Trudno zatem wyobrazić sobie, dla czego w świetle *Dignitatis humanae* uznanie związków zawodowych miałoby naruszać wolność religijną uczelni katolickich. Deklaracja słusznie upomina się o wolność głoszenia Ewangelii przez Kościół²⁵⁹. Zgodnie z jego nauczaniem społecznym jedną z ważnych składowych tej ewangelizacji jest

²⁵⁴ *Dignitatis humanae*, nr 7, s. 415.

²⁵⁵ Por. Beyer, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 41-46; Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, s. 89; D.L. Schindler, *The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the „Phony” Argument of the „New York Times”*, „Communio” 38(2011) nr 4, s. 523-547.

²⁵⁶ Zob. Scola, dz. cyt.

²⁵⁷ Zob. S. Stabile, *Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges and Universities*, „Pepperdine Law Review” 39(2013) nr 5, s. 1317-1345; M. Rohde, *Labor Board: Adjunct Professors at Catholic University Can Form Union*, „National Catholic Reporter” z 25 IV 2014, <http://ncronline.org/news/faith-parish/labor-board-adjunct-professors-catholic-university-can-form-union>.

²⁵⁸ *Gaudium et spes*, nr 68, s. 583.

²⁵⁹ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 13, s. 419.

krzewienie sprawiedliwości i praw człowieka przysługujących wszystkim ludziom²⁶⁰. Błędem logicznym byłoby zatem twierdzić, że państwo, które zobowiązuje katolicką instytucję do tego, by przestrzegała swojego własnego nauczania, narusza jej wolność religijną. W istocie nadzór krajowej rady do spraw relacji z pracownikami, łączący się z orzeczeniem, czy uczelnia katolicka jest „instytucją religijną” zasługującą na wyłączenie z obowiązku przestrzegania prawa pracy, może stanowić nadmierną interwencję rządu. Problemu tego można jednak uniknąć, pozwalając na zorganizowanie wśród pracowników – bez interwencji krajowej rady do spraw relacji z pracownikami – wolnych i uczciwych wyborów w celu podjęcia decyzji, czy w zakładzie pracy powstanie związek zawodowy²⁶¹.

Inny problem łączy się z prawem do życia i karą śmierci. Jan Paweł II potępiał „kulturę” śmierci i potwierdzał prawo do życia przysługujące wszystkim ludziom od poczęcia do naturalnej śmierci. Nawoływał również do zawieszenia kary śmierci za przestępstwa nią zagrożone²⁶². Wielokrotnie wyrażana przez niego krytyka kary śmierci w znacznym stopniu przyczyniła się do wzrostu sprzeciwu wobec jej stosowania i stała się bodźcem do ewolucji nauczania Kościoła katolickiego na ten temat²⁶³. Wydawałoby się, że Jan Paweł II w sposób wyraźny sformułował swój sprzeciw, mówiąc: „Dlatego raz jeszcze kieruję apel do wszystkich rządzących, aby dążyli do międzynarodowego porozumienia, które pozwoli znieść karę śmierci, jako że «przypadki, w których zabicie winowajcy jest absolutnie konieczne, są dziś bardzo rzadkie, a może nawet nie istnieją w praktyce» (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2267)”²⁶⁴. Kard.

²⁶⁰ Zob. P a w e ł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nry 13, 14, 27, 29, 31, 41; J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nry 5, 54; B e n e d y k t XVI, *Zglobalizowany świat pilnie potrzebuje ewangelizacji* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2011, Watykan, 6 I 2011), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 3, s. 6-8; F r a n c i s z e k, *Evangelii gaudium*, nr 176-187, s. 100-106; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 62-67, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html.

²⁶¹ Zob. P. S c h m i d t, *Adjuncts Appeal to Higher Power in Debate over Unions at Religious Colleges*, „The Chronicle of Higher Education” z 8 XII 2013; S t a b i l e, dz. cyt.

²⁶² Por. J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nry 27, 40, 56.

²⁶³ Na temat ewolucji nauczania Kościoła katolickiego na temat kary śmierci zob. E.Ch. B r u g g e r, *The Catholic Moral Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, red. V. Schieber, T. Conway, D. Matzko McCarthy, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2013, s. 113-125; t e n ż e, „The Church and Capital Punishment in the Modern Period”, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 126-136; Msgr. S.W. S w e t l a n d, *The Catechism in Historical Perspective*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 137-148; t e n ż e, *The Death Penalty in the Catechetical Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 149-162.

²⁶⁴ J a n P a w e ł II, *Przygotujmy mieszkanie dla Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, Watykan, 12 XII 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 2, s. 12.

Avery Dulles oraz inni interpretatorzy myśli papieskiej twierdzili jednak, że Papież zatrzymał się w pół drogi w obronie prawa do życia zabójców i przyznał, że „w niektórych przypadkach”²⁶⁵ państwo ma teoretycznie prawo dokonywać egzekucji przestępców. Katolicy politycy i sędziowie wykorzystują tę domniemaną „furtkę”, w celu usprawiedliwiania i stosowania swojej władzy pozwalającej im odbierać życie przestępcom²⁶⁶.

Dlatego też katolicy, wspierając ducha miłosierdzia, które głosił Jan Paweł II i które ukazał w sposób najgłębiej profetyczny, przebacząc swojemu niedoszłemu zabójcy Mehmetowi Ali Ağcy, powinni stać się orędownikami zniesienia kary śmierci. W samych Stanach Zjednoczonych co najmniej czterdzieści cztery przypadki tragicznie ujawniły, że kara śmierci często narusza prawo do niebycia torturowanym²⁶⁷. Łamie ona też prawo do życia tych, którzy mogliby któregoś dnia żałować swoich postępów i poszukiwać pojednania z Bogiem oraz bliskimi osób, przeciwko którym skierowali swoje czyny. Przywódcy Kościoła powinni wyrazić i zmodyfikować jego nauczanie w tej kwestii, aby jednoznacznie wyeliminować karę śmierci spośród kar dopuszczalnych. To zaś byłoby oddaniem czci Janowi Pawłowi II²⁶⁸.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

²⁶⁵ Por. Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 369. Zob. też: T. Ślipko SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

²⁶⁶ Zob. G.J. Beyers, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*, „National Catholic Reporter” z 3 X 2011, <http://ncronline.org/news/peace-justice/capital-punishment-conundrum-catholic-politicians>.

²⁶⁷ Zob. <http://www.deathpenaltyinfo.org/some-examples-post-furman-botched-executions>.

²⁶⁸ Zob. Beyers, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*. Zob. też list podpisany przez niemal czterystu katolickich teologów i pracowników naukowych, <http://catholic-moraltheology.com/a-catholic-call-to-abolish-the-death-penalty/>.

PROBLEM PRZEMOCY

Paul RICOEUR

PRZEMOC I JĘZYK*

W tyranii oczywiste jest, że przemoc mówi. Jest to tak oczywiste, że filozofowie zawsze przeciwstawiali tyranie filozofii, czyli sensownemu dyskursowi. Filozofia oskarża tyranie dlatego, że wkracza ona na terytorium filozofii, którym jest język. Tyrania bowiem nigdy nie bywa prymitywnym i niemym użyciem siły. Tyrania działa przez uwodzenie, perswazję, pochlebstwo. Tyran woli usługi sofisty od usług kata.

O doniosłości naszego dzisiejszego tematu stanowi fakt, że przeciwstawienie przemocy i języka jest podłożem wszystkich problemów, jakie możemy sformułować w odniesieniu do człowieka. To właśnie nas przytłacza. Spotkanie przemocy i języka dotyczy tak rozległego obszaru, ponieważ każde z nich zajmuje całe terytorium tego, co ludzkie.

Stworzylibyśmy sobie bardzo wąską i bardzo uspokajającą ideę przemocy, gdybyśmy zredukowali przemoc do jednej z jej dwóch skrajnych postaci, w których jest ona w pełni i wyraźnie sobą: z jednej strony do zabójstwa, czyli śmierci zadawanej człowiekowi przez człowieka, a z drugiej do działania sił natury przypuszczających atak na człowieka, który nie jest w stanie nad nimi zapanować, do przemocy ognia, huraganu, powodzi, lawiny, do przemocy bólu czy epidemii. Między zabójstwem a huraganem rozciąga się jednak całe imperium tego, co być może stanowi przemoc w jej właściwym sensie: imperium ludzkiej przemocy, imperium jednostki rozumianej jako przemoc. Przemoc ludzka jest pod pewnym względem przemocą huraganu, pod innym – zabójstwa. Aspekt huraganu widoczny jest w przemocy pożądania, strachu, nienawiści; aspekt zabójstwa zaś – w pragnieniu podporządkowania sobie drugiego człowieka, usiłowaniu pozbawienia go wolności lub możliwości ekspresji, w rasizmie i imperializmie.

Czy jednak nie można by powiedzieć, że nic nie zyskujemy, rozszerzając zakres przemocy tak bardzo, że wszystkie jej formy giną w wielkiej mgławicy, że zacierają się specyficzne problemy stwarzane przez opresję czy rewolucję, albo też prywatną nienawiść człowieka do człowieka? Jestem przekonany, że

* Wypowiedź podczas Tygodnia Intelktualistów Katolickich (Semaine des Intellectuels Catholiques) zorganizowanego przez Katolickie Centrum Intelktualistów Francuskich (Centre Catholiques des Intellectuels Francais) (Paryż, 1-7 II 1967). Podstawa przekładu: Paul Ricoeur, *Violence et langage*, „Recherches et Débats” 59(1967), s. 86-94.

filozof ma za zadanie ogarnięcie właśnie jak największego terytorium imperium przemocy, od natury na zewnątrz nas, z którą walczymy, przez naturę w nas, która nas obezwładnia, aż po pragnienie morderstwa, które rzekomo żywi każda świadomość, spotykając każdą inną.

O jedności problemu przemocy nie stanowi bowiem fakt, że jej wielorakie przejawy wywodzą się z takiej czy innej jej formy uważanej za fundamentalną, lecz to, że język jest jej przeciwieństwem. Przemoc jest problemem, okazuje się problemem właśnie dla istoty, która mówi, która mówiąc, podąża za sensem, dla istoty, która wykonała już pierwszy ruch w dyskusji i która coś już wie o racjonalności. W ten sposób przemoc znajduje swój sens w tym, co od niej różne – w języku. I przeciwnie: słowo, dyskusja, racjonalność również czerpią jedność swojego sensu stąd, że są one próbami zmniejszenia przemocy. Przemoc, która mówi, stała się przemocą, która stara się mieć rację. Wkroczyła ona w orbitę racji i w ten sposób już zaczęła negocjować samą siebie jako przemoc.

Oto nasz nieunikniony punkt wyjścia: przemoc i język poruszają się po tych samych obszarach – jak dwa przeciwieństwa, których zakresy całkowicie sobie odpowiadają. Można odczuwać pokusę, by się tutaj zatrzymać. My również w pewnym sensie nie przekroczymy tego punktu wyjścia, a tylko do niego powrócimy – mniej abstrakcyjnie, bardziej konkretnie. Nie można bronić przemocy bez zaprzeczania samemu sobie, broniąc jej bowiem, chce się mieć rację i w ten sposób wstępuje się już do obozu słowa i dyskusji, pozostawiając u bram swoją broń. Formalna opozycja języka i przemocy musi zostać prowizorycznie uznana przez każdego, kto mówi. Gdy tylko to stwierdziliśmy, pojawiło się niedoparte odczucie, że owa formalna opozycja nie wyczerpuje problemu, lecz tylko obrysowuje go grubą linią obejmującą pustkę.

Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że opozycja, którą rozumiemy i od której wychodzimy, nie jest w zasadzie opozycją języka i przemocy, lecz – zgodnie z terminologią używaną przez Érica Weila w *Logique de la philosophie*¹, której echo można było usłyszeć w moim wprowadzeniu – opozycją dyskursu i przemocy, a dokładniej: spójnego dyskursu i przemocy. Tego spójnego dyskursu nie można ani wypowiedzieć, ani zatrzymać. Gdyby ktoś chciał go zatrzymać, byłby to znów gwałtownik, który oszukańczo udając spójny dyskurs, stara się zapewnić przewagę swojej partykularnej odmianie filozofii.

Posłużyłem się słowem „oszustwo”, które odkrywa natychmiast cały mroczny świat słów zafałszowanych, czyniących z języka głos przemocy. Zaczęliśmy od bardzo wyraźnej i bardzo jasnej antytezy dyskursu i przemocy, a oto na tle tej formalnej i na swoim własnym polu niepodważalnej opozycji pojawia się zdanie: „Przemoc mówi”. Tym, co mówi, jest – ze względu na sens – przemoc. W ten sposób zostaliśmy doprowadzeni do badania tego, co

¹ Zob. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1985 (przyp. tłum.).

sytuuje się między przemocą a dyskursem – a jest to właśnie pole ludzkiej mowy, mieszanina dyskursu i przemocy.

Oczywiste jest, że problem mowy by nie powstał, gdybyśmy pozostali na gruncie anatomii języka. Dopiero bowiem, gdy przejdziemy do fizjologii mowy, kwestia ta może nie tylko uzyskać rozwiązanie, lecz po prostu się pojawić. Język jest niewinny – język-narzędzie, kod – ponieważ nie mówi, lecz jest mówiony. Dopiero wraz z dyskursem pojawia się problem, który poruszamy dzisiejszego wieczoru. To właśnie wypowiedziane słowo – a nie kompletne, zakończone, zamknięte słowniki – niesie ze sobą dialektykę sensu i przemocy. Należy zatem wniknąć w dynamikę języka, by dostrzec walkę o sens w jego sporze z wyrazami przemocy. By wyraziła się przemoc, trzeba więc, by ktoś się wypowiedział – niekoniecznie ja, pan taki a taki, lecz mój naród, moja klasa czy moja grupa. Intencja powiedzenia czegoś musi pojawić się w tym wyrazie przemocy, by dążenie do sensu mogło się mu przeciwstawić. To właśnie w mowie – a nie w języku – znajduje się bardzo ciasne miejsce, gdzie wyrażenie i dążenie do sensu łączą się i konfrontują ze sobą. W tym właśnie miejscu mówiąca mowa poddana zostaje działaniu największego napięcia między przemocą a racjonalnym sensem. Język jako mowa jest tak skonstruowany, że przemoc dochodzi w nim do głosu, a jednocześnie intencja racjonalnego sensu znajduje oparcie w poszukiwaniu desygnatu ożywiającym nasze mówienie.

Chciałbym w sposób bardziej konkretny podejść do koniunkcji wypowiedzi, która udziela głosu przemocy, i woli sensu, która udziela głosu spójnemu dyskursowi. Poszukiwałbym owego połączenia w słowach, a dokładniej – w dziele nazywania, które nie należy do samego języka, lecz związane jest z wytwarzaniem mowy. Może się wydać dziwne, że mówię tutaj o słowach jako należących do porządku mowy, a więc zdania, a nie do porządku języka z jego słownikami. Czy słowa nie spoczywają spokojnie właśnie w naszych słownikach? Z pewnością nie. Nie ma jeszcze (czy też: nie ma już) słów w słownikach, są tylko znaki pozostające do dyspozycji, ograniczone innymi znakami w obrębie tego samego systemu przez wspólny kod. Znaki te stają się słowami, które wyrażają i oznaczają, gdy zostaną włączone w zdanie, kiedy znajdą zastosowanie i nabiorą wartości użytkowej. Oczywiście pochodzą one z leksyki i po użyciu do niej wracają. Mają one jednak właściwe znaczenie tylko w przelotnym momencie dyskursu, który nazywamy zdaniem. W nim właśnie wkraczają one na pole konfrontacji między przemocą a dyskursem.

Chciałbym zilustrować to przykładami zaczerpniętymi z trzech różnych sfer naszego użycia mowy: mówienia politycznego, mówienia poetyckiego i mówienia filozoficznego. W tych trzech przykładach – których nie chcę tutaj hierarchicznie porządkować – słowo, kwiaton mowy, okazuje się splotem przemocy i sensu.

Kiedy myślimy o polityce, myślimy natychmiast o tyranii i o rewolucji. Jest to uzasadnione. Takie podejście jednak nie przybliży nas do wyczerpania problemu. Być może nawet ukrywa ono to, co istotne. Pierwotne połączenie przemocy i sensu występuje bowiem przede wszystkim w zwyczajnym uprawianiu polityki. Zaczniemy jednak od tyranii. W tyranii oczywiste jest, że przemoc mówi. Jest to tak oczywiste, że filozofowie zawsze przeciwstawiali tyranię, tę skrajną postać władzy, filozofii, czyli sensownemu dyskursowi. Filozofia oskarża tyranię dlatego, że wkracza ona na terytorium filozofii, którym jest język. Tyrania bowiem nigdy nie bywa prymitywnym i niemym użyciem siły. Tyrania działa przez uwodzenie, perswazję, pochlebstwo. Tyran woli usługi sofisty od usług kata. Nawet dzisiaj, zwłaszcza dzisiaj, Hitler rządzi przez Goebbelsa. Potrzeba sofisty Goebbelsa, by stworzyć słowa podsycające nienawiść, cementujące społeczeństwo zbrodni i wzywające do poświęcenia i śmierci. Tak, potrzeba sofisty, aby udzielić głosu przemocy, głosu znaczącego, głosu semantycznego. Co do przemocy rewolucyjnej, niemal zbędne jest stwierdzenie, że mobilizuje ona mowę w chwili rodzenia się nowej świadomości. Nie może być projektu rewolucyjnego bez świadomości, bez uzyskania nowej świadomości, czyli bez artykulacji sensu. Przemoc polityczna nie ogranicza się jednak ani do tyranii, ani do rewolucji. Cała polityka stopniowo zostaje dotknięta tą niejasną grą sensu i przemocy. I niewątpliwie powinniśmy przede wszystkim mówić o sensie, gdyż istnieje państwo, gdyż jednostki zaczęły – z częściowym powodzeniem – przewyższać swoją prywatną przemoc, podporządkowując ją regule prawa. Słowa państwa mają pewną uniwersalną własność, która jest swego rodzaju zaprzeczeniem przemocy. Jednocześnie jednak wspólnota jest zjednoczona politycznie tylko dlatego, że pewna siła odwzorowuje jej formę i przekazuje organizmowi społecznemu jedność woli, która podejmuje decyzje, aby nadać im moc wykonawczą. Ale ta wielka wola będąca prawem dla jednostek jest jednocześnie sama wielkim cholerycznym indywiduum, które od czasu do czasu przemawia językiem strachu, złości, urażonej godności i fanfaronady – czyli przemocy. W ten sposób rządy prawa nadające formę organizmowi społecznemu są także władzą, wielką przemocą, która przepycha się wśród przejawów naszej prywatnej przemocy i mówi językiem wartości i honoru. Stąd pochodzą wielkie słowa, które poruszają tłumy i niekiedy prowadzą je na śmierć. Wspólna wola zdobywa naszą jednostkową wolę za pomocą subtelnej sztuki nazywania. Łącząc nasze prywatne języki we wspólną bajeczkę o chwale, uwodzi wolę każdego z nas i wyraża jej przemoc – tak jak wyciska się sok z owocu.

Czy można powiedzieć, że takie nieszczęście przydarza się tylko językowi polityki? Gdyby okazało się, że najbardziej niewinny z języków – język poety – nie jest wolny od podwójnej presji: sensu i swoistej przemocy, musielibyśmy przyznać, że wszelki język jest w ten sposób określony i ograniczony. Sądzę,

że język poetycki wyłania się ze szczeliny pozwalającej ujawnić się pewnym aspektem bycia. Przyjmuję tutaj prowizorycznie Heideggerowski opis mowy jako podporządkowania się nakazom bycia, na które człowiek jest pierwotnie otwarty. W taki właśnie sposób poeta oddaje się sensowi. Jego posłuszeństwo nie jest podporządkowaniem się, którego przeciwieństwami byłyby bunt czy autonomia. Jego posłuszeństwo leży raczej w rezygnacji, w „pójściu za”, w przyzwoleniu. Na tym właśnie polega non-violence dyskursu, którego najbardziej rozwiniętym elementem jest słowo poetyckie. W nim bowiem w najmniejszym stopniu dysponujemy językiem – to raczej język dysponuje człowiekiem.

A jednak... A jednak właśnie w tym najodleglejszym punkcie non-violence gromadzi się pewna partykularna przemoc. W jaki sposób? Ależ właśnie przez oddziaływanie słowa, przez siłę oddziaływania słowa. Doprowadzić bycie do słowa to – w terminologii Heideggera – doprowadzić słowo do bycia. Słowo zaś, tworzenie nazwy, według Heideggera „konstytuuje byt w jego byciu i w ten sposób zachowuje go w jego otwartości². Zachowywać to, co jest otwarte? Tutaj zagnieżdża się i sublimuje subtelna przemoc, którą Ewangelia nazywa siłą Królestwa. W słowach, w chwytności bycia przez słowa, rzeczy stają się i są. Otwarcie będące schwytnością – to właśnie charakteryzuje słowo poetyckie, w którym wyraża się partykularna przemoc poety w chwili, gdy oddaje się on i poddaje odsłoniętemu byciu. Człowiek gwałtowny zjawia się właśnie w tym miejscu, gdzie ujawniają się bycie i sens: w wydarzaniu się słowa, w jego nieuchronności. Poeta jest gwałtownikiem, który zmusza rzeczy do mówienia. Dokonuje poetyckiego porwania.

Zakończę tę analizę przemocy i dyskursu kilkoma słowami o języku filozoficznym. Zgadza się całkowicie z Érikiem Weilem, że filozofia w pełni definiuje siebie przez wolę sensu, przez wybór spójnego dyskursu. Tym, czym otwarcie jest dla poety, dla filozofa jest porządek i spójność. Lecz sam taki zamiar i kroki, jakie filozof może w tym kierunku uczynić, mogą też maskować ukryty związek między dyskursem a partykularyzacją przemocy właściwą jednostce filozofującej.

Najpierw przemoc początkowego pytania: filozof jest jak człowiek niemogący znieść ciasnoty pytania: pytania o cogito, pytania o sąd syntetyczny a priori, a nawet pytania o bycie. Filozof jednak zawsze dociera do myśli przez ciasną szczelinę pojedynczego pytania. Przemoc i punkt wyjścia. Przemoc punktu wyjścia. Rozpoczynanie jest zawsze użyciem siły, nawet wtedy i zwłaszcza wtedy, gdy rozpoczyna się od substancji absolutnej, jak to uczynił Spinoza.

² Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 205-213 (przyp. tłum.).

Następnie przemoc samego procesu: filozof to ktoś, kto artykułuje ciąg swojego dyskursu w horyzoncie pewnej tradycji, która zawsze jest już określona i dostarcza słów już pokrytych warstwami znaczeń. Żaden filozof nie może sięgnąć do swoich założeń w ich pierwotnej postaci. Nie ma filozofii bez założeń.

Wreszcie przemoc zakończenia – zawsze przedwczesnego: filozofia istnieje jedynie w książkach, z których każda stanowi skończone dzieło ducha. Książka zawsze kończy się zbyt szybko, proces totalizacji zostaje w niej przerwany przez arbitralne zakończenie. Dlatego właśnie wszystkie filozofie są partykularne, chociaż w każdej wielkiej filozofii jest wszystko. A ponieważ ja sam jestem jedną z partykularyzacji przemocy, z mojego partykularnego punktu widzenia postrzegam wszystkie totalne partykularyzacje, które są także partykularnymi totalnościami. Trudna droga „miłosnego zmagania” jest tutaj jedyną możliwą drogą.

*

Na zakończenie chciałbym wyprowadzić z konfrontacji przemocy i dyskursu kilka wniosków teoretycznych i praktycznych. Wnioski te dotyczą zasadniczo pojęcia racjonalnego sensu, racjonalnego dyskursu stanowiącego podstawę całej tej refleksji. Chciałbym poruszyć tutaj trzy kwestie. Po pierwsze rozważania te mają sens tylko wtedy, gdy możemy mówić o celu języka. Nie można skonfrontować ze sobą języka i przemocy ani nawet postawić ich obok siebie bez pewnego projektu języka, bez celu. Poszukiwanie sensu bowiem przeciwstawia się przemocy właśnie na płaszczyźnie celów. Czy jednak mówienie o celu języka nie jest niebezpieczne albo zwodnicze? Bo któż wie, dokąd język zmierza albo do czego służy? Przyczyny celowe są od dawna krytykowane przez filozofów: od Kartezjusza, przez Spinozę, po Kanta, Hegla i Nietzschego. A jednak krytyka celowości rozumianej jako ostateczny kres narzucony z zewnątrz mechanicznemu procesowi nie wyczerpuje kwestii sensu, gdyż prawdziwa celowość nie odnosi się do celu wyznaczonego z zewnątrz, lecz jest pełną manifestacją ukierunkowania danego dynamizmu. Dociekanie nasze zmusza zatem do przyjęcia poglądów Humboldta na genezę języka jako pełną manifestację ducha, jego automanifestację, jego całkowite odsłonięcie. Gdyby powołaniem języka nie było wyrażanie całości tego, co da się pomyśleć, niemożliwe byłoby włączenie się w taką dialektykę, jak ta, która dzisiaj nas zajmuje.

Uwaga druga: Mówienie o racjonalnym sensie nie jest jedynie mówieniem o zdolności do kalkulacji, o inteligencji instrumentalnej. Przeciwnie, każda redukcja rozumu do kalkulacji sprzymierza się ostatecznie z przemocą. Wte-

dy możliwa do pomyślenia okazuje jedynie zorganizowana walka z naturą, a konstrukcja indywidualnej lub zbiorowej historii staje się bezsensowna. Nie dziwi więc, że w epoce planowania inteligencja może się konfrontować się już tylko z radykalną kontestacją bitników lub z absurdem bezcelowej zbrodni. Tylko bowiem w świecie zorganizowanej walki z naturą, w świecie, który zredukował swój projekt racjonalności do tej walki, możliwa do pomyślenia jest czysta zbrodnia rozumiana jako zabijanie dla zabijania.

Uwaga trzecia: Ponieważ inteligencja kalkulacyjna opanowuje sam język, wytwarza ona taki sam efekt nonsensu. Poznanie struktur języka nie oznacza posunięcia się nawet o krok w kierunku racjonalnego sensu. Chodzi bowiem o znaczenie dyskursu, a nie o strukturę instrumentu, na którym sens ów gra. Wobec przemocy problem języka nie jest problemem struktury, jest problemem sensu – sensu racjonalnego, to znaczy wysiłku scalenia we wszechogarniającym zrozumieniu stosunku człowieka do natury, człowieka do człowieka, egzystencji i sensu, i wreszcie samego stosunku języka i przemocy. Złudzenie, że inteligencja strukturalna wyczerpuje rozumienie języka, wzmacniane jest przekonaniem, że wiedza strukturalna, biorąc w nawias podmiot, wyzwala z egocentrycznej iluzji. Zrozumienie jednak, które nie rozumie – w dwojakim znaczeniu ogarniania i przenikania – również swojego podmiotu, jest inteligencją martwą, inteligencją oddzieloną. Wbrew pozorom pozostawia ona puste miejsce dla anarchicznej i gwałtownej afirmacji podmiotu – dlatego właśnie, że zabrano ją z jej pola dociekań. Nic dziwnego, że najbardziej bezsensowny kult osobowości kwitnie tam, gdzie najbardziej fanatycznie neguje się podmiot. Wszelka inteligencja tylko instrumentalna (nierozumiejąca swojego nosiciela) jest współniczką przemocy, bezsensowną afirmacją partykularności. Inteligencja instrumentalna i egzystencja bezsensowna to osierocone bliźniacze potomstwo śmierci sensu. Dlatego właśnie jedynie praca myśli, gdzie myślący rozumie sam siebie w sensownej historii, może doprowadzić do zrozumienia zarazem dyskursu i jego przeciwieństwa – przemocy.

Jak zatem przeżywamy takie usytuowanie między sensem a przemocą? Odpowiedzieć na to pytanie to zapytać o praktyczne konsekwencje pierwotnego przeciwstawienia dyskursu i przemocy. Ograniczę się do zebrania kilku skromnych reguł dobrego używania języka w konfrontacji z przemocą. (1) Nie wolno zaprzestać uznawania za prostą prawdę formalną – pustą wprawdę – przekonania, które stanowiło nasz punkt wyjścia, przekonania, że dyskurs i przemoc są najbardziej podstawowymi przeciwieństwami ludzkiej egzystencji. Nieustanne dawanie temu świadectwa jest jedynym warunkiem rozpoznania przemocy tam, gdzie ona występuje, i uciekania się do niej, kiedy okaże się to konieczne. Ten, kto nie zaprzestanie postrzegania przemocy jako przeciwieństwa dyskursu, ustrzeże się przed jakąkolwiek jej obroną, przedstawianiem jej jako czegoś innego czy wiara, że przemoc przeminęła, kiedy tak

nie jest. Uciekanie się do przemocy powinno zawsze pozostawiać ograniczoną winą, winą wykalkulowaną. Kto zbrodnię nazywa zbrodnią, znajduje się już na drodze sensu i ocalenia. (2) Należy nie tylko podtrzymywać formalną prawdę o non-violence dyskursu, lecz dawać jej świadectwo jako imperatywowi: Przykazanie „nie zabijaj” jest zawsze prawdziwe, nawet jeśli nie jest wykonalne. Kto w nie wierzy, uznaje drugiego za istotę racjonalną i stara się okazywać mu respekt. Co więcej, zachowuje możliwość ponownego włączenia się do dyskusji ze swoim przeciwnikiem, w czasie wojny zaś nie robi nic, co uczyniłoby pokój niemożliwym. W ten sposób utrzymana zostaje też presja, jaką wywiera moralność przekonań na moralność odpowiedzialności. Świadectwo człowieka nieużywającego przemocy odcisnie swoje piętno na historii. Przez swój gest nie na miejscu i nie na czasie człowiek taki daje wszystkim innym świadectwo celu historii oraz celu przemocy jako takiej. Ta druga seria wniosków nie zaprzecza pierwszej: rozpoznawanie przemocy tam, gdzie ona występuje, ani nawet użycie przemocy, kiedy jest to konieczne, nie wyklucza dostrzeżenia miejsca świadectwa człowieka niegwałtownego w historii, bo chociaż sama non-violence należy do moralności przekonań, moralność ta nie może nigdy zająć miejsca moralności odpowiedzialności. Dialektyka moralności przekonań i moralności odpowiedzialności wyraża nasze miejsce w przestrzeni między dyskursem a przemocą. (3) Trzecia reguła dobrego użycia języka dotyczy tego, co nazywam niegwałtowną praktyką samego dyskursu. Przemoc w dyskursie polega na utrzymywaniu, że jeden z jego rodzajów wyczerpuje królestwo słowa. Nieużywanie przemocy w dyskursie to respektowanie wielości i różnorodności języków, to pozostawienie różnych rodzajów dyskursu na ich właściwych miejscach: tutaj języka kalkulacji i wszelkich języków zrozumienia, tam racjonalnego sensu i jego projektu totalizacyjnego, gdzie indziej mitycznego wezwania i języka profetycznego, który otwiera człowieka na samo źródło sensu – gdzie nie człowiek dysponuje sensem, lecz sens człowiekiem.

Szacunek dla wielości, różnorodności i hierarchii języków to dla nas ludzi jedyny sposób żmudnego zbliżania się do racjonalnego sensu.

Tłum. z języka francuskiego *Patrycja Mikulska*

Robert PIŁAT

PRZEMOC JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

Gdyby udało się pozytywnie ugruntować pojęcie godności, to również zdolność i skłonność człowieka do przemocy byłaby bardziej zrozumiała. Może dowiedzieliśmy się wówczas, dlaczego wolność jednego człowieka może być źródłem oporu i wyzwaniem dla innego, a tym samym dlaczego istnieją złe czyny skierowane przeciw samemu człowiekowi. Zagadka przemocy wymaga nowego spojrzenia zarówno na moc, jak i na godność. Ta para pojęć stanowi szkielet zjawiska, lecz od wskazania pojęciowego szkieletu do zrozumienia mechanizmu trzeba przebyć niełatwą drogę.

Hannah Arendt w jednym ze swoich ostatnich tekstów zatytułowanym *O przemocy*¹ przekonuje, że przemoc nie jest koniecznym wytworem procesów historyczno-społecznych, jak chcieli teoretycy rewolucji, ani formą agresji wywodzącej się z mechanizmów biologicznych, ani aspektem władzy. Broni tezy, że przemoc jest przeciwieństwem władzy – produktem jej rozkładu. W odróżnieniu od władzy przemoc nie szuka legitymizacji. Pojawia się właśnie wtedy, kiedy władza traci swoje społeczne ugruntowanie, czyli przestaje być władzą. Arendt proponuje pewną interpretację przemocy opartą na uporządkowaniu całego pola pojęciowego, do którego należą również pojęcia siły, mocy i agresji, działania i sprawczości.

Zanim przejdę do szczegółowej dyskusji ze stanowiskiem Arendt, chciałbym rozważyć pytanie ogólniejsze: Dlaczego mielibyśmy interpretować przemoc w jakikolwiek sposób? Interpretujemy różne zjawiska po to, by ujawniła się ich treść, a tym samym ład kategorialny dający poczucie zrozumienia. Rozumienie zawiera zawsze element afirmacji – umieszczenia danego zjawiska w swoim modelu świata, gdy tymczasem, z definicji, w naszym świecie ma nie być przemocy. Nie sposób przemocy rozumieć nienormatywnie, nie biorąc pod uwagę pragnienia jej kresu. Nie szukamy wiedzy po to, by zarządzać przemocą, lecz by ją zlikwidować. Problem polega na tym, że wszelka interpretacja zakłada przedstawienie, które ze swej istoty jest powtórzeniem – ponownym przeżyciem tego, co dane do rozumienia. To zaś implikuje wolę, by ponownie ożywić nieakceptowalne doświadczenie. Powstaje w ten sposób normatywny paradoks, ponieważ uznajemy za słuszne, by ożyło to, co nie powinno było zaistnieć. Oczywiście zdarza się, że z własnej woli przecho-

¹ Zob. H. A r e n d t, *O przemocy*, tłum. A. Łagodzka, w: *taż, O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 5-135.

dzimy ponownie przez niechciane doświadczenia w imię większego dobra. Lecz czy ma to miejsce w przypadku przemocy? Owym wyższym dobrem mogłaby być mądrość prowadząca do ograniczenia przemocy, lecz należałoby dopiero dowieść, że mądrość, wiedza czy rozumienie przemocy przynoszą taki skutek. To wszakże nie jest wcale oczywiste. Wszystko zależy od tego, czy natura przemocy jest współmierna z aktami politycznymi bądź prawnymi i, co za tym idzie – podlega regulacji przez normy społeczne. Rozważania Arendt, wiążące przemoc z kryzysem władzy, mają prowadzić do ustalenia takiej współmierności, lecz w tym artykule będę starał się pokazać, że diagnoza Arendt nie sięga istoty przemocy. Istoty tej trzeba szukać na bardziej podstawowym poziomie niż analiza władzy. Jeśli jednak krytyka, którą zapowiadam, okaże się słuszną i rozważania o przemocy odeślą nas do najogólniejszych własności ludzkiej egzystencji, to nie będziemy mogli rozsądnie oczekiwać, że zyskana wiedza wpłynie na naszą zdolność usuwania krzywdy. Paradoks normatywny pozostanie w mocy: wysiłek rozumiejącego przedstawienia przemocy pozostanie wewnętrznie sprzecznym i jałowym przedsięwzięciem. Egzystencja czy kondycja ludzka nie podlega technicznym, obyczajowym ani prawnym modyfikacjom. Poznając mechanizmy przemocy w tym sensie, nie dajemy sobie do ręki żadnych konkretnych narzędzi radzenia sobie z samą przemocą. Dokonujemy tylko wglądu we własną naturę. Jeśli wgląd ten do czegoś nas uprawnia, to tylko do mówienia. Czy jednak koniecznie potrzebujemy zdolności mówienia o przemocy? Czy taka mowa nie zamieni się w swoistą mantrę, powtarzanie prostej prawdy o naszej skłonności do przemocy – bez powiększania naszych szans jej usunięcia? Czy zatem najważniejszą odpowiedzią na przemoc nie powinno być milczenie pozostawiające pole naturalnej grze skłonności do przemocy i odrazy, jaką ona budzi?

PRZEMOC I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Nawet najlepsze definicje przemocy same w sobie nie stawiają jej barier ani nie pomagają w obronie ofiar; nie wyznaczają też zakresu winy sprawcy ani ciężaru spoczywającego na jego sumieniu. Te najważniejsze kwestie rządzą się swoistą ekonomią, w której rozumienie jest czymś wtórnym. Najistotniejsza jest tu relacja między oskarżeniem a przyznaniem się do winy. Pośrednikiem między tą relacją a rozumieniem jest prawo. Narzuca ono miarę na dyskurs oskarżenia i obrony, który sam w sobie nie zna żadnej miary – trauma, chęć zemsty, głębia oskarżenia nie regulują się same ani nie słuchają bezpośrednio głosu rozumu. Interpretacja i refleksja, której ów dyskurs wymaga, zakładają, że prawo – lub ogólniej: dyskurs sprawiedliwości – jest już w jakiś sposób obecne. Również rozważania Arendt w książce o przemocy są mocno zależne

od tego, czy potrafimy nałożyć odpowiednią miarę na przemoc – czy znajduje się ona w zasięgu prawa. Tylko w obrębie dyskursu sprawiedliwości można usprawiedliwić refleksyjne (przedstawiające) odniesienie do przemocy. Tu wszakże leży największa trudność: refleksja zawarta w książce *Eichmann w Jerozolimie*² musiała zmierzyć się z czynami, do których osądenia ani jednostki, ani instytucje prawne nie były przygotowane.

W roku 1961 roku agenci Mosadu odnajdują w Argentynie i doprowadzają przed izraelski sąd organizatora Zagłady Adolfa Eichmanna. Hannah Arendt uczestniczy w procesie z ramienia tygodnika *The New Yorker*, dla którego przygotowuje sprawozdanie. Ukazuje się ono najpierw jako seria artykułów, a później jako książka *Eichmann w Jerozolimie*. Jako świadek i autorka tekstu Arendt w naturalny sposób przyjęła postawę filozofa-interpretatora – oczekiwano od niej rozumiejącego przedstawienia, czyli mowy filozofa nałożonej na mowę usłyszaną na sali sądowej. Lecz ta ostatnia w swojej pierwotnej warstwie nie składa się z definicji i kwalifikacji, które stanowią literę prawa, lecz takich wzajemnie powiązanych aktów, jak oskarżenie i obrona, świadectwo i wątpliwość, wyznanie i zatajenie. Raport Arendt oparty na patrzeniu i rozumieniu był co do sensu i wartości zależny od tego, jak dalece udało się poddać te relacje prawnemu unormowaniu. Proces musiał być praworządny, w przeciwnym razie uzyskalibyśmy jedynie kulturową czy psychologiczną obserwację, bez sensu normatywnego. Tymczasem, jak już wspominałem, racjonalny dyskurs na temat przemocy nie może się obyć bez komponentu normatywnego. Interpretacja Arendt była od początku uwikłana w spór o legitymizację procesu – zainicjowanego porwaniem podsądnego i odbywającego się w Jerozolimie – i w dyskusje na temat wiarygodności świadectw i zakresu oskarżenia, na temat miejsca procesu oraz wielu innych kwestii.

Uwikłanie to pokazuje sugestywnie nakręcony w roku 2013 film Margarethe von Trotta *Hannah Arendt*³. Kiedy do grona nowojorskich intelektualistów, w większości żydowskich emigrantów z Niemiec, związanych z New School for Social Research w Nowym Jorku, dociera wiadomość o uwięzieniu Eichmanna, rozgrywa się charakterystyczna scena. Mąż Arendt Heinrich Blücher wybucha oburzeniem z powodu niezgodnego z prawem postępowania zarówno Izraela, który dopuścił się porwania, jak i Niemiec, które jego zdaniem, powinny były wystąpić o ekstradycję i przeprowadzić proces u siebie. Inni, w tym przyjaciel Arendt i wybitny filozof Hans Jonas, nie podzielają tego oburzenia. Zarzuty prawne uważają za niestosowne, zważywszy na rozmiar zbrodni

² Zob. t a ż, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.

³ Niemcy–Luksemburg–Francja, 2013, scenariusz M. von Trotta, P. Katz, reż. M. von Trotta.

i pilną potrzebę ustanowienia sprawiedliwości. Blücher odpowiada, że bez przestrzegania prawa nie dojdzie nigdy do przywrócenia sprawiedliwości.

Obie strony sporu przejawiają swego rodzaju moralną panikę. Polega ona na paraliżującym lęku, że utrata pewnej wartości pociągnie za sobą utratę samej możliwości sprawiedliwości, zadośćuczynienia, a tym samym przywrócenia godnego życia w powojennym świecie. Panika moralna nie jest bardzo odmienna od każdej innej paniki – człowiek na śliskiej ścieżce w górach, owładnięty paniką, nie chce zrobić najmniejszego kroku, by poprawić swoją pozycję; paraliżuje go wyobrażenie, że straci tę, która obecnie utrzymuje go przy życiu. W przypadku Blüchera pozycją, którą za wszelką cenę trzeba utrzymać, jest praworządność. Jego determinacją, by bronić praworządności, opiera się na poczuciu, że niedopatrzanie najmniejszych szczegółów procedury prawnej sprawi, iż na zawsze stracimy niewinność pozwalającą na osądzanie – że runie cały gmach praw i wartości, które miały uporać się ze zbrodnią nazizmu. Blücher był komunistą – nie zwykłym sympatykiem, jak wielu innych, lecz prawdziwym przedwojennym działaczem. Być może jego trzymanie się prawa za wszelką cenę wiązało się z obciążeniem moralnym związanym ze stalinizmem – stanowiło dla sumienia rodzaj schronienia. Dla drugiej strony, dla rzeczników przeprowadzenia procesu Eichmanna w Jerozolimie, takim schronieniem sumienia było pragnienie zadośćuczynienia ofiarom. Dla Jonasza i wielu innych przyjmowanie punktu widzenia zbrodniarzy – nawet w sposób nakazany przez prawo – było czymś niepojętym, o czym nawet nie da się mówić.

Sugestywny język filmowy sprawia, że widz automatycznie zajmuje pewne emocjonalne stanowisko. Wyczuwa się coś głęboko niewłaściwego w stanowisku Blüchera, które uderza formalizmem i jałowością. Blücher wie, że międzynarodowy system prawa nie jest przygotowany do uporania się z przypadkiem Eichmanna. Blücherowi można przyznać rację tylko w sensie formalnym, bez poczucia, że ma się jakiś istotny argument, trafiający w sedno sprawy. Ma on rację na gruncie polityczno-prawnym, lecz nie widzi rzeczywistości, czyli tego, że na mocy tego samego prawa, którego broni, Eichmann mógł legalnie opuścić Europę i żyć bezkarnie w Argentynie. Stanowisko Blüchera nie odróżnia prawa rzeczywistego od prawa pozornego, lecz nie spór teoretyczny jest tu istotą sprawy, ale lęk przed całkowitą utratą moralnego gruntu. To samo czuje druga strona sporu – w dążeniu do uczynienia zadość ofiarom, w obrzydzeniu, z jakim traktuje zrównywanie zbrodniarzy i ofiar wobec prawa, nie zważa ani na prawo, ani na jakikolwiek inny produkt normalizującej refleksji. Wprawdzie Hannah Arendt nie separuje się od tego stanowiska za pomocą prawa jak jej mąż, nie chce jednak utracić prawa do normalizującej refleksji. Chce uczestniczyć w procesie i podejmuje zlecone jej zadanie przedstawiania.

PRZEMOC I BRAK MYŚLENIA

Niewiele jest dziś wykształconych osób, które nigdy nie słyszały o wnioskach Arendt z obserwacji procesu Eichmanna. Zdaniem filozofki Eichmann dokonał niewyobrażalnej zbrodni, pozostając człowiekiem miernym, pozbawionym zarówno bystrego umysłu i wyobraźni, jak i krwiożerczych instynktów czy silnych uczuć, na przykład osobistej nienawiści do Żydów. Stał się kluczowym trybem w maszynie Zagłady właśnie z powodu swej mierności – za sprawą konsekwentnej odmowy myślenia. Wyjaśnienie Arendt składa się z trzech kroków myślowych: (1) mierność nie zmniejsza zdolności do zbrodni; (2) mierność może przejawiać taką zdolność, jeśli złączy się z odmową myślenia; (3) przeciętny i beźmyślny człowiek staje się zbrodniarzem w pewnych warunkach społecznych związanych z rozpadem władzy. Pierwszy krok jest obserwacją, drugi – z pozorów hipotezą wyjaśniającą, lecz w istocie opiera się na tautologii: człowiek mierny nie staje się taki, ponieważ odmówił myślenia, mierność to po prostu odmowa myślenia. Dopiero trzeci krok jest tezą filozoficzną, z którą można wprost dyskutować, tezą rozwiniętą, jak wspomniałem, w pracy *O przemocy*. Teza ta stanowi odpowiedź na filozoficzne pytanie sprowokowane przez definicję zawartą w kroku drugim: W jaki sposób osoba mierna może popełnić tak wielkie zło? Tylko odwołanie się do struktury i dynamiki władzy wydaje się Arendt sensowną odpowiedzią na to pytanie. Widzimy teraz lepiej, skąd u Arendt tak silna determinacja, by odrzucić każde inne wyjaśnienie przemocy: paradygmat biologiczny, psychologiczny czy odwołanie się do Kantowskiego pojęcia zła radykalnego (moralnej przewrotności). Żadne z nich nie wydaje się dotyczyć przypadku Eichmanna – pozostaje tylko interpretacja, która przemoc widzi jako produkt rozpadu systemu władzy. Ten wątek filozoficznej debaty budził emocje, silne było bowiem odczucie wielu przeciwników Arendt, że jej interpretacja umniejsza zło dokonane przez Eichmanna. Otwarte odrzucanie tej implikacji przez samą autorkę niewiele pomagało. W tamtej dyskusji filozoficzna zagadka przemocy musiała ustąpić bardziej namacalnemu problemom i tak też opowiada o ówczesnej sytuacji wspomniany już film *Hannah Arendt*.

Chociaż obraz Margarethe von Trotta ma wiele zalet, to z punktu widzenia rozważanego tu problemu wnosi kłopotliwe zamieszanie. Niezręczności współautorki scenariusza i zarazem reżyserki są liczne. Jak podkreśla znany nowojorski krytyk Richard Brody⁴, von Trotta solidaryzuje się ze stanowiskiem Arendt w sprawie banalności zła, lecz nie wiadomo, dlaczego to czyni. Język filmowy starannie przysłania to nieugruntowanie: rozognione podziwem twarze studentów Arendt, przepełniona sala wykładowa, główny krytyk książki

⁴ Zob. R. B r o d y, *Hannah Arendt and the Glorification of Thinking*, „The New Yorker” z 31 V 2013.

robiący wrażenie niedorozwiniętego fanatyka, wspierająca swoją mistrzynię inteligentna i taktowana asystentka, wszystko to przemawia dosadniej niż słowa. Z kolei głosy rozczarowanych przyjaciół, w tym tak znakomitego myśliciela jak Hans Jonas, wypowiadają w większości sądy prostoduszne, intelektualnie bez znaczenia; pojawiają się ponadto sterty listów życzących autorce śmierci i na dodatek czarny samochód zajeżdża jej drogę w czasie spaceru wśród lasów, a siedzący w nim funkcjonariusze wygłaszają poważne groźby. Wszystko to ma pokazać dosadnie, jak groteskowi są przeciwnicy Arendt. I wreszcie scena przejmującego, bo okazanego na łożu śmierci, niezrozumienia i odrzucenia Arendt przez jej przyjaciela Kurta Blumenfelda. Widz nie może wątpić, po której stronie jest racja. Brody zauważa wprawdzie, że film pokazuje również pewien emocjonalny chłód i arogancję Arendt, są one jednak przedstawione jako cechy charakteru niemające wiele wspólnego z prawdą jej słów.

Co prawda Brody jest nieco niesprawiedliwy, nie dostrzegając, że film na tyle ciekawie opisuje aktywność Arendt na tle portretu lat sześćdziesiątych, że naprawdę pomaga zrozumieć złożone motywacje bohaterów i zapobiega pochopnym osądom, lecz ogólny ton krytyki jest moim zdaniem słuszny. Otrzymujemy obraz, który wnosi same niewiadome. Rodzi głód dowiedzenia się więcej, zrozumienia niejasnych szczegółów, oddania równoprawnego głosu innym postaciom. Chciałoby się wziąć do ręki książki Hansa Jonasa, poznać lepiej działalność Kurta Blumenfelda i atmosferę w sławnej New School for Social Research. Chciałoby się wiedzieć, co właściwie – prócz noszenia eleganczkich sukien, przynoszenia kwiatów i zmieniania mężów – robiła przyjaciółka Arendt Mary McCarthy, jak wiadomo, pisarka o niepoślednim talencie. Chciałoby się wreszcie przebić przez fałsz scen z Martinem Heideggerem, w tym przez nieuczciwy względem widza zabieg, jakim jest niesłyszalny szept filozofia do ucha Arendt w scenie spotkania w Niemczech po wojnie – szept sugerujący, że „król myślenia” ma coś decydującego do powiedzenia w sprawie swojego zaangażowania nazistowskiego. Tych kilka wyszeptanych słów odbiera sens wszystkim wypowiedzianym. Otwarta mowa okazuje się bezbronna, rozbrzmiewa niczym brzęczenie owadów wokół milczenia skrywającego istotę. Irytacja, rozczarowanie, moralne oburzenie przegrywają z fascynacją. Ta zaś sama nosi niepokojące znamiona przemocy.

PRZEMOC SYMBOLICZNA W DYSKURSIE O PRZEMOCY

Mój zarzut wobec filmu jest w pewnym sensie mocniejszy niż Brody’ego, ponieważ uważam mniejsze lub większe manipulacje twórców filmu za swoiste akty symbolicznej przemocy. Najogólniej biorąc, przemoc symboliczna polega na wciągnięciu innych w swego rodzaju racjonalną pułapkę. Definiuje się tu

słowa i formułuje myśli w taki sposób, że wygłoszenie ich przeciwieństwa staje się niemożliwe – jako skandaliczne, śmieszne lub niegustowne. Dzieje się to przez swoiste zaanektowanie wszystkich społecznie akceptowanych sensów za sprawą silnego pozytywnego powiązania ich z własnym poglądem. Efekt ten osiąga się za pomocą środków retorycznych: fragmentarycznych rozumowań, asocjacji, częściowych narracji, subiektywnych świadectw – poszczególne fragmentaryczne sensory nie tworzą logicznej całości, lecz splot. Splot zaś jest powiązaniem performatywnym – opiera się na przyleganiu i powtarzaniu. Poszczególne sensory doznają swoistego performatywnego wzmocnienia, lecz dzieje się to zupełnie inaczej niż w procesach uzasadniania, podawania racji czy wyjaśniania. Performatywne wzmocnienie tworzy zamknięte uniwersa symboli, które jednak nie są uniwersami symbolicznymi, gdyż jako całości pozabawione są istotnego symbolicznego sensu. Zasadą ich spójności nie jest treść poznawcza czy duchowa, lecz funkcja, jaką pełnią w regulowaniu ludzkiego postępowania i komunikacji. Pomimo to – a może właśnie dlatego – odznaczają się performatywną skutecznością: na zewnątrz tych dyskursów zostaje bowiem bardzo niewiele. Interpretacja zła zaproponowana przez Arendt stała się niestety – wbrew intencjom samej autorki – takim uniwersum symboli. Omawiany film pokazuje to bardzo wyraźnie – i to pomimo faktu, że właśnie Arendt została w nim ukazana jako osoba atakowana. Widzimy bowiem, pół wieku po tamtych wydarzeniach, że narracja Arendt wygrała i że już wtedy, w latach sześćdziesiątych, widać było oznaki tej wygranej. Arendt zdefiniowała to, co osobie wykształconej, a w szczególności zainteresowanej głębszą diagnozą filozoficzną, wypada myśleć o sprawie Eichmanna. Przyczyniła się do powstania swego rodzaju standardu poprawności, który po drugiej stronie sporu umieszcza naiwną wściekłość, sentymentalizm, fundamentalizm lub zwykłą głupotę. W bardziej intelektualnym ujęciu przypisuje się tu przeciwnikom hołdowanie złej metafizyce albo głoszenie etyki, która nie potrafi zrozumieć zła czynu bez postulowania pewnej odpowiedzialnej za nie substancji, ignorowanie ludzkiej wielości kulminującej w bycie politycznym (z natury rzeczy złożonym z relacji), niezdolność do zrozumienia, czym jest myślenie i jaka jest jego rola w życiu politycznym.

Przemoc symboliczna nie jest tym samym, co dogmatyzm. Dogmatyk ob staje przy swoim zdaniu i cały wysiłek wkłada w obalanie kontrargumentów. Nie odbiera jednak przeciwnikowi samej możliwości ich wygłoszenia. Przemoc symboliczna to właśnie czyni: głos opozycji staje się śmieszny. Lecz, jak to pokazała sama Arendt, przemoc – również ta symboliczna – zawsze prowadzi do aporii, niszcząc władzę, która była jej pożywką, czy to władzę polityczną, czy władzę związaną z myśleniem i naukowym dociekaniem. Niszcząc swoje podstawy, przemoc ma już przed sobą tylko nicość, tylko nicością rozporządza i czyni to w imię nicości. Arendt ma rację: przemoc ostateczne anuluje sama

siebie. Niestety, w kwestii interpretacji kwestii Eichmanna filozofka w dużej mierze sama przyczyniła się do uruchomienia symbolicznej przemocy. Myśliciel pragnie sojuszników, lecz powinien być zaniepokojony, jeśli ma ich zbyt wielu. W latach sześćdziesiątych Hannah Arendt zmagiła się z krytyką i osamotnieniem, lecz paradoksalnie późniejsza sława była gorsza – zbyt wielu stanęło po jej stronie.

Przemoc symboliczna niszczy samą zdolność do osądu. Wszelki osąd: moralny, polityczny czy choćby ekonomiczny, jest skomplikowaną strukturą, która wymaga bogatego słownictwa, wielu pojęciowych rozróżnień, wielu pomocniczych prawd. Przesunięcie dyskursywnych zasobów za sprawą przemocy symbolicznej sprawia, że osąd pozbawiony zostaje fundamentalnej dla siebie symetrii między racją a przeciw-racją – dlatego staje się niemożliwy. Czytelnik znajdzie bez trudu przykłady wśród dzisiejszych praktyk dyskursywnych, które realizują scenariusz przemocy symbolicznej. Nasza niezdolność do rozliczenia komunizmu we wschodniej Europie jest w dużej mierze wynikiem takiej przemocy. Niepostrzeżenie wszystkie godne szacunku treści zostały retorycznie powiązane z pewną postawą skoncentrowaną na obietnicy przyszłości. Postawa ta czyni wszelki osąd przeszłości niemożliwym, naiwnym, a co do zakresu raczej akademickim; tego rodzaju osąd ma jakąś treść, lecz nie ma normatywnych skutków. Podstawą wspólnoty politycznej staje się powstrzymanie się od osądu, a nie praca nad osądem sprawiedliwym. Takie słowa, jak „dekomunizacja” czy „lustracja”, zostały odesłane do krainy naiwności. Rzecznicy osądu przeszłości, który miałby terazniejszy sens i konsekwencje dla postępowania, nie mają już dziś do dyspozycji żadnych środków dyskursywnych.

Czy to możliwe, by podjęty przez Arendt wysiłek związania przemocy z odmową myślenia, przyczynił się do nowej, tym razem symbolicznej przemocy? Wzdragamy się przed takim wnioskiem przez wielki i zasłużony szacunek dla autorki. Zarzut taki jest czymś niezwykle przykrym dla pokolenia, które w latach osiemdziesiątych tu, na wschodzie Europy, miało w Arendt wielkiego sprzymierzeńca w walce z komunizmem. Wszyscy jesteśmy dłużnikami autorki *Źródeł totalitaryzmu*, nauczyliśmy się od niej dostrzegać strukturalne aspekty przemocy, konstrukcję władzy, która niszczy własne podstawy, prowadząc do niewoli i masowej śmierci. Nic nie jest w stanie unieważnić tych odkryć. Cała myślowa konstrukcja Arendt natrafiła jednak w roku 1961 na pozornie nieznaczną przeszkodę, na pewne indywiduum: Adolfa Eichmanna. Im więcej prawdy jest we wcześniejszych diagnozach Arendt na temat władzy i totalitaryzmu, tym mniej możliwe staje się powiązanie ludobójstwa z indywidualnym podmiotem moralnym. Mądrość, jaką zawdzięczamy Arendt, obróciła się niepostrzeżenie przeciwko nam samym. Jeśli bowiem przemoc jest strukturalna, to jedynie kreatywna i polityczna ucieczka z danego systemu (a więc postawa perspektywna) może nas uratować; myślenie i wola są tu atrybutami

kluczowymi. Zgodnie ze znakomitymi analizami Arendt zawartymi w jej niedokończonej trylogii o życiu umysłu, myślenie i wola wyzwalały działanie spod władzy konieczności, torując mu drogę do nowego początku. W jej koncepcji myślenia położone zostały filozoficzne podwaliny pod perspektywne rozumienie działania. Jej skutkiem ubocznym stało się jednak zmniejszenie zdolności do osądu.

STRACH PRZED BRAKIEM MYŚLENIA

Podkreśliłem wcześniej element moralnej paniki, dającej o sobie znać w dyskusjach o procesie Eichmanna. Panika ta wyraziła się między innymi w dążeniu do czystości i przejrzystości interpretacji. Może dlatego wskazanie roli myślenia w działaniu było tak pociągające. Myślenie miałoby dawać działaniu dostęp do zawsze czystego i wciąż odnawiającego się źródła sensu. Prerażony złem umysł w naturalny sposób ucieka do czystości myślenia. Problem polega jednak na tym, że – jak przenikliwie zauważył Heidegger w pracy *Co zwie się myśleniem?* – nie nauczyliśmy się jeszcze myśleć, myślenie nie zdołało bowiem, jak dotąd, objąć samego myślącego⁵. Nie wiemy, co oznacza myślenie dla tych, którzy starają się myśleć, i uważają je za swoją naturalną prerogatywę. Czym jest myślenie w obrębie ich bytu? Jak ono ten byt modyfikuje? Jakie normatywne skutki za sobą pociąga? Co ma czynić ten, kto myślenie traktuje poważnie? Dzieje ideologii pokazały aż nadto wyraźnie, czym myślenie być nie powinno, lecz pozostaje otwartą kwestią, czym być powinno. Myślenie wyważa myśli i inspiruje działania; jeśli jest uczciwe, pozwala na kształtowanie się osądu. Funkcje te są jednak wciąż absorbowane przez przedmioty i wytwory myśli. Wiemy, co myślimy, lecz nie wiemy, kim jest myślący.

Heideggerowska diagnoza odsyła nas głębiej niż pomysł Arendt, by w celu pokazania doniosłości myślenia oddać głos podmiotowi niemyślącemu, Eichmannowi. Tu, jak sędzę, tkwiły główny problem i prawdziwa istota kontrowersji, jaką wzbudziła jej interpretacja. Monotonne przytoczenia mechanicznych, biurokratycznych wypowiedzi Eichmanna odsłaniały grozę podmiotu niemyślącego, a tym samym miały uwidocznnić powagę i zbawienną funkcję myślenia, pokazanego tu jako ochrona przed przemocą. Bezmyślność Eichmanna jest jednak tak dogłębna i groteskowa, że wydaje się, iż każdy przeciętnie inteligentny podmiot może łatwo pułapki bezmyślności uniknąć. Dlatego tak trudno wyjaśnić w przeciętnym podmiocie zdolność i skłonność do przemocy. Trudność ta wyjaśnia częściowo, dlaczego Arendt kładzie tak silny

⁵ Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 11-17.

akcent na rzeczywistość polityczną. W braku myślenia widzi ona brak oporu przeciw złu, lecz składnikiem czynnym przemocy jest rozpadająca się władza polityczna. Można więc zrozumieć zaskoczenie Arendt wynikami eksperymentu psychologicznego Stanleya Milgrama, wykonanego właśnie pod wpływem raportu o Eichmannie i pokazującego, jak łatwo w warunkach laboratoryjnych skłonić „normalnych” i inteligentnych obywateli do stosowania przemocy. Może właśnie dlatego w późniejszej twórczości Arendt tak silnie oddzielała samo używanie inteligencji od myślenia. Dzięki temu rozróżnieniu, zakorzenionemu w historii filozofii, począwszy od Arystotelesa, analizy zawarte w książce *Myślenie*⁶ osiągają prawdziwą głębię, nie rezygnując z typowej dla Arendt perspektywy ludzkiej wielości i nie poprzestając – jak to ma miejsce u Heideggera – na enigmatycznym wezwaniu do słuchania głosu Bycia.

Powróćmy do kwestii oddania głosu oprawcy. Czego można się spodziewać po takim zabiegu? Wydaje się, że Eichmann nie nadaje się na stronę w jakimkolwiek dialogu. Jest dokładnym przeciwieństwem podmiotu, który może wchodzić w dialog. Nie wydaje się też, by Arendt potrafiła sobie taki podmiot wyobrazić – jej opis Eichmanna jest głównie negatywny, dowiadujemy się, jakich atrybutów on nie posiada. Z drugiej strony jednak zabieg oddania mu głosu, zamiast skupienia się na samych tylko jego czynach, jak chcieli krytycy Arendt, miał swoje uzasadnienie. Po pierwsze chodziło o pewien cel dydaktyczny, o pokazanie skutków niemyślenia. Po drugie, w grę wchodziła pewna fundamentalna powinność – osąd moralny wymaga bowiem, by czyny wskazywały sprawcę. Oddanie głosu sprawcy jest częścią tego wskazania – konstrukcją podmiotu, któremu można przypisać czyny. Kryje się tu jednak aporia, ponieważ, jak wspomniałem wyżej, Arendt nie potrafiła naprawdę zrozumieć podmiotu, który mógłby stanowić korelat takiej zbrodni, jak Zagłada. Ten podmiot się nie ujawnia. Analiza pozostaje wobec niego bezradna. Dlatego w narracji Arendt musiał on wystąpić w zaszyfrowanej, niemal mitologicznej postaci: jako ten, który nigdy nie myślał.

Przypadek Eichmanna pokazał, co znakomicie wychwyciła Arendt, że rozpadająca się władza, przeradzając się w przemoc, wykorzystuje pewną strukturalną siłę, którą w tym przypadku była hierarchiczna organizacja – częściowo wojskowa, częściowo biurokratyczna. Jej podstawowe narzędzia to rozkaz, procedura i podział czynności na części, które w małym stopniu odzwierciedlają sens całości. W tych trzech zakresach akceptacja pewnej ogólnej zasady automatycznie przenosi się na poszczególne akty. Akceptując rozkaz jako taki, zobowiązujemy się do przestrzegania każdego rozkazu, akceptując procedurę, zobowiązujemy się do wykonania następnego jej kroku, o ile wykonaliśmy krok poprzedni. Akceptując zasadę ekonomii działania, godzimy

⁶ Zob. H. A r e n d t, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002.

się na podział czynności i podział pracy w celu maksymalizacji wybranych korzyści.

Słowo „akceptować” powtórzone kilkakrotnie w powyższym akapicie ma pokazać, że strukturalna siła związana z rozpadem władzy dotyczy wciąż ludzkich indywiduów; opiera się na aktach uczestniczenia i zgody. Przemoc nie jest więc nicością wyłaniającą się z rozkładającej się władzy. Ma pewną pozytywną treść podtrzymywaną zwykłymi ludzkimi cechami i zwykłymi ludzkimi interesami. Krytycy Arendt dostrzegli od razu ten aspekt sprawy, podkreślając liczne akty przyzwolenia, zgody, czynnego zaangażowania Eichmanna w procesie dochodzenia do jego stanowiska w maszynie Zagłady. Mieli rację, lecz była to krytyka nieskuteczna – autorka *Eichmanna w Jerozolimie* potrafiła bowiem z łatwością pokazać, że wszystkie wcześniejsze kroki kariery esesmana Eichmanna były naznaczone tą samą bezmyślnością, bezwolnością i brakiem wyobraźni, co jego późniejsza zbrodnicza działalność. Teza o banalności zła ulegała więc dalszemu wzmocnieniu. .

STRUKTURA PODMIOTU PRZEMOCY

W pracy *Krzywdy i zadośćuczynienie*⁷ próbowałem określić przemoc jako istotę krzywdy. Zdefiniowałem przemoc jako wykorzystanie przewagi nad innym człowiekiem w celu zredukowania jego człowieczeństwa do tych tylko elementów, które leżą w granicach samej przemocy. To tautologiczne sformułowanie nie przynosi wprowadzenia nowej prawdy na temat przemocy, lecz pomaga uporządkować pojęcia. Po pierwsze, pozwala odróżnić przemoc od agresji, takiej jak bitka kibiców, i od użycia siły na podstawie pewnej racji (nawet jeśli jest ona niesłuszna, jak w przypadku aresztowania niewłaściwej osoby). Po drugie, pozwala zrozumieć, jak to możliwe, że przemoc staje się dla kogoś celem samym w sobie. Przedmiotem przemocy jest redukcja innej osoby, a nie dóbr, które do niej należą. Redukcja osoby zaś przejawia się najwyraźniej i w sposób pozytywny w ataku na jej godność.

Teza o związku krzywdy i przemocy może jednak budzić wiele wątpliwości. Wydaje się bowiem, że większość krzywd jest wyrządzanych bez wyraźniej intencji krzywdzenia, a tylko przy okazji zawłaszczania nienależnych dóbr. To prawda, istnieją takie przypadki; są prawdopodobnie najliczniejsze. Proponuję jednak wydzielenie z nieostrego zakresu słowa „krzywdzenie” podzakresu, który wydaje mi się kluczowy z moralnego punktu widzenia i obejmuje akty oparte na pragnieniu samej krzywdy. Nie jest tu bardzo ważne, czy akty te występują często, czy tylko wyjątkowo. Chodzi bowiem o uchwycenie pewnej

⁷ Zob. R. Piłat, *Krzywdy i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.

możliwości człowieka. Skądinąd sędzę, że akty tego rodzaju nie są aż tak wyjątkowe, jak mogłoby się wydawać – nawet w wielu krzywdach niezamierzonych da się rozpoznać pewien moment decyzji krzywdziciela, a mianowicie moment, w którym postanowił on nie brać pod uwagę dobra innych. Akt ten jest złożony i prócz oczywistych komponentów związanych z zamierzonym celem materialnym zawiera dwa inne, które czynią zeń krzywdę w ścisłym sensie. Pierwszym jest naruszenie cudzej godności, drugim zaś bezwzględna afirmacja swojej możności i związanej z nią mocy. Ten drugi element jest, moim zdaniem, genetycznie pierwszy. Wiąże się z pragnieniem panowania, lecz nie na zasadzie legitymizacji, jak to ma miejsce w przypadku władzy, lecz jedynie poprzez moc. Moc nie jest zwykłą siłą sprawczą, czyli relacją między podmiotem a innymi obiektami, lecz siłą traktowaną jako wewnętrzny atrybut podmiotu. Nie jest to coś, czym się rozporządza, lecz coś, co uważa się za istotny komponent samego siebie.

Moc zakorzeniona jest w postrzeganiu samego siebie – stanowi część wewnętrznego samookreślenia. Zostawiam na koniec tego eseju pytanie, czy możliwe jest samookreślenie bez odniesienia do mocy. Tymczasem zakładam, że – z dobrych czy złych powodów – samookreślenie oparte na poczuciu mocy jest wszechobecne, i chcę się zastanowić nad jego relacją do samookreślenia innych ludzi. Związek między mocami różnych osób nie wydaje się z konieczności opozycyjny. Konflikt mocy powstaje przygodnie, lecz mechanizm jego powstawania jest bardzo silny. Ponieważ nie żyjemy w izolacji, część naszej własnej mocy zawsze uobecnia się w działaniach wobec innych ludzi. Dzieje się to w takiej mierze, w jakiej w ogóle samookreślenie podmiotu uobecnia się w jego działaniu. Każde działanie ma jakiś komponent pokazywania się czy ekspresji działającego. Dlatego samookreślenia innych ludzi nie są jak fakty, które bierzemy pod uwagę, lecz jak działania, wobec których musimy określić swój wewnętrzny stosunek, stanowisko, jakie zajęlibyśmy wobec tych działań, gdyby były nasze własne. Działania domagają się nie tylko uwzględniania, ale też uznania. Wezwanie do tego uznania stanowi początek oporu ze strony mocy innych podmiotów. Opór ów jest przygodny. Osoby nie są skazane na metafizyczny antagonizm⁸. A jednak odmowa uznawania osób i ich działań przez inne osoby stanowi stały komponent ludzkich interakcji. Można powiedzieć, że akty samookreślenia innych stanowią dla mocy naturalną przeszkodę. Mają się one w stosunku do mocy tak, jak przedmioty w stosunku do fizycznej siły. Dlatego ekspresja mocy wymaga zawsze przełamania oporu.

⁸ Robert Spaemann argumentuje przekonująco, że jest wręcz przeciwnie: jesteśmy osobami tylko dlatego, że znajdujemy się we wzajemnie afirmatywnym stosunku do innych osób – jest to stosunek uznania. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy pomiędzy kimś i czymś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Źródłem najsilniejszego oporu, jaki człowiek może stawić cudzej mocy, jest godność. Pojęcie godności niesie bardzo różne treści w zależności od kultury i systemu etycznego. Kultura Zachodu jest dziedzicem tradycji wywodzącej się ze starożytnej filozofii praktycznej (przede wszystkim ze stoicyzmu), w której podkreślano tę właśnie ochronną funkcję godności – miała ona stanowić wewnętrzny bastion i pozostawać we władzy osoby nawet wówczas, gdy moc innych naruszyła jej istotne dobra. Z takim określeniem godności wiąże się podobny problem, jak z wcześniejszą definicją krzywdy (w relacji do przemocy): jest ono tautologiczne. Nazwa „godność” jest tu tylko swego rodzaju etykietą nierozwiązanego problemu: „Czy istnieje możliwość oporu, kiedy własna moc musi ustąpić przed inną?”. Odpowiedź brzmi: „Tak, istnieje. Daje ją godność”. Pojęcie godności nie ma tu jednak innej treści ani innego, niezależnego źródła wiarygodności niż owa możliwość oporu. Nie jest więc rozwiązaniem problemu, a tylko jego tautologicznym przekształceniem.

Gdyby udało się pozytywnie ugruntować pojęcie godności, to również zdolność i skłonność człowieka do przemocy byłaby bardziej zrozumiała. Może dowiedzielibyśmy się wówczas, dlaczego wolność jednego człowieka może być źródłem oporu i wyzwaniem dla innego, a tym samym dlaczego istnieją złe czyny skierowane przeciw samemu człowiekowi. Śledzenie kolejnych prób pozytywnego ugruntowania pojęcia godności, najpierw stoickich, później chrześcijańskich, nie daje jednak w tych kwestiach jasnych odpowiedzi. W stoicyzmie godność wydaje się nienaruszalna, skryta przed innymi, dlatego przychodząca z zewnątrz krzywda opiera się raczej na sile niż na mocy w moim rozumieniu. Tę bowiem określam jako samookreślenie ugruntowane w oporze, jaki stawia odpowiednia moc innych. W tradycji stoickiej godność zamienia się w pewien rodzaj psychicznej siły przeciwstawionej innej sile pochodzącej z zewnątrz. W chrześcijaństwie zaś godność ugruntowana jest w Bogu – jako przyrodzona wartość stworzenia – krzywdząca moc godzi w stworzenie jako takie, a tym samym unicestwia sama siebie. Inaczej mówiąc, jest grzechem. Tym samym, podobnie jak pojęcie stoickie, chrześcijańskie pojęcie godności opuszcza domenę stosunków międzyludzkich (choć zmierza w innym kierunku). W tradycji filozoficznej bardzo trudno znaleźć właściwe miejsce dla zawłaszczającej, krzywdzącej mocy. Sprowadzenie jej do siły atakującej to, co się jej opiera, albo do grzechu, czyli skutku, jaki moc pozostawia w tym, kto ją stosuje, nie daje wyjaśnienia tego osobliwego napięcia między podmiotami, które zamienia się w relację przemocy.

Zagadka przemocy wymaga nowego spojrzenia zarówno na moc, jak i na godność. Ta para pojęć stanowi szkielet zjawiska, lecz od wskazania pojęciowego szkieletu do zrozumienia mechanizmu trzeba przebyć niemałą drogę. Stosunkowo dobrze rozpoznane są społeczne i psychologiczne aspekty tego mechanizmu. W licznych badaniach, poczynając od wspom-

nianego wcześniej eksperymentu Milgrama, pokazuje się, że w pewnych okolicznościach człowiek ucieka się do przemocy. Wyznacza się tu zakres pewnej ludzkiej możliwości. W filozoficznym rozważaniu chodzi zaś o to, by na podstawie szerszej filozoficznej koncepcji człowieka zrozumieć samą możliwość takiego zjawiska. Proponuję rozważyć następującą hipotezę: Przemoc jest osadzona w mechanizmie lęku, analogicznie do tego, jak agresja osadzona jest w mechanizmie strachu.

PRZEMOC I LĘK

Agresja jest biologicznie zdeterminowanym zachowaniem ludzi i zwierząt. Wiąże się między innymi z poczuciem zagrożenia czy pragnieniem pewnych dóbr. Przemoc jest właściwa tylko człowiekowi, ponieważ wywodzi się z lęku przed unicestwieniem jego własnej mocy przez samookreślenie (autonomię) innego człowieka. Przemoc wiąże się z lękiem, tak jak agresja wiąże się ze strachem. Jako czysto ludzki fenomen lęk, zgodnie z klasyczną analizą Sorena Kierkegaarda, ma mniej wspólnego z percepcją zagrożeń zewnętrznych niż z percepcją samego siebie. Kierkegaard ukazuje powiązanie między lękiem a grzechem, odwołując się do biblijnego obrazu: Oto człowiek został stworzony jako istota wolna, lecz jego wolność nie wywołała jeszcze żadnych faktycznych zdarzeń. Była raczej możliwością tkwiącą w umyśle Stwórcy. Człowiek, który jest wolny, ale tej wolności nie przeżywa świadomie (nie potrafi jej rozpoznać), przeżywa ją jako nieokreśloną możliwość czegoś innego. Inność ta nie pojawia się jednak w określonym kształcie, a tylko negatywnie, jako coś odmiennego od tego, czym się jest. Jednak skoro stan człowieka w raju jest doskonały (pełny), owo „inne” może być tylko nicością. Nie można wyobrazić sobie ani pragnąć nicości. Prezentuje się ona nie jako przedmiot intencji, lecz nie wprost: jako możliwość nieugruntowania własnego bytu. Właśnie ta możliwość jest istotą pierwotnego lęku. Lęk rodzi się więc nie na skutek jakichś specjalnych wydarzeń, lecz powstaje w samej pierwotnej niewinności człowieka. Kierkegaard pisze o nim tak: „Niewinność jest niewiedzą [...] Ten pogląd całkowicie zgadza się z biblijnym, który odmawia niewinnemu człowiekowi znajomości różnicy pomiędzy dobrem a złem [...] Ten stan jest cichą przystanią i ukojeniem, zarazem jednak jest w nim coś innego, co nie jest jednak niepokojem i sporem, bo przecież nie ma się o co spierać. Co to jest? Nic. Ale co czyni nic? Rodzi lęk. Oto głęboki sekret niewinności: lęk”⁹.

⁹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego przez Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996, s. 49.

Z lęku bierze się grzech, czyli zanegowanie stworzonego przez Boga bytu. W egzegezie Kierkegaarda grzech pierwotny rodzi się nie z wyboru między dobrem a złem, ale z realizacji własnej wolności w sytuacji lęku.

Oczywiście grzech nie zadowiłby się w świecie przez sam tylko lęk. Do powstania grzechu potrzebny jest zły czyn, lecz ten rozwija się właśnie na gruncie owego pierwotnego lęku. Żywi się mianowicie stwarzanymi przez lęk różnicami: między kobietą a mężczyzną, między człowiekiem a przyrodą, między rodzeństwem, między rodzicem a dzieckiem. Każda z tych różnic nosi w sobie pewien metafizyczny ślad pierwotnej nicości. Postrzegając różnice, jednostka uświadamia sobie, że to ona sama jest różna w stosunku do tego, co różne od niej. Lecz to, co różne od niej, nosi z jej punktu widzenia ślad owej pierwotnej nicości. Dlatego, patrząc na siebie oczami innych, widzimy siebie samych jako potencjalną nicość, która budzi ich lęk. Na planie doświadczenia przejawia się to w jakiejś mierze w poczuciu osamotnienia, zbyteczności, nieugruntowania, lecz są to tylko ślady pewnej pierwotnej egzystencjalnej sytuacji. Ani ślady te nie są jedynymi i niezawodnymi wskaźnikami nicości, ani też nicość nie wyczerpuje się w tych śladach¹⁰.

Między niewinnością przenikniętą lękiem a lękiem wytwarzającym grzech pierwotny nie ma żadnej luki, w której możliwe byłoby świadome przerwanie fatalnej zależności. Dlatego upadek człowieka – powstanie w nim stanu winy – nazywa Kierkegaard skokiem jakościowym. Po tym skoku składniki ludzkiej kondycji pozostają takie same, jak przed nim: konieczność, wolność, przyczynowość, niewiedza, lęk. Wszystkie jednak zmieniają swój sens.

MOC I PRZEMOC

Postawiłem wcześniej tezę, że przemoc wynika z lęku zakorzenionego z kolei w samookreśleniu podmiotu przez odniesienie do własnej mocy. Związek między wcześniejszymi uwagami o mocy i oporze a właśnie przytoczoną Kierkegaardowską diagnozą lęku jest jeszcze zbyt wąty. Spróbuję go pokazać nieco wyraźniej. Otóż wydaje się, że struktura samookreślenia przez odniesienie do mocy ma genezę w chęci przezwyciężenia lęku wywołanego obecnością innego człowieka. Ta obecność zagraża dlatego, że inny też czuje lęk – w tym pierwotnym znaczeniu,

¹⁰ Sartre w *Bycie i nicości* ujął rzecz nie całkiem fortunnie jako groźbę uprzedmiotowienia na skutek spojrzenia innego człowieka (por. J.P. S a r t r e, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 326-389. Różnica między jego poglądem a tym, który przedstawiam w niniejszym eseju, jest trojaka: (1) Nie tylko spojrzenie, lecz wiele różnych aktów może przynosić takie uprzedmiotowienie. (2) Uprzedmiotowienie nie jest najbardziej radykalnym poziomem upadku człowieczeństwa w lęku. (3) Spojrzenie nie jest pierwotnym aktem, lecz śladem nicościującej różnicy.

o którym pisze Kierkegaard – i dlatego ja sam jako radykalnie inny w stosunku do wolności tamtego podmiotu jestem przezeń egzystencjalnie usytuowany po stronie nicości rodzącej lęk. Inaczej mówiąc, noszę w sobie ślad tej nicości, przed którą stają inni: to ja sam stoję po stronie tego, co budzi lęk w innych. Co za tym idzie, jestem zmuszony do takiego określenia siebie, które owo sprowadzenie mnie do nicości przez lęk innych przewycięży. Tu właśnie pojawia się odwołanie do mocy – jest ona przeciwieństwem śladu nicości we mnie samym. Ponieważ moc spełnia tak istotną funkcję, staje się ważnym elementem samookreślenia.

Przedstawiony wyżej proces jest echem opisanego przez Kierkegaarda pierwotnego doznania wolności wykraczającej ku temu, co inne niż podmiot. Można powiedzieć, że samookreślenie przez moc, czyniące przemoc możliwą, jest produktem lęku powstającego na skutek obcowania z pierwotnym lękiem innych. Cała ta konstrukcja byłaby jednak niezrozumiała bez pewnego istotnego założenia Kierkegaarda, mianowicie założenia o pierwotnej n i e w i n n o ś c i człowieka. Kierkegaard mógł powiązać ze sobą te trzy idee: inności, grzechu i lęku, tylko dlatego, że posłużył się obrazem człowieka niewinnego, który już p i e r w s z y m a k t e m swojej wolności dokonuje transgresji. Wydaje się, że interpretacja Kierkegaarda jest nazbyt zależna od założenia tej niewinności i przekonania, że ma ona metafizyczny wymiar, że jest czymś w rodzaju pełni bytu. Z tego założenia wynika, że i transgresja ma metafizyczny wymiar – jako nicość dająca o sobie znać w lęku. A ponieważ transgresja typowo dotyczy innych ludzkich podmiotów, one właśnie stają się owym miejscem czy epifanią nicości. Chcemy uciec od tego nicościującego doznania, zmieniając podstawę własnego samookreślenia. I właśnie w tym miejscu – powtórzmy sformułowaną już myśl – moc wkracza jako największa pokusa. Na zagrożenie nicością podmiot odpowiada manifestacjami własnej możności, które stają się stopniowo jego drugą naturą. Każde samookreślenie otrzymuje odpowiednik w postaci części mocy, dzięki której bycie sobą oddziela się od bycia nikim. A ponieważ inny człowiek jest źródłem owego bycia nikim, to i moc jako opór kieruje się na tego innego człowieka. To on jest celem pokazu mocy, na nim musi się ona wypróbować i potwierdzić. Łatwo zauważyć, że nie wystarcza tu byle jaka ekspresja, w istocie moc zawsze dąży do ubezwłasnowolnienia innego człowieka po to mianowicie, by nicościująca mnie (jako innego) transgresja cudzej wolności nie mogła się dokonać. Dlatego figurę, której użyłem, opisując przemoc, mianowicie: „Mogę to z tobą zrobić”¹¹, trzeba rozumieć jako skutek samookreślenia przez moc. Dochodzi ona do pełnej realizacji dopiero wtedy, kiedy każda inna moc zostaje unicestwiona.

Hermeneutyka odwołująca się do samookreślenia przez moc rzuca, jak sądzę, pewne światło na dwie zagadki związane z przemocą. Pierwsza wyraża się

¹¹ Por. R. Piłat, *Krzywdy i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 27n.

w zdumieniu, jak przemoc jest w ogóle możliwa. Druga związana jest z trudną do pojęcia dynamiką przemocy, która ze ślepą nieuchronnością zmierza do maksymalizacji. Raz puszczona w ruch, nie zatrzymuje się samoczynnie jak gniew czy agresja – nie wypala się i nie zaspokaja, lecz szuka samego wnętrza innego człowieka, w którym mógłby się jeszcze tlić jego opór. Opór ten ma zostać zduszony, a aktywność ofiary sparaliżowana. Ofiara przemocy ma pozostać w bezruchu, skrępowana i pozbawiona przestrzeni – tylko wtedy bowiem nie dokona się ów nicościujący ruch cudzej wolności. Przemoc, nawet ta stosunkowo nieznaczna w sensie obiektywnej szkody, ma w perspektywie całkowite zniszczenie, unicestwienie innego podmiotu. Przez unicestwienie nie należy jednak koniecznie rozumieć śmierci. Śmierć jest skutkiem przemocy, której nic nie zdołało powstrzymać, lecz nie jest celem samym w sobie. Celem jest unieruchomienie, sprawienie, by żaden akt cudzej woli nie był już możliwy. Istnieje oczywiście silny związek między unieruchomieniem a uśmierceniem, stąd nader często przemoc – szczególnie masowa – kończy się zabijaniem, nie jest to jednak związek konieczny, lecz przygodny. Przemoc żywi się pragnieniem cudzego bezruchu, całkowitego opanowania go przez moc tego, kto sięga po przemoc. Może dlatego Eichmannowi tak łatwo przychodziły słowa samousprawiedliwienia, kiedy zarzucano mu uśmiercenie lub zniszczenie (niem. Vernichtung) Żydów. On bowiem miał ich tylko usunąć, zneutralizować, unieruchomić i poddać kontroli. Wiemy, że kontrola ta okazała się śmiercią milionów, lecz w umyśle współsprawcy nie było przyznania się do uśmiercenia, a jedynie do r o z w i ą z a n i a p r o b l e m u innych podmiotów, ich obecności, woli, inicjatywy, zajmowania przez nie wspólnej przestrzeni. Ta strategia samousprawiedliwienia jest czymś więcej niż eufemizm, który osłania sprawcę przed społeczeństwem. Mamy tu raczej do czynienia z najbardziej radykalnym samozakłamaniem, które osłania przed samym sobą – przed głosem sumienia – zarazem jednak w jakiś sposób trafia w sedno przemocy. Chodzi w niej o moc, a nie o życie. Życie jest atakowane tylko jako źródło oporu; nie chodzi więc o zniszczenie życia, lecz o unicestwienie innego podmiotu, jego woli i inicjatywy. Zabójstwo jest krótką drogą do tego celu, a zabójcy nie są filozofami, by jedno od drugiego odróżniać. Lecz dla umysłu świadka i obywatela, który szuka sposobu powstrzymania przemocy, ważne jest, w jaki sposób do niej dochodzi, jaki jest jej mechanizm wewnętrzny.

*

Powyższe rozważania miały na celu odsłonięcie egzystencjalnego źródła przemocy. Wyszedłem od sławnej diagnozy zła „człowieka miernego”, której autorką jest Arendt. Starłem się pokazać, nawiązując krytycznie do niedaw-

nego filmu Margarethe von Trotta *Hannah Arendt*, że kontrowersje związane z diagnozą przedstawioną przez filozofkę w książce *Eichmann w Jeruzolimie* nie były powierzchowne ani oparte na niezrozumieniu intencji autorki, lecz miały związek z trudną do przeniknięcia naturą przemocy. Z niektórymi trudnościami zmierzyła się Arendt w późniejszej pracy *O przemocy*, w której opisała przemoc jako efekt rozpadu władzy. Przedstawiłem krytykę tego poglądu i zaproponowałem inną filozoficzną diagnozę. W jej sformułowaniu wykorzystałem analizę lęku przeprowadzoną przez Kierkegaarda. Uznałem, że przemoc ma źródło w samookreśleniu przez moc, która ma unicestwić zagrożenie płynące z cudzej wolności. Zagrożenie to pochodzi stąd, że cudzy wolny akt ustanawia mnie samego jako radykalną inność, a tym samym jako nicłość. Ostatecznie określiłem przemoc jako pragnienie zatrzymania w bezruchu innego podmiotu, powstrzymania wszelkiej jego inicjatywy czy aktu woli po to, by samookreślenie przez moc nie napotkało na żadną przeszkodę. W syntetycznej formule: „Mogę to z tobą zrobić”, tkwi moim zdaniem istota przemocy.

Czy możliwy jest świat, w którym wciąż będą istniały gniew i agresja, lecz nie będzie w nim przemocy w przedstawionym tu rozumieniu? Jediną drogą do takiego świata wydaje się gruntowna i powszechna zmiana w strategiach konstrukcji własnej tożsamości. Chodzi o konstrukcję, która nie odwołuje się do mocy. Trudno powiedzieć, czy szeroko pojęta kultura Zachodu, rozpowszechnione praktyki wychowawcze, działanie mediów, wzorce osobowe, sztuka i wreszcie sama filozofia dają dziś lepsze niż dawniej środki do takiego samookreślenia. W niedawno wydanej książce *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*¹² Stephen Pinker dowodzi, że pomimo cienia straszliwego wieku dwudziestego żyjemy dziś w epoce o najmniejszym w całej ludzkiej historii udziale przemocy. Jednakże, nawet jeśli zgodzimy się z jego statystycznymi wywodami, nie znajdziemy w jego książce argumentu za tym, że jest to tendencja trwała i nieuchronna. Jego diagnoza polega na uogólnieniu pewnych obserwacji, gdy tymczasem potrzebujemy wglądu w samą możliwość i źródła przemocy, by móc przynajmniej wyobrazić sobie świat, w którym jej rola zostałaby radykalnie umniejszona.

¹² Zob. S. P i n k e r, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Viking Press, New York 2011.

Jacek HOŁÓWKA

NIEZAWINIONE BŁĘDY

Naturalizacja etyki normatywnej wydaje mi się błędną propozycją. Jeśli ktoś twierdzi, że cała etyka sprowadza się do minimalizacji konfliktów międzyludzkich, to naraża się na odpowiedź, że po prostu stracił etykę z pola widzenia. Za właściwy zakres naturalizacji możemy przyjąć tę część etyki, która dotyczy winy, krzywdy, odpowiedzialności, zobowiązań, zasług czy rozmaitych ideałów społecznych. Wina daje się naturalizować, powinność – nie.

Przede wszystkim proponuję, żebyśmy się zgodzili, że realnie zachodzą przypadki niezawinionej niewiedzy. Występują zawsze, gdy powinniśmy coś wiedzieć, ale mimo starań nie potrafimy sobie odpowiedzieć na postawione pytanie. Na przykład powinniśmy wiedzieć – może niekoniecznie wszyscy obywatele powinni, ale odpowiednie służby z pewnością tak – czy katastrofa pod Smoleńskiem była efektem nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, czy efektem spisku. Jednak nie bardzo wiadomo, co mielibyśmy zrobić, żeby poznać okoliczności katastrofy. Czy z powodu tych trudności możemy uznać, że poznanie ich nie jest naszą powinnością? Sądzę, że niechętnie przystaniemy na taki unik. Jednak rezygnacja z dociekliwości stawia nas w niewygodnej pozycji teoretycznej. Być może nigdy nie poznamy okoliczności tej katastrofy, podobnie jak nie dowiedzieliśmy się, jak zginął generał Sikorski pod Gibraltarem. Zatem jeśli przyjmimy, że powinniśmy wiedzieć coś więcej o jednej lub drugiej z tych katastrof, to powinniśmy też uznać, że poznanie takich faktów pozostaje naszym obowiązkiem nawet wtedy, gdy jest to obowiązek niewykonalny. Bo nierozsądne jest twierdzić, że póki nie znamy faktów, tylko staranie o to, byśmy mogli je poznać, stanowi nasz obowiązek, a wiedza na ich temat staje się obowiązkiem dopiero, gdy ją zdobędziemy. Jeśli powinniśmy coś wiedzieć, to obowiązek posiadania tej wiedzy spoczywa na nas bez względu na to, czy tę wiedzę już posiadamy, czy nie. Czyli z jednej strony moralnie niestosowne jest celowe wypieranie posiadanej wiedzy, która burzy pochlebny obraz własnej grupy lub osoby, budzi wstręt lub niepokój. Trwanie w takim zamroczeniu to przypadek zawinionej niewiedzy. Z drugiej strony, mamy obowiązek dowiedzieć się tego, co powinniśmy wiedzieć, choć niekiedy jest to trudne lub nawet nieosiągalne. Póki nie zdobędziemy poszukiwanych wiadomości, pozostajemy w stanie niezawinionej niewiedzy.

ISTNIEJĄ NIEWYKONALNE POWINNOŚCI

Wielu filozofów moralności odrzuca przekonanie, że istnieją niewykonalne powinności jako zbyt rygorystyczne i niesprawiedliwe. Nie chcą dręczyć ludzi dobrej woli oskarżeniem o to, że nie spełniają niewykonalnych obowiązków. Wolą powiedzieć, że niewykonalne zadania nie są obowiązkiem moralnym. Dla zwolenników tego stanowiska określenie „niespełnialny obowiązek moralny” jest opisem wewnętrznie sprzecznym. Ich zdaniem, jeśli coś jest obowiązkiem, to musi być wykonalne, a jeśli jest niewykonalne, to nie może być uznane za obowiązek. Wydaje się jednak, że to stanowisko jest trudniejsze do przyjęcia niż pogląd, którego bronię, a mianowicie, że istnieją powinności nie-dające się spełnić. Rozważmy prosty przykład. Czy uznamy, że dług w banku przestaje być długiem, jeśli wierzyciel jest niewypłacalny? Chyba nikt tak nie myśli. W przypadku człowieka, który zbankrutował, nie mówimy, że znikł jego obowiązek rozliczenia się z wierzycielami. Mówimy coś innego: że nie musi płacić, choć jest to jego obowiązkiem. Rezygnujemy z roszczenia, bo rozumiemy, że jest ono niewykonalne. Jednak nie uwalniamy nierzetelnego dłużnika od winy, lecz godzimy się, że dotkną go inne negatywne konsekwencje. Na przykład w niektórych krajach nie wolno mu przez jakiś czas rejestrować nowej firmy. Bodaj w każdym kraju jego kontrahenci będą powtarzać o nim negatywne opinie, co nie zostanie uznane za bezcelowe dręczenie, lecz za potwierdzenie faktu, że dług pozostał niespłacony. Gdy niesumienny lub niefortunny dłużnik zgłosi się do banku z prośbą o kredyt, nie może się dziwić, gdy bank mu odmówi i przypomni, że poprzedniego kredytu nie spłacił. Prawny obowiązek spłacenia należności został przez sąd zniesiony, ale moralny obowiązek rozliczenia się z wierzycielami nie uległ kasacji. Gdyby teraz dłużnik otrzymał nagle spadek albo wygrał na loterii, to wprawdzie nikt by go nie mógł zmusić, by oddał pieniądze wierzycielom, ale łatwo zrodzi się przekonanie, że oszukał wierzycieli. On będzie jeździć mercedesem, gdy oni pójdą z torbami. Pokazuje to, że ciągle spoczywa na nim pewna powinność, której nie da się wyegzekwować. Sąd zwolnił go z obowiązku płacenia, ale nie oczyścił z winy.

Przeciwko temu pogładowi wysuwany bywa argument, że uznawanie niewykonalnych obowiązków za obowiązki jest bezcelowe i nieracjonalne. Zgadzam się, że jest to bezcelowe, ale nie uważam, że jest to nieracjonalne. Jeśli ktoś realnie nie jest w stanie spełnić pewnych oczekiwań, to żądanie, by je spełnił, przeradza się w dręczenie. Ale to nie znaczy, że takie żądanie jest arbitralne i bezpodstawne. Choć pewne powinności nie dadzą się egzekwować, to nie znaczy, że przestały obowiązywać. Obowiązek moralny nie może zależeć od wyników testu sprawdzającego, czy ktoś może, czy nie może spełnić słusznych oczekiwań. Wyobraźmy sobie, że niemądrze obiecałem jakiemuś

himalaistcie oddać dług na Broad Peak, gdy tam dojdę, a on niemądrze zgodził się spotkać tam ze mną, żeby dług odebrać. Zatem niosę w plecaku dziesięć tysięcy dolarów i staram się dojść do Broad Peak. Może dojdę, a może odpadnę od ściany. Jeśli odpadnę i zamarznię, to czy naprawdę mój dług znika? Czy istotnie wierzyciel musi czekać, aż się wyjaśni, czy doszedłem do szczytu, aby ustalić, czy jestem mu winien pieniądze? To absurdalna propozycja. Jeśli komuś jestem winien pieniądze, to jestem je winien niezależnie od tego, czy dojdę na Broad Peak, czy nie. Nagła niemożność spełnienia obowiązku nie powoduje jego zniknięcia. Powoduje tylko, że obowiązek nie ma szans realizacji.

KANT NIE TWIERDZIŁ,
ŻE WSZYSTKIE POWINNOŚCI SĄ WYKONALNE

Rygoryści odrzucają takie rozumowanie i chętnie powołują się na zdrowy rozsądek oraz na Immanuela Kanta. Mówią: „Nie można żądać od małego dziecka, by było racjonalne i konsekwentne. Nie można żądać od konia, by nauczył się czytać, albo od ateisty, żeby uwierzył w Boga”. Spektakularne przykłady tego typu można łatwo mnożyć. Na szczęście niczego one nie wyjaśniają. Istotnie, nie wolno oczekiwać od dziecka, by myślało jak dorosły, od konia, by czytał, i od ateisty, by miał te same poglądy, co wierzący. Z tego jednak nie wynika, że dziecko nie powinno uczyć się stopniowo wszystkiego, co umieją dorośli, że nie patrzylibyśmy z zachwytem na konia, który nauczył się czytać, lub że świat, w którym wierzący i ateista chodziliby ramię w ramię do świątyni i razem uczestniczyli w laickich dyskusjach o szkodliwości religii, nie byłby piękniejszy od istniejącego. Jest oczywiście czymś niemądrym i moralnie złym stawiać ludziom niewykonalne wymagania. Niektóre z naszych powinności pozostają jednak obowiązkiem nawet wtedy, gdy nie jesteśmy w stanie ich spełnić.

Wróćmy do filozofii. Gdy rygoryści chcą filozoficznie uzasadnić swoje stanowisko, przytaczają zasadę: „ought implies can”, lub powołują się na Kanta. Istotnie stwierdza on w pracy *Religia w obrębie samego rozumu*: „Zmiana sposobu myślenia musi być możliwa, bo jest ona obowiązkiem”¹. Sugeruje zatem, że gdyby była niemożliwa, to nie byłaby obowiązkiem. (Nie możemy powiedzieć, że tak twierdzi, ponieważ jest błędem logicznym zaprzeczać poprzednikowi, aby obalić następnik). Można więc przyjąć, że w pewnym sensie Kant sugeruje nieistnienie niewykonalnych obowiązków.

¹ I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 92.

Jednak gdzie indziej, i to w miejscu, w którym problemy powinności omawiane są ze szczególną starannością (w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*), Kant daje przykład obowiązku, który – niezależnie od tego, co filozof sam mówi na ten temat, i co nie jest w tym punkcie całkiem jasne – mamy prawo uznać za niewykonalny. „Przesadna troskliwość, z jaką olbrzymia większość ludzi o to się stara [o zachowanie swego życia – J.H.], nie posiada jeszcze z tego powodu wartości wewnętrznej, a jej maksyma treści moralnej. Utrzymują oni swoje życie wprawdzie zgodnie z obowiązkiem, ale nie z obowiązku. Natomiast jeżeli komuś niepowodzenia i beznadziejna zgryzota odebrały zupełnie chęć do życia [...] a jednak życie swe zachowuje, nie kochając go, nie ze skłonności lub bojaźni, ale z obowiązku: wtedy dopiero maksyma jego ma treść moralną”².

Kant nakazuje zabiegać o swoje życie nawet wtedy, gdy cel ten przestał być upragniony. Nie mówi przy tym, że do zachowania życia należy dążyć warunkowo – tylko pod warunkiem, że cel ten jest osiągalny. Nie wskazuje żadnych ograniczeń: należy zawsze dążyć do zachowania życia, co znaczy a fortiori, że powinniśmy uznać tę powinność za wiążącą nawet wtedy, gdy jest niewykonalna. Oczywiście nie musimy się angażować w jej realizację, jeśli jest ona niemożliwa, ale obowiązek pozostaje obowiązkiem. Kant w żadnym razie nie bronił zasady: „sollen impliziert können”.

Mamy zatem prawo powiedzieć, że nawet gdy chcemy poświęcić swoje życie dla spraw ważniejszych niż troska o przetrwanie, i nawet gdy jesteśmy gotowi zapłacić za tę śmiałość krótszą egzystencją, powinność zachowania swojego życia nie znika. Nie powinniśmy natomiast mówić, że u Kanta każda wyższa powinność powoduje znikanie powinności niższej, że dążenie do zachowania życia wyklucza poświęcenie go dla jakiegoś celu. Kant był chyba zdania, że w przypadku konfliktu wartości wybór ważniejszej upoważnia do zaniedbania niższej, ale to zaniedbanie, choć usprawiedliwione, nie powoduje, że mniej istotny obowiązek przestaje być obowiązkiem. Nie mamy zatem powodu wierzyć, że zawsze gdy dwie powinności wejdą z sobą w konflikt, to sam konflikt też znika, ponieważ wyższa powinność unicestwia niższą. Posłużmy się analogią z obietnicami. Jeśli na przykład ten sam obraz obiecuję córce i synowi, to nie jest prawdą, że gdy dam obraz jednemu z dzieci, to obietnica złożona drugiemu znika niewinnie, ponieważ stała się niewykonalna. Przeciwnie, ona nie zniknie, tylko została przeze mnie złamana. Przyjmuję zatem na mocy powyższej analogii i wcześniejszych podanych uzasadnień, że istnieją niespełnialne powinności, a tym samym jest możliwe, że powinienem wiedzieć coś, czego nie jestem w stanie ustalić, czyli że istnieją stany niezawinionej niewiedzy.

² Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 17.

NIEUNIKNIONA NIEWIEDZA MOŻE WYWOŁAĆ ZŁE SKUTKI

Wprowadzone przez Gilberta Ryle'a rozróżnienie między „wiedzą, że” a „wiedzą, jak” ma aspekt istotny dla myślenia moralnego. Obie wersje wiedzy – teoretyczna i praktyczna – zawierają umiejętność rozpoznawania i unikania niebezpieczeństw. Gdy chcemy się dowiedzieć, jakie niebezpieczeństwa grożą nam w rozmaitych sytuacjach, w których może nas postawić życie, zdobywamy wiedzę teoretyczną. Gdy chcemy się dowiedzieć, jak powinniśmy się zachować w tych sytuacjach, by uniknąć niebezpieczeństw, zdobywamy wiedzę praktyczną. Luki w tych dwóch rodzajach wiedzy mogą wywoływać nienaprawialne szkody. Píše o tym Michael J. Zimmerman: „Doris prowadzi samochód i wpada na drzewo. Traci przytomność i bezwładnie zastyga nad kierownicą. Obok przejeżdża Perry. Jest przerażony tym, co widzi. Sprawdza, czy oprócz niego ktoś inny mógłby pomóc, ale nikogo nie znajduje. Zastanawia się, czy dzwonić po pomoc, ale powstrzymuje go wizja samochodu wybuchającego w kuli ognia. Postanawia uratować kierowcę przed taką śmiercią. Przestraszony, szybko wyciąga Doris z rozbitego auta. [...] Odciąga ją dość daleko, pospieszany myślą, że w każdej chwili może razem z Doris zginąć w płomieniach. [...] Auto jednak nie wybucha. Po kilku minutach Perry słyszy syrenę kartki pogotowia. Perry mówi ratownikom, co się stało. Oni patrzą na Doris i dochodzą do przerażającego wniosku. Perry spowodował u Doris paraliż”³.

Taki opis sytuacji jest z pewnością dopuszczalny, ale nie jest najlepszy. Postępowanie Perry'ego mogło rzecz jasna doprowadzić do rozerwania połączeń nerwowych w kręgosłupie Doris, jeśli istotnie już podczas wypadku Doris uszkodziła sobie kręgosłup. Jest jednak nieprawdopodobne, by Perry złamał jej kręgosłup wyciągając Doris z auta, o ile wcześniej jej kręgosłup nie był uszkodzony. Perry nie rozerwałby nerwów u zdrowej kobiety. Lepiej więc nie mówić bez zastrzeżeń, że Perry spowodował paraliż u Doris – ponieważ starając się jej pomóc, nie mógł zapobiec nieszczęśliwym konsekwencjom. Gdyby nie zrobił nic, Doris mogłaby zginąć w płomieniach, gdyby wyciągał ją delikatnie, mógłby nie zdążyć odciągnąć jej na bok. Perry nie miał czasu, a prawdopodobnie nie miał też wystarczającej wiedzy, by ustalić, czy auto wybuchnie, a jeśli tak, to kiedy, albo czy Doris ma już złamany kręgosłup i jak można go usztywnić w bezpiecznej pozycji. Musiał ryzykować. Pomagał i niechcąc doprowadził do tego, że Doris będzie kaleką do końca życia. Ale to nie jest jego вина.

Doris ma teraz prawo powiedzieć, że wolałaby umrzeć, niż żyć sparaliżowana i że Perry przeszkodził jej w realizacji tych preferencji. Jeśli tak

³ M.J. Zimmerman, *Moral Responsibility and Ignorance*, „Ethics” 1997, t. 107, nr 3, s. 410. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.H.

czuje, to mówi prawdę. Ale jeśli istotnie wolałaby nie żyć, niż być kaleką, to nie zrobiła nic, by Perry mógł o tym wiedzieć. Powinna zatem przyznać, że Perry nie wiedział nic o jej preferencjach, ona więc nie ma prawa uznać, że Perry postąpił nierozważnie lub że jego ingerencja była impertynencją. Doris może być rozżalona, ale nie może pretensjami obarczać Perry'ego, ponieważ nie ma prawa stawiać mu moralnie uzasadnionych zarzutów. Perry mógł nie mieć wystarczającej wiedzy medycznej i z pewnością nie miał czasu na to, by poważnie się zastanowić, jak powinien wyciągać Doris, by jej nie uszkodzić. W jednej chwili musiał rozstrzygnąć dylemat. Wybrał mniejsze zło. Spełnił powinność niesienia pomocy, choć nie spełnił powinności nieszkodzenia osobie, którą się zajął. Może żałować, że nie pomógł Doris bardziej umiejętnie, jeśli to było w ogóle możliwe. Nikt jednak nie ma powodu twierdzić, że z jego winy Doris jest teraz kaleką. W pewnym sensie błąd popełniony przez Perry'ego był nieunikniony. Nie powstałby tylko w przypadku, gdyby jego doświadczenie życiowe obejmowało umiejętność zajmowania się ludźmi po ciężkim urazie. Perry jej nie miał. To była niezawiniona ignorancja, zatem choć Perry nie spełnił powinności, pozostaje niewinny. Wiedza, winą i obowiązek moralny wchodzi z sobą w rozmaite relacje. W sytuacji idealnej wiemy, co mamy zrobić, spełniamy obowiązek i pozostajemy bez winy. W sytuacji mniej idealnej, gdy nie wiemy tego, co powinniśmy wiedzieć, możemy przez przypadek postąpić właściwie i tym samym spełnić obowiązek moralny i pozostać bez winy. Ale możemy też popełnić błąd i przez swą ignorancję wyrządzić komuś szkodę, tak jak Perry. Nie spełniamy wtedy obowiązku, ale też nie ściągamy na siebie winy, ponieważ wcześniej nie było naszym obowiązkiem zdobyć wiedzy na temat skutków niezwyklego postępowania wymuszonego przez nieoczekiwane okoliczności. Wreszcie zdarzają się sytuacje najdalsze od idealnych, w których nie spełniamy obowiązku z powodu ignorancji, a nadto nasza ignorancja jest zawiniona, gdyż powstała przez nasze lenistwo, niedbalstwo, pośpiech, beźmyślność czy brawurę.

PESYMISTA, RELATYWISTA, LIBERAŁ I DOGMATYK

Z perypetii Perry'ego możemy wyciągnąć systematyczne wnioski. Mamy do wyboru kilka opisów uwzględniających jednocześnie fizyczne związki przyczynowe (rozerwanie rdzenia kręgowego), ewentualną winę wobec osoby pokrzywdzonej (Doris jest teraz kaleką) i moralne obowiązki, z których sprawca powinien sobie zdawać sprawę (Perry mógł pomagać lub nie). Chciałbym wyróżnić cztery postawy różnie wiążące te czynniki: pesymistyczną, relatywistyczną, liberalną i dogmatyczną. (1) Pesymista mówi: Nie należy się mieszać do spraw niepewnych a drażliwych. Jedni raczej wolą umrzeć, niż żyć

z paraliżem, inni wolą, by stało się odwrotnie. Gdy nie wiemy, co o tym sądzi zagrożona osoba, najlepiej w ogóle się nie angażować. (2) Relatywista mówi: Należy zawsze kierować się jakimś poczuciem słuszności zainteresowanego. Jeśli z zagrożonym można się porozumieć, to trzeba robić to, co on sobie życzy. Jeśli z zagrożonym nie można się porozumieć, to trzeba działać na ślepo i każda decyzja jest równie dobra. (3) Liberał mówi: Interwencje należy redukować do minimum. Pomagać należy zawsze, gdy grozi komuś niebezpieczeństwo i zagrożony o to prosi. Jeśli nie można się z nim porozumieć, trzeba postąpić zgodnie z jakąś stale stosowaną regułą oszczędnej ingerencji. (4) Dogmatyk mówi: Pomagać należy zawsze, gdy grozi komuś niebezpieczeństwo i preferencje zagrożonego nie mają znaczenia. Należy kierować się wyłącznie niezmiennymi zasadami, które uważa się za słuszne.

Różnica między winą a niespełnieniem powinności staje się teraz wyraźniejsza, choć nie w przypadku każdego z czterech stanowisk. Dogmatyk nie godzi się na oddzielenie tych dwóch kategorii; zapewnia, że zawsze kieruje się niepodważalnymi zasadami moralnymi, i że do tego postępowania zobowiązują go absolutystyczne przekonania. Musi zawsze i wszędzie bronić tych samych wartości. Zna niepodważalne zasady moralne i jest zdania, że wszelkie postępowanie powinno być oceniane przez odwołanie się do tych zasad. Zatem każdy, kto nie spełnia jakiejś powinności moralnej, bierze na siebie winę, i odwrotnie, każdy, kto jest obciążony jakąś winą moralną, nie spełnił powinności moralnej.

Jak pamiętamy, rozważania na temat niewykonalnych powinności doprowadziły nas do wniosku, że winę moralną i niespełnienie powinności wolno od siebie oddzielać, ponieważ istnieją niewykonalne powinności. W sytuacji Perry'ego każdy powinien pomyśleć, czy potrafiłby skutecznie pomóc. Jeśli tak, i jeśli zechce narazić się na niebezpieczeństwo, to powinien rzucić się na ratunek. Jeśli nie jest pewien, czy umiałby sprawnie pomóc, to musi się zastanowić, co jest bardziej prawdopodobne: to, że mimo niekompetencji i niezdarności uda mu się Doris uratować, czy to, że bardziej może jej zaszkodzić. Musimy przyznać, że często takiej niepewności nie da się usunąć. Nie da się w krótkiej chwili ustalić, jakie jest prawdopodobieństwo, że auto wybuchnie lub że kręgosłup Doris jest już uszkodzony, zatem odciągnięcie jej od kierowcy może wywołać paraliż. Dogmatyk musi w takiej sytuacji powiedzieć, że obowiązki moralne Perry'ego w ogóle nie zależą od faktów, tylko od zasad oceniania stosowanych przez dogmatyka.

Jeśli Perry uzna, że ma obowiązek ratowania Doris, to znajdzie się dogmatyk, który mu powie: „Dobrze zdecydowałeś, a to, czy przyczynisz się do paraliżu Doris, nie ma moralnego znaczenia. Nie masz obowiązku pomagania skutecznie, bo nikt nie ma obowiązku pomagania w sposób absolutnie niezawodny. Powinniśmy pomagać najlepiej jak potrafimy i po spełnieniu tego wa-

runku nie ponosimy winy za negatywne następstwa swoich czynów. A jeśli nie ma winy, to nie ma też niespełnionej powinności”. Jeśli natomiast Perry uzna, że nie ma obowiązku ratowania Doris w sytuacji niepewności, to znajdzie się inny dogmatyk, który mu powie: „Dobrze zdecydowałeś, i to, co teraz stanie się z Doris, nie wpływa na moralną ocenę twojego postępowania. Chciałeś pomagać skutecznie, a ponieważ nie wiedziałeś, czy ci się to uda, musiałeś się powstrzymać od wszelkiej interwencji. Nie wziąłeś na siebie niepotrzebnej winy i spełniłeś wszystkie swoje powinności”.

Inaczej mówiąc, dla dogmatyka obowiązek pomocy pojawia się i znika w zależności od tego, co postanowi potencjalny ratownik lub sam dogmatyk. W pewnym sensie dogmatyk ma rację. Perry musi mieć prawo decydowania o swoim postępowaniu i tylko on może szybko oszacować prawdopodobne szanse sukcesu oraz to, czy gotów jest ryzykować przy okazji własne życie. Niezrozumiałe jednak pozostaje przekonanie, że od decyzji Perry’ego zależą także jego moralne powinności i ewentualna wina za ich złamanie. Winę i powinność dogmatyk „wyciąga z kapelusza” – co do tego nie można mieć wątpliwości. Wybiera swą teorię bezkrytycznie, chce zawsze potępiać złamanie powinności, nie wierzy w istnienie niezawinionych błędów moralnych, i chce, żeby za winą zawsze mogła iść kara. Sądzę, że nie są to decyzje dobrze uzasadnione poznawczo lub moralnie.

Ponadto tak opisany dogmatyzm przypomina do złudzenia relatywizm. Stoi na stanowisku, że słuszne jest to, co dogmatyk uzna za słuszne. Aby odeprzeć ten zarzut, dogmatyk musi przyjąć jeszcze mniej wiarygodną pozycję. Albo musi powiedzieć: „Pomagaj zawsze i na ślepo, bez względu na okoliczności”, choć tego nie mówią nawet najbardziej zajadli rygoryści. Albo musi powiedzieć: „Zawsze się dobrze zastanów, zanim coś zrobisz, i nie ryzykuj ani tym, co tobie jest drogie, ani tym, co drogie jest osobie, której chcesz pomóc”. Ta rada niewiele kosztuje i tyle samo jest warta, bo nie daje żadnego kryterium decyzyjnego.

Problemu relacji między winą a powinnością nie rozwiązuje też relatywizm ani postawa pełnego niezaangażowania, czyli moralny pesymizm (w tym sensie słowa „pesymizm” używał Peter F. Strawson w eseju *Freedom and Resentment*⁴). Pesymista w ogóle nie interesuje się sprawami tego świata. Ubolewając nad jego marnością i nad własną bezradnością, przyjmuje, że wszyscy podlegamy bezwzględnemu determinizmowi, i że wina moralna jest równomiernie rozłana na wszystkich, niezależnie od tego, co robią i jakimi kierują się zasadami. Źródłem uniwersalnego skażenia może być powszechna niepewność losu, przygodność indywidualnego doświadczenia, ograniczona

⁴ Zob. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, „Proceedings of the British Academy” 48(1962), s. 1-25.

dostępność wszelkiej wiedzy, szczupłość posiadanych środków bądź grzech pierworodny. Inaczej mówiąc, ludzkie istnienie jest trwale napiętnowane i mało istotne w perspektywie globalnej, kosmicznej czy nadprzyrodzonej. Tego stanu rzeczy nie da się zmienić, a chęć wypełnienia wszystkich powinności to wyraz arogancji i dowód pychy. Qui dormit non peccat.

Relatywista nie wierzy, by jakiegokolwiek poglądy na temat winy i powinności zasługiwały na powszechne uznanie. Jest co prawda przekonany, że każdy powinien przyjąć jakieś poglądy moralne, sądzi jednak, że nie ma istotnego znaczenia, co wybierze. Każdy na własną rękę może uznać albo, że niewypelnione powinności znikają, albo że trwają niespełnione. Jeśli ktoś chce, może powiedzieć, że wina jest obiektywnym stanem skażenia moralnego, ale może też powiedzieć, że wina to tylko społeczny instrument kontroli. Relatywista przyznaje, że każdemu wolno przyjąć dowolne zasady moralne, żąda tylko, bo wybierający trzymał się ich konsekwentnie – nie w imię moralności, tylko w imię logiki i jasności opisu własnej postawy.

Liberał wydaje się najbardziej rozsądny. Kieruje się dość zminimalizowanymi zasadami moralnymi. Sądzi, że mamy powinności wobec ludzi obcych, ale są one dość ograniczone. Za Thomasem Hobbesem i Johnem Rawlsem może je określić jako obowiązek obrony najszerzej pojętej wolności dającej się pogodzić z analogiczną wolnością innych („[Każdy – J.H.] winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do siebie samego”⁵ oraz „Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej pojętej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych”⁶). Należy zatem pomagać tylko niektórym ludziom, a nie wszystkim i nie zawsze. Trzeba pomagać tym, na których nam zależy, tym, którzy w nieoczekiwany sposób znaleźli się w trudnym i niedającym się wcześniej przewidzieć położeniu, oraz tym, którzy proszą o pomoc. Z drugiej strony, nie należy pomagać tym, którzy sobie tego nie życzą, i poświęcać się dla tych, którym na tym nie zależy.

ZALETY LIBERALIZMU MORALNEGO

Spośród czterech wyliczonych stanowisk liberalizm najłatwiej przyjmuje, że powinności i winy nie muszą występować łącznie. Według liberała niespełnienie obowiązków nie kompromituje moralnie sprawcy, ponieważ wielu

⁵ T. H o b b e s, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 114.

⁶ J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 87.

obowiązków nie da się spełnić. Co do winy natomiast, to liberał ma zwykle przekonanie, że jest ona tylko pewnym konstruktem społecznym, sposobem zorganizowania publicznego potępienia lub podziwu dla szczególnie pobudzających wyobraźnię zachowań. To instrumentalne rozumienie winy opisywali z talentem pisarze, socjologowie i filozofowie. Nathaniel Hawthorne przedstawia w powieści *Szkarłatna litera*⁷ los Hester Prynne, skazanej w Nowej Anglii na noszenie odzieży, na której wyszyto czerwoną nitką dużą literę „A”, by powiadomić każdą przypadkową osobę, że Hester jest cudzołożnicą. Tymczasem Hester nie tyle zdradziła męża, ile została przez niego porzucona, a w czasie, gdy ją sądzono, była już tylko przez niego dręczona i szantażowana z ukrycia. Podobnie socjologowie traktują oburzenie moralne jako pewien fakt empiryczny, gdy piszą o mechanizmie „paniki moralnej”, która wybuchą, gdy w jakiejś społeczności nasila się pogłoska, że wszystkim zagraża trudne do opanowania niebezpieczeństwo, na przykład głód, który spowoduje nadchodząca wojna, epidemie, które powstaną na skutek kontaktu z chorymi ludźmi, napaści na samotne kobiety dokonywane przez seksualnego dewianta lub porywanie dzieci w galeriach handlowych przez medyczną mafię, która je zabija, by wyciąć nerki na przeszczepy⁸. W filozofii też pojawiają się próby naturalizowania norm moralnych, gdy twierdzi się na przykład, że normy etyczne stanowią czynnik harmonizujący społeczne funkcjonowanie jednostek⁹. Władysław Witwicki pisał, że zasady moralnego postępowania to „oliwa w maszynie społecznej”¹⁰, Bertrand Russell podkreślał, że normy moralne łagodzą konflikty międzyjednostkowe, i z tego punktu widzenia szczególnie zalecał przywiązywanie się do wartości łatwo podzielnych i niemalejących przez użycie – takich jak słuchanie muzyki lub kontemplacja obrazów w galeriach sztuki¹¹. Ta liberalna tendencja do naturalizacji pewnych aspektów etyki, przy pozostawieniu innych bez naturalizacji, pozwala wyjaśnić niepełną zbieżność między winą i niewykonaną powinnością.

NATURALIZACJA ETYKI

Różne teorie próbują naturalizować powinność – utilitaryzm, egoizm, altruizm, różne koncepcje polityczne, pedagogiczne, psychologiczne i soc-

⁷ Zob. N. Hawthorne, *Szkarłatna litera*, tłum. B. Bałutowa, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.

⁸ Por. P. Sztołmka, *Socjologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 466.

⁹ Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 157.

¹⁰ Cyt. za: Ossowska, dz. cyt., s. 157.

¹¹ Por. Ossowska, dz. cyt., s. 158.

jologiczne. Naturalizacja etyki normatywnej wydaje mi się jednak błędną propozycją, narażoną na zarzut błędu naturalistycznego. Jeśli ktoś twierdzi, że cała etyka sprowadza się do minimalizacji konfliktów międzyludzkich, to naraża się na odpowiedź, że po prostu stracił etykę z pola widzenia. Przestało go interesować, co jest moralnie słuszne, a co niesłuszne, i interesuje go tylko, co jest społecznie korzystne, a co takie nie jest.

Za właściwy zakres naturalizacji możemy przyjąć tę część etyki, która dotyczy winy, krzywdy, odpowiedzialności, zobowiązań, zasług czy rozmaitych ideałów społecznych. Być może normatywne i znaturalizowane pojęcia o bliskim sobie, lecz niepokrywającym się zakresie, dadzą się powiązać parami, tak że jedno z nich zachowa sens normatywny, niedający się sprowadzić do empirycznych faktów, a drugie będzie miało sens empiryczny, niedający się wyczerpać w czysto normatywnych zaleceniach. W takiej relacji pozostają, moim zdaniem, na przykład pojęcia powinności i winy, albo moralnie obowiązującego oburzenia moralnego i gniewu, który jest motywowany jedynie moralnie, a także na przykład pojęcie zasługi i pragnienie wyrażenia komuś uznania za czyny, których dokonał¹².

Ze względu na tak zakreślony cel, szczególnie obiecujące wydają mi się dwie teorie proponujące naturalizację: teoria Petera F. Strawsona i teoria Alfreda Bandury. O obu można powiedzieć, że naturalizują pojęcie winy, choć nie naturalizują pojęcia powinności.

W eseju *Freedom and Resentment* Strawson stawia tezę, że uzasadnieniem potocznego użycia określenia „odpowiedzialność moralna” jest chęć utrwalenia „postaw reaktywnych”, czyli chęć wyrażenia żalu, pretensji, poczucia krzywdy lub niedocenienia. Wina moralna zostaje przez niego zinterpretowana jako ujawnienie zranionych uczuć. Źródłem zasadniczych postaw moralnych jest zatem kierowana poczuciem sprawiedliwości roszczeniowość, chęć rozliczenia win i szkód oraz ukojenia wyzwolonych przez nie emocji.

Można jednak uważać, że rozumiana w tych kategoriach wina moralna opiera się na niewygaszonej tendencji do stosowania ostracyzmu, a nie na trwałych zasadach moralnych i wiedzy o realnym świecie. Na przykład wskazywanie na moralnych winowajców w okresie pozornego lub realnego nasilenia się rozmaitych zjawisk dewiacyjnych, takich jak narkomania, ekscesy seksualne czy brutalność, jest raczej efektem chaotycznego poszukiwania winnych niż ukoronowaniem rzetelnie przeprowadzonych badań na temat ludzkiego zachowania. Strawson ma rację, że czynnikiem spajającym wiele społeczności jest wspólna walka o właściwe traktowanie każdej jednostki. Resentment stanowi w jego filozofii wiarygodną podstawę przypisania win

¹² Więcej na ten temat zob. J. H o ł ó w k a, *Dwie koncepcje moralności*, „Etyka” 43(2010), s. 46-63.

i uzasadnienia potępień, ponieważ ujawnianie pretensji daje jednej stronie okazję do wyrównania rachunków, otrzymania rekompensaty i zaoferowania przebaczenia, a drugiej umożliwia okazanie ofiarności, skruchy, życzliwości i pokory. Chyba się jednak zgodzimy, że postawy reaktywne mogą także służyć rozprzestrzenieniu się przesadnych wymagań, manifestowaniu urojonych krzywd i stawianiu nieproporcjonalnie wysokich żądań tytułem zadośćuczynienia. Zranione poczucie miłości własnej może nie zawsze być wiarygodnym kryterium moralnej słuszności. Jak podkreśla Paul Russell, Strawson uważa, że kierowanie się uczuciami reaktywnymi jest dla człowieka wrażliwego jedyną możliwą postawą moralną. „Odpowiedź, jakiej Strawson udziela pesymiście, zawiera się w naturalistycznej strategii. Jej istotę stanowi twierdzenie, że zawieszenie postaw reaktywnych lub całkowite wyzbycie się ich jest psychologicznie niemożliwe. Nasze «ludzkie przywiązanie» (ang. human commitment) do całokształtu reaktywnych postaw jest tak «dalekosiężne i głęboko zakorzenione» w naszej naturze, że jest «praktycznie niewyobrażalne» (choć może niekoniecznie sprzeczne wewnętrznie), byśmy z nich mogli «zrezygnować» i się bez nich obyć”¹³. Długotrwała obiektywna postawa wobec wszystkich ludzi „nie wydaje się czymś, do czego ludzkie istoty są zdolne, nawet gdybyśmy znaleźli dla niej jakieś teoretyczne podstawy”¹⁴.

Paul Russell twierdzi, że wie, skąd Strawson zaczerpnął swe przekonania. Pogląd, że jesteśmy psychologicznie skazani na przeżywanie resentymentów wyraził biskup Joseph Butler – niepodważalny autorytet dla brytyjskich filozofów moralności – w kazaniu *Upon Resentment and Forgiveness of Injuries*¹⁵. „Pyta tam, w jakim celu tak «srogie i burzliwe uczucie» zostało «człowiekowi dane». To uczucie «zakorzenione w naszej naturze» ma dobry wpływ na «bieg wydarzeń w świecie». Jego zdaniem ludzie «w oczywisty sposób powstrzymują się przed zranieniem innych przez obawę narażenia się na resentyment. To bardzo szczęśliwe, że tak się dzieje, skoro nie jest w stanie powstrzymać ich zasada cnoty»”¹⁶.

Strawson nie tylko przejmuje pogląd Butlera, ale wzmacnia go argumentem, że powstrzymanie się od resentymentu jest dowodem rezygnacji z traktowania innego człowieka jako osoby zdolnej do zajęcia postawy moralnej. W sposób obiektywizujący, czyli bez reaktywnej postawy i chęci wyrażania uczuć moralnych, traktujemy tylko tych ludzi, którzy są w jakimś chorobli-

¹³ P. Russell, *Strawson's Way of Naturalizing Responsibility*, „Ethics” 1992, t. 102, nr 2, s. 287n. (wyrażenia w cudzysłowie wewnętrznym pochodzą z cytowanego eseju Strawsona).

¹⁴ Tamże, s. 291.

¹⁵ Zob. J. Butler, *Sermon VIII: On Resentment and Forgiveness of Injuries*, <http://anglican-history.org/butler/rolls/08.html>. Zob. też: t e n ż e, *O urazie*, w: tenże, *Piętnaście kazań*, tłum. J. Zawiła-Niedźwiecki, edu-Libri, Kraków–Warszawa 2013, s. 133-142.

¹⁶ Russell, dz. cyt., s. 293 (wyrażenia w cudzysłowie wewnętrznym pochodzą z kazania Butlera).

wym stanie – silnie zestresowani, znarkotyzowani, zindoktrynowani lub psychicznie nienormalni¹⁷. Gdy przyjmujemy wobec kogoś postawę obiektywną, to rezygnujemy ze zrozumienia i szacunku dla jego poglądów moralnych. Postanawiamy go traktować instrumentalnie i przedmiotowo. Decydujemy, że będziemy tym człowiekiem manipulować, poddamy go ścisłej kontroli, wyleczymy go lub wytresujemy. Inaczej mówiąc, reaktywna postawa nie tylko wiąże ludzi, ale jest też między ludźmi konieczna. Jej porzucenie powoduje, że traktujemy innego człowieka jak zepsuty automat.

Stanowisko to pozwala Strawsonowi w ciekawy sposób rozwiązać problem niewykonalnych powinności. Jego teoria nie tylko opiera się na reaktywnych postawach, ale też profiluje ich dobór i siłę. Wzmacnia oczekiwania osób nieśmiałych i niepewnych siebie, hamuje przesadne oskarżenia i wygórowane żądania ludzi agresywnych i roszczeniowych. Oskarżanie Perry’ego o to, że doprowadził Doris do kalectwa jest emocjonalne i wysrane z palca – powiedziałby Strawson. Stawiając się na miejscu Perry’ego, nikt nie zgodzi się, by go poważnie oskarżano o okrucieństwo. Przyzna, że nie spełnił obowiązku uratowania Doris, ale nie przyzna się do winy. Podobnie, mało kto – wyobrażając sobie, że jest Doris – będzie serio żądać od Perry’ego, by zapłacił odszkodowanie za przerwanie jej rdzenia kręgowego lub by odpowiadał przed sądem za spowodowanie u niej paraliżu. Strawson wyznacza zatem wiarygodne granice moralnie uzasadnionym roszczeniom przez odwołanie się do reaktywnych postaw. Wina daje się naturalizować, powinność – nie.

Inną propozycją naturalizowania win jest teoria społecznego poznania (ang. social cognitive theory) Alberta Bandury – popularna wśród psychologów, lecz zwykle pomijana przez filozofów. Bandura jest jednym z czterech najczęściej cytowanych psychologów (obok Burrhusa F. Skinnera, Sigmunda Freuda i Jeana Piageta). Główne twierdzenie jego teorii głosi, że wprawdzie uczymy się przez naśladownictwo, ale zwykle naśladownictwo nam nie wystarcza i popisujemy się inwencją. W latach sześćdziesiątych Bandura przeprowadził serię eksperymentów z lalką Bobo. Był to nadmuchiwany, dość bezkształtny balon z grubego plastiku z namalowaną ludzką postacią wielkości dziesięcioletniego dziecka. W grupie kontrolnej pozwolono dzieciom bawić się tą lalką bez wstępnych warunków. Lalka mało je jednak interesowała i dzieci nie miały w związku z nią ciekawych pomysłów. Szybko im się nudziła. W grupie eksperymentalnej pozwolono najpierw każdemu dziecku obserwować, jak dorosła osoba maltretuje lalkę: bije ją młotkiem, przewraca, podrzuca do góry, kładzie się na niej i okłada pięściami. Później pozostawiano dziecko sam na sam z lalką. Badani z wielkim zapałem naśladowali dorosłych, a nawet okazywali wiele inwencji. Na przykład niektóre z dzieci, mniejsze od

¹⁷ Por. tamże, s. 289.

Bobo, podrzucały lalkę do góry i posługiwały się nią jak maczugą, uderzając nią w rozmaite sprzęty w pokoju. Inne wykorzystywały duże wahadło zamontowane w pokoju jako automat do uderzania Bobo. Bandura wyprowadził z tego eksperymentu konkluzję, że agresja, podobnie jak wiele innych prostych zachowań, jest zachowaniem wyuczonym.

W odróżnieniu od tradycyjnych behaviorystów Bandura twierdził, że korzystanie ze wzorów nie jest prostym zachowaniem odtwórczym. Naśladowanie jest z reguły uzupełniane przez swobodną innowację. Proste powtórzenie zaobserwowanego wzorca jest nawet trudniejsze niż naśladownictwo z wariacjami. Nowe zachowania pojawiają się zatem w wyniku znużenia, niepełnego zapamiętania, chęci popisania się czymś nowym lub upodobania do eksperymentu. W oparciu o te spostrzeżenia teoria społecznego poznania twierdzi, że ludzkie zachowanie podlega trzem systemom regulacji. Po pierwsze, na zachowanie wpływają zapamiętane wzorce wcześniejszych zachowań występujących w podobnych okolicznościach. Po drugie, zachowania są modyfikowane przez sprzężenia zwrotne pojawiające się w kontekście, w którym zachowanie jest realizowane. Po trzecie, podczas realizacji zachowania pojawiają się u sprawcy rozmaite wnioski poznawcze dotyczące przebiegu zachowania i jego konsekwencji. Bandura opisywał to potrójne zsynchronizowanie jako samoregulację, samoorganizację i samowystarczalność. Mechanizmy te stanowią zasadniczą podstawę dla uczuć i postaw moralnych. Uczymy się ich od osób, które naśladujemy, dodając modyfikacje behawioralne.

Opisane ustalenia zostały przez Bandurę uzupełnione o ważne odkrycie. Nie tylko ludzie, ale także pewne ssaki (małpy, szczury) mają tendencję do nagradzania siebie za osiągnięcia i czasem oszukują, przyznając sobie nagrody, ale najczęściej postępują uczciwie, nawet gdy nie są nadzorowane i karane za oszustwa. Podstawowe postawy moralne – takie jak uczciwość w nagradzaniu – okazują się zatem wrodzone, czyli znaturalizowane.

Uzależniając nagradzanie od uzyskanych wyników, jednostki są w stanie zmniejszyć niekorzystne efekty swojego postępowania i w ten sposób stwarzają naturalne wzmocnienie dla swoich wysiłków. Zbijają wagę, ograniczają palenie, poprawiają stopnie w szkole. Gdy odkładają na później zaplanowane działania, to myśl o nich dręczy je nieustannie i zmniejsza ich zadowolenie z innych zajęć. Gdy wyznaczają sobie jakiś cel, za którego spełnienie dostaną nagrodę, wzmacniają w sobie siłę potrzebną do jego realizacji, a tym samym eliminują potrzebę stosowania uporczywych napomnień. Samoregulowana zmiana może dostarczać naturalnej zachęty dla trwałego stosowania nagród za każde cenione własne zachowanie i kar za każde zachowanie niepochwalone¹⁸.

¹⁸ Por. A. B a n d u r a, *Self-Reinforcement: Theoretical and Methodological Consideration*, „Behaviorism” 4(1976) nr 2, s. 142.

Tendencja do nagradzania i karania samego siebie ma dwa źródła. Po pierwsze, powstaje spontanicznie u jednostek, które chcą osiągnąć wybrane cele stosunkowo niewielkim kosztem emocjonalnym. Po drugie, umiejętność sterowania własnym zachowaniem sama może być przedmiotem naśladownictwa. W środowisku ludzi, którzy potrafią osiągnąć wybrane cele przez odpowiednie motywowanie samych siebie, także mniej doświadczone jednostki przyswajają sobie tę umiejętność. I odwrotnie, w środowisku ludzi deklarujących, że nie są w stanie sprostać własnym oczekiwaniom, dzieci też łatwo usprawiedliwiają się z niewykonanych zadań.

Najbardziej zaskakujące odkrycie Bandury zostało dokonane podczas ściśle kontrolowanego badania nad wzmocnieniami u szczurów. Zwierzęta te nie tylko stosują samoregulację, gdy źródło nagród jest ograniczone, ale dozużą sobie nagrody nawet wtedy, gdy widzą, że źródło nagród jest zawsze dostępne. Naciskanie dźwigni przez szczura, by uzyskać nagrodę, nie jest jeszcze przypadkiem samonagradzania. Natomiast postępowanie, które polega na tym, że szczur najpierw dobrowolnie wykonuje jakieś zadanie i dopiero później naciska dźwignię, by otrzymać nagrodę, którą mógł sobie przydzielić wcześniej, kwalifikuje się jako operacja samonagradzania¹⁹.

Badanie to wskazuje, że ludzie i zwierzęta spontanicznie wybierają sposób postępowania polegający na przyznawaniu nagród za starania i osiągnięcia, na rozpoznawaniu uczciwego wykonania zadania, karceniu osobników dopuszczających się oszustw i na wspieraniu samokontroli. Takie tendencje behawioralne można uznać za biologiczną podstawę moralności, dla której ważna jest norma zapracowania na nagrodę i samoograniczenie roszczeń. Bandura jest nawet zdania, że podstawowe postawy moralne pojawiają się bez jakichkolwiek starań wychowawczych, natomiast zachowania okrutne, wiarołomne i bezceremonialne są efektem wadliwej socjalizacji i selektywnego „wyłączenia moralności” (ang. *moral disengagement*)²⁰.

O ile wiem, Bandura nie zajmował się powinnościami niewykonalnymi. Jego teoria rzuca jednak interesujące światło na to zagadnienie. Wiedza o tym, co powinniśmy i możemy realnie zrobić, nie jest tym samym, co wiedza o tym, co powinni bylibyśmy zrobić, gdyby nas nie ograniczały środki i okoliczności. Planując przyszłe działania, powinniśmy zaczynać od wiedzy drugiego rodzaju. Na tym polega między innymi samoregulacja i samoorganizacja. Powinniśmy myśleć na wyrost, jak powinniśmy postąpić, niezależnie od tego, jaka część tych planów okaże się wykonalna, bo okoliczności są zmienne, i co dziś

¹⁹ Por. tamże, s. 146.

²⁰ Zob. t e n ż e, *Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities*, „Personality and Social Psychology Review” 3(1999), s. 193-209.

wydaje się niemożliwe, w przyszłości może się okazać tylko trudne. Wolno więc stawiać przed sobą trudne do spełnienia powinności.

PODSUMOWANIE

Niezawiniona niewiedza jest dobrą ilustracją wszelkich niezawinionych błędów. Michael J. Zimmerman słusznie zwraca uwagę, że jeśli popadamy w stan zawinionej niewiedzy, to wprawdzie jest możliwe, że teraz nie ciąży na nas żadna wina za niespełnienie trudnego obowiązku, jednak może ciążyć na nas wina niedowiedzenia się na czas tego, co powinni byliśmy zrobić, by dziś działać sprawniej²¹. To samo twierdzi Gideon Rosen²². George Sher przypomina natomiast, że powinniśmy się chronić przed popadaniem w stany, które prowadzą do „czynów pomrocznych” (ang. benighted acts), na przykład w stan krańcowego zmęczenia czy odurzenia, gdy przewidujemy, że możemy być komuś potrzebni do wykonania jakichś ważnych zadań²³. William J. FitzPatrick jest z kolei zdania, że ignorancja staje się winą dopiero wtedy, gdy dopuścimy się „akracji przy szeroko otwartych oczach” (ang. clear-eyed akrasia), czyli dopiero gdy celowo nie dopuszczamy do siebie pewnych wiadomości²⁴. Podobnie Brian Rosebury przypomina, że nasza niewiedza może być przypadkiem „moralnego pecha” (ang. moral bad luck) i może przytrafić się nam jako jakieś zupełnie nieprawdopodobne i nieprzewidywalne nieszczęście (Rosebury wspomina tu o dziecku, które utopiło się w wannie, gdy opiekun pozostawił je samo na kilka minut)²⁵.

W każdym z tych przypadków ktoś powinien był coś zrobić, ale nie zrobił, ponieważ brak mu było odpowiedniej wiedzy (i wyobraźni). Wyobraźmy sobie, że samolot ma awarię. Pilot może wylądować na dalej położonym lotnisku, nie przekraczając granicy, lub na bliższym, ale leżącym za granicą. Woli lądować szybciej, i tak robi, nie myśląc o tym, że części pasażerów niemających paszportu sprawi to znaczny kłopot (jest to „benighted act”). Ojciec gapowatego syna chce go nauczyć jazdy na rowerze i pozwala mu przejechać kawałek po chodniku – choć obiecał żonie, że tego więcej nie robi, tylko weźmie syna do parku (przykład „clear-eyed akrasia”). Niestety syn, jadąc zygzakiem, wpada

²¹ Por. Z i m m e r m a n, dz. cyt., s. 418.

²² Por. G. R o s e n, *Culpability and Ignorance*, „Proceedings of the Aristotelian Society: New Series” 2003, t. 103, s. 61.

²³ Por. G. S h e r, *Out of Control*, „Ethics” 2006, t. 116, nr 2, s. 292.

²⁴ Por. W. J. F i t z P a t r i c k, *Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge*, „Ethics” 2008, t. 118, nr 4, s. 592n.

²⁵ Por. B. R o s e b u r y, *Moral Responsibility and ‘Moral Luck’*, „The Philosophical Review” 104(1995) nr 4, s. 506.

na jezdnię pod koła samochodu. Jakaś matka zostawia pięcioletniego syna w wannie, bo wydaje się jej kompletnie nieprawdopodobne, że chłopiec może w ciągu pięciu minut pośliznąć się i utonąć (gdyby utonął, byłby to przypadek „bad luck”).

W każdym z tych przypadków stało się coś, co nie powinno się było stać i to stwierdza etyka normatywna. Doszło do niewypełnienia powinności. Jednak czymś innym jest wina, która zależy od okoliczności, i to właśnie winę ustala etyka znaturalizowana w stylu Strawsona lub Bandury. Jeśli awaria samolotu wymagała pilnego osadzenia go na ziemi, pilot miał prawo przekroczyć granicę. Jeśli chłopiec na rowerze miał dziesięć lat, to można było przypuszczać, że raczej celowo spadnie z roweru, niż zjedzie na oślep na jezdnię. Jeśli w wannie było dwadzieścia centymetrów wody, to trudno było przewidywać, że dziecko może upaść tak niefortunnie, że straci przytomność i utonie.

Musimy się zatem zgodzić, że zdarzają się nieszczęśliwe wypadki, i że nie odpowiadamy za całe zło, które wokół nas się dzieje. Odpowiadamy tylko za te błędy, których mogliśmy uniknąć, postępując w sposób roztropny i przewidujący. Stąd przede wszystkim powinniśmy się starać nie ściągnąć na siebie moralnej winy. Ale na tym sprawa się nie kończy. Powinniśmy też wypełniać nasze powinności na tyle, na ile to jest możliwe i pamiętać, że niedające się zrealizować powinności nie znikają, lecz nadal obowiązują, pomimo że nie dadzą się wypełnić. Jeśli jednak takich niewypełnionych, niewinnych błędów przytrafia nam się dość dużo, to powinniśmy pomyśleć o tym, jak uporządkować nasze życie. Duża liczba niewinnych błędów staje się błędem zawinionym.

Barbara CHYROWICZ

PRZEMOC BEZ NIENAWIŚCI?

Wąska definicja przemocy, czyli ta, w której przemoc związana jest z wywieraniem na drugich fizycznego lub psychicznego nacisku przez konkretne osoby, lepiej oddaje ideę przemocy. Strukturalne formy przemocy można bowiem interpretować jako przejawy społecznej niesprawiedliwości. Tak jak kasus samoobrony przed niesprawiedliwym agresorem pozostaje paradygmatem wojny sprawiedliwej, tak indywidualnie wywierana przemoc może być uznana za paradygmat przemocy strukturalnej i politycznej.

Zapytani, czym jest przemoc, odpowiemy zapewne, że przemoc to narzędzie tych, którzy uciekają się do siły, by podporządkować sobie innych, nie licząc się z ich wolą. Wydaje się, że usiłowanie podporządkowania sobie tak „opornej natury” otaczającego nas świata, jak i jeszcze bardziej opornych rozumnych i wolnych istot, jeśli nawet nie wynika z pragnienia panowania nad otaczającą nas rzeczywistością (nie wszyscy bowiem pragną być władcami), to przynajmniej z przemożnej chęci kontrolowania tego wszystkiego, co się wokół nas dzieje. Na przemoc patrzymy też z czysto pragmatycznego punktu widzenia. Jak zauważył Thomas Hobbes, większość ludzi w zorganizowanych społeczeństwach czerpie ewidentną korzyść z podporządkowania się autorytetom – w interesie społeczności leży zatem zmuszenie niesubordynowanych do przyjęcia społecznie uznanych reguł, co czasami można osiągnąć jedynie przez odwołanie się do przemocy¹. Ponieważ rządzący nie zawsze działają w słusznym pojętym interesie społeczności, odpowiedzią na ich dyktatorskie zapędy bywa kontestacja, opór, wypowiedzenie posłuszeństwa i bunt. Obalanie uciekających się do przemocy dyktatorów często jednak – niestety – dokonuje się również przy użyciu przemocy. „Gwałt odciska się gwałtem”, bo z reguły nikt z uśmiechem na ustach nie oddaje władzy i nie pozbywa się przywilejów bez oporu. Niekoniecznie zatem odrzucamy wszelkie formy przemocy. Co więcej, stosowanie jej niekiedy uznajemy za słusne – szczególnie w sytuacji, gdy w walce o sprawiedliwość wyczerpane zostały wszelkie inne środki, gdy przedstawiane przez nas racje nie spotkały się ze zrozumieniem, a dyplomatyczna „łagodna perswazja” zawiodła. Odrzucana z zasady przemoc bywa zatem w pewnych okolicznościach uznawana za dopuszczalną, problemem staje się natomiast bliższe określenie warunków, w jakich byłibyśmy skłonni

¹ Zob. T. H o b b e s, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009.

ją dopuścić. Warunki te zdają się bowiem generować raczej „tu i teraz” przeważające powody, dla których uznajemy przemoc za niegodziwą.

Racje odgrywają w próbach usprawiedliwiania przemocy kapitalną rolę. Kiedy podporządkowujemy sobie zdeterminowaną naturę otaczającego nas świata, zmieniając koryta rzek, drążąc tunele oraz ingerując w genetyczną strukturę roślin i zwierząt, „opór” niemej ze swej istoty natury objawia się w niekorzystnych – tak dla nas, jak i dla środowiska naturalnego – skutkach (na przykład następuje zmiana klimatu). To konsekwencje weryfikują z czasem nasze racje – mówimy niekiedy, że natura „mści się” na nas za gwałcenie jej praw. Podporządkowywanie sobie rozumnych i wolnych istot jest znacznie trudniejsze niż zapanowanie nad zdeterminowaną ze swej istoty naturą – w tym przypadku bowiem wolny chce sobie podporządkować wolnego. Ów wolny już w punkcie wyjścia będzie potrzebował jakiejś racji, dla której miałby ewentualnie ugiać własną wolę, podporządkowując się woli drugiego. Z przemocą mamy najczęściej do czynienia w sytuacjach, gdy wolny tej racji uznać nie chce, i to zarówno wtedy, kiedy – obiektywnie rzecz biorąc – winien się podporządkować, jak i wtedy, gdy takie podporządkowanie oznaczałoby jego ewidentną krzywdę (w drugim z wymienionych przypadków odpowiedź na przemoc wydaje się oczywista, pytanie tylko, jaka winna to być odpowiedź). Co prawda, jeśli już udaje się nam drugim „postawić pod ścianą”, ich uległość sprawia, że stosowanie przez nas fizycznej przemocy staje się niepotrzebne, ale nie znaczy to, że nie będą oni usilnie twierdzić, iż zastosowano wobec nich przemoc. Racje, które uznajemy za przekonujące, nie zawsze bowiem są równie przekonujące dla naszych oponentów.

Zapewne można wskazać dziesiątki sytuacji, w których ludzie zobligowani do podporządkowania się drugim taką rację znajdują: dzieci podporządkowują się rodzicom, uczniowie nauczycielom, a pracownicy właścicielom firm. Jeśli bowiem ulegający czyjejs presji dostrzega w podporządkowaniu się jakieś własne dobro lub dobro społeczności, to – chociaż sytuacja ta nie jest dla niego komfortowa – ostatecznie godzi się na uległość. Czuje się jednak przymuszany – gdyby nie wywierano na niego presji, postąpiłby inaczej. Dobro, w imię którego miałby się podporządkować, nie wydaje mu się bowiem samo w sobie aż tak atrakcyjne, by zdobyć się na trud jego mozolnego zdobywania. Uczniowie nie zawsze chętnie zdobywają wiedzę, a podatnicy nie znajdują nawet minimalnej radości w płaceniu podatków. Niechęć – na poły rozumna, na poły emocjonalna – nie jest jednak dla uczniów, podatników, pracowników i wszystkich, którzy godzą się na podporządkowanie określonym regułom, wystarczającym powodem do formułowania oskarżenia, że oto zastosowano wobec nich przemoc. Przymus to jeszcze nie przemoc. Okazuje się jednak, że wśród autorów analizujących problem przemocy są i tacy, którzy tak poszerzają zakres tego pojęcia, że obejmuje ono również wymuszane na drugich

zachowanie. Na przykład Johan Galtung mianem przemocy określa również presję wywieraną na rodziców przez niesforne dziecko, a także podanie komuś środka nasennego znacząco redukującego jego fizyczne i mentalne możliwości².

Już kilka wstępnie sformułowanych uwag pokazuje, że aby odpowiedzieć na pytanie, czy wolno posłużyć się w pewnych sytuacjach przemocą – a takie właśnie pytanie stawiamy w niniejszym artykule – należy uprzednio wyjaśnić, jakie działania zasługują na miano przemocy i czy jest to jeden określony typ działań, czy też można wskazać różne jego rodzaje. Bez takiego wyjaśnienia odpowiedź na pytanie o dopuszczalność przemocy może się niekiedy wydawać wręcz banalna (na przykład wtedy, gdy pytamy o moralną dopuszczalność zamykania ludzi w więzieniach). Oczywiście odpowiedź: „wolno” – lub „nie wolno” – odwoływać się do przemocy, jest niewystarczająca, trzeba jeszcze wskazać rację, która uzasadnia przemoc a raczej określony typ przemocy. Racja ta będzie zależna od okoliczności, w jakich posłużono się przemocą. Prowadzone w niniejszym artykule analizy rozpoczniemy zatem od próby nakreślenia różnych wymiarów przemocy, mając na względzie zarówno różne sposoby jej wywierania, jak i konteksty, które zdają się niekiedy przesądzać o nazwaniu określonego działania przemocą. Aby usystematyzować działania określane mianem przemocy, zwrócimy szczególną uwagę na różnice między jej wymiarem indywidualnym (personalnym) a wymiarem strukturalnym, odwołując się przy tym do różnych sposobów definiowania przemocy. Przemoc strukturalna bywa usprawiedliwiana, także względami politycznymi. Nie każdy akt nacechowany przemocą zasługuje na potępienie; gdyby tak było, musielibyśmy konsekwentnie odrzucić akty samoobrony jako moralnie niesprawiedliwe.

WYMIARY PRZEMOCY

Jak już wstępnie zauważyliśmy, przemoc pojawia się wtedy, kiedy żądanie podporządkowania wywołuje sprzeciw zmuszanych do uległości, a ich opór próbuje się przełamać za pomocą fizycznego lub psychicznego nacisku. Przymus pozostaje zatem jakąś „składową” przemocą, nie jest jednak z nią tożsamy (nie zawsze prowadzi on do przemocy). W ramach przemocy fizycznej pojawia się jeszcze rozróżnienie przemocy biologicznej, która redukuje

² Zob. J. G a l t u n g, *Violence, Peace, and Peace Research*, „Journal of Peace Research” 6(1969) nr 3, s. 167-191. Stanowisko Galtunga uważane jest za skrajne, ponieważ przeciwstawia przemoc idealnemu pokojowi na ziemi. Por. J. H a r r i s, *Violence and Responsibility*, Routledge & Kegan Paul, London–Boston–Henley 1980, s. 11.

somatyczne możliwości człowieka (jej skrajnym przypadkiem jest zabójstwo, ale obejmuje ona również okaleczenie lub pobicie), i fizycznej, która dotyczy ograniczenia możliwości przemieszczania się (na przykład przez uwięzienie). Przemoc zwykliśmy wiązać z krzywdą tego, wobec kogo ją zastosowano, skoro jednak akceptujemy osadzanie przestępców w więzieniach i nie negujemy podejmowania działań obronnych ani prowadzenia wojny sprawiedliwej, to odrzucanie wszelkich form przemocy jako z natury swej niesprawiedliwych jest przedwczesne. Wszak nie ubolewamy nad krzywdą złooczyńcy odbywającego słuszenie zasądzoną karę. Znamienne, że możliwe do zaakceptowania formy przemocy pojawiają się jako odpowiedź na przemoc, czyli mają charakter obronny, stanowiąc rodzaj „zła koniecznego” uwarunkowanego wystąpieniem przemocy, na którą zgodzić się niepodobna. Tym, co dodatkowo komplikuje problem „odpowiedzi na przemoc”, jest wielość istniejących form przemocy, a przynajmniej wielość tego, co nazywane bywa przemocą.

Skrajną formą przemocy zdecydowanie jest wojna, ale przemoc to również tortury, formy psychicznego szantażu, terror, a także zastraszanie, którego przedmiot jest tak realny, że zastraszany ma wszelkie powody, by traktować je poważnie. Za narzędzie przemocy bywa również uważane słowo – tak mówione, jak i pisane – które ma obecnie nie mniejszą siłę rażenia niż nóż, chociaż wyrządzana za pomocą słowa krzywda nie jest „krwawa”³. Myliłby się zatem ktoś, kto utożsamiałby dzisiaj przemoc jedynie z posłużeniem się fizyczną siłą. Niezależnie od wybranych narzędzi – a tych można wskazać bez liku: od broni po prawo, środki psychofarmakologiczne czy media z „wszechwładnym” Internetem na czele – odwołujący się do przemocy zdaje się przyjmować wobec ofiar rolę agresora, a tym samym naruszać zasadę sprawiedliwości. Jeśli jedynym sposobem obrony przed przemocą agresora byłaby „wtórna przemoc” obrońcy, należałoby założyć, że jego podstawową intencją jest chęć przywrócenia naruszonego przez agresora status quo (na przykład odebrania mu siły tego, co zabrał za pomocą siły). Tego typu działania obronne, mimo że posłużenie się przemocą jest w nich ewidentne, bywają jednak najczęściej nazywane przywracaniem sprawiedliwości, co pozwala wnosić, że zastosowane w nich „siłowe” rozwiązanie ma inny wymiar niż w przypadku agresji.

Elementem działania, który miałby istotnie wpływać na ocenę przemocy, jest – obok intencji – kontekst. Slavoj Žižek twierdzi, że przemoc nie stanowi wewnętrznej cechy działania (związanej z nim bezpośrednio), lecz cechą dzieloną między różne akty oraz ich konteksty, i to zarówno akty działania, jak i zaniechania. Jedno i to samo działanie może być zatem – zależnie od kon-

³ Szerzej na ten temat pisze Lorenzo Magnani (por. L. M a g n a n i, *Understanding Violence: The Intertwining of Morality, Religion and Violence: A Philosophical Stance*, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 2011, s. 35–64).

tekstu – zarówno uznawane, jak i nieuznawane za wyraz przemocy. Uprzejmy uśmiech – twierdzi autor – może być w pewnej sytuacji większą ekspresją przemocy niż brutalny wybuch złości⁴. Žižek nie wyróżnia zatem przemocy jako kategorii działania, ale uznaje ją za cechę działań (sposób ekspresji) i ich ewentualnego kontekstu. Ujęcie to wydaje się ryzykowne, ponieważ przynajmniej w przypadku niektórych działań przemoc jest jednoznaczna (na przykład w przypadku terroru czy napadu rabunkowego).

Jakie konteksty miałyby różnicować ocenę przemocy? Najczęściej wskazywane są tu uwarunkowania natury historyczno-kulturowej. Przykładowo, działania uznawane w patriarchalnym modelu rodziny za standardowe (na przykład zależność kobiety od mężczyzny) obecnie mogą być interpretowane jako wyraz przemocy, podobnie jak akty zabójstwa i samobójstwa usprawiedliwiane niegdyś przez odwołanie się do racji religijnych. Myliłby się jednak ktoś, kto na tej podstawie wyciągnąłby wniosek, że postęp cywilizacyjny znacząco zredukował występowanie przemocy. Przeciwnie (sic!), współczesny człowiek nie jest wcale mniej okrutny od swoich przodków, jedynie znacznie bardziej wyrafinowany⁵. W jaki sposób zatem – zważywszy na wskazane wyżej wielorakie uwarunkowania zjawiska przemocy – filozofowie próbują uporządkować różne jej rozumienia?

John Harris zauważa, że „problematiczność” problemu przemocy bierze się stąd, że wykazujemy zaskakująco mało zgodności co do tego, czym jest przemoc i kiedy rzeczywiście się pojawia. Na przykład Gandhi postrzegał problem przemocy zupełnie inaczej niż marksiści. Harris proponuje zatem, by odróżnić nacechowane przemocą (agresywne) działania (ang. violent acts) od aktów przemocy (ang. acts of violence)⁶. Dostrzegając w działaniach elementy przemocy, wskazujemy na cechy tych działań, kiedy natomiast mowa o aktach przemocy, mamy na uwadze klasę lub rodzaj działań jednoznacznie uznawanych za przemoc. Prawie każde działanie – kontynuuje Harris – może być spełnione w sposób nacechowany przemocą, nawet zamieszanie herbaty w filiżance może być agresywne. Nacechowane przemocą działania przejawiają między innymi surowość, gwałtowność, siłę, wzburzenie, impulsywność, wściekłość, oburzenie i brutalność. Tak opisany deskryptywny sens przemocy nie jest jednak tym samym co jej sens klasyfikacyjny, odnoszący się wprost do aktów przemocy. W aktach przemocy agresja nie jest cechą (jakością) działań, lecz ich zamierzonym skutkiem. Wynikałoby stąd, że sam fakt posłużenia się w działaniu fizyczną siłą (która jest cechą przemocy) stanowi warunek konieczny, ale jeszcze niewystarczający, by uznać działanie za przemoc. Zamierzone konsekwencje przemocy to najczęściej skrzywdzenie

⁴ Por. S. Ž i ž e k, *Violence: Six Sideways Reflections*, Profile Books, London 2009, s. 213.

⁵ Por. M a g n a n i, dz. cyt., s. 14-16.

⁶ Por. H a r r i s, dz. cyt., s. 11-16.

względnie zranienie drugich; działania, które nie są z natury (przedmiotu) aktami przemocy, mogą jednak powodować podobny skutek. Podanie komuś trucizny wcale nie musi dokonywać się poprzez zauważalny akt przemocy – skrycie mordowany człowiek może z uśmiechem na ustach i bez najmniejszego oporu odebrać od truciela śmiercionośny trunek.

Wprowadzone przez Harrisa dystynkcje są jednak przydatne. Jeśli bowiem uznamy, że agresywność w działaniu (wykazywanie przez działanie cech wskazanych powyżej) jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do uznania działania za akt przemocy, zyskujemy rację, by obronę przed przemocą, która z konieczności nie jest pozbawiona jej elementów, uznać za kategorię innego rodzaju. Tym samym zawęzilibyśmy zakres działań potocznie uznawanych za przemoc. Funkcjonujące w literaturze przedmiotu sposoby definiowania przemocy pozwalają odnosić ją praktycznie do wszelkich aktów, w których zastosowano wobec drugich siłowe rozwiązania, bynajmniej nie ułatwiając odpowiedzi na pytanie o ich ewentualną dopuszczalność. Do propozycji Harrisa powrócimy zatem po przedstawieniu obecnych w literaturze prób klasyfikacji aktów przemocy.

PRÓBY KLASYFIKACJI AKTÓW PRZEMOCY

W najczęściej przytaczanej próbie usystematyzowania pojęcia przemocy przyjmuje się za podstawę zakres uznawanych za przemoc aktywności, stąd też wyróżnia się szerokie, wąskie i legalne ujęcie problemu przemocy⁷. Oprócz tej zasadniczej klasyfikacji w literaturze przedmiotu pojawia się też szereg pomniejszych typologii przemocy, które postaramy się w tej zasadniczej klasyfikacji usytuować. Dodajmy jeszcze, że wszelkie propozycje definiowania i porządkowania różnych ujęć przemocy pozostawiają jej pojęcie nieostrym, co znacznie utrudnia jednoznaczne uznanie określonego działania za przemoc. Robert P. Wolff zauważa, że powodem niejasności pojęcia przemocy jest zestawianie go z pojęciem „non-violence” (niestosowania przemocy), którego znaczenie (podobnie jak znaczenie pojęcia przemocy) zostało uwikłane w polityczną dyskusję nad rozumieniem autorytetu prawa – pojęcia również wewnętrznie niespójnego. To z kolei sprawia, że odpowiedź na pytanie, kiedy w działalności politycznej dopuszczalne jest uciekanie się do przemocy, staje się niejednoznaczna⁸.

⁷ Zob. C.A.J. C o o d y, *Morality and Political Violence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York, 2008.

⁸ Por. R.P. W o l f f, *On Violence*, „Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 602. Por. też: t e n ż e, *O przemocy*, tłum. D. Chabrajka, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 205n.

PRZEMOC W UJĘCIU SZEROKIM

W ujęciu szerokim w zakres pojęcia przemocy włączane są wszelkie przejawy społecznej niesprawiedliwości i nierówności. Sprzeciwianie się przemocy może zatem oznaczać zarówno krytykę przyjętych przez rząd zasad redystrybucji dóbr faworyzujących bogatych, jak i działania rewolucjonistów zmierzające do ustanowienia społecznej równości. Rewolucjoniści stosowanie fizycznej przemocy tłumaczyć będą właśnie instytucjonalną lub ukrytą przemocą aktualnie istniejących struktur społecznych, której nie da się inaczej wyeliminować, jak tylko odwołując się do przemocy⁹. Takiemu rozumieniu przemocy odpowiada zarówno definicja przemocy strukturalnej, jak i definicja przemocy politycznej. Przemoc strukturalna to – jak zauważa Newton Garver – instytucjonalna forma ukrytej przemocy pozbawiającej ludzi wyboru w sposób zorganizowany, za pośrednictwem legalnie działających procedur¹⁰. Przemoc polityczna – w ujęciu Teda Hondericha – to użycie siły przeciwko osobom lub rzeczom, które dokonuje się wbrew istniejącemu prawu, a jego celem są zmiany personalne lub systemowe w społeczności rodzimej bądź innych społecznościach. Honderich zauważa nadto, że przemoc polityczna może być aktualna lub też potencjalna¹¹.

Przemoc strukturalna może mieć zarówno charakter przemocy fizycznej, jak i psychologicznej (na przykład przez indokrynację, „pranie mózgu” czy zastraszanie). W takim ujęciu systemami przemocy były komunizm i nazizm. Można o niej mówić jednak także w odniesieniu do zasad prowadzenia firmy, której właściciel nie przymusza wprowadzić wyzyskiwanych pracowników, aby pozostawali w niej zatrudnieni, ale problemy na rynku pracy sprawiają, że „nie mają oni wyjścia” – godzą się na wyzysk, bo alternatywą jest bezrobocie. Przemoc strukturalna bywa także nazywana przemocą ukrytą. W odróżnieniu od zmiennej z natury przemocy indywidualnej przemoc strukturalna charakteryzuje się pewnym stopniem stabilności¹². Dlatego też łatwiej wyeliminować przemoc indywidualną niż strukturalną.

WĄSKIE UJĘCIE PRZEMOCY

Wąskie ujęcie przemocy ogranicza jej zakres do interpersonalnych relacji, w których jedna ze stron wywiera na drugą fizyczną bądź psychiczną presję,

⁹ Por. Co a d y, dz. cyt., s. 22.

¹⁰ Por. N. G a r v e r, „*What Violence Is*”, w: *Philosophical Issues: A Contemporary Introduction*, red. J. Rachels, A. Tillman, Harper Collins, New York 1972, s. 228.

¹¹ Por. T. H o n d e r i c h, *Violence for Equality: Inquiries in Political Philosophy*, Penguin Books, Harmondsworth 1980, s. 8.

¹² Por. G a l t u n g, dz. cyt., s. 173.

powodując ból i cierpienie. To ujęcie jest zasadniczo neutralne politycznie i ma wiele wspólnego z potocznym rozumieniem przemocy. Według Galtunga z przemocą mamy do czynienia wówczas, gdy człowiek na płaszczyźnie mentalnej lub somatycznej ulega presji, która uniemożliwia mu zrealizowanie dostępnej mu potencjalności (definicję tę można by też interpretować szeroko). Jak Galtung pojmuje potencjalność? Wyjaśnia on, że przemoc można rozumieć jako powód rozbieżności między tym, co aktualne, a tym, co potencjalne, czyli między tym, co jest, a tym, co mogłoby być. To, że w osiemnastym wieku człowiek umierał na gruźlicę, nie może być odczytane jako jakakolwiek forma przemocy, ponieważ gruźlica była wtedy chorobą nieuleczalną. Jeśli jednak z tej samej przyczyny ktoś umiera dzisiaj, w czasach, gdy medycyna dysponuje wszelkimi środkami niezbędnymi do wyleczenia gruźlicy, mamy powody, by jego śmierć interpretować jako wyraz przemocy. Zgodnie zatem z koncepcją Galtunga, kiedy aktualność nie osiąga poziomu potencjalności, mimo że istnieją po temu sposoby – czyli stan aktualny mógł nie zaistnieć, można było mu zapobiec, ale tego nie uczyniono – oznacza to, że zaistniała przemoc¹³.

W przytoczonym tu przykładzie oskarżenia o przemoc będą – rzecz jasna – ci, którzy rezygnują z udzielenia pomocy, a nie procesy chorobotwórcze prowadzące do śmierci pacjenta. Galtung świadom jest trudności związanych z przyjęciem sformułowanej przez niego definicji, występujących szczególnie wtedy, gdy w grę wchodzi przemoc natury psychicznej. Definicja nie określa też, czy chodzi o presję o charakterze instytucjonalnym, czy interpersonalnym – łączy zatem aspekty wąskiego i szerokiego rozumienia przemocy. Galtung stwierdza ponadto, że presja wywierana na drugiego może mieć charakter negatywny, kiedy poddany naciskom karany jest za coś, co wywierający presję uważa za niesłuszne, albo pozytywny, kiedy z kolei poddany naciskom nagradzany jest za coś, co wywierający presję uznaje za słuszne. Ma to związek z przemocą, ponieważ poddana różnorodnym presjom osoba może ostatecznie nie zrealizować swoich potencjalności¹⁴. W związku z definicją Galtunga pojawiają się jeszcze dwie warte uwagi kwestie. Po pierwsze, autor zdaje się „odwracać” metafizyczną relację aktualności do potencjalności, co może być dodatkowym powodem nieporozumień. W klasycznej metafizyce bycie w możności (potencjalności) polega na uaktualnianiu, czyli osiąganiu optimum (być aktualizuje możność), Galtung natomiast ujmuje aktualność jako stan faktyczny, który jest ułomny, jeśli „tu i teraz” nie osiąga dostępnego optimum. Ponadto w ujęciu Galtunga aktami przemocy są nie tylko działania, lecz również zaniechania.

¹³ Por. tamże, s. 168.

¹⁴ Por. tamże, s. 170.

Szerokie i wąskie ujęcie przemocy, jak się wydaje, uwzględnia też Žižek w swojej typologii form przemocy. Zauważa on, że współcześnie przemoc bezpośrednią i fizyczną (morderstwa czy terror) przeciwstawia się przemocy ideologicznej (rasizmowi, podżeganiu, dyskryminacji). Ta druga w dużej mierze odpowiada omówionej wyżej przemocy strukturalnej. Dalej Žižek odróżnia przemoc subiektywną od obiektywnej: subiektywna to ta, do której uciekają się pracownicy społeczni, źli ludzie, biurokraci lub ogarnięte fanatyzmem tłumy, wyrazicielami przemocy obiektywnej nie są natomiast konkretni ludzie i ich złe intencje – to przemoc systemowa i anonimowa. Pojęcie przemocy subiektywnej odpowiada zasadniczo temu, co większość autorów rozumie przez przemoc personalną (interpersonalną), a obiektywna przemoc anonimowa odpowiada znaczeniowo rozumieniu ukrytej przemocy strukturalnej. Za zdecydowanie podejrzany uznaje Žižek fakt, że obecnie dyskusja koncentruje się głównie wokół przemocy subiektywnej – uważa, że w ten sposób próbuje się odwrócić uwagę od obiektywnych form przemocy, w których uczestniczymy, często nie zdając sobie z tego sprawy. Nie dostrzegamy – ubolewa – dramatycznych konsekwencji takich form przemocy i co gorsza – podkreśla – nie potrafimy wskazać, kto za nie odpowiada. Milcząca akceptacja fundamentalnych form przemocy społecznej idzie zatem w parze – paradoksalnie – z mobilizowaniem znacznych sił w celu zwalczania przemocy na tle rasowym czy seksualnym¹⁵.

Czy przemoc strukturalna różni się istotnie od interpersonalnej? Mogłoby się wydawać, że brak między nimi ostrej granicy; osoba odwołująca się do przemocy może to bowiem czynić, zarówno kierując się własnymi celami, jak i spełniając systemowe oczekiwania społeczności. O ile jednak przemoc personalna ma charakter bezpośredni, strukturalna dotyka ludzi za pośrednictwem różnego rodzaju systemów. Można nadto argumentować, że systemy nie wzięły się same z siebie – zostały zapoczątkowane przez konkretnych ludzi. Tak oto przemoc pośrednia sprowadzałaby się redukcyjnie do bezpośredniej. Nie zmienia to faktu, że podczas gdy za przemoc personalną odpowiedzialny będzie zawsze konkretny człowiek, przemoc strukturalna bywa anonimowa i właściwie nie wiadomo, z kim należałoby walczyć, próbując ją wyeliminować. Do kwestii relacji przemocy personalnej do strukturalnej nawiążemy szerzej w dalszej części artykułu.

Zarówno zbyt wąskie ujęcie przemocy: „przemoc jest fizyczną agresją”, jak i zbyt szerokie: „przemoc jest pozbawieniem ludzi wolności”, nie wydają się trafne. Pomiędzy skrajnymi ujęciami pozostaje jednak cała gama możliwych działań, które na próżno próbowałibyśmy jednoznacznie ująć.

¹⁵ Por. Ž i ž e k, dz. cyt., s. 213-218.

PRZEMOC LEGALNA

Obok przemocy w sensie szerokim i wąskim przywoływane jest pojęcie przemocy legalnej, definiowanej najczęściej jako nielegalne bądź nieuzasadnione użycie siły¹⁶. W ujęciu tym mieści się definicja Sidneya Hooka, określającego przemoc jako nielegalne wykorzystywanie metod fizycznego przymusu dla osiągnięcia osobistego względnie zbiorowego celu¹⁷. Gdyby przyjąć, że definicja ta jest miarodajna, uznanie konkretnego działania za przemoc byłoby zależne od istniejącego systemu prawnego. Może to grozić niewyobrażalną hipokryzją: Najbardziej brutalne, ale prowadzone legalnie akcje policji mogą nie zostać uznane za stosowanie przemocy, lecz za zaprowadzanie porządku przez państwo, a protesty gnębionych obywateli mogą być nazywane przemocą bez wnikania w meritum sprawy. Pojęcie przemocy legalnej wiąże się z pojęciem przemocy strukturalnej w tym sensie, że oba rodzaje przemocy są zalegalizowane przez państwo. O ile jednak istnienie przemocy strukturalnej sygnalizować będą ciemieni obywatele i będzie ono zgodne z prawem, o tyle o zaistnieniu przemocy legalnej zadecyduje aparat państwowy. Ponadto przemoc legalna – jak wynika z definicji Hooka – dotyczy presji natury fizycznej, przemoc strukturalna natomiast również innych jej rodzajów. Teza o tym, że państwo jako społeczność ma prawo się bronić przy użyciu siły przed jednostkami nierespektującymi przyjętego słusznie porządku, wydaje się banalna, mankament legalnej definicji polega na przyjętym z góry założeniu, że ustanowione przez państwo prawo jest sprawiedliwe. Zakładana legalność przemocy, do której ucieka się państwo, może stwarzać poczucie, że jest to zupełnie inny rodzaj działań niż przemoc nieautoryzowana, czyli nielegitymizowana przez państwo. Przekonani o legalności tych działań, moglibyśmy w ogóle nie uznawać przemocy państwa za przemoc. Z drugiej strony nie brak autorów, którzy sam fakt zobligowania do posłuszeństwa przyjętym przez państwo zasadom nazywają przemocą, ponieważ w konsekwencji tego faktu obywatele świadomi są, że gdy postąpią wbrew społecznemu porządkowi, mogą być siłą zmuszeni do jego przestrzegania. Nawet jeśli przyjmiemy, że państwo jest uprawnione do posługiwania się przemocą, nie możemy wyciągać stąd wniosku, że większość obywateli uznaje autorytet państwa tylko z obawy przed przemocą. Hobbes pisał wprawdzie, że większości obywateli po prostu opłaca się podporządkować państwu, ale nie oznacza to, że powoduje nimi lęk. Tego rodzaju skrajności w interpretowaniu przemocy nie pojawiają się w przypadku przemocy personalnej – tutaj fakt stosowania przemocy jest

¹⁶ Por. C o a d y, dz. cyt., s. 23.

¹⁷ Por. K.W. G r u n d y, M.A. W e i n s t e i n, *The Ideologies of Violence*, Merrill, Columbus, Ohio, 1974, s. 12.

zdecydowanie bardziej czytelny (o tym więcej za chwilę)¹⁸. Ponieważ – jak już wyżej zauważyliśmy – przemoc legalna może mieć zarówno charakter przemocy personalnej, jak i strukturalnej, wydaje się, że próbując odpowiedzieć na pytanie o dopuszczalność przemocy, należałoby się skoncentrować na tych dwóch istotnie różniących się wymiarach. Jeśli bowiem racją dopuszczalności stosowania przemocy miałyby być jej wyeliminowanie, to zupełnie inaczej należałoby zapewne potraktować indywidualnego agresora i opresyjne struktury.

Zarówno cechy przemocy strukturalnej, jak i legalnej pojawiają się we wspomnianej już wyżej przemocy politycznej. Dodajmy jeszcze w tym miejscu, że jeśli – jak chce tego Honderich – celem przemocy politycznej jest wprowadzenie zmian w polityce dotyczących tak osób, jak i systemu rządzenia, a przez to spowodowanie istotnych zmian w życiu społeczności¹⁹, to wojna obronna nie będzie przejawem przemocy politycznej, ponieważ jej działania mają charakter legalny i chodzi w nich o obronę istniejącego status quo, a nie o zdobycie nowych terenów czy dokonanie przewrotu politycznego. Z drugiej strony, nawet nielegalne użycie siły przez policję, służby bezpieczeństwa lub organizacje pozarządowe nie będzie wyrazem przemocy politycznej, o ile nie będzie zmierzać do zmian natury społecznej. Tony Coady krytykuje stanowisko Hondericha, podkreślając, że już sam fakt posłużenia się w działaniu „niszczącą siłą”²⁰ wystarcza do uznania go za przemoc.

PRZEMOC PERSONALNA I STRUKTURALNA

Próba typologii istniejących sposobów rozumienia przemocy biorąca za podstawę zakres działań uznawanych za przemoc ujawniła dodatkowo, że podczas gdy przemoc strukturalna może mieć zarówno charakter ukryty, jak i jawny, przemoc personalna, jak się wydaje, ma zawsze charakter jawny, co jest konsekwencją bezpośredniego charakteru tego typu przemocy. Oba typy przemocy mogą natomiast mieć charakter tak fizyczny, jak i psychologiczny. Co jeszcze je różni? Wskażemy na trzy istotne kwestie, które następnie krótko skomentujemy.

Po pierwsze, jakkolwiek zarówno przemoc personalna, jak i strukturalna powodują czyjąś krzywdę, to różne są rodzaje tej krzywdy i warunki, w jakich dochodzi do skrzywdzenia; po wtóre, przemoc strukturalna i personalna znajdują różne odniesienia do porządku moralnego; po trzecie wreszcie, samo

¹⁸ Por. C o a d y, dz. cyt., s. 26n.

¹⁹ Por. H o n d e r i c h, dz. cyt., s. 154.

²⁰ C o a d y, dz. cyt., s. 38 (tłum. fragm. – B.Ch.).

strukturalne ujęcie przemocy strukturalnej ma – w przeciwieństwie do ujęcia personalnego – niepożądane konsekwencje²¹.

Pierwsza z wymienionych różnic dotyka obecnej w etyce już od lat siedemdziesiątych minionego wieku dyskusji na temat odpowiedzialności moralnej za akty działania i zaniechania. W kontekście problemu przemocy w szczególności temat ten podejmują Honderich i Harris, a jak zauważyliśmy już wcześniej, kwestia odpowiedzialności moralnej pojawia się też w rozumieniu przemocy przyjętym przez Galtunga. Zdaniem Hondericha ludzie zwykle przywiązują większą wagę do aktów działania niż do aktów zaniechania. Kiedy jednak spojrzymy na historię minionych lat, możemy stosunkowo łatwo dojść do przekonania, że niektóre zdarzenia nie miałyby miejsca, gdyby w porę zareagowano. W związku z ostatnimi wydarzeniami na Ukrainie przypomina się na przykład bierność państw Europy zachodniej wobec kolejnych ekspansji hitlerowskich Niemiec w latach trzydziestych minionego wieku – aneksji Austrii i zajęcia Kraju Sudeckiego (części ówczesnej Czechosłowacji). Historycy próbują dowieść, że gdyby zapędy Hitlera spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem, historia potoczyłaby się inaczej. Dlatego ustępstwa w imię politycznych, a tym bardziej gospodarczych interesów postrzegane są jako zdrada ideałów międzynarodowej solidarności, a winni tej zdrady (jak na przykład szef rządu Wielkiej Brytanii, Neville Chamberlain) są surowo osądzani.

Honderich nie jest jednak skłonny do utożsamiania oceny aktów działania z oceną aktów zaniechania. Na zarzut, że wiele okoliczności prowadzących ostatecznie do takich skutków, jak krótsze życie ludzi, ich nieszczęścia i utrata wolności, zostało spowodowanych nie przez nasze bezpośrednie działanie, ale przez brak stosownego działania, który czyni nas winnymi zaistniałego stanu rzeczy, Honderich odpowiada, że akty przemocy nie wykazują znaczącego podobieństwa do aktów rezygnacji z przeciwdziałania przemocy, dlatego mimo dramatycznych konsekwencji aktów zaniechania zrównanie ich z aktami działania jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Wprawdzie akty zaniechania nie są obojętne moralnie, ale daleko im do czynnej przemocy²².

Bardziej radykalnie do problemu aktów zaniechania podchodzi Harris. Śmierć – zauważa – może być aktem nacechowanym przemocą nawet wtedy, gdy nie jest wynikiem aktu przemocy²³ (na przykład bolesna agonia człowieka, który zażył truciznę). Nie trzeba zatem bezpośrednio odwoływać się do aktów przemocy, by zakwalifikować działania jako nacechowane przemocą. Takimi działaniami są najczęściej akty zaniechania – pozostawienie ludzi bez

²¹ Por. tamże, s. 29-35.

²² Por. H o n d e r i c h, dz. cyt., s. 96-99.

²³ Harris wykorzystuje tutaj rozróżnienie aktów przemocy i aktów nacechowanych przemocą, o którym już wspominaliśmy.

pomocy lub bez środków do życia odbywa się bez najmniejszego użycia siły. Ostatecznie Harris stwierdza, że z aktami przemocy mamy do czynienia wtedy, kiedy krzywda lub cierpienie spowodowane są przez osoby, które wiedzą (lub powinny wiedzieć), iż działania te powodują krzywdę²⁴. Tym bowiem, co istotne w aktach przemocy, jest świadome powodowanie krzywdy, a nie jedynie fakt, że ludzie zostali skrzywdzeni. Jeśli niektóre akty zaniechania można uznać – jak chce tego Harris – za akty przemocy, to strukturalna przemoc zyskuje na oczywistości. Szkody wyrządzane ludziom przez struktury i instytucje mogą być bowiem postrzegane jako przedłużenie braku działania indywidualnych osób, które są za te instytucje odpowiedzialne i mają wpływ na ich kształtowanie²⁵. Inna rzecz, że w większości wypadków ludzie zaangażowani w utrzymanie aktualnie istniejących struktur nie są tymi, którzy je tworzyli. Na przykład to, że ktoś uznaje, iż biurokracizm Unii Europejskiej jest narzędziem przemocy, nie jest wystarczającym powodem, by uznać on unijnych urzędników za agresorów.

Jakkolwiek uznanie za przemoc braku działania polegającego na zwalczaniu różnego rodzaju nędzy dotykającej człowieka jest dyskusyjne, to – jak się wydaje – ma ono znacznie więcej wspólnego z przemocą strukturalną niż personalną. Brak wsparcia może być jedną z wielu przyczyn śmierci konkretnego człowieka, gdyby zatem nawet uznać jego śmierć za akt przemocy, niełatwo byłoby wskazać indywidualną osobę, która się tej przemocy dopuściła. Załóżmy, że powodem zgonu był brak dostępności drogiego leku, którego państwo nie zdecydowało się refundować. Kto ostatecznie miałby być winnym śmierci pacjenta? Indywidualnej osoby nie sposób wskazać, przerzucenie odpowiedzialności za jego śmierć na opresyjne struktury również nie rozwiązuje problemu, ponieważ dalece „rozmywa” odpowiedzialność. Przemoc strukturalna – w przeciwieństwie do personalnej – nie jest bowiem intencjonalna w tym sensie, że wykorzystywane przez nią mechanizmy mają na względzie krzywdę konkretnego Kowalskiego. Sprzeciw wobec tego typu przemocy nie będzie też sprzeciwem wobec konkretnej jednostki, chyba że jest ona jedynym autorem niesprawiedliwego porządku.

Z powyższego wynika druga z sygnalizowanych wyżej kwestii (zróżnicowania moralnej oceny obu form przemocy). Istnienie zarówno społecznej niesprawiedliwości (czyli strukturalnej przemocy), jak i personalnej przemocy w obrębie społeczności jest przedmiotem namysłu moralnego, nie są to jednak fakty oceniane w podobny sposób. Orzekanie o określonych procedurach, względnie strukturach, że są niesprawiedliwe, jest raczej potępieniem ich samych, a nie konkretnej osoby odwołującej się do przemocy. Godzimy się jednak na to, że indywidualne akty przemocy, szczególnie wtedy, kiedy

²⁴ Por. H a r r i s, dz. cyt., s. 11-21.

²⁵ Por. C o a d y, dz. cyt., s. 30n.

służą powstrzymaniu przemocy ze strony innych czy też są obroną przed nią, mogą być moralnie usprawiedliwione. Na paradygmacie obrony przed niesprawiedliwym agresorem oparta jest koncepcja wojny obronnej uznawanej za sprawiedliwą. Uznanie wojny za sprawiedliwą nie usprawiedliwia jednak brutalności ani zbędnych aktów agresji. Nawet pacyfści zgadzają się, że mamy prawo się bronić przed niesprawiedliwym agresorem (skrajny pacyfizm wydaje się trudny do obronienia, bo czyni nas całkowicie bezbronnymi), ale nie traktują w podobny sposób walki ze społeczną niesprawiedliwością. Historia zna już przypadki, kiedy próba siłowego wyeliminowania jednej formy niesprawiedliwości doprowadziła do wprowadzenia drugiej. Próba legitymizacji posługiwania się przemocą w celu przywrócenia społecznej sprawiedliwości okazuje się aż nadto skomplikowana.

Problematyczne okazują się też sytuacje, w których państwo – instytucja, a nie indywidualny urzędnik – ogranicza wolność jednostek, zajmuje ich majątek, a nawet je krzywdzi. Jeżeli działanie urzędnika polega na egzekwowaniu istniejącego prawa, nie jest ono wynikiem jego indywidualnej decyzji, a więc działanie to ma charakter przemocy strukturalnej. W tym miejscu warto przypomnieć pojęcie przemocy legalnej, która – jak pamiętamy – polega na nielegalnym wykorzystywaniu metod fizycznego przymusu w celu osiągnięcia osobistego lub zbiorowego celu. Przemoc legalna z definicji jest wykluczona, a jednak ci, wobec których zastosowano przymus, mogą utrzymywać, że państwo – bo nie chodzi tu o indywidualnego urzędnika – stosuje wobec nich przemoc. Jeśli prawo dopuszcza zabór mienia niezbędnego do prowadzenia działań wojennych, to zarekwirowanie samochodu, chociaż bolesne dla obywatela, można tłumaczyć racjami wyższymi: potrzebami wojska i ostatecznie obronnością kraju. Nie wszystkie sytuacje są jednak tak klarowne.

W czasie powodzi stulecia w roku 1997 komitet przeciwpowodziowy reprezentujący władze samorządowe, a więc lokalne struktury, podjął decyzję, by w celu ochrony Wrocławia przed zalaniem wysadzić wały przeciwpowodziowe na Odrze we wsiach Jeszkowice, Janowice i Łany. Mieszkańcy rozpoczęli protest i okupację na wałach. Obrona mieszkańców okazała się skuteczna, przez dwa dni akcje policji i wojska z użyciem helikopterów nie odnosiły skutku. Mieszkańcy wsi nie widzieli racji, dla których dobytek Wrocławian miałby być ważniejszy od ich dobytku. Gdyby jednak akcja wysadzenia wałów odniosła skutek, nie byłaby nielegalna, aczkolwiek w stosunku do mieszkańców niesprawiedliwa, ponieważ naruszałaby zasadę równego traktowania. Miałaby też wobec ich zdecydowanego oporu niewątpliwie charakter przemocy. Pytanie zatem, czy społeczna niesprawiedliwość, a dokładnie posłużenie się przemocą z racji uznanych za wyższe, może być czasami usprawiedliwiana? Czy państwo jako instytucje uprawnione jest do działań, na które konkretny obywatel absolutnie nie może sobie pozwolić?

Coady zauważa, że przemoc strukturalną można próbować usprawiedliwiać przez odwołanie się do innych wartości. Rzecz w tym bowiem, twierdzi, że sprawiedliwość – podobnie jak każda inna wartość – może być czasem uznana za podrzędną wobec innej wartości, na przykład maksymalizacji dóbr lub potrzeby społecznego porządku²⁶. Przykładowo: Niewolnictwo jest zdecydowanie niesprawiedliwe, czy jednak nie można go usprawiedliwić, jeśli zlikwidowanie niewolnictwa odbiłoby się fatalnie na ekonomii lub kulturze intelektualnej? Ludzie wolni nie będą przecież chcieli podjąć ciężkiej pracy, a zajęci troską o przetrwanie w mniejszym stopniu „poświęcą się muzom”. Gdyby jednak w takiej sytuacji uznano niewolnictwo za możliwe do zaakceptowania, byłoby to – sądzi Coady – jakąś reminiscencją makiawelizmu²⁷. Zapewne istnieją wartości, które należałoby w określonych sytuacjach poświęcić na rzecz innych (na przykład dobro natury materialnej). Problem w tym jednak, że obok wartości wymiernych istnieją niewymierne (na przykład sprawiedliwość lub wolność). W przypadku wartości wymiernych zaś wskazanie wartości wyższej wcale nie jest takie proste – wszak protestujący mieszkańcy przeznaczonych do zalania wsi jej nie dostrzegali.

Czy zatem nie jest tak – i tu dochodzimy do trzeciej z wymienionych wyżej kwestii – że przyjęcie strukturalnej, czyli szerokiej definicji przemocy prowadzi w praktyce do niepożądanych konsekwencji? Mechanizmy społeczne funkcjonują bowiem w taki sposób, że pewne ideały są osiągalne niezależnie od innych. Jest zatem wysoce prawdopodobne, że na przykład redukcja ubóstwa w skali międzynarodowej lub w obrębie danego narodu zostanie osiągnięta zupełnie niezależnie od znaczącego postępu społecznej sprawiedliwości; co więcej, nie jest wykluczone, że może być osiągalna jedynie przy dopuszczeniu społecznej niesprawiedliwości, która dotknie jakąś część społeczności. Można sobie dość łatwo wyobrazić sytuację, w której odbieramy miliardom ich majątki i dzielimy je między ubogich (historycznie rzecz biorąc, już to przerabialiśmy). Walka ze społeczną niesprawiedliwością i walka z przemocą fizyczną to dwie różne kwestie, które wymagają różnych środków zaradczych. Posługiwanie się jedynie szeroką definicją przemocy może natomiast prowadzić do błędnego przekonania, że istnieje jeden sposób rozwiązywania problemu przemocy, polegający na zmianie istniejących struktur²⁸. Błądność tego przekonania można zilustrować, odwołując się ponownie do problemu niewolnictwa. Jeśli przyjmimy, że istnieją dwa typy niewolnictwa: fizyczne i strukturalne, pozostanie nam przyznać, że niewolnictwo fizyczne zostało praktycznie wyeliminowane (co nie znaczy, że nie spotykamy się z jakimiś

²⁶ Por. tamże, s. 33.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 34.

jego przejawami), a w każdym razie zdecydowanie potępione, podczas gdy niewolnictwo strukturalne nadal istnieje. Metody zwalczania niewolnictwa fizycznego okazują się zupełnie nieadekwatne w przypadku niewolnictwa strukturalnego. Niewolniczej płacy nie zlikwiduje się, uwalniając ludzi. Są wolni, a jednak zgadzają się na niesprawiedliwe warunki pracy, pracując za „głodowe” pensje. Społecznej niesprawiedliwości wcale nie musi towarzyszyć przymus w sensie fizycznym.

Ostatecznie wydaje się zatem, że wąska definicja przemocy, czyli ta, w której przemoc związana jest z wywieraniem na drugich fizycznego lub psychicznego nacisku przez konkretne osoby, lepiej oddaje ideę przemocy. Strukturalne formy przemocy można bowiem interpretować jako przejawy społecznej niesprawiedliwości. Tak zatem, jak kazus samoobrony przed niesprawiedliwym agresorem pozostaje paradygmatem wojny sprawiedliwej, tak indywidualnie (personalnie) wywierana przemoc może być uznana za paradygmat przemocy strukturalnej i politycznej. Aby ją bliżej wyjaśnić, należy jeszcze odróżnić przemoc od siły i przymusu. Samo posłużenie się siłą nie znamionuje jeszcze przemocy. Użycie siły fizycznej może mieć miejsce zarówno przy usuwaniu demonstrantów sprzed budynku administracji publicznej, jak i w przypadku operacji chirurgicznej.

Autorką, która w dyskusji nad problemem przemocy podkreślała potrzebę odróżnienia od tego pojęcia takich pojęć, jak „władza”, „siła”, „moc” i „autorytet”, była Hannah Arendt. Jakkolwiek wszystkie wymienione pojęcia znajdują zastosowanie w opisie działań polegających na podporządkowaniu sobie jednych przez drugich (rządzeniu drugimi), to jednak nie znaczą tego samego. Władza okazuje się konieczna, by mobilizować ludzi do wspólnego działania; siła jest cechą charakteru indywidualnej osoby (a także przedmiotu) dającą jej przewagę nad innymi, społeczność może jednak totalnie zdominować jednostkę, szczególnie zaś wtedy, gdy nie akceptuje jej indywidualności; moc, w języku potocznym funkcjonująca często jako synonim przemocy, odnosi się raczej do energii, jaka może znamionować fizyczną bądź społeczną aktywność; autorytet dochodzący do głosu w relacjach wymagających posłuszeństwa sprawia, że przymus i perswazja stają się zbędne. Przemoc natomiast ma charakter instrumentalny, jest narzędziem. Jakkolwiek istnieje tendencja do utożsamiania przemocy z władzą, żaden rząd opierający swoją działalność na środkach przymusu – podkreśla Arendt – nie ma na dłuższą metę racji istnienia.

Przemoc może okazać się skuteczna w zwalczaniu pojedynczych przypadków przestępczości, ale okaże się bezużyteczna w walce z dobrze zorganizowanym, aczkolwiek gorzej wyekwipowanym przeciwnikiem. Władza i przemoc są absolutnym przeciwieństwem, przemoc niszczy władzę. Co prawda wzmacnia siłę tych, którzy się do niej odwołują, ale ponieważ jest jedynie narzędziem, ci, którzy próbują przeciwstawiać się przemocy, zorientują się wcześniej czy

później, że w miarę narastania przemocy, zwiększa się też dystans dzielący ich od agresorów; po pewnym czasie miejsce przeciwników zajmują artefakty²⁹. Przymus (tak psychiczny, jak i fizyczny) stanowi przeszkodę w działaniu, ale nie można go utożsamiać wprost z przemocą chociażby dlatego, że taktyka non-violence odwołuje się właśnie do form przymusu. Przemoc to zatem działanie, w którym ktoś posługuje się wobec drugiego fizyczną bądź psychiczną siłą, powodując szkody natury tak psychofizycznej (na przykład zranienia), jak i materialnej. Nie ulega wątpliwości, że tak rozumiana przemoc jest moralnie naganna. Czy jednak ofiara odrzucająca przemoc jako sposób traktowania drugich ma pozostać bierna?

„MOC BEZ PRZEMOCY”

Czy gwałt może „odcisnąć się gwałtem”? Lepiej cierpieć niesprawiedliwość, niż być niesprawiedliwym – powtarza Dietrich von Hildebrand, zainspirowany zarówno spisana przez Platona myśl Sokratesa, jak i nauczaniem Chrystusa³⁰. Czy ta szczytna idea nie czyni jednak ofiar przemocy zupełnie bezradnymi? Czy taka pochwała bierności nie jest równoznaczna z rezygnacją z prawa do obrony tak jednostek, jak i całych społeczeństw lub narodów nękanym przez uzurpatorów, dyktatorów, samowładnych kacyków i całkiem legalnych władców? Czyż realizm nie powoduje czasem, że ideał – nie ma rady – musi sięgnąć bruku?

Podstawowym argumentem, jaki można wysunąć na rzecz rezygnacji z bierności w tego typu sytuacjach, byłoby odwołanie do stwierdzenia, że życie ofiar – ciemieżonych, uciskanych i zabijanych – przedstawia nie mniejszą wartość niż życie agresora. Na tym opiera się też usprawiedliwienie podjęcia działań obronnych, które znajdujemy w *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu³¹. Akwinata uznaje, że racją podjęcia działań obronnych jest wartość samego życia, podkreślając równocześnie, że walka w jego obronie winna pozostawać proporcjonalna do zagrożenia. W momencie, kiedy niedoszła ofiara osiąga cel, czyli udaje się jej unieszkodliwić agresora, każdy dodatkowy cios będzie – stosownie do intencji – nieusprawiedliwioną przemocą. Można

²⁹ Por. H. A r e n d t, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, New York 1970, s. 44-56. Por. też: t a ż, *O przemocy*, tłum. A. Łagodzka, w: t a ż, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 59-73.

³⁰ Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 469 C, tłum. J. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 56; D. v o n H i l d e b r a n d, *Christliche Ethik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1959, s. 72.

³¹ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 64, a. 7; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 7. *Sprawiedliwość*, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1970, s. 118-120.

sobie co prawda wyobrazić skrajnego pacyfistę, który w sytuacji zagrożenia własnego życia zrezygnowałby z jakiegokolwiek formy walki, trudno byłoby jednak usprawiedliwić jego pasywność, gdyby zagrożenie nie dotyczyło go osobiście, ale powierzonych jego pieczy bliskich. W podobnej relacji staje instytucja państwa wobec obywateli. Skrajny pacyfizm może wydawać się szlachetny, ale prowadzi do absurdu w społeczności, która wcale nie kieruje się pokojowymi ideami. Można na przykład zadać pytanie, czy pacyfista zgodziłby się, by pacyfistyczne poglądy były reprezentowane przez władze. Co wtedy z zapobieganiem przestępczości?

Odnoszące się zasadniczo do samoobrony rozwiązanie Tomasza z Akwenu wykazuje pewne podobieństwo do propozycji Harrisa, by odróżniać akty przemocy od aktów nacechowanych przemocą. Każda walka, także obronna, zawiera elementy przemocy. Jeśli nie da się uniknąć walki, nie da się też uniknąć stosowania przemocy. Nacechowane przemocą akty nie muszą jednak być wyrazem nienawiści, nie muszą też być brutalne. Unieszkodliwianie przestępców jest uprawnioną formą obrony społeczności. Usprawiedliwiać należałoby zatem nie tyle przemoc, ile akty nacechowane przemocą, wtedy, gdy ich intencją jest powstrzymanie przemocy. Tego typu działania będą miały ostatecznie charakter obronny, a mogą być nimi zarówno użycie siły wobec stadionowych bandytów, jak i zmuszenie do milczenia osób oczerniających bez pardonu swoich przeciwników. Lepiej cierpieć niesprawiedliwość, niż niesprawiedliwość czynić, ale akty obrony przed przemocą nie będą niesprawiedliwe, o ile polegać będą na użyciu siły w celu powstrzymania agresorów posługujących się wszelkimi rodzajami przemocy, czyli nie będą wprost i bezpośrednio nakierowane na przemoc.

Zważywszy na wskazaną (w ogromnym skrócie) wielość wymiarów przemocy, sposoby zwalczania każdego z nich domagają się osobnego opracowania, tak etycznego, jak i prawnego. Przykładem mogą być formy przemocy często będące dziś przedmiotem dyskusji: przemoc w rodzinie i światowy terroryzm. Jakkolwiek mówimy czasem o „rodzinnym terrorze”, to jednak sposoby jego zwalczania nie polegają na wysyłaniu komandosów do rodzin. Jedno wypada jeszcze na koniec podkreślić: odwołanie się do przemocy – bez względu na dalsze cele, jakim takie działanie miałoby służyć – jeśli intencjonalnie właśnie na przemoc jest skierowane, będzie zawsze złem. Wolność zdobyta przemocą może się okazać iluzją wolności, a zdobyte przemocą przywileje okazują się nader kruche...

DIALOG FILOZOFÓW

Robert P. WOLFF

O PRZEMOCY*

Myślę, że można zrozumieć, dlaczego ludzie sumienia, kierujący się moralną troską, mogą odczuwać przymus, by dążyć do poniesienia kary za czyny, które uważają za autentycznie dobre. Sumienie jest echem głosu społeczeństwa. Ludzie najsilniejszego i najbardziej niezależnego sumienia są – można powiedzieć – właśnie tymi, którzy niemal doskonale przyswoili sobie ów społeczny głos, tak że słyszą jego nakazy i przestrzegają ich nawet wtedy, gdy żaden policjant nie domaga się od nich kompromisu.

Wszystko, co powiem w niniejszym eseju, zostało już powiedziane wcześniej i w przeważającej części wydaje mi się oczywiste i nieoryginalne. Mam jednak dwa preteksty, aby zaproponować czytelnikom towar używany. Po pierwsze, sądzę, że to, co mam do powiedzenia na temat przemocy, jest prawdą. Istnieje wiele sposobów wypowiedzenia kłamstwa, a tylko jeden sposób powiedzenia prawdy. A zatem, jak zwrócił uwagę Kierkegaard, prawda może okazać się nudna. Jeśli zaś chodzi o temat tak stary i tak szeroko dyskutowany, jak ten, nad którym się dziś zatrzymujemy, to możemy z dużym prawdopodobieństwem założyć, że oryginalny – a zatem ciekawy – pogląd dotyczący przemocy okaże się fałszywy.

Prawda nie jest jednak moim jedynym usprawiedliwieniem, gdyż temat, który mamy przed sobą, cechuje niestety trudność podobna do tej, którą Kant dostrzega w obszarze metafizyki. Po odrzuceniu wielu poglądów dotyczących możliwości racjonalnego poznania transcendentnych rzeczy samych w sobie czyni on mianowicie uwagę, że fakt odrzucenia tych twierdzeń nie będzie miał trwałego psychologicznego wpływu na ich prawdziwych wyznawców, umysł ludzki ma bowiem naturalną skłonność do metafizycznej spekulacji, którą to skłonność filozofia musi ustawicznie kontrolować. Posługując się pewną analogią, można powiedzieć, że ludzie zawsze są skorzy utrzymywać pewne

* © „The Journal of Philosophy”. Pierwodruk: Robert Paul Wolff, *On Violence*, „The Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 601-616. © „The Journal of Philosophy”. With kind permission from „The Journal of Philosophy”. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

Tekst został przedstawiony 28 XII 1969 roku podczas sympozjum American Philosophical Association na temat przemocy. Zob. B. G e r t, *Justifying Violence*, „The Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 616-628.

Niniejszy artykuł ukazał się w pracy zbiorowej *The Rule of Law* (red. R.P. Wolff, Simon and Schuster, New York 1971).

przekonania co do prawomocności władzy politycznej, chociaż przekonania te są równie bezpodstawne, jak spekulacje metafizyczne. Najbardziej wyrafinowani upierają się przy założeniu, że można dokonać zasadnego rozróżnienia nakazów prawomocnych i nieprawomocnych, i na tej podstawie kreślą granicę na przykład między czystą przemocą a prawomocnym użyciem siły. Ów uporczywy przesąd dzielą również kontestatorzy, którzy „określają działania policji czy warunki życia w gettach jako pełne przemocy, wyrażają oni bowiem jedynie konkurencyjne roszczenia w kwestii jej legitymizacji.

Przedstawię i obronię trzy twierdzenia dotyczące przemocy: 1. Pojęcie przemocy (ang. violence) jest wewnętrznie zawile, podobnie jak jego korelat, pojęcie niestosowania przemocy (ang. non-violence); w debatach politycznych znaczenie tych i związanych z nimi pojęć zależy od przyjętego sensu fundamentalnej kategorii prawomocnej władzy, która to kategoria też jest wewnętrznie niespójna. 2. Z pierwszego twierdzenia wypływa wniosek, że pewne często powracające pytania są również nieporozumieniami i nigdy nie da się na nie udzielić wewnętrznie spójnych odpowiedzi (na przykład: Kiedy w polityce dozwolone jest użycie przemocy? Czy ruch na rzecz równości rasowej (ang. black movement) i ruch studencki powinny przyjąć postawę non-violence? Czy w polityce można w ogóle osiągnąć coś dobrego za pomocą przemocy?). 3. Debata na temat przemocy i niestosowania przemocy opiera się we współczesnej polityce amerykańskiej na ideologicznej retoryce służącej albo powstrzymaniu zmian i uzasadnieniu obecnego podziału władzy i przywilejów, albo spowolnieniu zmian i usprawiedliwieniu niektórych cech obecnego podziału władzy i przywilejów, albo też przyspieszeniu zmian i uzasadnieniu całkowitej redystrybucji władzy i przywilejów. Zaczniemy od kwestii pierwszej, która ma zasadnicze znaczenie dla całej mojej argumentacji.

POJĘCIE NIESPÓJNE

Fundamentalne pojęcia filozofii polityki to pojęcia siły i władzy¹. Ogólnie mówiąc, siła oznacza możliwość podejmowania i egzekwowania decyzji. Siła polityczna to możliwość podejmowania i egzekwowania decyzji w sprawach mających istotne znaczenie społeczne. A zatem możliwość dysponowania przeze mnie moim prywatnym dochodem w sposób, jaki wybiorę, jest świadectwem mojej siły, podczas gdy możliwość podjęcia i egzekwowania przez

¹ Poniższe rozważania stanowią podsumowanie analiz, które prowadziłem w innych publikacjach. Na temat pojęcia siły politycznej pisałem w rozdziale dwudziestym siódmym pracy *The Poverty of Liberalism* (Beacon Press, Boston 1968). Pojęcia prawomocności i władzy przeanalizowałem zaś w artykule *Political Philosophy* (w: *The Harper Guide to Philosophy*, red. A. Danto, Harper & Row, New York 1970).

rząd decyzji o dysponowaniu znaczną częścią środków pochodzących z podatków jest pewną postacią siły politycznej (podobnie jak na przykład możliwość sterowania decyzjami wielkiej prywatnej korporacji – stosowanie siły politycznej nie ogranicza się bowiem do sfery rządzenia). Pełna analiza pojęcia siły politycznej łączyłaby się z klasyfikacją zarówno środków stosowanych do egzekwowania decyzji, jak i całego szeregu różnorodnych kwestii, co do których decyzje można podejmować². Wymagałaby ona również zbadania, jakiego rodzaju sprzeciw mogłaby wywołać próba wyegzekwowania danej decyzji. Istnieje bowiem zdecydowana różnica między zdolnością większości parlamentarnej do przeprowadzenia swojej decyzji wbrew woli mniejszości a możliwościami egzekwowania decyzji przez zbuntowaną klikę wojskowych wbrew całemu parlamentowi.

W przeciwieństwie do siły władza nie jest możliwością, lecz uprawnieniem. Uprawnia do wydawania nakazów i – na zasadzie korelacji – do egzekwowania posłuszeństwa. Roszczenia do władzy pojawiają się praktycznie w każdej sferze życia społecznego i – w zadziwiającej większości przypadków – są przychylnie przyjmowane przez tych, wobec których zostały wysunięte. Rodzice roszczą sobie zatem prawo do tego, by dzieci były im posłuszne, do niedawna mężowie rościli sobie prawo do posłuszeństwa swoich żon, papieże przypisują sobie prawo do posłuszeństwa ludzi świeckich oraz stanu duchownego, a w szczególności wszystkie istniejące dziś rządy roszczą sobie prawo do egzekwowania posłuszeństwa swoich obywateli.

Roszczenie do władzy trzeba wyraźnie odróżnić zarówno od groźby, jak i od zachęty czy rady. Kiedy państwo nakazuje, to zazwyczaj grozi karą za nieposłuszeństwo, a w niektórych wypadkach może nawet proponować nagrodę za uległość – chociaż nakaz nie może zostać zredukowany do sformułowania groźby czy do obietnicy nagrody. Tym, co w charakterystyczny sposób odróżnia państwo od armii okupacyjnej czy od zwykłej partii, jest nacisk, wyrażany w sposób jawny albo domniemany, na przysługujące mu prawo do egzekwowania posłuszeństwa. Władza mówi zatem: „Uczyn to!”, nie zaś: „Pozwól, że poddam ci to pod rozagę”.

Roszczeń do władzy broniono, przywołując różne ich uzasadnienia, spośród których na czołowe miejsce wysuwa się odwołanie do Boga, tradycji, kompetencji, praw historii, jak również do przyzwolenia udzielonego przez tych, którzy nakazom władzy podlegają. Często dziś zapominamy, że John Locke uznał za zasadne, by poświęcić pierwszy ze swoich *Dwóch traktatów o rządzie* twierdzeniu, iż władcy w Europie sprawują władzę zgodnie z prawem pierworództwa w linii pochodzącej od Adama. Również powszechne jest dziś nieszczerze opowiadanie się po stronie teorii mówiącej, że władza jest

² Zob. np. R.A. Dahl, *The Concept of Power*, „Behavioral Science” 2(1957) nr 3, s. 201-215.

skutkiem wyrażenia na nią zgody przez tych, którzy są rządzeni, ale większość ludzi zwyczajowo jednak przyznaje j a k ą ś ważność wszelkiemu roszczeniu do władzy płynącemu od grupy osób, która systematycznie kontroluje zachowanie populacji na określonym obszarze, w szczególności zaś gdy grupa ta stroi się we flagi, mundury, trybunały i zarządzenia.

Nie wszystkie roszczenia do władzy są uzasadnione. W istocie – o czym wkrótce – jeśli w ogóle którekolwiek spośród nich są uzasadnione, to jest ich niewiele. Mimo to jednak ze względu na fakt, że ludzie zwyczajowo akceptują roszczenia do władzy, które są przeciwko nim wysuwane, musimy rozróżnić deskryptywny i normatywny sens terminu „władza”. Będziemy zatem posługiwać się pojęciem w ł a d z y f a k t y c z n e j (de facto) na określenie sytuacji, w której roszczenie do władzy uzyskuje akceptację tych, przeciwko którym jest skierowane. Z kolei pojęcie w ł a d z y l e g a l n e j (de iure) oznaczać będzie prawo do wydawania nakazów i egzekwowania posłuszeństwa. Oczywiście nadrzędne jest pojęcie władzy de iure, a pojęcie władzy de facto ma charakter pochodny.

W tym sensie władza faktyczna jest postacią siły, pozostaje bowiem środkiem, za pomocą którego posiadający ją może egzekwować swoje decyzje. W istocie, jak twierdzi Max Weber, od którego zaczerpnąłem znaczną część tej analizy, władza faktyczna jest p o d s t a w o w y m środkiem, na którym opierają się państwa, pragnąc przeprowadzić swoje decyzje. Chociaż groźby i zachęty niewątpliwie odgrywają coraz istotniejszą rolę w egzekwowaniu decyzji politycznych, państwo zmuszone opierać się wyłącznie na nich w krótkim czasie zaczyna odczuwać upośledzające je osłabienie własnej skuteczności, co jest równoznaczne z utratą władzy politycznej. Nowoczesne państwo, realizując swoją politykę, wymaga dziś wyjątkowo wysokiej koordynacji zachowań dużej liczby jednostek. Mit prawomocności jest zaś jedynym skutecznym środkiem, którym dysponuje ono, pragnąc tę koordynację osiągnąć.

S i ł a f i z y c z n a oznacza możliwość wypracowania jakiejś zmiany w świecie na drodze wysiłku fizycznego. D z i ę k i s i ł e człowiek może wyrwać drzewo z korzeniami, popchnąć samochód, który nie chce jechać, wbić gwóźdź czy uniemożliwić działanie innemu człowiekowi. Sama w sobie i sama z siebie siła jest w aspekcie moralnym neutralna. W sensie fizycznym różnica między wysiłkiem fizycznym lekarza, który nastawia komuś zwichnięte ramię, a wysiłkiem chuligana, który doprowadził do jego zwichnięcia, może być bardzo niewielka.

W istocie siła jest czasami stosowana w celu wprowadzenia jakiejś zmiany w ciele drugiego człowieka – aby go uderzyć, zastrzelić, wyciąć mu wyrostek robaczkowy, wziąć go w ramiona czy obciąć mu włosy. Z zasady jednak nie ma istotnej różnicy między takimi właśnie sposobami jej wykorzystania a tymi, które łączą się ze zmianą pewnego fragmentu świata, który jest mu drogi.

Drugi człowiek, wślizgując się na miejsce parkingowe, ku któremu właśnie zmierzam, czyni mi nie mniejszą krzywdę, niż gdyby potrafił mnie w tłumie czy nastąpił mi na nogę. Jeśli zniszczy dzieło sztuki, w które włożyłem swój najgłębszy artystyczny wysiłek, może zaszkodzić mi bardziej, niż gdyby zaatakował mnie fizycznie.

Siła jest środkiem prowadzącym do władzy, ale oczywiście nie jest jej gwarancją. Jeśli pragnę skłonić moich pracowników do ciężkiej pracy, to mogę zagrozić im chłostą lub kusić ich bonusami, przy czym oba te sposoby łączą się z wykorzystaniem pewnej siły. Jeśli jednak moi pracownicy nie będą chcieli mi się podporządkować, to zarówno moje groźby, jak i zachęty mogą okazać się bezowocne. Powszechnie wiadomo – tak w odniesieniu do polityki wewnętrznej, jak i międzynarodowej – że samo posiadanie monopolu siły nie jest żadną gwarancją siły politycznej. Ci, którzy nie pojmują tej prawdy, co jakiś czas doświadczają frustracji, będąc świadkami zaskakującej niezdolności silnych do narzucenia swojej woli słabym.

Istnieją – jak sądzę – t r z y sposoby czy też instrumenty egzekwowania siły politycznej, to znaczy trzy sposoby egzekwowania czy też przeprowadzania decyzji społecznych. Pierwszym z nich jest s i ł a fizyczna, czyli możliwość zmiany porządku w świecie w sposób, który inni ludzie mogą postrzegać albo jako atrakcyjny, albo jako odstręczający. We współczesnym społeczeństwie podstawową miarą, środkiem wymiany i symbolem siły jest oczywiście pieniądz. Drugim instrumentem siły jest w ł a d z a f a k t y c z n a – możliwość egzekwowania posłuszeństwa innych (nie zaś co najwyżej ich uległości). Władza faktyczna często przypada tym, którzy dysponują przewagą siły fizycznej, ludzie wykazują bowiem fatalną skłonność, by sądzić, że ten, kto potrafi wyegzekwować podporządkowanie mu się innych, zasługuje na to, by być mu posłusznym. Władza faktyczna nie sprowadza się jednak do przewagi siły fizycznej, gdyż ludzie mają zwyczaj stosować się do nakazów, chociaż wiedzą, że nie można by tego od nich skutecznie wyegzekwować. Trzecim instrumentem siły jest o p i n i a s p o ł e c z n a – ten rodzaj wykorzystania siły można by też nazwać symbolicznym. Kiedy biegacz decyduje się na udział w wyścigu, może pragnąć albo pieniężnej nagrody za zajęcie pierwszego miejsca, albo reklamowych kontraktów, które przypadną zwycięzcy, albo po prostu podobają mu się niebieskie wstążki – może też jednak pragnąć aplauzu kibiców. Aplauz ten wyrażany jest za pomocą różnych rodzajów siły: przez oklaski i wiwatowanie, czyli przez akty fizyczne. Jego wartość dla biegacza pozostaje jednak symboliczna; ceni on ją sobie jako wyraz aprobaty, a nie tylko jako miły uchu dźwięk. Jeśli mówimy, że człowiek jest istotą społeczną, to nie oznacza to jedynie, że spędza on czas w towarzystwie innych, ani nawet że w celach egoistycznych angażuje się w kolektywne przedsięwzięcia o charakterze kooperacji; przede wszystkim oznacza to natomiast, że ceni on

sobie symboliczne interakcje z innymi ludźmi i że mają one na niego równie silny wpływ, jak zwykle użycie siły i roszczenia władzy. Punkt ten jest istotny dla naszej analizy, ponieważ – jak zobaczymy – wiele osób, które wzdragają się na myśl o użyciu siły fizycznej jako narzędzia siły politycznej, nie ma żadnych skrupułów, gdy przychodzi do posłużenia się opinią społeczną, czy też w sytuacji, którą określam mianem symbolicznego wykorzystania siły. Każdy, kto miał okazję obserwować nowoczesne lekcje szkolne prowadzone przez nauczyciela mającego skrupuły przed stosowaniem siły fizycznej wobec uczniów, wie, że wykluczenie może być dużo bardziej surową karą dla niesforne go dziesięciolatka niż razy linijką po rękach.

Ostatecznie więc przechodzimy do pojęcia przemocy. Ściśle mówiąc, p r z e m o c jest b e z p r a w n y m bądź n i e u p r a w n i o n y m użyciem siły w celu wymuszenia pewnych rozstrzygnięć wbrew woli bądź pragnieniom innych. Morderstwo jest zatem aktem przemocy, ale kara śmierci, którą wymierza p r a w o m o c n e p a ń s t w o, nim nie jest; kradzież bądź wymuszenie to czyny wykorzystujące przemoc, ale pobieranie podatków przez p r a w o m o c n e p a ń s t w o do czynów takich nie należy. Na gruncie tej interpretacji okazuje się więc wyraźnie, że pojęcie przemocy jest normatywne, a zarazem deskryptywne, łączy się bowiem z domniemanym odwołaniem do zasady prawowitej władzy legalnej (*de iure*). Istnieje też powiązany sens tego terminu, który jest czysto opisowy, opiera się bowiem na opisowej kategorii władzy faktycznej (*de facto*). W tym drugim sensie przemoc jest użyciem siły w sposób zakazany bądź niedozwolony przez tych, którzy są generalnie akceptowani jako prawomocna władza na danym terytorium. Mówiąc opisowo, zamach na życie Hitlera podczas drugiej wojny światowej stanowił akt przemocy, ale można absolutnie podważyć twierdzenie, że był to akt przemocy w sensie ścisłym, reżim Hitlera był bowiem bezprawny. Na podobnej podstawie często mówi się, że w swoim zachowaniu wobec robotników, mieszkańców gett czy demonstrantów policja wykorzystuje przemoc, jeśli nawet zachowanie to wyraźnie mieści się w granicach prawa – władza wydająca to prawo jest bowiem nielegalna.

Częste, choć moim zdaniem chybione, jest zawężanie pojęcia przemocy tak, by oznaczało ono jedynie ten rodzaj wykorzystania siły, który łączy się z interwencją fizyczną czy też z bezpośrednim spowodowaniem urazu fizycznego. Mówi się więc, że wyniesienie przez studentów dziekana z jego gabinetu – w przeciwieństwie do zajęcia przez nich tego pomieszczenia i niewpuszczenia doń dziekana – stanowi akt przemocy. Wyciągnięcie w sensie fizycznym portfela z czyjejs kieszeni jest również aktem przemocy, ale oszustwo, w wyniku którego osoba ta straci taką samą sumę pieniędzy, przemocą nie jest. Istnieje pewna naturalna podstawa, która pozwala dokonywać tego rodzaju rozróżnienia. Generalnie bowiem przywiązujemy większą wartość do swojego życia

i zdrowia niż do innych dóbr, które są dla nas cenne; stąd też skłonni jesteśmy postrzegać atak na swoją osobę czy groźby pod jej adresem jako szczególny rodzaj potencjalnej krzywdy. Mimo to jednak rozróżnienie, o którym mówimy, nie jest wystarczająco ostre, aby można je było wykorzystać w jakimkolwiek wglądzie analitycznym, i – jak z czasem zobaczymy – zazwyczaj służy ono ideologicznemu celowi zdyskwalifikowania jedynego instrumentu siły, który dostępny jest pewnym klasom społecznym, jako narzędzia niemoralnego czy bezprawnego w aspekcie politycznym.

W swoim ścisłym czy też normatywnym sensie pojęcie przemocy politycznej zależne jest więc od pojęcia władzy legalnej (*de iure*). Jeśli bowiem nie istnieje prawomocna władza polityczna, niemożliwe jest rozróżnienie zgodnego z prawem i bezprawnego użycia siły. Oczywiście w każdych okolicznościach możemy odróżnić dobre wykorzystanie siły od złego, a uzasadnione od nieuzasadnionego. Osąd taki należy, ogólnie rzecz biorąc, do filozofii moralności, a wybór kryteriów, na podstawie których dokonujemy tego typu odróżnień, uzależniony jest od przyjętej przez nas teorii wartości i powinności. Tymczasem pojęcie przemocy specyficzne dla filozofii polityki może zachować spójny sens tylko wtedy, gdy odwołujemy się do doktryny prawomocnej władzy politycznej.

Po długiej refleksji nad pojęciem legalnej władzy politycznej (*de iure*) doszedłem do przeświadczenia o prawdziwości anarchizmu jako poglądu filozoficznego. Uważam zatem, że nie istnieje i nie może istnieć państwo, które miałoby prawo wydawać nakazy i którego obywatele mieliby obowiązek ich przestrzegania. Obronę tego poglądu przedstawiałem już wcześniej, a tutaj mogę jedynie wskazać podstawy mojego przekonania³. Mówiąc krótko, uważam, że można wykazać, iż każdy człowiek ma fundamentalny obowiązek zachowania autonomii w Kantowskim sensie tego terminu. Każdy z nas musi być autorem swoich czynów i ponosić za nie odpowiedzialność, nie godząc się działać inaczej niż z pobudek, które sam uznaje za dobre. Tak pojęta autonomia stoi w bezpośredniej sprzeczności z posłuszeństwem, które równoznaczne jest z poddaniem się woli drugiego bez względu na pobudki. Idąc za Kantem, można powiedzieć, że polityczne posłuszeństwo jest dowodem heteronomii woli.

Teoria polityki proponuje nam pewien wspólny argument, który pozwala pogodzić autonomię jednostki z podporządkowaniem się domniemanej władzy państwa. Twierdzi się otóż, że w państwie demokratycznym obywatel jest zarazem prawodawcą i poddanym prawu. Ponieważ uczestniczy w tworzeniu prawa, przestrzega go z własnej woli, a zatem jest autonomiczny, nie zaś heteronomiczny.

Gdyby argumentacja ta była przekonująca, dostarczałaby rzeczywistej podstawy do rozróżnienia działań politycznych wykorzystujących przemoc i tych,

³ Zob. W o l f f, *Political Philosophy*.

które się do niej nie uciekają. Mianem przemocy określałoby się wówczas stosowanie siły, którego zakazuje prawo bądź władza wykonawcza prawdziwie demokratycznego państwa. Jedynym możliwym uzasadnieniem nielegalnych bądź pozalegalnych działań politycznych byłoby wówczas wykazanie bezprawności państwa, a to z kolei łączyłoby się z koniecznością dowiedzenia, że nakazy wydane przez państwo nie były wyrazem woli ludzi.

Ta klasyczna obrona demokracji *n i e j e s t j e d n a k p r z e k o n u j ą c a*. Z wielu powodów nie da się bowiem wykazać, że w sytuacji braku jednomyślności władza większości albo jakaś inna metoda podejmowania decyzji prowadzi do zachowania autonomii poszczególnych obywateli. W państwie demokratycznym, tak jak w każdym innym państwie, posłuszeństwo oznacza heteronomię. Człowiek, który chce zachować autonomię, jest z konieczności anarchistą. Konsekwentnie nie istnieje przekonujące kryterium, które uzasadniałoby posługiwanie się siłą w polityce. Prawomocność jako taka nie jest jego żadnym uzasadnieniem. Oczywiście jest wiele sposobów argumentacji z pozycji utilitaryzmu na rzecz podporządkowania się państwu i jego instrumentom, jeśli nawet roszczenie państwa do legalności jest bezpodstawne. Prawo może nakazywać czyny, które są w istocie moralnie obowiązujące albo których skutki mają być zbawienne. Powszechne poddanie się prawu może skutkować wysokim poziomem porządku, prawidłowości i przewidywalności w relacjach społecznych, co jest cenne niezależnie od konkretnego charakteru nakazanych aktów. Same w sobie w sobie jednak ani same z siebie działania podejmowane przez policję czy nakazy wydawane przez władzę ustawodawczą nie mają szczególnej prawomocności ani legitymizacji. Ludzie zawsze i wszędzie przypisują władzę ustanowionym rządóm i nigdy nie mają w tej sprawie racji.

PYTANIA NIEROZSTRZYGALNE

Dotychczasowe uwagi niewątpliwie były raczej banalne. W istocie niewielu poważnych badaczy nauk politycznych opowiada się dziś za demokratyczną teorią prawomocnej władzy czy za jakąkolwiek jej alternatywą. Mimo to współcześni ludzie, niczym postteologiczni, odmitologizowani protestanci trwający w modlitwie do Boga, w którego nie wierzą, nadal wyrażają zabobonną wiarę we władzę państwa. Rozważmy na przykład często dziś podnoszoną kwestię: W jakich sytuacjach dopuszczalne jest posługiwanie się przemocą w działaniach politycznych? Jeśli przemoc rozumiana jest jako nieuzasadnione użycie siły, to oczywista odpowiedź brzmi: nigdy. Gdyby użycie siły było dopuszczalne, to na mocy definicji nie byłoby ono przemocą, a gdyby stanowiło przemoc, to na mocy definicji nie byłoby dopuszczalne. Jeśli zaś pojmować przemoc w ścisłym sensie, jako „bezprawne bądź nieuprawnione użycie siły”,

to każde działanie polityczne, bez względu na to, czy podejmowane jest przez prywatne grupy, czy też przez instrumenty państwa, stanowić będzie przemoc, ponieważ nie istnieje nic takiego jak prawomocna władza. Jeśli zaś przemoc interpretować w wąskim sensie, jako „fizyczną interwencję lub bezpośrednie zadanie krzywdy fizycznej”, to zgodnie z oczywistą, aczkolwiek poprawną zasadą przemocą trzeba posługiwać się wtedy, gdy mniej szkodliwe bądź mniej kosztowne środki zawodzą – zawsze jednak trzeba to czynić przy założeniu, że osiągnięty w ten sposób bilans dobra i zła będzie lepszy niż ten, który obiecuje wszelka inna dostępna alternatywa.

Wszystkie te odpowiedzi są trywialne, ale o to właśnie mi chodzi. Jeśli bowiem zdamy sobie sprawę, że pojęcie przemocy oparte jest na bezpodstawnym rozróżnieniu prawomocnej i nieprawomocnej władzy politycznej, pytanie o słuszność stosowania przemocy po prostu się rozplynie. Zwykłym przesądem jest określanie mianem nadużycia siły sytuacji, w której policjant bije bezbronnego podejrzanego, a jednocześnie twierdzenie, że zaatakowanie policjanta przez tłum to stosowanie przemocy. Implikacją tego rozróżnienia jest bowiem przekonanie, że policjant jako w odpowiedni sposób delegowany przedstawiciel prawomocnego rządu ma prawo stosować siłę fizyczną, chociaż nie przysługuje mu prawo do „nadmiernego” użycia siły, podczas gdy tłum szeregowych obywateli nie ma żadnego prawa do stosowania nawet umiarkowanej siły fizycznej. Prawomocnych rządów jednak nie ma, a zatem żołnierzom, policjantom, organom sądowym czy innym instrumentom egzekwowania prawa nie przysługują żadne szczególne uprawnienia.

Rozważmy jako konkretny przykład okupację budynków i strajk studencki na Uniwersytecie Columbia w kwietniu i maju 1968 roku. Konsekwencje tych wydarzeń jeszcze nie wybrzmiały, ale sądzę, że można z nich wyciągnąć pewne generalne wnioski. Po pierwsze, szkody wyrządzone przez studentów i osoby ich wspierające były niewielkie w porównaniu z pozytywnymi konsekwencjami, do których wydarzenia te doprowadziły. Stracony został miesiąc zajęć, wiele osób miało zszargane nerwy, wielu odebrano sporo snu. Ktoś – nadal nie jest jasne, kto – spalił naukowe notatki profesora historii, przy czym szczęśliwie mogę powiedzieć, że akt ten wywołał powszechne oburzenie, które dzielali nawet członkowie organizacji Studenci dla Demokratycznego Społeczeństwa (ang. Students for Democratic Society – SDS). Rok później jej aktywiści ponownie zakłócili część zajęć, podjąwszy nieudaną próbę powtórzenia triumfu, który odnieśli poprzedniej wiosny.

Jakimi zatem korzyściami, równoważącymi straty, skutkował ów protest? Doprowadzono do dymisji twardogłowych, demonstrujących absolutną obojętność władz uczelni i powstał ogólnouniwersytecki senat, gromadzący studentów, profesorów oraz władze – było to pierwsze tego rodzaju ciało na Uniwersytecie Columbia. Wycofano się z antyspołecznej strategii uczelni,

polegającej na jej ekspansji na otaczające ją dzielnice; rozluźniono bądź zerwano przynajmniej niektóre więzy łączące ją z wojskiem, a cała społeczność akademicka, tak studenci, jak i profesorowie, została postawiona wobec konieczności konfrontacji z problemami moralnymi i politycznymi, które do tej pory udawało się ignorować.

Czy korzyści te można było osiągnąć mniejszym kosztem? Jeśli weźmiemy pod uwagę niewielką cenę rewolty, pytanie to wydaje mi się nieco przesadne; mimo to jednak odpowiedź jest jednoznacznie negatywna. Wcześniejsza nieustępliwość władz Columbii i obojętność jej pracowników naukowych były wyraźnym dowodem, że żadne działanie na mniejszą skalę niż radykalny akt polegający na przykład na zajęciu budynków, nie wystarczyłoby do dymisji władz uniwersytetu i powołania uniwersyteckiego senatu. Patrząc wstecz, można powiedzieć, że w przypadku całej tej sprawy mieliśmy do czynienia z dość roztropnym i umiarkowanym użyciem siły.

Zakładając, że ocena ta jest poprawna, można odczuwać pokusę następującej konkluzji: „W przypadku Uniwersytetu Columbia przemoc była uzasadniona”. Wniosek ten jest jednak *a b s o l u t n i e b ł ę d n y*, ponieważ zakłada on, że można wskazać granicę między prawomocnymi a nieprawomocnymi formami protestu, przy czym te drugie byłyby uzasadnione tylko w szczególnych warunkach i kiedy wszystko inne zawiodło. 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 – jedyną regułą, która ich wówczas wiąże, jest zasada generalnej ostrożności, nakazująca, by nie czynić więcej zła niż osiąga się dobra. Zmierzam tu do twierdzenia, że współczesne demokratyczne państwo przemysłowe pomimo całej swojej wartości nie różni się pod tym względem od dyktatury. Za prawami ustanawianymi przez przedstawicielskie państwo oparte na rządach większości nie idzie żaden szczególny autorytet, a za nadawanie sędziemu, policjantowi czy urzędnikowi wyłącznego przywileju stosowania pewnych rodzajów siły odpowiedzialne są jedynie przesąd i mit prawomocności.

W świetle tych argumentów powinno być oczywiste, dlaczego nie znajduję żadnej szczególnej wartości w doktrynie non-violence ani nie sądzę, że potrzebne jest jakieś wyjątkowe i złożone uzasadnienie dla postawy, która zazwyczaj określana jest mianem obywatelskiego nieposłuszeństwa. Samo zaangażowanie na rzecz postawy non-violence można pojmować w dwóch różnych sensach, zależnie od tego, jaką interpretację nadamy pojęciu przemocy. Jeśli przemoc pojmować rygorystycznie, jako wykorzystanie siły w celu politycznym i w sposób zakazany przez prawomocny rząd, wtedy oczywiście doktryna non-violence opierać się będzie na założeniu, że *i s t n i e j ą* lub *m o g ą i s t n i e ć* prawomocne rządy. Ponieważ uważam, że założenie

to jest fałszywe, tej pierwszej koncepcji non-violence nie mogę przypisać żadnego spójnego sensu.

Z drugiej strony, jeśli przemoc rozumieć jako użycie siły w celu starcia się z kimś w bezpośredni, fizyczny sposób, aby zadać mu fizyczną krzywdę, wówczas doktryna non-violence wyraża co najwyżej subiektywne skrupuły, pozbawione racjonalnego uzasadnienia moralnego. Jeśli na długie godziny zajmimy miejsca w barze serwującym lunch, pozbawiając w ten sposób jego właściciela dochodów, które uzyskałby w tym czasie przy normalnej sprzedaży, wyjmujemy mu z kieszeni pieniądze równie skutecznie, jak wówczas, gdybyśmy obrabowali mu kasę lub zniszczyli jego zapasy produktów. Kontynuując ten strajk okupacyjny tak długo, aż właściciel popadnie w długi, straci swój bar i będzie musiał zatrudnić się jako pracownik najemny, wyrządzimy mu dużo większą szkodę niż ta, którą odniósłby, gdybyśmy pobili go w ciemnej ulicy. Być może zasłużył na to, by zostać zrujnowany, ale jeśli tak, to prawdopodobnie w równym stopniu zasługuje na pobicie. Upodobanie do takiej pośredniej przemocy, jak bojkot czy strajk okupacyjny, jest moralnie wątpliwe, ponieważ pozostawia „czarną robotę” bankowi, który zajmuje hipotekę, lub policjantowi przeprowadzającemu eksmisję. W sensie emocjonalnym postawa non-violence często stanowi wyraz silnie tłumionej krańcowej wrogości, podobnie jak umartwienia czy samobiczowanie fanatyków religijnych. Czarnoskórzy powieściopisarze i psychiatrzy w wystarczający sposób ukazują, że filozofia non-violence jest dla amerykańskich Murzynów tym, co Nietzsche nazywał moralnością niewolników – zasadnicza różnica polega na tym, że w tradycyjnym chrześcijaństwie to Bóg ponosi odpowiedzialność za ból zadawany złym ludziom, w ewangelii społecznej zaś jako bicz działa prawo.

Doktryna nieposłuszeństwa obywatelskiego stanowi amerykańską osobliwość, która wyrasta z konfliktu między roszczeniami do władzy wysuwanymi przez państwo a otwarciem sprzecznymi z nimi roszczeniami indywidualnego sumienia. Podejmując daremną próbę jednoczesnego zakwestionowania i zaafirmowania władzy państwowej, niektórzy odwołujący się do sumienia kontestatorzy rościli sobie prawo do nieposłuszeństwa wobec ustaw, które uznanych przez nich za niemoralne, i byli gotowi poddać się za to karze wymierzonej przez państwo. Gotowość, by pójść do więzienia za swoje poglądy, jest w naszym kraju powszechnie traktowana jako dowód moralnej uczciwości, a nawet jako rodzaj argumentacji na rzecz stanowiska, którego się broni.

W sensie taktycznym rzeczywiście wiele przemawia na rzecz prawnego męczeństwa. Jak nieustannie doświadczają tego rządy tyrańskie, widok przywódcy przybitego do krzyża wywiera cudownie krzepiący wpływ na wiernych członków jego sekty dysydentów. Jeśli rządzący cierpią wskutek tego, że gwałcą pewne zasady, już sama g r o ź b a samopoświęcenia może zmusić rząd, by padł na kolana. Pozostawmy jednak taktykę na boku: nikt nie ma

żadnego moralnego obowiązku, by stawiać jawny, nie zaś ukryty opór wobec niesprawiedliwego rządu. Podobnie jak nikt nie ma obowiązku prosić się o niesprawiedliwą karę, a potem ją odbywać. Wybór jest prosty: Jeśli prawo jest sprawiedliwe, idź za nim. Jeśli jest niesprawiedliwe, omijaj je.

Myślę, że można zrozumieć, dlaczego ludzie sumienia, kierujący się moralną troską, mogą odczuwać przymus, by dążyć do poniesienia kary za czyny, które uważają za autentycznie dobre. Sumienie jest echem głosu społeczeństwa. Ludzie najsilniejszego i najbardziej niezależnego sumienia są – można powiedzieć – właśnie tymi, którzy niemal doskonale przyswoili sobie ów społeczny głos, tak że słyszą jego nakazy i przestrzegają ich nawet wtedy, gdy żaden policjant nie domaga się od nich kompromisu. Jak na ironię, to właśnie ci ludzie mają skłonność, by przeciwstawiać się rządowi w imię ideałów i zasad, wobec których odczuwają wyższą lojalność. Kiedy społeczeństwo gwałci zasady, którym – jak twierdzi – jest wierne, ludzie sumienia doświadczają dramatycznego konfliktu. Głęboko wyznają zasady, których społeczeństwo ich nauczyło, zasady, w które prawdziwie uwierzyli. Pozostać wierni swoim przekonaniom mogą jednak tylko wówczas, gdy przeciwstawia się prawom tego samego społeczeństwa, które było ich nauczycielem i z którego autorytetem się utożsamiają. Konflikt tego rodzaju nigdy nie pojawia się w wypadku ludzi słabego sumienia, którzy ograniczają się do przestrzegania prawa, bez względu na to, jak dalece gwałci ono moralne nakazy, które oni sami przyswoili sobie w sposób co najwyżej niedoskonały.

Cierpienie, którego źródłem jest tego rodzaju konflikt, staje się zbyt wielkie, by można je było znieść, i domaga się ukojenia. Jeśli zaangażowanie jednostki na rzecz zasad jest słabe, poddaje się ona, chociaż czuje się wówczas moralnie nieczysta. Jeśli w niewielkim stopniu utożsamia się ze społeczeństwem, to je odrzuca i ulega alienacji, być może identyfikując się z jakąś inną wspólnotą. Jeśli jednak zarówno sumienie, jak i utożsamienie ze społeczeństwem okazują się zbyt silne, by można je było złamać, jedynym rozwiązaniem jest odpokutowanie winy przez dążenie do przyjęcia kary wymierzonej przez społeczeństwo za pogwałcenie jego praw. Osobliwie jednak owa pokuta, zamiast przywracać tych ludzi do grona posłusznych prawu, w sensie psychologicznym ułatwia im kontynuowanie oporu wobec państwa.

RETORYKA

Powyższe wnioski wydają się sięgać o wiele dalej niż usprawiedliwiałaby to argumentacja. Klasyczna teoria władzy politycznej może być w istocie nieadekwatna; być może niespójne jest nawet pojęcie prawomocnej władzy; niewątpliwie jednak można dokonać ogólnego, faktycznego rozróżnienia po-

lityki opartej na rozsądku, zasadach oraz kompromisie i polityki bazującej na rozstrzyganiu antagonizmów na drodze przemocy. Czy działania tłumu w trakcie zamieszek różnią się tylko stopniem od spokojnych i uporządkowanych procedur sądu, który został ukonstytuowany w należyty sposób? Pogląd taki ma w sobie więcej z nowości niż z prawdy!

Jeśli nie oceniam błędnie moich czytelników, to większa ich część zareaguje mniej więcej w opisany wyżej sposób. Być może kilku nadal będzie chciało kruszyć kopie o suwerenność i prawomocność władzy, a część – na co wszak mam nadzieję – zgodzi się z tym, co powiedziałem. Mimo to jednak rozróżnienie przemocy i postawy jej odrzucenia (non-violence) jest w polityce nazbyt popularne, by tak łatwo można było je odrzucić. Dlatego też w obecnej, trzeciej części mojego eseju postaram się ukazać, co czyni rozróżnienie to tak przekonującym, chociaż – jak utrzymuję – jest ono bezzasadne.

Wydaje się, że zwyczajowo przyjęte odróżnianie interakcji społecznych opartych na przemocy i tych, które są świadectwem postawy non-violence, opiera się na dwóch autentycznych rozróżnieniach: pierwsze z nich to s u b i e k t y w n e rozróżnienie zwyczajnego czy też akceptowanego użycia siły i jego użycia nadzwyczajnego czy też niespodziewanego; drugie zaś to o b i e k t y w n e rozróżnienie tych interesów, które mają zasadnicze bądź żywotne znaczenie dla jednostki, i tych, które są dla niej drugorzędne czy też marginalne.

Rozważmy najpierw subiektywne rozróżnienie zwyczajnych i nadzwyczajnych sposobów wykorzystywania siły w interakcjach społecznych. Otóż absolutnie słuszne wydaje się na przykład, że konflikt między dwoma osobami, które pragną tego samego kawałka ziemi, powinien zostać rozstrzygnięty na rzecz tego, kto wyciągnie z kieszeni większą sumę pieniędzy. Uważamy, że standardem oraz dowodem porządku jest fakt, że nad wszystkim czuwa w gotowości do działania policja danego stanu, która pilnuje, aby nic takiego rozstrzygnięcia nie zakłóciło. Z drugiej strony za akt przemocy i naruszenie porządku uznalibyśmy próbę rozwiązania rzeczzonego sporu na drodze walki na pięści czy też w pojedynku. Jaka jest jednak różnica między wykorzystaniem pieniędzy, które stanowi pewien rodzaj siły, a wykorzystaniem pięści, które jest innym jej rodzajem? Cóż, jeśli nie odwołamy się do domniemanej prawomocności transakcji finansowych bądź do rzekomej władzy prawa, to główna różnica między tymi sposobami wykorzystywania siły polegać będzie na tym, że do rozstrzygania sporów za pomocą dolarów jesteśmy po prostu przyzwyczajeni, a od ich rozwiązywania za pomocą pięści się odzwyczailiśmy.

Pomyślmy, jakże barbarzyńska, niesprawiedliwa i brutalna musi się wydawać komuś nieobeznanemu z urokami kapitalizmu sytuacja, w której możliwość uzyskania przez człowieka opieki zdrowotnej dla jego dzieci zależy wyłącznie od tej okoliczności, że jakiś inny człowiek odnosi zysk dzięki

produktywności swojej pracy! Czy zagarnianie przez rząd federalny moich środków finansowych w celu zabijania chłopów w Azji jest mniej brutalne niż wymuszenie haraczu przez bandytę z bronią w ręku? A jednak do tego pierwszego jesteśmy przyzwyczajeni, a do drugiego nie.

Obiektywne rozróżnienie interesów żywotnych i marginalnych również przyczynia się do kształtowania naszej koncepcji tego, co uznajemy za przemoc w polityce. Jeśli konflikt dotyczy moich interesów marginalnych czy też drugorzędnych, to całkiem naturalne jest, że uznaję, iż uzasadnione jest jedynie umiarkowane użycie siły. Wszystko, co poza nie wykracza, prawdopodobnie nazwę przemocą. Mogę jednak przeoczyć oczywisty fakt, że inne strony konfliktu być może uznały, że zagrożone są ich interesy podstawowe, a zatem mają całkowicie inny pogląd na to, co jest, a co nie jest w tej sytuacji przemocą. W przypadku uniwersytetów na przykład większość studenckich postulatów dotyczyła jedynie marginalnych interesów profesorów. Bez względu na to, jakie postanowienia zapadną w sprawie szkolenia oficerów rezerwy (Reserve Officers' Training Corps – ROTC), programu studiów, dysponowania dotacjami, czy studiów afroamerykańskich, życie typowego profesora filozofii pozostanie w przeważającym stopniu takie samo. Jego stały etat, pensja, warunki pracy, status i życie rodzinne nie ulegną zmianie. Wobec tego będzie miał zapewne dość tolerancyjne poglądy na zajmowanie budynków przez studentów i na ich strajki okupacyjne. Wystarczy jednak, że zakłócony zostanie przebieg zajęć, a zaczną krzyczeć, że na terenie kampusu doszło do aktów przemocy. Będzie miał na myśli to, że doszło do użycia siły w sposób, który dotyka jakiejś jego głębszej troski.

Pojęcie przemocy służy jako pewien chwyt retoryczny na rzecz zakazu tych sposobów wykorzystywania siły w polityce, które ktoś uważa za szkodliwe dla swoich centralnych interesów. Ponieważ różne grupy społeczne mają różne interesy centralne i mogą uciekać się do różnych rodzajów siły, pojawiają się wzajemnie sprzeczne definicje przemocy. Ogólnie można powiedzieć, że w Stanach Zjednoczonych funkcjonują dziś cztery koncepcje przemocy, a każdą z nich głosi jedna z czterech odrębnych klas socjoekonomicznych.

Pierwszy pogląd związany jest z istniejącymi obecnie w kraju interesami finansowymi i politycznymi. Utożsamia się w nim przemoc z tym, co nielegalne, i potępia wszystkie sposoby podważenia władzy państwowej, a także wszelkie uderzenie w prawo do własności – działania tego rodzaju sytuowane są poza granicami dopuszczalnej polityki. Pogląd ten przyjmują starsze segmenty społeczności biznesowej, a wraz z nimi establishment wojskowy oraz lokalne elity amerykańskie. Kiedyś doskonałym symbolem tego sektora opinii był Robert Taft⁴.

⁴ Robert Taft (1889-1953) – konserwatywny polityk amerykański, senator (przyp. tłum).

Drugi z poglądów przyjmuje zamożna i wykształcona technicznie klasa średnia profesjonalistów zatrudnionych w nowo powstających, gwałtownie rozwijających się i skierowanych ku przyszłości sektorach gospodarki, jak przemysł środków komunikacji czy elektronika. Ludzie ci akceptują, a nawet pochwalają kontestację, demonstrację, wrzenie, a także – jakkolwiek w pewnych granicach – ataki na cudzą własność dokonywane na obszarach gett. Przychylnie patrzą też na nieposłuszeństwo obywatelskie i czują się swobodnie w konfrontacji z taktyką pozaprawnego wprowadzania zmiany społecznej. Ich interesy utożsamiają się z tym, co w społeczeństwie amerykańskim jest nowe, i są oni przekonani, że w gospodarce zbudowanej na zasadzie nagrody za rentowną działalność uda im się wygrać konkurencję o zamożność i status.

„Liberałowie”, jak zazwyczaj nazywana jest ta grupa, mogą sobie pozwolić na zachęcanie do różnorodnej kontestacji i dezorganizacji, zasadniczo jednak niepodważającej układów ekonomicznych i społecznych, na których oparty jest ich sukces. Opowiadają się oni zatem po stronie strajków polegających na niepłaceniu czynszów, strajków pracowników rolnych zatrudnionych przy zbiorach winogron (ang. grape boycotts) czy okupacji barów serwujących lunch, argumentując, że bezrobocie i głód stanowią również formę przemocy. Ponieważ sami konkurują o wpływy i prestiż ze starszą elitą, mają skłonność, by postrzegać buntujących się studentów i czarnych bojowników jako swoich sojuszników – czynią to jednak tak długo, jak długo nie zostaną zaatakowane ich własne interesy. Kiedy bowiem stosowane są metody, które niosą zagrożenie dla ich pozycji na uniwersytetach, w korporacjach czy w zamożnych dzielnicach podmiejskich, liberałowie ci wykrzykują: „Przemoc!” i wzywają policję. Gorzkim przykładem reprezentanta tej klasy może być liberalny profesor, który z aplauzem przyjmuje studenckie bunt, gdy studenci zajmują rektorat, a wzdraga się z przerażeniem wobec żądania, by podzielił się swoją władzą tworzenia programu studiów i decydowania o awansach.

Trzeci pogląd na przemoc utrzymywany jest przez klasę pracującą i niższą klasę średnią Amerykanów, co do których najczęściej stosuje się określenie „biały sprzeciw” (ang. white backlash⁵). Zasadnicze zagrożenie dla swoich interesów postrzegają oni w najniższej warstwie mieszkańców gett, klientach opieki społecznej i niezrzeszonych w związkach zawodowych pracownikach najemnych, którzy domagają się większej przestrzeni życiowej, dostępu do miejsc pracy opanowanych przez związki zawodowe, takiego samego wynagrodzenia, jak wynegocjowane dla członków związków, oraz większego udziału w produkcji społecznym. Dla tego przypartego do muru sektora amerykańskiego społeczeństwa przemoc oznacza przestępczość uliczną, zamieszki w gettach, marsze na rzecz praw obywatelskich w dzielnicach białych oraz

⁵ Sprzeciw białych rasistów wobec zwiększania praw czarnoskórej ludności (przyp. tłum.).

antywojenne ataki na symbole patriotyczne ukonstytuowanej władzy, z którymi ludzie określani mianem białego sprzeciwu się utożsamiają. Badania dotyczące drobnej burżuazji w Republice Weimerskiej wskazują (a potwierdza to kampania prezydencka George'a Wallace'a z roku 1968), że w sytuacji wzrostu cen wskutek inflacji oraz narastających żądań najniższej klasy społecznej niższa klasa średnia uznaje, że jej głównym wrogiem jest właśnie klasa najniższa. Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym politycznym aliansem starego, zastanego dobrobytu z prawicowymi elementami populistycznymi i z popieraniem przez nie represyjnej reakcji na ataki na władzę oraz silnej polityki rządu wobec żądań zmiany, które cechuje „przemoc”.

Czwarty pogląd na przemoc to jej rewolucyjna kontrdefinicja wysunięta przez „bezklasowców” i przyjmowana przez jej sympatyków wewnątrz liberalnego skrzydła istniejącego porządku. Stosowane są w niej dwa komplementarne chwytły retoryczne. Po pierwsze, przyjmowana jest konotacja terminu „przemoc”, ale samo stosowanie tego terminu zostaje odwrócone. Przemocą posługują się więc: policja, a nie osoby biorące udział w zamieszkach; pracodawcy, a nie strajkujący; armia amerykańska, a nie wróg. W ten sposób prowadzony jest atak na roszczenie ze strony rządu do posiadania prawa do rządzenia. Po drugie, podczas gdy denotacja terminu „przemoc” pozostaje stała, jego konotacja ulega odwróceniu. Przemoc jest dobra, nie zaś zła; uprawniona, nie zaś nieuprawniona. We wspomniałym popisie oratorskim Stokely'ego Carmichaela⁶ jest ona „równie amerykańska jak ciasto z wiśniami”. Ponieważ „bezklasowcy”-buntownicy mają minimalny dostęp do narzędzi władzy wykorzystywanych przez klasy społeczne establishmentu, czyli do dobrobytu, prawa, władzy policji czy legislacji, naturalne jest, że pragną oni legitymizacji zamieszek, nękania i przestępczości ulicznej, które są ich jedyną bronią. W równie naturalny sposób pozostała część społeczeństwa określa takie środki za pomocą etykiety przemocy i zmierza do ich likwidacji.

W złożonej walce klasowej o zamożność i wpływy w Ameryce każdy z nas sam musi zdecydować, z którą z tych grup się utożsamia. Moim celem nie jest bynajmniej nakłanianie do takiego czy innego wyboru. Zmierzam jedynie do tego, aby wykazać, że samo pojęcie przemocy nie odgrywa żadnej użytecznej roli w rozważaniach prowadzących do tego wyboru. Bez względu na to, do jakich innych kwestii dotyczących użyteczności i sprawiedliwości społecznej można się odwoływać, nie powinniśmy przykładać najmniejszej wagi do poglądu, mówiącego, że *p e w n e* rodzaje użycia siły są z góry wykluczone jako bezprawne, ponieważ łączą się z „przemocą” albo że inne rodzaje wykorzystania siły są z góry dopuszczone jako uprawnione czy legalne. Ponadto,

⁶ Stokely Carmichael (1941-1998) – czarnoskóry aktywista afroamerykańskiego ruchu na rzecz praw obywatelskich (African-American Civil Rights Movement) (przyp. tłum.).

jeśli chodzi o popieranie postaw kontestacyjnych za pomocą nielegalnych środków, trzeba pamiętać, że unikanie ingerencji fizycznej nie niesie z sobą żadnej szczególnej zasługi. Chociaż krzywda fizyczna może należeć do najpoważniejszych szkód, jakie można wyrządzić przeciwnikowi, to nawet wówczas różni się ona jedynie stopniem, nie zaś rodzajem od szkód, jakie przynoszą mu tak zwane „nieuciekające się do przemocy” techniki działania politycznego.

*

Mit prawomocnej władzy stanowi świecką reinkarnację zabobonów wywodzących się z religii, które ostatecznie przestały odgrywać istotną rolę w ludzkich sprawach. Niczym chrześcijaństwo, kult państwa ma swoich fundamentalistów, rewizjonistów, ekumenistów (czy też światowych federalistów), a także swoje teologiczne uzasadnienie. Filozoficzny anarchista jest politycznym ateistą. Rozpocząłem swoje rozważania od uwagi, że wiara w legalność, podobnie jak skłonność do metafizyki, jest wyrazem niemożliwego do wykończenia irracjonalnego aspektu ludzkiego doświadczenia. Jednak powolny zanik wiary religijnej w okresie ostatnich dwóch stuleci może budzić nadzieję, że z czasem anarchizm, podobnie jak ateizm, stanie się akceptowanym przekonaniem ludzi oświeconych i racjonalnych.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Wilfried VER EECKE

PRAWO, MORALNOŚĆ I SPOŁECZEŃSTWO

Refleksje o przemocy*

Rewolucje i bunt można interpretować jako próby zachowania miłości do życia dokonywane przez atak na regułę, która rządzi społeczeństwem. Niemal zawsze jednak rewolucje oparte są na ideałach utopijnych – i to jest punkt niebezpieczny. Ideały utopijne przemawiają do drzemiącego w nas małego barbarzyńcy, stłumionego od czasu kompleksu Edypa, ale utrzymującego się przy życiu w snach i fantazjach. W takich sytuacjach wszyscy muszą zapłacić straszną cenę, a regułę życia można przywrócić jedynie za pomocą siły.

W dzisiejszej sytuacji, kiedy wieczorem tego samego dnia widzimy na ekranie telewizyjnym burzliwe protesty w Duke University, w University of Wisconsin i w San Francisco State College, można sądzić, że temat „Prawo, moralność i społeczeństwo” jest zaproszeniem do refleksji nad przemocą. Takiej też refleksji pragniemy dokonać.

Po pierwsze, wykorzystując informacje, których dostarcza psychoanaliza, przedstawimy analizę podstawowej psychologicznej struktury człowieka. Sądzimy, że ów obraz ludzkiej natury pozwoli nam potępić pewne rodzaje brutalnych protestów, chociaż nad innymi będziemy mogli jedynie ubolewać, tak jak w przeszłości moralisci mogli co najwyżej ubolewać nad zjawiskiem wojen sprawiedliwych.

Zacznijmy od refleksji nad naturą człowieka. Historia ludzkości, czy też historia ludzkiego społeczeństwa, ukazuje – jak zwykły mawiać Talcott Parsons – nieprzerwaną inwazję barbarzyńców. Barbarzyńcami, o których mówił Parsons, są dzieci. Na wiele różnych sposobów próbuje się je opisywać jako trudne, nieznosne, a nawet jako małych dyktatorów (co czynią choćby Erik Erikson czy doktor Benjamin Spock). Można powiedzieć, że dzieci wchodzą w relacje z innymi ludźmi poprzez swoje oczekiwania i żądania. Zachowują się tak, jak gdyby inni ludzie istnieli tylko po to, aby zaspokajać ich pragnienia. Tłumaczy to gniew, absolutnie niewspółmierny do sytuacji, jaki zdarza się im okazywać, kiedy nie otrzymują tego, czego chcą. Dlatego też pierwsze zadanie każdej cywilizacji polega na nauczaniu owych małych barbarzyńców reguły życia, która mówi, że celem istnienia innych ludzi nie jest po prostu nasze

*© University of Chicago Press. Pierwodruk: Wilfried Ver Eecke, *Law, Morality and Society: Reflections on Violence*, „Ethics” 1970, t. 80, nr 2, s. 140-145. „Ethics” © 1970 The University of Chicago Press. With kind permission from University of Chicago Press.

spełnienie. Faktem jest jednak, że reguły tej nikt nie przyjmuje całkowicie, ani też nikt nie potrafi się jej w stopniu pełnym wyuczyć. Po pierwsze, każdy człowiek pragnie być dostrzeżony i musi to od innych uzyskać¹. A zatem, aby reguła życia była znośna, musi obok swej strony negatywnej mieć również pozytywną: musi gwarantować, że podstawowa ludzka potrzeba, potrzeba dostrzeżenia, będzie mogła dzięki niej zostać lepiej realizowana.

Człowiek przyswaja sobie regułę życia, doświadczając kompleksu Edypa i próbuje jej uniknąć poprzez fantazje, ideologie bądź rewolucje. Zatrzymajmy się jednak najpierw nad kompleksem Edypa. Generalnie rzecz biorąc, ludzie pojmują tę Freudowską teorię w kategoriach seksualnych: dziewczynka odczuwa pociąg do ojca, a chłopiec do matki, bądź też, bardziej dosadnie mówiąc, dziewczynka chce mieć dziecko ze swoim ojcem, a chłopiec chce odbyć stosunek z matką. Karą za te złe pragnienia – mówi teoria – jest dla chłopca lęk przed kastracją, a w przypadku dziewczynki gniew wskutek faktycznej kastracji². Nie podważamy tutaj ważności doświadczenia seksualnego, nawet u dzieci, ale chcielibyśmy wykazać, że akceptacja seksualności ma charakter traumatyczny nie przez odniesienie do kastracji, a raczej dlatego, że niesie ona z sobą potwierdzenie skończoności człowieka.

Często obserwujemy, że dziecko nawiązuje kontakt z innymi ludźmi, stawiając kategoriyczne żądania. Gniew dziecka, pojawiający się, kiedy jego życzenia nie są natychmiast spełniane albo kiedy zakazuje mu się pewnych czynów, wyraźnie wskazuje na rodzaj jego stosunku do innych ludzi. Dorośli, a w szczególności matka, w pewien sposób zgadzają się na te dziecinne żądania. U dziecka, które ukończyło półtora roku życia, rozpoczyna się okres negatywizmu, który przygotowuje drogę do jego nowej sytuacji. Okres ten pozwala dziecku potwierdzać jego autonomię. Dziecko w tym wieku skierowuje ów negatywizm w szczególności przeciwko swojej matce, która zazwyczaj okazuje się wtedy głównym adresatem jego trudnego zachowania. Ubocznym efektem tej nowo uzyskanej autonomii dziecka jest jego zdolność do rozróżnienia matki i ojca. W sensie percepcji dziecko potrafi dokonać tego rozróżnienia dość wcześnie. Rozróżnienie percepcyjne nie wywiera jednak na dziecko emocjonalnego wpływu. Po okresie negatywizmu dziecko nie odnosi się już w swoim zachowaniu do „rodziców razem”, ale postrzega odrębne funkcje ojca i matki. To właśnie

¹ „Samowiedza osiąga swoje zaspokojenie tylko w jakieś innej samowiedzy”, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 211. „Pierwszym przedmiotem pragnienia jest bycie dostrzeżonym przez drugiego”. J. Lacan, *The Function of Language in Psychoanalysis*, w: tenże, *The Language of the Self*, tłum. A. Wilden, Johns Hopkins Press, Baltimore 1968, s. 31 (tłum. fragm. – D.Ch.). Por. też: tenże, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse*, w: tenże, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, s. 268.

² Zob. przede wszystkim S. Freud, *Wykład XXIII. Kobięcość*, w: tenże, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 87-104.

wówczas staje się ono w sensie emocjonalnym gotowe na dramatyczne doświadczenie kompleksu Edypa. W sposób niemal naturalny zwraca się do ojca z tymi samymi żadaniami, z którymi wcześniej zwracało się do matki. Zachowuje się tak, jak gdyby jedynymi funkcjami ich obojga było zaspokajanie jego potrzeb. Tak długo, jak długo dziecko potrafi utrzymywać to złudzenie, nie doświadcza żadnych problemów egzystencjalnych ani filozoficznych.

Dziecko ma pewność, że jego pragnienia zostaną spełnione. Jeśli nie są, zachowuje się tak, jak gdyby był to przypadek, i po prostu wybucha gniewem. Co więcej, dziecko nie ma żadnych trudności związanych z problemem bycia dostrzeganym, postrzega bowiem przyszłość jako spełnienie wszystkich swoich pragnień; z upływem czasu zaczyna nawet zdawać sobie sprawę, że kiedyś będzie człowiekiem dorosłym. Jedyne chmury, które gromadzą się nad egzystencją dziecka, to odłożenie w czasie zaspokojenia jego pragnień, zakazy oraz istnienie rodzeństwa. Wszystkie te niebezpieczne znaki traktowane są przez dziecko jako zwiastujące duże zagrożenie. Wyjściem jest spontaniczny i natychmiastowy gniew bądź zazdrość.

Sytuacja zmienia się, kiedy dziecko zauważa, że ojca i matkę łączy jakiś związek, na przykład, że ojciec z nią rozmawia, żegna się, gdy wychodzi do pracy i wita ją, kiedy z pracy wraca. Zasadniczym odkryciem dla dziecka w tym wieku jest spostrzeżenie, że matkę i ojca łączy związek, w którym ono, dziecko, nie odgrywa żadnej roli. W sensie emocjonalnym oczywiście staje się wówczas dla dziecka, że ojciec nie pełni jednej tylko funkcji, którą jest spełnianie jego, dziecka, potrzeb, ale że ma on również inne role. Wyjściem dla dziecka staje się regresja. Wycofuje się ono do swojej relacji z matką. Teraz jednak wie również, że i matkę łączy z ojcem związek i dlatego musi ona czynić coś więcej, niż tylko zaspokajać potrzeby dziecka. W ten sposób załamuje się żywione przez dziecko złudzenie, że uwaga rodziców jest gwarantowana, że jego potrzeby będą zaspokajane i że rodzice będą dziecko bezinteresownie dostrzegać: jeśli pragnie ono być dostrzegane, będzie musiało na to zapracować, a i tak zostanie dostrzeżone tylko częściowo. W ten właśnie sposób zachowuje się dziecko w fazie latencji. Można więc powiedzieć, że już przez samo swoje istnienie ojciec druzgocze żywione przez dziecko złudzenia i uczy je pierwszej i podstawowej reguły życia: „Inni ludzie nie istnieją po prostu po to, żeby spełniać czyjeś żądania; jeśli ktoś pragnie być dostrzeżony, musi na to zapracować”. W tym właśnie dostrzegamy fundamentalną filozoficzną doniosłość kompleksu Edypa.

O negatywnej funkcji ojca uczy nas psychoanaliza. W rezultacie namysłu nad skutkami kompleksu Edypa ukazuje ona jednak również pewną pozytywną funkcję ojca³. Otóż ojciec jest osobą, która nie tylko uczy dziecko reguły życia,

³ Bardzo dobre streszczenie badań nad funkcją ojca znajdujemy w pracy Thomasa F. Pettigrew *A Profile of the Negro Americans* (D. Van Nostrand Co., New York 1945), przede wszystkim w jej

ale również czyni tę regułę dla dziecka znośną. Ponieważ dziecko stoi teraz przed nowym zadaniem zapracowania na to, by je dostrzeżono, jest gotowe i chętne do nauki. Skoro ostatecznym celem chłopca jest stać się takim, jak jego ojciec, chłopiec utożsamia się z ojcem, naśladuje go i stara się postępować tak, jak on. Utożsamienie to może zachodzić na poziomie świadomym, ale występuje również na poziomie nieświadomym. Dziecko może bowiem zachowywać się tak, jak jego ojciec, wcale nie zdając sobie z tego sprawy. Mechanizm identyfikacji dostarcza dziecku wzorca, za pomocą którego może ono odnosić się do rzeczy i do ludzi. Dlatego też dzieci w wieku od trzech do sześciu lat, których ojcowie są przez dłuższy czas są nieobecni, zostają w pewnym stopniu pozbawione modelu konfrontacji z problemami, jakie niesie życie. Równie dramatyczna jest sytuacja, kiedy ojciec jest obecny, ale w swoich własnych oczach bądź w oczach otoczenia jest nieudacznikiem. Dziecko zdaje sobie wówczas sprawę, że mimo wszystko postępuje tak samo, jak on. Sytuacja taka prowadzi do głębokiego poczucia alienacji – dostrzegamy ją obecnie w przypadku wielu zdolnych studentów, których ojcowie przezwyciężyli depresję, poświęcając swoje młodzińcze ideały i podejmując przynoszącą dochód pracę, którą jednak pogardzają. Z jeszcze innym typem sytuacji szkodliwych dla dziecka mamy do czynienia, kiedy rodzice odnajdują pewną równowagę życiową i z tego powodu nie godzą się na jakiegokolwiek kwestionowanie ich drogi życia. Aby stłumić wątpliwości co do słuszności własnych postaw życiowych, rodzice ci starają się wymuszać swoje wartości na dzieciach, nie pozwalając im na żaden wybór. Dzieciom, jeśli chcą one pozostać sobą, nie pozostaje wówczas nic innego niż bunt przeciwko rodzicom. Podsumowując naszą analizę, możemy powiedzieć, że rodzice uczą swoje dzieci reguły życia i że muszą jej swoje dzieci uczyć, ale jednocześnie muszą zapewniać im realistyczny model, który pozwoli tę regułę przyjąć mimo jej surowości i nie utracić jednocześnie zaufania ani miłości do życia.

Rewolucje i buntury można zatem interpretować jako próby zachowania miłości do życia dokonywane przez atak na regułę, która rządzi społeczeństwem. Celu tego nikt nie może potępiać. W istocie wydaje się, że historia często gloryfikuje nie tylko sam ów cel, ale także skutki rewolucji czy buntów. Obserwujemy – w poszczególnych krajach – apoteozę rewolucji październikowej w Rosji, rewolucji 1789 roku we Francji czy też dziewiętnastowiecznych ruchów wyzwoleniczych w Ameryce Południowej i Środkowej, a także rewolucji amerykańskiej. Rewolucje jednak często gloryfikuje się dopiero *ex post*. Jeśli bowiem przyjrzeć się dokładnie tym samym krajom, to wyrażają one jedynie potępienie współczesnych prądów rewolucyjnych bądź pogardę dla nich,

rozdziale pierwszym „The Role and Its Burden” [„Rola i jej ciężar”] w paragrafie „Family Disorganization and Personality” [„Dezorganizacja rodziny a osobowość”].

tak w odniesieniu do reform w Czechosłowacji, jak do i apelu o reformy na uniwersytetach francuskich, ruchów partyzanckich w Ameryce Południowej i Środkowej czy – w naszym kraju – sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie. Aprobaty ani pogardy nie można jednak traktować jako usprawiedliwienia bądź potępienia ruchów rewolucyjnych. Musimy zatem bliżej przeanalizować, o co w tych ruchach chodzi. Pragniemy bowiem utrzymać wspomniane przekonanie, że cel rewolucji, jeśli jest nim zachowanie miłości do życia, jest celem wartym zachodu. Ruchy rewolucyjne starają się cel ten zrealizować przez podejmowane w imię jakiegoś ideału atakowanie bądź niszczenie prawa danego kraju. Niemal zawsze jednak rewolucje oparte są na ideałach utopijnych – i to jest punkt niebezpieczny. Jeśli atak na prawo jakiegoś kraju opiera się na utopijnych ideałach powszechnego braterstwa bądź na niczym nieuzasadnionym mniemaniu, że możliwe jest zbudowanie nieba na ziemi, atak na prawo przemówi do mrocznych sił, nad którymi nie jest łatwo zapanować, kiedy już zostaną wyzwolone. Ideały utopijne zachęcają do powrotu czegoś, co zostało stłumione. Wyzwalają wszelki możliwy opór, nienawiść i desperację, które zwracają się nie tylko przeciwko konkretnemu prawu jakiegoś kraju, ale przeciwko wszelkiemu prawu – a zatem również przeciwko regule życia. Ideały utopijne przemawiają więc do drzemającego w nas małego barbarzyńcy, stłumionego od czasu kompleksu Edypa, ale utrzymującego się przy życiu w snach i fantazjach. W takich sytuacjach wszyscy muszą zapłacić straszną cenę, a regułę życia można przywrócić jedynie za pomocą siły. Taki zasadniczy wniosek wyciągnął Hegel, który podsumował doświadczenie rewolucji francuskiej słowami „wolność absolutna i terror”⁴. Francuscy rewolucjoniści byli tak głęboko oburzeni działaniem starego reżimu, że nie potrafili już zaufać normalnemu rządowi. W okresie dziesięciu lat po roku 1789 Francja miała więcej niż sześć różnych form rządów. Francuzi nie potrafili znieść nawet idei reprezentacji i działali tak, jak gdyby najwyższym prawem była własna wola człowieka bądź pragnienia⁵. Jeśli taki właśnie staje się ogólny nastrój narodu, kraj gotów jest do przyjęcia dyktatury, kiedy jakiejś jednostce uda się swoją wolę uczynić jego najwyższym prawem⁶, i to nawet wtedy, gdy jedynymi

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1965, s. 179; por. tamże, s. 179-195.

⁵ „Samowiedza nie daje się [...] oszukać co do swojej rzeczywistości ani przez wyobrażenie, że jest posłuszna prawom przez siebie samą nadanym i przydzielającym jej określony udział, ani przez to, że posiada swą reprezentację przy uchwalaniu praw i ogólnym działaniu – nie daje się oszukać co do rzeczywistości, że ona sama nadaje jakoby prawa i że realizuje nie jednostkowe, lecz ogólne dzieło”. Tamże, s. 186.

⁶ „Aby ogółność mogła wykonać jakieś dzieło, musi skupić się w jednym indywidualności i wysunąć na czoło jednostkową samowiedzę; ogólna wola jest bowiem wolą rzeczywistą tylko w jakiejś jaźni, która jest czymś Jednym. Wskutek tego jednakże wszystkie inne jednostki zostają wyłączone”. Tamże, s. 186n.

prowadzącymi do tego środkami są śmierć i terror⁷. W przypadku rewolucji francuskiej widzieliśmy to na przykładzie Robespierre'a, w przypadku rewolucji rosyjskiej na przykładzie Stalina, a do pewnego stopnia na przykładzie Castro w przypadku rewolucji kubańskiej.

Trudno jest zatem podejmować obronę tego rodzaju rewolucji na gruncie moralnym.

Reguła życia polegająca na hamowaniu swoich życzeń i pragnień jest trudna do przyjęcia. Staje się ona znośna tylko wtedy, gdy towarzyszy jej model, który pozwala, aby jej przyjęciu towarzyszyło dostrzeżenie. Właśnie w tym punkcie rodzice mogą zostać ukarani przez swoje dzieci, a społeczeństwa rozdarte buntem młodszych pokoleń. Z tego punktu widzenia pokojowy i niewinny bunt oraz opór dzieci i młodzieży jest dla dorosłych wyzwaniem. Jeśli ich życia nie będą przynikały wartości zasługujące na ich realizację i nie będzie go przepajało zaspokojenie, dorośli nie będą potrafili stawić czoła swoim dzieciom. A przecież – jak dobrze ujął to pewien student – rodzice wiedzą, że muszą stanąć twarzą w twarz ze swoimi dziećmi. Dla rodziców bowiem przyszłość oznacza śmierć. W swoich dzieciach mogą natomiast w istocie dostrzec przyszłość. Aby uzyskać wyzwolenie polegające na tym, że ma się przyszłość, której można z radością oczekiwać, rodzice potrzebują aprobaty swoich dzieci⁸. Zależność rodziców od dzieci i wahanie, z jakim przyjmują one regułę życia, której nie towarzyszy ów cenny model, sprawiają, że zarówno starzy, jak i młodzi muszą wykonać jakiś ruch.

Jak długo buntów bądź opór mają charakter pokojowy czy niewinny, ów mechanizm jest bardzo zdrowy dla ludzkiego społeczeństwa. Nie zawahalibyśmy się zatem nazwać go dobrym moralnie. Kiedy jednak przechodzimy od konkretnych rodziców do społeczeństwa jako takiego, problem staje się bardziej dramatyczny. W społeczeństwie funkcjonują bowiem instytucje i organizacje. Zaangażowani w nie ludzie są osobami publicznymi, ale zarazem szeregowymi obywatelami. Jako szeregowi obywatele być może potrzebują bardziej bezpośredniej aprobaty młodszego pokolenia – swoich własnych dzieci. Jako ludzie organizacji nie wykazują natomiast tej samej wrażliwości w kontakcie z młodzieżą. Nie jest tajemnicą, że system szkolnictwa w państwach Zachodu jest w swej większej części zdezaktualizowany i niewydolny. Kto jest zdolny go zmienić? Jeśli zaś 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 wydarzenia⁹. To właśnie w tym punkcie filozof może je-

⁷ „Jedynym dziełem i jedynym czynem ogólnej wolności jest [...] śmierć”. Tamże, s. 188.

⁸ Por. Martina Heideggera ideę, że przyszłość wyzwala (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 374n.).

⁹ Zob. *Rights in Conflict: The Violent Confrontation of Demonstrators and Police in the Parks and Streets of Chicago during the Week of the Democratic National Convention of 1968* (raport

dynie próbować zrozumieć bolesną konieczność stosowania przemocy w celu wymuszenia potrzebnej zmiany i nie może tej przemocy ani pochwalić, ani potępić.

Nie może jej pochwalić, bo dobry moralnie cel nie uzasadnia moralnie złych środków. Nie może jej jednak również potępić. Może co najwyżej nad nią ubolewać, tak jak moralisci nie potępiają wojny sprawiedliwej, lecz nieustannie nad nią ubolewają¹⁰.

Kiedy przyglądamy się dziś naszemu własnemu społeczeństwu, jako niebezpiecznie wyraźny jawi się wniosek, że filozoficzna interpretacja przemocy staje się dziś imperatywem, tak jak kiedyś imperatywem dla filozofów było zrozumienie „sprawiedliwych wojen”. Gwałtowna zmiana dotycząca całego społeczeństwa oznacza, że starsze pokolenia zbudowały swoje życie wokół wartości, które w ich doświadczeniu okazały się ważne, lecz zdaniem młodszego pokolenia niczemu nie odpowiadają. Kiedy więc pamięta się jeszcze na świeżo doświadczenie depresji, można zrozumieć, że mądrą decyzją jest porzucenie zajęcia, które niesie ze sobą mizerną płacę, podejmowanego z pobudek idealistycznych, dla pracy bardziej lukratywnej, lecz w mniejszym stopniu satysfakcjonującej. Dzisiejsi młodzi ludzie nie mają jednak żadnego doświadczenia, które uzasadniałoby zabijanie marzeń za parę groszy w zamian. Przykład ich rodziców jest dla nich nie tylko niezrozumiały, ale wręcz zatrważający. Jako ludzie młodzi, żyją z marzeń i dla marzeń, które – jak sądzą – będą musieli porzucić. Przykład ich rodziców staje się w tym świetle groźbą i sprawia, że sądzą, iż będą musieli zapomnieć o wszystkich swoich marzeniach. W tej sytuacji jasne jest, dlaczego w młodzieży tkwi dziś spotęgowany potencjał buntu i oporu¹¹. Kiedy ci wrażliwi młodzi ludzie wchodzi w kontakt z instytucjami w takim kształcie, w jakim one obecnie funkcjonują, otwarty bunt staje się właściwie nieunikniony. Podstawową przyczyną tej nieuchronności jest powolność zmiany instytucji oraz kryzys wartości w społeczeństwie jako całości¹².

przedłożony przez Daniela Walkera, przewodniczącego zespołu do spraw zbadania wydarzeń w Chicago (Chicago Study Team) państwowej komisji do spraw przyczyn i zapobiegania przemocy (National Commission on the Causes and Prevention of Violence), Bantam Books, New York 1968.

¹⁰ Zob. P. Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility*, Charles Scribner's Sons, New York 1968; R. Zucke, *The Just War*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1960; W.V. O'Brien, *Nuclear War, Deterrence and Morality*, Newman Press, Glen Rock, New Jersey, 1966.

¹¹ Obszerną analizę tego problemu można znaleźć w pracy Kennetha Kenistona *The Uncommitted: Alienated Youth in American Society* (Harcourt, Brace & World, New York 1965), przede wszystkim we fragmentach na temat „bardziej niż jedynaka, mającego tylko matkę”, „ojca, który jest nieobecny”, „odrzućcenia kultury amerykańskiej”, „tego, co musiała porzucić matka”, „straconych marzeń ojca” i „odrzućcenia dorosłości”.

¹² Analizę historyczną tego zjawiska zob. tamże, przede wszystkim w rozdziale „The Decline of Utopia” [„Zmierzch utopii”].

Amerykańskie społeczeństwo zostało zbudowane na wierze, że dwie podstawowe wartości, o których mówili Ojcowie Założyciele, mogą współistnieć, czyli że możliwe są wolność i szczęście dla wszystkich¹³. Od czasów Ojców Założycieli pojęcie wyzwolenia oznacza wolność wypowiedzi, ale w coraz większym stopniu również wolność konkurencji gospodarczej. Młodzi ludzie z bólem uświadamiają dziś sobie, że pojęcie wyzwolenia straciło swoje pierwotne znaczenie¹⁴.

Jaka jest wartość wolności wypowiedzi, jeśli nie jest się wysłuchiwanym? Ponadto wolność konkurencji gospodarczej nie wystarcza, by można było zapewnić realizację podstawowej aspiracji Ojców Założycieli: szczęścia dla wszystkich. Młodzież musi się dziś zmierzyć ze świadomością, że dwie wartości, na których zostało zbudowane nasze społeczeństwo, nie zawsze idą ze sobą w parze, lecz czasami okazują się ze sobą sprzeczne. Wyzwolenie nie oznacza szczęścia dla wszystkich.

To właśnie spotęgowany potencjał tkwiącego w młodzieży buntu w połączeniu z kryzysem wartości społeczeństwa amerykańskiego i powolnym charakterem zmian cechującym instytucje sprawia, że wykorzystujące przemoc rewolucje stają się właściwie nieuniknione.

W konkluzji chcielibyśmy przypomnieć, że wszystkie rewolucje niosą z sobą niebezpieczeństwo, że przemówią do – jak ich nazwalіśmy – drzemiących w nas małych barbarzyńców. Jak poważne jest to niebezpieczeństwo, wykazał Hegel w swojej analizie rewolucji francuskiej. Ten wymiar rewolucji nazwalibyśmy moralnie złym. Można zatem jedynie ubolewać nad pomieszaniami obecnymi w niektórych książkach oraz innych pismach Herberta Marcusego, który opowiada się za obaleniem wszelkich form represji w społeczeństwie. Jeśli Marcuse ma na myśli to, że nie wszystkie represje są konieczne, to jego apel jest uzasadniony. Jeśli jednak pragnie powiedzieć, że w przyszłości powstanie społeczeństwo, w którym reguła życia nie będzie obowiązywać, rzeklibyśmy, że jego apel jest niebezpieczny i zły w sensie moralnym. Sam Marcuse w swojej książce *Eros i cywilizacja*¹⁵ czyni rozróżnienie

¹³ „My, naród [...] pragnąc [...] podnieść ogólny dobrobyt oraz utrzymać [...] dobrodziejstwa wolności, wprowadzamy i ustanawiamy dla Stanów Zjednoczonych Ameryki niniejszą konstytucję”. *Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, tłum. S. Gebert, w: *Konstytucje Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych, Belgii, Szwajcarii*, red. A. Burda, M. Rybicki, Instytut Nauk Prawnych PAN–Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 105.

¹⁴ To, jak bolesny był ów proces dla całego kraju, można zaobserwować na przykładzie oporu wobec rządu ingerującego w życie obywateli (ang. Big Government) i wszelkich ustaw o charakterze społecznym, począwszy od ustaw antytrustowych w dziewiętnastym wieku, przez nowy ład (ang. New Deal) Roosevelta, aż po program wspaniałego społeczeństwa (ang. Great Society) wprowadzony przez prezydenta Johnsona.

¹⁵ Zob. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998.

represji i „represji nadwyżkowej” (ang. surplus repression)¹⁶. Rozróżnienie to jest jednak zbyt ważne, aby dokonywać go jedynie teoretycznie i zapoznawać je w praktyce¹⁷.

Z drugiej strony musimy traktować niektóre uciekające się do przemocy bunty jako wojny sprawiedliwe¹⁸. Nie możemy ich potępiać, możemy nad nimi co najwyżej ubolewać, ponieważ brutalny opór był w historii – i nadal jest dzisiaj – gwarancją wprowadzenia reform. Może się oczywiście zdarzyć, że wystarczy sama groźba przemocy i że instytucje społeczne będą miały siłę, by się zmienić, zanim staną przed takim wyzwaniem, ale historia uczy nas, że jest inaczej.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

¹⁶ Tamże, s. 7.

¹⁷ Przeprowadzoną przez Marcusego krytykę zasady wydajności (ang. performance principle) zob. tamże, s. 176-198. Marcuse nie jest jedynym, który wskazuje na potrzebę społeczeństwa pozbawionego represji. Zob. N. O'Brien, *Life against Death*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1959, przede wszystkim rozdział na temat zmartwychwstania ciała.

¹⁸ Zob. przyp. 10.

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 zawilść 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 autorytet”⁷.

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 zakres 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 rozstrzygania sporów. Gdybyśmy tradycyjne metody rozstrzygania sporów zastąpili używaniem strzelb czy bomb, przyzwyczajenie 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 wykorzenienia 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 wątpienia 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, pożądanych 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 pożądanych 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 pożądanej zmiany. Ponadto jeśli nawet przyjmiamo 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 Eecke 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 oczywiste 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 niszczy-cielskiej 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. Wskazuję, 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 Chabrajka*

WYJAŚNIĆ FENOMEN PRZEMOCY

MACIEJ T. KOCIUBA

PRZEMOC WEDŁUG RENÉ GIRARDA Struktura teorii i konteksty recepcji

Czy da się zweryfikować teorię Girarda? Oczywiście nie można jej porównać z rzeczywistością, bo procesu antropogenezy nie da się powtórzyć. Wydaje się jednak, że pytania o poznawczą dostępność początku można unikać, gdy wiadomo, że struktura małego fragmentu procesu jest identyczna z całym procesem. Możemy wówczas na podstawie tego, z czym obcujemy empirycznie dzisiaj, wyprowadzać wnioski o tym nieosiągalnym, absolutnym początku.

Czego dokonał René Girard? W genialny sposób uchwycił mechanizm społeczny prowadzący do powstania, a następnie do eskalacji procesów określanych jako przemoc, które w paradoksalny sposób fundują kulturę. Można by od razu zapytać, czy odkryty przez niego mechanizm stanowi jedyne źródło przemocy. Wydaje się, że tak nie jest. Sam Girard przyznaje przecież, że nie każdy rodzaj literatury odzwierciedla mimetyczny charakter społecznych zachowań ludzi. Tylko w pewnych arcydziełach, takich jak powieści Fiodora Dostojewskiego, Gustave’a Flauberta czy Miguela de Cervantesa, możemy odnaleźć struktury fabularne, w których jak w soczewce skupiają się tendencje obserwowane na gruncie mitologii grecko-rzymskiej czy opisywane w obszernych materiałach zgromadzonych przez antropologów kulturowych. Stąd można by domniemywać, że podstawowy cykl zdarzeń – od naśladownictwa do konkurencji rodzącej agresję, przez narastanie przemocy, które prowadzi do typowania kozła ofiarnego, po jego kolektywny mord, uwalniający na jakiś czas zbiorowość od agresji – jest tylko jednym z możliwych, że istnieją być może inne czynniki, które także rodzą przemoc. Z drugiej strony nie sposób przechodzić obojętnie wobec kogoś, kto składa deklaracje, że „odkrył rzeczy ukryte od założenia świata”, słowem: kogoś, kto traktuje swoje odkrycie jako rodzaj przewrotu kopernikańskiego. Pomijając zdumiewający być może brak skromności u Girarda, można powiedzieć, iż jego narracja ma taki charakter, że skłania do uznania odkrytego mechanizmu społecznego za najważniejszy, kluczowy. Na gruncie jego teorii zostajemy skonfrontowani z generalizacją charakteryzującą odkrycia fundamentalne. Z jednej strony mamy bowiem prostotę struktury pojęciowej, a z drugiej możliwość jej aplikowania do ogromnego i różnorodnego materiału. Dlatego też zarzucano teorii tej, że wyjaśnia zbyt wiele. Czy jednak teoria może za wiele wyjaśniać? Czy zawsze – zgodnie z duchem scjentyzmu – powinniśmy się godzić na cząstkową wiedzę o fragmentach rzeczywistości? Wydaje się, że nie, a rozmach teoretyczny Girarda bliższy jest filozofii niż nauce.

Zaraz na początku warto zaznaczyć, że analizy tu podjęte nie mają charakteru propedeutycznego i nie referują krok po kroku wzajemnych zależności między głównymi kategoriami systemu myślowego Girarda. Centralne kategorie jego teorii przemocy, takie jak: mimesis, mimetyczne pożądanie, zróżnicowanie i odróżnorodnienie społeczności, kryzys, kolektywny mord założycielski, kozioł ofiarny, rytualizacja religijna mordu założycielskiego i inne, zostały już przez piszącego te słowa omówione¹ i powtarzanie tych analiz jest bezcelowe. Należy też zważyć, że istnieją już tłumaczenia na język polski ważniejszych książek samego Girarda i rośnie liczba opracowań jego myśli w języku polskim, nie wspominając o ogromnej literaturze przedmiotu w językach francuskim, angielskim czy włoskim.

Zadanie, jakie stawia sobie autor jest inne. Z jednej strony chodzi o naświetlenie skomplikowanych okoliczności, które utrudniły i spowolniły recepcję poglądów Girarda, a z drugiej o podjęcie refleksji metateoretycznej, odsłaniającej wyjątkowość i unikalne cechy formalne zbudowanej przez niego konstrukcji myślowej. Tak więc jest to refleksja prowadzona na płaszczyźnie socjologii wiedzy, a także teorii poznania i metodologii. Okoliczności te mogą sprawiać czytelnikowi trudność, gdyż w artykule zakłada się, że posiada on już podstawową wiedzę o systemie amerykańsko-francuskiego antropologa.

Chociaż scjentystycznie nastawieni badacze wątpią w postęp w humanistyce (a nawet w naukach społecznych), to jednak wydaje się, iż ów postęp rzeczywiście się dokonuje – pod warunkiem jednak, że nie będziemy zaczynać refleksji wciąż w tym samym punkcie wyjścia (na przykład od referowania podstawowych elementów girardyzmu). Gdybyśmy tak czynili, pozostalibyśmy na zawsze uwięzieni w eleackiej dychotomii – pułapce niemożności uczynienia pierwszego kroku.

STRUKTURA TEORII

Teoria antropologiczna René Girarda przypomina statyczną piramidę. Jej struktura w zasadzie się nie zmienia, a jej główne kategorie, aparat pojęciowy, pozostają wciąż takie same. Jeżeli ewoluuje ona, to tylko nieznacznie, za sprawą przesunięcia ciężaru argumentacji do specyficznych punktów wywodu.

¹ Zob. M. K o c i u b a, *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, „Nowa Krytyka” 1998, t. 9, s. 137-157; t e n ż e, *Znamię Kaina*, w: *Przemoc i filozofia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 203-222; t e n ż e, *Geneza rytuału w kontekście antropologii R. Girarda*, w: *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 71-97; t e n ż e, *René Girard o początkach kultury*, „Znak” 59(2007) nr 6(625), s. 141-150; t e n ż e, *Freudowski kompleks René Girarda – między apologią a odrzuceniem*, w: *Freud i nowoczesność*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, P. Bursztyka, Universitas, Kraków 2008, s. 17-32.

Główne odkrycie Girarda – odkrycie mechanizmu psychospołecznego generującego przemoc i ustanawiającego pierwotne sacrum oraz kulturę – także pozostaje bez zmian. Girard powraca do niego we wszystkich swoich książkach jako do zasadniczej „rzeczy ukrytej od założenia świata”², teraz właśnie ujawniającej się w różnych formach, na różne sposoby. Zwrot „rzeczy ukryte od założenia świata” pochodzi z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 13,35) i jest tam wypowiedziany w nawiązaniu do początkowych wersetów Psalmu 78. Girard przytacza go, interpretując ewangeliczną krytykę tak zwanej kultury kainowej – kultury opartej na przemocy i rytualnie sankcjonowanym ludo-bójstwie.

Fenomen pisarstwa Girarda budzi wiele irytacji. Formułowany bywa zarzut, że pisze on wciąż o tym samym, że w jego kolejnych książkach nie można znaleźć ani nowego systemu pojęć antropologicznych, ani nowej wizji kultury. Tak więc sytuacja uważnego czytelnika jego dzieł podobna jest do sytuacji czytelnika kryminałów, który sięga po coraz to nową książkę, lecz znajduje w niej zawsze tę samą strukturę intrygi fabularnej. Zmieniają się wprawdzie bohaterowie i okoliczności, lecz za sprawą powielonego schematu, czytelnik zawczasu orientuje się, jak opowieść się rozwinie i ostatecznie z góry wie, k t o z a b i ł. Przypisać trzeba, że i my – czytelnicy Girarda – również wiemy, k t o z a b i ł – i to w dosłownym, a nie tylko przenośnym rozumieniu tego zwrotu. Wiemy, kto zabił, gdyż wiemy, czym jest dla Girarda „mord założycielski”, znamy ten podstawowy rdzeń jego myślenia, dotyczący genezy systemów kulturowych, które wyłaniały się z pomroki dziejów. Kulturotwórcza funkcja prymitywnego sacrum funduje się na kolektywnym linczu dokonywanym na koźle ofiarnym, który to lincz ma być antidotum na kryzys wywołany mimetyzmem i narastaniem złej wzajemności. Krążąca i narastająca za sprawą naśladownictwa przemoc ma tu zostać rozbijona przez kontrolowany wybuch zbiorowej nienawiści – którą jednak wcześniej ukierunkowano na pojedynczego osobnika lub relatywnie nieliczną grupę. Pierwotną społeczność można by porównać do hermetycznie zamkniętego zbiornika, w którym – za sprawą przemocy multiplikowanej w wewnętrznych, niemających końca reakcjach łańcuchowych – ciągle rośnie ciśnienie. Albo rozerwie ono zbiornik, albo ktoś na czas dokona wynalazku zaworu bezpieczeństwa. Wyładowywanie przemocy na koźle ofiarnym to prawdziwy mechanizm uwalniający od jej destrukcyjnej presji. Nie przynosi on wprawdzie ostatecznego rozwiązania problemu, ale pozwala przetrwać do następnego kryzysu, w dodatku z gotową receptą, która mówi co robić, gdyby paroksyzmy się powtórzyły. Mity i rytuały są właśnie takim zasobnikiem gotowych scenariuszy, przygotowanych na

² Zob. R. G i r a r d, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, B. Grasset, Paris 1978. Por. też: t e n ż e, *Rzeczy ukryte od założenia świata* (fragmenty), tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 130-132.

wypadek kolejnej eskalacji mimetycznej pożądliwości. Pożądliwość ta szerzy się jak epidemia, narasta lawinowo, zaraża wszystkich dżumą nienawiści i przemocy.

Nawet gdyby założyć, że rodzaj krytyki, o którym tu mowa, jest uzasadniony, to pozostaje jeszcze do wyjaśnienia zainteresowanie czytelników, liczne, wielojęzyczne wydania książek Girarda, temperatura dyskusji – gdy już do niej dojdzie i załamanie się specyficzny system krytyki, sprowadzającej się do przemilczenia. Wypada przypomnieć, że jednym z najwybitniejszych antropologów, którzy „przemilczeli” dokonania Girarda był niewątpliwie Claude Lévi-Strauss. W obszernym wywiadzie przeprowadzonym przez Marię Stellę Barberi Girard zwraca uwagę, że jego nazwisko nigdzie w pismach Lévi-Straussa się nie pojawia³. Jednak ojciec strukturalizmu wielokrotnie czyni aluzje do idei mimetyzmu i kozła ofiarnego. Zdaniem Girarda odnosi się do tych idei tyleż polemicznie, ileż pogardliwie. Francusko-amerykański antropolog przypuszcza, że ojciec strukturalizmu nie zaprzętał sobie uwagi czytaniem jego książek, a wiadomości o nich czerpał z wrzawy intelektualnej, która dostarczyła mu zniekształconego i niejasnego obrazu myśli Girarda. Dyskredytowanie jego dzieła przez Lévi-Straussa odbywało się przez imputowanie braku oryginalności. Ów brak oryginalności miał z kolei wyrażać się w całkowitej zależności od freudyzmu, o której świadczyć miało docenienie zalet pracy *Totem i tabu*, a w szczególności tezy o kolektywnym mordzie założycielskim. Girard jednak twierdzi, że jest to fałsz, ponieważ uogólnienia Sigmunda Freuda traktował bardzo selektywnie⁴, a podstawowym i pierwotnym wzorcem kolektywnego mordu zawsze była dla niego opisana w Ewangeliach Pasja. Twórcy strukturalizmu zarzuca brak subtelności i podkreśla, że jego własna opinia na temat dzieła *Totem i tabu* jest złożona – pewne elementy myśli Freuda akceptuje, a wobec innych się dystansuje lub je odrzuca. Ostatecznie szeroko podejmowane próby, by zobaczyć w nim bezkrytycznego ucznia i kontynuatora antropologii freudowskiej, uważa za chybione.

Wydaje się, że wszystkie rodzaje krytyki teorii Girarda akcentującej jej zasadniczą niezmienność, statyczność i nieco prymitywną repetytywność należy rozważać w świetle biografii intelektualnej samego antropologa. Rzecz w tym, że teoria mimetyczna nie jest pojęciem stworzonym w jakiś dowolny i oderwany od materiału antropologicznego sposób. Przeciwnie, koncepcja Girarda opiera się na ogromnym materiale, a jego książki emanują rozległą erudycją. W rozmowie z Barberi Girard wspomina, że po napisaniu *Prawdy powieściowej*

³ Por. t e n ż e, *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Desclée de Brouwer, Paris 2001, s. 162n.

⁴ Zob. K o c i u b a, *Freudowski kompleks René Girarda – między apologią a odrzuceniem*, s. 17-32.

*i kłamstwa romantycznego*⁵ był ciekaw, czy zjawiska odkryte na gruncie literatury, takie jak „trójkątne pragnienie” czy rywalizacja mimetyczna, są czymś uniwersalnym. W związku z tym zaczął studiować klasyków etnologii i – ku swemu zdziwieniu – stanął wobec zalewu materiału ilustrującego pożądlivość mimetyczną. Potrzeba było aż dziesięciu lat, by wnioski z lektur uporządkować i sformułować ostateczną teorię, opisującą kolektywną przemoc i mord założycielski. Girard uznał ten okres za jeden z najlepszych w swoim rozwoju intelektualnym, a dokonane odkrycie za swoje największe osiągnięcie⁶.

TRUDNA RECEPCJA

Mógłby ktoś zapytać, o jakim przemilczaniu może tu być mowa. Wszak mamy do czynienia z myślicielem uhonorowanym przez American Academy of Arts and Science, we Francji wyróżnionym Legią Honorową, a 17 marca 2005 roku przyjętym w poczet Akademii Francuskiej. Myślicielem znanym na całym świecie, doktorem honoris causa uniwersytetów w Amsterdamie, Innsbrucku, Anvers, Padwie, Montrealu oraz St. Mary's University and Seminary w Baltimore.

Ten końcowy niewątpliwy sukces nie może jednak przesłonić długiej i bolesnej historii recepcji jego poglądów. Początki były rzeczywiście mało obiecujące i deprymujące, zwłaszcza że Girard po dokonaniu swego fundamentalnego odkrycia tylko je obudowywał nowym materiałem i aplikował w nowych obszarach. Wielokrotnie konstatawał, że jego teoria jest swego rodzaju teoretycznym kozłem ofiarnym w środowisku scjentyistycznego religioznawstwa i nauk społecznych. Nawet naturalni – wydawałoby się – sprzymierzeńcy, teologowie i przedstawiciele społecznego nauczania Kościoła zachowywali rezerwę i dystans.

Przyjmując konwencję językową samego Girarda, można by zasadnie pytać, co spowodowało, że jego teoria stała się kozłem ofiarnym, jakie były stygmaty ofiarnicze, które predestynowały ją do pełnienia takiej roli. Aby choć w części udzielić odpowiedzi na to pytanie, należy zająć stanowisko socjologa wiedzy i śledzić wszystkie, także pozapoznawcze czynniki wpływające na ocenę jego dokonań.

Wydaje się, że pierwszym winowajcą zaistniałego stanu rzeczy był początkowo sam Girard. Wielokrotnie komentował ten fakt w wywiadach, zwracając

⁵ Zob. R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

⁶ Por. t e n ż e, *Celui par qui le scandale arrive*, s. 154n.

uwagę, że *Sacrum i przemoc*⁷ była książką, która spotkała się z żywym odbiorem, gdyż wywołała mylne wrażenie, że oto pojawił się nowy krytyk judeo-chrześcijańskiej tradycji i religii jako takiej. Skomplikowany język wywodu spowodował, że nie dostrzegano fundamentalnej dystynkcji między starymi, pierwotnymi systemami religijnymi, opartymi na przewyciężaniu kryzysów społecznych za pomocą usankcjonowanej i częściowo kontrolowanej przemocy, a specyfiką „nowego sacrum” (tego pojęcia sam Girard nie używa), które zaszczepia się na dobrowolnym przyjęciu przemocy w celu przerwania jej cyklicznych parkosyzmów i ustanowieniu nowej cywilizacji, nowej kultury całkowicie pozbawionej przemocy. Tak więc chrześcijańska tradycja jawiła się nieuważnym czytelnikom książki *Sacrum i przemoc* jako jeszcze jeden skompromitowany fenomen życia społecznego, który nosi miano religii. Chrześcijaństwo jawiło się jak każde „stare” sacrum. Właśnie dlatego w środowiskach lewicowych i ateistycznych zgodnie oczekiwano, że następne dokonania Girarda wpiszą się w projekt walki z każdym światopoglądem religijnym. Oczekiwania te okazały się oczywiście płonne. Druga część dzieła *Sacrum i przemoc*, która miała dotyczyć chrześcijaństwa, w ogóle nie powstała, a Girard okazał się myślicielem niemieszczącym się w schematach dyktowanych z jednej strony przez walkę światopoglądową, a z drugiej przez polityczną poprawność. W ten sposób, początkowo uważany za krytyka chrześcijaństwa (z rezerwą więc traktowany przez teologów), później uznawany za zacieklego apologetę chrześcijaństwa (odrzućany więc przez lewicujące środowiska uniwersyteckie), na koniec budził niechęć wszystkich – oprócz zawsze żadnych sensacji mediów.

Problem relacji koncepcji Girarda do wiary religijnej, a w szczególności do chrześcijaństwa, a także jej wpływ na określone nurty myśli teologicznej to oczywiście osobne zagadnienie, które wymaga szczegółowych analiz. Tutaj wypada tylko skonstatować, że wraz z postępującą i pogłębiającą się znajomością jego spuścizny pisarskiej można zaobserwować swoistą *détente*, rodzaj odprężenia, w którym odrzucenie zastępowane jest zrozumieniem. W efekcie pewne elementy jego wizji wykorzystuje się także w teologii. Kluczową rolę w przełamaniu uprzedzeń odegrało bez wątpienia dzieło insbruckiego jezuity Raymunda Schwagera, a także włączenie dzieła Girarda w obręb szeroko rozumianej teologii dramatycznej⁸.

Antropologowie mieli oczywiście swoje własne zarzuty. Zasadniczą wątpliwość budziło to, że Girard nie prowadził nigdy żadnych badań terenowych, lecz wyłącznie czytał książki i stamtąd czerpał swą kompetencję także w zakresie

⁷ Zob. t e n ż e, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. Plecińska, J. Pleciński, Wydawnictwo Brama, Poznań, b.r.w.

⁸ Zob. ks. S. B u d z i k, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1997.

antropologii kulturowej. Fakt, że stopniowo coraz trudniej było znaleźć „dzikię” jako ostateczny przedmiot badań antropologicznych, nie stanowił żadnej okoliczności łagodzącej – wszak autorytety na gruncie myśli francuskiej, Claude Lévi-Strauss i Maurice Godelier, miały na tym polu znaczące osiągnięcia.

Na stygmaty o charakterze teoretycznym składały się między innymi: postulat badania własnej – a nie obcej – kultury i tradycji, postulat naukowego, antropologicznego badania tekstu Ewangelii i poszukiwania jej racjonalnego jądra, uznawanie religii za pierwotną wobec wszelkich innych form kultury, a także traktowanie wybranych tekstów literackich jako źródeł o dużych walorach naukowych.

Na odbiór myśli Girarda we Francji (a w istocie na jej długotrwałą nieobecność) mógł mieć też wpływ fakt, że myśliciel był postrzegany jako emigrant, który życie i swoje losy naukowe całkowicie związał ze nową ojczyzną – Stanami Zjednoczonymi.

Sprzymierzeńcem Girarda okazał się czas – długie życie i temporalna rozległość, w której świadomość ludzi uległa znaczącej zmianie. Dziś ma on lat dziewięćdziesiąt, ale jeszcze w roku 2003 – będąc w wieku siedemdziesięciu dziewięciu lat – we Francji był mało znany, choć w Stanach Zjednoczonych i we Włoszech jego dzieła były wydawane i wzbudzały szerokie zainteresowanie. Dominique Lelièvre opisywała ten stan w artykule, popularyzując poglądy Girarda na łamach „Libération”. Artykuł nosił znaczący tytuł: *Book émissaire*. Autorka w zwrocie „bouc émissaire” (koziół ofiarny) zamieniła francuskie słowo bouc (koziół), na – identycznie brzmiące, angielskie słowo „book”. Uzyskała przez to niezwykle efekt polisemiczny. Esej ten – będący arcydziełem krótkiej formy – zaczyna się następująco: „To człowiek, który czyta, który czytał i który będzie czytał. Dużo. Przez całe swoje życie”⁹, a kończy słowami: „René Girard – czyta się go, będzie się go czytać i jeszcze raz będzie się go czytać”¹⁰. Ta retoryczna klamra charakteryzuje swoisty (ofiarniczy?) trud hermeneutyczny, jakiego podjął się Girard w swoim dziele, a zarazem jakby przywołuje jego własne odczucia.

DYNAMIZM STATYCZNEJ PIRAMIDY

Wydaje się, że żywotność, atrakcyjność i swoista formalna elegancja tego systemu myślowego da się częściowo wyjaśnić przez odwołanie do jego dwóch specyficznych własności. Po pierwsze, jest to teoria, której modelem może być piramida o stale ekspandującej podstawie. Po drugie, jest to struktura o określo-

⁹ M. D. Lelièvre, *Book émissaire*, „Libération” z 4 I 2003, http://www.liberation.fr/portrait/2003/01/04/book-emissaire_426772 (tłum. fragm. – M.K.)

¹⁰ Tamże.

nych cechach formalnych. Niektóre własności pozwalają zestawić ją z formami geometrycznymi, które nazywa się fraktalami. Można by więc, posługując się analogiami geometrycznymi, powiedzieć, że antropologicznie zorientowana filozofia kultury Girarda jest fraktalną piramidą o wciąż rozszerzającej się bazie.

Na czym polega i w czym się wyraża dynamizm struktury, która z pozoru wydaje się całkowicie statyczna? Jak funkcjonują stosunkowo proste i monotonicznie powracające schematy, które eksplikują jednak fundamentalny proces powstawania różnorodnej kultury? Jeżeli teorię Girardowską porównujemy do piramidy, to należy podkreślić, że jest to struktura ogarniająca stopniowo u swych podstaw coraz szersze obszary. Girard poszerza ciągle zakres bazy – chciałoby się rzec – empirycznej, choć oczywiście należy sobie zdawać sprawę, że nie ma ostatecznych dowodów empirycznych potwierdzających jednoznacznie prawdziwość jego teorii. Trzeba jednak również pamiętać, że wiele innych teorii ma podobny status, na przykład częściowo koncepcja Freuda. Twórca psychoanalizy pisze w dziele *Totem i tabu*: „Stwierdzenie dotyczące genezy tabu – że pochodzi ono z pierwotnego zakazu, który został kiedyś narzucony z zewnątrz – nie może oczywiście zostać dowiedzione”¹¹. Stąd właśnie pochodzi motywacja założyciela psychoanalizy, by próbować wyjaśnić tabu w kategoriach nerwicy natręctw.

Dowody mogące jednoznacznie zweryfikować (lub sfalsyfikować) teorię Girarda zaginęły w eonach czasu, jakich potrzebował człowiek, by utrwalić swój system kulturowy. Możemy więc tylko wnioskować z reliktyw, które pozostały po dawnych kulturach (stąd waga badań antropologicznych, na przykład Robertsona Smitha czy Jamesa G. Frazera), analizować i interpretować nasze współczesne systemy kulturowe, a następnie dokonywać porównań. Analizy Girardowskie mają właśnie taki charakter, a ich bazę przedmiotową tworzy materiał z dziedziny antropologii kulturowej, a także badania nad mitologią grecko-rzymską (wraz z literackimi przetworzeniami mitów). Przedmiotem analizy pozostaje też Biblia, a w szczególności antropologiczne przesłanie zawarte w Ewangeliach. Ponadto Girard dokonuje interpretacji arcydzieł literackich Zachodu, w których utrwalone zostały uniwersalne schematy tak zwanego trójkątnego pragnienia, czyli pożądlivości modyfikowanej przez mediatora w obrębie kontekstu społecznego.

Należy zatem zwrócić uwagę na r ó ż n o r o d n o ś ć materiału, który wykorzystuje Girard. Oczywiście można ją zlekceważyć jako wynik książkowej erudycji z drugiej ręki – ostatecznie swoją karierę w Stanach Zjednoczonych rozpoczynał on skromnie, jako bibliotekarz, a swoje zadanie określił w równie skromnych kategoriach – jako interpretację tekstów. Ta „skromna” egzegeza ma jednak wielki walor – spoza całej wielorakości i wielokształtności

¹¹ S. F r e u d, *Totem i tabu*, tłum. J. Prokopiuk, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 39.

materiału wydobywa jego zasadniczą j e d n o ś ć. Co więcej, im szerszy jest rzeczowy zakres obejmowany przez jego interpretację, tym bardziej umacnia się spójność wyjściowej struktury eksplanacyjnej.

Należy podkreślić, że ów hermeneutyczny rys twórczości Girarda należy do najistotniejszych cech jego działalności poznawczej. Głównym źródłem refleksji i ostatecznym odniesieniem pozostaje zawsze jakiś ważny tekst. Mamy zatem do czynienia z badaczem przekonanym, że wizja rzeczywistości zawsze budowana jest na podstawie pośrednich przekazów pisanych, które wytwarza kultura na poszczególnych etapach swojego rozwoju. Dlatego Girard tak opierał się zbyt łatwej, powierzchownej aktualizacji jego teorii i kojarzenia jej ze spektakularnymi formami, w jakich dziś prezentuje się przemoc. W tym duchu wypowiadał się w czasie wojny na terenie byłej Jugosławii. Można rzec, że jego refleksja nad fenomenem przemocy nie wynikała nigdy z bezpośredniej obserwacji świata i dziejących się na naszych oczach okrucieństw. Nawet jeśli okrucieństwa te dają się interpretować za pomocą narzędzi pojęciowych dostarczanych przez Girarda, to narzędzia owe nie powstały jako proste uogólnienie obserwacji zebranych w trakcie empirycznej kwerendy. Do dziś nie zawsze się to dostrzega, proponując drogę zbyt łatwej aktualizacji jego dzieła. Można by nawet – trochę przewrotnie – twierdzić, że Girard jest teoretycznie bezsilny wobec współczesności, gdyż jeszcze nie powstały – chociaż być może właśnie powstają – fundamentalne dzieła pisane, których hermeneutyka odsłoniłaby istotę czasów, w jakich przyszło nam żyć.

Wydaje się, że teoria Girarda ma coś z „cudownej” piramidy finansowej. Historia ekonomii zna fenomen takich piramid przynoszących duże zyski ich założycielom, a w każdym razie tym, którzy usytuowani są blisko ich szczytów. Dopóki podstawa piramidy się poszerza (na przykład, gdy nie brakuje nowych chętnych, by zasiląć konta systemu kredytowego poprzez niewielkie wpłaty, dokonywane w nadziei uzyskania przyszłych, wysokich kredytów), dopóty w okolicach jej szczytu można oczekiwać dużych zysków (na przykład natychmiast uzyskiwać wysokie kredyty). Jednak gdy podstawa przestaje się poszerzać, system się załamuje i dochodzi do krachu. Oczywiście ci usytuowani blisko szczytu uciekają z pieniędzmi jeszcze przed ostatecznym jej załamaniem. Ale tu analogia się kończy, gdyż Girard nigdzie nie zamierza uciekać. Jego teoretyczny system wciąż pracuje, rozszerzając permanentnie swą bazę, a grupa beneficjentów, chcących skorzystać z poznawczych zysków – o paradoksie – wcale nie jest tak liczna.

FRAKTALNOŚĆ GIRARDOWSKIEJ STRUKTURY MYŚLOWEJ

Fraktalny charakter teorii Girarda wyraża się przede wszystkim w specyficznym związku między niezwykłą – w przypadku fraktali nieskończoną – róż-

norodnością wyjaśnianej rzeczywistości a prostotą reguły wyjaśniającej (w przypadku fraktali – zasady konstrukcyjnej). Chcąc jednak zestawiać teorię Girardowską z obiektami opisywanymi na gruncie teorii chaosu¹², trzeba choć szkicowo scharakteryzować kilka pojęć.

Ten nowy i dynamicznie rozwijający się dziś dział matematyki został stworzony przez Benoit Mandelbrota. W roku 1982 opublikował on książkę pod znanym tytułem *The Fractal Geometry of Nature*¹³. Ujmując rzecz najlapidarniej, można powiedzieć, że Mandelbrot wystąpił przeciwko wszechwładnej w dotychczasowej matematyce tendencji do algebraizacji. Uważał, że obiekty geometryczne nie muszą być charakteryzowane tylko za pomocą badania własności, wynikających z przekształcania odpowiadającego im algebraicznego wzoru. Jego zdaniem, skomplikowane obiekty geometryczne można równie dobrze opisać przez podanie procedury umożliwiającej stworzenie takich obiektów. Okazało się to szczególnie owocne przy próbach matematycznego ujmowania przedmiotów, którymi klasyczna matematyka do tej pory prawie się nie zajmowała. Mandelbrot chciał oddać w matematyce prawidłowości widoczne w takich naturalnych strukturach, jak kształty utworzone przez chmury, linię brzegową czy rozwidlenia gałęzi drzew. Wprowadził pojęcie fraktala, którego najprostszym przykładem może być figura złożona z trzech odcinków połączonych końcami w jednym punkcie, tak jak w literze Y. Przepis na fraktal jest prosty i polega na iteracji – ciągłym powtarzaniu tej samej czynności: należy na górnych jego ramionach tworzyć kolejne rozwidlenia, zarazem pomniejszając odpowiednio skalę. Teoretycznie można tę operację powtarzać w nieskończoność, a jej efektem jest kształt przypominający drzewko. Obiekt taki posiada kilka interesujących własności, z których najciekawszą jest samopodobieństwo. Wyraża się ono w tym, że każda, choćby najmniejsza część fraktala, odpowiednio powiększona, jest taka sama jak obraz całości fraktala. Gdy mamy do czynienia ze ściśłym podobieństwem, oba obrazy są identyczne. Modelami pochodzącymi z natury mogą być częśćka kalafiora czy gałązka oderwana z liścia paproci, które odzwierciedlają w przybliżeniu kształt całości, choć oczywiście ani kalafior, ani paproć nie dają się dzielić w nieskończoność, jak to ma miejsce w przypadku fraktala. Wyjaśnia to Michał Tempczyk: „W przyrodzie nie ma obiektów o nieskończenie bogatej strukturze wewnętrznej, ponieważ materia ma budowę ziarnistą i naprawdę istnieje tylko kilka poziomów jej struktury, poczynając

¹² Już po napisaniu tego tekstu odkryłem, że Girard w *Początkach kultury* mówi, że związkami teorii chaosu z teorią mimetyczną zajmował się w swoim czasie Jean Pierre Dupuy, ale do tej chwili nie udało mi się ustalić, czy istnieją źródła pisane dotyczące tego zagadnienia (por. R. G i r a r d, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 54).

¹³ Zob. B. M a n d e l b r o t, *The Fractal Geometry of Nature*, W.H. Freeman, New York 1982.

od cząstek elementarnych, aż do obiektów kosmicznych”¹⁴. Dla większości fraktali samopodobieństwo nie jest ścisłe. W naszym przykładzie można je uzyskać przez zmodyfikowanie algorytmu rządzącego procedurą iteracji, na przykład dopuszcza się różną długość dodawanych odcinków, zróżnicowanie w zakresie kątów, pod jakimi się zbiegają, czy zmienną ich ilość. Co ciekawe, probabilistyczne odchylenie parametrów iteracji prowadzi do tego, że obraz traci symetrię i zaczyna rzeczywiście przypominać zarys naturalnego drzewa. Dzisiaj, dzięki rozwojowi grafiki komputerowej, stało się możliwe generowanie fraktali do złudzenia przypominających twory naturalne, przyrodnicze. Obok samopodobieństwa i iteracji Mandelbrot wprowadził także nowe pojęcie wymiaru, który dla większości fraktali przyjmuje wartość niecałkowitą. Ten element – ważny z punktu widzenia własności fraktali – jednak pomijamy, jako nieznajdujący analogii w strukturalnych własnościach teorii Girarda.

Czy formalne własności struktury wytworzonej przez Girarda rzeczywiście można prezentować w kategoriach fraktalnych? Wydaje się, że tak. Istnieją bowiem przynajmniej trzy cechy, zbliżające własności konstrukcji Girardowskiej do każdego fraktala.

Pierwszą taką cechą jest kluczowa relacja między różnorodnością a jednością i zarazem między złożonością a prostotą. Chodzi o wspomnianą już zaskakującą dysproporcję między różnorodnością zgromadzonego materiału a jedną, prostą regułą, za pomocą której zostaje on uporządkowany. Naturalna intuicja podpowiadałaby, że heterogeniczne, skomplikowane dane teorii wymagają narzędzi współmiernych, czyli w proporcjonalnym stopniu złożonych. Czytelnik Girarda odczuwa pewną presję, płynącą z obawy, że myśliciel być może nazbyt łatwo przechodzi – przed czym przestrzegał Gaston Bachelard – od wyjaśnień prostych do prostackich. Czytelnik odbiera również sygnały przeciwne. Wyjaśnienia podawane przez Girarda są skrupulatne, prawie pedantyczne, jego lektura i interpretacja cudzego tekstu jest drobiazgową i często zatrzymuje się dopiero wtedy, gdy odnalezione zostaną znaczenia pojedynczych słów. Prostota dotyczy zatem samego schematu wyjaśniania, który przypomina pod tym względem podstawową własność procedury iteracyjnej.

Można by rzec, że Girard odnalazł swój własny odpowiednik zbioru Mandelbrota. Jego procedurę generowania wyjaśnień można rozumieć jako proces iteracji, który odchyła się jednak i nie tworzy form całkowicie samopodobnych. Podobieństwo zostaje utrzymane, lecz jest to raczej podobieństwo motywu przewodniego i wariacji – jak to ma miejsce w muzyce. Tożsamość i jedność wyjaśnień zostaje w związku z tym zachowana, jednak każdorazowo odchylają się one, umożliwiając asymilację bogactwa napływających nieustannie

¹⁴ Por. M. T e m p c y k, *Teoria chaosu dla odważnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 104.

informacji. To dlatego książki Girarda wywołują wrażenie nowości, mimo że odkrywamy w nich wciąż ten sam model pojęciowy organizujący dane.

Druga fraktalna cecha, którą można przypisać teorii Girarda to samopodobieństwo. Niezależnie od tego, co zostało już powiedziane wyżej, warto skomentować problem skali. Pewną niewygodną własnością fraktala jest to, że gdy widzimy tylko jego fragment, nie jesteśmy w stanie określić, z jakiego poziomu organizacji został on „wycięty”. Z drugiej strony, gdy śledzimy fazy jego powstawania i gdy prezentuje się on w całości, bez problemu możemy podróżować w głąb jego złożoności i zarazem kontrolować poziom owej głębi. W przypadku rozważań Girarda o znaczeniu mimetycznej przemocy dla konstytuowania się kultury prawie zawsze wiadomo, na jakim poziomie analiz się znaleźliśmy. Największą skalę tworzy tu wizja antropogenezy komentowana w *Rzeczach ukrytych od założenia świata*.¹⁵ Gdziekolwiek Girard pisze później o trójkątnej pożądliwości, rytualnym mordzie na kozle ofiarnym czy katartycznym działaniu przemocy w obrębie prymitywnego sacrum możemy być pewni, że są to kolejne iteracje, kolejne przekształcone mutacje tego samego mechanizmu, który u zarania historii wydobył istotę przedludzką z bytu przedkulturowego, by pchnąć ją w byt specyficznie ludzki i kulturowy. Ów absolutny, owiany tajemnicą i niedostępny dziś początek historii obecny jest jednak w swych przekształconych i pomniejszonych formach. To, że Girard bada jedynie formy odległe od początku i zmniejszone co do skali, nie zmienia jednak faktu, że zgodnie z regułami fraktalnymi formy te zachowują fundamentalne samopodobieństwo. Nie ma więc większego znaczenia, że nie posiadamy maszyny czasu, by znaleźć się u zarania dziejów człowieka i sprawdzić, jak było naprawdę. Jeżeli założy się, że w tworzeniu historii – jak w wielu naturalnych procesach – uczestniczą procedury iteracyjne, to nie jest szczególnie istotne, w której fazie odkryjemy istotę jej funkcjonowania, istotę jej samopodobnych przekształceń, wciąż nowych, a jednak pod zasadniczymi względami wciąż takich samych.

W *Rzeczach ukrytych od założenia świata* Girard analizował proces antropogenezy, koncentrując się na dwóch elementach. Po pierwsze, dopuszczał, zgodnie z duchem myśli Freuda, obecność w istocie przedludzkiej jakiegoś kwantum przemocy, skłonności do agresji dziedziczonej po zwierzęcych przodkach i dlatego mającej raczej charakter instynktu. Po drugie, zwracał uwagę na naśladownictwo, które ma tak duże znaczenie dla transferu kultury, dla przyswajania kultury w procesie wychowania. Naśladownictwo jest pozytywne, ma jednak, zdaniem Girarda, swoją ciemną stronę, może rodzić destrukcyjną konkurencję, konflikty i przemoc. Dzieje się tak, gdy dobra, których się pożąda, mają charakter deficytowy. Dla ludzi pierwotnych mogły

¹⁵ Por. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, s. 74-182.

to być zapasy żywności na przednówku, broń służąca polowaniu, kobiety. Mechanizm psychospołeczny eskalujący niezdrową konkurencję polega na tym, że nawet przedmioty o obiektywnie niewielkiej wartości nabierają jej, gdy pożąda ich ktoś z naszego otoczenia, ktoś o wysokim prestiżu.

Czy u zarania ludzkiego bytowania rzeczywiście miały miejsce takie procesy? Innymi słowy, czy ten opis można sprawdzić? Czy da się zweryfikować teorię Girarda? Oczywiście opisu tego nie można porównać z rzeczywistością, bo procesu antropogenezy nie da się powtórzyć. Prawdopodobnie był to proces jednorazowy. Wydaje się jednak, że pytania o poznawczą dostępność początku można uniknąć, gdy wiadomo, że struktura małego fragmentu procesu jest identyczna z całym procesem. Możemy wówczas na podstawie tego, z czym obcujemy empirycznie dzisiaj, wyprowadzać wnioski o tym nieosiągalnym – z uwagi na upływ czasu – absolutnym początku. Poddając analizie drobną część jakiejś struktury czy procesu, możemy być pewni, że jego całość jest zbudowana w niemal identyczny sposób i tak się też tworzy. Dlatego, znajdując się w dowolnej fazie przemian, wiemy, że początkowa przemiana odbyła się zgodnie z tą samą zasadą, co proces, w którym uczestniczymy – to jakby uchylić czas dzięki samopodobieństwu, które odkryliśmy w świecie fraktali.

Iteracja stanowi trzecią własność upodabniającą strukturę myśli Girarda do fraktala. Jego teoria obejmuje uniwersalny i prosty zbiór zależności, które są swego rodzaju przepisem na różnorodność kulturową. Według Girarda wystarczy, że sposób działania społecznego zaczerpnięty zostanie z mitu i rytuału, aby w sytuacji kryzysowej przemoc zogniskowała się na koźle ofiarnym. Zbiorowy lincz zawsze dostarcza katharsis i oddala widmo zagłady. Przemoc doznaje ekspulsji poza granice społeczności – aż do następnego kryzysu.

Wydaje się, iż Girardowskie ujęcie rytuału, jego istoty i funkcji, posiada cechy zbieżne z własnościami procedur iteracyjnych¹⁶. Przede wszystkim chodzi o sposób „definiowania” fraktali przez podanie przepisu na ich tworzenie. Takie podejście znalazło zastosowanie w informatyce, gdzie odkryto, że można znacznie zwiększyć kompresję plików graficznych, podając jedynie reguły ich konstrukcji. Fakt ten nabiera wagi, gdy obszerne zbiory danych trzeba przesyłać w sieci. Można to porównać do sytuacji, w której, chcąc zaoszczędzić czas i energię, nie wysłalibyśmy komuś głodnemu gotowej zupy, a tylko dokładny przepis na jej ugotowanie. To jednak, co w życiu może wydać się absurdalne, w świecie wirtualnym nabiera sensu, gdyż komputer odbierający przepis na wykonanie grafiki dysponuje wszystkimi niezbędnymi składnikami oraz mocą obliczeniową, aby ją sprawnie i szybko odtworzyć.

W teorii Girarda rytuały są – powtarzanymi przez pokolenia – sekwencjami czynności, które w formie symbolicznej przechowują gotowy przepis na

¹⁶ Zob. K o c i u b a, *Geneza rytuału w kontekście antropologii R. Girarda*.

uruchamianie mechanizmu ofiarniczego. Tego mechanizmu, który pozwala na odnawianie oczyszczających skutków mordu założycielskiego. Można uznać, że rytuały wierniej przechowują uniwersalne zasady i dokładniej odzwierciedlają mord założycielski niż mit. Ten ostatni, jako historia opowiadana i przekazywana z pokolenia na pokolenie najpierw ustnie, a potem w formie pisanej, musi ulegać stopniowym zniekształceniom. Kluczowy dla Freuda mit o Edypie jest tego najlepszym przykładem. Zdaniem Girarda Freudowskie rozumienie mitu nie sięga istotnych, archaicznych treści w tej historii zawartych. Co więcej, w koncepcji Girardowskiej, mit stanowi formę kulturową, której głównym zadaniem jest utrwalanie pewnego rodzaju fałszywej świadomości na temat winy kozłów ofiarnych. Mit umacniać musi wiarę w autentyczność winy kozła ofiarnego, gdyż bez tej wiary efekty katartyczne oddalające przemoc w ogóle nie występują. W tym wyraża się niemityczny i demistyfikatorski charakter przesłania zawartego w Ewangeliach, które ogłaszają niewinność ofiary podanej zbiorowemu linczowi.

Girard jest świadomy metody, którą się posługuje: „Należy się posługiwać metodą porównawczą, należy wydobywać wspólny mianownik ze wszystkich dzieł, które «pasują jak ulał», choć n i g d y s i ę n i e p o w t a r z a j ą a n i d o k ł a d n i e n i e p o k r y w a j ą (podkr.–M.K.)”¹⁷. W tym krótkim zdaniu uchwycona została owa specyficzna relacja między różnorodnością tego, co się bada, a jednoczącą zasadą, która wszystko organizuje. Zarazem jest to metoda odzwierciedlająca strukturę fraktala, w którym samopodobieństwo nie jest idealne, ale właśnie dzięki temu możliwe okazuje się całe nieoczekiwane bogactwo jego realizacji – przy tym bez naruszenia wciąż jednej reguły konstrukcyjnej. Gdy Girard chce wyjaśnić mechanizm swojej metody badawczej, zestawia ją z działalnością śledczego, który ma do czynienia z serią zbrodni p r a w i e doskonałych. Gdyby chodziło o jednorazowe zdarzenie, śledczy byłby bezsilny, gdy jednak ma do czynienia z serią, jego szanse wzrastają, gdyż nie jest możliwe, by powtórzenia były zupełnie identyczne (tak jak nie są one zupełnie identyczne w niedokładnie samopodobnym fraktalu): „Kolejne kopie tego samego oryginału pozwolą na odkrycie tego, czego odkryć niepodobna, gdy dysponujemy jedynym tylko egzemplarzem”¹⁸. Wystarczy zatem wysledzić prawo zmienności rządzące odchyleniami.

Co ciekawe, Freud – przyrodnik i lekarz – również miał świadomość istnienia w przyrodzie pewnych wyjątkowych struktur. W dziele *Totem i tabu* wymienia nawet kilka takich przedmiotów: „Natura lubi posługiwać się identycznymi formami w najbardziej różnorodnych powiązaniach biologicznych, na przykład w krzewach koralu i roślinach, a nawet w pewnych kryształach czy w formo-

¹⁷ Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 2, s. 69.

¹⁸ Tamże, s. 46.

waniu osadów chemicznych”¹⁹. Wymienione formy to niewątpliwie fraktale, choć – niestety – Freudowi służą jako przykład mylącego i powierzchownego podobieństwa, którego należy się strzec na gruncie myślenia naukowego. Obawia się on, że zestawiane przez niego fenomeny: tabu i nerwica natręctw, mogą wykazywać podobieństwa o takim właśnie charakterze. Pozytywne badanie zachodzących tu analogii musiałoby zatem sięgać istoty tabu i istoty czynności przymusowych, przekraczając tylko zewnętrzne ich przejawy.

*

Zamiast podsumowania, postawmy zasadnicze pytanie: Jakiego rodzaju relacja łączy teorię fraktali z rzeczywistością? Dokładne badania wykazały, że „tak naprawdę nie ma w świecie materii prawdziwych fraktali, ponieważ każda, nawet najbardziej skomplikowana struktura fizyczna składa się z atomów i cząstek, posiada więc kres swojej wewnętrznej złożoności. Tylko idealne konstrukcje matematyczne mogą mieć nieskończenie wiele poziomów swojej budowy”²⁰. Z drugiej strony doświadczenie podpowiada, że na pewnych poziomach organizacji przyrody – a być może i kultury – procesy i obiekty o charakterze fraktalnym stanowią jej istotną zawartość. Jeśli dałoby się utrzymać tezę, że teoria Girarda posiada istotne cechy struktury fraktala, to byłby to pośredni dowód, że teoria ta wyrasta z rzeczywistości, że nie jest tylko czystą grą intelektualną, i dalej – że nie jest przejawem racjonalistycznego woluntaryzmu, który arbitralnie narzuca kulturze i historii upraszczające schematy.

¹⁹ F r e u d, dz. cyt., s. 31.

²⁰ T e m p c z y k, dz. cyt., s. 93n.

Dobrosław KOT

MIĘDZY ROZMOWĄ A SPOREM Próba fenomenologii dialogicznej

Spór staje się rozbiciem jedności. Argumentów w sporze nie wypowiada się całą istotą, logika walki wskazuje na częściowe ukrycie. Do walki wkracza to, co najsilniejsze; to, co najsłabsze, zostaje dobrze ukryte. W sporze nie ma zatem wątpliwości, bo one osłabiają protagonistę; często znikają też niuanse, gdyż mogą one grać na korzyść oponenta. W paradoksalny sposób uczestnicy sporu są monolitami, są zatem jednością. Pozorność tego paradoksu polega jednak na tym, że owe monolity stanowią tylko część ich Ja, reszta ukrywa się w okopach.

W filozofii spotkania „rozmowa” jest pojęciem kluczowym – oznacza sposób, w jaki wydarza się spotkanie Ja i Ty. Na szczególną funkcję słowa i mowy w spotkaniu wskazywali klasycy tego nurtu myślenia, tacy jak Martin Buber¹, Ferdinand Ebner², Emmanuel Lévinas³ czy ks. Józef Tischner⁴. Celem niniejszego szkicu nie jest jednak szczegółowe rekonstruowanie ich poglądów na temat⁵, lecz przyjrzenie się z owej dialogicznej perspektywy zjawisku z pogranicza rozmowy, jakim jest spór.

O sporze można mówić filozoficznie na wiele sposobów, szczególnie interesująca wydaje się jednak właśnie perspektywa dialogiczna oraz powiązane z nią koncepcje człowieka i relacji międzyludzkich. Podejście takie nie wyczerpuje wprawdzie całej złożonej problematyki rozmowy i sporu, a być może nawet uniemożliwia zrozumienie ich niektórych aspektów (takich, jak na przykład komuni-

¹ Zob. M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992 (por. zwłaszcza s. 41n., 62n., 80n., 104n.).

² Zob. F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006 (por. zwłaszcza s. 37n., 71n., 105n.).

³ Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998 (por. zwłaszcza s. 59n., 70n., 241n.).

⁴ Zob. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998 (por. zwłaszcza s. 101n., 111n.).

⁵ Filozofii dialogu poświęciłem już kilka tekstów, w których starałem się ukazać miejsce mowy w strukturze podmiotowości dialogicznej. W pracach tych czytelnik znajdzie nie tylko odwołania do tekstów źródłowych, ale też odniesienia do literatury przedmiotu. W niniejszym szkicu ograniczę natomiast przywołania do niezbędnego dla toku narracji minimum. Zob. D. K o t, *Podmiotowość i utrata*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009; t e n ż e, *Granice mowy*, „Ethos” 25(2012) nr 1-2(97-98), s. 107-120; t e n ż e, *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 2012 nr 1(32), s. 157-174; t e n ż e, *Wariacje Buberowskie*, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiątą urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007 s. 131-140.

kacja czy wymiana informacji), ale w horyzoncie filozofii spotkania odsłania się pewna prawda o sporze, która zdaje się wymykać innym ujęciom. Radykalizm tej tradycji filozoficznej w przeciwstawieniu relacji dialogicznych i niedialogicznych pozwala bowiem zobaczyć spór i rozmowę w nieco innym świetle.

Szczególnie interesujący jest w tym kontekście problem prawdy: Jeśli bowiem prawda odsłania się tylko w rozmowie, to spór, rozumiany jako walka, musi się rozgrywać się gdzieś obok prawdy. Czy jednak takie podejście nie jest zbyt upraszczające? Czy prawda – rozumiana dialogicznie, a nie w dowolny sposób – ze swej istoty nie może ujawniać się w sporze? Fenomenologia sporu ukazuje również warunki, bez spełnienia których byłby on niemożliwy. Pierwszy warunek to swoista, dialogiczna struktura podmiotowości człowieka, który wchodzi w relację sporu. Drugim jest niejednoznaczna obecność Trzeciego w sporze, w którym z pozoru uczestniczą tylko protagonista (Pierwszy) i antagonistą (Drugi).

Niniejszy artykuł jest próbą przemyślenia tych zagadnień niejako na marginesie filozofii spotkania, próbą fenomenologicznego odsłonięcia ukrytych struktur sporu.

SPÓR I ROZMOWA W ŚWIETLE FILOZOFII SPOTKANIA

Przeciwstawienie rozmowy i sporu jest zarazem oczywiste i niebezpieczne. Rozmowa przynależy do świata spotkania – relacji Ja–Ty. Owa Relacja⁶ wydarza się w rozmowie, która znosi wszelki dystans i pozwala człowiekowi być z Drugim i wobec Drugiego. Spór zaś jest walką, w której obie strony widzą dystans pomiędzy sobą. Drugi człowiek staje się w niej rywalem, zadaje i przyjmuje ciosy, a język wykorzystywany jest jako narzędzie przemocy, służy do pokonania Drugiego. Właściwe dla rozmowy Pomiedzy w sporze zostaje zastąpione przez Naprzeciw.

Myślenie w naturalny sposób dąży do przeciwstawienia sporu i rozmowy, nie należy jednak zapominać, że spór jest formą rozmowy. Rządzą nim oczywiście inne zasady i należy on do innego porządku – to miejsce walki, a nie miłości – jednakże relacja sporu nie tylko zawiera istotne dla rozmowy momenty, ale też pomaga lepiej zrozumieć samą rozmowę.

Refleksja nad zagadnieniem sporu zmusza do postawienia kilku pytań: Kim są ludzie prowadzący spór i czym różnią się od siebie samych prowadzących rozmowę? Jeśli spór jest miejscem walki i przemocy, to jakie jest miejsce prawdy w sporze? Czy może ona być wynikiem przemocy? I wreszcie: Czy ze sporu, miejsca walki, możliwy jest powrót do rozmowy?

⁶ Słowa „Relacja”, pisanego wielką literą, używam konsekwentnie na oznaczenie relacji Ja–Ty. Wszelkie inne relacje, w tym relacja Ja–To, będą przeze mnie pisane małą literą.

Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania wymaga dokładnego uchwycenia różnicy między sporem a rozmową oraz odsłonięcia struktury podmiotowości uczestniczącej w sporze. Wydaje się, że dobrym kluczem do tych rozważań jest wywodzące się z filozofii spotkania przeciwstawienie dwóch postaci człowieka wchodzącego w dwa pierwotne rodzaje relacji: Ja–To oraz Ja–Ty. Związane z filozofią spotkania pojęcia dialogu, dialogiczności i dialogowości mogą zaś okazać się pomocne w nazwaniu wyrażonych wyżej intuicji.

Wokół pojęć rozmowy i dialogu panuje spore zamieszanie. Jako słowa pochodzące z języka potocznego są one wieloznaczne i bywają używane w różnych kontekstach. W tradycji filozofii spotkania pojęcia te wiążą się ściśle ze światem relacji Ja–Ty. Dialog i rozmowa pojawiają się tylko w spotkaniu, poza nim nie występują – nie każda wymiana poglądów jest więc dialogiem i nie każda wymiana słów jest rozmową. Terminologia przyjęta w filozofii spotkania stanowi oczywiście konwencję, pewien zwyczaj używania słów w takim a nie innym znaczeniu. Ten obyczaj językowy pozwala jednak uchwycić różnicę między rozmową a sporem. Rozmowa należy do świata relacji Ja–Ty, spór natomiast pojawia się w świecie Ja–To. Warto zobaczyć, jakie są tego konsekwencje.

ROZMOWA A RELACJA JA–TY

Wydaje się, że dobrym wprowadzeniem w dialogiczne ujęcie rozmowy są rozważania Bubera, chociaż podobne koncepcje pojawiają się także u innych dialogików, na przykład u Ebnera czy Franza Rosenzweiga. Jakkolwiek myśl Bubera była wielokrotnie analizowana i interpretowana, warto ją raz jeszcze przywołać, aby wskazać istotowe momenty rozmowy, a przede wszystkim jej wyjątkowość i odrębność od prawideł świata Ja–To.

W myśleniu Bubera rozmowa nie jest tylko czymś, co akcydentalnie pojawia się w relacji Ja–Ty. Sama Relacja ma charakter słowny⁷ – Ja i Ty, pozostając w Relacji, trwają w „mówioności” (niem. Redlichkeit)⁸. Żywioł języka łączy różne elementy relacji w jedno. Mowa to coś, co pojawia się dopiero pomiędzy dwojgiem ludzi; miejscem jej zamieszkiwania jest Pomiedzy w relacji Ja–Ty. Mowa zamknięta w jednostce, samotnym Ja z relacji Ja–To, stanowi quasi-mowę, proces, którego istota nie jest istotą mowy. Mowa nie znajduje się w człowieku, ale to człowiek znajduje się w mowie – nie jest ona krwią, która krąży wewnątrz, lecz powietrzem, którym się oddycha⁹.

⁷ Por. B u b e r, dz. cyt., s. 41.

⁸ Por. tamże, s. 104.

⁹ Por. tamże, s. 62.

Właściwą formą mowy jest zatem rozmowa: to coś, co wydarza się pomiędzy ludźmi. Do właściwego zaistnienia mowy potrzebny jest Drugi. Nie każda forma wymiany słownej między ludźmi stanowi jednak rozmowę. Wiele form tego rodzaju wymiany przynależy bowiem do świata relacji Ja–To, w których Drugi nie staje się Ty dla Ja, lecz pozostaje jakimś Nim lub Nią. Kiedy Drugi dostarcza wiedzy czy przekazuje wieści, to jeszcze nie rozmowa, chociaż słowa przepływają pomiędzy jednym podmiotem a drugim, stając się nośnikami informacji. Taka wymiana słowna także przynależy do świata Ja–To. Termin „wymiana” ma tu kluczowe znaczenie – słowo staje się przedmiotem swoistego handlu. Nie jest sposobem wydarzenia się Drugiego w naszym życiu, Drugi pozostaje tu tylko pośrednikiem, dostarcza i odbiera. W fundamentalnym sensie jest zbędny, gdyż zapytywanie Ja nie dotyczy Jego lub Jej. Ja nie zwraca się do drugiego człowieka jako do Ty, tylko poprzez niego uzyskuje bądź przekazuje informacje.

Co zatem musi się wydarzyć, by wymiana słów stała się rozmową? Relacja Ja–Ty ma charakter wyjątkowy, przemienia nasze codzienne bycie w świecie. Prasłowo „Ja–Ty” człowiek może wypowiedzieć tylko całą swoją istotą¹⁰. Tak samo człowiek, do którego Ja wypowiada prasłowo „Ja–Ty”, jest jednością. Oznacza to, że Relacja angażuje całość człowieka. Rozmowa wypełnia całą przestrzeń Pomiedzy. Zwykła wymiana słów, właściwa dla świata Ja–To, angażuje tylko jakąś część Ja – pytanie o godzinę czy o pogodę, albo poinformowanie o korkach ulicznych jest częściowe, nie wyraża całej istoty Ja. Mamy więc do czynienia ze specyficzną sytuacją, gdzie mowa zyskuje specjalne, wyróżnione znaczenie. Jest już nie tylko nośnikiem informacji, ale przede wszystkim jest podstawową formą wyrażenia samej Relacji.

Wejście człowieka całym sobą w Relację i rozmowę jest tu niezwykle istotne. Oznacza bowiem, że Relacja to wydarzenie szczególne, nieporównywalne z niczym innym. Zazwyczaj bowiem człowiek angażuje się w rozmaite relacje częściowo, zachowując coś dla siebie, pozostaje w oddaleniu i ukryciu. W relacjach Ja–To jest miejsce na dystans; pytający o pogodę większość siebie zachowuje poza relacją, podobnie czyni osoba udzielająca informacji o pogodzie. Rozstają się i nie wiedzą o sobie nic poza tym, co wiąże się z epizodem zapytania o pogodę. W Relacji człowiek nie zachowuje w sobie niczego tylko dla siebie, relacja Ja–Ty obejmuje wszystko¹¹.

Rozmawiać zatem to wydać całego siebie w tej rozmowie, być w rozmowie całym sobą. Ta wyłączność jest wzajemna. W Relacji Ty wypełnia horyzont, reszta świata nie znika, lecz wszystko żyje w świetle Ty¹². To przeorganizowanie perspektywy sprawia, że w rozmowie nie ma żadnego dystansu pomiędzy

¹⁰ Por. tamże, s. 39, 44.

¹¹ Por. tamże, s. 44.

¹² Por. tamże, s. 43.

Ja a Ty, nie ma żadnych środków i pośredników. Rzeczy, miejsca i okoliczności, które w relacji Ja–To pełniły taką funkcję, schodzą na plan dalszy. Nie przesłaniają Ty, nie prowadzą do niego, a jeśli pozostają, to jedynie w tle, bez znaczenia dla Relacji. Jeśli nabierają znaczenia, to tylko dzięki Relacji.

Tak radykalne ujęcie ma jednak swoje konsekwencje. Wprawdzie rozmowa jest sposobem istnienia relacji Ja–Ty, jednak nie można jej już utożsamiać z relacją w znaczeniu potocznym. To nie jest zwykła rozmowa przesiąknięta życzliwością i zrozumieniem, to nie pełna otwartości na Drugiego wymiana słów. Ostatecznie bowiem pytania i odpowiedzi mogą wprowadzić dystans – co więcej, taki jest, według Bubera, los Relacji. Im mocniejsza jest odpowiedź Ja na zagadnięcie Ty, tym większe ryzyko uprzedmiotowienia Ty i zniszczenia Relacji¹³: Ja–Ty przekształca się w jednej chwili w Ja–To. Mocna odpowiedź to odpowiedź osadzona w Ja, a nie pomiędzy Ja a Ty. Przesunięcie ciężaru na Ja odpowiadające sprawia, że Ty może stać się To, czyli Nim lub Nią. Tu dochodzimy do paradoksu: Prawdziwa rozmowa jest milczeniem, milczeniem wszystkich języków świata¹⁴. Paradoks wynika z napięcia między potocznym rozumieniem pojęcia rozmowy, a tym, które nadał mu Buber, dochodząc do istoty tego, czym jest mowa w relacji Ja–Ty. Dojście do granicy milczenia uświadamia, jak różny jest od potocznego tu-i-teraz świat Relacji.

W tym ujęciu rozmowa staje się czymś niezwykle poważnym. Nie jest jakimś modi funkcjonowania Ja pośród innych modi umiejscowionych w świecie Ja–To. Rozmowa i Relacja mają fundamentalne znaczenie: Ostatecznie człowiek staje się Ja w rozmowie z Ty¹⁵. Relacja jest miejscem, gdzie spełnia się obecność Ja. Wszędzie indziej obecność ta jest fragmentaryczna, zapośredniczona, zdystansowana i oddalona. I chociaż Buber nazywa ową formę podmiotowości z relacji Ja–To pojęciem Ja, to jednak samotne Ja brzmi fałszywie, jest niepełne, fragmentaryczne¹⁶. Pięknie i czysto brzmi natomiast Ja Sokratesa, „jest to Ja nieskończonej rozmowy i powietrze rozmowy owiewa je na wszystkich jego drogach”¹⁷.

SPÓR A RELACJA JA–TO

Na przykładzie Martina Bubera można zobaczyć, jak filozofowie spotkania w swoich rozważaniach poszukują nowych słów na oznaczenie miłości. W ich tekstach występują pojęcia „Ja–Ty”, „Relacja”, „rozmowa”, czy „odpowie-

¹³ Por. tamże, s. 62.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 45.

¹⁶ Por. tamże, s. 80.

¹⁷ Tamże.

działność”, samo słowo „miłość” pada natomiast niezwykle rzadko. To pojęcie obciążone jest bowiem tyloma sensami, że trudno przedrzeć się przez nie do samej istoty miłości. Jednocześnie w dialogicznych analizach Relacji i rozmowy wyraźnie widać ów trop: Relacja Ja–Ty jest innym imieniem miłości.

W tej perspektywie spór nie ma z miłością nic wspólnego. Spór jest walką, Inny – przeciwnikiem. W sporze chodzi o to, by Drugiego przemóc, by zwyciężyć, by moje było na wierzchu. Owo „moje” może być słuszne, uniwersalne i prawdziwe, a sam spór może być toczony w słusznej sprawie, ale relację, w jakiej pozostają protagoniści, definiuje wola zwycięstwa. W sporze padają mocne odpowiedzi i mocne pytania, każdy argument oddala oponentów i zwiększa dystans. Mowa nie jest rozmową, tylko takim sposobem dochodzenia do celu, w którym Drugi jest środkiem. Rozmowa zbliża, spór oddala. Rozmowa wydarza się Pomiedzy, w sporze Pomiedzy zastąpione zostaje przez Naprzeciw. Dystans jest nieusuwalny, bo brak dystansu to koniec sporu. Drugi jest uczestnikiem sporu, ponieważ jest w innym miejscu niż Ja. Ja jest Tu, Inny jest Tam. Tu i Tam wyznaczają pozycje oponentów. Między Tu a Tam musi być dystans.

Przedstawione powyżej analizy rozmowy pozwalają zrozumieć istotę sporu. Spór staje się rozbiciem jedności. Argumentów w sporze nie wypowiada się całą istotą, logika walki wskazuje na częściowe ukrycie. Do walki wkracza to, co najsilniejsze; to, co najsłabsze, zostaje dobrze ukryte. W sporze nie ma zatem wątpliwości, bo one osłabiają protagonistę; często znikają też niuanse, gdyż mogą one grać na korzyść oponenta. W paradoksalny sposób uczestnicy sporu są monolitami, są zatem jednością. Pozorność tego paradoksu polega jednak na tym, że owe monolity stanowią tylko część ich Ja, reszta ukrywa się w okopach. Zamiast jedności jest więc wielość, złożoność Ja i podział na Ja wystawione do walki i Ja ukryte. To, co ukryte, zawiera nie tylko słabości, mogące doprowadzić do przegranej; w ukryciu może znajdować się też broń, która w decydującym momencie przechyli szalę zwycięstwa.

Spór jest formą przemocy, gdyż w sporze Ja chce przemóc Innego, pokonać go, zatriumfować. Spór jest więc grą, a celem gry jest zwycięstwo, a nie spotkanie Innego. Zwycięstwo to powrót do siebie samego, potwierdzenie siebie w swojej samowystarczalności. Stąd łatwo dojść do stwierdzenia, że spór jest formą nienawiści (podobnie jak rozmowa jest formą miłości). Wiele za tym przemawia, tak radykalne ujęcie zamyka jednak, jak sądzę, drogę do zrozumienia istoty sporu.

Według Bubera nienawiść jest ślepa, gdyż „można nienawidzić tylko część jakiejś istoty”¹⁸. Spojrzenie częściowe, uproszczone może więc doprowadzić do sytuacji, w której ów fragment Innego doświadczany przez Ja staje się

¹⁸ Tamże, s. 48.

przedmiotem nienawiści. Nienawiść polegałaby zatem na redukcji Innego do jakiegoś aspektu, zbioru przedmiotowych cech, których rozciągnięcie na całość Innego dawałoby przesłankę do znienawidzenia. Tak rozumiana nienawiść byłaby pochodną tej partykularności, która jest zapisana w logice relacji Ja–To. Nie oznacza to jednak, że każda relacja Ja–To jest nienawiścią. Nie jest też miłością, ale to nie oznacza jeszcze nienawiści. Buber pisze na przykład o ślepej miłości, miłości, która nie widzi całej istoty¹⁹. Ślepa miłość nie jest Relacją, zaślepienie partykularnego oglądu może zamknąć na zawsze drogę do Ja–Ty, ale ślepa miłość nie jest przecież nienawiścią.

Spór należy zatem do logiki świata Ja–To, jest jedną z form jego przejawiania się w naszym życiu. Jest partykularny, jest grą, jest walką. Czy jednak zawsze musi to oznaczać nienawiść? Być może zagrożenie nienawiścią jest w sporze większe niż gdziekolwiek. Dzieje się tak wtedy, gdy gra przestaje być grą-obok-życia, szermierką z przyjacielem, po której wraca się do Relacji, a staje się grą-na-śmierć-i-życie. Wówczas dochodzi w Ja do powstania iluzji: Ja bierze za całość część Innego, część jego istoty wystawioną do walki w sporze. W oczach Ja pewne poglądy i argumenty stają się Innym, znika w Innym wszystko, co nie mieści się w sporze. Wtedy poglądy te – wrogie, bo przeciwne poglądom Ja – rodzą nienawiść, a Drugi, utożsamiony z poglądami, staje się obiektem nienawiści. Synekdocha przemienia grę w nienawiść.

Ratunkiem przed nienawiścią w sporze jest ciągła świadomość jego umowności, jego tymczasowości. Świadomość gry, umowność sporu pozwalają ocalić możliwość Relacji. Zazwyczaj pojęcie gry kojarzy się z udawaniem; gra oddala od życia, gdyż jest obok życia, jest szczególnym przypadkiem „życia zamiast”. Nie ma w niej miejsca na prawdziwe relacje, wszystko bowiem przestaje obowiązywać po zakończeniu gry. Z wielu filozoficznych znaczeń pojęcia „gra” najważniejszy dla tych rozważań jest jego sens dialogiczny, który wypływa zresztą z potocznego rozumienia gry jako konwencji, udawania. Trafnie ujmuje to Józef Tischner, pisząc, że gra i jej prawa tym różnią się od etyki, że wynikają z umowy i nie chcą być niczym więcej: „[Zasady gry] wiążą graczy dlatego, że gracze tak właśnie postanowili”²⁰. W sporze jednak ta umowność pozwala ocalić to, co toczy się poza grą – życie wraz z jego otwarciem na Relację.

Tak jak rozważania Bubera ukazują istotę rozmowy w ujęciu dialogicznym, tak sens sporu ukazują znakomicie analizy Emmanuela Lévinasa. Partykularność relacji, jaką buduje spór, sprawia, że pomiędzy Ja a Innym pojawiają się różne sposoby i środki prowadzenia walki. Lévinas nazywa je retoryką. Demagogia, psychagogia czy pedagogia – wszystkie te środki służą do prze-

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Ks. J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 109.

chytrzenia Innego²¹. Retoryka, jak pisze Lévinas, zabiega o „tak” Innego, ma go nakłonić do przyjęcia punktu widzenia Ja. Walka toczy się więc o podporządkowanie Innego Ja, o zminimalizowanie jego inności. Każde kolejne „tak” Innego sprawia, że staje się on częścią Ja, traci swoją suwerenność. Spór i retoryka są zatem formami przemocy, są uprzedmiotowieniem Innego. Można próbować bronić logiki sporu, która sięga do retoryki, usprawiedliwiając stosowanie retoryki jego celem. Tym celem może być przecież prawda. Na przykład zadaniem pedagogii, której metody zawierają elementy przymusu (nakłanianie do porzucenia fałszywych wyobrażeń), jest odsłonięcie Innemu prawdy, wprowadzenie go w prawdę.

Lévinas twierdzi jednak, że szczytny cel nie może usprawiedliwić retoryki, ponieważ retoryka nie prowadzi do prawdy²². Retoryka jest bowiem niesprawiedliwością, a prawda może odsłonić się tylko w relacji z drugim człowiekiem, który przekracza poziom panowania i przymusu. Prawdziwa rozmowa „nie polega na patetycznej konfrontacji dwóch bytów uciekających od rzeczy i od innych ludzi”²³. (Roz)mową jest objawienie Twarzy, mówić to „ukazywać się, znacząc”²⁴. Dopiero relacja z Innym umożliwia prawdę. Lévinas wskazuje na relację mistrz–uczeń, która jest formą prawdziwej rozmowy. Trzeba najpierw przyjąć rozmówcę jako mistrza, dopiero wtedy możliwe jest doświadczenie prawdy²⁵.

Francuski myśliciel nie tylko sytuuje spór jako formę dyskursu w świecie relacji niedialogicznych, ale też odmawia mu możliwości odsłaniania prawdy. Krok po kroku ujawniają się tu podstawowe struktury sporu. Można bowiem zapytać na marginesie rozważań Lévinasa, czy warunkiem sporu nie jest przyjęcie Innego jako rozmówcy. Jeszcze bardziej niedialogiczny od sporu jest brak jakiegokolwiek relacji, kiedy Ja odmawia Innemu nawet prawa do zabierania głosu. Spór zakłada przecież – użyjmy potocznego wyrażenia – „elementarny szacunek dla rozmówcy”. Ci, którzy nie mają dla siebie nawzajem elementarnego szacunku, nawet nie dyskutują. Różne modi mowy zmieniają się zatem ze względu na relację, która łączy Ja z Innym: brak relacji to milczenie, nieobecność mowy; elementarny szacunek dla rozmówcy to spór; relacja Ja–Ty wydarza się w rozmowie i dochodzi do pełni w milczeniu we wszystkich językach świata. Oczywiście milczenie wrogości i milczenie miłości mają zupełnie inną naturę i podobieństwo między nimi jest akcydentalne.

Spór jest zatem tą formą obcowania z Drugim, w której Ja nie tylko dopuszcza relację z Innym (choć różną od Ja–Ty), ale też uznaje Innego za godnego przeciwnika. Fraza „elementarny szacunek do rozmówcy” może jednak oznaczać

²¹ Por. L é v i n a s, dz. cyt., s. 68.

²² Por. tamże, s. 68n.

²³ Tamże, s. 76.

²⁴ Tamże, s. 62.

²⁵ Por. tamże, s. 67.

bardzo różne postawy. Z jednej strony wyraża ona akceptację dla Drugiego jako rywala w sporze, z drugiej jednak zakłada, że owego rywala trzeba przekonać, że Inny nie posiada prawdy, trzeba mu więc tę prawdę pokazać lub narzucić, lub też przemycić ją za pomocą retoryki. Relacja sporu zakłada zatem asymetrię: Ja jest zwycięzcą już przed wejściem w spór, ponieważ posiada prawdę. Może wprowadzić do owej prawdy nikogo nie przekonać i w tym sensie ponieść porażkę, ale pozostaje zwycięzcą – w tej perspektywie przegranymi są zawsze ci, którzy nie mają prawdy. Zwycięstwo Innego polegające na tym, że nie dał się przekonać, jest w logice sporu jego porażką, trwaniem w świecie fałszywych przekonań.

FENOMENOLOGIA SPORU

Po wstępnym rozpoznaniu, jak rozmowa i spór ujmowane są przez tradycję dialogiczną, można przejść do próby fenomenologicznego pogłębienia samego pojęcia sporu. Wydaje się bowiem, że opis tego, co wydarza się w sporze, może odsłonić pewne ukryte warunki możliwości sporu oraz strukturę podmiotowości, która wchodzi w spór.

Ze wstępnych rozróżnień wynika, że spór nie jest rozmową, bo nie może nikogo przemienić: po zakończonej grze każdy wraca do swojego życia. Spór nie jest szansą na przemianę istnienia, na jakieś dobro. Jest grą, ma swoje zasady i metody, toczy się obok życia.

OBECNOŚĆ TRZECIEGO

Warto jednak postawić pytanie, czy w sporze, w którym uczestniczy Ja, protagonista, czyli Pierwszy sporu oraz Inny, rywal Ja, antagonist, czyli Drugi sporu, chodzi o przekonanie Innego? Pierwszy przekonuje Drugiego, Drugi się broni. Każdy wypowiada swoją prawdę, dwie prawdy ścierają się ze sobą. Spór jest grą, a gry kończą się wynikiem: ktoś dał komuś mata, ktoś wygrał, ktoś przegrał. Doświadczenie sporu i spierania się pokazuje jednak, że zasady orzekania zwycięstwa są tu bardzo nieostre. W sytuacji, kiedy Pierwszy używa najlepszych argumentów, a Drugi nie przedstawia żadnych kontrargumentów, Drugi mimo to może odejść ze słowami: „nie przekonałeś mnie”. Kto zatem ma orzekać o zwycięstwie? Po zakończonym sporze, nawet w przypadku braku kapitulacji drugiej strony, każdy przekonany jest o swojej racji, każdy odchodzi jako zwycięzca. Czy zatem spór nie jest jedynie grą w grę, zabawą, „udawaniem”, że gramy i że możliwe jest jakieś rozstrzygnięcie? Takie spojrzenie na sprawę radykalnie modyfikuje potoczne intuicje dotyczące sporu. Na czym zatem polega spór?

Można wskazać kilka powodów, dla których ludzie się spierają. Nie chodzi tu o powody psychologiczne – szkic ten nie jest przyczynkiem do „psychologii sporu” – lecz o to, co staje się istotą sporu, nawet jeśli nie jest do końca przez uczestników uświadomione.

Po pierwsze, można toczyć spór po to, by wygrać. Co jednak oznacza zwycięstwo? Przekonanie Drugiego? Przyjęcie jego kapitulacji? Zazwyczaj przecież spory pozostają nierozstrzygnięte, strony rozchodzą się bez werdyktu. To zawieszenie rozstrzygnięcia jest znamienne, być może stanowi istotowy moment sporu jako takiego.

Po drugie, można prowadzić spór, by grać, ćwiczyć retorykę i szermierkę słowną. Cel zewnętrzny jest wówczas nieistotny. Nikt nie wierzy w moc przekonywania, wiara w możliwość przekonania Drugiego wykracza bowiem poza logikę gry. Autentyczne przekonanie, a więc i pokonanie Drugiego, musi oznaczać przekroczenie gry w kierunku życia. Autentycznie pokonany Drugi nie pozostawia swojej porażki w miejscu gry, tylko przenosi ją na płaszczyznę życia – przyjmuje nową prawdę, prawdę Pierwszego. W pewnym sensie nie jest więc przegranym, lecz beneficjentem sporu, dzięki porażce doszedł bowiem do prawdy, zrozumiał swój błąd – tak jak liczni rozmówcy Sokratesa.

Po trzecie, można prowadzić spór po to, by lepiej zrozumieć swoje stanowisko i stanowisko Drugiego. Pierwotna intuicja, silne przekonanie, które człowiek nosi w sobie, zostają ujawnione w sporze nie tylko przed Drugim, ale też przed Pierwszym. Pierwszy, zmuszony do wypowiedzenia swojego poglądu i szukania argumentów na jego rzecz, zaczyna lepiej rozumieć to, co wcześniej zaledwie przeczuwał. W tym sensie spór jest formą myślenia, sposobem nadawania myślowego kształtu jakimś przed-myślowym przebłyskom. W sporze Pierwszy może zrozumieć, że ów przebłysk tylko obiecywał prawdę i że po przemyśleniu problemu (do czego zmusza spór) on sam nie jest już w stanie dzielić ze sobą własnego stanowiska. Taką funkcję – choć niekoniecznie ujawniającą się podczas sporu – pełnił elenktyczny etap metody sokratejskiej. Sokrates uświadamiał rozmówcom, jak nieprzemyślane są ich poglądy i przekonania.

Po czwarte, można wskazać jeszcze jeden trop, wysnuty z przywołanej wcześniej nierozstrzygalności sporu. Jeśli bowiem w regułach gry, którą jest spór Pierwszego z Drugim, nie ma zasad orzekania o zwycięstwie, to pojawia się dość interesująca perspektywa: być może każdy spór jest toczony wobec Trzeciego, obecnego lub nieobecnego, i to on ma być trybunałem, który rozstrzyga. Zdarza się, że ten Trzeci jest obecny wprost: jako świadek potyczki spierających się, jako tłum mający później wyrazić swoje zdanie w głosowaniu czy jako orzekający w sądzie. Sala sądowa staje się areną takiego właśnie sporu – prokurator i adwokat spierają się ze sobą, ale jednocześnie nie zakładają wzajemnego przekonania się. To oni są Pierwszym i Drugim, ale celem walki nie jest przekonanie Pierwszego lub Drugiego. W sądzie zawsze jest

Trzeci: sędzia, ława przysięgłych lub zgromadzenie. W *Obronie Sokratesa* ateński filozof, wygłaszając swoje mowy, nie próbuje nawet zwracać się do oskarżycieli, lecz cały czas mówi do zgromadzenia. Broni się przed Anytosem i Meletosem, ale staje wobec zgromadzenia²⁶. To „przed” i „wobec” sporu jest niezwykle istotne. Wydaje się bowiem, że ów Trzeci jest tym, w o b e c którego toczą się spory. Stosunkowo łatwo wskazać przykłady sporów, w których Trzeci jest obecny, są jednak i takie, których uczestnikami i zarazem świadkami są tylko Pierwszy i Drugi. Gdzie zatem jest miejsce Trzeciego?

Najprościej byłoby pominąć rolę nieobecnego Trzeciego i przyjąć, że istnieją tylko spory, w których obecny jest Trzeci i te, w których biorą udział jedynie Pierwszy i Drugi. Takie podejście rodzi jednak wiele aporii i czyni sam spór niezrozumiałym. Jeśli bowiem Pierwszy zakłada, że właśnie on ma prawdę, to dlaczego oczekuje od Drugiego uznania? Skoro Drugi nie posiada prawdy, to dlaczego przyznanie przez niego racji Pierwszemu miałoby być znaczące? Jeżeli Pierwszy wie, że nie przekona Drugiego, to dlaczego wchodzi w spór, w którym (mimo przekonania o wyższości własnego stanowiska i argumentów) nie ma szansy na wygraną? Jeśli wreszcie Pierwszy nawet traktuje Drugiego jak równego sobie, to jaką może mieć nadzieję na rozstrzygnięcie sporu?

Trzeci wydaje się zatem wpisany w strukturę sporu, ponieważ nawet nieobecny pozostaje dopełnieniem jego logiki. Niekiedy Trzeci przyjmuje postać jakichś zobiektywizowanych zasad racjonalności, trybunału prawdy czy sprawiedliwości – spór toczy się wówczas w świetle tych idei; niekiedy zaś pozostaje domniemany, jak ukryty obserwator, który ma rozsądzić, kto w sporze wygrał. Faktyczny brak rozstrzygnięcia nie zmienia sprawy – spór toczony jest przez Pierwszego z Drugim wobec Trzeciego.

W koncepcji Lévinasa zakładana obecność Trzeciego pojawia się w samym sercu (Roz)mowy. Rozmowa „nie zaprasza do cichego porozumienia z drugim bytem, do relacji Ja–Ty, która sobie wystarcza i zapomina o całym świecie”²⁷, taka intymność Relacji byłaby niszcząca, a jej „potajemna miłość” byłaby przeciwieństwem tego, co w objawieniu Twarzy najważniejsze. Píše Lévinas: „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością”²⁸. Trzeci jest obecny w spotkaniu, dlatego objawienie Twarzy i jej nagość mają taką moc – są wezwaniem ze strony całej ludzkości²⁹.

Trzeci staje się zatem figurą sprawiedliwości, która uwalnia Relację od zagrożonego niesprawiedliwością „zakochanego gruchania”. Przez retorykę,

²⁶ Zob. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 37-73.

²⁷ Tamże, s. 252. Pozwoliłem sobie na graficzną modyfikację cytatu, zastępując zwrotem „Ja–Ty” obecny w tekście zwrot „ja–ty”.

²⁸ Tamże, s. 252.

²⁹ Por. tamże, s. 253.

bez której nie istnieje, spór znajduje się po stronie niesprawiedliwości i walki. Może zatem ów domniemany Trzeci jest przebłyskiem ze świata Relacji, tęsknotą za tym, by spór nie był niesprawiedliwością, by owa walka znalazła jakieś usprawiedliwienie?

Wprowadzenie Trzeciego do sporu nie tylko dopełnia wewnętrzną logikę dyskursu, ale też daje nadzieję na pomost pomiędzy rozmową a sporem. Takie rozstrzygnięcie wymaga jednak wnikliwszego omówienia.

WEWNĘTRZNA POLIFONICZNOŚĆ PODMIOTOWOŚCI

Nieobecność Trzeciego w wielu sporach toczonych pomiędzy Pierwszym a Drugim pozwala wątpić w jego niezbędność. Skoro spory te się odbywają między dwoma uczestnikami, to może udział Trzeciego ma charakter akcydentalny? Istnieją jednak pewne fenomeny w doświadczeniu podmiotowości, które umożliwiają ujęcie tego problemu w innej perspektywie.

Michaił Bachtin w swojej książce poświęconej poetyce Dostojewskiego wprowadza nieco inne niż filozofowie spotkania rozumienie dialogu. Konsekwencje, które z tego rozumienia wypływają, pozwalają porównywać obydwie koncepcje na jednej płaszczyźnie. Píše Bachtin: „Istnieć – to znaczy dialogowo obcować z kimś”³⁰. Ta myśl stoi u podstaw jego koncepcji powieści polifonicznej, której twórcą i pierwszym pełnym przedstawicielem był właśnie Dostojewski. Bachtin pokazuje, że postaci Dostojewskiego nie tylko wchodzą w dialogi z innymi postaciami, ale też stanowią pole dialogów wewnętrznych, wewnętrznych rozmów i napięć, które budowane są przez równorzędne głosy. Ta wielogłosowość każdej postaci napotyka w dialogu wielogłosowość innych. W efekcie dialogi w powieściach Dostojewskiego, choć rozgrywają się między dwoma osobami, brzmią wielością zderzających się głosów.

Znakomitą analizę tego fenomenu przedstawia Bachtin na przykładzie sceny z *Braci Karamazow*, kiedy Iwan i Alosza rozmawiają o winnym zabójstwa starego Karamazowa. Na tym etapie opowieści Iwan jest przekonany, że ojca zabił Dymitr. Gdy zapytuje Aloszę, kto to uczynił, ten odpowiada bratu, że sam powinien to wiedzieć. Na to samo, powtórzone pytanie, odpowiada: „Nie ty zabiłeś ojca”³¹. Iwan nieruchomieje i dopytuje się, co Alosza ma na myśli, ten zaś powtarza: „Nie ty [...], nie ty”³².

³⁰ M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 381.

³¹ F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 686.

³² Tamże, s. 687.

Jeśli Iwan jest przekonany o własnej niewinności, to dlaczego traci panowanie nad sobą? Bachtin znakomicie analizuje tę scenę. Iwan dobrze wie, że nie jest mordercą, a jednocześnie w wewnętrznym dialogu zadaje sobie pytanie, czy w jakiś sposób nie ponosi jednak winy, czy swoim działaniem nie przyczynił się pośrednio do śmierci ojca. Niewinność i rodzące się poczucie winy walczą w nim w dramatyczny sposób. I oto Alosza, uosobienie niewinności i prostolinijności, wypowiada słowa: „Nie ty zabiłeś”. Z pozoru są to słowa ocalające niewinność, skoro jednak padają, stwarzają kontekst, w którym postawiony zostaje problem winy i niewinności Iwana. W słowach brata Iwan odkrywa cień podejrzenia; zapewnienia Aloszy sugerują, że podejrzenie rzucone na Iwana istnieje, choć zostaje oddalone. Alosza w zewnętrznym dialogu przemawia wewnętrznym głosem Iwana – i to właśnie Iwana przeraża najbardziej. W dialogu biorą więc udział nie dwa głosy – Iwana i Aloszy – lecz cztery: Iwan niewinny i Iwan poczuwający się do winy oraz Alosza uznający niewinność Iwana i Alosza dopuszczający możliwość winy Iwana (dopiero w tym kontekście mają sens jego zapewnienia: „Nie ty zabiłeś”). Te głosy krzyżują się ze sobą – wypowiedziany głos Aloszy dotyka tajonego głosu Iwana. To, co niewypowiedziane staje się milczącą treścią i kontekstem rozmowy³³.

Ta scena nie jest jedynym tak zbudowanym dialogiem w twórczości Dostojewskiego, Bachtin pokazuje tę konstrukcję na wielu innych przykładach. Analizy te nie mają jedynie literaturoznawczego charakteru, według Bachtina Dostojewski oddaje przez dialogowość³⁴ wewnętrzną strukturę człowieka oraz jego dialogowy sposób istnienia w świecie. Koncepcja wewnętrznej polifonii stała się inspiracją dla całego nurtu psychologii³⁵. Dialogowość Ja pojawia się już w koncepcji daimoniona w *Obronie Sokratesa*, kiedy filozof mówi o wewnętrznym głosie odradzającym mu złe działanie³⁶. Najprostszym przykładem takiego „zdwojenia głosu” są dylematy moralne, konflikt sumienia i pragnień. Człowiek odnajduje w sobie głosy obce, które należą do niego samego, choć nad nimi nie panuje.

Bachtinowska koncepcja dialogowości Ja, której wyrazem jest polifoniczna powieść Dostojewskiego, dostarcza narzędzi do lepszej analizy problematyki

³³ Por. B a c h t i n, dz. cyt., s. 385n.

³⁴ W polskich tłumaczeniach tekstów Bachtina i w poświęconych im analizach pojawia się termin „dialogowość” w odniesieniu do wewnętrznie wielogłosowej i otwartej na dialog zewnętrzny struktury Ja. Konsekwentne stosowanie tego terminu pozwala uniknąć pomyłek. „Dialogiczność” oznacza – w tradycji filozofii spotkania – relacyjną strukturę człowieka.

³⁵ Koncepcję dialogowego Ja (ang. dialogical Self) rozwija Hubert J. Hermans. Na polskim gruncie problematyką tą zajmują się między innymi Piotr K. Oleś oraz Małgorzata Puchalska-Wasył. Dobrym wprowadzeniem w zagadnienie są: *Dialogical Self. Theory and Research* (red. P.K. Oleś i H.J.M. Hermans, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005) oraz praca Małgorzaty Puchalskiej-Wasył *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006).

³⁶ Por. P l a t o n, dz. cyt., 31 D, 40 B-C; s. 63, 71.

sporu, w szczególności zaś umożliwia uchwycenie fenomenu obecności Trzeciego. Wydaje się, że można zaproponować taki oto opis struktury sporu.

Naprzeciw siebie stają Pierwszy i Drugi, każdy z nich ma jakieś poglądy, niekoniecznie radykalne. Często nie są one do końca wypowiedziane, zawierają pewne intuicje i przekonania, czasem argumenty. Spór zmusza do wydobywania tego wszystkiego na jaw. Logika sporu polega na rozerwaniu jedności – wielość pojawia się zarówno pomiędzy Pierwszym a Drugim, jak też w każdym z nich. Spór doprowadza do radykalizacji stanowisk. Na potrzeby sporu Pierwszy radykalizuje swoje stanowisko, staje się reprezentantem poglądu, który wprawdzie może wypływać jego z prawdziwych przekonań, ale nie jest z nimi tożsamy (na przykład umiarkowany socjalista może w sporze stać się radykalnym socjalistą, a umiarkowany liberał – liberałem radykalnym). Proces zdwojenia dotyczy obydwu uczestników, wchodzi oni w grę, która nie rozgrywa się między Pierwszym a Drugim ale między Radykalnym Pierwszym a Radykalnym Drugim. Stają się reprezentantami określonych stanowisk i – podobnie jak adwokat i prokurator w sądzie – starają się konsekwentnie ich bronić. Poza sporem niekoniecznie muszą się z bronionymi stanowiskami zgadzać i do końca utożsamiać, ale jego logika i dynamika sprawiają, że stają się oni rzecznikami tak wykrystalizowanych idei. Nie mamy tu jednak do czynienia z prostym przeniesieniem sporu z relacji Pierwszy–Drugi na poziom ich radykalnych głosów. Radykalny Pierwszy atakuje bowiem nie Radykalnego Drugiego, a swoistą Karykaturę Drugiego, która wyłania się ze sporu. Radykalny Drugi jest silny, Karykaturalny Drugi słaby. Silny Pierwszy atakuje słabego Drugiego, to samo dokonuje się w przeciwnym kierunku. Mamy więc nie dwa, a sześć głosów. Rywale coraz bardziej oddalają się od siebie – procesy radykalizacji i karykaturyzacja sprawiają, że dystans rośnie.

Oderwanie się owych głosów od poglądów, z którymi utożsamiali się Pierwszy i Drugi przed sporem, może sugerować, że spór jest czystą grą, intelektualną rozrywką. Gdyby tak było, gdyby nie angażował on autentycznych przekonań Pierwszego i Drugiego, mimo pozorów walki nie stanowiłby zagrożenia dla dialogu. Retoryka, przemoc, walka – to wszystko nie miałoby znaczenia, gdyż spór nie byłby wypowiedzany całą istotą Ja osób zaangażowanych w dyskusję. Owa część Ja, wytworzona na potrzeby sporu jako rozrywki, nie dotykałaby w ogóle istoty Ja. Wszystko byłoby pozorem: dystans, walka, przemoc. Ciężar sporu bywa jednak większy niż ciężar gry rozumianej jako czysta rozrywka. W samej jego strukturze, w tańczących wokół siebie coraz szybciej polifonicznych głosach, musi zatem znajdować się coś, co głębiej dotyka Ja. Spróbujmy owo coś uchwycić.

Poglądy Pierwszego i Drugiego przed sporem są bardziej zniuansowane niż w samym sporze. Każdy ma zapewne jakieś wątpliwości, pytania, które zadaje sobie samemu, każdy bywa nie do końca przekonany, widzi złożoność

problemów. Poprzez rozszczępienie się głosów niuanse te znikają, ale Pierwszy i Drugi nie znikają ze sporu, nie wycofują się zupełnie z gry. Dramatyczność sporu polega na tym, że obok radykalnych i karykaturalnych osób dramatu stoją też autentyczne osoby, ze swoimi wątpliwościami. Radykalny Drugi, wypowiadając argumenty przeciw Pierwszemu, nie tylko uderza w Karykaturalnego Pierwszego, ale także powtarza własnym głosem pewne argumenty, które nosi w sobie Pierwszy. Pierwszy sam nie użyje ich, bo wyklucza to logika sporu, ale odnajduje w nich samego siebie (podobnie tajony głos Iwana, zadający pytanie: „Czy ja nie jestem winny?”, zostaje boleśnie zraniony, gdy Alosza, wcielenie prostolinijności, mówi: „Nie ty zabiłeś”). Spór przestaje być grą, a staje się żywą walką, kiedy ciosy wymieniane są między radykalnymi i karykaturalnymi wersjami Pierwszego i Drugiego. Dokonuje się to poprzez ujawnienie tajonych głosów Pierwszego i Drugiego, które ranią już nie widmowego przeciwnika, tylko prawdziwego człowieka. Wypowiedziany głośno zarzut, konsekwentnie ujawniona wątpliwość – to wszystko zwiększa dystans nie tylko między graczami, lecz między osobami.

Czego zatem dotyczy walka? Prawdziwy spór ma dwa poziomy. Na jednym, widocznym, reprezentanci jakiejś idei walczą na argumenty, za pomocą retoryki, z reprezentantami idei przeciwnej. Jednocześnie pod pancierzem gracza żyje dialogowe w swej strukturze Ja, niewidoczne na arenie sporu. Zewnętrzne rozstrzygnięcie sporu staje się nieistotne, może jedynie stanowić trofeum w grze. Spór nie kończy się jednak w momencie przyznania racji czy zakończenia wymiany ciosów, ma bowiem możliwość spowodowania przemiany uczestników, która dokonuje się w tym wewnętrznym napięciu każdego z nich.

Być może to jest miejsce Trzeciego w sporze – tego, wobec którego spór jest toczony. Ostatecznie Trzecim stają się Pierwszy i Drugi. Ich radykalne wersje wytworzone na potrzeby sporu przejmują role walczących, każdy z nich natomiast, z dystansu, obserwuje i wydaje sąd. Ostatecznie to, co rozgrywa się na arenie sporu, to co widoczne i wypowiedziane, jest tylko środkiem dla wpisanego w spór Trzeciego. Tak Pierwszy, jak i Drugi stają się ukrytym Trzecim – tym, który rozstrzyga, choć zachowuje swój osąd dla siebie. Każdy z nich jest bowiem kimś innym niż gracz, którego rolę odgrywa w sporze.

SPÓR A PRAWDA

W tradycji dialogicznej, jak zostało już powiedziane, rozmowa jest nie tylko sposobem wydarzania się spotkania, formą zaistnienia relacji Ja–Ty, ale też miejscem, gdzie pojawia się prawda. Czas zatem zmierzyć się z obecnym w tych rozważaniach pytaniem: Czy w sporze jest miejsce na prawdę?

Z pozoru wydaje się, że odpowiedź na to pytanie będzie negatywna. Jeśli bowiem spór jest walką, rodzajem przemocy, jeśli chodzi w nim o wygraną, to nie może w nim zarazem chodzić o prawdę. Akcydentalnie wygrana może się zbiegać z prawdą, ale w sytuacji konfliktu prawdy i wygranej prawda schodzi na drugi plan. Głosy uczestniczące w sporze: atakujący Radykalni i broniący się Karykaturalni, nie są nośnikami prawdy. Ich stanowiska są wykrzywione, spolaryzowane logiką „rozkręcającego się” coraz bardziej sporu niezależnie od tego, gdzie jest prawda.

Odmówienie sporom jakichkolwiek roszczeń do prawdy byłoby jednak nieporozumieniem. Spór może bowiem stać się środkiem odsłaniania prawdy, ale wymaga to wiele wysiłku od jego uczestników. Jeśli Pierwszy i Drugi nie zatracą się w swoich walczących głosach, mogą dostrzec prawdę, która pojawia się gdzieś pomiędzy. Podobnie jak adwokat i prokurator, niezależnie od konsekwentnie prowadzonych linii oskarżenia i obrony, mogą dotrzeć do prawdy o tym, co się faktycznie stało. Spór, poprzez krystalizację stanowisk, radykalizację poglądów i ich karykaturę, potrafi odsłonić prawdę, odrzec ją z zasłoni i pomóc ją zobaczyć. Gdzie jednak ona się znajduje? Nie w żadnym z uczestników, nie w żadnym z głosów. Jeśli spór jest cyklonem, to prawda może pojawić się w jego oku. Jeśli zobaczymy spór poprzez metaforę tańca – spierający się są jak para wirująca w tańcu, spleceni uściskiem, ale z każdym okrążeniem coraz bardziej ciężący na zewnątrz – to prawda znajduje się gdzieś pomiędzy nimi, staje się punktem, wokół którego wirują.

W pewnym sensie można więc powiedzieć, że prawda może odsłonić się dzięki sporowi, dzięki walce. Spór jest relacją Pierwszego i Drugiego, jakiegoś Ja i jakiegoś Innego, a zatem prawda, jeśli pojawia się w sporze, pojawia się dzięki Innemu – bez Innego i bez sporu Ja nie zdołałby owej prawdy samo uchwycić. Oczywiście, karkołomne i niepotrzebne byłoby przekonywanie, że prawda w sporze, która przychodzi – choćby pośrednio – dzięki Innemu, jest tą samą prawdą (Roz)mowy, o której pisał Lévinas. Według kryteriów francuskiego myśliciela spór pozostaje retoryką i niesprawiedliwością; Pierwszy i Drugi zakładają maski zamiast odsłonić Twarze. Mamy tu zatem do czynienia z innym wymiarem prawdy, którą może dostrzec każdy uczestnik sporu. Nie chodzi o lepsze zrozumienie samego siebie, o możliwość usłyszenia swojego głosu, lecz o wystawienie danej prawdy na próbę, wydanie jej na pastwę sporu.

W sporze łatwo się zatracić, łatwo utożsamić się ze swoim graczem, Radykalnym Pierwszym lub Radykalnym Drugim. Wtedy Ja pozostaje na poziomie wielogłosowości, a więc rozbicia. Owa zradykalizowana prawda nie jest wypowiedzana całą istotą, a jedynie jej częścią, która uzurpuje sobie prawo do całości i która zaczyna całością władać. Owo polifoniczne rozbicie może się na powrót scalić. Ta przywrócona jedność nie jest jednak jednością sprzed sporu, została bowiem zbudowana na nowo, zmieniona przez sam spór. Można wtedy,

już poza tanecznym wirem sporu, wypowiedzieć wobec siebie i Drugiego odkrytą prawdę, choćby jej wypowiedzenie oznaczało przyznanie się do porażki. Coś, co na poziomie gry jest porażką, na poziomie Ja może być zwycięstwem. Uczestnik sporu jest rozbity, logika sporu rozbija go na głosy – każde wejście w świat Ja–To rozbija człowieka³⁷. Jedności nie odzyskuje się zatem w świecie Ja–To, dopiero prาสlowo „Ja–Ty”, wypowiedziane całą istotą, przywraca jedność. Działanie całej istoty znosi działania cząstkowe³⁸.

Powyższe analizy stanowią zarys czegoś, co można w przyszłości rozwinąć w „dialogiczną fenomenologię sporu”. Stanowią one próbę ukazania, jak spór, który zostaje skrajnie przeciwstawiony rozmowie, może być sposobem dochodzenia do spotkania i prawdy. Oczywiście, istnieją niedialogiczne ujęcia sporu, które wprost pokazują go jako środek do oczyszczania poglądów, szukania argumentów i ostatecznie zbliżania się do prawdy, a nie oddalania od niej. W zaprezentowanych tu rozważaniach mamy jednak na uwadze prawdę, która przychodzi poprzez Innego, a nie niezależnie od niego. W takim ujęciu Inny nie może być tylko środkiem do osiągnięcia celu, jakim jest prawda, gdyż wówczas stałby się tylko figurą obrazującą dialog Ja z samym sobą. A zatem Inny byłby *de facto* zbędny. Rola Innego w dialogu buduje fundamentalne napięcie pomiędzy filozofią dialogu a filozofiami niedialogicznymi; dla jego uchwycenia istotne i niezbędne jest zrozumienie zmiany, która zachodzi w podmiotowości pomiędzy Ja z relacji Ja–To a Ja z relacji Ja–Ty.

Wydaje się także, że uzyskane na drodze powyższych analiz i opisów rezultaty (stwierdzenie obecności Trzeciego, wewnętrznej polifoniczności podmiotowości i wskazanie miejsce prawdy w sporze) mogą stanowić zaczątek dalszych badań nad dialogiczną fenomenologią sporu.

³⁷ Por. B u b e r, dz. cyt. s. 44.

³⁸ Por. tamże, s. 45.

POLA PRZEMOCY

Tomasz ŻURADZKI

PROPORCJONALNOŚĆ W ETYCE WOJNY O ograniczaniu całkowitej liczby ofiar konfliktów zbrojnych*

W obronie własnego życia wolno mi zabić napastnika, a ściślej mówiąc, dowolną liczbę napastników, którzy zamierzaliby mnie zabić. Według niektórych teorii lub doktryn moralnych napastnika wolno zabić, by bronić innych wartości, na przykład swojego zdrowia lub własności. Nie wolno natomiast zabijać w obronie własnej osób postronnych lub takich, które nie są przyczynowo i moralnie odpowiedzialne za wywołanie danego stanu rzeczy. Osoby niewinne powinny zatem być absolutnie uprzywilejowane.

Tezę głoszącą, że we współczesnym świecie przemocy jest coraz mniej, udokumentował Steven Pinker w serii artykułów popularnonaukowych i w ponad tysiącstronicowej książce *The Better Angels of our Nature: Why Violence has Declined* [„Lepsze anioły naszej natury: dlaczego przemocy jest coraz mniej”]¹. Twierdzi on, że „prawdopodobnie żyjemy dziś w najspokojniejszej epoce w dziejach człowieka na ziemi”². Opinia ta dotyczy zarówno przemocy w czasach pokoju, jak i w trakcie konfliktów zbrojnych. W niniejszym artykule chciałbym podjąć refleksję nad pytaniem, czy decydenci posiadający wpływ na rozpoczęcie konfliktów zbrojnych i ich przebieg mają bezwzględny obowiązek, by ograniczać liczbę ofiar tych konfliktów. Moje rozważania dotyczyć będą przede wszystkim moralnej i prawnej dopuszczalności działań decydentów, zarówno wojskowych, jak i cywilnych, którzy odpowiadają za to, czy dojdzie do konfliktu zbrojnego i w jaki sposób będzie on prowadzony. Nie będę natomiast podejmować kwestii etycznej oceny działań samych żołnierzy, którzy przeprowadzają daną operację wojskową.

Artykuł składa się z trzech części: każdą z nich zacznę od omówienia realnych sytuacji, w których najprawdopodobniej dałoby się – gdyby danego konfliktu zbrojnego zaniechać lub prowadzić go w inny sposób – ograniczyć całkowitą liczbę ofiar. Następnie dokonam analizy przyczyn, ze względu na które w pewnych przypadkach ograniczanie całkowitej liczby ofiar byłoby

* Prace nad artykułem zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/D/HS5/01152.

¹ Zob. S. P i n k e r, *The Better Angels of our Nature: Why Violence has Declined*, Penguin, London 2011.

² T e n ż e, *Żegnaj, przemocy!*, tłum. T. Żuradzki, „Gazeta Wyborcza” nr 157 z 7 VII 2007, s. 13.

problematiczne. Zaczę od konfliktu w Zatoce Perskiej w roku 1991 i pokażę, że wojna jest niekiedy wojną sprawiedliwą, nawet jeśli w jej wyniku można oczekiwać większej liczby ofiar niż w sytuacji, w której do danego konfliktu by nie doszło. Następnie omówię interwencję NATO w Kosowie w 1999 roku i dokonam analizy argumentu głoszącego, że strona przeprowadzająca interwencję humanitarną nie zawsze ma obowiązek prowadzić ją w taki sposób, by minimalizować całkowitą liczbę ofiar po stronie cywilów. Na koniec przywołam interwencję Izraela w Strefie Gazy na przełomie lat 2008 i 2009, by zastanowić się, czy żołnierzom wolno różnicować sposób prowadzenia działań zbrojnych w zależności od tego, czy walczą w otoczeniu „swoich” czy „obcych” cywilów.

WOJNA W ZATOCE PERSKIEJ LICZBA ZABITYCH ŻOŁNIERZY NIE MA ZNACZENIA

W trakcie pierwszej wojny w Zatoce Perskiej w roku 1991 Irakijczycy zdołali zabić około stu dziewięćdziesięciu żołnierzy koalicji (kolejnych trzystu zginęło w wyniku tak zwanego ognia bratobójczego (ang. friendly fire) i różnego rodzaju nieszczęśliwych wypadków). Z kolei liczba irackich żołnierzy zabitych przez żołnierzy koalicji sięgała od dwudziestu do trzydziestu pięciu tysięcy. Zginęło też kilka tysięcy irackich cywilów, a straty materialne po stronie irackiej były gigantyczne. W powszechnym przekonaniu i w świetle prawa międzynarodowego wojna ta była wojną sprawiedliwą dla antyirackiej koalicji³, ponieważ miała na celu wyzwolenie bezprawnie zajętego przez Irak Kuwejtu. Tuż po tym konflikcie pojawiły się jednak głosy (choć nie były one częste), że wojna ta nie była sprawiedliwa dla koalicji antyirackiej, ponieważ spowodowała więcej strat niż korzyści⁴. Sprzeciw ten częściowo wynikał z zawyżenia liczby ofiar po stronie irackiej, wydaje się jednak, że tego typu argumentację można by zastosować i w przypadku przytoczonych tu bardziej wiarygodnych danych.

Na przykład filozof Douglas Lackey, który znany jest z prac na temat etycznych aspektów polityki odstraszania nuklearnego, pisał, że „reguła proporcjonalności [...] wymaga, by zniszczenia powodowane przez aliantów były mniejsze niż zniszczenia, którym mają zapobiec”⁵. Ponieważ Lackey

³ Zazwyczaj co najwyżej jedna strona walczy w słusznej sprawie i dlatego piszę, że wojna jest „dla niej” sprawiedliwa; oczywiście wojna może być niesprawiedliwa dla obu stron.

⁴ Argumenty te omawiają Jeff McMahan i Robert McKim w artykule *The Just War and the Gulf War* („Canadian Journal of Philosophy” 23(1993) nr 4, s. 507).

⁵ D. L a c k e y, *Bush's Abuse of Just War Theory*, w: *Just War, Nonviolence, and Nuclear Deterrence*, red. D.L. Cady, R. Werner, Longwood, Wakefield, New Hampshire, 1991, s. 278. (Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – T.Ż.).

uznawał – jak się wydaje w duchu jakiejś wersji utilitaryzmu – że skoro straty (nie tylko w ludziach, ale także materialne) po stronie irackiej okazały się tak olbrzymie, to zysk z uwolnienia i odbudowy Kuwejt u ich nie przeważał. Przyjął zatem, że wojna w Zatoce Perskiej była niesprawiedliwa, ponieważ nie spełniała specyficznego rozumianego wymogu proporcjonalności. Zdaniem Lackeya względy moralne wymagały, by zostawić Kuwejt w irackich rękach i podjąć negocjacje lub zastosować sankcje gospodarcze: Na świecie byłoby wówczas mniej cierpienia niż w sytuacji, w której antyiracka koalicja rozpętała wojnę w obronie podbitego Kuwejtu, zabijając kilkadziesiąt tysięcy Irakijczyków i powodując gigantyczne straty gospodarcze, na długie lata pogrążające Irak w nędzy. Wymóg proporcjonalności w rozumieniu tego filozofa oznacza więc, że dany konflikt zbrojny jest uzasadniony jedynie wtedy, gdy korzyści wynikające z jego prowadzenia przeważają nad stratami wywołanymi jego przebiegiem, przy czym są one oceniane z zewnętrznej względem tego konfliktu perspektywy.

Podobną tezę wysunął inny filozof, znany z prac dotyczących filozofii działania, odstraszenia nuklearnego i obowiązków względem ludzi, którzy będą istnieć w przyszłości, autor tak zwanego paradoksu trucizny, Gregory Kavka. Uznał on, że wymóg proporcjonalności ma następującą formę: „Dobro, któremu służy toczenie wojny, musi przeważać nad związanym z nią i spowodowanym przez nią złem”⁶. Filozof ten nie twierdził co prawda wprost, że wojna w Zatoce była niesprawiedliwa, ale powstrzymanie się od jednoznacznej oceny wynikało z przyjęcia przez niego bardziej skomplikowanego kryterium oceny warunku proporcjonalności. Zwrócił on mianowicie uwagę na głębszy filozoficzny problem związany z utilitarystycznym podejściem do oceny danego działania i zastanawiał się, co ma być punktem odniesienia w sytuacji, w której porównujemy oczekiwane zyski i straty wynikające z jego podjęcia. Kavka uznał, że aby ocenić konsekwencje konfliktu, trzeba je porównać do stanu świata w wypadku, gdyby do wojny nie doszło, czyli przywołać sytuację kontrfaktyczną – a bardzo często jest to praktycznie niewykonalne.

Nie będę tu rozwijał skomplikowanych zagadnień filozoficznych związanych z ustaleniem warunków prawdziwości wypowiedzi na temat stanów kontrfaktycznych, ponieważ omówione wyżej podejście do problemu oceny wojen jest problematyczne z prostszych względów. Tak Lackey, jak i Kavka założyli, że straty po stronie irackiej mają taką samą wagę, jak te po stronie Kuwejtu czy sił alianckich, oraz że można i należy porównywać je z oczekiwanymi zyskami. Ich zdaniem, by ocenić, czy dany konflikt jest dopuszczalny moralnie, wystarczy porównać zyski i straty, które przyniosła

⁶ G. S. K a v k a, *Was the Gulf War a Just War?*, „Journal of Social Philosophy” 22(1991) nr 1, s. 23n.

dana wojna z zyskami i stratami, jakie zaistniałyby w sytuacji, gdyby do wojny nie doszło – a to wydaje się oczywistym błędem w odniesieniu zarówno do konfliktów zbrojnych, jak i do moralnie dopuszczalnej przemocy dotyczącej jednostek. Według zdecydowanej większości teorii czy doktryn normatywnych użycie przemocy jest moralnie dopuszczalne (albo wymagane) nawet w sytuacji, gdy oczekiwane całkowite krzywdy (mierzone na przykład liczbą ofiar) będą znacznie większe niż oczekiwane całkowite zyski. Wyrazem podobnej tezy są dobrze utrwalone reguły prawne dotyczące wojen i konfliktów zbrojnych. Skoro bowiem co najmniej jedna strona (jednostka, państwo czy grupa) jest winna naruszenia zastanego stanu rzeczy (na przykład zaatakowała inną jednostkę, państwo czy grupę), to jej strat nie należy traktować tak samo jak strat strony poszkodowanej lub potencjalnie poszkodowanej (pomijam tu możliwość obustronnie dopuszczalnych konfliktów lub aktów obrony własnej⁷).

Teza Lackeya i Kavki jest więc nie do utrzymania w świetle tradycyjnej doktryny wojny sprawiedliwej, czyli zestawu norm dotyczących tego, kiedy wolno wszczynać konflikty zbrojne i w jaki sposób należy je prowadzić. Reguły rządzące osądami na temat dopuszczalności danego konfliktu określa się jako „*ius ad bellum*”, reguły dotyczące właściwych i niewłaściwych metod walki podczas wojen i konfliktów zbrojnych zaś jako „*ius in bello*”. Zgodnie z doktryną wojny sprawiedliwej istnieją kryteria, które należy spełnić, by dany konflikt był sprawiedliwy: musi on mieć słuszną przyczynę, być prowadzony przez legalne władze, posiadać słuszną intencję, spełniać wymóg proporcjonalności, przy czym odwołanie się do siły militarnej musi być ostatecznością. Współcześnie przyjął się pogląd, że wojny sprawiedliwe to wyłącznie te, które toczzone są w obronie przed agresją (albo w obronie własnej, albo w obronie jakiegoś innego państwa – jak w przypadku obrony Kuwejtu) lub w obronie podstawowych praw człowieka (na przykład interwencja humanitarna). Z kolei metody prowadzenia wojny są sprawiedliwe, gdy przestrzega się rozróżnienia na walczących i niewalczących oraz stosuje regułę proporcjonalności.

Właśnie to rozróżnienie na walczących i niewalczących oraz wynikająca z niego „moralna równość żołnierzy” zdaje się nakazywać, by strony konfliktu traktować równo: także jeśli chodzi o straty⁸. Michael Walzer, jeden z najbardziej znanych filozofów zajmujących się etycznymi problemami związanymi z toceniem konfliktów zbrojnych, a także obrońca tradycyjnej doktryny wojny sprawiedliwej, pisze w książce *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*: „Te dwa rodzaje osądów [*ius ad bellum* oraz *ius in bello* – T.Ż.] są logicznie niez-

⁷ Zob. D.R. Maple, *Moral Liability to Defensive Killing and Symmetrical Self-defense*, „Journal of Political Philosophy” 18(2010) nr 2, s. 198-217.

⁸ W tym i następnych dwóch akapitach wykorzystuję artykuł: T. Żuradki, *Etyka wojny a dopuszczalność zabijania*, „Diametros” 2010, nr 25, s. 103-117.

leżne. Całkiem możliwe jest prowadzenie wojny sprawiedliwej w sposób niesprawiedliwy, a wojny niesprawiedliwej zgodnie z regułami⁹. Wynika stąd, że wszyscy żołnierze biorący udział w konflikcie, bez względu na to, czy walczą w słusznej sprawie, czy nie, mają „równe prawo do zabijania”, nie są moralnie odpowiedzialni, a także nie mogą być pociągnięci do odpowiedzialności karnej za sam fakt uczestnictwa w wojnie, o ile tylko walczą zgodnie z konwencjami wojennymi. Oczywiście nie znaczy to, że wolno im zabijać wszystkich – dopuszczalnym celem zamierzonych działań zbrojnych są wyłącznie walczący po stronie przeciwnej. Stąd wymóg rozróżniania nakładany przez zasady *ius in bello*: Żołnierzom walczącym zgodnie z tymi regułami wolno atakować tylko walczących przeciwników, niewalczący nie są dopuszczalnym celem intencjonalnego ataku. Gdy konflikt zbrojny już trwa, w odniesieniu do walczących nie mają zastosowania wymogi proporcjonalności – bez względu na to, po której stronie się walczy, żołnierzom wolno zabić dowolną liczbę przeciwników, jeśli tylko ich likwidacja poprawia sytuację militarną.

Zgodnie z klasyczną doktryną wojna w Zatoce była więc uzasadniona, ponieważ Irak naruszył terytorialne status quo. Naruszenie to (podbój sąsiedniego kraju) było na tyle poważne, że wojna w obronie Kuwejtu spełniała wymóg proporcjonalności w powszechnie przyjętym rozumieniu. Kiedy jednak konflikt się już rozpoczął, względy proporcjonalności nie miały zastosowania w odniesieniu do walczących stron. Zachodniej koalicji wyzwalającej Kuwejt spod irackiej okupacji wolno było do woli zabijać – i jej żołnierze faktycznie to czynili – dziesiątki tysięcy wyposażonych w nieskuteczną (w porównaniu ze sprzętem wojsk koalicji – głównie amerykańskich) broń i przez to niemal bezbronnych irackich poborowych¹⁰. Wielu z tych poborowych, jak można podejrzewać, niechętnie uczestniczyło w bezsensownej wyprawie na Kuwejt i nie ponosiło żadnej odpowiedzialności za doprowadzenie do niej. Oczywiście, gdy znaleźli się już na polu walki, zapewne atakowali wojska koalicji (zazwyczaj nieskutecznie), co czyniło ich odpowiedzialnymi za stworzenie bezpośredniego zagrożenia. Amerykanom i stowarzyszonym z nimi siłom prawo międzynarodowe zabraniało ataków na entuzjastycznie popierających administrację Husajna cywilów (zakładając, że tacy istnieli), którzy w istotny sposób przyczyniali się do podtrzymania reżimu, a zatem byli częściowo odpowiedzialni za bezprawny atak na Kuwejt oraz późniejszą wojnę. (Pomijam tu kwestię, czy faktyczny sposób prowadzenia operacji „Pustynna burza”,

⁹ M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*, tłum. M. Szczubińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 63.

¹⁰ W trakcie konfliktu wolno też atakować cele gospodarcze, jeśli związane są z prowadzoną właśnie wojną.

w trakcie której atakowano między innymi ujęcia wody pitnej, spełnił wymóg rozróżniania celów militarnych i niemilitarnych).

Warunek proporcjonalności w trakcie działań zbrojnych dotyczy więc wyłącznie niewalczących: Przeprowadzając jakiś atak, należy upewnić się, czy nie ucierpią cywile. Gdy jednak wiadomo, że w danym ataku na cel militarny mogą ucierpieć niewalczący, to wolno taki atak przeprowadzić tylko wtedy, gdy waga celu militarnego, który ma być osiągnięty, jest proporcjonalna do oczekiwanej liczby ofiar cywilnych.

Ta tradycyjna doktryna jest z różnych stron krytykowana. Niektórzy twierdzą na przykład, że była ona dostosowana do czasów, w których główne konflikty toczyły się między regularnymi wojskami – tymczasem obecnie główny typ konfliktów stanowią konflikty asymetryczne, wymagające całkiem innych reguł. Inni podważają właśnie tę moralną równość walczących i uznają, że tradycyjna doktryna wojny sprawiedliwej nie daje się pogodzić z intuicjami moralnymi dotyczącymi dopuszczalnej obrony własnej na poziomie indywidualnym. W szczególności amerykański filozof Jeff McMahan od wielu lat rozwija teorię, zgodnie z którą uzasadnienie dopuszczalności obrony własnej na poziomie jednostkowym pozwala uzasadnić wszelkie inne stosowanie przemocy – także w konfliktach między państwami lub państwami a innymi grupami¹¹. Innymi słowy, reguły konfliktów zbrojnych powinny dać się wywieść z dość powszechnie uznawanych i niekontrowersyjnych reguł moralnych dotyczących dopuszczalnych przypadków obrony własnej (lub obrony osób trzecich) przed zagrożeniem. Jeśli nie da się ich wywieść z tych reguł (a zdaniem McMahana dotyczy to wielu norm tradycyjnej doktryny wojny sprawiedliwej), to znaczy, że nie są uzasadnione i należałoby je zmienić.

Przywołajmy prosty przykład: W obronie własnego życia wolno mi zabić napastnika, a ściślej mówiąc, dowolną liczbę napastników, którzy zamierzaliby mnie zabić. Co więcej, według niektórych teorii lub doktryn moralnych – choć jest to kwestia bardziej kontrowersyjna, a granice dopuszczalności zabijania znacznie bardziej płynne – napastnika wolno zabić, by bronić innych wartości, na przykład swojego zdrowia lub własności. Pisząc „wolno”, mam na myśli to, że właściwie wszystkie teorie czy doktryny normatywne dopuszczają takie zachowanie czy wręcz czynią je moralnie wymaganym. Nie wolno natomiast zabijać w obronie własnej osób postronnych lub takich, które nie są przyczynowo i moralnie odpowiedzialne za wywołanie danego stanu rzeczy. W przypadku dokonywania kalkulacji zysków i strat wynikających z danego aktu przemocy osoby niewinne powinny zatem być absolutnie uprzywilejowane; nie wolno ważyć zysków i strat z zewnętrznego punktu widzenia, który by

¹¹ Zob. J. M c M a h a n, *Etyka zabijania na wojnie*, tłum. R. Pucek, w: *Etyka wojny. Antologia tekstów*, red. T. Żuradzki, T. Kuniński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 101-142.

pomijał kwestię winy i odpowiedzialności jednostek zaangażowanych w dany konflikt.

Filozofowie spierają się jednak w kwestii uzasadnienia dopuszczalności stosowania przemocy w obronie własnej. McMahan uznaje, że w przypadkach obrony własnej (lub obrony osoby trzeciej) wolno zabijać ze względu na odpowiedzialność napastnika (ang. liability): „Osoba, która ma zostać zabita, postępowała w taki sposób, że jej zabicie ani jej nie skrzywdzi, ani nie naruszy jej uprawnień, nawet jeśli nie udzieliła zgody na to, by ją zabito lub narażono na ryzyko zabicia”¹². Autor ten sugeruje, że w takich przypadkach osobę tę wolno zabić (ang. the person is liable to be killed), ale jego zdaniem sytuacja, w której wolno zabić, musi spełnić co najmniej trzy warunki. Po pierwsze, napastnik musi być przyczynowo odpowiedzialny za spowodowanie lub próbę spowodowania niedającej się uniknąć krzywdy. Po drugie, jest odpowiedzialny moralnie, co oznacza, że był w stanie przewidzieć, że jego działanie może powodować poważne ryzyko krzywdy innych ludzi. Po trzecie, napastnik musi stwarzać obiektywnie nieuzasadnione ryzyko. Warto jednak zauważyć, że warunki te nie są wystarczające, by wolno było zabić napastnika. Przede wszystkim spełniona musi być dodatkowa przesłanka: zabicie napastnika jest konieczne dla ochrony własnego życia. Jeśli mielibyśmy możliwość wyperswadować napastnikowi wykonanie zbrodniczego zamiaru lub w jakiś inny sposób go powstrzymać – to właśnie tak powinniśmy postąpić.

Z wyjaśnieniem dopuszczalności obrony własnej zaproponowanym przez McMahana wiąże się też szereg innych problemów. Niektóre z nich dotyczą symetrycznie dopuszczalnej obrony własnej, w której to sytuacji każda ze stron jest uprawniona do zabicia drugiej. Tym samym okazuje się, że niekiedy te trzy wymienione przez McMahana warunki nie tylko nie są wystarczające, ale i nie są konieczne – na przykład niekiedy wolno zabić napastnika nawet wtedy, gdy nie jest on moralnie albo przyczynowo odpowiedzialny za wywołane przez siebie zagrożenie¹³.

Rozwiązanie, które uzależnia dopuszczalność zabijania od spełnienia przywołanego powyżej wymogu odpowiedzialności, byłoby jednak bardzo kontrowersyjne, jeśli mielibyśmy zastosować je do konfliktów zbrojnych. Po pierwsze, mielibyśmy uznać, że niektórzy niewalczący są dopuszczalnymi celami ataków. Decydenci polityczni (a niekiedy nawet obywatele głosujący na polityków, którzy chcą wywołać wojnę niesprawiedliwą, lub w inny sposób ich popierający) są bowiem moralnie i przyczynowo odpowiedzialni za wywołanie danego zagrożenia, czyli za podjęcie decyzji o wojnie niesprawiedliwej.

¹² T e n z e, *The Basis of Moral Liability to Defensive Killing*, „Philosophical Issues” 15(2005) nr 1, s. 386.

¹³ Por. M a p e l, dz. cyt., s. 204n.

Szeregowi żołnierze zaś – którzy najczęściej padają ofiarami konfliktów i których wedle tradycyjnej etyki wojny wolno „bez ograniczeń” zabijać – bardzo często nie są odpowiedzialni za jej wywołanie i nie są świadomi realnych jej celów (a niekiedy nawet walczą wbrew swojej woli). W ten sposób jednak naruszylibyśmy jeden z zasadniczych dogmatów doktryny wojny sprawiedliwej i prawa konfliktów zbrojnych, czyli wymóg rozróżniania walczących i niewalczących. Jednocześnie przy takim rozumieniu należałoby uwzględnić warunek proporcjonalności także w przypadku walczących: Jeśli liczba „nie-winnych” żołnierzy irackich była tak duża w stosunku do osiągniętego celu (wyzwolenia Kuwejtu), to być może faktycznie konflikt w Zatoce Perskiej nie miał uzasadnienia.

Problem w tym, że nie wiadomo, w jaki sposób praktycznie ustalać stopień odpowiedzialności moralnej czy przyczynowej każdego uczestnika danego konfliktu, a także określać, co jest obiektywnie nieuzasadnionym ryzykiem. Z tą kwestią wiąże się kolejna trudność. Ścisłe przestrzeganie reguły głoszącej, że wolno zabijać tylko winnych (przyczynowo i moralnie) wywołania obiektywnie nieusprawiedliwionego zagrożenia, prowadziło do tego, że właściwie każdy konflikt zbrojny należałoby uznać za nieuzasadniony. Walka, nawet w najbardziej słusznej sprawie, zawsze przecież wiąże się z ryzykiem zabicia kogoś niewinnego: czy to poborowego żołnierza, który w żaden sposób nie przyczynił się do tego, że zmuszony jest walczyć w niesłusznej sprawie, czy to postronne osoby niewalczące. W konsekwencji wojna byłaby więc możliwa w teorii, w praktyce jednak żaden konflikt nie byłby uzasadniony moralnie – stanowisko takie określa się jako „ograniczony pacyfizm” (ang. *contingent pacifism*)¹⁴.

Z tych względów McMahan zmienił swój pogląd na stosowanie kryteriów dopuszczalności zabijania w przypadkach jednostkowych do konfliktów zbrojnych. We wczesnych pracach uznawał, że intencjonalne zabijanie, w tym zabijanie podczas konfliktów zbrojnych, dopuszczalne jest wyłącznie wtedy, kiedy potencjalna ofiara jest moralnie i przyczynowo winna wywołania obiektywnie nieuzasadnionego zagrożenia. Obecnie próbuje dopracować swoją teorię w taki sposób, by była w stanie uzasadniać moralną dopuszczalność zabijania walczących w większości konfliktów zbrojnych, nawet jeśli są oni w podobnym sensie „niewinni” jak żołnierze iraccy podczas wojny w Zatoce Perskiej. Uznaje mianowicie, że walczącym w słusznej sprawie wolno zabijać niemal wszystkich przeciwników, a walczącym w niesłusznej sprawie bardzo rzadko wolno zabijać walczących po stronie „sprawiedliwej”¹⁵.

Wniosek z tej części rozważań jest taki, że bez względu na to, czy przyjęlibyśmy tradycyjny model uzasadniania przemocy podczas konfliktów zbroj-

¹⁴ Por. J. M c M a h a n, *Pacifism and Moral Theory*, „Diametros” 2010, nr 23, s. 45.

¹⁵ Por. t e n z e, *Killing in War*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 6n.

nych, czy też model proponowany przez McMahana, to ostatecznie dojdziemy do konkluzji, że uzasadnienie rozpoczęcia konfliktu zbrojnego nie zawsze musi być związane z dążeniem do ograniczenia całkowitej liczby ofiar. Według tradycyjnej doktryny dopuszczalną przyczyną wojny jest obrona jakiegoś kraju przed niesprawiedliwą agresją i zamiar przywrócenia stanu sprzed naruszeń, ze względu zaś na obowiązującą w trakcie walk regułę moralnej równości żołnierzy liczba zabitych walczących nie ma dużego znaczenia. W koncepcji zaproponowanej przez McMahana liczba zabitych żołnierzy po stronie walczącej w niesłusznej sprawie (czyli w omawianym tu wypadku – po stronie irackiej) także nie ma znaczenia (lub nie ma dużego znaczenia), dlatego że walczący w niesłusznej sprawie są moralnie i przyczynowo odpowiedzialni za wywołanie obiektywnie nieusprawiedliwionego zagrożenia albo dlatego, że ze względów praktycznych walczącym w słusznej sprawie wolno dla osiągnięcia dopuszczalnych celów militarnych zabijać niemal wszystkich walczących po stronie wroga, nawet jeśli ci ostatni nie są przyczynowo lub moralnie odpowiedzialni za wywołanie danego konfliktu.

INTERWENCJA NATO W KOSOWIE DYSTRYBUCJA KRZYWD MIĘDZY ŻOŁNIERZAMI A CYWILAMI

W poprzedniej części rozważań odnosiłem się przede wszystkim do reguły *ius ad bellum*. Problem, na którym chciałbym się skupić w ich obecnej części, dotyczy tego, czy usprawiedliwioną interwencję zbrojną należy prowadzić zawsze w taki sposób, by – po tym jak konflikt został już rozpętany – ograniczyć całkowitą liczbę jej ofiar. Nie będę zatem poszukiwał odpowiedzi na pytanie o to, czy interwencja NATO w Kosowie w roku 1999 doprowadziła do ograniczenia liczby ofiar w stosunku do sytuacji, w której nie doszłoby do ataku sił NATO, ale o sam sposób prowadzenia tej interwencji, czyli o reguły *ius in bello*.

Podczas wojny w Kosowie NATO zdecydowało się na prowadzenie nalotów z bardzo dużych wysokości, by zminimalizować ryzyko strącenia samolotów przez serbską obronę przeciwlotniczą, a zarazem zminimalizować jakiegokolwiek straty własne. Wiązało się to jednak ze znacznie mniejszą precyzją uderzeń, a tym samym z większym ryzykiem, że śmierć poniosą niewinne osoby, czyli niewalczący po stronie serbskiej oraz kosowskiej. W wyniku tych nalotów po stronie serbskiej zginęło około pięciuset mundurowych (żołnierzy i policjantów) oraz niemal tyluż cywilów¹⁶, a tylko dwóch żołnierzy NATO (zresztą w wyniku nieszczęśliwego wypadku).

¹⁶ Szacunki Human Rights Watch mówią o liczbie między 489 a 528 (dane za stronę: <http://www.hrw.org/reports/2000/nato/Natbm200-01.htm>).

Większość zabitych cywilów (około trzystu) stanowili mieszkańcy Kosowa pochodzenia albańskiego, w tym uchodźcy z Serbii; w najbardziej krwawym incydencie w miejscowości Koriša w wyniku nalotu sił NATO zginęło ponad osiemdziesiąt osób narodowości albańskiej. Problem, nad którym chciałbym się zastanowić w związku z tą interwencją, jest następujący: Czy NATO powinno było prowadzić operację w taki sposób, by zmniejszyć straty wśród cywilów, zwiększając jednocześnie prawdopodobieństwo stracenia własnych samolotów, a tym samym prawdopodobieństwo strat własnych? Czy może powinno zrezygnować z nalotów i dokonać interwencji przy pomocy sił lądowych, aby nie tylko ograniczyć straty wśród niewalczących, ale także straty materialne na terytorium Serbii. Taką sugestię wysunął na przykład brytyjski historyk z Uniwersytetu w Oksfordzie Timothy G. Ash, który pisał: „Mamy do czynienia z perwersyjnym kodeksem moralnym, który pozwala zamienić w nędzarzy milion niewinnych cywilów innej rasy, byle tylko nie zaryzykować życia żadnego naszego zawodowego żołnierza”¹⁷.

Tradycyjna doktryna wojny sprawiedliwej nie odnosi się do problemu minimalizowania ofiar wśród walczących w konfliktach zbrojnych, które już się toczą. Przyczyną tego jest omawiana w poprzedniej części reguła moralnej równości żołnierzy. Jedyne ograniczenie polega na tym, że w trakcie działań zbrojnych walczącym nie wolno intencjonalnie atakować celów cywilnych. Pierwszy Protokół dodatkowy do konwencji genewskich nakazuje jedynie odróżniać cele wojskowe od cywilnych: „W celu zapewnienia poszanowania i ochrony ludności cywilnej oraz dóbr o charakterze cywilnym strony konfliktu powinny zawsze odróżnić ludność cywilną od kombatanów [walczących – T.Ż.] oraz dobra o charakterze cywilnym od celów wojskowych i w związku z tym kierować swoje operacje jedynie przeciwko celom wojskowym”¹⁸. Wymóg rozróżniania celów wojskowych i cywilnych jest więc z jednej strony dobrze utrwalony w prawie międzynarodowym, ale z drugiej – mało precyzyjny. Przede wszystkim nie określa się, jaki poziom pewności mają mieć żołnierze ani jaki poziom ryzyka powinni zaakceptować, by tę pewność zdobyć¹⁹. Ta niejasność sprawia, że wielu autorów uznało, iż poziom ryzyka, jakie żołnierze powinni ponieść, zależy od wagi celu, który realizują. Michael Walzer pisze na przykład, że „stopień dopuszczalnego zagrożenia [odnoszącego się do cywilów i będącego wynikiem działań zbrojnych] zmienia się zależnie od natury celu

¹⁷ T.G. Ash, *War over Kosovo*, w: *History of the Present: Essays, Sketches, and Dispatches from Europe in the 1990s*, Random House, London 2009, s. 390.

¹⁸ I Protokół dodatkowy do konwencji genewskich z 12 sierpnia 1949 roku, Dziennik Ustaw z 1992 r., nr 41, poz. 175, załącznik, art. 48.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. A.A. Haque, *Killing in the Fog of War*, „Southern California Law Review” 2012, t. 86, nr 1, s. 63-116.

bojowego, pilności działania, dostępnych środków technicznych i tak dalej”²⁰. Tę intuicję Walzera potwierdza obowiązujące prawo międzynarodowe, które głosi, że „planujący lub decydujący o podjęciu ataku powinni [...] uczynić wszystko, co jest praktycznie możliwe, dla sprawdzenia, czy celami ataku nie są osoby cywilne”²¹. Jak się wydaje, wyrażenie „praktycznie możliwe” można rozumieć w taki sposób, że nie istnieje żaden stały poziom pewności wymagany przy podejmowaniu ataku, w którym mogą zginąć cywile, ale poziom ten bowiem każdorazowo określa się: ranga celu militarnego i to, co jest praktycznie wykonalne w danej sytuacji bojowej.

Co więcej, prawo międzynarodowe, wykorzystując dobrze znaną etykom zasadę podwójnego skutku, nie zabrania zabijania cywilów, jeśli ich zabicie jest przewidywanym, ale niezamierzonym skutkiem działań militarnych. W toku operacji wojskowych należy „powstrzymać się od podjęcia ataku, który mógłby spowodować niezamierzone straty w życiu ludzkim wśród ludności cywilnej [...] lub takie straty i szkody łącznie, których rozmiary byłyby nadmierne do oczekiwanej konkretnej i bezpośredniej korzyści wojskowej”²². Innymi słowy, jeśli oczekiwana korzyść wojskowa jest duża (a także jeśli jest „konkretna i bezpośrednia”), to zgodnie z prawem międzynarodowym wolno przeprowadzić atak, który może „spowodować niezamierzone straty w życiu ludzkim wśród ludności cywilnej”. W prawie międzynarodowym nie ma zatem bezwzględneho nakazu minimalizowania całkowitej liczby ofiar po stronie cywilów.

Interesujące uzupełnienie tradycyjnych norm o reguły sprawiedliwej „dystrybucji” krzywd między stronami konfliktu, a także między cywilami a żołnierzami zaproponował Jeff McMahan²³. W poprzedniej części artykułu wspomniałem, że uznał on, iż dopuszczalność zabijania (także w trakcie konfliktów zbrojnych) zależy od stopnia moralnej i przyczynowej odpowiedzialności napastników za wywołanie obiektywnie nieuzasadnionego zagrożenia. Od tych samych czynników zależy zdaniem McMahana dopuszczalność narażenia kogoś na ryzyko utraty życia lub ryzyko doznania innego rodzaju krzywdy. Taka koncepcja (mimo wspomnianych już problemów związanych z jej zastosowaniem do konfliktów zbrojnych) pozwala na uzupełnienie tradycyjnej doktryny wojny sprawiedliwej o rozważania dotyczące sprawiedliwej „dystrybucji krzywd” między stronami konfliktu. McMahan twierdzi, że istnieją takie sytuacje, w których ryzyko śmierci związane z toczącym się konfliktem zbrojnym powinno się tak dystrybuować, by niewalczący „dzielili się” nim

²⁰ W a l z e r, dz. cyt., s. 239.

²¹ I Protokół dodatkowy do konwencji genewskich z 12 sierpnia 1949 roku, art. 52.

²² Tamże, art. 57, pkt 2, iii.

²³ Zob. J. M c M a h a n, *The Just Distribution of Harm Between Combatants and Noncombatants*, „Philosophy and Public Affairs” 38(2010) nr 4, s. 342-379.

z walczącymi w imię słusznej sprawy (powinność ta spoczywa na osobach planujących przebieg danej interwencji). Píše on, że możliwe są sytuacje, w których decydenci nie zrobią nic złego, jeśli nakażą podległym sobie żołnierzom walczyć w sposób wiążący się z mniejszym ryzykiem dla nich samych, ale kosztem narażenia na większe ryzyko niektórych niewalczących. Jest to możliwe pod warunkiem, że grupa niewalczących, na którą przerzuca się część ryzyka, będzie beneficjentem danego konfliktu zbrojnego. W sytuacji takiej można zatem oczekiwać, że w wyniku danego konfliktu zbrojnego obniży się ogólny poziom ryzyka dla członków danej grupy – i to nawet wtedy, gdy konflikt prowadzony będzie tak, by to na cywilów (potencjalnych beneficjentów) przerzucone zostało dodatkowe ryzyko.

Aby lepiej zobrazować tę propozycję, można posłużyć się hipotetycznymi przykładami przedstawionymi przez McMahana. Załóżmy, że jakiś dyktator uwięził stu zakładników i ma zamiar zabić połowę z nich. Załóżmy też, że możliwe są tylko dwa sposoby interwencji sił zewnętrznych w obronie uwięzionych. Przy zastosowaniu pierwszej metody zginie pięciu zakładników; w drugim przypadku – pięć osób postronnych. W takiej sytuacji wydaje się oczywiste, że należałoby wybrać ten pierwszy typ interwencji. Prawdopodobieństwo śmierci każdego z osobna członka grupy jest w tym wypadku znacznie niższe niż w przypadku braku interwencji (zamiast prawdopodobieństwa przeżycia wynoszącego pięćdziesiąt procent, każdy z członków grupy ma dziewięćdziesięciopięcioprocentową szansę przeżycia). Mogłoby ono spaść do zera, gdybyśmy wybrali drugi typ interwencji, ale wtedy musielibyśmy przerzucić koszty tej akcji na osoby postronne – a to wydaje się moralnie niedopuszczalne. Nie wolno zabić postronnych, by ratować jakieś inne osoby.

W omawianym przypadku nie wiadomo, czy te pięć osób, które ma zginąć w wyniku akcji ratowniczej, padłoby ofiarą dyktatora, gdyby do interwencji nie doszło. Ich śmierć da się jednak uzasadnić przez odwołanie do natury konfliktów zbrojnych, których przebieg należy uzasadniać w kontekście całości strat i w stosunku do grupy odniesienia – w tym wypadku są nią zakładnicy. Jeśli w momencie podejmowania decyzji o udziale w konflikcie zbrojnym dana strategia jest uzasadniona (bo na przykład zmniejsza ryzyko śmierci każdej jednostki w grupie odniesienia z pięćdziesięciu do pięciu procent), to wydaje się, że jest też uzasadniona później, kiedy te pięć ofiar faktycznie musi ponieść ciężar uwolnienia reszty zakładników²⁴.

Drugi przykład bliższy jest realiom konfliktu w Kosowie w roku 1999. Załóżmy, że jakiś dyktator uwięził sto osób, z których ma zamiar zabić po-

²⁴ Na różne problemy związane z tego typu argumentacją zwraca uwagę Barbara Fried (zob. B.H. Fried, *Can Contractualism Save Us from Aggregation?*, „Journal of Ethics” 2012, t. 16, nr 1, s. 39-66).

łową. Interwencję w celu uwolnienia zakładników można przeprowadzić na dwa sposoby: albo tak, że zginie pięciu zakładników albo tak, że zginie pięciu uwalniających. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że osobom, które przeprowadzają akcję uwalniania, wolno przeprowadzić akcję w pierwszy sposób. Co więcej, wolno by im to było zrobić, gdyby alternatywą była akcja, w której zginęłoby więcej niż pięciu zakładników. Jest tak dlatego, że – przynajmniej na pierwszy rzut oka – nie możemy wymagać od kogoś, by poświęcał swoje życie w obronie cudzego. Przykład ten wydaje się implikować, że walczący w słusznej sprawie nie zawsze mają obowiązek minimalizowania oczekiwanej liczby ofiar cywilnych podczas prowadzonych przez siebie operacji – wolno im przerzucić ryzyko śmierci na grupę beneficjentów nawet wtedy, gdy prowadzi do zwiększenia oczekiwanej całkowitej liczby ofiar.

Przykład drugi powoduje jednak więcej problemów niż pierwszy. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na rozróżnienie moralnie dopuszczalnych i działań wymaganych²⁵. Omawiając pierwszy z przykładów, pisałem o działaniach wymaganych: Względy moralne wymagają, by nie przerzucać kosztów obrony koniecznej na postronnych. Omawiając drugi przykład, piszę o działaniach moralnie dopuszczalnych: Moralność dopuszcza (tak się wydaje na pierwszy rzut oka; poniżej pokażę, że nie jest to tak oczywiste), by osoby uwalniające zakładników przerzuciły ryzyko na grupę uwalnianych, którzy (jako grupa) są beneficjentami tej akcji. W tym wypadku uwalniający nie muszą jednak tego czynić; jeśli tego chcą, to oczywiście wolno im wziąć na siebie większe ryzyko, by chronić zakładników²⁶.

Kolejny problem z drugim z omawianych przykładów związany jest ze specyficzną rolą zawodową żołnierzy. Jeśli osobami przeprowadzającymi akcję uwalniania są żołnierze zawodowi, to można by argumentować, że decydujący o przebiegu akcji dowódcy – ze względu na swój zawód – mają obowiązek nałożyć ryzyko śmierci swoich żołnierzy i nie wolno im przerzucać tego ryzyka na zakładników, mimo że to ci ostatni będą beneficjentami akcji. McMahan uważa, że tego typu argumentację da się zastosować w przypadku interwencji NATO w Kosowie: Wstępując do wojska, zawodowi żołnierze NATO wzięli na siebie obowiązek podejmowania takich humanitarnych interwencji zbrojnych, nawet jeśli wiążą się z ryzykiem śmierci. Zgodnie z tą argumentacją dowódcy NATO

²⁵ W kontekście etyki wojny rozróżnienie to omawia David Luban (zob. D. L u b a n, *Risk Taking and Force Protection*, w: *Reading Walzer*, red. Y. Benbaji, N. Sussman, Routledge, London 2013, s. 277-301).

²⁶ W następnej części tekstu będę analizował bardziej skomplikowany problem: Czy poziom obowiązków moralnych w takiej sytuacji jest uzależniony od narodowości zakładników, ich przynależności państwowej, czy też przynależności do danej grupy. W szczególności zastanowię się nad tym, czy uwalniającym wolno wziąć na siebie większe ryzyko, by chronić „swoich” cywilów, gdy jednocześnie nie byłiby gotowi wziąć na siebie takiego ryzyka by chronić „obcych”.

powinni zaplanować interwencję w taki sposób, by obarczyć większym ryzykiem śmierci swoich żołnierzy, ale dzięki temu w większym stopniu chronić cywilów (na przykład poprzez prowadzenie nalotów na niższych wysokościach).

Przedstawiona tu argumentacja odwołująca się do hipotetycznych przykładów miałaby jednak interesującą – choć kontrowersyjną – implikację. W trakcie interwencji w Kosowie w roku 1999 żołnierze NATO mieliby większe obowiązki w stosunku do cywilów narodowości serbskiej niż wobec cywilów narodowości albańskiej. Tych pierwszych można by bowiem traktować jako osoby postronne (zarazem podpadaliby oni pod pierwszy przypadek, w którym żołnierzom nie wolno zrzucać z siebie ryzyka), tych drugich zaś jako beneficjentów prowadzonych przez NATO działań. Żołnierze NATO, prowadząc daną akcję na terenie zamieszkałym przez ludność serbską, winni zatem zaakceptować większy poziom ryzyka niż podczas akcji prowadzonych na terenie zamieszkałym przez kosowskich Albańczyków. W praktyce mogłoby to oznaczać, że żołnierze NATO powinni latać na niższych wysokościach nad terenem Serbii niż nad Kosowem, czyli w większym stopniu chronić Serbów niż ludność narodowości albańskiej. To zaś wydaje się bardzo kontrowersyjną propozycją.

Podsumujmy przypadek interwencji w Kosowie. Przede wszystkim prawo międzynarodowe nie wymaga, by podczas prowadzenia działań wojennych dowódcy mieli bezwzględny obowiązek minimalizowania całkowitych przewidywanych strat wśród ludności cywilnej. Można jednak wprowadzić taki wymóg, odwołując się do pewnych intuicji dotyczących dopuszczalności stosowania przemocy w przypadkach indywidualnych. Wymóg ten uzależniony jest jednak od założenia, że żołnierze zawodowi mają specjalne obowiązki względem cywilów, także tych, którzy mają inne obywatelstwo lub przynależą do innych grup narodowych. W kolejnej części rozważań omówię przypadek, w którym ta ostatnia sprawa okazuje się bardzo ważna.

INTERWENCJA IZRAELA W STREFIE GAZY ŻOŁNIERZE JAKO CYWILE W MUNDURACH

Interwencja Izraela w Strefie Gazy na przełomie lat 2008 i 2009 to trzytygodniowy konflikt w którym zginęło od tysiąca stu do tysiąca czterystu Palestyńczyków i czternastu Izraelczyków (w tym dziesięciu żołnierzy, z czego czterech w wyniku ognia bratobójczego²⁷). Bezpośrednią przyczyną

²⁷ W tej części artykułu wykorzystuję kazus, który przedstawiłem w swoim tekście *Interwencja Izraela w Strefie Gazy (2008/2009), czyli dlaczego żołnierze powinni niekiedy narażać swoje życie, by ocalić ludność cywilną wroga*, opublikowanym w bazie Interdyscyplinarnego Centrum Etyki UJ (zob. <http://www.incet.uj.edu.pl>).

wkroczenia wojsk izraelskich do Strefy Gazy było złamanie przez Hamas zawieszenia broni i wystrzeliwanie w stronę Izraela rakiet (domowej produkcji), które co prawda powodowały niewielkie szkody, ale siały postrach wśród ludności cywilnej w przygranicznych miejscowościach izraelskich. 27 grudnia 2008 roku Izrael rozpoczął naloty na cele w Strefie Gazy, a 3 stycznia 2009 roku – operację lądową prowadzoną w gęsto zaludnionym terenie miejskim. Podczas walk bojownicy Hamasu naruszali przyjęte normy prowadzenia działań zbrojnych: używali cywilnych ubrań, celowo wystrzeliwali rakiety z terenów gęsto zaludnionych lub z prywatnych domów, wykorzystywali szpitale jako swoje kryjówki; zdarzyło się też, że do celów militarnych użyli ambulansów i strojów medycznych. Z kolei siły izraelskie używały niedopuszczalnych rodzajów broni (zawierających biały fosfor). Izraelskich żołnierzy oskarżano też o nadmierne i niepotrzebne ostrzeliwanie ludności cywilnej. Właśnie ta ostatnia kwestia wiąże się z problemem, który chciałbym omówić. Nadmierne i niepotrzebne ostrzeliwanie ludności cywilnej wynikało z izraelskiej taktyki, która polegała na minimalizowaniu strat wśród własnych żołnierzy, co doprowadziło do bardzo nierównego stosunku ofiar po obu stronach tego konfliktu (1:100). Powstaje więc pytanie, czy Izrael powinien prowadzić tę operację (niewątpliwie usprawiedliwioną w świetle *ius ad bellum*) w taki sposób, by całkowita liczba ofiar była mniejsza, czyli kosztem przeniesienia części ryzyka na swoich żołnierzy.

Teoretyczne uzasadnienie sposobu, w jaki prowadzony był ten konflikt, przedstawione zostało w artykule opublikowanym przez izraelskiego filozofa Asę Kasher oraz izraelskiego wojskowego Amosa Yadlina kilka lat przed tą interwencją²⁸. Autorzy bronią takiej metody prowadzenia polityki namierzania i zabijania (ang. *targeted killing*), która zapewni zminimalizowanie liczby ofiar po stronie walczącej z terrorystami²⁹. Kasher i Yadlin wyróżniają kilka grup ludności w zależności od tego, jakie obowiązki związane z zapewnieniem bezpieczeństwa ma względem nich dane państwo. Najciekawsze z punktu widzenia omawianego tu problemu jest ich stwierdzenie, że walcząc z terroryzmem, władze danego państwa mają prawo przedkładać bezpieczeństwo walczących, którzy są jego obywatelami, ponad bezpieczeństwo „obcych” cywilów, którzy nie znajdują się na obszarze efektywnej kontroli sprawowanej przez ten kraj.

Pierwszy argument za tym stanowiskiem odwołuje się do braku istotnych moralnie różnic między żołnierzami a cywilami. W innym tekście Kasher i Yadlin piszą bowiem: „Walczący jest cywilem w mundurze. W Izraelu jest to

²⁸ Zob. A. K a s h e r, A. Y a d l i n, *Assassination and Preventive Killing*, „SAIS Review” 25(2005) nr 1, s. 41-57.

²⁹ Szerzej na ten temat piszę w artykule *Polityka namierzania i zabijania: aspekty etyczne i prawne*, który ukaże się w książce *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe wobec wyzwań współczesnego świata* (red. W. Kitler, M. Marszałek, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2014).

często poborowy lub rezerwista. [...] Państwo powinno mieć istotny powód, by narażać życie swojego obywatela, bez względu na to, czy nosi on mundur, czy nie. Fakt, że osoby prowadzące działalność terrorystyczną często uznaje się za niewalczących, nie stanowi jeszcze powodu, by narażać życie walczących”³⁰. Autorzy ci uznają więc, że ze względu na to, iż poborowy jest po prostu „cywilem w mundurze”, nie ma on żadnych specjalnych obowiązków wynikających z pełnienia roli zawodowej (a przynajmniej nie ma ich względem „obcych”). Teza ta jest dość rewolucyjna i wydaje się sprzeczna z obowiązującymi obecnie normami prawa międzynarodowego. Można bowiem wnioskować, że jej autorzy odrzucają przyjęty w *ius in bello* wymóg rozróżniania walczących i niewalczących oraz twierdzą, że życie żołnierzy jest tak samo cenne, jak życie cywilów – pod warunkiem, że są to cywile „obcy”, którzy nie znajdują się na terenie kontrolowanym przez dane państwo. Znaczyłoby to, że żołnierzom wolno prowadzić operacje militarne w taki sposób, by bardziej chronić swoje życie i zdrowie niż życie i zdrowie cywilów po stronie wroga.

Argument drugi jest następujący: Kasher i Yadlin uznają, że istnieją specjalne obowiązki dowódców względem własnych żołnierzy, w szczególności gdy żołnierze ci znajdują się na terytorium wroga lub państwa trzeciego. Tam, gdzie „państwo nie ma efektywnej kontroli nad otoczeniem [w którym toczy się konflikt – T.Ż.], nie musi też brać odpowiedzialności za fakt, że [wrogowie – T.Ż.] działają w otoczeniu [niewinnych osób postronnych – T.Ż.]”³¹. Za te niewinne osoby postronne odpowiedzialność powinno wziąć państwo, na którego terenie się znajdują. W przypadku interwencji w Strefie Gazy oznaczałoby to, że władze Hamasu winny troszczyć się o cywilów i że na tych władzach spoczywała całkowita odpowiedzialność za fakt, iż konflikt toczył się na terenie tak gęsto zaludnionym, że żołnierze są tylko „cywilami w mundurach”, czyli nie mają względem „obcych” cywilów żadnych specjalnych obowiązków związanych z pełnioną funkcją, wynika, że państwo nie może wymagać, by jego obywatele, nawet jeśli są żołnierzami, brali na siebie jakiegokolwiek ryzyko w związku z ochroną życia obywateli innego kraju.

Zasada priorytetu żołnierzy (taką nazwę na określenie tego stanowiska stosuje McMahan³²) wymaga kilku wyjaśnień. Po pierwsze, powstaje pytanie, czy tezę tę – pierwotnie sformułowaną wyłącznie w odniesieniu do polityki namierzania i zabijania oraz walki z terroryzmem – można zastosować w przypadku omawianego tu konfliktu w Strefie Gazy. Wydaje się, że nie ma przeszkód, by to uczynić: Izrael nie uznaje przecież Strefy Gazy za państwo

³⁰ A. K a s h e r, A. Y a d l i n, *Military Ethics of Fighting Terror: An Israeli Perspective*, „Journal of Military Ethics” 4(2005) nr 1, s. 17.

³¹ C i ż, *Assassination and Preventive Killing*, s. 51.

³² P o r. M c M a h a n, *The Just Distribution of Harm Between Combatants and Noncombatants*, s. 343.

i traktuje bojowników Hamasu jak terrorystów. I chociaż konflikt ten nie był typową operacją namierzania i zabicia, to Izrael swoją interwencję uzasadniał właśnie koniecznością likwidacji osób i struktur odpowiedzialnych za wystrzeliwanie na teren Izraela rakiet domowej produkcji. Po drugie, teza Kashera i Yadlina miała w ich zamierzeniu dotyczyć wyłącznie żołnierzy walczących w słusznej sprawie, czyli żołnierzy izraelskich. Absurdalne byłoby stosowanie tej doktryny także do żołnierzy, bojowników czy terrorystów walczących w niesłusznej sprawie, byłiby oni bowiem wówczas uprawnieni do realizowania swoich niesłusznych celów kosztem cywilów strony walczącej w słusznej sprawie. W praktyce zasada priorytetu żołnierzy implikuje, że tylko Izrael miał prawo przedkładać życie swoich żołnierzy ponad życie cywilów wroga, a bojownikom Hamasu nie wolno było tego robić.

Zasada priorytetu żołnierzy spotkała się jednak z ostrą krytyką. Avishai Margalit i Michael Walzer w artykule, który wywołał spory oddźwięk wśród teoretyków prawa międzynarodowego i etyków, skrytykowali tę zasadę, a przede wszystkim podanie przez nią w wątpliwość wymogu rozróżniania walczących i niewalczących³³. Zdaniem Margalita i Walzera w tradycyjnej doktrynie przyjęło się, że celowo wolno zabijać wyłącznie walczących, dlatego że prowadzenie konfliktów zbrojnych w taki właśnie sposób w dłuższym czasie sprzyja ograniczeniu ofiar do niezbędnego minimum (mimo braku wymogu minimalizowania liczby ofiar w konkretnych konfliktach – jak widzieliśmy w dwóch poprzednich przykładach). Przyjęcie zasady priorytetu żołnierzy przed „obcymi” cywilami prowadziłoby więc do eskalacji przemocy, ponieważ skłaniałoby wszystkie strony konfliktów do faworyzowania swoich walczących kosztem cywilów wroga (zapewne żadna ze stron jakiegokolwiek konfliktu nie uznała się nigdy za stronę walczącą w niesłusznej sprawie). W tej koncepcji normy *ius in bello* nie muszą więc odwoływać się do przyczynowej czy moralnej odpowiedzialności walczących – jak przewiduje koncepcja McMahana. W opinii Margalita i Walzera reguły te mają uzasadnienie pragmatyczne czy wręcz utylitarystyczne. Nie chodzi w nich bowiem o rozdzielenie winnych i niewinnych w moralnym sensie, ale o to, by przemoc – w dłuższej perspektywie – było mniej. Ich zdaniem fakt, że niekiedy terroryści atakują cele cywilne lub różne grupy zbrojne (jak Hamas podczas opisywanego konfliktu), nie przestrzegając wymogu rozróżniania walczących i niewalczących, dla demokratycznych państw nie jest wystarczającym powodem, by rezygnować z tej reguły. „Walcząc z terroryzmem, nie powinniśmy go naśladować”³⁴ – piszą.

³³ Zob. A. Margalit, M. Walzer, *Israel: Civilians and Combatants*, „New York Review of Books” 56(2009) nr 8 z 14 V 2009.

³⁴ Tamże, s. 21.

Margalit i Walzer zaproponowali też uzasadnienie reguły głoszącej, że w trakcie działań zbrojnych niewalczących „obcych” należy traktować tak samo jak swoich: „W obecności niewalczących strony przeciwnej prowadź działania wojenne z taką ostrożnością, jak gdyby byli to obywatele twojego kraju”³⁵. W prawie międzynarodowym zazwyczaj nie rozróżnia się tych dwóch grup, a główny argument za tezą Margalita i Walzera opiera się na intuicjach dotyczących właściwego moralnie postępowania opartych na fikcyjnym przykładzie inspirowanym pewnymi plotkami, które pojawiły się przed wojną z Hezbollahem w roku 2006. W Izraelu mówiło się wówczas, że Hezbollah zamierza zająć leżący blisko libańskiej granicy kibuc Manara. Margalit i Walzer każą nam sobie wyobrazić, że kibuc ten faktycznie został zajęty przez bojowników Hezbollahu, i rozważają cztery możliwe scenariusze: w pierwszym zakładnikami byłiby mieszkający w tym kibucu obywatele Izraela; w drugim obywatele jakiegoś innego kraju przebywający w okolicach tego kibucu i zasadniczo przyjaźni wobec Izraela; w trzecim protestujący przeciw polityce Izraela obywatele innego kraju, którzy przypadkiem znaleźli się w tym miejscu; w czwartym zaś byłiby to Libańczycy przywiezieni przez Hezbollah i liczący, że przejmą ten kibuc.

Zdaniem Margalita i Walzera w każdym z tych przypadków operacja zbrojna, której celem byłoby odbicie kibucu, powinna wyglądać tak samo. To, kim są cywile i na ile są oni winni wywołania tego konfliktu oraz to, czy mogą odnieść korzyści z takiego a nie innego jego rozstrzygnięcia, nie powinno mieć znaczenia. Polemizując ze stanowiskiem, które różnicuje traktowanie cywilów ze względu na narodowość, Margalit i Walzer utożsamiają jednak z tym stanowiskiem omawianą w poprzedniej części niniejszych rozważań kwestię różnicowania sposobu walki w zależności od tego, czy dana grupa ma być beneficjentem tego konfliktu, czy też nie. Gdyby zastosować tu koncepcję McMahana dotyczącą sprawiedliwej dystrybucji krzywd, to mogłoby się okazać, że w przypadku uwalniania kibucu wśród czterech wymienionych grup cywilów jest jedna, wobec której żołnierze mieliby mniejsze zobowiązania. Są to izraelscy mieszkańcy tego kibucu, którzy mogli się spodziewać, że skorzystają na jego uwolnieniu. Osobom prowadzącym akcję uwalniania wolno byłoby przerzucić na nich część ryzyka związanego z wyzwaniem kibucu – gdyby wymagała tego określona sytuacja bojowa. Z drugiej strony, gdyby uwzględnić specjalne zobowiązania żołnierzy wobec własnych obywateli, które nie są kwestionowane przez Kasherę i Yadlina, to zapewne przeważałyby one względy związane z oczekiwanymi korzyściami cywilów: Izraelskim żołnierzom nie wolno byłoby przerzucić ryzyka związanego z akcją uwalniania kibucu na izraelskich obywateli.

³⁵ Tamże.

Co ciekawe, gdyby zastosować propozycję McMahana do sytuacji konfliktu w Strefie Gazy na przełomie 2008 i 2009 roku, to wnioski mogłyby okazać się odwrotne do konkluzji Kashera i Yadlina. Przede wszystkim beneficjentem konfliktu w tym wypadku na pewno nie byli Palestyńczycy, ale obywatele Izraela. W wyniku walk w Strefie Gazy zniszczonych zostało cztery tysiące domów, większość szpitali, szkoły i wodociągi. Szacowano, że straty po stronie palestyńskiej miały równowartość dwóch miliardów dolarów, a ponadto wskutek interwencji Izraela około osiemdziesięciu procent ludności Strefy Gazy było w stanie przeżyć wyłącznie dzięki pomocy humanitarnej. Z drugiej strony, po konflikcie Hamas w znaczącym zakresie zaprzestał działalności terrorystycznej wymierzonej w Izrael, a rok 2009 i kolejne lata należały do najbardziej pokojowych w nowożytnych dziejach tego państwa. Stosując regułę sprawiedliwej dystrybucji krzywd, należałoby więc przyjąć, że jeśli już żołnierze izraelscy mieliby różnicować postępowanie względem cywilów, to cywile izraelscy powinni ponieść dodatkowe koszty tego konfliktu, bo to oni byli głównymi jego beneficjentami. Byłoby to jednak nieuprawnione w świetle specjalnych obowiązków, jakie mają żołnierze wobec własnych obywateli.

*

Współczesne konflikty zbrojne różnią się od tradycyjnych wojen, w trakcie których naprzeciw siebie stawały regularne armie. Dlatego autorzy omawiający dziś kwestie normatywne związane z toczeniem tych konfliktów często balansują między nieprzystającymi do obecnych warunków normami prawa a regułami moralnymi dotyczącymi dopuszczalności przemocy w obronie własnej. Podobną metodę zastosowałem w tym artykule, w którym próbowałem dokonać analizy trzech realnych przypadków. W odniesieniu do pierwszego pokazałem, że ocena dopuszczalności wojny w Zatoce Perskiej będzie taka sama, bez względu na to, który paradygmat przyjmiemy – wolno niekiedy toczyć wojnę, nawet gdy spodziewamy się, że całkowite straty (mierzone na przykład liczbą ofiar) będą przewyższać zyski. W drugim przypadku, dotyczącym interwencji sił NATO w Kosowie, ocena sposobu prowadzenia walk zależna jest przede wszystkim od tego, jakie specjalne zobowiązania przypisujemy żołnierzom w związku z pełnioną przez nich rolą zawodową. Tylko wtedy, gdy zobowiązania te określimy wystarczająco szeroko i uznamy, że nie są one uzależnione od granic krajów, z których żołnierze pochodzą, będziemy mogli wnioskować, że rolą dowódców wojskowych faktycznie jest dziś takie planowanie przebiegu akcji zbrojnych, by zminimalizować całkowitą liczbę ofiar, nawet jeśli ma to się odbywać kosztem wzięcia przez żołnierzy większego ryzyka na siebie. Wreszcie w trzecim przypadku omawiałem na przykładzie

interwencji Izraela w Strefie Gazy tak zwaną zasadę priorytetu żołnierzy, która ogranicza specjalne zobowiązania zawodowe żołnierzy do współobywateli. Zwróciłem uwagę na to, że stosowanie tej zasady w dłuższej perspektywie może prowadzić do zwiększenia liczby ofiar cywilnych, ponieważ sprzyja erozji dobrze utrwalonego wymogu rozróżniania walczących i niewalczących.

Leszek POREBSKI

GORZKI SMAK TECHNOLOGII

Nowe formy przemocy jako konsekwencja rewolucji informacyjnej

Na poziom akceptacji niemoralnych zachowań w sieci – włączając w to zachowania związane z przemocą – nie wpływa intensywność korzystania z Internetu. Nie jest więc tak, że Internet „psuje” swych użytkowników, a najbardziej narażeni na wejście na ścieżkę sieciowej przemocy są ci, dla których użytkowanie nowych technologii jest podstawowym sposobem funkcjonowania w życiu. Stosunek do przemocy w sieci przenosimy ze świata realnego, a Internet jest tylko barometrem, wyraziście pokazującym, jacy jesteśmy.

Kiedy jesienią 2006 roku szesnastoletnia Megan Meier, mieszkanka małego amerykańskiego miasteczka w stanie Missouri, poznała w serwisie społecznościowym Myspace rówieśnika o imieniu Josh, między nastolatkami szybko nawiązała się nić sympatii. Josh wyraźnie adorował Megan, a znajomość – ograniczona wyłącznie do kontaktów w Internecie – stawała się dla młodej dziewczyny coraz istotniejsza. Po upływie około miesiąca ton listów przesyłanych przez Josha uległ radykalnej zmianie, stał się napastliwy i pełen otwartej wrogości. Przeczytawszy w kolejnej wiadomości od wirtualnego znajomego, że „świat byłby lepszym miejscem bez ciebie”, Megan Meier popełniła samobójstwo.

Kilka miesięcy później okazało się, że korespondujący ze zmarłą nastolatką chłopiec o imieniu Josh nigdy nie istniał. Jego fikcyjne konto w serwisie Myspace założyła matka szkolnej koleżanki Megan Meier (obydwie rodziny mieszkały zresztą przy tej samej ulicy, w odległości kilku domów od siebie). Dziewczęta pozostawały w konflikcie, a elektroniczne listy wysyłane w imieniu Josha miały ukarać Megan za jej domniemane nielojalne postępowanie wobec byłej przyjaciółki. Wspomniana matka była w pełni świadoma wszystkich podejmowanych z fikcyjnego konta działań, a prawdopodobnie uczestniczyła też w redagowaniu niektórych wysyłanych do Megan Meier wiadomości¹.

Opisana historia jest zapewne najbardziej znanym – choć tylko jednym z wielu – przykładem sytuacji, gdy realne, tragiczne konsekwencje są następstwem nie do końca realnej aktywności. Josh był tylko wytworem wyobraźni kilku osób przejawiających wrogą postawę wobec Megan, ale jej nagrobek

¹ Zob. N.H. Goodno, *How Public Schools Can Constitutionally Halt Cyberbullying: A Model Cyberbullying Policy That Considers First Amendment, Due Process, and Fourth Amendment Challenges*, „The Wake Forest Law Review” 46(2011) nr 4, s. 641-700. Zob. też: *Cyberbullying*, „Berkeley Technology Law Journal” 24(2009) nr 1, s. 659n.

i emocje wywołane jej śmiercią są jak najbardziej prawdziwe. Zbliżone sytuacje zdarzały się oczywiście także w przeszłości. Tym, co zaskakiwało w czasie, gdy przytoczone wydarzenia miały miejsce, była jednak centralna rola nowych technologii w całej tej historii. Przypadki jak ten, którego ofiarą stała się Megan Meier, sprawiły, że problem przemocy rozgrywającej się w Internecie wyszedł poza rozważania wąskich kręgów akademickich. Sieciowa przemoc stała się tematem debaty publicznej i dyskusji o kondycji życia społecznego, o jego przemianach oraz kierunkach dalszego rozwoju.

PRZEMOC W SIECI ISTOTA I TOPOGRAFIA ZJAWISKA

Gwałtowny rozwój nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych, który nastąpił w ostatnich dekadach dwudziestego wieku, z punktu widzenia przeciętnego człowieka przyniósł wiele zmian w życiu codziennym. Za najistotniejszą z nich trzeba uznać pojawienie się Internetu i urządzeń pozwalających na korzystanie z globalnej sieci. Dlatego też w niniejszym tekście nowe formy przemocy stanowiące konsekwencję rewolucji informacyjnej będą – w pewnym uproszczeniu – określane kategorią „przemoc sieciowa” lub „przemoc w sieci”. Pojęcie to obejmuje każde „agresywne, intencjonalne działanie podejmowane przez osobę lub grupę osób przy użyciu elektronicznych form kontaktu”².

Przyjęcie takiej konwencji wydaje się uzasadnione, bo z punktu widzenia istoty zjawiska nie jest najważniejsze, czy nośnikiem przemocy był SMS przesłany znajomym za pomocą telefonu komórkowego, czy też stała się nim fotografia zamieszczona na stronie serwisu społecznościowego. Formalnie tylko to drugie działanie jest związane z Internetem. Należy jednak pamiętać, że obecnie telefon staje się podstawowym narzędziem mobilnego korzystania z sieci, a granice między smartfonem, tabletem czy laptopem z punktu widzenia pełnionych przez nie funkcji uległy w istocie zatarciu. Tym, co łączy wszystkie wymienione urządzenia, jest wykorzystywanie cyfrowego zapisu informacji, a w konsekwencji możliwość ich szybkiej i nieograniczonej przestrzennie dystrybucji. W tym sensie telefon komórkowy jest równie „sieciowy”, jak podłączony do Internetu komputer.

Pod względem emocji odczuwanych przez ofiarę przemoc sieciowa nie jest nową jakością w stosunku do aktów przemocy od zawsze obecnych w relacjach międzyludzkich. Wyśmiewanie ucznia przez kolegów na szkolnym korytarzu boli go tak samo, jak poniżające uwagi tej samej treści komentowane

² K. Fanti, A. Demetriou, V. Hawa, *A Longitudinal Study of Cyberbullying: Examining Risk and Protective Factors*, „European Journal of Developmental Psychology” 9(2012) nr 2, s. 169. Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – L.P.

na internetowym forum dyskusyjnym. Nie oznacza to jednak, że przemoc w sieci to wyłącznie zastosowanie nowoczesnych narzędzi do dystrybucji treści takich samych, jak kiedyś. Właśnie wykorzystanie nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych sprawia, że samo zjawisko przemocy zyskuje odmienną od wcześniejszych form charakterystykę.

Kilka kwestii ma w tym kontekście podstawowe znaczenie. Po pierwsze, nowe technologie zapewniają bardzo wysoki poziom anonimowości, co zwiększa poczucie bezkarności agresora. Łatwość przybierania fikcyjnej tożsamości, a także możliwość skutecznego nękania bez konieczności wchodzenia w bezpośredni kontakt z jego obiektem niewątpliwie mogą stymulować sieciową przemoc. Jednocześnie wraz z poziomem anonimowości agresora rośnie u ofiary odczucie osaczenia i bezradności. Prześladowca czai się wszędzie, mogąc jednak pozostawać zupełnie niedostępny. W konsekwencji można uznać, że przemoc w sieci zwiększa poziom asymetrii – nierówność szans – między nękającym a nękanym.

Po drugie, specyfika funkcjonowania nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych sprawia, że zawarte w nich treści dostępne są bez żadnych ograniczeń przestrzennych i czasowych. Oznacza to, że o ile w przypadku werbalnego napastowania odbywającego się w relacji „twarzą w twarz”, na przykład w miejscu pracy, mieszkanie ofiary może być dla niej azylem, o tyle tego samego typu akty o charakterze sieciowym są dostępne w przestrzeni wirtualnej bez przerwy. Dochodzi więc do swoistego „upublicznienia” przemocy. To, co kiedyś było przedmiotem konfliktu między dwoma lub kilkoma osobami, dzięki nowym technologiom zostaje udostępnione milionom ich użytkowników. Co więcej, owi „widzowie” bardzo łatwo mogą zamienić się w aktywnych uczestników interakcji. Przy wystarczająco dużej motywacji i odpowiedniej dozie złych emocji można bez żadnych ograniczeń technicznych angażować się w obrażanie i nękanie zupełnie nieznanym sobie osób mieszkających na drugim końcu świata. Warto też pamiętać, że materiały umieszczone w sieci bardzo łatwo ulegają powieleniu, a ich zupełne usunięcie jest w praktyce niemożliwe. Raz uruchomiona sieciowa przemoc wobec konkretnej osoby ma więc charakter ciągły i w zasadzie nie kończy się nigdy. Odzwierciedlające ten atrybut sieci, popularne określenie „Internet nie zapomina” nabiera w tym kontekście wyjątkowo złowrogięgo charakteru.

Po trzecie, realizowanie aktów przemocy za pomocą nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych okazuje się znacznie łatwiejsze niż w przypadku działań tradycyjnych, bo związane jest ze znacznie niższym poziomem koniecznych do poniesienia kosztów. W ciągu minuty można napisać oczerniający znajomego komentarz i rozesłać go do setek wspólnych znajomych korzystających z tego samego serwisu społecznościowego albo uzewnętrznić wrogość do nielubianego polityka na popularnym portalu informacyjnym. Znikoma ilość czasu i energii, jakie należy włożyć w tego typu

działania, sprawia, że kwestie techniczno-logistyczne przestały być istotną barierą dla sieciowych agresorów³.

Niezależnie od scharakteryzowanej powyżej specyfiki zjawiska przemocy dokonywanej za pomocą nowych technologii jego zakres oczywiście obejmuje wiele różnych rodzajów działań i zachowań. Jego wielkowymiarowość najlepiej oddaje podział mówiący o trzech podstawowych typach sieciowej przemocy. Przenosząc na grunt języka polskiego terminy anglojęzyczne, można je nazwać: sieciowym zastraszaniem (ang. cyber-bullying), sieciowym napastowaniem (ang. cyber-harassment) oraz sieciowym nękaniem („ang. cyber-stalking”)⁴.

Zastraszanie w sieci jest najpowszechniejszą formą przemocy wykorzystującą nowe technologie i obejmuje sytuacje udostępniania materiałów poniżających, wyszydzających czy zawstydzających inne osoby. Tę formę aktywności najczęściej odnosi się do relacji, w które zaangażowane są osoby w wieku szkolnym czy studenckim i w których ofiary łączy z agresorami osobista relacja. W ramach tej formy przemocy wyróżnia się czasem także sieciowe uwodzenie. Jest to sytuacja, w której dorosły nawiązuje – zazwyczaj za pomocą Internetu – relację z osobą niepełnoletnią, próbując wykorzystać tę osobę seksualnie (warto na marginesie dodać, że używany w tym kontekście anglojęzyczny termin „cyber-grooming”, mimo że odnosi się wprost do przestępczego nadużywania zaufania dzieci, w sensie czysto językowym może mieć raczej pozytywne konotacje, ponieważ określenie „grooming” oznacza „pielęgnowanie” a także „szkolenie”)⁵.

Z kolei sieciowe napastowanie jest działaniem, którego ofiarą można się stać głównie ze względu na przynależność do określonej grupy – zazwyczaj o statusie mniejszościowym. W grę mogą wchodzić kwestie etniczne, religijne czy orientacja seksualna, a więc napiętnowanym jest się jako „Żyd” czy „lesbijka”, a personalne cechy osoby będącej przedmiotem przemocy mają w tym wypadku znaczenie drugorzędne.

Nieco inny charakter mają działania określane mianem sieciowego nękania. O ile zastraszanie i napastowanie ograniczają się często do dystrybucji – w sieci – informacji na temat ofiary (plotek czy szkalujących opinii), o tyle nękanie wiąże się zazwyczaj z podejmowaniem działań łączących się bezpośrednio z ofiarą. Taki charakter mogą mieć elektroniczne wiadomości zawierające groźby czy agresywne fantazje seksualne, wysyłane do osoby będącej obiektem przemocy.

³ Na temat specyfiki przemocy w sieci por. np. J.D. L i p t o n, *Combating Cyber-Victimization*, „Berkeley Technology Law Journal”, 26(2011) nr 2, s. 1112-1116; A. N o c e n t i n i, J. C a l m a e s t r a, A. S c h u l t z e - K r u m b h o l z, H. S c h e i t h a u e r, R. O r t e g a, E. M e n e s i n i, *Cyber-bullying: Labels, Behaviours and Definition in Three European Countries*, „Australian Journal of Guidance and Counselling” 20(2010) nr 2, s. 131; G o o d n o, dz. cyt. s. 650-653.

⁴ Por. L i p t o n, dz. cyt., s. 1108-1111.

⁵ Zob. S. W a c h s, K. W o l f, Ch. P a n, *Cybergrooming: Risk Factors, Coping Strategies and Associations with Cyberbullying*, „Psicothema” 24(2012) nr 4, s. 628-633.

Sieciowe zastraszanie i napastowanie zmierza więc przede wszystkim do zniszczenia reputacji ofiary oraz do utrudnienia jej funkcjonowania w środowisku zawodowym czy sąsiedzkim. Nękanie jest natomiast stosowane bezpośrednio wobec konkretnej osoby, a jego celem jest jej psychiczna lub fizyczna krzywda.

Analizując sferę wykorzystania nowych technologii dla realizacji przemocy w nieco innej perspektywie – z punktu widzenia dominującego typu komunikacji – można mówić o dwóch podstawowych rodzajach działań. Pierwsze z nich mają charakter interpersonalny i są zazwyczaj konsekwencją i przedłużeniem relacji zachodzących w świecie realnym. Na przykład konflikt w pracy staje się powodem oszczerstw czy poniżających komentarzy umieszczanych na stronach serwisu społecznościowego czy forum dyskusyjnego skupiającego pracowników firmy. Podobnie dział się może w sytuacji antypatii między dwoma nastolatkami rywalizującymi o pozycję w klasie. Grupa adresatów jest w tym przypadku ograniczona do kręgu znajomych ofiary i agresora, a do tej kategorii zaliczyć trzeba też oczywiście wszystkie działania, które nie wychodzą poza relację „napastnik–ofiara” (jak w opisanym przypadku Megan Meier). Nawet jeśli agresywne materiały dostępne są dla każdego, to jest to raczej efekt uboczny ich zamieszczenia w sieci, a nie element strategii realizowanych działań.

Istnieje jednak także dość szeroki zakres sieciowej przemocy, która ma charakter publiczny w tym sensie, że funkcjonuje jako element publicznej debaty prowadzonej za pomocą nowych technologii – przede wszystkim Internetu. W tym przypadku przemoc jest zazwyczaj zdepersonalizowana, kierowana do całych grup społecznych lub wręcz wszystkich ludzi reprezentujących określone poglądy czy postawy. Jeżeli dochodzi do ogniskowania agresji na konkretnych osobach, to są one traktowane głównie jako głosiciele wrogich idei czy forpoczta potępianych procesów społecznych. Ten rodzaj przemocy w sieci można wiązać z bardzo różnymi postawami ideowymi, ale najczęściej jest on bliski formule określanej (niezbyt fortunnie i precyzyjnie) terminem „język nienawiści” (ang. hate speech). W rolę agresora mogą wcielać się wówczas zarówno indywidualne osoby, jak i organizacje społeczne czy polityczne, zazwyczaj o charakterze radykalnym i skrajnym. Tym, co łączy wszystkich biorących udział w tego typu sieciowej wymianie zdań, jest przekonanie, że uczestniczą oni w ważnym dyskursie aksjologicznym, a ich nienawiść wobec przeciwników jest efektem troski o kondycję narodu, trwałość i tożsamość społeczności lokalnej czy wręcz o losy całego świata. Niezależnie od tego, na ile tego rodzaju motywacja ma charakter racjonalizacji własnych frustracji czy niezrealizowanych aspiracji, efektem jest aktywność wykraczająca poza zakres kampanii kierowanej do konkretnych osób.

Oczywiście podział przemocy w sieci na tę o charakterze interpersonalnym i publicznym (podobnie jak przedstawiona wcześniej typologia obejmująca sieciowe zastraszanie, napastowanie i nękanie) ma charakter roboczy i nie

można mówić o pełnej rozłączności poszczególnych kategorii. W rzeczywistości konkretne działania i zachowania często mają charakter graniczny i trudno je jednoznacznie zakwalifikować, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, że formy przemocy w sieci są silnie uwarunkowane przez czynniki kulturowe.

Dobrym przykładem tego rodzaju sytuacji są swego rodzaju sieciowe „polarowania na czarownice” będące dość częstą praktyką w Chinach. Ofiarami tego rodzaju kampanii są konkretne osoby – zazwyczaj oskarżane o zachowania, które łamią normy moralne czy obyczajowe, choć nie są przestępstwem. Po spontanicznym, prowadzonym przez internautów „śledztwie” skutkującym zazwyczaj ujawnieniem tożsamości tych osób, są one zasypywane lawiną wrogich i pełnych gróźb e-maili lub wpisów na stronach serwisów społecznościowych. Przedmiotem napiętnowania może być niewierność mężczyzny, którego żona pod wpływem informacji o zdradzie współmałżonka popełniła samobójstwo, ale także namiętny pocałunek pary młodych ludzi na pustej stacji metra (zarejestrowany przez kamerę monitoringu i upubliczniony prawdopodobnie przez pracowników ochrony), a nawet publiczna wypowiedź nastolatki przeciw rozpowszechnianiu pornografii w sieci⁶. W zdecydowanej większości tego typu przypadków tysiące użytkowników Internetu przyłączają się do kampanii potępień, wyzwisk i gróźb, nie znając kontekstu piętnowanych sytuacji, ale z pełnym przekonaniem, że bronią ładu moralnego i jakości życia publicznego albo podstawowych wartości demokratycznych (jak w przypadku jakoby ograniczającej wolność słowa wspomnianej wypowiedzi na temat sieciowej pornografii). Nie można oczywiście precyzyjnie rozstrzygnąć, na ile uczestnicy opisanych sieciowych kampanii nienawiści kierują się troską o szacunek dla podstawowych wartości, a w jakim stopniu ich działania motywowane są personalną niechęcią do konkretnych osób, będących łatwymi ofiarami. Nie ulega natomiast wątpliwości, że z punktu widzenia mechanizmów życia społecznego bilans tego typu działań jest ujemny. Nawet jeśli ich punktem wyjścia były zachowania naganne, nie można uznać spontanicznego stymulowania i kumulowania przemocy za skuteczną walkę z jej przyczynami. Poniewieranie napastnika ma niewielki walor resocjalizacyjny, często natomiast czyni z niego kolejną ofiarę.

PRZEMOC W SIECI JAKO ZJAWISKO SPOŁECZNE SKALA I MECHANIZMY POWSTAWANIA ZAGROŻEŃ

Gwałtowne upowszechnienie nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych sprawiło, że kwestia przemocy sieciowej nie dotyczy już wyłącz-

⁶ Zob. A. C h e u n g, *A Study of Cyber-Violence and Internet Service Providers' Liability: Lessons from China*, „Pacific Rim Law & Policy Journal” 18(2009) nr 2, s. 323-346.

nie wąskich grup mieszkańców w krajach najbardziej rozwiniętych. Można uznać, że wraz z Internetem „pod strzechy” trafiły też wszystkie negatywne zjawiska będące konsekwencją jego łatwej dostępności. W tym sensie przemoc w sieci stała się problemem społecznym.

Dwa rodzaje czynników sprawiają, że grupą najbardziej narażoną na negatywne oddziaływanie przemocy, której nośnikiem są nowe technologie, stali się ludzie młodzi. Po pierwsze, na całym świecie intensywność korzystania z Internetu czy urządzeń do komunikacji mobilnej jest odwrotnie proporcjonalna do wieku użytkowników. Nastolatki i ludzie w wieku studenckim znacznie częściej spotykają się z przejawami przemocy w sieci, ponieważ – w przeciwieństwie do pokolenia swoich rodziców (czy tym bardziej dziadków) – prawie wszyscy są użytkownikami nowych technologii. Co więcej, wirtualny wymiar aktywności odgrywa znacznie istotniejszą rolę w życiu ludzi urodzonych już po powstaniu sieci i dorastających wraz z nowymi technologiami niż w przypadku tych użytkowników Internetu, którzy dorosłość osiągnęli wiele lat przed rewolucją informacyjną. Dla tych ostatnich cyberprzestrzeń jest najczęściej tylko dodatkowym aspektem rzeczywistości. W przypadku ludzi młodych nierzadko zdarza się, że aktywność w świecie realnym jest tylko uzupełnieniem intensywnych emocji i interakcji dostarczanych przez świat wirtualny.

Po drugie, należy pamiętać, że – niezależnie od czynników wspomnianych powyżej – ze względów psychologicznych destrukcyjne konsekwencje różnych form doświadczanej przemocy są zawsze znacznie silniejsze w okresie przed osiągnięciem pełnej dojrzałości osobowościowej niż później. Nastolatki są więc w tym kontekście zawsze grupą szczególnego ryzyka, a przemoc w sieci jest tylko dodatkowym potencjalnym zagrożeniem.

W konsekwencji ludziom młodym poświęca się najwięcej uwagi w aspekcie zagrożenia sieciową przemocą. Dotyczy to także badań empirycznych, w których zazwyczaj bierze się pod uwagę pojedyncze kraje, ale które w sumie pozwalają dość precyzyjnie oszacować skalę samego zjawiska. Wyniki tego typu analiz wskazują, że najpowszechniejszą formą przemocy w sieci są różne rodzaje zastraszania. Aż 88% ankietowanych brytyjskich nastolatków słyszało o tym zjawisku, a 33% przyznało, że osobiście zna jakąś ofiarę tego typu przemocy. Ponad jedna dziesiąta respondentów (11%) stwierdziła z kolei, że sama stała się kiedyś ofiarą sieciowego zastraszania⁷. Ośmieszające, obraźliwe lub zawierające groźby treści przesyłane były ofiarom przemocy za pomocą wszystkich kluczowych kanałów komunikacji oferowanych przez nowe technologie (SMS, e-mail, czat, komunikatory). Agresywne lub obraźliwe komentarze wysyłano też często w trakcie uczestnictwa w interaktywnych grach online. Wielu respondentów stwierdziło wręcz, że z obawy przed doznaniem przemocy po prostu unika tego typu gier.

⁷ Por. M.J. Ackers, *Cyberbullying: Through the Eyes of Children and Young People*, „Educational Psychology in Practice” 28(2012) nr 2, s. 146.

W badaniach nastolatków (w wieku 14-18 lat) w Finlandii do bycia ofiarą sieciowego zastraszania przyznał się dokładnie taki sam odsetek respondentów (11%)⁸, ale już wśród uczniów w Danii w prawie tym samym wieku (14-17 lat) analogiczna wartość wyniosła aż 27%⁹. Na około 20% szacuje się też odsetek nastoletnich ofiar tej formy sieciowej przemocy w Chinach i Kanadzie¹⁰. Opisywane zjawisko nie ma więc charakteru powszechnego, ale jednocześnie trudno nazwać je marginalnym. Istotne jest też to, że relatywnie duża grupa nastolatków przyznaje się do bycia sprawcą sieciowego zastraszania. W przypadku wspomnianych badań brytyjskich jest to 7%, a w badaniach młodzieży fińskiej aż 9% respondentów (wśród nastolatków z Finlandii 4% badanych przyznało się do bycia jednocześnie sprawcą i ofiarą zastraszania w sieci¹¹). Można więc uznać, że przemoc realizowana za pomocą nowych technologii stała się stałym elementem życia codziennego znaczącej części młodzieży, a w niektórych przypadkach wręcz rodzajem stylu życia. Tezę tę wzmacnia fakt, że wiele ofiar zastraszania w sieci nigdy wcześniej nie było przedmiotem zbliżonych agresywnych działań w tradycyjnych relacjach rówieśniczych. Wydaje się więc, że opisana wcześniej charakterystyka funkcjonowania nowych technologii rzeczywiście stymuluje zachowania związane z przemocą. Dla wielu – zwłaszcza młodych – ludzi Internet jest pierwszą przestrzenią społeczną, w której mają oni okazję przekonać się, że świat nie zawsze jest przyjazny i godny zaufania.

Najczęstsze formy sieciowego zastraszania to nieprzyjemne plotki na temat konkretnej osoby. Nie są to działania skrajnie destrukcyjne, ale warto pamiętać, że wśród badanych nastolatków duńskich 5% chłopców i aż 15% dziewcząt doświadczyło w sieci nagabywania o wyraźnym podtekście seksualnym¹². Dziewczęta są też generalnie znacznie częściej narażone na wszelkie formy sieciowej przemocy, co zapewne jest konsekwencją dominujących ciągle jeszcze wzorców kulturowych (jedynym wyjątkiem są w tym kontekście wyniki badań wśród nastolatków na Cyprze, zgodnie z którymi to chłopcy częściej byli narażeni na różne przejawy zastraszania w sieci¹³).

⁸ Zob. P. Lindfors, R. Kaltiala-Heino, A. Rimpelä, *Cyberbullying among Finnish Adolescents – A Population Based Study*, „BMC Public Health” 12(2012), November, <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1471-2458-12-1027.pdf>.

⁹ Por. K. Helweg-Larsen, N. Schütt, H. Larsen, *Predictors and Protective Factors for Adolescent Internet Victimization: Results from a 2008 Nationwide Danish Youth Survey*, „Acta Paediatrica” 101(2012) nr 5, s. 536.

¹⁰ Por. Ackers, dz. cyt., s. 141.

¹¹ Por. Lindfors, Kaltiala-Heino, Rimpelä, dz. cyt.; Ackers, dz. cyt., s. 148.

¹² Por. Helweg-Larsen, Schütt, Larsen, dz. cyt., s. 536.

¹³ Por. K.A. Fanti, A.G. Demetriou, V.V. Hawa, *A Longitudinal Study of Cyberbullying: Examining Risk and Protective Factors*, „European Journal of Developmental Psychology” 9(2012) nr 2, s. 177.

Z badań przeprowadzonych wśród polskich nastolatków (w wieku 12-17 lat) w roku 2007 wynika, że Polska nie tylko nie jest wolna od opisanych zjawisk, ale że ich nasilenie jest w naszym kraju wyraźnie większe. Aż 52% respondentów przyznało, że było ofiarą aktów sieciowego zastraszania¹⁴. W przypadku 47% badanych było to wulgarne wyzywanie, a 16% młodych ludzi padło ofiarą gróźb i szantażu. Ponad połowa respondentów (57%) przyznała, że chociaż raz wbrew ich woli zrobiono im zdjęcie lub zarejestrowano ich postać na filmie, a 14% twierdziło, że w sieci lub przez telefon komórkowy rozpowszechniano bez ich zgody różne rodzaje kompromitujących ich materiałów. W zdecydowanej większości przypadków opisane działania były dziełem rówieśników – znajomych ofiar (tylko około 10% „agresorów” to osoby dorosłe¹⁵), co potwierdza, że sieciowa przemoc to problem, który dotyczy przede wszystkim kształtu relacji interpersonalnych, a nie aktywności osób o skłonnościach psychopatycznych i przestępczych.

W większości przytoczonych badań próbuje się też odpowiedzieć na pytanie, jakie czynniki determinują wysoki poziom zagrożenia młodych ludzi przemocą w sieci. Podstawowa teza, jaką można w tym kontekście sformułować, wydaje się dosyć banalna. Czynnikiem zwiększającym prawdopodobieństwo stania się ofiarą sieciowej przemocy są doświadczenia związane z alkoholizmem i (lub) przemocą w domu rodzinnym, a także bycie w dzieciństwie ofiarą przemocy seksualnej. Ważną rolę odgrywa też silne przeżywanie typowych dla wieku dorastania problemów emocjonalnych. Z kolei bliskie relacje rodzinne i poczucie wsparcia ze strony rodziców oraz egzekwowanie przez dorosłych kontroli sposobu i częstotliwości korzystania przez nastolatków z sieci znacząco obniżają prawdopodobieństwo doświadczenia przez młodzież przemocy w Internecie¹⁶. Innymi słowy, w odniesieniu do Internetu obowiązują te same zależności, które regulują stopień narażenia ludzi młodych na wszelkiego typu problemy psychiczne i społeczne występujące „od zawsze” niezależnie od rozwoju technologii. Bezpieczeństwo emocjonalne w środowisku rodzinnym i brak doświadczeń traumatycznych stanowią najmocniejszą barierę dla zagrożeń stwarzanych przez rewolucję informacyjną.

¹⁴ Zob. Ł. Wojtasik, *Przemoc rówieśnicza a media elektroniczne*, Fundacja „Dzieci niczyje”, https://webcontrol.pl/art/przemoc_rowiesnicza_a_media_elektroniczne.pdf, s. 3. Zob. też: *Agresja wirtualna vs realna: poglądy i badania*, red. Z. Majchrzyk, J. Terelak, Wyższa Szkoła Administracji Publicznej, Białystok 2011.

¹⁵ Por. Wojtasik, dz. cyt. s. 4.

¹⁶ Por. Helweg - Larsen, Schütt, Larsen, dz. cyt., s. 538; Fanti, Demetriou, Hawa, dz. cyt. s. 178; M.L. Ybarra, K.J. Mitchell, *Prevalence and Frequency of Internet Harassment Instigation: Implications for Adolescent Health*, „Journal of Adolescent Health” 41(2007) nr 2, s. 189-195.

Zbliżone uwarunkowania determinują też gotowość do podejmowania w sieci zachowań zawierających elementy przemocy. W porównawczych badaniach młodych ludzi z Chin i Stanów Zjednoczonych okazało się, że – niezależnie od pewnych szczegółowych różnic – dla nastolatków z obydwu krajów wspólny był jeden typ postaw: „Młodzi ludzie, którzy przejawiali zachowania moralnie dyskusyjne w świecie realnym, i ci, którzy mocniej akceptowali wyjątki od zachowań moralnych wtedy, gdy sprzyjało to realizacji ich własnych celów, jednocześnie bardziej akceptowali wszystkie rodzaje zachowań wątpliwych moralnie w sieci”¹⁷. Moralnie wątpliwe zachowania, o których mowa, to między innymi wykorzystywanie konta internetowego znajomych bez ich zgody, rozsyłanie wirusów, ale także wysyłanie gróźb do osób znajomych i nieznajomych oraz wysyłanie wiadomości odwołujących się wprost do kwestii seksualnych.

Co istotne, na poziom akceptacji niemoralnych zachowań w sieci – włączając w to zachowania związane z przemocą – nie wpływa intensywność korzystania z Internetu. Nie jest więc tak, że Internet „psuje” swych użytkowników, a najbardziej narażeni na wejście na ścieżkę sieciowej przemocy są ci, dla których użytkowanie nowych technologii jest podstawowym, zabierającym wiele godzin dziennie sposobem funkcjonowania w życiu. Stosunek do przemocy w sieci przenosimy ze świata realnego, a Internet jest tylko barometrem, wyraziście pokazującym, jacy jesteśmy. Jest to konkluzja zapewne trudna do zaakceptowania przez wszystkich tych, którzy traktują podejrzliwie – lub wręcz wrogo – zmiany technologiczne, widząc w nich czynnik deterministycznie kształtujący sposób postępowania współczesnego człowieka. Z drugiej strony jednak, świadomość, że w świecie wirtualnym realizujemy tylko nawyki, potrzeby i postawy uformowane znacznie wcześniej, niż zostaliśmy użytkownikami nowych technologii, daje nadzieję na skuteczniejsze kontrolowanie sieciowych zachowań destrukcyjnych. W tym kontekście ograniczanie skali przemocy w Internecie jest bowiem tylko jednym z aspektów batalii o bardziej przyjazne i mniej nasycone agresją relacje społeczne.

PRZEMOC W SIECI A PRAWO

Świadomość, że nowe formy przemocy powstałe w wyniku rewolucji informacyjnej są wyzwaniem dla życia społecznego nie oznacza jeszcze powszechnej zgody dotyczącej strategii ograniczania zakresu tego zjawiska. Najbardziej

¹⁷ L.A. Jackson, Y. Zhao, W. Qiu, A. Kolenic, H.E. Fitzgerald, R. Harold, A. von Eye, *Cultural Differences in Morality in the Real and Virtual Worlds: A Comparison of Chinese and U.S. Youth*, „CyberPsychology & Behavior” 11(2008) nr 3, s. 285.

oczywistą drogą wydają się w tym kontekście środki prawne. Skuteczne ich stosowanie napotyka jednak na szereg trudnych do rozwiązania problemów. Pierwsze z nich mają charakter systemowy i związane są z relacjami między państwami. W tradycyjnym rozumieniu egzekwowanie prawa ogranicza się do konkretnego terytorium, wyznaczonego granicami, w których obowiązuje pewien system prawny. Internet wymyka się tego rodzaju logice, swobodnie przekraczając granice i tworząc przestrzeń globalną – odporną na ingerencje ze strony władz poszczególnych państw¹⁸. Co więcej, porozumienia międzynarodowe ułatwiające koordynację ścigania osób naruszających prawo mają w przypadku przemocy sieciowej dość ograniczone zastosowanie. Powodem są znaczące rozbieżności między systemami prawnymi poszczególnych krajów, dotyczące tego, jakie formy sieciowej aktywności powinny podlegać karze. Dobrym przykładem jest status tak zwanej mowy nienawiści. O ile w większości państw europejskich rozpowszechnianie treści znieważających osoby lub grupy społeczne nie jest uznawane za realizację wolności wypowiedzi i może podlegać ściganiu, o tyle w Stanach Zjednoczonych wypowiedzi tego typu traktowane są jako opinie podlegające konstytucyjnej ochronie. W efekcie nie powiodła się próba wprowadzenia zapisów przeciwko mowie nienawiści do przyjętej przez Radę Europy w roku 2001 Konwencji o cyberprzestępczości. Przedstawiciele Stanów Zjednoczonych warunkowali zgodę na podpis pod dokumentem rezygnacją z włączenia w zakres czynów podlegających ściganiu nawet najbardziej nasyconych przemocą wypowiedzi¹⁹. Kwestia ta ma bardzo realne konsekwencje. Uniemożliwia choćby pociąganie do odpowiedzialności administratorów amerykańskich serwerów za umieszczanie na nich treści niezgodnych z prawem krajów europejskich.

Drugi rodzaj barier dla skutecznego wykorzystywania prawa w ograniczaniu zjawiska sieciowej przemocy jest związany z dynamiką rozwoju nowych technologii. W konsekwencji szybkiego tempa tego procesu prawo musi być doraźnie dostosowywane do gwałtownie zmieniającej się rzeczywistości. W rezultacie takiego wyścigu nieuchronnie rozszerza się przestrzeń niejednoznaczności, gdzie skutecznie mieszczą się zachowania i działania wcześniej nieznane lub marginalne, które w okresie rewolucji informacyjnej stają się istotnym problemem społecznym. Szybkość rozwoju technologii ma zresztą w kontekście skuteczności działań prawnych także nieco inne następstwa. Dramatycznie niski jest poziom świadomości prawnej i zrozumienia, co w aktywności w sieci jest dozwolone, a które działania czynią z nas sprawców (lub

¹⁸ Zob. B.S. P a n d e y, *Jurisdiction of Courts in the Virtual World of Cyberspace*, „The ICFAI University Journal of Cyber Law” 8 (2009) nr 1, s. 42-59.

¹⁹ Zob. I. R o r i v e, *What Can Be Done against Cyber Hate? Freedom of Speech versus Hate Speech in the Council of Europe*, „Cardozo Journal of International and Comparative Law” 2009, t. 17, nr 3, s. 417-426.

ofiary) przestępstwa. Dotyczy to wszystkich internautów, ale szczególnie widoczne jest w przypadku nastolatków, a więc grupy osób mających najczęściej do czynienia z siecią przemocą. „Istnieje wielka przepaść między tym, co uczniowie powinni wiedzieć na temat prawnych aspektów sieciowego zastraszania, a wiedzą deklarowaną przez nich w tym zakresie”²⁰. Konsekwencje takiej sytuacji bywają czasem zaskakujące, a jednocześnie bolesne. W roku 2005 dwunastoletnia uczennica, mieszkanka amerykańskiego stanu Michigan, wysłała do swej szkoły e-mail, w którym zagroziła wysadzeniem budynku w powietrze. Władze zareagowały bardzo poważnie, stawiając jej zarzuty, po udowodnieniu których w więzieniu można spędzić dwadzieścia lat²¹.

Sytuacja w której dziecko sądzone jest tak samo, jak członkowie grupy terrorystycznej, budzi oczywisty sprzeciw. Jednocześnie faktem pozostaje, że łatwość realizacji aktów sieciowej przemocy prowadzi do ich upowszechnienia. Brak adekwatnej reakcji prawnej może być bowiem traktowany jako dodatkowy bodziec stymulujący tego rodzaju zachowania. Istota problemu łączy się oczywiście z trudnością w udzieleniu odpowiedzi na pytanie, co byłoby „adekwatną reakcją prawną” – trudność ta zaś wskazuje, że mamy tu do czynienia z problemem wykraczającym poza sferę prawa. W istocie dyskusja o sieciowej przemocy ma też znaczące implikacje dla debaty na temat kształtu demokracji.

PRZEMOC W SIECI A DEMOKRACJA

Problem, jaki zakres wolności ma gwarantować swym obywatelom państwo, należy do podstawowych dylematów, do których musi się odnieść każdy system odwołujący się do ideałów demokracji. Ta ogólna kwestia ma też oczywiście bardziej konkretne konsekwencje praktyczne. Wśród wielu wyzwań tego typu wskazać można konieczność odpowiedzi na pytanie o formułę debaty publicznej i o regulacje gwarantujące maksymalny zakres wolności wypowiedzi przy jednoczesnym poszanowaniu wrażliwości i praw różnych uczestników publicznego dyskursu. Problem ten niemal wprost odnosi się także do sfery sieciowej przemocy.

Na najbardziej podstawowym poziomie mamy tu do czynienia z – zasygnalizowaną wcześniej w kontekście prawnym – kwestią konstytucyjnej ochrony wolności słowa. W realiach amerykańskich duża część działań dyscyplinar-

²⁰ S. Paul, P.K. Smith, H.H. Blumberg, *Investigating Legal Aspects of Cyberbullying*, „*Psicothema*” 24(2012) nr 4, s. 644.

²¹ Por. P. Corbett, *Cyberbullying and Other High Tech Crimes Involving Teens*, „*Journal of Internet Law*” 12(2008) nr 3, s. 13, 19.

nych podejmowanych przez szkoły w stosunku do uczniów tworzących strony nękające kolegów czy umieszczających treści pełne przemocy na stronach serwisów społecznościowych kończy się sądowymi pozwami ze strony rodziców. Powołują się oni na naruszenie pierwszej poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych (gwarantującej wszystkim obywatelom szeroki zakres wolności wypowiedzi), sugerując, że nawet kilkudniowe zawieszenie nastolatków w prawach uczniów w konsekwencji ich aktywnego uczestnictwa w sieciowych kampaniach gróźb czy zniesławiania kolegów można uznać za ograniczanie swobód obywatelskich²². Tego typu argumentacja jest niewątpliwie karkołomna, ale zwraca uwagę na istotny wymiar problemu przemocy w sieci.

Radykalne obniżenie kosztów uczestnictwa w procesach komunikacji, będące efektem rozpowszechnienia nowych technologii, niewątpliwie zwiększyło zarówno liczbę uczestników publicznej debaty, jak i jej zakres tematyczny. Ograniczone możliwości kontroli Internetu przez władze oznaczają z tego punktu widzenia poszerzenie zakresu wolności i ożywienie sfery publicznej – kluczowego elementu demokratycznego modelu państwa. Rozszerzenie obszaru wolności oznacza jednak również zgodę na pojawienie się zachowań i opinii nieakceptowanych, a przynajmniej pełną świadomość trudności ich skutecznego wyeliminowania. Towarzyszący demokracji „od zawsze” dylemat – jak wiele wolności dla wrogów wolności – nabrał w okresie rewolucji informacyjnej jeszcze większej wyrazistości i dotyczy także sprawców sieciowej przemocy.

Istotne jest nie tylko to, że wykorzystanie nowych technologii zaowocowało ułatwieniami w rozpowszechnianiu treści uznawanych za nękanie czy napastowanie. Jak wspomniano wcześniej, to co przed rewolucją informacyjną było kwestią rozmów na szkolnych korytarzach czy zatargów w wąskim gronie kolegów, dzięki wykorzystaniu Internetu ulega upublicznieniu i staje się powszechnie dostępnym elementem sieciowej wymiany poglądów. Znacznie ważniejsze wydaje się to, że wszechobecność różnych form sieciowej przemocy – zwłaszcza tej o charakterze werbalnym – narzuca formułę publicznej debaty. Powszechność języka agresywnego, nastawionego na destrukcję przeciwnika, a nie na wymianę opinii, tworzy nowe standardy. W ich konsekwencji nękanie i obrażani pozostają w defensywie i często wycofują się w poczuciu bezradności, podczas gdy sieciowa przemoc zyskuje status standardowej formy udziału w życiu publicznym. „Główny nurt cybernienawiści ma w sobie niepokojący potencjał kształtowania oczekiwań dotyczących sieciowego dyskursu”²³. W ten sposób stopniowo „gorsza” debata wypiera „lepszą” debatę,

²² Por. T.E. Wheeler, *Lessons from the Lord of the Flies: Protecting Students from Internet Threats and Cyber Hate Speech*, „Journal of Internet Law” 10(2006) nr 1, s. 3.

²³ D. Keats Citron, H. Norton, *Intermediaries and Hate Speech: Fostering Digital Citizenship for Our Information Age*, „Boston University Law Review” 91(2011) nr 4, s. 1436.

a poszerzenie pola wolności w istocie prowadzi do usankcjonowania specyficznej wersji prawa silniejszego.

Za ten stan rzeczy odpowiedzialne są nie tylko instytucje państwa, mające ograniczone możliwości ingerencji w sieciowy wymiar rzeczywistości. Jak się wydaje, istnieje spore przyzwolenie, a może wręcz zapotrzebowanie na wykorzystywanie nowych technologii jako narzędzia nie tyle poznawania świata, ile odkrywania i upowszechniania „prawdy” o bliźnich, zwłaszcza tych, którzy są od nas różni. Sprzyja temu model funkcjonowania Internetu, pozwalający na gromadzenie i upublicznianie informacji, które przed obecną fazą rewolucji informacyjnej dostępne były tylko wąskiemu kręgowi rodziny i znajomych. Co więcej, szeroki zakres informacji, który osoba udostępnia na swój temat, buduje jej sieciowy wizerunek, a ten jest dla wielu podstawowym wyznacznikiem prestiżu i pozycji społecznej. „Prywatność staje się coraz bardziej problematyczna, w miarę jak rośnie tendencja do oceniania ludzi nie w efekcie osobistych kontaktów, ale na podstawie zebranych na ich temat danych”²⁴.

Można chyba zaryzykować tezę, że dobrowolna rezygnacja z prawa do prywatności, rozumianego jako jedna z kluczowych wartości obywatelskich, jest w chwili obecnej najbardziej rzucającą się w oczy konsekwencją rewolucji informacyjnej w sferze aksjologii demokracji. Niemal wszyscy skłonni są udostępnić szeroki zakres informacji na swój własny temat, jeśli jest to cena za przynależność do sieciowej społeczności albo po prostu w zamian za ułatwienia przy dokonywaniu internetowych zakupów. Pozornie nie ma to bezpośredniego związku z przemocą. Warto jednak pamiętać, że w świecie, w którym dla każdego jest oczywiste, że na swoim sieciowym profilu trzeba umieścić co najmniej dziesięć zdjęć pokazujących, jak dobrze się bawiliśmy na ostatniej imprezie, rozpowszechnienie przez kogoś jedenastej – kompromitującej – fotografii, tym razem bez zgody zainteresowanego, jest tylko kolejnym krokiem na drodze, na którą sami weszliśmy. Nie usprawiedliwia to aktów sieciowej przemocy ani zachowań nieetycznych, pokazuje jednak, że wprawiając w ruch koło z napisem „im więcej o mnie wiecie, tym bardziej mi się to podoba”, bardzo łatwo stracić nad nim kontrolę. Przezroczystość życia publicznego jest ważnym atrybutem demokracji. Pełna dostępność informacji prywatnych, nawet jeśli jest efektem świadomej decyzji zainteresowanych, służy raczej podglądaniu niż poznawaniu i zrozumieniu świata. Łatwo w tej sytuacji przekroczyć granicę między zabawą czyimś wizerunkiem a upokarzaniem, między piętnowaniem złych czynów a „polowaniem na czarownice”.

Rozpowszechnienie nowych technologii uruchomiło mechanizmy, których funkcjonowania do końca sobie nie uświadamiamy. „Podczas gdy mamy przed

²⁴ L. W a d e, *Terrorism and the Internet: Resistance in the Information Age*, „Knowledge, Technology & Policy” 2003, t. 16, nr 1, s. 121.

oczyma Orwellovski koszmar nadzorującego nas Wielkiego Brata, wielu nie dostrzega, że sami staliśmy się Małymi Braćmi, monitorującymi wzajemnie swe własne zachowania”²⁵. Liczba osób czerpiących satysfakcję z pełnienia roli „Małego Brata” może zaskakiwać. Część z nich nie ogranicza się jednak do roli wszechwiedzącego obserwatora, dając sobie prawo do – często brutalnego – ingerowania w życie innych. Tworzy to w sumie nowy społeczny krajobraz, który nie jest całkowicie przyjazny człowiekowi, ale nie ma szansy na powrót do jego poprzedniego kształtu. Negatywne konsekwencje rewolucji informacyjnej, w tym sieciowa przemoc, są już stałym elementem rzeczywistości. Musimy się z nimi mierzyć z pełną świadomością, że dżin nie wróci już do butelki.

*

Ostatnie spośród sformułowanych powyżej zdań, choć napisane całkowicie świadomie, nie powinny stanowić zakończenia niniejszego tekstu. Niezależnie od tego, że rozwój nowych technologii zaowocował nowymi formami przemocy, a sytuacja ta stanowi spore wyzwanie prawne, polityczne i psychologiczne, rewolucja informacyjna nie może być oczywiście w żadnym przypadku traktowana jako społeczny kataklizm.

Skupienie się na negatywnych aspektach zjawisk społecznych, naturalne wtedy, gdy próbujemy precyzyjnie je opisać, może bez wątpienia prowadzić do zaburzenia perspektywy widzenia. Demokracji nie grozi upadek ani w związku z brutalizacją debaty publicznej, ani w konsekwencji radykalnego ograniczenia zakresu prywatności. Ściganie przemocy w sieci nie zdominuje sal sądowych, a jej ofiary nie staną się zapewne najliczniejszą grupą osób poszukujących pomocy psychologicznej. Próbując adekwatnie opisać status nowych form przemocy jako konsekwencji rewolucji informacyjnej, warto zatem pamiętać co najmniej o dwóch kwestiach.

Po pierwsze, rozwój nowych technologii zaowocował wieloma ideami czy procesami, które ułatwiły codzienne funkcjonowanie i otworzyły przed ludźmi liczne nowe możliwości. Stanowią one równie realne następstwo rewolucji informacyjnej, jak opisywane w tym tekście zjawiska negatywne. Po drugie zaś, przemoc w sieci jest tylko zwierciadłem tego, jacy jesteśmy, i przeważnie po prostu odwzorowuje konflikty, frustracje i motywy obecne w relacjach międzyludzkich niezależnie od urządzeń i technologii, jakimi się otaczamy. Trzeba więc pamiętać, że lustro nie należy obwiniać za wizerunek, jaki ukazuje, niezależnie od tego, jak bardzo odbiega on od naszych oczekiwań i wyobrażeń.

²⁵ Cheung, dz. cyt., s. 323.

Danuta RODE

PRZEMOC W RELACJACH MAŁŻEŃSKICH MECHANIZMY UZALEŻNIENIA

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie w systemie rodzinnym krzywdzą siebie nawzajem, nie doprowadziło do powstania jednego spójnego modelu teoretycznego, lecz zaowocowało różnorodnością podejść, z których każde koncentruje się na innych mechanizmach odpowiedzialnych za przemoc.

Celem niniejszego opracowania jest analiza czynników kształtujących mechanizm uzależnienia w relacjach sprawca–ofiara przemocy. Zostaną one przedstawione w obszarze psychologicznej charakterystyki sprawcy i ofiary.

DEFINICJE PRZEMOCY

W PSYCHOLOGII

W literaturze psychologicznej można spotkać różne próby zdefiniowania terminu „przemoc”. Na ogół teoretycy i praktycy zajmujący się badaniem tego zjawiska oraz leczeniem ofiar i sprawców przemocy uwzględniają trzy zasadnicze kryteria w określeniu przemocy: rodzaj zachowania sprawcy, jego intencje oraz skutki przemocy zauważalne u ofiary¹.

Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) definiuje przemoc jako celowe użycie siły fizycznej, zagrażające lub rzeczywiste, przeciwko sobie, komuś innemu lub przeciwko grupie czy społeczeństwu, które to użycie siły powoduje – lub jest prawdopodobne, że spowoduje – zranienie, fizyczne uszkodzenie i śmierć, ból fizyczny, zaburzenie rozwoju lub deprivację². Definicja ta akcentuje celowe działanie sprawców i uwzględnia skutki tego działania – zarówno

¹ Zob. J. Archer, K.D. Browne, *Concepts and Approaches to the Study of Aggression*, w: *Human Aggression: Naturalistic Approaches*, red. J. Archer, K.D. Browne, Routledge, London 1989, s. 3-24; K. Browne, M. Herbert, *Zapobieganie przemocy w rodzinie*, tłum. M. Ba-biuch, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999; R.J. Gelles, *Family Violence*, w: *Family Violence: Prevention and Treatment*, red. L. Hampton, Sage Press, Newbury Park, California, 1993, s. 1-32.

² Zob. WHO Global Consultation on Violence and Health, *Violence: A Public Health Priority*, WHO, Geneva 1996.

bezpośrednie, jak i takie, które mają istotny wpływ na dalszy rozwój jednostki. Wskazane w definicji trzy kategorie przemocy: przemoc skierowana przeciwko sobie, przemoc interpersonalna oraz przemoc grupowa, podlegają dalszej kategoryzacji. Przemoc zadawana sobie samemu obejmuje zachowania samobójcze i samouszkodzenia. Przemoc interpersonalna dzieli się na dwie podkategorie: przemoc wobec członka rodziny lub partnera i przemoc wobec osoby niespokrewnionej, przy czym przemoc pierwszego rodzaju ma najczęściej miejsce w domu rodzinnym i stosowana jest wobec dziecka, partnera (żony, męża) lub osób starszych, przemoc drugiego rodzaju zaś najczęściej stosowana jest poza domem, często wobec osób nieznajomych (podkategoria to obejmuje przypadkowe akty przemocy, gwałty lub przemoc seksualną wobec obcych, przemoc w szkołach, miejscach pracy, więzieniach, placówkach opiekuńczych, a także młodzieżowe akty przemocy). Przemoc grupowa polega na instrumentalnym użyciu siły przez osoby, które identyfikują się jako członkowie pewnej grupy, wobec osób należących (do innej grupy, po to, by osiągnąć określone cele ekonomiczne, polityczne lub społeczne do tej kategorii należą: ludobójstwo, represje i naruszanie praw człowieka, terroryzm, przestępczość zorganizowana oraz konflikty zbrojne wewnątrz państw lub między państwami).

Funkcjonalną typologię przemocy przedstawili Mark A. Mattaini, Janet S. Twyman, Wendy Chin i Kyung Nam Lee w artykule *Youth Violence* [„Przemoc młodzieży”], wyróżniając sześć potencjalnych funkcji przemocy w zachowaniu. Są to: (1) zmiana sytuacji awersyjnej lub ucieczka z niej; (2) wzmocnienie pozytywne, czyli osiągnięcie konkretnego celu; (3) wyładowanie negatywnego pobudzenia afektywnego; (4) rozwiązywanie konfliktu; (5) zdobycie szacunku; (6) atak na zdefiniowanego kulturowo „wroga”, czyli członka dewaluowanej grupy obcej³.

W związku z definiowaniem przemocy zwrócono także na istotną rolę, jaką w postrzeganiu zachowania i jego ocenie odgrywają normy i wzorce społeczne⁴. Znaczenie norm podkreśla między innymi Adam Frączek, który proponuje, aby rozpatrywać zjawisko przemocy „ze względu na dwa podstawowe wymiary: a) zasadność w świetle norm społecznych (wyróżniając przemoc akceptowaną społecznie vs przemoc niedopuszczalną); b) stopień instrumentalności przemocy (przeciwstawiając przemoc do osiągnięcia określonych celów [...] takiej formie, gdzie sama czynność i jej efekty są źródłem satysfakcji dla stosującego owe zachowania)”⁵.

³ Zob. M.A. Mattaini i in., *Youth Violence*, w: *Finding Solutions to Social Problems: Behavioral Strategies for Change*, red. M.A. Mattaini, B.A. Thyer, American Psychological Association, Washington, DC, 1996, s. 75-111.

⁴ Zob. Sh.D. Herzberger, *Przemoc domowa. Perspektywa psychologii społecznej*, tłum. E. Bielewska-Batorowicz, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 2002.

⁵ A. Frączek, *Psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania przemocy wobec dzieci*, w: *Studia nad uwarunkowaniami i regulacją agresji interpersonalnej. Sprawozdania z badań*

W klasyfikacji zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania typy zachowań mających charakter przemocy określane są za pomocą rozmaitych terminów. Na przykład w DSM-IV (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) występują terminy „nadużycie” (ang. abuse) i „zaniedbanie” (ang. neglect). Pierwszy odnosi się do naruszenia integralności drugiej osoby (ma to miejsce w aktach przemocy), znaczenie drugiego zaś obejmuje niedostateczną troskę o zdrowie psychiczne dziecka, niedostateczne okazywanie uczuć, ignorowanie potrzeb, świadomą zgodę na niewłaściwe zachowanie oraz odmawianie podstawowej opieki w inny sposób. W ICD-10 (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems) występuje określenie „nieprawidłowe traktowanie”. „Zespoły złego traktowania” obejmują okrucieństwo psychiczne, znęcanie się fizyczne, nadużywanie seksualne, tortury.

Zbiorcze i możliwie najobszerniejsze przedmiotowo ujęcie zjawiska przedstawił Jerzy Mellibruda: „Przemoc domowa to zamierzone działania bądź rażące zaniedbania dokonane przez jednego z członków rodziny przeciwko pozostałym, wykorzystujące istniejącą lub stworzoną przez okoliczności przewagę sił czy władzy i powodujące u ofiar szkody lub cierpienie, naruszające ich prawa i dobra osobiste, a w szczególności ich życie bądź zdrowie, zarówno fizyczne, jak i psychiczne”⁶. Autor tej definicji podkreśla skutek intencjonalnego działania sprawcy i fakt, że sprawca ma na celu kontrolowanie i podporządkowanie ofiary. Mellibruda wiąże przemoc z takim naruszeniem praw lub dóbr osobistych drugiej osoby, które uniemożliwia jej samoobronę, i wskazuje, że przemoc powoduje różnego rodzaju szkody osobiste, a w relacji przemocy siły są nierównomierne, jedna osoba ma nad drugą przewagę.

W USTAWODAWSTWIE I KRYMINOLOGII

W świetle znowelizowanej Ustawy z dnia 29 lipca 2005 roku o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie zjawisko przemocy w rodzinie określa się „jednorazowe albo powtarzające się umyślne działanie lub zaniechanie naruszające prawa lub dobra osobiste osób wymienionych w pkt 1 [czyli członków rodziny lub osoby wspólnie zamieszkujące albo gospodarujące – D.R.], w szczególności narażające te osoby na niebezpieczeństwo utraty życia, zdrowia, naruszające ich godność, nietykalność cielesną, wolność, w tym seksualną, powodujące

i rozprawy, red. A. Frączek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 142.

⁶ J. Mellibruda, *Wybrane problemy patologii życia rodzinnego. Podręcznik akademicki*, t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 755.

szkody na ich zdrowiu fizycznym lub psychicznym, a także wywołujące cierpienia i krzywdy moralne u osób dotkniętych przemocą”⁷.

Przemoc i przestępczość z użyciem przemocy (ang. violent crime) należą do głównych przedmiotów zainteresowania kryminologów. Janina Błachut, Andrzej Gaberle i Krzysztof Krajewski, autorzy podręcznika kryminologii, określają mianem przemocy „rzeczywiste użycie siły fizycznej wobec człowieka lub groźbę jej użycia, jeśli zamiar sprawcy obejmuje spowodowanie szkód fizycznych w postaci śmierci lub uszkodzenia ciała, bez względu na to, czy działanie sprawcy stanowiło cel sam w sobie, czy też miało charakter instrumentalny”⁸. Za działanie z użyciem przemocy uznają oni zatem czyny, w których zamiar sprawcy obejmuje spowodowanie przy użyciu siły szkody fizycznej u ofiary, przy czym jako działania takie kwalifikują nie tylko czyny, w których doszło do rzeczywistego użycia siły fizycznej i wywołania fizycznych skutków (jak śmierć czy uszkodzenia ciała), ale także groźbę użycia siły fizycznej. W przytoczonej tu definicji wyraźnie zaakcentowany został subiektywny element przemocy – motywacja sprawcy.

DEFINICJE PRZEMOCY MAŁŻEŃSKIEJ I PARTNERSKIEJ

W dalszej części niniejszych rozważań skoncentrujemy się na jednej tylko postaci przemocy, mianowicie takiej, w której ofiarą dorosłego sprawcy jest jego partner seksualny. Ze względu na charakter relacji, w jakich występuje agresja, tę postać przemocy określa się za pomocą następujących terminów: „wzajemna przemoc w parze” (ang. common couple violence), „przemoc w związku partnerskim” (ang. couple violence), „przemoc w związku intymnym” (ang. intimate violence)⁹, „przemoc małżeńska” (ang. marital abuse, marital violence)¹⁰. W odniesieniu do przemocy wobec kobiet stosuje się określenia: „nadużycie wobec kobiety” (ang. woman abuse), „bita kobieta” (ang. battered woman). W języku polskim funkcjonują określenia: „kobieta bita”, „kobieta maltretowana” i „kobieta krzywdzona”¹¹. Pod koniec lat siedemdzie-

⁷ Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, art.2, pkt 2, „Dziennik Ustaw” 2005, nr 180, poz. 1493, <http://dziennikustaw.gov.pl/DU/2005/1493/1>.

⁸ J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *Kryminologia*, Arche, Gdańsk 2006, s. 262.

⁹ Zob. R.J. Gelles, C.P. Cornell, *Intimate Violence in Families*, Sage Publications, Beverly Hills, California, 1990.

¹⁰ Zob. E.C. Viano, *Intimate Violence: Interdisciplinary Perspectives*, Hemisphere Publishing Co., Washington 1992.

¹¹ Zob. W. Badura-Madej, A. Dobrzyńska-Mesterhazy, *Przemoc w rodzinie. Interwencja kryzysowa i psychoterapia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000; I. Pospiszyl, *Ofiary chroniczne. Przypadek czy konieczność*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa 2003.

siątych ubiegłego wieku Susanna Steinmetz jako pierwsza opisała „syndrom bitego męża” – pojecie to nie przyjęło się jednak, brak było bowiem jednoznacznych dowodów, że istnieje zespół objawów, który można by uznać za specyficzny dla mężczyzny narażonego na agresję partnerki¹². Niewątpliwą zasługą amerykańskiej badaczki przemocy w rodzinie było jednak zwrócenie uwagi na fakt, że zachowania agresywne i przemoc nie są przypisane tylko jednej płci. Większość badaczy uważa, że mechanizmy przemocy i jej skutki w przypadku obu płci są takie same, a jedyna różnica dotyczy gotowości do szukania pomocy. Kobiety szybciej się po nią zwracają, mężczyźni czynią to niechętnie, ze wstydem i obawą, że zostaną wyśmiani. Krzywdzona kobieta budzi bowiem współczucie i chęć pomocy, krzywdzony mężczyzna natomiast – politowanie albo drwinę.

Anne L. Ganley i Susan Schechter zdefiniowały przemoc w związkach małżeńskich (ang. marital violence) jako „zespół atakujących, nadzorujących i kontrolujących zachowań, obejmujących przemoc fizyczną, seksualną i przemoc emocjonalną”¹³. Ciąg tych zachowań tworzy spójną całość, są one zamierzone i instrumentalne, a ich celem jest zniewolenie ofiary, wyeliminowanie jej suwerennych myśli i działań oraz podporządkowanie jej żądaniom i potrzebom sprawcy.

W pracy Davida B. Sugarmana i Geralda T. Hotalinga *An Analysis of Risk Markers in Husband to Wife Violence* [„Analiza wskaźników ryzyka w przemocy męża wobec żony”] przemoc w związkach małżeńskich określa się jako „popętnienie lub groźbę aktu fizycznej przemocy ze strony co najmniej jednego członka diady wobec drugiego w relacji małżeńskiej lub narzeczeńskiej”¹⁴. W definicji tej nie wskazuje się na płęć sprawcy i ofiary partnerskiej przemocy.

Analizując różne określenia przemocy w związkach partnerskich, można uchwycić pewne występujące w nich wspólne elementy. Agnieszka Dobrzyńska-Mesterhazy zauważa, że określenia te wskazują, iż przemoc związana jest z taką relacją z osobą bliską (partner, współmałżonek), w której istnieje nierówny układ sił, dochodzi do wykorzystania władzy i siły fizycznej przez silniejszego wobec słabszego, obie strony traktują siebie nawzajem w sposób przedmiotowy, a tym, co spaja związek, jest lęk ofiary-kobiety i manipulowa-

¹² Zob. S.K. Steinmetz, *Family Violence. Past, Present and Future*, w: *Handbook of Marriage and the Family*, red. M.B. Sussman, S.K. Steinmetz, Plenum, New York 1987, s. 725-765.

¹³ Cyt. za: A. Lipowska-Teutsch, *Wychować, wyleczyć, wyzwolić*, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 1998, s. 12. Por. A.L. Ganley, S. Schechter, *Domestic Violence: A National Curriculum for Children's Protective Services*, Family Violence Prevention Fund, San Francisco, California, 1996, s. 32.

¹⁴ D.B. Sugarman, G.T. Hotaling, *Dating Violence: Prevalence, Context and Risk Markers*, w: *Violence in Dating Relationships: Emerging Social Issues*, red. M.A. Pirog-Good, J.E. Stets, Praeger, New York 1989, s. 5. O ile nie podano inaczej, tłum. fragm. – D.R.

nie tym lękiem przez mężczyznę, który nie liczy się z jej prawami, potrzebami i pragnieniami, lecz zależy mu na pełnej kontroli nad sytuacją i poczuciu władzy nad kobietą¹⁵.

TEORIE PRZEMOCY DOMOWEJ

Wypracowano już wiele teorii wyjaśniających przemoc domową. Zasadniczo można je podzielić na biologiczne, psychologiczne i psychospołeczne. Biologiczne spojrzenie na badania dotyczące przemocy ze strony partnera koncentruje się na roli czynników genetycznych¹⁶ oraz urazów i chorób mózgu, a także zmian funkcjonalnych mózgu powstałych na skutek traumy, w rozwoju zachowań agresywnych i przemocy¹⁷.

Teorie psychologiczne koncentrują się na ustaleniu wpływu, jaki na stosowanie przemocy przez partnera mają różne problemy psychologiczne (niższe poczucie własnej wartości, deficyty komunikacyjne czy brak umiejętności radzenia sobie) i psychiatryczne (nadużywanie szkodliwych substancji i alkoholu, zaburzenia osobowości i zaburzenia psychiczne)¹⁸. Główną trudność, na jaką napotykaą zwolennicy tych teorii, polega na tym, że wyjaśnianie przemocy poprzez wskazywanie na problemy psychologiczne i psychiatryczne może być uznane za próbę usprawiedliwienia zachowań sprawcy.

W nurcie psychospołecznym rozpatruje się takie czynniki, jak normy społeczne i rozpowszechnione postawy wobec przemocy¹⁹. Z tego nurtu wywodzą się: teorie społecznego uczenia się, teoria zasobów, teoria wymiany, teoria konfliktów i teoria stresu. Ogólnie sugerują one, że przemoc mężów wobec

¹⁵ Zob. A. Dobrzyńska-Masterhazy, *Przemoc w rodzinie. Diagnoza i interwencja kryzysowa*, w: *Wybrane zagadnienia interwencji kryzysowej*, red. W. Badura-Madej, Interart, Warszawa 1996, s. 115-144.

¹⁶ Zob. H. Soler, P. Vinayak, D. Quadagno, *Biosocial aspects of domestic violence*, „Psychoneuroendocrinology” 25(2000) nr 7, s. 721-739.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Zob. S.M. Stith, D.B. Smith, C.E. Penn, D.B. Ward, D. Tritt, *Intimate Partner Physical Abuse Perpetration and Victimization Risk Factors: A Meta-analytic Review*, „Aggression and Violent Behavior” 2004, nr: 1(10), s. 65-98; K.G. Baron i in., *Hostility, Anger, and Marital Adjustment: Concurrent and Prospective Associations with Psychosocial Vulnerability*, „Journal of Behavioral Medicine” 30(2007) nr 1, s. 1-10; M.P. Thompson, J.B. Kingree, *The Roles of Victim and Perpetrator Alcohol Use in Intimate Partner Violence Outcomes*, „Journal of Interpersonal Violence” 21(2006) nr 2, s. 163-177.

¹⁹ Zob. G.M. Erchak, R. Rozenfeld, *Societal Isolation, Violent Norms, and Gender Relations: A Re-Examination and Extension of Levinson's Model of Wife Beating*, „Cross-cultural Research” 1994, nr 2(28), s. 111-133; S.A. Meler, *Gender, Work and Intimate Violence: Men's Occupational Violence Spillover and Compensatory Violence*, „Journal of Marriage and Family” 64(2002) nr 4, s. 820-832.

żon jest wynikiem modeli behawioralnych, z jakimi mieli do czynienia w dzieciństwie. Główną trudność w przypadku teorii psychospołecznych stanowi różnorodność definicji i podejść do teoretycznych wyjaśnień przemocy domowej, a co za tym idzie, wielość sposobów badania tej rzeczywistości i procedur analitycznych składających się na ich metodologię.

Wieloczynnikowe podejście do opisu przyczyn przemocy i prowadzących do niej mechanizmów psychologicznych zmierza do weryfikacji i wyjaśnienia znaczenia genezy różnorodnych czynników mających wpływ na funkcjonowanie osób zaburzonych i społecznie niedostosowanych. W szczególności dąży się do wskazania czynników ryzyka, które mają znaczenie prognostyczne i umożliwiają przewidywanie zachowań przestępczych.

Najnowszą koncepcją, która holistycznie traktuje uwarunkowania zachowań agresywnych w bliskich związkach partnerskich, podkreślając czynniki ryzyka w opisie przyczyn i mechanizmów prowadzących do przemocy, jest teoria Teoria I³ (I-Cubed Theory) Eli'ego J. Finkela²⁰.

Teoria I³ stanowi podstawę ustrukturalizowania licznych czynników ryzyka: demograficznych, kulturowych, indywidualnych i środowiskowych, w grupy, które –powiązane w interakcje – prowadzą do przemocy. Model teoretyczny zakłada rozumienie zachowania agresywnego jako procesu. Wystąpienie tego rodzaju zachowania w bliskich relacjach uzależnione jest od interakcji trzech czynników: nakłaniania-wszczynania (ang. instigation), pobudzania (ang. impellance) i hamowania (inhibition). W poszczególnych czynnikach występują cztery grupy zmiennych: dyspozycyjne, sytuacyjne, relacyjne i dystalne.

W modelu Finkela wyeksponowany został dotychczas niemal pomijany czynnik, jakim jest prowokacja. Jako główny generator agresji może on zostać uruchomiony przez zachowanie osoby bliskiej lub też poprzez przeszkodę w realizowaniu celu. Na to, czy dana osoba w sytuacji prowokacji zareaguje agresywnie, wywierają wpływ czynniki indywidualne, sytuacyjne i socjalizacyjne. Określone czynniki mają, według Finkela, istotne znaczenie na każdym etapie aktywizowania się agresji; interakcja składowych elementów wyzwała zachowanie agresywne.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie w systemie rodzinnym krzywdzą siebie nawzajem, nie doprowadziło do powstania jednego spójnego modelu teoretycznego, lecz zaowocowało różnorodnością podejść, z których każde koncentruje się na innych mechanizmach odpowiedzialnych za przemoc.

²⁰ Zob. E.J. F i n k e l i n., *Using I³ Theory to Clarify when Dispositional Aggressiveness Predicts Intimate Partner Violence Perpetration*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2012, t. 102, nr 3, s. 533-549.

MEŹCZYŹNI I KOBIETY JAKO SPRAWCY PRZEMOCY W RELACJACH MAŁŻEŃSKICH

Badania potwierdzają, że w związkach małżeńskich często dochodzi do aktów przemocy. Bernice Andrews i George W. Brown podają, że od 66-99% kobiet będących ofiarami przemocy ze strony swoich partnerów doświadcza regularnie powtarzających się aktów agresji, a 22% mężczyzn jest regularnie krzywdzonych przez żony²¹. Z badań Michaela P. Johnsona i Kathleen J. Ferraro wynika zaś, że liczba mężczyzn zabijających swoje żony jest czterokrotnie wyższa niż liczba żon dokonujących zabójstwa męża²². Sharon D. Herzberger, analizując przypadki zabójstw mężów dokonanych przez żony, zauważa, że zabójstwa te następowały po długim okresie cierpienia i przemocy doznawanej przez kobiety ze strony męża²³. Stwierdzono też, że w odpowiedzi na długotrwałą eskalację agresji ze strony partnera kobiety częściej niż mężczyźni uciekają się do przemocy w akcie samoobrony lub odwetu²⁴.

Znacznie mniej uwagi poświęca się mężczyznom jako ofiarom nadużyć w związku małżeńskim. Niektórzy badacze twierdzą jednak, że kobiety równie często jak mężczyźni stosują agresję wobec partnera. Murray A. Straus i Richard J. Gelles zauważyli, że przemoc w związku może mieć charakter obustronny, przy czym liczba przejawianych zachowań o charakterze agresywnym w przypadku męża i żony jest podobna. W celu potwierdzenia tej hipotezy przeprowadzili oni szeroko zakrojone badania na reprezentatywnej grupie dorosłych, na podstawie których stwierdzili, że 49% osób pozostających w związku małżeńskim, w którym dochodziło do przemocy, potwierdziło stosowanie przemocy fizycznej przez oboje partnerów, 27% osób opisywało przypadki przemocy stosowanej przez mężczyzn, a 24% – przypadki przemocy stosowanej przez kobiety. W tym samym badaniu dowiedziono, że 3,8% żon oraz 4,6% mężów zostało pobitych przez współmałżonka w ciągu ostatnich dwunastu miesięcy²⁵.

Nieliczne próby diagnozowania zjawiska kobiecej przemocy w rodzinie spotykają się najczęściej z nieprzychylnymi reakcjami – od umiarkowanego sceptycyzmu do oburzenia wywołanego samym pomysłem prowadzenia ta-

²¹ Por. B. Andrews, G.W. Brown, *Marital Violence in the Community: A Biographical Approach*, „The British Journal of Psychiatry” 1988, t. 153, nr 3, s. 307.

²² Zob. M.P. Johnson, K.J. Ferraro, *Research on Domestic Violence in the 1990's: Making Distinctions*, „Journal of Marriage and the Family” 62(2000) nr 4, s. 948-963.

²³ Zob. Herzberger, dz. cyt.

²⁴ Zob. Browne, Herbert, dz. cyt.

²⁵ Zob. M.A. Straus, R.J. Gelles, w: *Physical Violence in American Families: Risk Factors and Adaptations to Violence in 8,145 Families*, Transaction Publishing, New Brunswick, New Jersey, 1992.

kich badań (w zależności od środowiska ideologicznego). Istnieje cała grupa badaczy, którzy są zwolennikami stosowania wyłącznie określenia „przemoc wobec kobiet”²⁶. Biegunowo przeciwne stanowisko w kwestii przemocy kobiet zajmują autorzy nawiązujący do klasycznych koncepcji psychoanalitycznych. „Kobiety charakteryzuje pasywność, masochizm, narcyzm. Kompleks męskości jest czynnikiem popychającym je do zbrodni. Charakteryzuje je niska świadomość moralna. Popełniają przestępstwa, ponieważ są źle przystosowane. Nie mogą sobie poradzić z naturalnymi rolami, manifestują swoje niezadowolone w formie antyspołecznych zachowań, buntu lub agresji”²⁷ – twierdzi na przykład Richard J. Simon. Takie podejście trudno określić nawet mianem skrajnego, jest ono po prostu szkodliwe.

Pomiędzy zaprezentowanymi tu skrajnymi stanowiskami sytuuje się grupa badaczy postulujących posługiwanie się terminem „przemoc w rodzinie” oraz „przemoc pomiędzy małżonkami obojga płci”²⁸. Badacze ci przyjmują, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety przejawiają skłonność do stosowania przemocy, a nawet utrzymują, iż kobiety inicjują i wprowadzają w życie przemoc fizyczną równie często jak mężczyźni²⁹.

Raport Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) *Przemoc i konflikty w domu* z roku 2012 ujawnia, że 11% kobiet i 10% mężczyzn żyjących w stałych związkach doświadczało przemocy fizycznej ze strony swoich partnerów. Co dziewiąty dorosły (11%) przyznaje, że zdarzyło mu się być sprawcą przemocy domowej, przy czym kobiety nawet nieco częściej niż mężczyźni przyznają, że podczas kłótni uderzyły partnera (12% wobec 10%). Ponad połowa badanych uderzonych przez partnera (59%) deklaruje, że również używała przemocy³⁰.

Różnice w danych dotyczących nasilenia zjawiska krzywdzenia partnera związane są z tym, że w celu oszacowania skali tego problemu korzystano z różnych źródeł informacji: ze statystyk policyjnych i sądowych, spraw rozwodo-

²⁶ Zob. np. G.T. Hotaling, D.B. Sugarman, *An Analysis of Risk Markers in Husband to Wife Violence: The Current State of Knowledge*, „Violence and Victims” 1(1986) nr 2, s. 101-124; R.E. Dobash, R.P. Dobash, *Violent Men and Violent Contexts*, w: *Rethinking Violence against Women*, red. R.E. Dobash, R.P. Dobash, Sage Publications, Thousands Oaks, California, 1998, s. 141-168; D. Kuz, *Przemoc fizyczna mężczyzn wobec kobiet: poważny problem społeczny*, w: *Kobiety, mężczyźni i płę. Debata w toku*, red. M.R. Walsh, tłum. P. Cichawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 268-279.

²⁷ Cyt. za: *Przemoc w rodzinie. Diagnoza, orzecznictwo, profilaktyka*, red. J.M. Stanik, Z. Majchrzyk, Wydawnictwo Anima, Katowice 1998, s. 19.

²⁸ Zob. Gelles, dz. cyt.; Herzberger, dz. cyt.; M.A. Straus, *Physical Assaults by Wives: A Major Social Problem*, w: *Current Controversies on Family Violence*, red. R.J. Gelles, D.R. Loseke, Sage Publications, Newbury Park, Clifornia, 1993, s. 40-63.

²⁹ Zob. np. Straus, dz. cyt..

³⁰ Zob. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Przemoc i konflikty w domu. Komunikat z badań BS/82/2012*, http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_082_12.PDF.

wych, wywiadów rodzinnych, badań populacyjnych o charakterze sondażowym czy też badań obejmujących próbę kliniczną (na przykład kobiety mieszkające w schronisku dla ofiar przemocy). Generalnie jednak przewaga liczbowa sprawców płci męskiej oraz ofiar płci żeńskiej wskazuje, że przemoc mężów wobec żon występuje znacznie częściej niż przemoc żon wobec mężów.

ZJAWISKO UZALEŻNIENIA SPRAWCY I OFIARY PRZEMOCY W ZWIĄZKACH MAŁŻEŃSKICH

Ponieważ nie ma jasnych kryteriów diagnostycznych dotyczących opisywanej tu grupy zaburzeń, przetransponowano kryteria uzależnienia od alkoholu na uzależnienie w związku między sprawcą a ofiarą przemocy. Tego rodzaju zaburzenia zachowania można także określić jako „zaburzenie kontroli impulsów”. W Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10 uwzględnia się grupę problemów określaną jako „zaburzenie nawyków i popędów” (F64), oraz grupę określaną jako „inne zaburzenia nawyków i popędów” (F63.8). Te kategorie można zastosować w przypadku konsekwentnie powtarzających się zachowań nieadaptacyjnych, które nie są wynikiem zespołu zaburzeń psychicznych, a w których występuje nieumiejętność powstrzymywania się przed nieprawidłowymi zachowaniami. Niestety w odniesieniu do tych kategorii zaburzeń nie opracowano jeszcze podstawowych mechanizmów nieprawidłowego nałogowego zachowania.

Aby opisać funkcjonowanie osób uzależnionych w ogólności (bez względu na rodzaj zachowania) posłużę się Jerzego Mellibrudy koncepcją psychologicznych mechanizmów uzależnienia. Wyróżnia on trzy podstawowe mechanizmy uzależnienia: regulację emocji, zniekształcenia poznawcze i zaburzenia struktury „ja”³¹. Mechanizm regulacji emocji ma podstawowe znaczenie dla powstawania i utrzymywania zależności, zniekształcenia poznawcze aktywizowane są poprzez stymulację wewnętrzną (uczucia, stany fizjologiczne), jak i zewnętrzną (osoby, sytuacje), zaburzenia struktury „ja” są zaś związane z upośledzeniem funkcji samoregulacji i naruszaniem granic „ja”, rozpraszeniem i rozdwajaniem integralności struktury „ja”.

W tej części artykułu skoncentruję się na analizie komponentów mechanizmów uzależnienia w relacji małżeńskiej zarówno u sprawcy, jak i u ofiary przemocy, by na podstawie charakterystyk ich uzależnienia wskazać czynniki współuzależniające oboje partnerów.

³¹ Zob. J. Mellibruda, Z. Sobolewska-Mellibruda, *Integracyjna psychoterapia uzależnienia. Teoria i praktyka*, Instytut Psychologii Zdrowia Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa 2006.

Dane przedstawione wyżej wskazują, że mimo iż sprawstwo przemocy w związkach małżeńskich nie jest związane jedynie z płcią męską, to jednak częściej sprawcami aktów przemocy domowej są mężczyźni, ofiarami zaś kobiety. Będę zatem posługiwała się określeniami agresor i sprawca w odniesieniu do mężczyzny, kobietę identyfikując jako ofiarę

Tabela 1. Komponenty mechanizmu uzależnienia w relacji sprawca-ofiara

Mechanizmy uzależnienia	SPRAWCA	OFIARA
	Wskaźniki	
Regulacja emocji	Nałogowe zachowanie agresywne Lęk przed porzuceniem i samotnością Maskowana zależność	Silna więź traumatyczna
Zniekształcenia poznawcze	Irracjonalne myślenie Destrukcyjne myślenie – ruminacje Mechanizm projekcji	Zniekształcenia poznawcze dotyczące własnej osoby Zniekształcenia poznawcze dotyczące małżeństwa i rodziny Zniekształcenia poznawcze dotyczące relacji kobieta-mężczyzna
Struktura „ja”	Niedorozwój systemu poznawczego struktury „ja” Niestabilny, nieadekwatny obraz siebie	Upośledzenie funkcji regulacyjnych osobowości: Rezygnacja z poczucia kontroli zdarzeń (syndrom wyuczonej bezradności, syndrom wyuczonej nadziei) Rozproszenie tożsamości

CHARAKTERYSTYKA SPRAWCY PRZEMOCY

Generalnie zauważa się, że sprawcy przemocy mają problemy z poczuciem własnej wartości, poczuciem kontroli, poczuciem tożsamości, samoakceptacją, wykazują nieprawidłowy rozwój lub zaburzenie struktury „ja” w osobowości. Ponadto obserwuje się u nich: zaburzenia funkcji poznawczych, niewłaściwe reagowanie na stres, agresywność, impulsywność, zależność i dążenie do zależności, silną podejrzliwość i zazdrość, ambiwalencję emocjonalną i problemy w bliskich intymnych związkach³².

³² Zob. D u t t o n, dz. cyt.; D.G. S a u n d r e s, *The Place of a Typology of Men who are „Maritally” Violent within a Nested Ecological Model: A Response to Holtzworth-Munroe*

Podstawowymi przejawami uzależnienia występującymi u sprawców przemocy domowej są: nałogowe agresywne zachowanie, lęk przed porzuceniem i samotnością oraz tak zwana maskowana zależność.

Zachowanie agresywne występuje tu w formie automatycznej transformacji przykrych uczuć w dominujący stan złości i agresji. Upośledzenie zdolności do sprawowania kontroli nad agresywnymi zachowaniami spełnia właściwie wszelkie kryteria nałogowych zachowań: sprawców nie powstrzymują cierpienia bliskich ani szkody, jakie zachowania te powodują. Kontrola, która powinna być uruchamiana właśnie przez cierpienia bliskich i szkody spowodowane przez przemoc, nie działa skutecznie³³.

U podstaw nieprawidłowego mechanizmu regulacji emocji u sprawców przemocy leży silny lęk przed utratą partnerki i kontroli nad jej życiem. Sprawcy przemocy boją się samotności, potrzebują bliskich symbiotycznych relacji zależności, a jednocześnie odczuwają silny lęk przed intensywnością tych relacji. Zagrożenie opuszczeniem przez partnerkę wywołuje wręcz ataki paniki³⁴. Przy niskim poziomie reaktywności emocjonalnej zachowania agresywne sprawców są często źródłem silnej stymulacji, szczególnie zachowania agresywne o charakterze instrumentalnym (sprawczym) wykorzystywane są do kompensacji niedoboru stymulacji.

Z rozpaczliwą wręcz potrzebą posiadania żony, aby się samookreślić (jako dobry mąż, dobry ojciec dbający o rodzinę), związana jest maskowana zależność. Sprawca czuje się z żoną nieodwołalnie związany, ale nie potrafi się do tego przyznać. Zdaniem Donalda Duttona „przemoc wyznacza kobiecie odpowiednie miejsce, a mężczyźnie pozwala na lekceważenie własnej, ukrytej

and Meehan, „Journal of Interpersonal Violence” 19(2004) nr 12, s. 1390-1395; L.W. Bennett, O.J. Williams, *Men who Batter*, w: *Family Violence: Prevention and Treatment*, s. 227-259; R. Vasselle-Augenstein, A. Ehrlich, *Male Batterers: Evidence for Psychopathology*, w: *Intimate Violence: Interdisciplinary Perspectives*, red. E.C. Viano, Taylor & Francis, Bristol, Pennsylvania, 1992, s. 139-156; J.C. Campbell, P. Sharps, N.E. Glass, *Risk Assessment for Intimate Partner Violence*, w: *Clinical Assessment of Dangerousness: Empirical Contributions*, red. G.F. Pinard, L. Pagani, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2000, s. 136-167; D. Rode, *Czynniki osobowościowe i sytuacyjne warunkujące mechanizmy motywacyjne sprawców przemocy w rodzinie*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. T. Rostowska, I. Janicka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 120-132; t a ż, *Typology of Perpetrators of Domestic Violence*, „Polish Psychological Bulletin” 41(2010) nr 1, s. 12-23.

³³ Zob. A. Holzworth-Munroe, *A Typology of Men who are Violent toward their Female Partners: Making Sense of the Heterogeneity in Husband Violence*, „Current Directions in Psychological Science” 2000, nr 4(9), s. 140-143.

³⁴ Zob. Vasselle-Augenstein, Ehrlich, dz. cyt.; Gelles, dz. cyt.; D. Rode, *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.

potrzeby zależności i zachowania iluzji niezależności”³⁵. Maskowana zależność wynika z niezdolności indywidualnego „ja” sprawcy do samostanowienia i samoistnego życia, stąd ciągła kontrola, dominacja i władanie osobą ofiary.

Zniekształcenia poznawcze występują w trzech podstawowych objawach: w irracjonalnym myśleniu, destruktywnym myśleniu w formie ruminacji i w mechanizmie projekcji. Irracjonalne myślenie to nieprawidłowe odczytywanie intencji partnerki i obwinianie jej. Czyniąc ofiarę odpowiedzialną za swoje uczucie zniechęcenia i wybuchy agresji, stawiając jej niemożliwe do spełnienia żądania i racjonalizując jej przewinienia, sprawca pozostaje zupełnie niewinny w swoich działaniach³⁶.

Ruminacje to obsesyjne powtarzający się myślowy wzorec poczucia winy, przykrych uczuć oraz fantazji, związany z wzajemnym obwinianiem się partnerów. Często myśli te, związane z wewnętrznym stanem silnego niepokoju, złości i cierpienia, skupiają się na zazdrości i niewierności małżeńskiej. Jak w błędnym kole, ruminacje zwiększają wewnętrzne napięcie, ponieważ doświadczając natrętnych myśli, sprawca „nakręca się” emocjonalnie, aż do osiągnięcia stanu wściekłości. Staje się wówczas nadzwyczaj czujny wobec oznak tak zwanego nieposłuszeństwa partnerki i ją atakuje.

Jednym z mechanizmów obronnych sprawców przemocy jest projekcja. U jej podstaw leży mechanizm przemieszczenia agresji, ale występuje on w pewnej modyfikacji. W klasycznym mechanizmie przemieszczenia agresji istotne znaczenie ma istnienie podobieństwa między sprawcą a ofiarą – w swoich działaniach sprawcy starają się owe podobieństwa minimalizować, głównie poprzez eksponowanie różnic. Modyfikacja mechanizmu polega na tym, że sprawcy przypisują ofierze wrogość, nielojalność, pragnienie odwetu, a więc te odczucia i postawy, które sami prezentują i których nie potrafią znieść u siebie. Próbuja oni w ten sposób ukryć swoje wrogie nastawienie i tendencję do uzewnętrzniania złości. Przerzucając je na ofiarę, jednocześnie nie ponoszą psychologicznych kosztów, na przykład poczucia winy.

Sprawcy przemocy często przypisują ofierze określony stopień zawinienia, upatrując go w formie jej zachowań, które sprowokowały ich do przemocy. W przeprowadzonych przeze mnie badaniach w grupie trzystu dwudziestu pięciu sprawców przemocy domowej podstawowy problem badawczy dotyczył charakterystyki sprawców i mechanizmu uwarunkowań przemocy w rodzinie, a jednym z problemów szczegółowych była ocena zachowań partnerki, które sprawcy określali, jako prowokujące ich do agresji³⁷. Pytanie, na które stara-

³⁵ D.G. Dutton, *Przemoc w rodzinie*, tłum. P. Kołyszko, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2001, s. 55.

³⁶ Zob. D.G. Dutton, S.K. Golan, *The Batterer: A Psychological Profile*, Basic Book, New York 1995.

³⁷ Zob. Rode, *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie*.

łam się uzyskać odpowiedź, brzmiało: W jakim stopniu w ocenie sprawców przemocy zachowania partnerki można uznać za prowokujące ich do agresji? Źródłem danych badawczych były wywiady ze sprawcami przemocy oraz analizy akt spraw sądowych dotyczących znęcania się nad partnerem (z art. 207 par. 1 i 2 Kodeksu karnego). Zespół kompetentnych sędziów na podstawie zebranych informacji: wypowiedzi sprawców przemocy, zeznań ofiar oraz świadków, wyróżnił kilka zachowań ofiary mogących prowokować badanych do stosowania przemocy względem ofiary. Obliczono wskaźnik zgodności sędziów kompetentnych, który wyniósł 0,819 (alfa Cronbacha).

Zachowania prowokacyjne ofiary pogrupowano, wyodrębniając dziesięć typów: (1) pretensje, wymówki; (2) groźby, obelgi; (3) poniżanie, lekceważenie; (4) nadmierna kontrola; wścibstwo; (5) przemoc fizyczna wobec partnera (popychanie, bicie, szarpanie); (6) kłamstwa, manipulacje; (7) alkoholizowanie się; (8) oskarżenia (np. o zdradę, niełojalność czy kłamstwa); (9) wymagania (np. domaganie się większej ilości pieniędzy, pomocy w domu, zmiany pracy, dbania o higienę); (10) późne powroty (żony) do domu. Sprawcy przemocy oceniali zachowania ofiary jako prowokujące ich do agresji w czteropunktowej skali: brak, słabe, umiarkowane, wysokie. Cztery typy zachowań ofiary ocenione zostały przez badanych jako w stopniu umiarkowanym i wysokim prowokujące ich do aktów przemocy: pretensje, wymówki (80,8%); wymagania (69,5%); alkoholizowanie się ofiary (62,8%) oraz groźby i obelgi (51,6%).

Należy zauważyć, że zachowania związane z dużą aktywnością ofiary, zarówno fizyczną (bicie, popychanie), jak i polegającą na prowokowaniu spięć i awantur poprzez wymówki, pretensje, obelgi czy oskarżania, przez większość badanych uznane zostały za wysoko prowokacyjne, prowadzące do aktów agresji. Być może w określaniu zachowań prowokacyjnych partnerek wystąpił typowy mechanizm projekcji, często diagnozowany u sprawców przemocy (rzutując swoją agresję na partnerki, postrzegali je jako osoby cechujące się dużą agresywnością, wybuchowe, konfliktowe, stanowiące źródło prowokacji).

Charakterystyczną cechą sprawców przemocy jest niestabilny, nieadekwatny obraz siebie – przecenianie własnych możliwości lub ich dewaluacja, a niekiedy oscylacja między tymi skrajnościami. Organizacja informacji wokół obrazu i pojęcia własnego „ja” dokonuje się poprzez rozróżnienie rzeczywistości wewnętrznej („ja”) i zewnętrznej („nie ja”) oraz ich wzajemnej relacji („ja”–„świat”). U niektórych sprawców przemocy zauważa się niewyraźne zróżnicowanie tej granicy, są oni sterowani przez doraźne bodźce i zewnętrzne wymagania, przejawiają tendencję do przypisywaniu otoczeniu swoich uczuć i myśli (projekcja), a niekiedy skłonność do bezkrytycznego przyjmowania poglądów i opinii innych. Zaburzenie osobowości niektórych sprawców przemocy związane jest z ciągłym niezaspokojeniem potrzeb „ja” i niską tolerancją na deficyt informacji podtrzymujących. Brak czy niedobór informacji lub dopływ informacji niezgodnych

z informacjami zakodowanymi w ich strukturze „ja” wywołuje wzrost poziomu aktywacji i silne napięcie emocjonalno-motywacyjne. Rozbieżność informacyjna jest zagrożeniem dla „ja”, a zatem i dla całego systemu regulacji³⁸.

Niedorozwój systemu poznawczego i struktury „ja” przejawia się u sprawców przemocy w mniejszej lub większej niezdolności do wewnętrznej reorganizacji strukturalnej pod wpływem rozbieżności informacyjnej. W wielu przypadkach skutkuje to ciągłym dążeniem do zmian w otoczeniu zamiast podjęcia próby wprowadzenia odpowiednich zmian w informacjach zakodowanych w strukturach poznawczych. Dominującą motywacją zachowania sprawców przemocy staje się więc utrzymanie, ochrona i podwyższenie poczucia własnej wartości. Zwykle usiłują oni to osiągnąć poprzez obniżenie wartości partnerki (kwestionowanie jej kompetencji, pozycji zawodowej czy przypisywanie jej ujemnych cech), kontrolowanie jej zachowań i dominację. Ponadto sprawcy ujawniają potrzebę nadmiernej aprobaty społecznej (chcą uchodzić za osoby wyjątkowo przyzwoite, uczciwe, prawe).

CHARAKTERYSTYKA OFIARY PRZEMOCY

Ofiary przemocy charakteryzują się niskim poczuciem własnej wartości, biernymi strategiami radzenia sobie z problemami, uwewnętrznionym poczuciem winy, ustepliwością, ambiwalentnym poczuciem lojalności, błędnymi atrybutami oraz silną zależnością od partnera³⁹.

Ofiarę przemocy łączy ze sprawcą silna więź urazowa (traumatyczna). Wiąż ta opiera się na dwóch aspektach związku nacechowanego przemocą: dominującej władzy jednej osoby (sprawcy) i nieregularności aktów przemocy. Istotne znaczenie ma również nieprzewidywalny charakter przemocy partnera i sporadyczność jej stosowania – brak aktów przemocy stanowi wzmocnienie, jest silnym czynnikiem motywującym zachowanie kobiety (podtrzymuje nadzieję, że tym razem będzie lepiej i do przemocy nie dojdzie). Osobowość maltretowanej kobiety nie wykazuje jakiegos specyficznego braku, który czyniłby ją bardziej podatną na uzależnienie od sprawcy – przeciwnie, to cechy samego

³⁸ Zob. A. Jakubik, *Zaburzenia osobowości*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1997; T. Million, R. Davis i in., *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, tłum. H. Grzegółowska-Klarkowska, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2005; D. Rode, *Przemoc w rodzinie. Psychologiczna i prawna płaszczyzna teoretyczna i aplikacyjna*, w: *Psychologia i prawo. Między teorią a praktyką*, red. E. Habzda-Siwek, J. Kabzińska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2014.

³⁹ Zob. Brown, Herbert, dz. cyt.; Saundres, dz. cyt.; S. Smith i in., *The Intergenerational Transmission of Spouse Abuse: A Meta-Analysis*, „Journal of Marriage and Family” 62(2000) nr 3, s. 640-654.

związku tłumaczą ten aspekt więzi. Kobieta, która postrzega świat oczami partnera – osoby posiadającej władzę, chcąc zyskać choć częściową kontrolę nad niespodziewanymi aktami agresji, coraz silniej wchodzi emocjonalnie w relację ze sprawcą. Więż urazowa pozwala jej chociaż przez chwilę odczuć własną wartość: jest potrzebna partnerowi, zauważa jego brak odporności na stresy, desperację, samotność. Wie, że jest dla niego ważna.

Zniekształcenia poznawcze utrudniają ofiarom realne spojrzenie na rzeczywistość, a przez to uniemożliwiają poradzenie sobie z doznawaną przemocą i jej powstrzymanie. Pozbawiają one ofiarę możliwości adekwatnego reagowania na sytuację przemocy, powodując, że kobieta zachowuje lojalność wobec destrukcyjnego partnera. Zniekształcenia poznawcze dotyczą trzech ważnych obszarów: własnej osoby, małżeństwa i rodziny oraz relacji między kobietą a mężczyzną. Zaburzona zostaje percepcja siebie, jako jednostki wartościowej, zdolnej do podejmowania zadań i decyzji. W wyniku ośmieszania, upokarzania i poniżania ofiara traci bowiem poczucie własnej wartości, postrzega siebie jako osobę niezasługującą na to, by być kochaną i szanowaną, przejawia poczucie odmienności od innych i braku zrozumienia ze strony otoczenia. Obniżony poziom poczucia własnej wartości połączony z brakiem szacunku do siebie sprawiają, że ofiara postrzega własną osobę, jako jednostkę z defektem, nienadającą się do tworzenia dobrego związku i wychowywania dzieci. To, że partner darzy ofiarę uczuciem, jest zatem dla niej czymś bardzo ważnym i jest mu za to wdzięczna.

Dla większości ofiar przemocy rodzina i małżeństwo stanowi podstawową, nadrzędną wartość w ich życiu. Zniekształcenia poznawcze dotyczące tych związków odnoszą się do zachowania za wszelką cenę przez ofiarę przemocy odpowiedzialności za obraz dobrej, porządnej rodziny i wspaniałego związku małżeńskiego. Jeśli w rodzinie dzieje się coś złego, odpowiedzialna jest za to kobieta, rozpad związku świadczy bowiem o jej niskiej wartości jako żony i matki⁴⁰.

Analizując kwestię zniekształceń poznawczych dotyczących stereotypu roli kobiety i mężczyzny, dochodzi się do wniosku, że ofiary oceniają siebie właśnie przez pryzmat roli matki i żony, przy braku alternatywnych punktów odniesienia dla własnej samooceny, chociażby w sferze zawodowej.

U kobiet, które przez lata były ofiarami przemocy, dochodzi do częściowego upośledzenia funkcji samoregulacji z rozmyciem tożsamości i często również z naruszaniem granic „ja”⁴¹. Przyczyną tych dysfunkcji są doświadczenia traumatyczne, których skutki można zdiagnozować, jako zaburzenie posttraumatyczne, czyli zespół stresu pourazowego PTSD (ang. posttraumatic stress

⁴⁰ Zob. D. R o d e, *Destruktywne schematy myślowe kobiet uwikłanych w krzywdzące związki małżeńskie*, w: *Człowiek w sytuacji zagrożenia. Kryzysy, kataklizmy, katastrofy*, red. K. Popiołek, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2000 s. 72-84.

⁴¹ Zob. D. D o u m a s i in., *Adult Attachment as a Risk Factor for Intimate Partner Violence. The „Misparing” of Partners’ Attachment Styles*, „Journal of Interpersonal Violence” 23(2008), nr 5.

disorder). W sytuacji przemocy małżeńskiej trauma ma charakter chroniczny – ofiary doświadczają długotrwałego, powtarzającego się urazu. Upośledzenie funkcji regulacyjnych osobowości w wyniku doznań stresu pourazowego występuje przede wszystkim w postaci rezygnacji z poczucia kontroli zdarzeń. Utrata poczucia kontroli jest jednym z największych zagrożeń dla tożsamości jednostki. Powoduje zubożenie, rezygnację z walki o własne potrzeby i bezpieczeństwo oraz brak zainteresowania przyszłością, planami i celami⁴².

Typowym przykładem rezygnacji jednostki z obrony jest syndrom wyuczonej bezradności ofiar. Bezradność ta nie stanowi jedynie skutku urazowej sytuacji przemocy, ale związana jest także z trwałymi dyspozycjami jednostki do wyjaśniania przyczyn i zdarzeń w jej życiu, czyli atrybucjami. Można je opisać za pomocą kontinuum: zewnętrżność–wewnętrzność, stałość–zmiennność, globalność–specyficzność. Szczególnie podatne na rozwój wyuczonej bezradności są te kobiety, które odznaczają się zewnętrżnym poczuciem kontroli, globalnością zewnętrżnego poczucia kontroli i stałością takiego postrzegania. Proces rozwoju wyuczonej bezradności jest skomplikowany i dość długi, a na jego efekt mocno „pracuje” sprawca przemocy, często indukując w kobiecie przekonanie, że sama jest sobie winna i zupełnie nie sprawdza się w żadnej ze społecznych ról.

W wyniku długotrwałych traum u kobiet doświadczających przemocy ujawnia się rozproszenie tożsamości. Ofiara miewa uczucie, że „ulega rozpadowi”, doświadcza narastającego poczucia strachu i nierealności. Nie doceniając swojej wartości, panicznie boi się, że może zostać porzucona, samotna. Rozproszenie tożsamości znajduje odzwierciedlenie w subiektywnym doświadczaniu chronicznej pustki lub w sprzecznych sposobach postrzegania „ja” i w niekonsekwentnym zachowaniu, przejawia się to w trudnościach z opisywaniem siebie, niepewności dotyczącej przyszłości i realizowanych celów, w braku zaangażowania w tworzenie planów dotyczących własnej pracy i własnego rozwoju. Widoczny jest brak poczucia bezpieczeństwa i niepewność dotycząca „ja”. Dokuczliwe poczucie pustki wraz z poczuciem wewnętrznej niepamięci i z zaprzeczaniem jako mechanizmem obronnym w coraz większym stopniu uzależnia ofiarę od sprawcy, czyniąc ją słabą i bezwolną.

BŁĘDNE KOŁO UZALEŻNIENIA

Mechanizm uzależnienia w relacji sprawca–ofiara przemocy funkcjonuje na zasadzie błędnego koła. Mechanizm ten w relacjach, w których występuje problem przemocy, osadzony jest na ogromnej sile lęku będącego wewnętrżnym generatorem postępowania sprawcy i ofiary. Lęk w przypadku ofiary

⁴² Zob. P o s p i s z y ł, dz. cyt.

związany jest przede wszystkim z odrzuceniem, a w przypadku sprawcy – z porzuceniem. Sprawcy boją się potencjalnej utraty żony i nieustannie utratę tę antycypują, dostrzegając groźbę tam, gdzie jej nie ma. Strach partnera przed samotnością, nieobecnością kobiety, którą przez lata maltretował, i przed ujawnieniem własnych problemów powoduje powolne uzależnianie się sprawcy od ofiary. Nieświadomie wymaga on od żony, żeby mu tych cierpień ujęła, pocieszyła go, przy czym zaczyna odreagowywać swoje napięcie, raniąc ją za pomocą słów lub czynów. Błędne koło lęku w przemocy ma znaczenie dla obojga partnerów tej relacji. Lęk ofiary związany jest z odrzuceniem jej przez mężczyznę jako kobiety: żony, matki, partnerki, a także z odrzuceniem związku, w który zainwestowała dużo czasu, energii, zabiegów i działań. Kobieta ma wyolbrzymione negatywne wyobrażenie na temat tego, co się stanie, gdy partner odejdzie. Uważa, że sama sobie nie poradzi. Jej lęk przed samotnością i nieznanym jest silniejszy niż doświadczane cierpienia.

Sprawca manipuluje lękiem ofiary. Mężczyzna stosujący przemoc uzależnia partnerkę przez używanie strategii przemocy emocjonalnej: atakuje więzi społeczne, więź z dawną grupą odniesienia i obecną, atakuje tożsamość ofiary, aby później, gdy ofiara jest coraz bardziej przez niego kontrolowana i w pewien sposób uzależniona od jego słów i gestów – manipulować nią i jej uczuciami. W konsekwencji sprawca staje się dla ofiary darczyńcą dobrych sytuacji, pochwał, dobrych gestów, które odbierane są przez ofiarę jako coś niezwykłego, wyjątkowego.

Zaprzeczanie jest techniką unikania, która pozwala utrzymać istniejący stan rzeczy poprzez niedostrzeganie rzeczywistości. Mechanizm ten stosowany jest przez sprawcę w celu nieujawniania stosowanych przez niego aktów agresji, związany jest z samolubstwem i bagatelizowaniem swojego zachowania przez sprawcę przemocy oraz brakiem empatii wobec ofiary. Sprawcy zaprzeczają samemu działaniu (agresji, złości i aktom przemocy), zrzucając odpowiedzialność na ofiary, zaprzeczają, że są winnymi takich czynów (są porządnymi ludźmi, niezdolnymi do aktów agresji) i zaprzeczają konsekwencjom czynów (stan zdrowia ofiary nie mógł się pogorszyć po drobnej sprzeczce). Stosują samoidealizację, prezentując siebie jako pozytywną osobę, darzącą żonę uczuciem i szacunkiem. Jeżeli przyznają się do popełnienia aktów przemocy, to zwykle je minimalizują. Często proces zaprzeczania zostaje przeniesiony z rodzin biologicznych do prokreacyjnych.

Obserwuje się bierność i sztywność strategii obronnych u ofiar przemocy domowej. Pomimo małej skuteczności dotychczasowych strategii radzenia sobie z problemami, kobiety będące ofiarami przemocy nie potrafią dokonać zmian w sposobie reagowania na różne zagrożenia. Od lat powielają te same sposoby reagowania (rytualizacja, intensyfikacja działań, minimalizowanie strat, identyfikacja ze sprawcą krzywdzenia) mimo ich oczywistej nieskutecz-

ności. Prawdopodobnie przyczyną nieskuteczności działania obronnego ofiar przemocy jest mechanizm regresji, czyli cofanie się do wcześniej wyuczonych nawyków i strategii działania, które często związane są z doświadczaniem przez ofiary urazowych przeżyć w dzieciństwie⁴³. Stosowanie nieefektywnych strategii obronnych w dłuższej perspektywie prowadzi do psychicznego uzależnienia się od sprawcy. Ofiara ma trudności z realną oceną faktów i w konsekwencji nie poszukuje możliwości wyjścia z sytuacji traumatycznej, a przez to coraz mocniej wiąże się emocjonalnie z krzywdzącym ją partnerem.

Nasze doświadczanie indywidualne ujawnia się w tym, że w sytuacjach pod jakimś względem przypominających te, w których doznaliśmy określonych przeżyć emocjonalnych, reagujemy podobnymi uczuciami, zanim zdołamy sobie to uświadomić. W ten sposób powstają urazy emocjonalne, dochodzi do kształtowania się określonych postaw – a mówiąc ściślej – ich komponentów emocjonalnych. Jednostka uczy się rozpoznawać dany stan emocjonalny, który przez to staje się sygnałem wywoławczym zachowań adaptacyjnych. Doświadczanie przemocy w dzieciństwie prowadzi do jej stosowania w dorosłym życiu nie tylko wskutek modelowania agresywnych zachowań, ale przede wszystkim ze względu na brak poczucia bezpieczeństwa w grupie ludzi najbliższych – w rodzinie. Jednostki pochodzące ze środowisk dotkniętych przemocą odczuwają brak ochrony ze strony osób dorosłych, które odgrywały w ich życiu ważną rolę. Stąd też władza, sprawowanie kontroli i przemoc stają się typowymi dla tych jednostek sposobami rozwiązywania konfliktów⁴⁴. Odległe w czasie konsekwencje doznawania krzywd w dzieciństwie dotyczą także obrazu własnej osoby. Według Johna Bowlby'ego dzieci rozwijają w sobie ogólne oczekiwania wobec zachowań opiekuna oraz wewnętrzny model roboczy (ang. internal working model)⁴⁵ rodziców – ich wrażliwości, gotowości do reagowania i akceptacji. Na tej podstawie tworzą obraz siebie jako jednostek wartościowych lub niewartościowych. Ten wewnętrzny roboczy model „ja” wpływa na formowanie się osobowości dziecka, szczególnie w zakresie autonomii, inicjatywy i poczucia własnej tożsamości. Doświadczanie przemocy w rodzinie w okresie dzieciństwa – jako ofiary i (lub) jako świadka – wpływa na relacje z otoczeniem, powodując kojarzenie przemocy z określonym typem relacji. Tworzą się unikająco-ambiwalentne albo lękowe style przywiązania, które powodują, że osoby doświadczające przemocy w rodzinie pochodzenia

⁴³ Zob. H. Grzegówska-Klarkowska, *Mechanizmy obronne osobowości*, PWN, Warszawa 1986; Pospiszyl, dz. cyt.

⁴⁴ Zob. L.E. Walker, A. Browne, *Gender and Victimization*, „Intimates. Journal of Personality”, 53(1995); D.G. Dutton, P.R. Kroop, *A Review of Domestic Violence Risk Instruments*, „Trauma, Violence & Abuse” 1(2000) nr 2, s. 171-181.

⁴⁵ Zob. J. Bowlby, *Przywiązanie*, tłum. M. Polaszewska-Nicke, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

przejawiają tendencje do nadmiernych wymagań i (lub) uzależnienia w dorosłych związkach partnerskich.

*

W związkach małżeńskich, w których stosuje się przemoc, klimat emocjonalny oparty jest na tłumionej złości i frustracji agresora oraz na lęku i bezsilności jego ofiary. Władza i strategie podejmowania decyzji wykorzystywane są do kontrolowania przez sprawcę zasobów rodziny i do panowania nad ofiarą w sposób niesprawiedliwy i nieakceptowany, co sprzyja erozji spójności związku. W małżeństwie występuje wzorzec interakcji kontrolująco-wymuszający, sprawca przekazuje partnerce zarówno werbalnie, jak i pozawerbalnie oceny i sądy dotyczące jej niepożądanego postępowania, a także formułuje oczekiwania i nakazy, wymagając natychmiastowego ich zrealizowania. Systematycznie „wypunktowuje” – słowem lub gestem – określone zachowania partnerki, jednocześnie bezkrytycznie odnosząc się do siebie. Sprawując nadmierną kontrolę i dominując, mężczyzna wymaga od kobiety sztywnego wypełnienia ról: małżeńskiej, rodzicielskiej, przy czym zupełnie nie liczy się z jej odczuciami. Mylne pojmowanie przez sprawcę odpowiedzialności za partnerkę i zobowiązań wobec niej prowadzi do uzasadnionej w jego odczuciu ingerencji w jej sprawy osobiste i w efekcie do osaczenia jej, podporządkowania i izolowania.

Analiza materiału przeglądowego wykazała, że w związkach, w których występuje problem przemocy – po pierwsze – relacja małżonków, oparta przez dłuższy czas na przewadze jednej ze stron, prowadzi do wytworzenia więzi traumatycznej, a – po drugie – długotrwałe przebywanie w związku krzywdzącym, opartym na nierówności, powoduje rozwój mechanizmów uzależnienia i czerpania korzyści z tego układu zarówno przez jedną, jak i drugą stronę. Ofiara uczy się czerpać przyjemność z przyjacielskich gestów sprawcy, z czasem interpretuje jego zachowanie jako dowód miłości i wyraz troski o dobro jej i dzieci lub jako błędne działanie w dobrej intencji. Sprawca natomiast rozwija w sobie nierealistycznie zawyżoną samoocenę. Poddawanie się przez partnerkę kontroli, podporządkowaniu, godzenie się na brutalność i okrucieństwo, stanowi potwierdzenie siły faktycznie kruchego „ja” sprawcy przemocy. Poczucie własnej wartości sprawcy zależy, bowiem od jego zdolności wymuszania na partnerce uległości i podporządkowania.

Manfred SPIEKER

KU MEDYCYNIE PRAGNIENÍ? Sztuczne zapłodnienie a godność człowieka*

Rozród człowieka jest istotowo czymś więcej niż techniczną procedurą. Stanowi owoc wzajemnej jedności, w której mężczyzna i kobieta nie są jedynie dawcami gamet ani dostarczycielami surowca. Dziecko także jest czymś więcej niż wytworem rozumu technicznego, produkowanym w laboratorium posiadającym certyfikat ISO 9001 przez lekarzy z doświadczeniem w zarządzaniu jakością.

Specjaliści z zakresu medycyny reprodukcyjnej usprawiedliwiają sztuczne zapłodnienie, powołując się na cierpienie swoich pacjentów. Bezdzielnosć uchodzi za chorobę, a sztuczne zapłodnienie za jej terapię. Kasy chorych uznały rozród wspomagany za metodę leczenia bezpłodności i umieściły związane z nim procedury na liście świadczeń refundowanych, chociaż sama bezpłodność w wyniku udanej – to znaczy zakończonej urodzeniem dziecka – terapii nie zostaje usunięta. Metodą zapłodnienia in vitro i docyt oplazmatycznego podania plemnika lekarze medycyny reprodukcyjnej nie leczą choroby, lecz pragnienie – pragnienie posiadania dziecka.

Pragnienie to jest prawe, stanowi część *conditio humana*. Prokreacja należy do potrzeb niezależnych od czasu i kultury, jest egzystencjalnym celem natury ludzkiej. To, że małżonkowie chcą dziecka, że mężczyzna i kobieta pragną – razem i dzięki sobie nawzajem – zostać ojcem i matką i wyrazić swoją miłość poprzez dziecko, również należy do ludzkiej, nacechowanej płciowo tożsamości. Prawe jest też podejmowanie w ramach medycyny i psychologii problemów związanych z realizacją tego pragnienia oraz rozwiązywanie ich za pomocą badań naukowych i terapii.

Zasadność interwencji medycznej zależy jednak od tego, czy dokonujący jej lekarz zachowuje świadomość faktu, że nie istnieje prawo do posiadania dzieci, czy pamięta, że jego działania dotyczą nie tylko pary i pragnienia dziecka, lecz także samego dziecka jako trzeciego podmiotu. Terapią, w której przyjmuje się taką odpowiedzialność, nie może zatem ograniczać się do traktowania dziecka jako obiektu pragnień rodziców bądź celu osiąganego za pomocą metod wspomaganego rozrodu. Cel ten jest bowiem przedmiotem szczególnego rodzaju, przedmiotem, który jest jednocześnie podmiotem i któremu przysługuje ludzka godność.

* Wykład z cyklu „Bioetyka. Problem ochrony życia w demokracji” zaprezentowany na Uniwersytecie w Osnabrück 11 lipca 2008 roku.

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Dlaczego godność ludzka przysługuje embrionowi? Co w ogóle oznacza godność człowieka, którą artykuł pierwszy niemieckiej ustawy zasadniczej określa jako wartość nienaruszalną, wyprzedzającą jakąkolwiek władzę? Najpierw należy odpowiedzieć na drugie z tych pytań, gdyż konsensus, na którym opierało się rozumienie godności człowieka i wprowadzonego przed półwieczem pierwszego artykułu niemieckiej konstytucji, został znacznie osłabiony. Ostatnio godność człowieka stała się dla niektórych pustą tautologią, hasłem pozbawionym deskryptywnej treści albo też pojęciem zbędnym, bez którego można się z powodzeniem obejść¹. Dla innych godność jest historycznie i kulturowo uwarunkowanym eufemizmem o religijnych bądź przynajmniej światopoglądowo-filozoficznych źródłach, pojęciem tak przy tym subiektywnym, że nie należy się nim posługiwać w dyskusjach na tematy prawne czy medyczne². Dla jeszcze innych stanowi ona wprawdzie kluczowe pojęcie konstytucji, jest ono jednak w szczególny sposób wpisane w kontekst historyczno-swiatopoglądowy i w niewielkim stopniu operacyjne: stanowi niejako niezinterpretowaną, otwartą na rozwój tezę, tak że niemal wszystkie wyniki badań biomedycznych związanych z zapłodnieniem *in vitro* uchodzą za zgodne z godnością człowieka³. Ofiarą owego rozwoju, a także przyjęcia perspektywy, w której przypisanie godności ludzkiej staje się przedmiotem deliberacji, a samą godność uznaje się za stopniowalną, jest embrion – jak wskazywały nie tylko liczne głosy teoretyków prawa, filozofów i teologów ewangelickich, lecz także wykład minister sprawiedliwości Brigitte Zypries zaprezentowany 29 października 2003 roku na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie. Jej zdaniem embrionowi nie można przypisać ludzkiej godności, gdyż ma on tylko „abstrakcyjną możliwość”⁴ rozwinięcia się w człowieka. Jest to prawdziwie biologistyczny punkt widzenia, według którego macica uzyskuje rangę niemal ontologiczną. Tę rozwojową, otwartą na deliberację

¹ Por. N. Hoerster, *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechphilosophischer Essay*, Reclam, Stuttgart 2002, s. 20n.

² Por. E. Denninger, *Embryo und Grundgesetz. Schutz des Lebens und der Menschenwürde vor Nidation und Geburt*, „Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft” 86(2003) nr 2, s. 203.

³ Por. M. Herdegen, Komentarz do Art. 1, Abs. 1, Rn. 30 und 79-109, w: *Grundgesetz. Kommentar*, red. Th. Maunz, G. Dürig, Verlag C.H. Beck, München b.r.w. (publikacja ukazuje się od 1958 roku w postaci oddzielnych kart – przyp. tłum.), https://beck-online.beck.de/?vpath=bibdata-%2Fkomm%2FMaunzDuerigKoGG_53%2FGG%2Fcont%2FMaunzDuerigKoGG.GG.A1.T0.htm.

⁴ B. Zypries, *Vom Zeugen zum Erzeugen. Verfassungsrechtliche und rechtspolitische Fragen der Bioethik* (wykład zaprezentowany na Uniwersytecie Humboldta, Berlin, 29 X 2003), <https://www.aerzteblatt.de/download/files/2004/07/x0001196.pdf>, s. 6.

perspektywę trafnie podsumował Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Godność człowieka b y ł a nienaruszalna”⁵.

Godność przysługuje człowiekowi dlatego, że jest on człowiekiem. Być człowiekiem to być osobą, a być osobą to być „kimś”, a nie „czymś”. „Coś” nigdy nie stanie się „kimś”. Osoba nie stanowi przejawu jakiejś istoty, która jest wobec tego przejawu obojętna. Sposób, w jaki człowiek jest egzemplarzem swojego gatunku, różni się od sposobu, w jaki inne jednostki – psy czy kwiaty – są egzemplarzami swoich gatunków. „Użycie pojęcia «osoby» jest równoznaczne z aktem uznania określonych zobowiązań wobec tego, kogo się tak określa”⁶. Status osoby to jedyny status, który nie może zostać udzielony przez innych, lecz przysługuje każdemu człowiekowi z natury, na mocy samego jego istnienia. Godność zatem przynależna jest osobie na mocy jej istnienia, nie zaś z racji jej zasług ani z nadania, jest immanentna istnieniu człowieka, „koegzystuje” z jego życiem. Jest niepodzielna, człowiek nie istnieje bez niej w żadnej fazie życia i przysługuje jednakowo wszystkim ludziom⁷.

Posiadanie godności oznacza również bycie podmiotem prawa. Żaden człowiek nie jest po prostu przedmiotem. Godność oznacza też, że nigdy i nigdzie nie pozostajemy bez praw: „Z punktu widzenia prawa nikt nie zaczyna od zera”⁸. Ponieważ posiada godność, posiada również nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka.

Dobrze skonstruowany artykuł pierwszy niemieckiej konstytucji w y r a ż a to w punkcie drugim za pomocą słowa „dlatego”: „Naród niemiecki uznaje dlatego nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka za podstawę każdej społeczności ludzkiej, pokoju i sprawiedliwości na świecie”⁹. To zawarte w ustawie zasadniczej stwierdzenie nie ma dla praw człowieka znaczenia konstytucyjnego, lecz jedynie deklaratywne. Prawa człowieka poprzedzają państwo. Przysługują człowiekowi, ponieważ posiada on godność. „Naród, który przy uchwalaniu konstytucji uznaje ze względu na godność człowieka ideę praw człowieka poprzedzających państwo, ma jasne wyobrażenie tego, co to znaczy mieć

⁵ E.W. Böckenförde, *Die Würde des Menschen war unantastbar*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 3 IX 2003. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

⁶ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 24.

⁷ Por. J. Reiter, *Menschenwürde als Maßstab*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2004, nr B 23-24, s. 8.

⁸ C. Hillgruber, *Die Würde des Menschen – passé? Verfassungsrechtliche Anmerkungen zur bioethischen Debatte*, „Salzkörner” z 5 VII 2004, s. 4. Por. też: E.W. Böckenförde, *Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte*, „Juristen-Zeitung” 58 (2003), s. 810.

⁹ Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 V 1943 (ostatnia zmiana 21 VII 2010), art. 1, pkt 2, tłum. B. Banaszak, E. Malicka, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy2011.html>.

godność”¹⁰. Uznanie istnienia takich praw było kopernikańskim przewrotem w historii niemieckiego prawa konstytucyjnego. Ten sposób myślenia wywarł także wpływ na konstytucje większości krajów związkowych, Powszechną Deklarację Praw Człowieka ONZ z 10 grudnia 1948 roku, a także – wcześniej – na Kartę Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 roku, później zaś – na Europejską Konwencję Praw Człowieka z roku 1950 oraz Europejską Konwencję Bioetyczną z roku 1996. Niewątpliwie można więc stwierdzić, że odwoływanie się do godności człowieka ma swoje źródło w dziejach cierpienia ludzkości w pierwszej połowie dwudziestego wieku¹¹.

Pojęcie godności ludzkiej wyraża uprzywilejowany status człowieka w przyrodzie. Ów status można określić filozoficznie za pomocą pojęcia *animal rationale* bądź teologicznie poprzez pojęcie *imago Dei*. Daje się on uzasadnić w sposób świecki lub religijny. Religijne uzasadnienie jest jednak głębsze, bogatsze, a także piękniejsze, gdyż wiąże uprzywilejowaną pozycję człowieka z jego pochodzeniem i transcendentną przyszłością. Nie jest ono jednak niezbędne, by można było mówić o godności człowieka. Świeckie uzasadnienie o nachyleniu kantowskim nie jest sprzeczne z prawdami religijnymi ani nie podaje ich w wątpliwość. Według Kanta jedynie człowiek jest osobą, to znaczy podmiotem rozumu moralno-praktycznego, i jako taki jest bezcenny oraz stanowi cel sam w sobie. Dlatego właśnie posiada godność. Jego uprzywilejowany status łączy się także ze zobowiązaniem do respektowania ludzkiej godności w sobie samym i w innych. Nie jest tylko *animal rationale*, lecz także *animal morale*.

Godność człowieka stanowi, co stwierdzono w Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych, fundament międzykulturowego porozumienia co do podstawowych zasad współżycia w społeczeństwie i w państwie oraz stosunków międzynarodowych. Stanowi ona początek, zasadniczy punkt wyjścia jako „samooczywista, samozrozumiała prawda [...] najwyższa zasada moralności i prawa”¹², która wiąże się wprawdzie z pewną własnością biologiczną, lecz sama taką własnością nie jest¹³.

Godność jako zasada moralności i prawa wymaga szacunku dla każdej istoty o ludzkim obliczu, a więc istoty należącej do gatunku ludzkiego, będącej „kimś”, a nie „czymś”, niemożliwej do zredukowania „do przedmiotu, do czystego środka, do wielkości wymiennej”¹⁴. Wymaga respektowania

¹⁰ Hillgruber, dz. cyt., s. 4.

¹¹ Por. Reiter, dz. cyt., s. 8.

¹² O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, w: *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, red. O. Höffe i in., DuMont, Köln 2002, s. 114n.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ G. Dürig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, w: „Archiv des öffentlichen Rechts” 81(1956) nr 2, s. 127.

życia, wolności i równości ludzi. Życie, wolność i równość stanowią rdzeń nienaruszalnych i niezbywalnych praw człowieka, które ustawa zasadnicza wyprowadza z godności człowieka. W ten sposób także artykuły drugi i trzeci pokazują dobrą konstrukcję naszej konstytucji. Powinności szacunku odpowiada powinność unikania wszystkiego, co zagraża życiu, wolności i równości. Ta ostatnia powinność odpowiada zaś obowiązкови ich ochrony bądź interwencji ze strony państwa, by chronić godność człowieka przed działaniami naruszającymi życie, wolność i równość.

Wypływająca z ludzkiej godności powinność szacunku dotyczy człowieka w każdej fazie jego życia, a zatem także człowieka nienarodzonego. „Tam, gdzie istnieje ludzkie życie” – stwierdza pierwsze orzeczenie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z roku 1975 w sprawie aborcji – „przysługuje mu ludzka godność; nie jest sprawą decydującą, czy jej nosiciel jest świadom tej godności ani czy potrafi jej sam bronić. Potencjalne zdolności zawarte od początku w ludzkim byciu wystarczają jako ugruntowanie godności człowieka”¹⁵.

W dyskusjach bioetycznych toczonych w ubiegłych latach coraz częściej kwestionowano odnoszenie gwarancji ochrony godności ludzkiej również do nienarodzonych. Cel owego zaprzeczenia jest oczywisty. Jeśli godność ludzka nie przysługuje nienarodzonemu, badania na embrionach i embrionalnych komórkach macierzystych mogą być prowadzone bez przeszkód. Argumenty wytaczane w tej dyskusji są jednak mało przekonujące. Horst Dreier uważa rozszerzenie gwarancji ochrony godności człowieka na nienarodzonych za „błąd biologistyczno-naturalistyczny”¹⁶. Pomijając raczej „siłowy” charakter tego argumentu, można odeprzeć go przez wskazanie, że rozwój zapłodnionej komórki zawierającej podwójny zestaw chromosomów jest niezaprzeczalnie rozwojem żywej istoty, która od początku wyposażona jest w obejmujący całe życie człowieka program rozwoju. Ani implantacja zarodka, ani narodziny, ani inne cezury nie łączą się z udoskonaleniem genetycznym takiej komórki. Dlatego „naturalna celowość zapłodnionej komórki jajowej [...] stanowi przesłankę prawa. Dlatego embrión objęty jest gwarancją ochrony godności ludzkiej”¹⁷. Tego argumentu nie można obalić przez wskazanie, że godność człowieka związana jest z określonymi kryteriami, których embrión nie speł-

¹⁵ *Entscheidungen des Bundesverfassungsgericht*, 39, 1 (41), <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html>.

¹⁶ H. Dreier, *Kommentar zu Art. 1, Abs. 1, Rn. 66*, w: *Grundgesetz. Kommentar*, red. H. Dreier, t. 1, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2004.

¹⁷ C. Starck, *Hört auf, unser Grundgesetz zerreden zu wollen*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ z 30 V 2001. Por. tenże, *Verfassungsrechtliche Grenzen der Biowissenschaft und Fortpflanzungsmedizin*, „Juristen-Zeitung“ 57(2002), s. 1065n.; tenże, *Menschenwürde von Anfang an: Der Embryo ist ein Wer, kein Was*, „Die Welt“ z 1 XI 2003, <http://www.welt.de/print-welt/article270077/Menschenwuerde-von-Anfang-an-Der-Embryo-ist-ein-Wer-kein-Was.html>.

nia – jak starali się to uczynić Volker Gerhardt i Wolfgang Kersting, twierdząc, że embrionowi nie przysługuje ludzka godność, gdyż nie jest on „partnerem w dyskusji”¹⁸ bądź „nie może być traktowany jako równoprawny partner w regulowanych prawami człowieka relacjach wzajemności”¹⁹.

Według Reinharda Merkla i Juliana Nidy-Rümmelina godność ludzka nie przysługuje embrionowi, gdyż nie posiada on jeszcze zdolności odczuwania i dlatego nie można go zranić ani też naruszyć jego poczucia godności²⁰. Dlatego właśnie terapeutyczne cele badań nad komórkami macierzystymi miałyby mieć większą doniosłość moralną niż powinność ochrony godności²¹. Ten zbiór kryteriów zmusza do fatalnego wniosku, który podnoszą wszyscy ci autorzy, że należy na nowo zdefiniować człowieczeństwo i ludzką godność, a obywatele muszą się obawiać, że utracą status osoby, gdyż może okazać się, że nie spełniają nowych warunków przysługiwania godności.

Wprowadzone do dyskusji przez Dreiera rozróżnienie jednostekami i „życia ludzkiego” – rozróżnienie cieszące się szczególnym upodobaniem ewangelickich etyków społecznych²² – ma na celu wyłącznie rachunek dóbr, który umożliwi badania na embrionalnych komórkach macierzystych. Zmusza ono do przypisania macicy – jak to uczyniła federalna minister sprawiedliwości – wręcz ontologicznego statusu. Macica uważana jest tutaj za miejsce stawiania się człowiekiem, miejsce, które sprawia, że abstrakcyjne życie ludzkie zmienia się w konkretnych ludzi. Tymczasem, jak już wspomniano, cały „program” ludzkiego życia nie pojawia się dopiero w chwili zagnieżdżenia się zarodka, lecz znajduje się już w zapłodnionej komórce jajowej.

Tego, że embrion objęty jest ochroną ze względu na godność ludzką, nie można też zanegować przez wskazanie na przepisy prawa karnego dotyczące aborcji ani na sprzeczności w zwłaszcza drugim, wydanym 2 maja 1993 roku, orzeczeniu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji²³.

¹⁸ *Der Embryo ist kein Diskurspartner*, Bioethik, Elternwille und Freiheit – ein Gespräch mit dem Philosophen Volker Gerhardt, „Die Welt“ z 5 VII 2001, <http://www.welt.de/print-welt/article461148/Der-Embryo-ist-kein-Diskurspartner.html>.

¹⁹ Zob. W. Kersting, *Hantiert, wenn es euch frei macht*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 17 III 2001.

²⁰ Zob. J. N i d a - R ü m e l i n, *Bio-Ethik: Wo die Menschenwürde beginnt*, „Der Tagesspiegel” z 3 I 2001, <http://www.tagesspiegel.de/kultur/bio-ethik-wo-die-menschenwuerde-beginnt/190698.html>.

²¹ Zob. R. M e r k e l, *Die Abtreibungsfälle*, „Die Zeit” z 13 VI 2001. Por. też: t e n z e, *Rechte für Embryonen?*, w: *Biopolitik. Die Positionen*, red. C. Geyer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001, s. 64.

²² Por. D r e i e r, dz. cyt. Zob. też: *Pluralismus als Markenzeichen. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 23 I 2002.

²³ Por. J. I p s e n, *Der „verfassungsrechtliche Status” des Embryos in vitro*, „Juristen-Zeitung” 56(2001), s. 991n. Por. też: t e n z e, *Zur Zukunft der Embryonenforschung*, „Neue Juristische Wochenschrift” 57(2004) nr 5, s. 268n.

Sprzeczności te nie są bezdyskusyjne²⁴. Jeśli sąd z jednej strony – jak to miało miejsce w roku 1975 – przyznaje nienarodzonemu gwarancję ochrony ze względu na ludzką godność oraz prawo do życia, z drugiej zaś uzależnia życie embrionu w dwunastu pierwszych tygodniach od decyzji kobiety ciężarnej, utrzymując, że jest to zgodne z punktem pierwszym artykułu pierwszego i punktem drugim artykułu drugiego ustawy zasadniczej, to nie uchyla tym samym tych przepisów, lecz stosuje je w niewłaściwy sposób²⁵.

ROZRÓD WSPOMAGANY

Jeśli jednak nienarodzony podlega ochronie ze względu na ludzką godność, to zwolennicy wspomaganego rozrodu muszą postawić sobie szereg pytań, wśród których znajduje się również wątpliwość, czy taką metodę rozrodu można pogodzić z ochroną godności. Od chwili narodzin w roku 1978 w Anglii Louise Brown, pierwszego sztucznie poczętego dziecka, zapłodnienie in vitro i docytoplazmatyczne podanie plemnika zaczęto uznawać za leczenie niepłodności. W Niemczech od 1982 roku, czyli od narodzenia się pierwszego dziecka poczętego w wyniku sztucznego zapłodnienia, dokonanego w klinice uniwersyteckiej w Erlangen, przyszło w ten sposób na świat sto dwadzieścia tysięcy osób. W roku 2006 było ich dziewięć tysięcy sześćdziesiąt jeden – na sześćdziesiąt jeden tysięcy pięćset osiemdziesiąt jeden zabiegów przeprowadzonych w specjalizujących się w tym ośrodkach²⁶. Przez około dwadzieścia lat właściwie nie podawano sztucznego zapłodnienia w wątpliwość – nie licząc głosów środowisk katolickich i ewangelickich, oraz niektórych środowisk o orientacji feministycznej. Sytuacja zmieniła się wraz z rozpoczętą w roku 2001 debatą bioetyczną. Zaczęto coraz częściej postrzegać zapłodnienie in vitro jako źródło wszystkich problemów etycznych, przed którymi stoją nauka, medycyna i polityka. Według Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) [Niemieckiego Towarzystwa Naukowego] jest ono „Rubikonem”, po przekroczeniu którego medycyna reprodukcyjna stanęła przed dylematem wyboru między ochroną życia a wolnością badań naukowych²⁷. Według Ernsta-Ludwiga Winnackera stanowi

²⁴ Por. M. S p i e k e r, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2000, s. 74n. Por. też: t e n ż e, *Licht und Schatten eines Urteils. Zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu § 218 vom 28.5.1993*, w: *Das zumutbare Kind: Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht*, red. H. Thomas i in., Busse Seewald, Herford 1993, s. 317n.

²⁵ Por. t e n ż e, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, s. 67.

²⁶ Por. *Deutsches IVF-Register: Jahres Bericht 2002*, s. 9, <http://www.deutsches-ivf-register.de/pdf-downloads/dirjahrbuch2002.pdf>.

²⁷ Por. Deutsche Forschungsgemeinschaft, *Empfehlungen zur Forschung mit menschlichen Stammzellen vom 3.5.2001*, pkt 9, 14, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 11 V 2001.

ono dramatyczny przełom, którzy przyniósł ze sobą nowe dylematy etyczne²⁸. Wolfgang Frühwald przyznaje, że przez swoją krytykę zmiany kursu przez DFG podał w wątpliwość zapłodnienie in vitro, które tymczasem uzyskało całkowitą akceptację społeczną²⁹. Przewodniczący DFG Wolfgang Huber uważa procedurę sztucznego zapłodnienia za czynnik, który doprowadził społeczeństwo do podważenia konsensusu w sprawie ochrony najsłabszych, i twierdzi, że dlatego właśnie trzeba postawić pytanie, czy rozstrzygnięcie dotyczące zapłodnienia in vitro „należy uważać za nieodwracalne”³⁰. Jego poprzednik Manfred Kock wyznał 29 listopada 2001 roku w dyskusji z ówczesnym premierem Nadrenii Północnej-Westfalii Wolfgangiem Clementem, że akceptacja zapłodnienia in vitro była błędem Kościoła ewangelickiego w Niemczech³¹.

W jaki sposób uzasadnić wątpliwość, czy rozród wspomagany można pogodzić z konstytucyjną gwarancją ochrony godności człowieka? Nie wszystkie problemy, z którymi musi się mierzyć medycyna reprodukcyjna, są związane z gwarancją poszanowania godności. Fakt, że odsetek udanych zbiegów sztucznego zapłodnienia i docytoplazmatycznego podania plemnika wynosi tylko 15-17% i dlatego jedynie co szósta para uzyskuje w ten sposób dziecko, że lekarze medycyny reprodukcyjnej mają inne kryteria sukcesu i udanej ciąży niż rodzice, dla których liczy się tylko urodzenie dziecka, a więc liczba dzieci, które zabrali do domu³², że liczba wad rozwojowych u dzieci poczętych w ten sposób jest wyższa niż w przypadku poczęcia naturalnego (czemu długo zaprzeczano, a czym w międzyczasie zajęła się Rada Etyczna przy Kanclerzu Niemiec³³), że częstość ciąż wielokrotnych i związanych z nimi przedwczesnych urodzin oraz obciążeń zdrowotnych jest znacznie wyższa³⁴, że wspomagana reprodukcja została wprowadzona bez oceny jej skuteczności i możliwej szkodliwości, a więc z dużo większą beztróską niż jakkolwiek lek na grype – wszystko to niepokoi ginekologów i częściowo także polityków, ale moim zdaniem nie koliduje jeszcze z gwarancją ochrony godności ludzkiej.

²⁸ Por. E.L. W i n n a c k e r, *Wir wollen keine Menschen züchten (Interview)*, w: *Biopolitik. Die Positionen*, s. 103.

²⁹ Por. W. F r ü h w a l d, *Der „optimierte” Mensch. Über Genetik, Forschungsfreiheit, Menschenbild und die Zukunft der Wissenschaft*, „Forschung und Lehre” 2001, nr 8, s. 403.

³⁰ W. H u b e r, *Wir stehen nicht erst am Anfang der Diskussion*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 9 VIII 2002.

³¹ Zob. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 1 XII 2001.

³² Por. L. B e c k, G. F r e u n d l, *In-Vitro-Fertilisation. Ärztliche Aspekte und ethische Bedenken*, „Stimmen der Zeit” 2008, t. 226, nr 4, s. 282. Autorzy mówią tam o 28,5 %.

³³ Por. Nationaler Ethikrat, *Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft (Stellungnahme vom Januar 2003)*, s. 75, <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/genetische-diagnostik-vor-und-waehrend-der-schwangerschaft.pdf>.

³⁴ Por. H. H e p p, *Höhergradige Mehrlingsschwangerschaft – klinische und ethische Aspekte*, „Frauenarzt” 48(2007) nr 5, s. 440n.

Z godnością człowieka i wynikającą z niej powinnością unikania wszystkiego, co egzystencjalnie zagraża życiu, wolności i równości nienarodzonego, koliduje jednak wiele innych aspektów medycyny reprodukcyjnej. Najbardziej oczywisty, oparty na danych łatwo dostępnych obserwacji empirycznej, jest zarzut związany z zabijaniem płodów po udanej implantacji kilku embrionów, nazywanym eufemistycznie „redukcją nadmiernej liczby zarodków”. Liczba uśmierconych w ten sposób embrionów sięga rocznie co najmniej stu pięćdziesięciu przypadków³⁵. Rejestr zabiegów z 2006 roku wykazuje sto pięćdziesiąt „redukcji płodu”³⁶. Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe (DGGG) [Niemieckie Towarzystwo Ginekologiczne i Położnicze] stwierdza w wypowiedzi na temat diagnostyki prenatalnej z roku 2004: „Ponieważ badania kliniczne wykazały, że ciąża mnoga wiąże się ze zwiększonym ryzykiem, może niekiedy pojawić się medyczne wskazanie przerwania takiej ciąży. W takim przypadku z jednej strony rozważane jest uśmiercenie płodu, z drugiej – pożądana jest kontynuacja ciąży”³⁷. Medycyna reprodukcyjna igra z życiem sztucznie poczętego dziecka. Transfer kilku embrionów – w Niemczech, zgodnie z ustawą o ochronie embrionów z 13 grudnia 1990 roku (par. 1, rozdz. 1, pkt 3) dopuszcza się przeniesienie co najwyżej trzech embrionów – powinien zwiększyć szanse na ciążę i urodzenie dziecka, pociąga jednak za sobą śmiertelne ryzyko „redukcji ciąży mnogiej”, którą grupa robocza DGGG opracowująca stanowisko w sprawie diagnostyki prenatalnej uznała za wskazanie medyczne podpadające pod paragraf 218 a. Krioprezerwacja embrionów, wprowadzie w Niemczech zabroniona, w wielu krajach związkowych jednak praktykowana, narusza ludzką godność nienarodzonego. Przechowywane w niskiej temperaturze embriony zostały poczęte na wypadek konieczności kolejnych embriotransferów, gdyby pierwszy nie zakończył się powodzeniem. Pytanie, co robić z zamrożonymi embrionami, gdy rodzice już ich nie potrzebują albo przestali się nimi interesować, sprawia, że zarówno medycyna reprodukcyjna, jak i rodzice stają przed nierozwiązywalnym dylematem: mają wybór między uśmierceniem tych embrionów a ich wykorzystaniem w badaniach nad komórkami macierzystymi. Obydwie możliwości jednakowo naruszają ludzką godność. Już „trwanie embrionów w zamrażarce, z której nie ma ucieczki, jest niegodne człowieka”³⁸. Oczywiście jest, że embriony przekazane do badań nad komórkami macierzystymi i zabijane ze względu na te badania nie są

³⁵ Zob. K. Die dr ich, *Erst befruchten, dann abtreiben. Der überzogene deutsche Embryonenschutz erhöht die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche*, „Die Welt” z 11 X 2004.

³⁶ Deutsches IVF-Register 2006, s. 10.

³⁷ Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe, *Pränataldiagnostik – Beratung und möglicher Schwangerschaftsabbruch. Positionspapier*, s. 18.

³⁸ C. Hillgruber, *Recht und Ethik vor der Herausforderung der Fortpflanzungsmedizin und „verbrauchender Embryonenforschung”*, w: *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung*:

szanowane jako „ktoś”, lecz traktowane jako „coś” – mają wartość surowca. Są wykorzystywane tak, jak do wieku dziewiętnastego wykorzystywani byli niewolnicy, którzy oczywiście mieli większe prawa niż tak zwane embriony nadliczbowe. Jeśli ich użycie w badaniach naukowych okaże się niemożliwe i „pozwoli się” embrionom umrzeć, to trzeba uwzględnić fakt, że nie umierają one same. Trzeba je zabić. Alternatywa: niewolnictwo albo śmierć, sprzeciwia się godności nie tylko embrionów, lecz także lekarzy i rodziców.

Niezwyczajnie dramatyczna jest właśnie sytuacja rodziców. Zapłodnienie in vitro zmusza ich do dokonywania paradoksalnych wyborów. Chcą mieć dziecko, godzą się jednak na redukcję ciąży mnogiej, to znaczy na zabicie jednego bądź większej liczby dzieci. Godzą się też na zniszczenie relacji między rodzeństwem i pozwalają na rozwój jednego dziecka obok nieżywych braci lub sióstr – martwe rodzeństwo pozostaje przecież w macicy aż do porodu. W dokumencie DGGG z roku 2004 stwierdzono tylko: „Należy pamiętać, że rozwój pozostałego po uśmierceniu płodów dziecka może być zagrożony”³⁹. Zagrożenie, o którym tutaj mowa, ma przede wszystkim charakter psychologiczny. Wobec dawno już spopularyzowanej wiedzy z zakresu psychologii rozwojowej, a zwłaszcza psychologii prenatalnej, o wpływie czynników psychologicznych i społecznych na rozwój embrionu⁴⁰, zadziwiające jest, że nie uważa się zabójstwa płodu za nieodpowiedzialnie spowodowane obciążenie pozostałego przy życiu dziecka.

Matka również znajduje się w sytuacji niemal schizofrenicznej. Jej pragnienie posiadania dziecka zostaje spełnione za cenę zabicia dziecka. Za powodzenie zapłodnienia in vitro płaci się psychiczną destabilizacją matki. Hermann Hepp donosi, że w badaniach przeprowadzonych „sześć miesięcy po częściowym uśmierceniu płodu w 70% przypadków stwierdzono przeżywanie żałoby i żalu, a w 18% przypadków – uporczywą depresję”⁴¹. Dokument DGGG nie pomija tego problemu, nie oddaje go jednak właściwie ani na poziomie opisu, ani w proponowanych rozwiązaniach. „Wewnętrzne przeżycia matki związane są z ciążą, która częściowo zostanie przerwana, a częściowo będzie kontynuowana. Dlatego też konieczna jest rozmowa lekarza z pacjentką na ten temat, propozycja niezależnego doradztwa psychospołecznego, a także dodatkowe doradztwo interdyscyplinarne włączające lekarzy innych specjalności”⁴². Jaki jednak lekarz i jaki

Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag, red. H. de Wall, M. Germann, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2003, s. 639.

³⁹ Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe, *Pränataldiagnostik*, s. 18.

⁴⁰ Por. M. Cole, S.R. Cole, *The Development of Children*, Worth Publishers, New York 2002, s. 90n. Por. też: W. Gross, *Was erlebt ein Kind im Mutterleib? Ergebnisse und Folgerungen der pränatalen Psychologie*, Herder, Freiburg 2003, s. 182n.

⁴¹ Hepp, dz. cyt., s. 443.

⁴² DGGG, dz. cyt., s. 18.

psycholog mogą rozwiązać głęboki dylemat zapłodnienia in vitro, w przypadku którego pragnienie dziecka okupione jest zabójstwem dziecka?

W celu zmniejszenia liczby ciąży mnogich i jednocześnie zwiększenia liczby pomyślnych wyników procedur wspomaganego rozrodu specjaliści, a zwłaszcza przewodniczący DGGG Klaus Dietrich, proponują prowadzenie diagnostyki preimplantacyjnej. Miałaby ona nie tylko umożliwić selekcję embrionów obciążonych wadami genetycznymi, lecz także zwiększyć szanse na zagnieżdżenie się zarodka. Diagnostyka ta jest w Niemczech zabroniona, gdyż prawo o ochronie embrionów dopuszcza sztuczne zapłodnienie wyłącznie w celu uzyskania ciąży. Dlatego też Heribert Kentenich, przewodniczący nowej grupy roboczej do spraw medycyny reprodukcyjnej, zażądał na łamach „Spiegel Online” z 28 maja 2008 roku rewizji ustawy o ochronie embrionów. W roku 2007 natomiast Hermann Hepp domagał się dostępności tego rodzaju badań, by zapobiegać uśmiercaniu płodów⁴³. Diagnostyka preimplantacyjna wymaga jednak wytworzenia znacznie większej liczby embrionów niż samo zapłodnienie in vitro⁴⁴, co więcej – wymaga wytworzenia ich na próbę. Wiąże się ona również z selekcją embrionów nieprzydatnych do implantacji, które podzielił los embrionów osieroconych i zamrożonych: śmierć albo niewola – a raczej i jedno, i drugie – w laboratoriach, gdzie bada się embrionalne komórki macierzyste. Embriony zostają zatem zdegradowane do rangi „przedmiotu, czystego środka, wielkości wymiennej”⁴⁵. Ani jednego, ani drugiego nie da się pogodzić z godnością człowieka i płynącymi z niej zobowiązaniami⁴⁶.

Czy zapłodnienie in vitro nie naruszałoby godności człowieka, gdyby rozwiązano problemy dotyczące uśmiercania płodów, ciąży mnogiej i zamrożonych embrionów nadliczbowych, tak że możliwe byłoby zapłodnienie jednej lub dwóch komórek jajowych i transfer jednego lub dwóch embrionów? Istnieją lekarze, którzy nie dopuszczają uśmiercenia płodu ani krioprezerwacji, i umieszczają w macicy pacjentek najwyżej dwa embriony. Czy w ten sposób rozwiązane zostają wszystkie problemy, czy też zachowują ważność podstawowe dla tych problemów racje, ze względu na które pogodzenie zapłodnienia in vitro z gwarancją ochrony godności człowieka jest niemożliwe? Racje takie nadal istnieją – można je dostrzec zarówno z punktu widzenia rodziców, jak i dziecka. Rozród człowieka jest istotowo czymś więcej niż techniczną procedurą. Stanowi owoc wzajemnej jedności, w której mężczyzna i kobieta nie

⁴³ Por. Hepp, dz. cyt., s. 446.

⁴⁴ K. Dietrich, M. Ludwig, *Überblick über die medizinischen Aspekte der Reproduktionsmedizin*, w: *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Bundesministeriums für Gesundheit vom 24.-26.5.2000 in Berlin*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2001, s. 34n.

⁴⁵ Dürig, dz. cyt., s. 127.

⁴⁶ Por. Böckenförde, dz. cyt. s. 814. Por. też: Hillgruber, dz. cyt., s. 643.

są jedynie dawcami gamet ani dostarczycielami surowca. Dziecko także jest czymś więcej niż wytworem rozumu technicznego, produkowanym w laboratorium posiadającym certyfikat ISO 9001 przez lekarzy z doświadczeniem w zarządzaniu jakością⁴⁷; czymś więcej również niż skutkiem decyzji rodziców i (lub) specjalistów medycyny reprodukcyjnej.

WARUNKI REPRODUKCJI GODNEJ CZŁOWIEKA

Rozmnażanie się człowieka stanowi integralną część ludzkiej seksualności. Zjednoczenie mężczyzny i kobiety nie jest procesem tylko fizjologicznym, lecz wzajemnym oddaniem siebie, które ogrania ciało i duszę, komunikacyjnym działaniem osób różnej płci – a nie produkcją czegośkolwiek. Ta cielesno-duchowa jedność aktu seksualnego i wydarzenia, jakim jest zapłodnienie, zostaje w zapłodnieniu in vitro zniszczona. Już w roku 1985 Kościół ewangelicki w Niemczech w zapomnianym dziś dokumencie *Von der Würde werdenden Lebens* [„O godności ludzkiego życia”] wskazywał na wzajemne zależności między czynnikami fizycznymi a psychicznymi zachodzące podczas poczęcia, ciąży i narodzin, a także ostrzegał przed utratą cielesno-duchowej jedności procesu poczęcia⁴⁸. Jeszcze bardziej dotyczy to sztucznego zapłodnienia heterologicznego oraz macierzyństwa zastępczego, odnosi się jednak również do homologicznego zapłodnienia pozaustrojowego. Kościół katolicki w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* z roku 1987 broni aktu małżeńskiego w jego cielesno-duchowej całości jako jedyne właściwego „miejsca”, które jest godne, by dokonywał się w nim rozród człowieka. Już w encyklice *Humanae vitae* z roku 1968 mówiono o akcie jednocześnie zmysłowym i duchowym⁴⁹. Małżonkowie mają bowiem prawo i obowiązek „stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie”⁵⁰. Prokreacja zostaje pozbawiona swojej do-

⁴⁷ Jak donosi Martin Spiewak, pierwszym ośrodkiem wykonującym zapłodnienia in vitro, który otrzymał certyfikat ISO 9001, był ośrodek Kliniki Uniwersyteckiej we Fryburgu. Por. M. S p i e w a k, *Wie weit gehen wir für ein Kind? Im Labyrinth der Fortpflanzungsmedizin*, Eichborn Verlag, Frankfurt 2002, s. 77.

⁴⁸ Por. *Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der EKD zur ethischen Urteilsbildung*, Hannover 1985, pkt 2.7.

⁴⁹ Por. P a w e ł VI, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, nr 9.

⁵⁰ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, rozdz. II, nr 1. Por. też: Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2376 i 2377. Rozpowszechnione w krajach Beneluksu przekonanie, że na uniwersytetach katolickich w Löwen, Nijmegen i Lille przeprowadza się sztuczne zapłodnienie za zgodą Kongregacji Nauki Wiary, jest fałszywe. Zakaz sztucznego zapłodnienia dotyczy również tych uczelni.

skonołości, jeśli pragnie się jej nie jako owocu małżeńskiego aktu miłości, lecz jako skutku interwencji technicznej.

Broniąc seksualności oraz małżeńskiego aktu miłości jako jedności cielesno-duchowej, Kościoły podkreślają, że można mówić o godności ludzkiej prokreacji, godności, która naruszana jest na wiele sposobów, nie tylko poprzez zapłodnienie in vitro, lecz pomimo to pozostaje przesłanką udanego życia. Kościół ewangelicki mówi o godności powstającego życia, Kościół katolicki – o godności jego przekazywania. Godność człowieka i płynąca z niej powinność nietraktowania ludzi wyłącznie jako narzędzi – wykorzystywanych do zaspokojenia pragnienia posiadania dziecka – wymagają takiej formy prokreacji, w której mężczyzna i kobieta spotykają się jako osoby i „poznają się” w biblijnym sensie tego słowa, wymagają, by poczęcie i ciążę postrzegać nie jako procesy techniczne, lecz jako antropologiczne fakty podstawowe⁵¹.

Stanowisko Kościołów zyskuje pośrednie potwierdzenie w wielu krytycznych wypowiedziach kobiet, które poddały się zapłodnieniu in vitro lub docytoplazmatycznemu podaniu plemnika i doświadczyły zabiegów stymulacji hormonalnej, pobrania komórek jajowych, zapłodnienia w laboratorium oraz implantacji jako naruszenia swojej godności⁵². Potwierdzenia tego stanowiska dostarczają jednak również feministycznie zorientowane badania naukowe, które okazują się zgodne z wrażeniami pacjentek, a ponadto podnoszą problem marginalizacji ojca w procesie sztucznego zapłodnienia⁵³. Również dwukrotnie wyższa liczba rozwodów wśród par, które poddały się sztucznemu zapłodnieniu, niż wśród innych małżeństw, sygnalizuje istnienie problemu⁵⁴. Zapłodnienie in vitro wydaje się bardziej szkodzić bezdzietnym parom niż im pomagać. Z pewnością sama bezdzietność wywołuje wzrost odsetka rozwodów, lecz przekonanie, że zapłodnienie in vitro przyczynia się do zacieśnienia związku, jest złudzeniem. Wyniki psychoterapii małżeńskiej par cierpiących z powodu niechcianej bezdzietności, pokazują, że ich problem może zostać rozwiązany w inny, właściwszy sposób:

⁵¹ Por. R. Spemann, *Kommentar zu „Donum Vitae”*, w: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens: Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Herder, Freiburg 1987, s. 91n. Por. też: W. Mixa, *Zur Frage der moralischen Legitimität der IVF*, „Imago Hominis. Quartalsschrift für medizinische Anthropologie und Bioethik” 9(2002) nr 4, s. 237n.

⁵² Por. M. Teliu, *Trauma statt Baby*, „Gen-ethischer Informationsdienst” 2000, nr 139, s. 21n.; I. Zuber-Jerger, *Reproduktionmedizin – Zwischen Trauma und Tabu: Zu hohe Risikobereitschaft*, „Deutsches Ärzteblatt” 99(2002) nr 10, s. A-617n.

⁵³ Por. E. Barbian, G. Berg, *Die Technisierung der Zeugung. Die Entwicklung der In-Vitro-Fertilisation in der Bundesrepublik Deutschland*, Centaurus Verlag, Pfaffenweiler 1997, s. 74n.

⁵⁴ Por. T.M. de Jong, *Babys aus dem Labor. Segen oder Fluch?*, Beltz, Weinheim 2002, s. 17; Por. też: Spemann, *Kommentar zu „Donum Vitae”*, s. 94.

liczba psychoterapii małżeńskich zakończonych powodzeniem jest wyższa niż liczba udanych procedur zapłodnienia in vitro⁵⁵.

Jakie racje przemawiają przeciwko zapłodnieniu in vitro z punktu widzenia dziecka? Jest ono przecież dzieckiem chcianym przez rodziców. Nie różni się pod tym względem od większości dzieci poczętych naturalnie. Różnica polega natomiast na tym, że nie poczęło się ono jako owoc aktu miłosnego, co do którego zawsze można mieć nadzieję, że doprowadzi on do poczęcia, chociaż nigdy nie można poczęcia spowodować. Dziecko poczęte in vitro jest wynikiem działań specjalistów medycyny reprodukcyjnej i woli ufających im rodziców. Kant powiedziałby, że jest ono ich artefaktem (niem. Gemächsel)⁵⁶. Zawdzięcza ono swoje istnienie technicznym zdolnościom rozumu instrumentalnego, którego działanie – jako poiesis – już Arystoteles odróżniał od praxis rozumianej jako właściwe działanie człowieka ze względu na jego cel ostateczny⁵⁷. Jako artefakt człowiek pozostaje w egzystencjalnej zależności od tych, którzy go wytworzyli, nie tylko wtedy, gdy nie spełnia ich oczekiwań. Już sam początek jego istnienia zależy od woli jego rodziców i wiedzy specjalistów. Ma to miejsce w przypadku każdego zapłodnienia in vitro, a nie tylko tych zabiegów, w których badania preimplantacyjne poprzedzają kontrolę jakości embrionów, selekcjonowanie ich według określonych kryteriów, poczynanie w określonych celach terapeutycznych bądź programowanie za pomocą terapii genowej. Taka zależna egzystencja zaprzecza symetrii związków, stanowiącej istotną przesłankę relacji międzypersonalnych i równego traktowania osób⁵⁸. Zaprzecza ona podstawowej równości poczętych w ten sposób ludzi, a także ich wolności. Narusza zasadę sprawiedliwości streszczoną w złotej regule, każdy bowiem pragnie zostać uznany przez innego, „nie dlatego, że jego istnienie odpowiada życzeniom lub upodobaniom innego [...] lecz [...] ze względu na samo to istnienie”⁵⁹. W ten sposób zapłodnienie pozaustrojowe narusza zasadę gwarantowanej ochrony ludzkiej godności także wtedy, gdy sztucznie poczęty człowiek po zagnieżdżeniu się staje się ukochanym dzieckiem swoich rodziców, rozwija normalnie i jako obywatel ma takie same prawa i obowiązki, jak każdy inny.

⁵⁵ Por. C. H ö l z l e i n., *Lösungsorientierte Paarberatung mit ungewollt kinderlosen Paaren*, w: *Ungewollte Kinderlosigkeit, Psychologische Diagnostik, Beratung und Therapie*, red. B. Strauß, Hogrefe Verlag, Göttingen 2000, s. 170. Por. też: d e J o n g, dz. cyt., s. 202n.

⁵⁶ Por. I. K a n t, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 236.

⁵⁷ Por. M. R h o n h e i m e r, *Die Instrumentalisierung des menschlichen Lebens. Ethische Erwägungen zur In-Vitro-Fertilisierung*, w: *Fortpflanzungsmedizin und Lebensschutz*, red. F. Bydliński, T. Mayer-Maly, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 1993, s. 52. Por. też: M i x a, dz. cyt., s. 238, 242.

⁵⁸ Por. J. H a b e r m a s, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001, s. 62.

⁵⁹ R h o n h e i m e r, dz. cyt., s. 54n.

Czy możliwe jest przyznanie dziecku prawa do poczęcia w sposób naturalny, a nie w laboratorium? Nawet jeśli odmawia się mu takiego prawa, wskazując, że nie można samym jego istnieniem uzasadnić jego podmiotowego prawa, można jednak z gwarancji poszanowania ludzkiej godności, która przysługuje każdemu człowiekowi od początku jego istnienia, wyprowadzić zobowiązania rodziców i wykazać, że nie powstają one dopiero w chwili zagnieżdżenia się zarodka, lecz dotyczą także jego poczęcia. Pierwszą powinnością rodziców jest szacunek dla dziecka jako osoby od pierwszej chwili jego istnienia. Nie jest ono ani ich produktem, ani własnością. Dziecko ma prawo być szanowane jako osoba, jest także podmiotem prawa. Ma prawo rozpocząć swoje istnienie od poczęcia, które jest godne człowieka, i nie wkraczać w życie jako chimera, hybryda, klon bądź certyfikowany produkt laboratorium. Ma prawo „być owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej swoich rodziców”⁶⁰. Ta obrona aktu płciowego przez Kościół katolicki jest jednocześnie obroną godności dziecka. Coraz częściej znajduje ona sprzymierzeńców w kręgach feministycznych. Theresia Maria de Jong zamyka swoją książkę wypowiedzią wskazującą na istnienie „prawa dziecka do naturalnego poczęcia”⁶¹. Żeby być na czasie, opinia publiczna powinna zauważyć, że produkowanie dzieci nie leży naprawdę ani w interesie kobiet, ani poczętych w ten sposób dzieci, ani też ich ojców.

Zapłodnienie *in vitro* utorowało drogę diagnostyce preimplantacyjnej, kontroli jakości embrionów i certyfikowaniu poczęcia. Przejście od certyfikowanego zarządzania jakością w ośrodkach medycyny reprodukcyjnej do zarządzania jakością ich produktu jest krokiem logicznie konsekwentnym. Dyskusji wokół problemów związanych z preimplantacyjnymi badaniami diagnostycznymi nie wolno ograniczać do przytaczania stu często cytowanych tragicznych przypadków embrionów z określonymi anomaliami genetycznymi. Należy również zauważyć, że badania te są wstępem do produkcji embrionów posiadających cechy pożądane przez rodziców bądź lekarzy⁶². Tak jak diagnostyka preimplantacyjna jest logiczną konsekwencją zapłodnienia *in vitro*, manipulacja genetyczna jest logiczną konsekwencją diagnostyki preimplantacyjnej. „Medycyna zaczyna leczyć pragnienia zamiast chorób. Dlatego więc lekarze mają niechętnie traktować życzenia rodziców, którzy chcieliby mieć raczej dziewczynkę niż chłopca, blondynkę, a nie rudzielca, geniusza raczej niż idiotkę?”⁶³.

Wkroczyliśmy – ostrzega Francis Fukuyama – na drogę ku postludzkiej przyszłości. Pewnego dnia „możemy znaleźć się po drugiej stronie przepaści

⁶⁰ *Donum vitae*, rozdz. II, nr 8.

⁶¹ De Jong, dz. cyt., s. 224.

⁶² Zob. S. Rehder, *PID: Begrenzung unmöglich*, „Die Tagespost” z 20 VII 2004.

⁶³ Spiewak, dz. cyt., s. 64. Spiewak powołuje się tutaj na amerykańskiego teologa Paula Ramsey’a.

między historią człowieka a historią poczwółieczą i nawet nie dostrzec, że już przekroczyliśmy granicę”⁶⁴.

Granica tą jest rozdzielenie poczęcia i aktu seksualnego, które stało się nawet tematem powieści futurystycznych. W świecie przedstawionym przez George’a Orwella w książce *Rok 1984*, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1949, nie ma już związków małżeńskich, a „płodzenie potomstwa stanie się doroczną formalnością, taką samą jak przedłużanie kart zaopatrzeniowych”⁶⁵. W „nowym wspaniałym świecie” opisanym przez Aldousa Huxleya ludzie typu alfa, beta, gamma i epsilon poczynani są wyłącznie w butlach w Ośrodku Rozrodu i Warunkowania, znajdującym się w Londynie Centralnym, i programowani do zajęcia miejsca w odpowiedniej klasie w strukturze władzy. Jedyne w pewnym rezerwacie w dzikiej Ameryce Zachodniej przetrwali tubylcy rozmnażający się żywotnie. Granica tego rezerwatu oddziela cywilizację od barbarzyństwa⁶⁶.

Rozdzielenie poczęcia od aktu płciowego nie jest jednak tylko faktem z literackich powieści grozy, omawiane jest również w podręcznikach medycyny, gdzie przedstawia się je nie jako przerażającą wizję, lecz jako przejaw postępu. Z entuzjazmem podchodzi do oderwania rozrodu od seksualności i do udziału ginekologów w poczynaniu nowych ludzi Christian Lauritzen we wprowadzeniu do jednej ze standardowych prac z dziedziny medycyny reprodukcyjnej. Zapłodnienie pozaustrojowe miałoby jego zdaniem stanowić epokowy krok naprzód, gdyż pozwalałoby pełnić ginekologowi nie tylko rolę położnika, lecz także uczestniczyć bezpośrednio w przebiegu poczęcia i dokonywać go poza macicą. W ten sposób „współzycie płciowe nie byłoby już konieczne, by doszło do poczęcia”⁶⁷.

Ponieważ tego rodzaju zaślepienia nie zdołają przezwyciężyć ani samokrytyczna postawa medycyny, ani procesy o odszkodowania, należy odwołać się do polityki. Ze względu na godność człowieka powinna ona kontrolować medycynę reprodukcyjną, zabraniać diagnostyki preimplantacyjnej i klonowania w jakiegokolwiek postaci oraz wyznaczać granice tak zwanej wolności reprodukcyjnej.

Prawodawca włoski przyjął taką kontrolną rolę, dokonując reformy prawa reprodukcyjnego z roku 2004 i wprowadzając przepis, zgodnie z którym kobieta przed zabiegiem zapłodnienia in vitro musi wyczerpać inne możliwości

⁶⁴ F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004, s. 139.

⁶⁵ G. O r w e l l, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Da Capo, Warszawa 1995, s. 273.

⁶⁶ Zob. A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

⁶⁷ C. L a u r i t z e n, „Geleitwort“, w: *Moderne Fortpflanzungsmedizin*, red. H.R. Tinneberg, C. Ottmar, Thieme Verlag, Stuttgart–New York 1995, s. VI.

terapeutyczne. Dopuszcza się jedynie sztuczne zapłodnienie homologiczne oraz implantację najwyżej trzech sztucznie poczętych embrionów. W referendum z 12 i 13 maja 2005 roku udaremniono kolejną próbę zniesienia tego prawa. Z rozpowszechnionymi poglądami, że postępu technicznego nie da się powstrzymać oraz że przepisy krajowe są nieskuteczne wobec procesu globalizacji⁶⁸, można walczyć, co pokazuje nie tylko przykład Włoch. Już w roku 2001 Wolfgang Huber, wyrażając swoje wątpliwości wobec zapłodnienia in vitro, wskazał na przypadek energii jądrowej, unaoczniający możliwość uzyskania nowej wiedzy i rewizję poglądów nawet w przypadku wielkich technologii.

Na zakończenie swojego wykładu o problemach bioetyki podczas jesiennej sesji Konferencji Biskupów Niemieckich 28 września 2001 roku kard. Karl Lehmann oznajmił: „W tym kontekście chętnie podjąłbym jeszcze temat sztucznego zapłodnienia czy zapłodnienia in vitro. Nie jest to jednak tutaj możliwe. Musiałbym ponownie powrócić do dokumentu *Donum vitae*, którego wartość i moc profetyczna jest dzisiaj dopiero rozpoznawana. Musimy zachować omówienie tego problemu na inną okazję”⁶⁹. Wypowiedzi bp. Wolfganga Hubera i kardynała Lehmana wzywały do przemyślenia praktyk, o których nasze społeczeństwo zdołało już nabrać fałszywego wyobrażenia. Kto przekroczył „Rubikon”, jakim jest zapłodnienie in vitro, nie powinien podążać dalej w tym kierunku – ku diagnostyce preimplantacyjnej, badaniom nad komórkami macierzystymi, klonowaniu i certyfikowanemu poczynaniu potomstwa. Może jednak również z tej drogi zawrócić. Domaga się tego godność człowieka.

Tłum. z języka niemieckiego *Patrycja Mikulska*

⁶⁸ Według Francisa Fukuyamy poglądy te stanowią największą przeszkodę w humanitarnym uregulowaniu biotechnologii. Por. F u k u y a m a, dz. cyt., s. 23-26.

⁶⁹ K. L e h m a n n, *Das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Probleme*, referat na otwarcie jesiennej sesji Konferencji Biskupów Niemieckich, Fulda, 28 IX 2001, manuskrypt, s. 20.

OKIEŁZNAĆ PRZEMOC

Dariusz KOSIŃSKI

„IDŹ I PATRZ” PRZEMOC JAKO SIŁA TEATRALNA

Przemoc odgrywała istotną rolę w wielu przedstawieniach Grotowskiego. W Działach obecna była w prowokacyjnie szyderczo rozegraną samotną pasję polskiego Chrystusa – Konrada. W Kordianie przejawiała się w realizowanych z brutalnym chłodem medycznych procedurach, którym poddawano uznanego za szaleńca bohatera narodowego. W Studium o Hamlecie – w gwałcie i zabójstwie Ofelii czy w prowokacyjnej scenie finałowej. W stopniu najsilniejszym akty przemocy wyznaczały przebieg dwóch słynnych przedstawień: Akropolis według Stanisława Wyspiańskiego i Księcia Niezłomnego według Calderóna i Słowackiego.

„POWIEM WAM, JAK ZGINĄŁ”

Chciałbym pomyśleć o przemocy w teatrze bez wkraczania w dziedzinę pytań i zaleceń dotyczących granic etycznych, tego, co można, a czego nie można. I na pewno bez łatwego i naiwnego oburzenia. Przemoc i teatr zawsze były ze sobą sprzęgnięte, podobnie jak teatr i pożądanie. Przemoc – rozumiana nie tylko jako przemoc wobec ciała, ale po prostu jako dążenie do podporządkowania sobie drugiego i zadania mu cierpienia dla potwierdzenia swojej władzy (i dla przyjemności z tym związanej) – była obecna we wszystkich w zasadzie epokach i odmianach teatru, nie tylko zachodniego. Jednocześnie, zgodnie z nadającą teatrowi siłę paradoksalną zasadą czynienia i powstrzymywania, przemoc w teatrze zawsze jest niespełniona, przesunięta, nie dotyczy tego, wobec kogo jest wywierana. W ścisłym sensie jest nierealna, więc nieobecna.

Paradoks obecności i nieobecności przemocy w przedstawieniach teatralnych od razu wyznacza i uruchamia fascynujące pole napięć, przyciągania i odpychania, wypatrywania, może nawet podglądactwa i sadyzmu, oraz odwracania wzroku i wyparcia. To pole stanowi jeden z podstawowych układów sił nadających teatrowi szczególną i zdecydowaną ambiwalentną jakość. Teatr – to kolejny banał – był przez wieki jedyną akceptowaną sztuką żywą¹, a więc

¹ To tak często, aż do znudzenia powtarzane twierdzenie oparte jest na swoistych ideologicznych przesunięciach i ukryciach. Wymagało z jednej strony wypchnięcia poza granice sztuki wszelkich widowisk ludycznych, niskich (cyrku, prestidigitatorstwa czy kabaretu), z drugiej zaś na przykład paradoksalnego uznania za sztukę „nie dość żywą” sformalizowanego tańca przedstawieniowego, czyli baletu. Współcześnie jest to stwierdzenie tym bardziej problematyczne, że do dziedziny sztuki

taką, w której obecne tu i teraz realne ciało stanowiło podstawę twórczości, jej odbiór miał zaś charakter doświadczenia jednokrotnego, choć możliwego do niedokładnego powtórzenia. To, co w teatrze pokazywano, fundowane było na żywych ciałach i żywych osobach, nieuchronnie prowadząc do uruchomienia dwóch wielkich a potencjalnie niebezpiecznych sił: pożądania i agresji. Umowność teatru – wynikająca z mechanizmu wcielania podstawowa zasada, zgodnie z którą realne ciało funkcjonuje w obrębie sceny jako „nosiciel” kogoś innego, rodzi niemal odruchowe pragnienie posiadania owego fascynującego innego poprzez zdobycie ciała aktorki (aktora) na drodze erotycznego handlu lub fizycznej przemocy. Rodzi też ona chęć poniżenia wywyższających się „idoli” (wspaniale ukazaną przez Bergmana w *Wieczorze kuglarzy*², a dziś tak jawnie rozgrywaną w postaci internetowego „hejterstwa”). Ujmując rzecz jednym słowem – wejście na scenę oznacza wystawienie się na te dwie sprzeczne, ale paradoksalnie sprzężone ze sobą siły: uwielbienie i poniżenie, pożądanie i chęć unicestwienia.

Nic zapewne nie pokazuje tego tak jasno, jak teatr elżbietiański, którego centrum stanowi dzieło Williama Shakespeare’a, od dwustu z górą lat nieprzerwanie i powszechnie uważanego za największego dramatopisarza Zachodu (a co za tym idzie – świata). Tragedie Szekspirowskie pełne są scen przemocy, nieukrywanych za kulisami, ale rozgrywanych na oczach widzów. Stosy trupów, sceny okrutnych okaleczeń, takie jak wyłupienie oczu Gloucesterowi w *Królu Learze* czy wyrwanie języka i obcięcie rąk Lawinii w *Tytusie Andronikusie*, stanowią nie tylko wyraz pesymizmu i oszołomienia przemocą, których być może doznawał autor, ale są przede wszystkim atrakcjami przygotowanymi i oczekiwanymi przez widownię. Publiczne kaźnie o niewyobrażalnym dziś stopniu okrucieństwa przyciągały na miejsca egzekucji tłumy, pchane dokładnie tym samym napięciem między uwielbieniem a chęcią zniszczenia, które nadawało siłę teatrowi. Nie mogąc wygrać w wyścigu realnej przemocy, teatr z powodzeniem posługiwał się dodatkowym napięciem, jakie budziła obecność realnego ciała aktora, poddanego jednocześnie regule nietykalności, ciała, które – choć poddawane przemocy – jest nienaruszalne. Z jednej strony działała tu ciekawość, „jak oni to robią”, z drugiej – fascynacja paradoksem ciała udręczonego, które mimo swojej kondycji zachowuje życie i wydaje się przekraczać ból i śmierć. Ta nietykalność i związana z nią fikcyjność przemocy pozwalała jednocześnie na bezkarne jej stosowanie, a co za tym idzie – na rozkoszowanie się nią w stanie czystym i bez poczucia winy. Skoro nikt nie był raniony i nikt nie ginął, to sadystyczna przyjemność oglądania tortur była przez

wysokiej zalicza się także performance art, w dużej mierze wykorzystującą żywą obecność twórców, a nawet nią warunkowaną.

² *Wieczór kuglarzy*, Szwecja, 1953, reż. I. Bergman.

teatr niejako uniewinniana, a stojące za nią pragnienie – rozładowywane bez czynienia krzywdy komukolwiek. Ostatecznie to właśnie dlatego teatr w długiej perspektywie wygrał z igrzyskami³: fascynująca siła przemocy mogła być tu doświadczana bez konieczności płamienia sobie rąk krwią ofiar.

Wewnętrzna sprzeczność scenicznej przemocy to jedno z ważniejszych źródeł scenicznych reguł i konwencji, sił napędzających tworzenie się odmian teatru, także przez zakaz bezpośredniego ukazywania scen przemocy. Jak dowodzą choćby greckie tragedie, w których zakaz taki obowiązywał, jego przestrzeganie nie oznacza wymazania przemocy, a jedynie okrycie jej tabu, co tylko zwiększa napięcie. Choć nie można i nie należy pokazywać, jak Klitajmestra zabija Agamemnona, to zaraz po samym ukrytym akcie widzimy jego efekty, a zbrodniarka wypowie przed nami pochwałę swego czynu. „Powieć wam, jak zginął...”.

Wyobrażam sobie, że można by stworzyć typologie konwencji i estetyk, odnosząc się właśnie do sposobów rozwiązywania tego problemu. Niemal każdy twórca, niezależnie od tego, jaki gatunek uprawiał i w jakim kontekście działał, musiał odpowiedzieć na pytanie, jak rozwiązać sprzeczność między koniecznością ukazania oczekiwanych przez widzów aktów przemocy a niemożnością przeprowadzenia ich z wszystkim realnymi konsekwencjami. Obok gry w pożądanie, gra w przemoc stanowi jeden z najtrwalszych nurtów, jakimi płynie historia światowego teatru. Niezależnie od wzniosłości artystycznych i poetyckich aktów strzelistych, które historię tę znaczą, nie należy zapominać, że u ich źródła są ciemne rzeki zakazanego spojrzenia, które teatr wydobywa i kanalizuje.

„POSŁUCHAJCIE, BRACIA MIŁA”

Wśród gatunków teatralnych, które wykorzystują przemoc i wywołują ją przez jej przedstawienia grę napięć, poczesne miejsce zajmują misteria pasyjne. Będąc przedstawieniami sakralnymi, często umieszczanymi w ramach religijnych uroczystości i ściśle powiązanymi z nabożeństwami, zawierają one oczywiste, niekiedy bardzo drastyczne obrazy przemocy dokonywanej wobec realnie obecnego ciała⁴. Dynamika obecności i nieobecności przemocy była tu

³ Zwycięstwo to jest oczywiście problematyczne. Widowiska realnej przemocy wcale nie zniknęły i powracają wciąż pod różnymi przebraniami. Tezę o „zwycięstwie” formułuję nie w trybie absolutnym i historycznym, ale jako skrótowy opis procesu akceptacji i negacji obu typów widowisk przez oficjalną kulturę.

⁴ Pojęcie „misteria pasyjne” rozumiane jest zazwyczaj bardzo szeroko i mało precyzyjnie, a wyróżnianie jego odmian odbywa się według kryteriów zewnętrznych, często historycznych i mających mało wspólnego z samym zjawiskiem (za misteria pasyjne uznaje się chociażby teatralne

szczególnie kłopotliwa, ponieważ do wzmiankowanego wyżej napięcia między fascynacją a chęcią poniżenia dochodziły jeszcze elementy dodatkowe. Przemoc musiała stanowić część misteryjnych przedstawień, ponieważ wymagała tego zgodność z opisem ewangelicznym, a także teologiczna prawda o Męce. Jezus Chrystus, Bóg-człowiek, przeżywał ludzki ból, jego ludzkie ciało było straszliwie okaleczane, poddawane mękom i w końcu zabijane, a realność tych cierpień stanowi swoisty zakład realności tego, co jest ich owocem – oczyszczenia ludzkości z grzechu, Odkupienia. Gdyby Jezus nie cierpiał realnie, można by i Odkupienie podawać w wątpliwość. Ujmując rzecz w kontekście teatralnym i terminologii teatralnej: jeśli cierpienie Jezusa, jak głosiły niektóre nieortodoksyjne nurty chrześcijaństwa, było złudą, to logicznie rzecz biorąc, i Odkupienie, będące owocem Męki, mogłoby zostać za złudę uznane.

To uwarunkowanie dodatkowo komplikowało i tak już nieprostą sieć oplatającą teatralne, przedstawieniowe rozgrywanie przemocy. Łatwo przecież zauważyć, że teologia Męki i Zbawienia opiera się na logice dokładnie odwrotnej od tej, jaką posługuje się teatr. W przedstawieniu teatralnym przemoc nie może być prawdziwa, ponieważ jej efekty z założenia nie mogą być realne: zabicie lub poważne zranienie aktora oznacza wyjście poza przedstawienie, jego unicestwienie. W przypadku Męki jest całkowicie inaczej: by Zbawienie mogło się dokonać realnie, Syn Człowieczy musi po ludzku cierpieć i zginąć.

Mogłoby się wydawać, że ta sprzeczność w zasadzie powinna uniemożliwić poważne odgrywanie Męki Pańskiej, a co najmniej sprawić, że przedstawienia Męki nie miałyby prawa zaistnieć za zgodą Kościoła, a już na pewno nie pod jego auspicjami. A jednak istniały i istnieją, dziś chyba intensywniej niż w przeszłości. Wydaje się, że jest to możliwe dzięki kolejnemu paradoksowi, który sformułowany wprost, brzmieć może ryzykownie, ale też i działa w sposób właśnie niesformułowany, ukryty – niemniej działa skutecznie. Mam na myśli paradoks aktora, zupełnie inny od Diderotowskiego i zarazem bardziej podstawowy – paradoks aktora jako ciała, które jest zabijane i nie ginie, bo w chwilę po śmierci podnosi się i staje do oklasków. Ta trywialna w istocie scena, niekiedy przywoływana jako dowód słabości i kabotyństwa teatru, może być jednak odczytywana jako rodzaj metafory czy analogii dotyczącej niepodlegania śmierci, a więc pozostającej w relacji do Męki i Zmartwychwstania. Zdaję sobie sprawę z tego, jak ryzykownie brzmią takie zestawienia, ale chciał-

inscenizacje niektórych scenariuszy misteryjnych, na przykład *Historii o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka). Zdając sobie sprawę z różnic między poszczególnymi odmianami i wariantami tych przedstawień, przyjmuję za element wspólny misteriom pasyjnym w proponowanym tu rozumieniu ścisły związek z nabożeństwami, a więc nie zaliczam do misteriów inscenizacji teatralnych wykorzystujących teksty misteryjne. Oczywiście może wtedy powstać pytanie, czy to, co lokuję z definicji poza instytucją teatralną, można nazwać teatrem, ale to temat na zupełnie inne rozważania.

bym podjąć ryzyko brnięcia w nie dalej w przekonaniu, że – przynajmniej na poziomie podświadomym – działa tu mechanizm ważny i skutecznie nadający teatrowi Zachodu pewien rys, powiedzmy, kryptosakralny.

Nie mam zamiaru twierdzić, że aktorzy teatralni są postrzegani jako ludzie obdarzeni zdolnością do przekraczania granic śmierci. Widzowie nigdy nie byli tak naiwni, by nie odróżniać aktora grającego Hamleta od samego Hamleta. Niemniej jednak postać teatralna i proces wcielania się w nią uruchamiają nie jeden, ale aż dwa porządki o charakterze quasi-transcendentnym. Po pierwsze: aktor wychodzący z postaci (zwłaszcza z postaci uśmierconej) i powstający w ciele, które wygląda tak samo, ale jest już ciałem zupełnie innym, może stanowić figurę przekraczania śmierci. W perspektywie popularnej metafory *theatrum mundi* aktor żyjący i działający (na przykład nagradzany oklaskami) po zakończeniu roli zwieńczonej śmiercią postaci (a to jeden z najbardziej stereotypowych obrazów teatralnych) staje się jedną z możliwych figur życia po zakończeniu tego, co zwykliśmy tu na ziemi życiem nazywać.

Drugi teatralny porządek przekraczania śmierci związany jest z paradoksalną naturą postaci. Hamlet ginie, ale następnego wieczora znów powraca, by ponownie rozgrywać dramat swojego życia. Hamlet ginie, ale właściwie jest nieśmiertelny, bo jedyne ciało, jakie posiada, to ciało użyczone mu przez aktora. Oczywiście byłoby daleko posuniętym uproszczeniem stwierdzenie, że postać dramatyczna to jakiś obraz duszy, ale całkiem niedaleko od tego uproszczenia lokuje się popularny fantazmat postaci dramatycznej jako ducha, a niekiedy wręcz upiora, świadomie wywoływanego przez aktorów (to kolejna standardowa metafora, bardzo popularna w wieku dziewiętnastym – wieku teatru).

Na przecięciu obu tych teatralnych „nieśmiertelności” lokuje się pytanie o to, kto właściwie w teatrze doznaje cierpienia i kto w teatrze ginie. Paradoksalna odpowiedź brzmi – nikt. Nie jest kaleczone i nie ginie ciało aktora, ale też nie doznaje bólu i nie jest unicestwiane ciało postaci – bo czegoś takiego po prostu nie ma. Teatralna śmierć to fikcja. Teatr uczy, że śmierć jako kres nie istnieje – jest tylko aktem wyjścia z roli ku momentowi jej oceny.

Jak zatem, z tego punktu widzenia, w ogóle możliwe jest teatralne przedstawienie Męki Pańskiej, której realność jest czymś bezwzględnie koniecznym? Wydaje mi się, że umożliwia ją właśnie paradoksalna nietykalność i ciała aktorского, i postaci. Nawet jeśli, jak to miało i ma miejsce w całkiem sporej liczbie przedstawień pasywnych, ciało jest wystawiane na realny trud i ból, a nawet na okaleczenie, to granicą nieprzekraczalną jest jego śmierć. Z drugiej strony – Jezus jest nieśmiertelny i w przypadku aktów ucieleśniania Jego życia, a szczególnie Męki, nie sposób nawet przypuścić, by aktor mógł być kimś innym niż tylko naśladowcą. Po obu stronach pojawia się nieprzekraczalna granica, która odróżnia przedstawienia pasywne od innych, wykorzystujących zachodni mechanizm teatralny. Przy całym swym realizmie, obejmującym niekiedy także

cierpienia fizyczne, żaden aktor występujący w miejsce Jezusa nie rości sobie prawa do bycia kimś innym niż tylko jego naśladowcą, i to naśladowcą o bardzo ograniczonych możliwościach. Aktor dramatyczny może powiedzieć, że „Hamlet to ja”, o ile odczuwa szczególną więź z tą postacią. Natomiast bez przekroczenia granicy bluźnierstwa, a nawet bez utraty sensu zdania, nie da się powiedzieć: „Jezus to ja”, ponieważ oznaczałoby to przekroczenie tych dwóch granic: śmierci i Zmartwychwstania, a tego żaden człowiek nie jest w stanie dokonać.

Paradoks przedstawień pasyjnych polega jednak na tym, że nie roszcząc sobie prawa do „prawdziwości”, pozostając pobożnymi aktami zawsze niedoskonałego naśladowania, zyskują one walor autentyzmu. Dobrze widać to w przypadku misteriów typu kalwaryjskiego. Ich „realizm”, polegający na podejmowaniu rzeczywistego trudu przebycia określonej odległości po niełatwym do przejścia terenie, a także – co dla naszego tematu szczególnie ważne – na przyjęciu na siebie aktów przemocy i bólu, nie ma charakteru iluzyjnego. Jest działaniem polegającym na naśladowaniu tu i teraz tego, co Zbawiciel uczynił w historycznym „tam” i „wtedy”, a jednocześnie czyni wszędzie i zawsze. Jest tylko naśladowaniem i aż naśladowaniem, i właśnie jako „aż naśladowanie” zyskuje walor autentycznego wysiłku, który wywołuje religijną cześć i realne przeżycie sakralne, w zasadzie niemożliwe w teatrze, dążącym do przekształcenia naśladowania w przeżycie.

Przemoc w tak widzianym widowisku misteryjnym nie traci swej niebezpiecznej mocy, ale owa moc jest znacznie osłabiana. O ile w iluzyjnym przedstawieniu teatralnym przemoc jest uniewinniana, ponieważ wywiera się ją symbolicznie na pozbawionej realnego, fizycznego ciała postaci dramatycznej, o tyle w przedstawieniu misteryjnym traci ona to uniewinniające usprawiedliwienie, gdyż wywierana jest na realnym ciele naśladowcy Jezusa. Oznacza to, że ci, którzy ją stosują, wkraczają w pole rozbudowanej ambiwalencji – ich przemoc nie jest czysta i niewinna, a jednocześnie ma charakter współdziałania z naśladowcą spełniającym czyn nabożny. W pewien sposób staje się więc przedmiotem usprawiedliwienia poprzez działanie naśladowcy – aktora, poprzez działanie, którego źródłem jest zbawczy akt Chrystusa. Można by więc nawet zaryzykować twierdzenie, że doświadczenie przemocy w przedstawieniu misteryjnym jest (oczywiście bardzo dalekim) analogonem i zapowiedzią doświadczenia przebaczenia.

„ZRÓB TO MNIE”

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i na początku nowego stulecia polskim życiem teatralnym wstrząsnęło pojawienie się nowego po-

kolenia reżyserów, określanych w uproszczeniu „pokoleniem Rozmaitości”, bo właśnie w tym warszawskim teatrze realizowali początkowo swoje spektakle dwaj najwybitniejsi i najgłośniejsi przedstawiciele tej generacji – Grzegorz Jarzyna i Krzysztof Warlikowski. Wśród wielu elementów właściwych ich propozycjom teatralnym, a wzbudzających opór lub protesty, do najważniejszych należało otwarte ukazywanie przemocy zarówno psychicznej, jak i fizycznej, czynione w sposób „brutalistyczny”, z naruszeniem (niekiedy dość radykalnym) rzeczywistości ciał aktorek i aktorów, które były nie tylko obnażane, ale także dręczone i kaleczone.

W książce o współczesnym aktorstwie polskim Beata Guczalska tak charakteryzuje ten aspekt gry scenicznej właściwej dla „pokolenia Rozmaitości”: „Dwoistość scenicznego bytu aktora nie zostaje w ten sposób zniesiona, jest jednak inaczej spolaryzowana. Dotychczas gra toczyła się pomiędzy napisaną przez dramaturga postacią a talentem – warsztatem, charyzmą, geniuszem – aktora, który potrafił tej wymyślonej postaci nadać własny kształt, najlepiej tak wyrazisty, by to, co zagrane, przerosło literacki projekt. Teraz napięcie łączy postać z osobą aktora, ze wszystkim, co się na nią składa: ciałem i temperamentem, światopoglądem i umiejscowieniem w świecie. Także przesłaniem, które aktor chce skierować do widzów. Zburzony został klarowny podział na aktora i rolę, na znak i jego desygnat, znaczące i znaczone, które znajduje się poza przywołującym je znakiem. Otwarte użyczenie postaci własnego ciała sprawia, że to, co było dotąd wehikułem znaczenia ulokowanego w rzeczywistości zewnętrznej, wskazuje na siebie. Ten gest narusza porządek pojęć i możliwych do określenia sensów – żywe ciało zawsze sabotuje wysiłki sprowadzenia doświadczenia do wymiaru słów. To zatem, co się wobec publiczności odbywa, nie jest przekazaniem komunikatu złożonego ze znaków – obojętne, gdzie ulokowanych, ale aktem: spełnia się możliwość kontaktu bez pośrednictwa słów, fabularnych struktur, misternie tkanych znaczeń. Ten akt – rezultat uruchomienia aktorskiego potencjału – ma moc realnego wpływu: coś wywołuje, budzi rezonans, dotyka. Zagarnia w obręb swojego świata, zmusza widza do reakcji: może to być zachwyt albo lęk, odrzucenie, psychiczny dyskomfort, utożsamienie, poczucie winy. Ale zawsze osiąga rezultat psychicznego poruszenia, zostawia ślad, naznacza”⁵. Ten mechanizm „innego polaryzowania” dwoistości bytu aktora – jako realnego ciała i jako postaci – w sposób szczególny wpływał na obecność i dramaturgię przemocy w przedstawieniach Krzysztofa Warlikowskiego. Z pewnością najstraszliwszym przykładem był spektakl *Oczyszczeni*⁶ – inscenizacja dramatu Sarah

⁵ B. G u c z a l s k a, *Aktorstwo polskie. Generacje*, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. Ludwika Solskiego w Krakowie, Kraków 2014, s. 408n.

⁶ *Oczyszczeni* według S. Kane, tłum. K. Warlikowski, J. Poniedziałek, reż. K. Warlikowski, Wrocławski Teatr Współczesny im. Edmunda Wiercińskiego we Wrocławiu, premiera 15 XII 2001.

Kane, czołowej przedstawicielki pokolenia młodych angielskich dramatopisarzy, których propozycje wywoływały głośnie reakcje sprzeciwu, przede wszystkim ze względu na brutalne sceny przemocy. Dość powiedzieć, że jeden z trzech wiodących wątków *Oczyszczonych* to historia eksperymentu, jakiemu poddawana jest para zakochanych w sobie homoseksualistów: Rod i Carl. Po złożeniu przez nich sobie nawzajem przysięgi miłości i wierności Carl zostaje poddany serii okrutnych, niezwykle drastycznych tortur, których celem jest dosłowne sprawdzenie, czy bohater rzeczywiście jest w stanie znieść dla miłości wszystko. Zapisane w dramacie akty przemocy (między innymi wyrwanie języka i obcięcie kończyn) są oczywiście niemożliwe do ukazania na scenie i z konieczności muszą zostać zaznaczone jedynie symbolicznie. Czyniąc to, i to w sposób bardzo jawnie teatralny (akty przemocy zostają ekspresyjnie odegrane, ale bez rekwizytów i jakichkolwiek naśladowczych znaków w rodzaju sztucznej krwi), Warlikowski – zgodnie z opisaną przez Guczalską zasadą „polaryzowania” – nie wycofuje realności ciała, wystawionego jednak nie na przemoc postaci dramatycznych, lecz na przemoc spojrzenia widzów.

Oto, jak wygląda w opisie Guczalskiej scena wieńcząca wątek Roda i Carla, zarazem jedna z najgłośniejszych scen przedstawienia: „Carl i Rod siedzą obok siebie na krzesłach, frontem do widowni. Nie tyle zresztą siedzą, ile pótleżą, odchyleni w tył, z wyciągniętymi nogami. Są zupełnie nadzy. Carl jest niemy, nie ma rąk ani nóg – sygnalizują to ręce schowane za oparciem krzesła i cofnięte nogi poniżej kolan, pogrążone w ciemnościach. Rod kładzie dłoń na genitaliach Carla, dotyka go, pieści jego ciało; robi to subtelnie, bez dosłowności. «Jest tylko to... Teraz i zawsze». Sfera cielesna i duchowa są w miłości nie do oddzielenia, są tożsame – tylko poprzez ciało możliwa jest jakakolwiek komunikacja. «Zawsze będę cię kochał! Nigdy cię nie opuszczę, nigdy cię nie okłamię...» Litanie ślubnej przysięgi, sposób jej wypowiedzania – żarliwy, pełen wewnętrznej wiary, choć bez patosu – przenosi scenę w wymiar sakralny. Dokonuje się tu akt jakiegoś symbolicznego przekroczenia: kontrowersyjny, szokujący w teatrze obraz miłosnego zbliżenia dwóch nagich mężczyzn, możliwy do pomyślenia jedynie na zasadzie prowokacji, skandalu, otwiera tutaj sferę sacrum. Nagie ludzkie ciało objawia się jako świątynia ludzkiego ducha: zrujnowane, okaleczone, tym silniej wydobywa piętno świętości. Toteż kiedy z tyłu zbliża się Tinker i pyta Roda: «Co ma się stać? Ciebie czy jego?», ten odpowiada: «Zrób to mnie»⁷. Choć śmierć i cierpienie zadawane przez demonicznego i groteskowego zarazem Tinkera są tu jawnie teatralne, to widzowie odczuwają szczególnie dyskomfort. Bez naiwnie realistycznych efektów scena ma dotkliwość sprawiającą, że jest niemal nie do zniesienia. Wiąże się to nie z przemocą rozgrywaną w ramach dramatu, ale z przemocą

⁷ Guczalska, dz. cyt., s. 401n.

samego teatru, która fundowana jest na przemocy naszego, widzów spojrzenia. Napędzający teatr przez wieki mechanizm (nie)obecnej przemocy zostaje tu obnażony i odwrócony – przeciwko nam. *Oczyszczeni*, podobnie jak wiele innych przedstawień powstałych w tym czasie i w tym kręgu twórców, ujawniają przemoc stanowiącą ukrytą zasadę życia społecznego. Czynią to nie tylko w obrębie sceny, w serii radykalnych naruszeń ciała i konwencjonalnej etyki oraz estetyki związanej z jego obecnością w przestrzeni publicznej, ale także przez ujawnienie fascynacji, jaką w widzach budzą te obrazy. Teatr staje się tu przestrzenią demaskacji – zamiast wykorzystywać i jednocześnie rozładowywać pragnienie przemocy, uruchamia je i ujawnia w serii radykalnych prowokacji, nie oszczędzając widzów i poprzez przemoc obrazów zmuszając ich do rozpoznania własnej fascynacji i własnej pozycji dalekiej od tak chętnie doświadczanego w teatrze poczucia moralnej wyższości i komfortu. Teatr Warlikowskiego właśnie przeciwko temu komfortowi jest wymierzony, zmuszając do przeżycia i przemyślenia własnej przynależności do systemu władzy opartego na przemocy. Radykalizując jej obrazy, niekiedy wręcz do przesady, niekiedy ocierając się o groteskę, Warlikowski wciąż na nowo (także w najnowszych przedstawieniach) zdaje się zadawać pytanie o przemoc jako ukrytą zasadę rzeczywistości, którą w swojej naiwności nazywamy normalną. W jego wydaniu teatr przestaje być narzędziem oczyszczania i zastępczego rozładowywania przemocy, a staje się przestrzenią jej demaskacji i przeżycia – na własnej skórze.

„A TO WSZYSTKO, BY TEN KRÓL I TE MAURY...”

W perspektywie umieszczania widzów w pozycji pełnego przemocy spojrzenia teatr Warlikowskiego jawi się jako późne echo teatru Jerzego Grotowskiego. Opisywany często jako reżyser „rytualista”, pomawiany o wiele różnych szaleństw i generalnie uważany za jakiegoś „mistycznego guru”, był Grotowski artystą bardzo silnie związanym ze swoim czasem i jego pytaniami. Jedno z tych pytań dotyczyło właśnie przemocy, łącznie z tymi najpotworniejszymi jej formami, które na wielką skalę realizowały dwudziestowieczne totalitaryzmy.

Przemoc odgrywała istotną rolę w wielu przedstawieniach Grotowskiego. W *Dziadach*⁸ obecna była w prowokacyjnie szyderczo rozegraniej samotnej pasji polskiego Chrystusa – Konrada (Zygmunt Molik). W *Kordianie*⁹ prze-

⁸ *Dziady* według A. Mickiewicza, scenariusz i reżyseria J. Grotowski, Teatr 13 Rzędów, Opole, premiera 18 VI 1961.

⁹ *Kordian* według J. Słowackiego, scenariusz i reżyseria J. Grotowski, Teatr 13 Rzędów, Opole, premiera 14 II 1962.

jawiła się w realizowanych z brutalnym chłodem medycznych procedurach, którym poddawano uznanego za szaleńca bohatera narodowego. W *Studium o Hamlecie*¹⁰ – w gwałcie i zabójstwie Ofelii czy w prowokacyjnej scenie finałowej, kiedy polskie oddziały śpiewające pieśni kolejnych wojen deptały Hamleta-Żyda. Oczywiście jest jednak, że w stopniu najsilniejszym akty przemocy wyznaczały przebieg dwóch słynnych przedstawień: *Akropolis*¹¹ według Stanisława Wyspiańskiego i *Księcia Niezłomnego*¹² według Calderóna i Słowackiego. Co ciekawe, w pierwszym, którego akcja przeniesiona została do obozu koncentracyjnego, akty przemocy miały charakter czysto znakowy. Powracające sceny zabijania, rozgrywane były za pomocą wyrazistych gestów (na przykład położenia obutej stopy na szyi leżącej ofiary) lub sekwencji skomponowanych z klarownych działań fizycznych (na przykład trzykrotnego uderzania o podłogę głową leżącego na tacy więźnia). Jasno przywołany kontekst obozu z jego wówczas dobrze znanym i pamiętanym jeszcze horrorem, sprawił, że nie tylko nie było potrzeby, ale wręcz nie należało sięgać po jakiegokolwiek zabiegi urealistyczniające. Działał tu mechanizm zbliżony do tego, który opisywałem przy okazji przedstawień pasyjnych, choć oczywiście tym razem ograniczony jedynie do niemożliwej do naśladowania masowej zagłady.

Z kolei w *Księciu Niezłomnym* – historii duchowej i cielesnej ofiary męczennika chrześcijańskiego (a więc historii niemal dosłownie pasyjnej) – Grotowski zastosował zabiegi udosławiające przemoc. Z jednej strony wystawienie niemal nagiego ciała aktora, Ryszarda Cieślaka, na rzeczywisty ból¹³, a z drugiej – umieszczenie widzów w pozycji podglądaczy, którzy z fascynacją oglądają owo okrutne widowisko pastwienia się nad innym człowiekiem. To drugie zostało uzyskane dzięki rozwiązaniom scenograficznym – Jerzy Gurański, twórca przestrzeni do przedstawień Teatru Laboratorium, zbudował wysoką palisadę i za nią umieścił miejsca dla publiczności, na dodatek w takiej pozycji, że widzowie przeciętnego wzrostu mogli zobaczyć, co dzieje się na dole, w swoistym theatrum anatomicum, jedynie wtedy, gdy wychylili głowę zza drewnianego ogrodzenia. A że chcieli jako widzowie teatralni zobaczyć cieszące się już sławą przedstawienie Teatru Laboratorium, to nieuchronnie

¹⁰ *Studium o Hamlecie* według W. Shakespeare'a i S. Wyspiańskiego, scenariusz i reżyseria zespół pod kierunkiem J. Grotowskiego, Teatr-Laboratorium „13 Rzędów”, Opole, premiera 17 III 1964.

¹¹ *Akropolis* według S. Wyspiańskiego, inscenizacja J. Grotowski, J. Szajna, Teatr-Laboratorium „13 Rzędów”, Opole, premiera 10 X 1962.

¹² *Księże Niezłomny* według P. Calderóna de la Barca i J. Słowackiego, reż. J. Grotowski, Teatr-Laboratorium, Wrocław, premiera 25 IV 1965.

¹³ Zwłaszcza w scenie biczowania, kiedy partnerka, Rena Mirecka, z całej siły uderzała zwinie-tym materiałem w nagie plecy leżącego Cieślaka. Jego ciało podskakiwało przy każdym uderzeniu, a widzowie dostrzegali pojawiające się na skórze pręgi.

znajdowali się w pozycji podglądaczy zafascynowanych okrutnym widowiskiem, które pozornie nie było dla nich przeznaczone. Często nie rozumiejąc sensu słów i działań aktorskich (Grotowski wraz zespołem zbudował przedstawienie o wyjątkowo skomplikowanej i złożonej partyturze), widzowie dostrzegali przede wszystkim to, co najbardziej wyraziste, a więc właśnie akty bezwzględnej przemocy, odkrywając zarazem własną nimi fascynację oraz swoją za nie odpowiedzialność. W pewien sposób odkrywali, że są współwinni męce Księcia. I właśnie to doświadczenie współwiny odkrywane dzięki teatralnej przemocy wydaje się łączyć teatr Grotowskiego z przedstawieniami Warlikowskiego.

Z kompozycji wywodu czytelnik może odnieść w tym momencie wrażenie, że przypominam w tym miejscu teatr Grotowskiego, by pokazać, że ten wielki artysta niejako syntetyzował różne nurty rozwoju teatru światowego. Jestem przekonany, że rzeczywiście to robił, ale nie o to mi teraz chodzi. Przywołałem dwa przedstawienia Teatru Laboratorium przede wszystkim dlatego, że – moim zdaniem – w finałach ich obu dochodzi do kluczowej dla tematu teatralnej przemocy próby jej przekroczenia. O ile w *Akropolis* jest to równie rozpaczliwa co heroiczna próba samoocalenia przez ceremonialno-przedstawieniowe przekształcenie zagłady w tryumf (mordowani sami wkraczą do pieca krematoryjnego, śpiewając ekstatyczny hymn na cześć Zmartwychwstania), o tyle w *Księciu Niezłomnym* dochodzi do przerywania łańcucha przemocy poprzez negację napędzającego ją mechanizmu, który kilka lat po powstaniu przedstawienia został precyzyjnie opisany przez René Girarda jako mechanizm „kozła ofiarnego”¹⁴. Pisałem już o tym w książce *Polski teatr przemiany*¹⁵, teraz więc pozwolę sobie przypomnieć tamtą interpretację.

Jak sądzę, Dwór Króla Fezu, tworzący w przedstawieniu swoisty chór, stado otaczające głównego bohatera, jest dręczony przez pożądanie mimetyczne, które sprawia, że cyklicznie dochodzi w jego łonie do aktów przemocy. W Don Fernandzie Dwór znajduje wreszcie „kozła ofiarnego”. Zadawana mu męka daje członkom Dworu ekstatyczną niemal radość nie dlatego, że pozwala realizować ich instynkty sadystyczne, ale ponieważ ocala różnicę – podstawę kultury. Działa tu mechanizm sakralizacji ofiary, będący jednym z punktów węzłowych teorii Girarda. Ponieważ po zamordowaniu kozła ofiarnego przemoc grożąca wspólnocie ustaje, a kryzys ofiarniczy jest czasowo zażegnany, uznaje się ofiarę za sprawcę tego ocalenia i nadaje się jej znamiona sakralne.

¹⁴ Opis mechanizmu przemocy zawarł Girard przede wszystkim w słynnych książkach *La violence et le sacré*, która ukazała się w roku 1972 (wyd. pol. *Sacrum i przemoc*, tłum. [fatalne!] M. Plecińska, J. Pleciński, Wydawnictwo Brama, Poznań b.d.w.) oraz *Le bouc émissaire*, wydanej w 1982 (wyd. pol. *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987).

¹⁵ Zob. D. K o s i ń s k i, *Polski teatr przemiany*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 436n.

Innymi słowy: zabijając ofiarę, zdobywa się boga. Taki właśnie proces ukazuje *Księżę Niezłomny* – Dwór, zadając Fernandowi mękę i śmierć, jednocześnie go sakralizuje, a nawet deifikuje.

Mechanizm ten, podobnie jak teoria Girarda, byłby przerażającą (więc chętnie odrzucaną) demaskacją każdego mitu i rytuału, gdyby nie jeszcze jeden istotny element. Chodzi o samoofiarowanie, o niezależną od mechanizmu kozła ofiarnego decyzję miłosnego wydania się na mękę, co pozwala zdemaskować ów mechanizm i stojące za nim „rzeczy ukryte, od założenia świata”. Girard widzi „najwyższą mądrość słów ewangelicznego opisu Męki” w tym, że choć mówi on o „mordzie założycielskim”, a więc o tym samym wydarzeniu, które opisują wszystkie mity, to mówi o nim „nie w ten sam sposób”: „Można mianowicie mówić tak, jak mówią mordercy, albo można mówić tak, jak mówi o nim nie jakakolwiek ofiara, lecz ofiara niepodobna do żadnej innej – Chrystus z Ewangelii. Można tutaj użyć określenia «ofiara nieporównywalna», nie popadając w żaden pobożny sentymentalizm ani jakakolwiek podejrzaną czułościowość. Ofiara ta jest nieporównywalna w tym sensie, że ani przez moment nie poddaje się prześladowczej perspektywie ani w sensie pozytywnym, szczerze aprobując punkt widzenia oprawców, ani w sensie negatywnym, przybierając wobec nich postawę mściciela, postawę, która jest tylko i wyłącznie odbiciem pierwszego prześladowczego przedstawienia, jego mimetycznym powtórzeniem”¹⁶. Taką właśnie „ofiara nieporównywalną” jest Don Fernand – Księżę Niezłomny, a jego samopoświęcenie to powtórzenie zbawczego czynu Chrystusa, stanowiącego najdonioślejszy akt pozwalający na ocalenie ludzkości od niekończącej się przemocy. Grotowski taką właśnie ofiarę nie tylko umieścił w samym centrum przedstawienia, ale także nadał jej niezwykłą wiarygodność, dzięki aktorskiemu czynowi, aktowi całkowitemu, spełnionemu przez Ryszarda Cieślaka. W efekcie w centrum przedstawienia pełnego przemocy znalazła się świetlista sekwencja jej przekroczenia przez poddanie się jej – akt z gruntu chrześcijański.

I tym właśnie aktem należy, jak mi się wydaje, zakończyć te rozważania o przemocy w teatrze. Zdaję sobie sprawę, że wszystko, co powiedziałem wyżej, wydać się może bardzo ryzykowne. Niemniej jednak sądzę, że warto podejmować to ryzyko i przyglądać się uważnie i poza banalnym i powierzchownym oburzeniem etycznym temu, jak złożonym zjawiskiem jest przemoc uruchamiana w przestrzeni teatru i jak skomplikowane sieci napięć budzi. Nie wolno przy tym zapominać, że ostatecznie celem tych wszystkich działań nie jest wzbudzanie przemocy, ale jej rozładowywanie, doświadczanie współodpowiedzialności za nią, a ostatecznie – jej przekraczanie. Ucząc o przemocy, nie unikając jej, teatr może zarazem uczyć na nią w życiu pozateatralnym, choćby przez uświadamianie, że nikt nie jest od niej wolny i bezpieczny.

¹⁶ Tamże, s. 184n.

Inka DOWLASZ

TERAPIA I TEATR

Na marginesie spektaklu *Bici biją* w Teatrze Ludowym w Nowej Hucie

Zadaniem, jakie sobie postawiliśmy, jest przeprowadzenie widza od znanych mu z życia sytuacji pełnych agresji i napięcia do „punktu rozbrojenia”. Podejmujemy zatem próbę modelowania pewnych reakcji i musimy poszukiwać odpowiedzi na zasadnicze pytania: Jak działając na gruncie teatru, docierać do ludzi omotanych przez pozory? Jak organizować materiał sceniczny, żeby wyzwolić skupienie uwagi mimowolnej? Jak manewrować układem zdarzeń, aby widowisko zdolne było przemówić?

Piekło jest we mnie, czasem uśpione, czasem czynne, ale jest – nasz byt wewnętrzny, immanentny. Sposób na uśpienie piekła: ucinać, przerywać każdą myśl, która nosi w sobie kolec agresji, plewę zła. Nie rozwijać tej myśli, nie pozwolić jej zaważać nami, ale natychmiast wycofać się, zmienić temat refleksji, pójść w stronę przychylną światu i ludziom.

*R. Kapuściński, Lapidarium II*¹

TEATR DLA SPOŁECZNOŚCI

Teatr Ludowy w Nowej Hucie, począwszy od spontanicznych działań Jerzego Fedorowicza w latach osiemdziesiątych minionego stulecia, prowadzi zakrojoną na szeroką skalę działalność wychowawczo-terapeutyczną pod hasłem „Terapia przez sztukę”. Spektakl *Romeo i Julia* Shakespeare’a (z roku 1991) z udziałem młodzieży z subkultur skinheadów i punków odbił się szerokim echem w wielu miastach Europy. W tamtym okresie wystawiono też kilka innych ważnych spektakli w inscenizacji Fedorowicza, między innymi *Cud w Alabamie* Williama Gibsona² i *Tragedię o polskim Scylurusie* Jana Jurkowskiego³. Słowaacka telewizja zrealizowała interesujący dokument *Dynastia MONAR*⁴, którego treścią jest praca Fedorowicza z narkomanami. Na scenie Teatru Ludowego Telewizja Polska nagrała cykl programów autorskich reży-

¹ Z programu teatralnego *Bici biją*. Spektakl miał premierę w roku 1998 i przez piętnaście sezonów nie schodzi ze sceny.

² *Cud w Alabamie*, reż. J. Fedorowicz, E. Karkoszka, Teatr Ludowy, Nowa Huta, 1995.

³ *Legenda o polskim Scylurusie*, reż. J. Fedorowicz, MONAR, Kraków, 1997.

⁴ *Toksyczni rodzice*, scenariusz i reż. I. Dowłasz, Teatr Ludowy, Nowa Huta, 1996.

sera zatytułowany „Zadyma”, dotyczący takich problemów, jak narkomania, konflikty z policją, nietolerancja czy samobójstwo.

Jerzy Fedorowicz, świadomy funkcji, jaką może spełniać teatr, powołał Scenę Nurt (obecnie Stolarnia) jako stałe miejsce działań związanych z programem Terapii przez Sztukę. Przy teatrze funkcjonują: roczne Studium Terapii przez Sztukę, stały warsztat teatralno-psychologiczny Studio Improwizacji oraz Fundacja Teatru Ludowego.

Od premiery mojej sztuki *Toksyczni rodzice*, która odbyła się w roku 1996, związałam się z Teatrem Ludowym jako osoba odpowiedzialna za program Terapii przez Sztukę. Już sam fakt, że jest to scena szkolna, teatr dla młodzieży, teatr profilaktyczny, w którym bilety rozprowadzane są zbiorowo, oznacza, że z góry „się wie”, że to miejsce, gdzie widz niczego szczególnego doznać nie może. Naszą forpocztą są nauczycielki – to one muszą uznać wyjście z klasą do teatru za wartość.

Już przy pisaniu scenariusza spektaklu należy przede wszystkim pamiętać o tym, że mimowolna uwaga widza musi być „chwycona” w pierwszych minutach spektaklu. Nasz widz – niemal na pewno – nie jest teatromanem i za pomocą obowiązujących na scenach reżyserskich zabiegów można go co najwyżej ogłuszyć. Dlatego pisząc scenariusze, mam na uwadze człowieka poszukującego – niekiedy niemądrze i rozpaczliwie – swojego miejsca w świecie, człowieka kruchego, bezbronnego i zagubionego, uwikłanego w dramat szarej codzienności, w której jego potrzeby materialne i emocjonalne zwykle nie są zaspakajane; nierzadko żyjącego w nerwicogennych warunkach. Należy pamiętać, że do okresu dojrzałości młody człowiek prawie nigdy nie wyraża swojego cierpienia wprost, raczej męczy zwierzęta, bije rodzeństwo, kradnie czy wagaruje.

Mówiąc o psychologicznych aspektach teatru, mam świadomość, że to, co w nim terapeutyczne, może być j e d n y m z a s p e k t ó w wartości sztuki i jej wielopoziomowych znaczeń. Jeśli nasze zadanie polega na poruszaniu się w najdelikatniejszej sferze uczuć, jeśli chcemy – jak mówił Juliusz Słowacki – ludzi w aniołów przerabiać, musimy odwoływać się do sprawdzonych prawideł rzemiosła obydwu dziedzin: teatru i psychologii.

POJĘCIE KATHARSIS

Starożytni mędrcy uważali, że artysta, jeśli chce, aby jego twórczość wywierała korzystny wpływ na jej odbiorców, musi znać odwieczne prawa rządzące światem i się do nich stosować. Arystoteles zbadał i opisał warunki, jakie muszą być spełnione, żeby świat przedstawiony (gr. *mimesis*) mógł działać na psychikę widza (gr. *katharsis*). Słowo „k a t h a r s i s” miało pierwotnie ścisły związek z rytuałami religijnymi, z obrzędami „oczyszczenia”, jego znaczenie uległo

jednak ewolucji i w szóstym wieku p.n.e odnosiło ono się do czynności rytualnej umożliwiającej powrót duszy do jej źródła oraz odzyskanie przez nią stanu fundamentalnego, czyli szczęścia. Platon postulował katartyczną moralność niemającą już źródła religijnego⁵. Pod wpływem tego filozofa pod pojęciem katharsis zaczęto rozumieć proces wyzwolenia pierwiastka duchowego z pozorów prawdy dostarczanych za pośrednictwem zmysłów i obiegowych interpretacji doznań. U podstaw Arystotelesa definicji katharsis leży natomiast również znajomość praktyk medycznych. Zdaniem Stagiryty, aby dzieło (tragedia) mogło wywołać u odbiorcy katharsis, jego autor musi przestrzegać pewnych reguł. Świat wykreowany (mimesis) winien być światem uporządkowanym, opartym na wewnętrznej logice prawdopodobieństwa i konieczności. Protagonista, którego dotknęło nieszczęście, powinien być niewinny i w pewnym sensie podobny do widza. Niewinność bohatera wzbudza bowiem w odbiorcy litość, podobieństwo zaś wywołuje trwogę, a jednocześnie umysł widza odnotowuje, że oglądane wydarzenia mają miejsce w świecie fikcji. Logika wewnętrzna przedstawionego świata sprawia, że dokonuje się sublimacja, oczyszczenie uczuć – litość i twoga sprowadzone zostają do właściwej miary. Rzeczywistość skonstruowana według klasycznych reguł posiada – jak utrzymują starożytni mędrcy – większą siłę oddziaływania na uczucia niż rzeczywistość realna⁶.

Zygmunt Freud, miłośnik i znawca antyku, obserwował zjawisko katharsis w swojej praktyce psychoanalitycznej. Psychoanaliza wyjaśnia zagadnienie „winy tragicznej” czy osobliwość występującego u bohaterów dramatu antycznego zjawiska niepamięci w oparciu o funkcjonowanie procesów nieświadomych. Podejmuje też problem wstrząsu emocjonalnego, który współwystępuje ze zjawiskiem oczyszczenia.

MIĘDZY TEATREM A PSYCHOLOGIĄ

Sytuacja człowieka, z którym chcemy pracować, wymaga głębszego poznania. Aby dostosować środki, język i metody pracy teatralnej do celów terapeutycznych, prowadzimy poszukiwania także w obszarze psychologii. Spektakl *Toksyczni rodzice* powstał niejako na kanwie podręcznika psychologii, nawiązałam w nim do metody psychoterapii Gestalt. Konstrukcja spektaklu *Bici biją*

⁵ Zob. A l k i n o u s, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. i oprac. K. Pawłowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

⁶ Niezwykle istotne znaczenie ma tak zwany układ zdarzeń scenicznych. Akcja rozpoczyna się od „złędzenia” bohatera, które jest skutkiem jego nieświadomości co do więzów łączących go z innymi kluczowymi postaciami dramatu. Niewłaściwe rozpoznanie sytuacji (gr. hamartia) wywołuje czyn tragiczny (gr. pathos), który powoduje zmianę losu bohatera (gr. perypetia). Perypetia prowadzi do odkrycia przez protagonistę jego prawdziwej tożsamości oraz relacji do związanych z nim przez los postaci. Zob. M. K o c u r, *Teatr Antycznej Grecji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

wykorzystuje natomiast elementy zaczerpnięte z tradycji psychoterapeutycznych preferujących tak zwane odreagowanie (a więc w jakimś sensie katharsis). *Tajemnica Bożego Narodzenia* według Josteina Gaardera była zaś próbą zastosowania w teatrze postulatów psychologii transpersonalnej Kena Wilbera. Kompozycja całości scenicznych zdarzeń miała umożliwić widowni wspólne przekroczenie poziomu hałaśliwości i doświadczenie pełnej wzruszenia ciszy.

Moim zadaniem jest taka organizacja materiału scenicznego, która pozwoli nadać mu intensywność życiowego zdarzenia. W zasadzie każde wydarzenie może mieć wpływ na system nerwowy człowieka, a co za tym idzie, również na jego życie. W Teatrze Ludowym sięgamy do wiedzy o mocy tak zwanych życiowych zdarzeń kształtujących charakter człowieka, aby świadomie zająć się organizacją owych zdarzeń i zmaksymalizować ich dobroczynny wpływ. Oczywiście jest to działanie w bardzo subtelnej sferze i jego rezultaty mogą być prawie niewidoczne. W trakcie percepcji spektaklu teatralnego wskutek oddziaływania na siebie nawzajem żywych aktorów i publiczności zachodzą w umyśle widza skomplikowane procesy, które mogą mieć pozytywny wpływ na cały jego system nerwowy, a nawet – o co zabiegamy – prowokować zmiany zachowań.

Nasi widzowie są zwykle hałaśliwi, podczas niektórych sekwencji spektaklu panuje jednak cisza. Inne wywołują wspólny wybuch śmiechu. Takie chwile współodczuwania z aktorami mają, jak się wydaje, istotne znaczenie. W życiu codziennym często bowiem brakuje tego rodzaju momentów krótkich wzruszeń, wyciszenia, oczyszczających doznań, a brak ten powoduje, że w psychice człowieka coś zaczyna kostnieć, chwiać się. Teatr daje więc ludziom unikalną możliwość podtrzymywania dobroczynnych procesów w ich własnym systemie nerwowym.

Podążanie za linią fabuły wydaje się najbardziej oczywistym aspektem spektaklu. Na co dzień jesteśmy jednak zalewani narracjami, które w skuteczniejszy sposób niż teatr przyciągają uwagę – można powiedzieć, że oczekiwania narracji nie wiodą już do teatru. Należy zatem pamiętać, że przedstawienie teatralne poprzez żywą obecność aktora działa na system nerwowy odbiorcy na różnych poziomach. Jerzy Grotowski, który w ostatnim okresie twórczości zmienił nieco język swej wypowiedzi artystycznej, mówił o przepływie energii, o wysubtelnianiu i transformacji energii w teatrze⁷. Działanie aktora może dostarczyć przeżyć i spowodować swoiste przestrojenie wewnętrzne w widzu – od zgrubnych, pełnych napięcia jakości psychicznych do bardziej subtelnych, delikatnych, bardziej ludzkich. Wprawdzie ma ono miejsce tylko w trakcie trwania spektaklu, ale – jak dowodził Abraham Maslow – przeżycie

⁷ Zob. Z. O s i ń s k i, *Jerzy Grotowski. Źródła, inspiracje, konteksty, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 1998.

takich chwil o szczególnym nasyceniu może zapoczątkować istotne zmiany⁸. W Teatrze Ludowym odwołujemy się do procesów, które przy zachowaniu odpowiedniej struktury narracji zadziałają i pozwolą zaprowadzić widza tam, gdzie wstydzi się on być: w rejony jego własnej delikatności.

Zadaniem, jakie sobie postawiliśmy, jest przeprowadzenie widza od znanych mu z życia sytuacji pełnych agresji i napięcia do „punktu rozbrowienia”. Samo tylko ukazywanie przemocy, odmalowanie w realistyczny sposób „tego świata”, oznaczałoby, że spektakl obfitował będzie w odrażające sytuacje i dialogi nasycone przekleństwami. Podejmujemy zatem próbę modelowania pewnych reakcji i musimy poszukiwać odpowiedzi na zasadnicze pytania: Jak działając na gruncie teatru, docierać do ludzi omotanych przez pozory? Jak organizować materiał sceniczny, żeby wyzwolić skupienie uwagi mimowolnej? Jak manewrować układem zdarzeń, aby widowisko zdolne było przemówić?

Jeśli materiał sceniczny organizowany jest z poszanowaniem wszelkich prawideł, to można delikatnie, w „pęknięciach”, miejscach najbardziej dla świadomego umysłu nieoczekiwanych, umieścić dobroczynne sugestie czy podpowiedzi. Należy pamiętać, że ten niewielki krok ma istotne znaczenie.

Widz, uspokojony brakiem „dydaktyki”, swobodnie projektuje wówczas na scenę swoje wewnętrzne treści. Wspomagany, niesiony przez impulsy płynące od aktora, zatapia się w specyficznym rodzaju transu. Inscenizacja musi ten subtelny proces uwzględniać i wspierać. Tylko po spełnieniu przez nas wszystkich opisanych tu wymogów widz może wyjść pod wrażeniem spotkania. Spotkania z samym sobą.

SPEKTAKL „BICI BIJĄ” – REJONY AGRESJI

Głównym tematem sztuki jest przemoc – dotyka ona każdego z bohaterów. Protagonista Miłosz doznaje złego traktowania w domu. Tadeusz (jego ofiara) wydaje się z jakiegoś powodu załęczony. Ojciec Tadeusza mówi wprost: „Jak mój ojciec wracał z roboty, to mucha nie mogła przelecieć bez jego pozwolenia”. Inne osoby doznają nieprzyjemnych uczuć, w tym gniewu; bywają agresywne. Miłosz z ofiary niepostrzeżenie staje się agresorem.

Sytuacje przedstawione na scenie mogły wydarzyć się w każdym miejscu, w zwykłej szkole. Oto grupa klasowa ma za zadanie przygotować akademię szkolną na temat przemocy. Młodzi spotykają się w mieszkaniu kolegi, gdzie próbują, czy to w formie piosenek, czy teatryku, zaprezentować swoje poglądy na temat własnych wyobrażeń świata bez przemocy. Przywołują wspomnienia:

⁸ Zob. *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Warszawa 2002.

JULKA: Budzę się rano, słońce świeci, ptaki śpiewają. Ludzie, myślę sobie, życie jest piękne! Wystarczy, że obudzi się mój brat. Wiecznie obrażony, wściekły nie wiadomo, o co. Mam ochotę wziąć kij od szczotki i walić. Zróbmy etiudę, jak mój brat wstaje rano i się uśmiecha.

PIOTR: Nie wiem, ilu by trzeba trupem położyć, żeby ten świat lepiej wyglądał.

TADEUSZ: Od kogo zacząć?

Nie wiemy, co Tadeusz ma na myśli. W pierwszej scenie poznaliśmy jego autorytarnego ojca, usiłującego własnymi metodami wychować syna, dla którego brak mu czasu. Następnie pojawia się niezbyt lubiany kolega Miłosz. Wizyta nie trwa długo: sprzeczką, gonitwa odgłosy bójki. Miłosz ucieka. Za kulisami, jak w antycznym teatrze, stało się coś złego. Tadeusz w wyniku bijatyki znajduje się w szpitalu – nie będzie chodził. Pozostali świadkowie zdarzenia odsuwają się od Miłosza. Julka, jego dziewczyna, nazywa go bandytą:

MIŁOSZ: Co powiedziałaś? Powtórz, bo tracę słuch.

JULKA: Bandyta. Wszyscy na ciebie tak mówią.

MIŁOSZ: Nikt tak nie mówi. Nikt!

JULKA: Puść mnie, nie kocham cię. Nie kocham cię! To koniec.

MIŁOSZ: Juluś, ja tylko żartowałem.

JULKA: Uderzyłeś mnie, a powiedziałeś, że nigdy tego nie zrobisz.

MIŁOSZ: To było muśnięcie.

JULKA: Uderzyłeś mnie.

MIŁOSZ: Trzeba było mnie nie denerwować. Idziemy...

JULKA: Nie.

MIŁOSZ: Nie, to nie. Tylko mi potem nie wmawiaj, że to moja wina.

Miłosz czuje się opuszczony i zdany na siebie:

MIŁOSZ: Zawsze ja, zawsze ja dostaję w dupę. Ja wam jeszcze gnojki pokażę!

Skutki tragicznego wypadku rzutują na wszystkie osoby z otoczenia pobiętego Tadeusza. Klasowy prymus Piotrek, zastraszonego przez Miłosza, rezygnuje z wyznania komukolwiek prawdy o bójce, której był świadkiem. Julka czuje się winna, bo nie zdołała spowodować, żeby jej chłopak się zmienił, a jednocześnie boi się agresywności Miłosza. Ojciec Tadeusza przepełniony jest goryczą i chęcią odwetu.

Komisarz policji (kobieta w mundurze) pozwala sobie na wygłoszenie zdań, które można uznać za nadmierną „psychologizację” zjawiska agresji.

KOMISARZ: Miłosz terroryzuje was, a wy milczycie. Nie mam o to do was pretensji. Magia przemocy, stykam się z tym na co dzień. Niełatwo wytłumaczyć dlaczego, ale ofiara przemocy czuje się za coś ukarana, a na dodatek wie, że ta kara była słuszna. Ale nawet dorosły czuje się wtedy jak małe zbite dziecko. [...] Miłosz nie jest z gruntu zły, jego odruchy stają się coraz groźniejsze.

Julce zaś policjantka daje do zrozumienia, że pomoc chłopakowi w zapamiętaniu nad skłonnością do agresji przerasta możliwości dziewczyny:

KOMISARZ: Byłam młoda, naiwna, zakochana. A on taki inny, męski, przystojny. Dusza towarzystwa. Czułam się wyróżniona. Do czasu. Były wzloty i upadki, łyzy i czułe powroty. Kropla przechyliła szalę. Ta scena śni mi się do tej pory. Mąż przyszedł do domu pijany, uwalił się w fotelu obok synka, który oglądał dobranockę. Usłyszałam: „rozbierz tatusia”, zaraz potem uderzył go w twarz. Wzięłam dziecko i wyszłam z domu na zawsze.

Zwierzenie to działa silniej niż „dydaktyczna” argumentacja. Grając rolę Komisarz, mogłam się przekonać, że podczas tego monologu na widowni panuje zazwyczaj kamienna cisza.

Jako autorka scenariusza, pozwoliłam sobie zawrzeć w kwestii policjantki osobiste wyznanie dotyczące sensu pracy z młodzieżą:

KOMISARZ: Mój fach nauczył mnie, żeby nigdy tak nie stawiać sprawy: Da się zmienić, nie da się zmienić. Trzeba robić nie tak, to inaczej, nie tędy, to owędy. Nie liczyć na zbyt wiele, ale robić. A przy Bożej pomocy – kto wie? Może ten czy ów się ocknie.

Inna postać, szpitalny rehabilitant Tadeusza Ed, gdy Miłosz przyszedł do szpitala, aby upewnić się, że Tadeusz go nie wyda, wykorzystuje sytuację, aby poinformować chłopaka o sytuacji jego ofiary:

ED: Biedny chłopak, nie dają mu szans. [...] Wygadałem się niepotrzebnie. Nie mów nikomu. Jesteś jego przyjacielem. Niefortunny wypadek i wózek do końca życia. Tego sukinsyna, co go tak urządził, to bym wdeptał w ziemię. Trzymałbym go w klatce o chlebie i wodzie do końca życia.

Miłosz nie ma ochoty na wysłuchiwanie pouczeń od kolejnej osoby. Podaje się dlatego, że silniejszy Ed zatrzymuje go dosyć brutalnie. Rehabilitant opowiada o swoich zmaganiach z agresją i poczuciem „bycia gorszym”. Opisuje spotkanie z trenerem, który pozwolił mu wyładować gniew na worku bokserskim. To samo proponuje Miłoszowi. Podaje mu rękawice, nakazując uderzać w worek i jednocześnie wykrzykiwać słowo „Nie”. Przy tej okazji padają sugestie:

ED: No, bij. Ale człowieka nie rusz.

Tak dopingowany Miłosz uderza w worek – początkowo z oporem, mechanicznie, potem z coraz większym gniewem, aż wpada w prawdziwy szał. Pod wpływem fali rozmaitych uczuć jego krzyk przechodzi jednak w końcu w płacz, chłopak kuli się. Po długiej chwili całkowitej ciszy zaczynają rozmawiać:

ED: Kto cię bije?

MIŁOSZ: [Zdejmuje rękawice, podciąga koszulę, pokazuje plecy]. To za glany. Jak sobie kupiłem, stary chwycił kabel od żelazka, wrzeszczał, że mam się powiesić, bo mnie i tak zakatrupi. Brat jeszcze dołożył, bo mu rzekomo cztery dychy ukradłem. Mama płakała.

ED: Chcesz być taki sam jak oni?

MIŁOSZ: ...

ED: Chcesz być taki sam jak oni?... Miłosz, popatrz na mnie. Zadałem ci pytanie: Czy chcesz być taki sam jak oni?

MIŁOSZ: Nie.

Rozmowa toczy się dalej. Ed może sobie pozwolić na pewne dydaktyczne sugestie. Zagaduje Miłosza o cel jego życia. Chłopak powoli się otwiera:

MIŁOSZ: Wszyscy mnie mają za idiotę.

ED: Wybacz stary, ale to prawda. Facet, który bije na oślep, tak jak ja kiedyś kolegę, jest idiotą. A dlaczego jest idiotą? Bo nie używa rozumu.

Ed daje do zrozumienia Miłoszowi, że Tadeusza można uratować, że znowu zacznie chodzić, pod warunkiem że zostanie wrzucony do basenu i zacznie wykonać ruchy jak podczas pływania. Zadanie to jednak okazuje się niewykonalne, gdyż nikt z lekarzy nie słyszał o takich praktykach. Miłosz, zgodnie z oczekiwaniami Eda, przystępuje do działania. Zdobywa się na odwagę i idzie do ojca Tadeusza, aby przekonać go do alternatywnej metody leczenia. Zaczyna spędzać coraz więcej czasu z chorym Tadeuszem; zaprzyjaźniają się. Podczas ich rozmowy na teren szpitala wpadają napastnicy, ciągną gdzieś Miłosza. Tadeusz nie może ruszyć swojego wózka z miejsca:

TADEUSZ: Miłosz. Co oni ci zrobili? Miłosz, odezwij się. Miłosz! [Wózek jest zablokowany, chłopak zaczyna się szarpać, uderzać wściekle w poręcze]. Cholerny grat. Ruszaj. No ruszaj, bo cię rozwalę. Miłosz! Ruszaj. [W tej wściekłości Tadeusz unosi się i staje na nogach, nadbiega Ed. Tadeusz pada całym ciężarem z powrotem na siedzenie].

Ed, świadomy, co zaszło, reaguje radością, jak po wygranym meczu. Podobnie reaguje widownia.

MIŁOSZ: Dorwę ich!

ED: Ty ich dorwiesz. Oni ciebie potem dorwą. A potem znów ty ich dorwiesz. A potem oni znów ciebie dorwą. A potem ty ich dorwiesz. A potem oni ciebie dorwą. Aż wreszcie palniesz się w czoło: A może istnieje na tym świecie coś większego niż „ja” i „oni”. Patrzy na nas jak na marionetki i czeka...

MIŁOSZ: Aż się powyrzynamy.

ED: Ty ciągle swoje...

Bieg zdarzeń w spektaklu obejmuje jeszcze trudną scenę rozstania Miłosza z Julką i kończy się sceną na komisariacie policji. Miłosz, który zaskarbił sobie

już zaufanie Tadeusza – i widowni – musi odpowiedzieć za to, co zrobił. Nie jesteśmy naiwni, wiemy, że wszelkie sprawy o tego typu wykroczenia nieletnich wloką się, a sankcje przeważnie okazują się nieskuteczne. Scena w komisaracie pomyślana jest jako swoista psychoterapeutyczna klamra. Szlachetny Ed nie potrafi obronić Miłosza, przedstawiając słuszne teorie:

ED: Przepraszam bardzo, pani komisarz, ale stosuje pani zasadę: zrobił to, zrobił tamto, więc można go oskarżyć o wszystko. Przepraszam za dygresję, ale obecny tu Miłosz Kowalski jest tyleż sprawcą swoich czynów, co ofiarą [...].

KOMISARZ: Owszem, są takie teorie.

ED: Nie pogodzę się z tym nigdy, że karany jest nie ten, kto zawinił naprawdę. Nie ten, kto wykreował bandytę.

Ed „przeegzaminuje” również ojca Tadeusza:

ED: Co pana zdaniem znaczą słowa „gniewajcie się, ale nie grzeszcie”?

I zdenerwowany – opuści plac boju. To, co miało się wydarzyć, już się wydarzyło; komisarz nie spodziewa się cudu – nam chodzi o uświadomienie (widowni) pewnych oczywistości. Dochodzi do wyartykułowania uczuć wobec Miłosza – wszyscy, bez wyjątku, mieliby ochotę go... zabić.

KOMISARZ: To rozumiałe, że ofiara marzy o zemście. Dlaczego tego nie zrobiliście?

PIOTREK: No bo... Nie wolno.

KOMISARZ: No jasne. Ale rozumiem wasze uczucia, do których czasem trzeba przyznać się głośno.

Wszyscy po kolei odchodzą do swoich spraw. Scena pustoszeje.

KOMISARZ: A ty, co tak stoisz?

MIŁOSZ: Jak przyjdzie co do czego, zawsze zostaję sam.

KOMISARZ: Na mnie możesz zawsze liczyć.

W tym momencie na ogół widownia wybucha śmiechem. Bez żadnej przerwy, na miejscu, odbywa się spotkanie z publicznością, pomyślane jako integralna część spektaklu.

PRZENIKANIE TEATRU WARSZTATY

Coraz częściej my, ludzie teatru, angażowani jesteśmy do zadań o charakterze w a r s z t a t o w y m. Stanowią one pewien niedoceniany należycie rozdział naszych kulturotwórczych działań.

Tradycja przypisuje nas do określonego budynku, scenicznych desek, kotar, reflektorów. Scena stanowi szczególną przestrzeń, sprzyjającą eksponowaniu tego, co w człowieku najbardziej delikatne, bolesne, mroczne. Teatralna przestrzeń

w pewnym sensie chroni nas przed naporem potoczności. A prowadzenie warsztatów wymaga często opuszczenia siedziby teatru i „wejścia między ludzi” – udania do nieznanej sali, spotkania nieznanych osób. Bywa, że uczestnicy warsztatów nie są nimi zainteresowani, że przyszli na zajęcia, ponieważ ktoś im kazał.

Tworzenie zaimprovizowanych scenek można potraktować jako rodzaj twórczej zabawy, nauki nowych umiejętności, okazji do lepszego zrozumienia siebie. Uczestników spotkania trzeba jakoś rozruszać, zmienić bierne oczekiwanie w aktywny udział. Służy temu cały arsenał gier i ćwiczeń autoryzowanych przez Augusta Boala, nestora i niekwestionowanego lidera teatru zaangażowanego społecznice. Są to ćwiczenia, których rodowód wywodzi się z tradycji Living Theatre Juliana Becka i Judith Maliny oraz stworzonej przez Fritza Perlsa terapii Gestalt, a także z doświadczeń Michaiła Czechowa, Jerzego Grotowskiego, Bertolda Brechta czy Wsiewołoda Meyerholda.

Prowadząc warsztaty, jesteśmy świadomi, że podczas jednego spotkania „świata nie zawojujemy”, możemy jednak zainspirować, spostrzec i przekształcić jakiś drobny jego element. Scenki, aby mogły odpowiednio zadziałać twórczo, muszą mieć odpowiednią strukturę, którą należy stworzyć „tu i teraz”, w konkretnym miejscu i czasie, z konkretnym człowiekiem. Przypomina to improwizację jazzową: im większe umiejętności wykonawcy, im lepsza znajomość warsztatu, tym bardziej interesująca będzie muzyka. Dlatego nie możemy nigdy powiedzieć, że już umiemy to robić. To droga wciąż nowych olśnień, upadków i zaskoczeń, nieustannej własnej pracy.

Właściwie uchwycony problem poddany teatralizacji może zostać przeżyty. Dobrze przeprowadzone warsztaty powinny też mieć swoje emocjonalne wybrzmienie. Niekiedy pomocny staje się fragment prozy czy wiersza, słowo, które akurat w konkretnym gronie uczestników *t r a f i w s e d n o* i wyzwoli uczucia – jak w teatrze, jak podczas dobrego spektaklu.

Prowadziłam kiedyś zajęcia warsztatowe z uczestnikami jakiegoś obozu, w lesie, w ogromnym wojskowym namiocie. Ustawialiśmy dużą zbiorową scenę obrazującą komunikację między ludźmi. Obrazowała świat pełen muzyki, odgłosów telewizora, krzyków, świat, w którym człowiek nie czuje się wysłuchany, potrzebny, ważny. Zapytałam, co można z tym zrobić. Padły różne pomysły i nagle ktoś wypowiedział słowo „medytacja”. Podchwyciłam tę sugestię i zaproponowałam, żebyśmy wszyscy umilkli. Kiedy w olbrzymim, wypełnionym setką ludzi namiocie zaległo milczenie, usłyszeliśmy szum lasu, śpiew ptaków, a wtedy – jak na zawołanie – błysnęło słońce i rozżłociło ściany. Trudno opisać falę wzruszenia, która nas wówczas ogarnęła.

W teatrze po spektaklach, w szkołach, w domach kultury zbierają się ludzie, aby spotykając się z nami, ucząc się nowych rzeczy, doświadczyć jednocześnie przenikania teatru.

Anna KAWALEC

TRAGEDIA W ŚWIECIE PRZYMUSU KULTUROWEGO

Opozycja ekspresyjne–performatywne ma jednak, jak się wydaje, drugie dno. Lokować je można na płaszczyźnie esencjalizm–antyescencjalizm. Nauki społeczne uzurpują sobie prymarną rolę w badaniach nad człowiekiem i konstruowaniu prawdziwościowych tez o człowieku. To właśnie na ich polu zostały upowszechnione antyesencjalistyczne koncepcje człowieka.

„Spór o tragiczność nie jest zakończony. Nie kończy się on na tragedii greckiej. Prowadzi daleko w przyszłość sztuki i życia ludzkiego”¹ – pisała Irena Sławińska, wskazując tym samym na ponadczasową wartość i funkcję tragedii w świecie człowieka. Idea uniwersalności czasowej tragedii jest tym istotniejsza, im bardziej kulturę współczesną opanowuje ideologia prezentyzmu, z założenia ignorująca tradycję i historię. Agresywność tego nurtu, charakteryzująca zwłaszcza nurty awangardowe dwudziestego wieku, wcale nie minęła, lecz znalazła ujście w szerszych niż artystyczne kręgach kulturowych.

Nadto na tle bogactwa i różnorodności coraz lepiej dziś znanych przejawów kultur świata tragedia, wytwór kultury śródziemnomorskiej, straciła znaczenie. Człowiek spozurzał na siebie i na najbliższą tradycję w kontekście „globalnym”, co w indywidualnym doświadczeniu oznacza ujrzenie jej jako „jednej z wielu”. Za Thomasem S. Eliotem powiedzieć można, że dziś znacznie trudniej niż niegdyś wskazać na sprawy istotne i je podejmować. Jak pisał angielski twórca: „My [w przeciwieństwie do wcześniejszych pokoleń – A.K.] wiemy za dużo, ale pewni jesteśmy zbyt niewiele spraw”². Jakby nie dostrzegając tego głęboko egzystencjalnego problemu, kultura współczesna wypiera ze swojej świadomości dorobek wcześniejszych pokoleń. Dominujące dziś nauki o proveniencji socjologicznej sformułowały metryczkę dla wszelkich dziedzin tradycji i historii: To minęło, to nie jest n a s z świat³; interesuje więc nas on o tyle,

¹ I. Sławińska, *Teatr, którego nie ma*, „Ethos” 20(2007) nr 77-78(1-2), s. 44.

² T.S. Eliot, *Dialog o poezji dramatycznej*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, tłum. M. Niemojowska, PIW, Warszawa 1972, s. 257.

³ Zjawiskiem jaskrawo ilustrującym sformułowaną tezę o wypieraniu historii i tradycji ze światopoglądu i kultury współczesnej jest kierunek rozpoczętych przed dwudziestu laty zmian w dydaktyce szkolnej w Polsce, udokumentowany w programach nauczania między innymi szkół ponadgimnazjalnych. W Załączniku nr 4 do Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół stwierdzono, wskazując priorytet w nauczaniu języka polskiego: „Jednym z najważniejszych zadań szkoły na III i IV etapie edukacyjnym jest kontynuowanie

o ile odsłania jednostkowe dewiacje, rysuje historię argumentującą prawomocność istnienia dziś określonej ideologii. Imiona wielkich twórców, włącznie z Arystotelesem czy Platonem, stanowią dziś – zwłaszcza w szeroko pojętych naukach o kulturze – puste symbole minionych prądów i idei, nieprzystających do współczesności⁴. Narodzone kierunki i dziedziny wiedzy, jak na przykład kulturoznawstwo czy performatyka, ostentacyjnie posługują się tradycyjnymi ideami i klasycznymi nazwiskami jako ozdobnikiem lub pretekstem do wyrażenia własnych, „przystających” do współczesnego świata, doświadczeń⁵. Gatunek klasycznej tragedii, zwłaszcza jej założenia ideowe, nie pasują do wizji kultury „inter”, „trans” i „multi”.

Wstępny cytat z artykułu Ireny Sławińskiej uwzględnia jeszcze jeden ważny dla współczesności wątek: tragedia – rozumiana jako sposób myślenia i działania, w tym tworzenia (kultury) – stanowi przestrzeń spajającą ludzkie życie z tym obszarem działania, którym jest sztuka. Być może dlatego właśnie inspiracją dla wypowiedzi uczzonej były dostrzeżone, a nieprzystające do siebie fakty: unikanie realizowania tragedii w wyznaczonych dla niej ramach, z drugiej strony natomiast apoteoza klasycznej wzniosłej tragedii⁶. Relację między tymi dwiema płaszczyznami można by dziś określić jako związek między wartościami egzystencjalnymi a estetycznymi, związek, którego współcześni

kształcenia umiejętności posługiwania się językiem polskim, w tym dbałości o wzbogacanie zasobu słownictwa uczniów” („Dziennik Ustaw” z 30 VIII 2012, poz. 977, s. 74). Lekcje języka polskiego mają ponadto kształcić „medialnie” i „informacyjnie”. W jeszcze mniejszym zakresie i ogólnikowym sensie zapis ten odnosi się do nauczania historii w szkołach ponadgimnazjalnych, przedmiotu nawet niewyodrębnionego z końcowej w opisie grupy: „W procesie kształcenia ogólnego szkoła na III i IV etapie edukacyjnym kształtuje u uczniów postawy sprzyjające ich dalszemu rozwojowi indywidualnemu i społecznemu, takie jak: uczciwość, wiarygodność, odpowiedzialność, wytrwałość, poczucie własnej wartości, szacunek dla innych ludzi, ciekawość poznawcza, kreatywność, przedsiębiorczość, kultura osobista, gotowość do uczestnictwa w kulturze, podejmowania inicjatyw oraz do pracy zespołowej. W rozwoju społecznym bardzo ważne jest kształtowanie postawy obywatelskiej, postaw poszanowania tradycji i kultury własnego narodu, a także postawy poszanowania dla innych kultur i tradycji. Szkoła podejmuje odpowiednie kroki w celu zapobiegania wszelkiej dyskryminacji” (tamże, s. 75). Są to wstępne wprawdzie zapisy rozporządzenia, lecz ich ogólnikowy charakter kontrastuje z podkreślaniami wartości przedmiotów takich, jak: języki obce, informatyka, matematyka, biologia, fizyka czy edukacja zdrowotna. Szczegółowe treści programowe stanowią osobny temat dyskusji.

⁴ Przykładem tego sposobu myślenia – jednym z wielu, ale podstawowym dla studiów performatywnych – jest „encyklopedyczne” zestawienie poglądów najbardziej znanych w historii kultury nazwisk w pierwszym podręczniku akademickim tej dziedziny studiów autorstwa Richarda Schechnera (zob. R. S c h e c h n e r, *Performatyka. Wstęp*, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, tłum. T. Kubikowski, Wrocław 2006). Nadto, przywoływane koncepcje wielkich myślicieli zostają potraktowane selektywnie (por. m.in. znamieną interpretację Schechnera dotyczącą filozofii Heraklita, tamże, s. 43).

⁵ Chlubnym wyjątkiem są kierunki uprawiania nauk kulturowych w Niemczech. Zob. M. S a r y u s z - W o ł s k a, *Uhistorycznienie nauk o kulturze – niemieckie modele kulturoznawstwa*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2012, nr 3(13), s. 302-315.

⁶ Por. S ł a w i ŋ s k a, dz. cyt., s. 38.

twórca i odbiorca sztuki często świadomie, nieraz boleśnie doświadczają⁷. Doświadczają, choć rzadko udaje im się trafnie spleść – rozerwane właśnie w świecie sztuki, ale i w indywidualnych doświadczeniach – nici wartości estetycznych i egzystencjalnych⁸. Teatr, a zwłaszcza tragedia, jest tą przestrzenią, w której człowiek ma możliwość dotknięcia własnej egzystencji, zobaczenia jej w istotnych perspektywach. Wileńsko-lubelska teatrolog pisała o tragedii, że „dotyka [...] najbardziej zasadniczych pytań człowieka: kim jest on sam, jaka jest jego sytuacja w kosmosie, wobec innych, wobec Boga, jakie są jego ograniczenia, których nie może przeskoczyć, a nieraz próbuje jednak przekroczyć”⁹. Są to pytania fundamentalne w dzisiejszej przeintelektualizowanej i stechniczowanej kulturze ignorowane, a przecież zadawanie ich czyni z nas ludzi. Celnie wyraził tę myśl Jerzy Grotowski: „Sądzę, że kiedy stawiamy pytanie zasadnicze, lub też jedno pytanie zasadnicze, ponieważ naprawdę istnieje chyba tylko jedno, łatwo skończyć na tym, że uważani będziemy za wariatów [...] Ale niestawianie pytań [...] krok po kroku przekształci [...] nasze życie, narzuci mu się pewna linia, jakość całkowicie różna od tej, jakiej pragnęliśmy, i będziemy pełni cierpienia, smutku i bardzo samotni”¹⁰. Odpowiedzi, które podsuwa tragedia – jeśli w ogóle pojawia się dziś w gąszczu sztuk performatywnych, jeśli nie jest wyśmiewana jako anachronizm kulturowy¹¹ – to propozycje, które mogą pomóc w nadaniu sensu naszemu życiu.

PERFORMING ARTS W POLSCE

Polska literatura fachowa, jak i powszechnie używany słownik języka polskiego do końca niemal dwudziestego wieku nie zawierały jeszcze wyrażenia „sztuki performatywne”.

⁷ Joseph Ratzinger uważał, że zmiennym przypadkiem współczesnej, „zepchniętej na bieżącą” sytuacji kulturowej jest dziedzina sztuki, która „wydaje się jakby bezużyteczna i czyniąc z konieczności cnotę, określa sama siebie po prostu tak: sztuką jest to, co nie spełnia żadnej funkcji, lecz tylko tak sobie istnieje” (kard. J. R a t z i n g e r, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 2005, s. 152). W kontekście diachronicznym zjawisko postępującej autonomii sztuki zaprezentował Nicholas Davey (zob. N. D a v e y, *Art, Religion, and the Hermeneutics of Authenticity*, w: *Performance and Authenticity in the Arts*, red. S. Kemal, J. Gaskell, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 66-94).

⁸ Symboliczny wyraz tej rozbieżności przedstawił Nigel Rolfe w jednym ze swoich performansów, o których opowiadał na spotkaniu podczas Performance Platform w roku 2009 w Lublinie (stał z rozwartymi rękami niczym dwukierunkowy drogowskaz, wskazując kierunki życia oraz sztuki).

⁹ S ł a w i ń s k a, dz. cyt., s. 38.

¹⁰ J. G r o t o w s k i, *Teatr a rytuał*, w: tenże, *Teksty z lat 1965-1969*, Wydawnictwo Centralnego Programu Badań Podstawowych, Wrocław 1990, s. 86.

¹¹ Przedstawiciele świata teatru i środowiska okołoteatralnego chętnie (i nie tylko prowokacyjnie) proponują „zapomnieć o teatrze” (hasło wywoławcze organizatorów Konfrontacji Teatralnych w Lublinie w roku 2013).

Profesjoniści z dziedziny sztuki i estetyki doraźnie stosowali ten termin. Pojawił się on w zmodyfikowanej formie jako nazwa określająca narodzony w drugiej połowie dwudziestego wieku rodzaj sztuki zwany performance art¹². Końcowe lata poprzedniego wieku, a zwłaszcza początkowe wieku dwudziestego pierwszego przyniosły mu i związanej z nim rodzinie wyrazów ogromną popularność. Za źródło tej słownikowej rewolucji można uznać implementację terminu „performatyw” zastosowanego w filozofii języka przez Johna L. Austina¹³. Była to nazwa określająca szczególny, otwarty zbiór wypowiedzi funkcjonujących w życiu społecznym. Pochodziła od „niewiele znaczącego”¹⁴ przymiotnika „performatywny”, w języku angielskim źródłowo funkcjonującego jako czasownik „to perform”.

Określenie „performatywne” Austin odniósł do wcześniej niedostrzeżonej formy tych wypowiedzi, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe¹⁵, są to „zupełnie zwykłe wypowiedzi ze zwykłymi czasownikami w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego strony czynnej [ktoś] raczej coś robi, niż tylko coś mówi”¹⁶. Wypowiedzi performatywne nie pokrywają się ani pod względem formy, ani pod względem roli ze sprawozdaniami czy opisami czynności duchowych (gdyż wypowiedź performatywna może być niefortunna, a jej podstawę mogą stanowić różne rodzaje nieszczeroci), nie dotyczą więc sztuki, której istotą jest wyrażanie (ekspresja lub performowanie¹⁷) różnych aspektów podmiotowości ludzkiej.

¹² Na temat premierowego w Polsce festiwalu o charakterze platformy performance’u zdania są podzielone. Podczas gdy Łukasz Guzek lokuje go w środowisku krakowskim (jako działalność zwłaszcza Jana Świdzińskiego i jego program tak zwanej sztuki kontekstualnej, ogłoszony przez artystę w 1976 roku), zebrani na jubileuszowym panelu Galerii Labirynt (między innymi Ewa Zarzycka, Zbigniew Warpechowski, Tadeusz Mroczek, Paweł Kwiek, Janusz Bałdyga) 26 października 2013 roku jednogłośnie uznali za prapremierowe spotkanie warszawskie (Akademia Ruchu, Krzysztof Zarębski, Henryk Gajewski, Józef Szajna, Janusz Bałdyga), spotkanie premierowe natomiast, zatytułowane „Performance and Body”, zostało zorganizowane w roku 1978 przez Andrzeja Mrocza w lubelskiej Galerii Labirynt.

¹³ A nawet samej formy wyrazowej, gdyż późniejsze interpretacje „performance’u” rozmiągają się z Austinowskim znaczeniem w wielu punktach. Naczelne jest zastrzeżenie Austina dotyczące niestosowności funkcji performatywnej wypowiedzi między innymi do sztuki teatralnej, a także nieadekwatność w performatyce Austinowskiej kategorii fortunności i niefortunności wypowiedzi.

¹⁴ Por. J.L. A u s t i n, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993, s. 311.

¹⁵ Na temat Austinowskich źródeł rodziny wyrazów „performatywny” zob. M. S i r a y, *Performance and Performativity*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009 (zwł. rozdz. 4, s. 117-162). Zob. też: A. K a w a l e c, *Performatyka otwarta? Polskie źródło sztuk performatywnych*, „Ruch Filozoficzny” 69(2012) nr 3-4, s. 597-610.

¹⁶ A u s t i n, dz. cyt., s. 313.

¹⁷ Erika Fischer-Lichte podkreśla przeciwstawność znaczeniową ekspresyjności i performatywności. Por. E. F i s c h e r - L i c h t e, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 37n.

Popularność wyrażenia „sztuki performatywne” w Polsce (oczywiście nie jego desygnatów) mieści się w kontekście rozwoju i ekspansji pod koniec dwudziestego wieku nauk społecznych oraz nauk o kulturze. Nazwę „zwrot performatywny”¹⁸ stosuje się analogicznie do wskazywanych współcześnie wielu zwrotów, między innymi semiotycznego czy ikonicznego. Ekspansja ta dzięki rewolucji medialnej oraz popularności działań artystów performerów, jak i błyskawicznemu rozprzestrzenianiu się instytucjonalnej formy badań performatywnych (powstawanie uniwersyteckich katedr performatyki) spowodowała bardzo szybkie przyswojenie przez słownik języka polskiego obco brzmiącego wyrażenia. Spolszczoną formę zapisu rodziny wyrazów „performans” zaproponował jednak dopiero Tomasz Kubikowski w opublikowanym w roku 2006 przekładzie podręcznika performatyki *Performatyka. Wstęp*¹⁹ Richarda Schechnera, teoretyka i badacza studiów performatywnych oraz praktyka performatyki.

PERFORMING ARTS W GĄSZCZU SZTUK

Powyżej w dużym skrócie przedstawiono moment przyjęcia i proces upowszechnienia w polskiej tradycji wyrażenia „sztuki performatywne”. Czym jednak są owe sztuki i gdzie jest ich miejsce w świecie sztuk? W literaturze amerykańskiej klasyfikacja sztuk opiera się na podziale: „performing, media, visual, literary”²⁰, czyli na sztuki przedstawieniowe, sztuki wykorzystujące określone, najczęściej digitalne narzędzia (instalacje, filmy, komputery), sztuki oddziałujące na zmysł wzroku (artystyczne i użytkowe) oraz sztuki literackie (zwłaszcza poezję i literaturę fikcyjną). Jednocześnie dostrzega się nieadekwatność tego prostego podziału. Przede wszystkim wskazuje się na krzyżowanie się zakresów live art oraz non-live art²¹ (czyli sztuk wykorzystujących między

¹⁸ Nazwą „zwrot performatywny” określa się taką tendencję w kulturze końca dwudziestego wieku, która polega na „powstaniu wiedzy o tym, jak indywidualne zachowania często nieświadomie derywują z zachowań zbiorowych, stając się zachowaniami możliwymi do oglądu w sytuacjach wyjątkowych i codziennych, jednostkowych i społecznych” (T.C. Davis, *Introduction: The Pirouette, Detour, Resolution, Deflection, Deviation, Tack, and Yaw of the Performative Turn*, w: *The Cambridge Companion to Performance Studies*, red. T.C. Davis, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 1 (tłum. fragm. – A.K.)).

¹⁹ Zob. S c h e c h n e r, dz. cyt.

²⁰ Por. K. M c C a r t h y, A. B r o o k s, J. L o w e l l, L. Z a k a r a s, *The Performing Arts in a New Era*, RAND, Santa Monica–Arlington–Pittsburgh 2001, s. 7 (http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/2007/MR1367.pdf).

²¹ Na przykład „performance art” to typ współczesnej sztuki, w ramach którego wykorzystuje się między innymi środki i metody sztuk teatru, plastyki, muzyki, literatury czy nowych mediów. Najciekawsze chyba i jedno z najnowszych określeń specyfiki tej grupy sztuk pochodzi od Zbignie-

innymi narzędzia nowych mediów), sztuk prezentujących i reprezentujących²², a także tradycyjnie rozumianych sztuk wysokich, popularnych oraz folku²³.

Autorzy raportu o stanie sztuk performatywnych w USA²⁴ uzasadniają swoje badania potrzebą systematyzacji uwarunkowań społeczno-ekonomicznych tej dziedziny zjawisk kulturowych, które po latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku w niebywały sposób poszerzyły swoje pole występowania i oddziaływania nie tylko w Ameryce, ale również w innych krajach świata²⁵. Samuel Weber, tłumacząc niesłabnącą wobec kultu techniki we współczesnej kulturze rangę performing arts, pisał, że „teatralne praktyki, zachowania, a nawet organizacje, wydają się rozprzestrzeniać wspólnie z nowymi mediami, jeśli nie w odpowiedzi na nie”²⁶. Kontynuując ideę Webera, można dookreślić naturę sztuk performatywnych jako niszę podmiotowości bytu ludzkiego w przestrzeni kulturowej.

Nieco inny aspekt natury performing arts precyzuje angielskie źródłowe znaczenie czasownika „to perform”, przywoływane przez nowojorskiego badacza. Oto jego wyjaśnienie: „W świecie biznesu, sporcie czy w seksie angielski czasownik «perform» znaczy, że sprostano się wymaganiom, osiągnięto sukces, spełnienie. W świecie sztuk «perform» znaczy wystawić, zagrać, zatańczyć, wystąpić ze spektaklem czy koncertem. W życiu codziennym «perform» to popisać się, pójść na całego, uwydatnić własne czynności na użytek tych, którzy je oglądają”²⁷. Wielość typów desygnatów wyznacza różnorodność „performansów w otwartym systemie performatyki”²⁸. Performatywny aspekt (jak go rozumie Schechner: polityczny, etyczny²⁹ i ideologiczny³⁰) ludzkiego działania, a więc i sztuk performatywnych, krzyżuje się z jego rdzennym znaczeniem, które – od kiedy istnieje sztuka – cechuje performing arts.

Według popularnej klasyfikacji Władysława Tatarkiewicza, mimetyczna i ekspresyjna koncepcja działania artystycznego ma swoje źródło w sztuce

wa Warpechowskiego, a zostało wypowiedziane podczas dyskusji zorganizowanej przez Galerię Labirynt w ramach Performance Platform 25 października 2013 roku. Ten „klasyczny” performer stwierdził, że istotą performance art jest nie tyle jej powszechnie przyjmowane nieograniczenie treściowe i formalne, lecz „próbkowy”, wstępny charakter, podlegający następnie żmudnej pracy artysty nad dziełem–działaniem.

²² Na temat tej dystynkcji zob. S. Weber, *Teatralność jako medium*, tłum. J. Burzyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

²³ Por. McCarthy, Brooks, Lowell, Zakaras, dz. cyt., s. 7.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 1.

²⁶ Weber, dz. cyt., s. XIII. Weber, w odróżnieniu od autorów amerykańskiego raportu, wyraźnie rozdziela sztuki performatywne i sztuki posługujące się tak zwanymi nowymi mediami.

²⁷ Schechner, dz. cyt., s. 43.

²⁸ Tamże, s. 16.

²⁹ „Wartości, którymi ludzie się kierują, nie są jednak «naturalne», transcendentne, ponadczasowe, dane od Boga i niezmiennie”. Tamże, s. 15.

³⁰ Por. tamże, np. s. 16, 40-42.

o celach katartycznych³¹, realizuje się natomiast głównie jako pole live art, sztuk fundowanych na subtelnej nici konwencji teatralnej bądź „iluzyjności”³². Artyści eksperymentują z tą graniczną przestrzenią, nierzadko zapominając, że sprawa dotyczy człowieka, nie sztuki.

PROBLEMY Z PERFORMANSEM

Pojęcie sztuk performatywnych nie ma więc jasnej treści i ściśle określonego zakresu. Przywołany już Schechner w odniesieniu tylko do zjawiska performansu pisał, że niemożliwe jest wyznaczenie (ani w historii, ani w kulturach) jego granic zakresowych³³. Inną nieco koncepcję performansu zaproponował socjolog Erving Goffman: „Występ» [performans – A.K.] można zdefiniować jako wszelką działalność danego uczestnika interakcji w danej sytuacji, służącą wpływaniu w jakiś sposób na któregośkolwiek z innych jej uczestników”³⁴. Wyeksponował on więc społeczny wymiar działań performatywnych. Tym torem poszedł polski twórca tak zwanej antropologii widowisk Leszek Kolaniewicz, który badanie performatywnego wymiaru rzeczywistości kulturowej wyjaśniał następująco: „Jest [...] zgłębianiem wszelkich społecznych sytuacji komunikacji bezpośredniej, gdzie odbiorcy komunikatów są obecni przy akcie stwarzania komunikatu i reagują na niego natychmiast i bezpośrednio”³⁵.

To zbyt szerokie pole znaczeniowe performansu stało się przyczyną wielu dyskusji. Krytycznie nastawiony do ekspansywnych zamierzeń performatyki i braku określonych granic zakresowych pojęcia performansu Marvin Carlson konkludował swoje dociekania i systematyzację performansów następująco: „Performans obejmuje nie tylko samo robienie czy nawet prze-robienie, ale także i świadomość tego robienia czy prze-robienia, zarówno ze strony performerów, jak i widzów”³⁶. Finalnie zaś stwierdził, że performans to każde świadome działanie człowieka.

³¹ Na temat dezaktualizacji kategorii katharsis zob. m.in. L. Sosnowski, *Emocjonalizm Arystotelesa i znaczenie pojęcia katharsis*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 21(2), s. 139-149, <http://estetykaikrytyka.pl/art/21/abst10.pdf>.

³² Kryterium takie zastosował Krzysztof Pleśniarowicz (zob. K. Pleśniarowicz, *Prze-strzenie deziluzji*, Universitas, Kraków 1996).

³³ Por. Schechner, dz. cyt., s. 43.

³⁴ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2009, s. 18.

³⁵ L. Kolaniewicz, *Antropologia widowisk: subdyscyplina czy nowa perspektywa antropologii kulturowej*, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/46034.html>.

³⁶ M. Carlson, *Performans*, tłum. E. Kubikowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 24.

W performatyce coraz częściej do głosu dochodzi inna jeszcze koncepcja performansu, realizująca się na płaszczyźnie teorii, jak i działań praktycznych, jako samego faktu badania (rzeczywistości historycznej). Takie rozumienie wyeksponował autor wieloletniego projektu na temat form poznania i przeżywania codzienności Baz Kershaw. W tym kontekście utworzył on kategorię metamimesis³⁷, mającą podkreślać wymiar praktyczny i teoretyczny funkcjonowania performansu artystycznego, jego aspekt twórczy (poetyczny), badawczy (teoretyczny), ale też praktyczny. Analizowany przez Kershawa przypadek performansu artystycznego *The Iron Ship* reprezentował przeżycia poznawcze i emocjonalne twórców i odbiorców tego zdarzenia³⁸. Podobnie syntetyczną koncepcję performansu zaproponował Freddie Rokem, tworząc jako narzędzie kategorię praktyk dyskursywnych (ang. discursive practices), pozwalającą na przekraczanie płaszczyzn myślowej i artystycznej i przejście na płaszczyznę historyczną³⁹. Oryginalne, różne od specyfiki performatyki amerykańskiej i europejskiej⁴⁰ sposoby podejścia do performansu zaproponowali polscy badacze: Tomasz Kubikowski, sytuując tę kategorię w procesach ludzkiej świadomości⁴¹, oraz Mirosław Kocur, lokując ją na płaszczyźnie duchowej (mistycznej?) i wskazując, że wyraża się ona w rytualnym charakterze działań liturgicznych⁴². W polskich badaniach duży wkład w realizowanie zadania aplikacji teorii performatywnych do działań teatralnych wnoszą środowiska związane z działalnością Dariusza Kosińskiego (tak w ramach działalności katedry Uniwersytetu Jagiellońskiego, jak i inicjatyw Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu) oraz Małgorzaty Sugiera (znacząca jest zwłaszcza jej aktywność translatorska).

Istotnymi cechami performing arts są zatem: działanie bezpośrednio przed publicznością (od momentu początkowego do finalnego skutku; ewentualne

³⁷ Por. B. K e r s h a w, *Performance as Research: Live Events and Documents*, w: *The Cambridge Companion to Performance Studies*, s. 43.

³⁸ Por. tamże, s. 23-45.

³⁹ Zob. F. R o k e m, *Philosophers & Thespians. Thinking Performance*, Stanford University Press, Stanford, California, 2010.

⁴⁰ Dystynkcja ta została wprost wyrażona w artykule Marco De Marinisa (zob. M. d e M a r i n i s, *Performans i teatr. Od aktora do performer a i z powrotem?*, tłum. E. Bał, w: *Performans, performatywność, performer*, red. E. Bał, W. Świątkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 19-40).

⁴¹ „Performans jest zjawiskiem naturalnym, tak jak naturalnym zjawiskiem jest zaistniała w przyrodzie świadomość. Performans stanowi tryb działania świadomości” (T. K u b i k o w s k i, *Czym jest z natury performans?*, w: *Performans, performatywność, performer*, s. 52). Na temat różnych koncepcji relacji umysł–ciało oraz koncepcji świadomości zob. t e n ż e, *Regula Nibelunga*, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie, Warszawa 2004.

⁴² Zob. M. K o c u r, *Drugie narodziny teatru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010. Na temat form pozainstytucjonalnych i parafialnych środowisk życia performansów zob. t e n ż e, *Teatr bez teatru*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2012.

zastosowania odtwarzających narzędzi medialnych są równorzędnym elementem performansu). Podkreślaną konsekwencją, a nawet modyfikacją, jest rozwijanie, zwłaszcza w sztuce performansu, tak zwanej pętli feedbacku, czyli wzajemnego oddziaływania performerów i widza, a także swobodne kreowanie wymiany ról (artysta może stać po drugiej stronie dychotomicznej przestrzeni, odbiorca również, granica ta może też zostać usunięta: wszyscy staną się performerami na równych zasadach⁴³). Erika Fischer-Lichte podkreśla nadto rytualność działania performatywnego, Tomasz Kubikowski jego aktywny aspekt („jakieś akcje, działania, zachowania”⁴⁴), wszyscy niemal – konceptualny i fazowy charakter oraz syntezę ludzkich działań teoretycznych, praktycznych i wytwórczych (mówiąc językiem Arystotelesa).

Współczesna złożoność świata sztuki wynika jednak nie tylko z mnogości oraz przenikania się dziedzin i pojęć artystycznych. Dziś dyskutuje się samo pojęcie sztuki (a nawet nie podejmuje się nad nim dyskusji) ze względu na jego otwartość czy apioryczność: często przywołuje ono znaczenie szeroko rozumianej umiejętności wytwarzania doskonałego przedmiotu⁴⁵, ale rzadko zdarza się, aby twórcy i teoretycy epoki współczesnej przywiązywali wagę do spełnienia klasycznego wymogu perfekcji czy choćby do poznania zasad konkretnej dziedziny artystycznej. Sztuka nie musi wytwarzać fizycznych bytów⁴⁶, a dziełem sztuki współczesnej jest aktywność psychiczna twórcy lub (i) odbiorcy. Aspiracją współczesnej sztuki jest zniesienie umownej cenzury: artyści rzeczywiście ranią swoje ciała, narażają na zgorszenie siebie i innych, świadków ich działania. Sztuka performatywna żąda dla siebie prestiżowego i asekuratywnego statusu sztuki, ale jednocześnie chce być prawdziwym, ekstremalnie doświadczanym życiem.

⁴³ Sytuacje takie są częste, a istotny skutek tego zabiegu opisała Fischer-Lichte, przywołując *Dionysus '69* Performance Group Richarda Schechnera: „Choć za sprawą opisywanych tu strategii inscenizacyjnych widzowie zyskiwali rangę równouprawnionych i «równych statusem» podmiotów, to często pozwalali sobie na takie zachowania, które degradowały wykonawców do roli przedmiotów”. Fischer-Lichte, dz. cyt., s. 63.

⁴⁴ Kubikowski, *Czym jest z natury performans?*, s. 42.

⁴⁵ Wyróżnione za Romanem Ingardenem przez Janinę Makotę wyznaczniki dzieła sztuki to: intencjonalny sposób istnienia dzieła (w wyniku działania artysty nabudowujący się na przedmiocie materialnym, na przykład ciele artysty, forma dzieła sztuki jako zwarta całość oraz materia dzieła sztuki jako jego uposażenie w jakości estetyczne, które stanowią oryginalny zestrój jakości. Makota przekroczyła zarazem wyznacznik zaproponowany przez Marię Gołaszewską, odnoszący się do „historycznej trwałości” dzieł sztuki, jako nieadekwatny względem dzieł współczesności (zob. J. M a k o t a, *Wyznaczniki dzieła sztuki*, w: *Eidos sztuki. Materiały II międzynarodowej konferencji estetycznej*, red. M. Gołaszewska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1988, s. 51-58).

⁴⁶ Klasyczne określenie dzieła sztuki odnosi się do wartości estetycznych celowo wytworzonego dzieła. Jest ono obecne na przykład w koncepcjach Romana Ingardena, Marii Gołaszewskiej czy Antoniego B. Stępnia.

ŹRÓDŁA SZTUK PERFORMATYWNYCH

Wskazówką dla uchwycenia najbardziej swoistych cech tych sztuk performatywnych może być kontekst historyczny. Sztuki o celach katartycznych to grupa działań związanych z choreją – pierwotną formą wyrazu człowieka, ukształtowaną w kulturze śródziemnomorskiej⁴⁷. Cechowały ją ekspresyjność i mimetyczność⁴⁸ (wrodzona zdolność człowieka do naśladowania, nierozdzielna od procesu poznawczego człowieka⁴⁹). Artystyczność realizowała się w ludzkim wykonawstwie sztuk ruchu, śpiewu i słowa, a więc tańca, muzyki oraz sztuki literackiej (jak dziś ją pojmujemy). Wszystkie te sztuki, mimo że w czasach późniejszych często były uprawiane osobno, do siódmego wieku przed Chrystusem stanowiły nierozdzielną jedność, wywodzącą się ze zjawiska rytmu⁵⁰. Można byłoby więc powiedzieć, że istotą sztuki chorei była poznawcza i ekspresyjna natura człowieka⁵¹. Dodatkowe narzędzia, na przykład muzyczne, nie stanowiły o jej tożsamości. To człowiek jako sprawca, materiał, narzędzie (pojęcia i sądy jako wytwory poznawczych władz człowieka) i cel (jeśli nie chodziło o choreję magiczną) stanowił o swoistości tej sztuki.

W okresie rozwoju tragedii (według Arystotelesa najdoskonalszej ze sztuk) i popularności teatralnych konkursów w Grecji tradycyjna choreja przeobraziła się w formę bardziej wysublimowaną artystycznie, spełniającą jednak przede wszystkim funkcję katartyczną oraz społeczno-polityczną. Abstrahując od licznych polemik związanych z interpretacją katharsis, zaznaczyć należy, że funkcja ta obejmowała oddziaływanie dzieła sztuki na człowieka i dzieło miało go w pewien sposób zmieniać. To był cel sztuki katartycznej – ekspresyjnej – która obejmowała sztuki ruchu, śpiewu i teatru. Sztuki konstruktywne⁵², czyli architektura czy formy malarskie, takiego celu nie spełniały. Nie posługiwały się również materiałem cielesnym człowieka.

Współczesne sztuki performatywne w wielu wymiarach kontynuują tradycję sztuk o celach katartycznych. Istotnym momentem wiążącym sztuki o genezie choreicznej ze sztukami performatywnymi jest – jak powiedziano – człowiek, w obrębie bytowości którego rozstrzyga się istnienie i funkcjonowanie dzieła sztuki performatywnej. Moment ten jest na tyle istotny we

⁴⁷ Zob. E. Zwołski, *Choreia. Muza i bóstwa w religii greckiej*, PAX, Warszawa 1978.

⁴⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, *Estetyka starożytna*, Arkady, Wrocław 1985, cz. 1, rozdz. 2, „Początki poezji”, s. 28-34.

⁴⁹ Arystoteles, *Poetyka*, rozdz. 4, 1448 b, tłum. H. Podbielski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 10n.

⁵⁰ Por. Zwołski, dz. cyt., s. 3-7.

⁵¹ Władysław Tatarkiewicz wyklucza jako cechę chorei kontemplatywność – choć teza ta nie wydaje się w pełni zgodna z mimetycznie rozumianą naturą działań ludzkich – również jako procesów poznawczych (por. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 30).

⁵² Por. tamże, s. 25-28.

współczesnej kulturze, że wspomniany już Samuel Weber dostrzegł wzmacniającą się ekspansję sztuk, w których centrum plasuje się człowiek z jego duchowym, psychicznym⁵³ i materialnym wyposażeniem. Zainteresowanie osobą i przynależnymi jej funkcjami i prawami jest głosem tej części społeczeństwa – żyjącego w naszej „informacyjnej” i stechniczowanej kulturze – która chce chronić człowieka przed cywilizacyjną alienacją.

Posługując się pojęciami Arystotelesa, można postawić pytanie: Co to znaczy, że człowiek jest przyczyną sprawczą, materialną, formalną i celową sztuki performatywnej?⁵⁴ Częściowo padła już na to pytanie odpowiedź. Posłużmy się jednak przykładem. Zbigniew Zapasiewicz w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku prezentował przygotowany przez siebie monodram na podstawie cyklu wierszy Zbigniewa Herberta *Pan Cogito*. Posługiwał się wprawdzie kostiumem (eleganckiego pana w meloniku), lecz równie dobrze mógłby z tego kostiumu zrezygnować. Występował w przeróżnych przestrzeniach scenicznych, które w najmniejszym stopniu nie determinowały jego prezentacji, żadne też inne systemy znakowe stosowane w teatrze nie stanowiły o jego grze. Istotnym (koniecznym i wystarczającym) elementem tego monodramu był Zbigniew Zapasiewicz; jego słowa (zinterpretowane – zinterioryzowane intelektualnie i emocjonalnie – wiersze Herberta), dźwięk głosu, choreografia, gest sceniczny, jego wyrażane za ich pomocą wiedza i doświadczenie.

Innym, popularnym już przykładem zastosowania Arystotelesowskiej koncepcji przyczyn w obrębie sztuk performatywnych jest uzasadnienie idei „teatru ubogiego” Jerzego Grotowskiego⁵⁵. Podobnie rzecz się ma w przypadku innych form sztuk performatywnych, różni je wyłącznie akcent bądź na muzykę czy słowo, bądź na ruch.

Artysta sztuk performatywnych pracuje na własnym materiale psychiczno-cieleśnym, posługuje się własnymi narzędziami (dostępnymi mu władzami psy-

⁵³ Na użytek tej wypowiedzi posługiwać się będę wymiennie pojęciami duchowy i psychiczny na oznaczenie niematerialnego wymiaru życia ludzkiego i aspektu działania człowieka.

⁵⁴ Łukasz Guzek mówi podobnym językiem, nie odwołując się jednak do żadnych źródeł: „Performance to sztuka kondycji psychofizycznej” (Ł. G u z e k, *Przez performance do sztuki*, http://www.didaskalia.pl/69_guzek.htm) i ujawniając w ten sposób podejście naturalizujące. Dalej czytamy: „Oparcie na kondycji psychicznej i fizycznej, czyli cielesnej, oznacza, że podstawowym materiałem, z jakiego powstaje dzieło sztuki, jest człowiek. Ale nie człowiek w ogóle, nie mówimy tu o metaforze. Mówimy o konkretnym człowieku – artyście. Performer sam dla siebie jest materiałem, z którego tworzy dzieło sztuki. Powstaje więc, może i paradoksalna na pierwszy rzut oka, sytuacja, gdy to artysta jest jednocześnie narzędziem, materiałem, twórcą i rezultatem tej twórczości – dziełem” (tamże).

⁵⁵ Poszukiwanie istoty teatru przez Jerzego Grotowskiego zostało ostatecznie wyrażone w tezie, że konstytutywną i ostateczną przyczyną teatru jest „bogactwo tkwiące w samym fachu” (J. G r o t o w s k i, *Ku teatrowi ubogiemu*, w: tenże, *Teksty z lat 1965-1969*, s. 15) aktora. W późnej wypowiedzi reżyser skupił się na potencjale osobowym ucznia (zob. t e n ż e, *Performer*, w: tenże, *Teksty z lat 1965-1969*, s. 214-218).

chicznymi – poznaniem intelektualnym i uposażeniem emocjonalnym, pojęciami, sądami, wiedzą zdobytą w życiu i szkole aktorskiej, intuicją, wrażliwością). Oddziałuje na siebie i widza – w pierwszym rzędzie na siebie, a czasem na widza, zgodnie z Grotowskiego kategorią „indukcji”. Oddziaływanie to zasadza się na procesie zmiany, której podlega artysta poprzez zdobywaną na potrzeby danej sztuki wiedzę – teoretyczną i praktyczną oraz doświadczenie emocjonalne.

Czy jednak oddziaływanie to całkowicie determinuje człowieka? Socjologia odpowiedziałaby zapewne, że tak⁵⁶. Karol Wojtyła proponował jednak inne spojrzenie na człowieka: spojrzenie skupiające się na korelacji czynu z osobą. W jego ujęciu to właśnie owa korelacja warunkuje działania społeczne. Proces ten nigdy nie przebiega w przeciwnym kierunku. „Jest to porządek zasadniczy, którego nie można odwrócić ani zaniedbać”⁵⁷. Komentujący pisma późniejszego Ojca Świętego Rocco Buttiglione podkreślał współczesną tendencję do przyznawania uprzywilejowanego statusu naukom społecznym, które badają człowieka w kontekście relacji społecznych i uwarunkowań „horyzontalnych”, jednak czynią to kosztem ujęć filozoficznych, tych nurtów zwłaszcza, które skupiają się na podmiotowym wymiarze bytu osobowego; człowiek jest bowiem i substancją, i relacją⁵⁸. Wymiar ten nie jest jednak zasadniczo przedmiotem refleksji performatyki, jednostkę ujmuje się „performatywnie” w wymiarach: psychologicznym, społecznym, historycznym czy polityczno-ekonomicznym⁵⁹. W tej sytuacji pomija się lub gubi podmiotowy wymiar człowieka rozumianego jako przyczyna sprawcza, materialna, formalna i celowa, a także wzorcza sztuk performatywnych⁶⁰. Tragedia, ta sztuka „pełnego człowieka”, w tym polu, w wymiarze (przeintelektualizowanej dziś i stechnicyzowanej) kultury, ze swoimi, niemodnymi współcześnie egzystencjalnymi i metafizycznymi ambicjami – zdawałoby się – niewiele może więc zaproponować...

⁵⁶ Por. m.in. wykład inauguracyjny prof. Piotra Sztompki podczas II Zjazdu Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego (np. określenie: „Jednostka jest abstraktem, wykadrowanym fragmencem sieci relacji międzyludzkich”), który odbył się 19 września 2013 roku w murach Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zob. też: P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012.

⁵⁷ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 303.

⁵⁸ Por. R. B u t t i g l i o n e, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 21n.

⁵⁹ Ujęcia wzorcowe zob. m.in. w: J. M c K e n z i e, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Universitas, Kraków 2011; S c h e c h n e r, dz. cyt. Ujęcia mniej popularne, ale oryginalne, zob. w: M. S i r a y, dz. cyt.; M. K o c u r, *Drugie narodziny teatru*; D. K o s i ń s k i, *Teatra polskie. Historie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Instytut Teatralny im. Z. Raszewskiego, Warszawa 2010.

⁶⁰ Na temat rodzajów przyczyn por. np. A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, ks. 2, 194 b-200 b, w: tenże, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świecie. Metafizyka*, tłum. K. Leśniak i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 50-64.

TRAGEDIA I... SOCJOLOGIA

Współczesne tendencje do ujmowania człowieka w perspektywie społeczno-politycznej wywarły silny wpływ na myślenie o sztuce tragedii i przyczyniły się do pojawienia się wobec niej społecznej postawy dystansu. Tragedia nie jest jednak tylko jednym z gatunków dramatycznych, jak pisała Irena Sławińska, jest ona przemyśleniem „granic wolnej woli człowieka”⁶¹. Tragedia podejmuje „sprawę człowieka”, podczas gdy w świecie po tak zwanym zwrocie performatywnym dyskurs o określonej, esencjalistycznej koncepcji podmiotu ludzkiego jest niemal niemożliwy⁶². Kategoria performatywności (genetycznie lokująca się w filozofii Austina, następnie Judith Butler) została zinterpretowana w kontekście estetyki i spopularyzowana w Europie między innymi przez Erikę Fischer-Lichte, która odwołując się do osiągnięć teoretycznych Maxa Herrmanna, postawiła kategorie ekspresyjności i performatywności w skrajnej opozycji: „Jeśli za istotny element definicji uważał [Herrmann] zarówno cielesną współobecność wykonawców i widzów, między którymi wydarza się przedstawienie, jak też cielesne działania, dopełniane przez jednych i drugich, to ten dynamiczny i w ostatecznym rozrachunku tak w swoim przebiegu, jak i w swoim efekcie nieprzewidywalny proces musiał wykluczać wszelką możliwość wyrażania i przekazywania ustalonych z góry znaczeń”⁶³. Cieleśny wymiar współuczestnictwa performerów i widzów był, według badaczki, dominujący, a przez to dla performansu konstruktywny i mógł dzięki temu odpowiadać warunkom stawianym przez Austina wyrażeniom fortunnym, sprawozdawczym. Nie podlegał determinacjom nieokreślonych i narażonych na nadinterpretację przeżyć duchowych.

Opozycja ekspresyjne–performatywne ma jednak, jak się wydaje, drugie dno. Lokować je można na płaszczyźnie esencjalizm–anty-esencjalizm. Nauki społeczne uzurpują sobie prymarną rolę w badaniach nad człowiekiem i konstruowaniu prawdziwościowych tez o człowieku. To właśnie na ich polu zostały upowszechnione antyesencjalistyczne koncepcje człowieka. Zjawisko to dostrzegł i opisał już na poziomie językowym kard. Joseph Ratzinger: „Wraz z przejściem socjologicznego języka nastąpiła tu również recepcja pewnych ocen; układ wartości, który ukształtował język socjologiczny, tworzy również nowe spojrzenie na historię i współczesność – w sensie negatywnym i pozy-

⁶¹ Sławińska, dz. cyt., s. 46.

⁶² Na temat kategorii esencjalizmu i antyesencjalizmu w kontekście performing arts (na przykładzie koncepcji sztuki Jerzego Grotowskiego, koncepcji osoby według Karola Wojtyły oraz kontekstów starożytnych) zob. A. Kawałec, *Performans esencjalistyczny. Rozważania z zakresu działania artystycznego*, w: *Performatywne wymiary kultury*, red. K. Skowronek, K. Leszczyńska, Libron, Kraków 2012, s. 351-366.

⁶³ Fischer-Lichte, dz. cyt., s. 52.

tywnym. Tym sposobem tradycyjne określenia [...] jawią się jako «mystyfikacje», służące «utrwaleniu określonej formy władzy»⁶⁴.

Nie jest bez znaczenia fakt, że w performatyce to właśnie cielesność, wymiary: historyczno-społeczny, polityczny, ekonomiczny, determinują podmiotowość człowieka. Co to znaczy? Mówiąc słowami Karola Wojtyły, mamy do czynienia z człowiekiem wymiennym⁶⁵, mówiąc zaś słowami św. Pawła (por. 2 Kor 4,16) i Jerzego Grotowskiego⁶⁶, mamy do czynienia z człowiekiem zewnętrznym. Dla nich wszystkich jednak człowiek jest przede wszystkim istotą wewnętrzną, niewymienną. Tak jednak jak teza o podmiotowości człowieka była dla wymienionych twórców kultury oczywista, tak też nie podważali oni faktu dualności bytu ludzkiego. Możemy, oczywiście, za jedną z autorek omówienia dzieła Grotowskiego⁶⁷ i komentatorkami nazwać podmiotową koncepcję Performera „anachroniczną”, nieprzystającą „do tych prądów współczesnej humanistyki, które negują podmiotowość człowieka i sytuują siły przesądające o jego tożsamości poza podmiotem, w kulturowym dyskursie, napięciach ekonomicznych, ideologii czy utrwalonych modelach zachowań społecznych”⁶⁸. Czy jednak to wartościujące określenie również nie stanie się „anachroniczne” w sytuacji dominacji poszukiwań i pragnień człowieka do odkrycia siebie, sensu własnej egzystencji?

W odniesieniu do tragedii Sławińska wyakcentowała dwie zaledwie cechy konstytutywne, i nie są to cechy odnoszące się do genologicznie rozumianego gatunku literackiego. Cechy konstytutywne tragedii Sławińska formułuje w najbliższym jej kontekście egzystencjalistycznym (który w swoich kolejnych pracach dookreśla jako personalistyczny), a dotyczą one rozumienia człowieka, jego egzystencji i miejsca w świecie⁶⁹. I nie są to wyznaczniki odległe

⁶⁴ R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 178. Na temat wpływu socjologicznej koncepcji człowieka i świata autorka mówiła podczas II Zjazdu Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego 21 września 2013 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim.

⁶⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 112.

⁶⁶ Por. G r o t o w s k i, *Performer*, w: tenże, *Teksty z lat 1965-1969*, s. 216-218. Na temat możliwości esencjalistycznego kierunku w rozwoju performatyki na przykładzie dzieła Jerzego Grotowskiego i Karola Wojtyły zob. K a w a l e c, *Performans esencjalistyczny*; zob. też: t a ż, *Performatyka „otwarta”?*.

⁶⁷ Katarzyna Woźniak swoje analizy pointowała następująco: „W przypadku Grotowskiego Performer to paradygmat ani dawny, ani nowy, lecz osadzony w dziejach, w konkretnej przestrzeni swoich czasów, przez co anachroniczny, bo poszukujący esencji w świecie, w którym wszystko – nawet płęć – podlega negocjacji” (K. W o ź n i a k, *Nowoczesny/ponowoczesny – Grotowski w poszukiwaniu esencji tożsamości Performera*, w: *Performans, performatywność, performer*, s. 262).

⁶⁸ E. B a l, W. Ś w i a t k o w s k a, *Negocjacje terminologiczne*, w: *Performans, performatywność, performer*, s. 13.

⁶⁹ Oprócz przywołanej ostatniej wypowiedzi Sławińskiej, ważne są jej wcześniejsze prace na temat dyskusji o tragedii. Zob. I. S ł a w i ŋ s k a, *Tragedia w epoce Młodej Polski. Z zagadnień*

od rozumienia „artystyczności” według Arystotelesa, który pisał: „Wyjaśnijmy sobie zatem, co rozumiemy przez «sposób artystyczny». Po pierwsze, akcja może być prowadzona przez postacie świadome swych czynów i wzajemnej tożsamości [...]. Po drugie, istnieje możliwość, że postacie dokonują takich czynów, ale są nieświadome, iż popełniają straszną zbrodnię, i dopiero później poznają”⁷⁰. Czy wymogów tych nie nazwalibyśmy dzisiaj pozagatunkowymi? Sławińska idzie właśnie takim torem, w którym granica między *praxis*, *poiesis* a *theoria* zostaje zatarta. Badaczka, kierując się tokiem rozważań Henri’ego Gouhiera prezentowanymi w jego klasycznej trylogii z zakresu filozofii teatru⁷¹, twierdziła: „Człowiek zdeterminowany, czy społecznie, czy jakkolwiek inaczej, nie może być bohaterem tragedii”⁷². Czy to jest główna przyczyna zaniku tragedii? Może jest nią jeszcze wymóg formalny: „Tragedia ma bardzo rygorystyczny układ [...] Tragedia rozwijała się zupełnie swobodnie, ale ten zmysł harmonii, pewnej odpowiedniości, wynikał także z idei sprawiedliwości. W tych wielkich scenach agonistycznych mamy do czynienia ze *stichomitią* [...]. Te przeciwstawienia ukazują dwie, a nieraz więcej różnych koncepcji życia i postaw ludzkich. Bez tego nie istnieje tragedia, gdyż – jak mówimy – tragedia szanuje człowieka, wierzy w człowieka, przyznaje mu jakby prawo do własnego działania, do własnej koncepcji życia”⁷³. Wspomniany rygorystyczny układ dotyczy nie tylko wewnętrznej potrzeby sprawiedliwości, dotyczy również potrzeby doskonałości formalnej, ogromnej pracy nad wielkim dziełem, nierzadko najważniejszym dziełem życia artysty.

TRAGEDIA JESZCZE ISTNIEJE

We współczesnym świecie sztuk performatywnych trudno jest wskazać na takie dzieło – nie bójmy się nazwać go arcydziełem – które jest ważne dla twórcy i pokoleń odbiorców, dzieło zmieniające ich życie na lepsze. Wielu odbiorców dzisiejszej sztuki teatralnej zalicza na przykład dzieło Grzego-

struktury dramatu, Toruńskie Towarzystwo Naukowe, Toruń 1948; t a ż, *Sceniczny gest poety. Zbiór studiów o dramacie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1960; t a ż, *Tragizm czy smród metafizyczny? Sporu o tragedię ciąg dalszy*, „Dialog” 16(1971) nr 6, s. 101-112.

⁷⁰ A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, rozdz. 14, 1453 b, s. 39n.

⁷¹ Zob. H. G o u h i e r, *Le théâtre et l'existence*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1952; t e n ż e, *L'oeuvre théâtrale*, Flammarion, Paris 1958; t e n ż e, *L'essence du théâtre*, Librairie Plon, Paris 1959.

⁷² S ł a w i ŋ s k a, dz. cyt., s. 43. Sławińska kontynuowała refleksję Gouhiera przedstawioną w *Le théâtre et l'existence*: „Nie ma tragedii bez wolności, gdyż promieniowanie tragiczne fatalności wiąże się z transcendencją, transcendencja zaś przekracza właśnie wolność”. Cyt. za: t a ż, *Teatr w myśli współczesnej*, PWN, Warszawa 1990, s. 21.

⁷³ T a ż, *Teatr, którego nie ma*, s. 43.

rza Jarzyny *Macbeth*⁷⁴ do dziedziny tragedii. Mają zapewne wiele racji, ale z ważnym zastrzeżeniem. Trudno jest oprzeć się odbiorczemu wrażeniu, jakie wywarło dokonanie jednego z najsłynniejszych dziś polskich reżyserów, że wartość tej inscenizacji cierpi z powodu jej „widowiskowości” – widowiskowości rozumianej jako dokonanie scenografa, jak powiedziałby Arystoteles. Epatowanie kolorem czerwonym, brutalnością, trikami przestrzennymi, przesadą i groteską skutecznie blokuje osiągnięcie celu tragedii (zarówno zgodnie z wyznacznikami, które podał Stagiryta, jak i tymi zaproponowanymi przez Sławińską).

Że jednak tragedia nie zaginęła zupełnie, dowodzi przedstawienie *When the Mountain Changed its Clothing* przygotowane przez teatr muzyczny Heinera Goebbelsa i zespół dziewcząt Carmina Slovenica⁷⁵. W niezwyklej dziś formie rygoryzmu muzyczno-aktorskiego pokazano nam świat człowieka, który pyta, któremu chór odpowiada, i chór, który pyta i któremu człowiek odpowiada. Rozmawiają o tożsamości człowieka w obliczu jego zmienności, o przemijaniu, śmierci, kłamstwie, wolności, uwikłaniach polityczno-społecznych. Słowem, teatr ten objął człowieka wewnętrznego i człowieka zewnętrznego, ukazał epopeję narodu, ale skupił się na osobie i ją właśnie poddał rygorom tragedii opartej na wewnętrznym poczuciu harmonii. Ta harmonia to dodatkowo w przypadku dzieła Goebbelsa porządek ludzkiej egzystencji: od ślepoty do dojrzenia, to prawda o cierpieniu jako warunku poznania. Ta harmonia wypływa też z kształtowania życia przez zderzanie wiedzy i woli osoby z determinacjami zewnętrznymi, ale zawsze wobec Transcendencji jako rzeczywistości i kategorii, która podobnie jak „tragedia”, jest sukcesywnie usuwana ze współczesnej świadomości.

⁷⁴ *Macbeth* według W. Shakespeare’a, na podstawie tłumaczenia S. Barańczaka, reż. G. Jarzyna, TR Warszawa, premiera 19 V 2005; <http://ninateka.pl/film/2007-macbeth>.

⁷⁵ Można je było zobaczyć między innymi podczas Konfrontacji Teatralnych 2013 w Lublinie 19 października 2013 roku.

OBRAZ A PRZEMOC

Tomasz FERENC

OBRAZ – KULTURA – OKRUCIEŃSTWO Fotografia i współczesna ikonosfera przemocy*

Związki fotografii z agresją wydają się immanentne i wieloaspektowe. Należy jednak odróżnić przemoc fotografii rozumianej jako czynność, czyli przemoc fotografowania, od tego, co niesie ze sobą drastyczny obraz fotograficzny. Wykonywanie zdjęć może stać się formą napaści, wtargnięciem w cudzą prywatność, aktem porównywalnym do czynnej agresji – często przywoływane są tu działania fotoreporterów, a o wiele częściej paparazzi. Ten rodzaj agresji pojawia się także w działaniach artystów.

W debatach poświęconych kulturze słowo „przemoc” powraca często i w różnych konfiguracjach. Potwierdzenie tego znajdujemy zarówno w sztuce, jak i w nauce, w dyskursach eksperckich i popularnych. Artyści i badacze na wiele sposobów ukazują fundamentalny spłot kultury i przemocy. W refleksji koncertującej się na tym zagadnieniu kanonicznym tekstem stała się książka Zygmunta Freuda *Kultura jako źródło cierpień*¹, opublikowana po raz pierwszy w roku 1930. W tym rozbudowanym eseju Freud opisuje mechanizm kulturowy opierający się na przemocy koniecznej, by poskromić naturalną ludzką agresję. I choć z tekstem tym wielokrotnie polemizowano, to zdaje się on symptomatyczny dla pewnego sposobu filozofowania na temat życia społecznego i ludzkiej natury. Przemocy nie da się uniknąć, stwierdza Freud, i jego pogląd znajduje wielu kontynuatorów zarówno wśród myślicieli, jak i artystów. Współcześnie wątek ten podejmuje na przykład Zygmunt Bauman, a przedmiotem jego refleksji staje się ponowoczesność rozumiana jako źródło cierpień. Analitycy kultury popularnej opisują ekspansję obrazów ukazujących okrucieństwo, dostrzegając w niej jedną z dominujących współczesnych tendencji. „Trend, którego istotą jest prezentowanie przemocy, okrucieństwa, aktów barbarzyństwa, zbrodni, bestialstwa w specyficzny, bo pozbawiony ja-

* Artykuł jest poszerzoną i zaktualizowaną wersją tekstu *Obraz fotograficzny jako narzędzie przemocy – próba wstępnej systematyzacji*, zamieszczonego na stronie http://www.academia.edu/4742746/Fotografia_i_przemoc.

¹ Zob. Z. F r e u d, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995. Polski tytuł książki Freuda jest bardzo atrakcyjny i stanowi gotową tezę, jednak oryginalny niemiecki tytuł brzmi *Das Unbehagen in der Kultur* [„Niedogodność w kulturze”]. Przekład angielski ukazał się pod tytułem *Civilization and Its Discontents* (tłum. J. Riviere, J. Cape & H. Smith, New York 1930), chociaż sam Freud proponował, by brzmiał on „Man’s Discomfort in Civilization”, co jest najbliższe intencji tytułu oryginalnego (por. J. S t r a c h e y, *Editor’s Introduction*, w: S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, tłum. i oprac. J. Strachey, W.W. Norton, New York 1962, s. 5n.).

kiegokolwiek kontekstu moralnego sposób”², opisuje Bauman jako ponowoczesną adiaforyzację³. Kultura przemocy od zarania dziejów skorelowana była z kulturą rozrywki, dziś jednak stała się ona wszechobecna i łatwo dostępna dzięki wszelkiego rodzaju medialnym pośrednikom. Tak zwane przemysły kulturowe zakorzeniły się w niej i czerpią olbrzymie zyski z nieustannego jej promowania. Termin „przemoc” w najbardziej oczywisty sposób kojarzy się z aktami fizycznej agresji mającymi na celu zadanie cierpienia, zranienie lub uśmiercenie. Równie często jednak używamy tego pojęcia do nazywania czynów o charakterze niefizycznym, takich jak przemoc symboliczna, na przykład „mowa nienawiści” (ang. hate speech), przemoc psychiczna albo interesująca nas przemoc ikoniczna, będąca w głównej mierze konsekwencją pojawienia się obrazu fotograficznego. Obraz „mechaniczny”, powstający we wnętrzu fotograficznej maszyny, od samego początku posiadał możliwość zadziwiania, oburzania, szokowania. I chociaż faza szoku dość szybko ustąpiła fazie przyzwyczajania i opatrzenia, to jak zauważa Maryla Hopfinger, fotografia nieodwracalnie zmieniła naszą percepcję. „Widzenie fotograficzne kształtuje w znacznym stopniu świadomość uczestników kultury końca XX wieku. [...] Między nami a naszym widzeniem często pośredniczy paradygmat reprodukcji fotograficznej”⁴. Dotyczy to także relacji przemocy i obrazu. Analizy zjawiska przemocy wizualnej lub też ikonicznej weszły w nowy etap rozwoju wraz z pojawieniem się mediów elektronicznych⁵. Wszechobecność obrazów i związana z tym łatwość dostępu do nich oraz szybkość transferu danych całkowicie odmieniły dzisiejszą ikonosferę. Zjawisko przemocy ikonicznej zaczęło opisywać takimi terminami, jak „pornografia śmierci” czy „komercjalizacja cierpienia”. Należy jednak pamiętać, że historia masowego wkroczenia obrazów „gwałtownych” w wizualne spectrum świata nie rozpoczęła się wraz z wynalezieniem fotografii. Przedstawienia takie (na przykład wielokrotnie powielany i poruszający do dziś cykl *Okropności wojny* Francisca Goi) były wprowadzane w obieg dużo wcześniej dzięki technikom drukarskim, takim jak

² M. K r a j e w s k i, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 126.

³ Por. Z. B a u m a n, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 52.

⁴ M. H o p f i n g e r, *Doświadczenie audiowizualne. O mediach w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2003, s. 148.

⁵ Zjawisko to bywa także określane mianem przemocy ikonicznej. Pojęcia te są zasadniczo do siebie zbliżone, chociaż termin „przemoc wizualna” odnosić się będzie także do wszelkich aktów agresywnego pozyskiwania materiałów wizualnych, podczas gdy „przemoc ikoniczna” oznacza opresję wynikającą z działania obrazów (zob. E. W i l k, *Przemoc ikoniczna czy „nowa widzialność”?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001; A. O g o n o w s k a, *Przemoc ikoniczna. Zarys wykładu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, Kraków 2004).

choćby litografia, ale dopiero fotografia dostarczyła obrazom nowej, nieznanej do tej pory ontologicznej autentyczności. Nieostry, zamazany i pozbawiany szczegółów obraz fotograficzny odbierany jest jako bardziej wiarygodny niż precyzyjny, hiperrealistyczny obraz malarski ukazujący to samo wydarzenie. Siła fotografii wciąż opiera się na tych samych psychologicznych aspektach oddziaływania obrazów reprodukowanych technicznie. Tworzenie iluzji autentyczności (przez rejestrację zdarzeń opartą na mechanizmach optycznych, fizycznych, technicznych), naoczność dokumentującego świadka (fotografa znajdującego się na miejscu zdarzenia), bezpośrednia relacja między zdjęciem a fotografowaną sytuacją mają gwarantować ontologiczną wiarygodność tych obrazów. I chociaż dobrze wiemy, że zdjęcia mogą podlegać manipulacjom i skutecznie fałszować rzeczywistość, nie zmienia to faktu, że wciąż trudno jest oprzeć się ich referencyjnemu potencjałowi. Musimy jednak pamiętać, że „zdjęcia fotograficzne okazują się jedną z wielu możliwych opowieści o świecie, jedną z możliwych fikcji wizualnych”⁶. Cena za naszą wiarę w fotograficzny realizm bywa czasami bardzo wysoka.

Temat przemocy w odniesieniu do obrazu fotograficznego należy analizować na kilku płaszczyznach. Nie chodzi tu jedynie o fakt utrwalania scen brutalnych, ale także o wszelkiego typu mniej lub bardziej maskowane podglądactwo, które doprowadza do powstania relacji łowca–ofiara. Susan Sontag opisała tego rodzaju zdarzenia poprzez metaforę przyrównującą wykonywanie zdjęć do strzelania. W eseju *O fotografii* sformułowała jedną ze swoich najistotniejszych tez, zgodnie z którą fotografowanie, rozumiane jako zawłaszczanie i napastowanie, jest immanentnie uwikłane w przemoc. „W samym wykonywaniu zdjęcia – pisze Sontag – jest coś drapieżnego. Wykonać ludziom zdjęcia – to gwałcić ich i oglądać ich takimi, jakimi siebie nie widują: w ten sposób ludzie ci stają się przedmiotami, które mogliby symbolicznie mieć. Podobnie jak aparat fotograficzny jest sublimacją broni, robienie komuś zdjęcia – stanowi sublimację [...] łagodnego morderstwa, pasującego do naszych [...] pełnych strachu czasów”⁷. Idąc takim tropem myślenia, faktycznie można dowodzić, że od samego początku historia fotografii związana jest z rejestrowaniem aktów agresji. Potwierdza to chociażby jedno z pierwszych pozowanych zdjęć, *Autoportret topielca*, wykonane w roku 1840 przez Hippolyte’a Bayarda. Autor upozował się na nim na samobójcę, ofiarę skrajnego aktu autoagresji. Zdjęciu towarzyszył dramatyczny, ale i wyjaśniający całą mistyfikację podpis: „Ciało, które widzą Państwo na odwrocie, to Bayard, wynalazca procesu, którego

⁶ S. Magała, *Szkoła widzenia, czyli świat w subiektywie aparatu fotograficznego*, Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych, Wrocław 2000, s. 12.

⁷ S. Sontag, *O fotografii*, tłum. S. Magała, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986, s. 18n.

wspaniałe rezultaty mogli już Państwo widzieć albo dopiero zobaczą. O ile mi wiadomo, ten zmyślny i niezmordowany badacz od około trzech lat udoskonalał swój wynalazek. Akademia, król i wszyscy ci, którzy mieli okazję zobaczyć te rysunki – a które on sam uważał za niedoskonałe – podziwiali je tak, jak i Państwo je podziwiają w tej chwili. Przynosi mu to wiele zaszczytu, ale ani grosza. Rząd, który zbyt wiele dał Daguerre'owi, oznajmił, że nie może nic zrobić dla Bayarda i nieszczęśnik ten się utopił. O, ludzka niestałości! Artyści, naukowcy i gazety zajmowali się nim przez dłuższy czas, a dziś, gdy od wielu dni wystawiony jest w kostnicy, nikt go jeszcze nie rozpoznał i o niego nie pytał. Panie i Panowie, z obawy o Państwa powonienie zajmijmy się lepiej czymś innym, bo twarz i ręce Bayarda zaczynają już gnić, jak mogą zresztą Państwo zauważyć”⁸.

Bayard, pragnąc zwrócić uwagę opinii publicznej na swoje nieszczęście, wykorzystał tkwiący w fotografii potencjał poruszenia, zatrwożenia wizją śmierci, ale dokonał przy tym czegoś jeszcze: ukazał manipulacyjne możliwości nowego medium. *Autoportret topielca* zapowiada mający nastąpić niebawem zalew obrazów ukazujących śmierć, jak i fotografii będących mistyfikacjami. W tym jednym obrazie możemy doszukiwać się zarówno źródeł fotografii dokumentalnej, jak i kreacyjnej, widząc przy tym wyraźnie, jak cienka i krucha jest granica pomiędzy tymi gatunkami. Jako inny przykład z początków historii fotografii może posłużyć jeden z pierwszych fotoreportaży, będący dokumentacją egzekucji zabójców prezydenta Stanów Zjednoczonych Abrahama Lincolna, wykonany 7 lipca 1865 roku przez Alexandra Gardnera. Fotografie te w niesłychanie zdystansowany sposób ukazują całą sekwencję zdarzeń, poczynwszy od wprowadzenia skazańców na szafot, aż do złożenia ich ciał do trumien.

Związki fotografii z agresją wydają się immanentne i wieloaspektowe. Należy jednak odróżnić przemoc fotografii rozumianej jako czynność, czyli przemoc fotografowania, od tego, co niesie ze sobą drastyczny obraz fotograficzny. Wykonywanie zdjęć może stać się formą napaści, wtargnięciem w cudzą prywatność, aktem porównywalnym do czynnej agresji – często przywoływane są tu działania fotoreporterów, a o wiele częściej paparazzi. Dziś każdy narażony jest na taką formę „napaści”, zwłaszcza że za sprawą telefonii komórkowej aparat fotograficzny stał się jednym z najpopularniejszych masowych gadżetów. Ten rodzaj agresji pojawia się także w działaniach artystów i występuje on w trzech odmianach: przemocy skierowanej w stronę fotografowanych (wielokrotnie przywoływany jest w tym kontekście „ostry” styl pracy Diany Arbus), agresji zwróconej w stronę widza (w fotografiach

⁸ Cyt. za: M. F r i z o t, *A New History of Photography*, Könemann, Köln 1998, s. 30 (tłum. fragm. za: http://pl.wikipedia.org/wiki/Hippolyte_Bayard).

Joela-Petera Witkina, Andresa Serrana⁹, Arsena Savadova) oraz destruktywnej autoagresji (w autoportretach wykonywanych przez Davida Nebredę czy Francescę Woodman).

Analizowanie samego aktu fotografowania stanowiącego formę przemocy jest jednym z możliwych aspektów badania zjawiska. Specyficzną sytuację stanowi rejestrowanie aktów autoagresji, przemocą zostają bowiem dotknięci zarówno autorzy zdjęcia, jak i jego odbiorcy. Pierwsi doświadczają realnie danego sobie bólu, drudzy stają się ofiarami przemocy wizualnej, odczuwanej i dotkliwej ze względu na (potencjalną) empatię oglądającego. Wreszcie możemy także mówić o agresji, którą niesie ze sobą pozornie niewinna fotografia komercyjna. Jest ona istotnym narzędziem przemocy symbolicznej, wpływa na wzory zachowań, dyktuje dominujące style autoprezentacji, pobudza konsumpcjonizm.

Celem tego tekstu jest wstępna analiza zjawiska przemocy wizualnej i sposobów jej manifestacji w obszarze fotografii artystycznej, reporterskiej, pamiątkowej oraz reklamowej. Jako podstawę do prowadzenia tych rozważań przyjmuję tezę, że wszystkie wymienione sfery fotograficznej aktywności mogą być uwikłane w wytwarzanie oraz cyrkulację ikonografii przemocy. Przybierają jednak różne formy i zawierają różną treść, a w rezultacie wywołują także odmienne skutki społeczne.

SZTUKA FOTOGRAFII I PRZEMOC ESTETYZACJA I PROWOKACJA

Przemoc wizualna w obszarze fotografii artystycznej może przybierać wiele form, jej natężenie także bywa różne, a skala możliwych działań w tym zakresie jest bardzo szeroka. Z jednej strony mamy zatem obrazy agresywne, brutalne, turpistyczne zwrócone przeciw widzowi, z drugiej pojawiają się wykonywane przez artystów rejestracje aktów autodestrukcji o różnym stopniu natężenia i drastyczności. W obu wypadkach są to obrazy, z którymi konfrontacja często okazuje się trudna dla odbiorcy. Strategia szoku, transgresji i opresji zmusza odbiorcę do doświadczenia i przeżycia przemocy ikonicznej. Za przykład niech posłużą prace dwóch artystów: Amerykanina Joela-Petera

⁹ Bez wątpienia jednym z największych prowokatorów i obrazoburców w świecie sztuki jest Andres Serrano; jeden z jego fotograficznych projektów został wykonany w kostnicy. Wielkoformatowe zdjęcia zmarłych wstawiał w publiczną przestrzeń galerii, czyniąc z martwych ciał obiekty estetyczne. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych prac, zatytułowana *Piss Christ*, wywołała skandal w Stanach Zjednoczonych, a w Polsce została zdjęta z wystawy zorganizowanej w Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie (w roku 1994).

Witkina¹⁰ oraz Hiszpana Davida Nebredy¹¹. Fotografie ich autorstwa, choć różne pod względem formalnym, są niezwykle drastyczne, ale jednocześnie atrakcyjne wizualnie, wysmakowane kompozycyjnie i perfekcyjne od strony technicznej. Każda z tych fotografii, niezależnie od tego, co przedstawia, podlega precyzyjnym zasadom konstruowania obrazu, które możemy odczytywać w kategoriach estetyzacji. Powoduje to, zdaniem Sławomira Magali, że fotografie spełniają bardziej funkcję „przyjemnościową” niż „wstrząsową”: „Szczególna, osobliwa pozycja fotografii bierze się stąd, że nawet najbardziej wstrząsające zdjęcia dostarczają przyjemności estetycznej, której nie burzy nawet drastyczna i bardzo poważna treść, «przekazu» komunikatu zdjęciowego”¹². Zjawisko to Magala określa mianem hedonizmu estetycznego. Nie pojawiło się ono – o czym należy pamiętać – wraz z fotografią. Estetyzowanie, czynienie obrazów przyjemnymi dla odbiorcy, poddawanie ich regułom kompozycji praktykowane jest od początku istnienia sztuk wizualnych. Zjawisko estetyzacji ma zatem długą historię. Można jednak odnieść wrażenie, że obecnie obejmuje ono większość obszarów życia społecznego, nie tylko sztukę, ale także ekonomię czy politykę, jest widoczne w otaczających nas przestrzeniach miejskich. Wolfgang Welsch pisze na ten temat: „Coraz więcej elementów rzeczywistości ulega estetycznemu przekształceniu, coraz częściej rzeczywistość w całości staje się dla nas konstruktem estetycznym”¹³. W procesie estetyzowania rzeczywistości ogromną rolę odgrywają mechaniczne środki reprodukcji. Zauważył to już Walter Benajmin: „Ruchy masowe – pisał – w tym również wojny, pokazują formy ludzkich zachowań szczególnie atrakcyjne dla kamery”¹⁴. Aparat fotograficzny doskonale nadaje się do chwytania drastycznych obrazów, równie dobrze sprawdza się w tym przypadku w fotografii dokumentalnej, jak i artystycznej.

Zarówno Nebreda, jak i Witkin w swej twórczości doskonale posługują się kodami estetycznymi, wydaje się jednak, że w ich pracach funkcja wstrząsowa zdecydowanie bierze górę. Powiedziałbym nawet, że właśnie poddanie tych obrazów klasycznym zasadom kompozycyjnym przyczynia się bardzo do zwielokrotnienia efektu szoku.

¹⁰ Duży wybór prac tego artysty można znaleźć na stronach internetowych: <http://alafoto.com/listing/thumbnails.php?album=218>, <http://www.edelmangallery.com/witkin.htm>.

¹¹ Fotografie Davida Nebredy znajdują się na stronach: <http://www.boumbang.com/david-nebreda/>, <http://www.issoebizarro.com/blog/mundo-bizarro/david-nebreda/>.

¹² S. M a g a l a, *Fotografia w kulturze współczesnej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982, s. 125.

¹³ W. W e l s c h, *Procesy estetyzacji. Zjawiska, rozróżnienia, perspektywy*, w: *Sztuka i estetyzacja. Studia teoretyczne*, red. K. Zamiara, M. Golka, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 11.

¹⁴ Cyt. za: K. S a u e r l a n d, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986.

Witkin w swoje sztuce kreuje oniryczne przedstawienia, które pełne są perwersji, szokującego erotyzmu i przemocy. Za każdym razem powołuje do życia swoisty teatr okrucieństwa. Jego strategia twórcza ma prowadzić do przełamywania wszelkich tabu, głównie zaś tych dotyczących śmierci, seksualności, ciała i religii. „Chcę, aby moje zdjęcia były tak potężne, jak ostatnia rzecz, jaką człowiek widzi lub zapamiętuje przed śmiercią”¹⁵ – pisze artysta. Repertuar podejmowanych przez niego tematów w znacznym stopniu przybiera charakter mortalny, nekrofilny, obsceniczny, nasycony niepokojącą seksualnością. Na zdjęciach pojawiają się martwe ciała bądź ich amputowane fragmenty, ludzkie płody, spreparowane zwierzęta. Pozujący mu modele są okaleczeni bądź dysfunkcjonalni od urodzenia. Scenografia prac często nawiązuje do płócien wielkich mistrzów, z którymi Witkin prowadzi swoisty dyskurs i od których nieustannie czerpie inspiracje. W jego pracach znajdziemy bezpośrednio nawiązania do dzieł takich twórców, jak: Bosch, Arcimboldo, Tycjan, Caravaggio, Rembrandt, Rubens, Velázquez, Goya, Canova. Do listy malarzy inspirujących Witkina dodałbym jeszcze Hiszpana Jose de Ribery (1591-1652), znanego głównie z obrazów o tematyce biblijnej. Ale i on miał swoje mroczne oblicze. Podobnie jak w przypadku Witkina, jego pracownia pełna była kalek o zniekształconych ciałach, ludzi naznaczonych fizyczną odmiennością. Dzięki nim powstał obraz *Kobieta z brodą* z roku 1631 czy *Kulawy chłopiec* z 1642. Z roku 1675 pochodzi opis cyklu obrazów Ribery o tematyce mitycznej, które ukazywały sceny gwałtowne i okrutne. Wedle tego opisu, autorstwa Lucasa van Uffela z Amsterdamu, żona właściciela obrazów miała urodzić potwornie zniekształcone dziecko, rzekomo na skutek obcowania z twórczością Ribery (jeden z obrazów pochodzących z tego cyklu ukazuje Apolla obdzierającego Marsjasza ze skóry). Witkina dyskurs z wielkimi malarzami to nie tylko nawiązywanie do ich dzieł, podejmowanie podobnej tematyki i nadawanie zdjęciom piktorialnej formy – to także pragnienie wywoływania podobnej psychologicznej reakcji głębokiego poruszenia.

Wpływ na prace Witkina mieli także twórcy komiksów oraz kreowane przez nich mitologie. W rysowanych historiach dostrzegał on odzwierciedlenie odwiecznej walki dobra ze złem, nieustannego konfliktu, manichejskiego ścierania się boskich i piekielnych sił. Inspirujący są dla niego także fotografowie, szczególnie zaś Ernest J. Bellocq z Nowego Orleanu. Oglądając jego zdjęcia z cyklu *Storyville* z roku 1912, łatwo dostrzec, skąd czerpał inspiracje Witkin, gdy w roku 1984 wykonywał pracę *Podróż maski. Dzieje fotografii reklamowej w Juarez*. U obu artystów ujawnia się fascynacja maską, erotyzmem i brzydotą. Witkin w swoich inscenizacjach podąża w tym samym kierunku co

¹⁵ J.P. Witkin, *Album*, Scalo, Mediolan 1995 (tłum. fragm. – T.F.).

Bellocq, jednak bardziej zdecydowanie i konsekwentnie eksploruje te mroczne rejony.

Siła fotografii Witkina wynika z tego, że pracuje on w materii, która stała się podstawowym ikonicznym językiem współczesności. Artysta dokonuje aktu estetyzacji, który pozostaje daleki od wizualnego hedonizmu. Nie jest to prosta zamiana tego, co odrzucone, w to, co estetyczne. Jego artystyczny gest ma o wiele dalej idące konsekwencje, będące próbą włączenia „zakazanego” w obszar sztuki za pomocą form agresywnych wizualnie.

Zupełnie inny przypadek stanowi twórczość Davida Nebredy. Hiszpański artysta konfrontuje odbiorcę swoich prac z ekstremalną autoprzemocą. Ten cierpiący na schizofrenię paranoidalną artysta nieustannie okalecza własne ciało, a akty autodestrukcji uwiecznia na fotografiach. Jako adept Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych w Madrycie uzyskał gruntowne przygotowanie artystyczne – jego prace są doskonale zakomponowane i wykonane, nie ma w nich przypadkowości czy historycznej rejestracji swoich ran i cierpienia. „Fotografie Nebredy są niezwykle malarskie i wystylizowane, urzekają kolorem, są z pietyzmem oświetlone, aby żaden makabryczny szczegół nie umknął uwadze odbiorcy”¹⁶.

Okaleczone i zagłodzone ciało artysty staje się jego narzędziem ekspresji i głównym tematem. Odbiorca musi znieść widok krwi, ekskrementów, ran spowodowanych nacinaniem, kluciem, oparzeniem oraz anorektycznego wycieńczenia spowodowanego długotrwałym głodem. Artysta dokonuje transgresji i dostarcza widzom niezwykle precyzyjnych świadectw swoich autoagresywnych działań. Ten rodzaj przemocy ikonicznej jest niezwykle poruszający. Oglądając fotografie hiszpańskiego artysty, wiemy, że ukazany ból był faktycznie doświadczony przez autora. Być może te drastyczne gesty przywracają wiarygodność fotografii, a doznawany przez odbiorców szok może spełniać rolę katartyczną.

FOTOGRAFIA PAMIĄTKOWA SPOJRZENIE OPRAWCY, UPOKORZENIE OFIARY

Fotografia amatorska w ciągu ostatnich dwóch dekad przechodzi głęboką transformację. Dzieje się tak za sprawą technologii cyfrowej i internetowych kanałów przesyłania danych. Tradycyjnym i powszechnie znanym formom: fotografii rodzinnej, turystycznej, okazjonalno-ceremonialnej, towarzyszą

¹⁶ S. Witkowska, *David Nebreda – szaleństwo sztuki czy sztuka szaleństwa*, w: *Światło i mrok. Eseje o fotografii hiszpańskiej*, red. T. Ferenc, J. Studzińska, Fundacja Edukacji Wizualnej, Łódź 2007, s. 114.

nowe prywatne sposoby wykorzystywania medium fotograficznego. Coraz popularniejsze stają się foto-blogi, a także internetowe serwisy społecznościowe, w ramach których publikowane są miliony prywatnych fotografii. Niejednokrotnie skutki takich zastosowań obrazów posiadają wszelkie znamiona przemocy ikonicznej. Powszechnie używane obecnie telefony komórkowe wyposażone w aparaty cyfrowe umożliwiają fotografowanie niemal wszędzie i wszędzie. Bardzo często pogwałcone zostaje prawo poszanowania prywatności i ochrony wizerunku. Coraz częściej zdarza się, że fotografie upowszechnianie w Internecie wywołują fatalne konsekwencje. Dochodzi do czegoś, co możemy określić jako fotomobbing, czyli celowe i systematyczne naruszanie godności osobistej danej osoby. Tego typu przemoc przybiera dwie formy. Pierwsza polega na tym, że fotografujący narusza godność osobistą swoich ofiar, wykonując zdjęcia ośmieszające je, upokarzające lub uprzedmiotowiające. W drugiej zaś obraz fotograficzny staje się narzędziem przemocy, chociaż jego powstaniu towarzyszyły zupełnie inne intencje.

Zilustrujmy to kilkoma przykładami. Wielokrotnie omawiany już przypadek amerykańskich żołnierzy ze służb więziennych z Abu Gharib jest dramatyczną i dosadną egzemplifikacją imperatywu fotografowania wszystkiego. Historia strażników znęcających się nad irackimi więźniami stała się głośna, gdy opublikowano fotografie ukazujące ten okrutny proceder. Zdjęcia te wykonali sami oprawcy. Zanim jednak obieły one cały świat, funkcjonowały jako wygaszacze ekranu na komputerach pracowników więziennej administracji z Abu Gharib. Zwycięzcy zawsze fotografują pokonanych, zdjęcie staje się dowodem triumfu, dobrze wykonanego zadania, pamiątką z dalekiej wyprawy.

Prześladowanie połączone z fotograficznym rejestrowaniem upowszechniło się w czasie drugiej wojny światowej głównie za sprawą niemieckich żołnierzy. Pozostawili oni po sobie ogromną ilość zdjęć, na których sami utrwaliли swoje zbrodnie: jeńców pędzonych na egzekucje, sceny kaźni, przesiedlenia, akcje pacyfikacyjne. Ich poręczne aparaty fotograficzne stanowiły doskonałe dopełnienie ekwipunku żołnierza zdobywcy. Fotografowanie egzekucji stało się tak powszechne, że 22 lipca 1941 roku dowódca sztabu armii „Środek”, generał Otto Wöhler, wydał rozkaz zabraniający żołnierzom wykonywania i rozpowszechniania tego typu zdjęć¹⁷. Kolekcjonowanie fotograficznych pamiątek wojennych staje się przywilejem wybranych, okazuje się jednak, że zdjęcia stanowiące dokumentację triumfu mogą zostać wykorzystane jako dowody zbrodni, przemawiające przeciw ich autorom. Charakter pamiątkowej fotografii wojennej wynika z przemocy, która jest celem wszelkich działań militarnych. Relacja ofiara–kat jest tu oczywista, władzę posiada ten, kto

¹⁷ Por. J. S t r u k, *Holokaust w fotografiach. Interpretacja dowodów*, Prószyński i S-ka, Kraków 2007, s. 103.

dysponuje większą siłą. Aparat fotograficzny staje się wówczas narzędziem dominacji.

Odwróceniem tej sytuacji są próby dokumentowania przemocy przez jej ofiary. Jednym z najbardziej dramatycznych przykładów udanej próby „wyrwania obrazów z piekła” – jak pisał dogłębnie analizujący to zdarzenie Georges Didi-Huberman – była heroiczna akcja wykonania zdjęć na terenie obozu koncentracyjnego Auschwitz przez członków grupy Sonderkommando. Więźniowie ci zajmowali się w obozach śmierci przygotowaniem i obsługiwaniem infrastruktury masowego unicestwiania. Pracowali przy piecach krematoryjnych, przy tak zwanych dołach spaleniskowych, „porządkowali” to, co pozostawało z masowo palonych ciał. „Pewnego dnia, latem 1944 roku, członkowie Sonderkommando odczuli nieodpartą potrzebę, jakże dla nich niebezpieczną, wyrwania z piekła swojej pracy kilku fotografii mogących dać świadectwo horroru i rozmiaru dokonującej się masakry”¹⁸. W wyniku akcji wykonano cztery fotografie, ukazujące prace grupy przy dołach spaleniskowych oraz kobiety pędzone do komory gazowej. Obrazy te nie miały prawa powstać, a jednak wyrwane zostały z „tej rzeczywistości”, jak podkreśla autor książki *Obraz mimo wszystko*, cztery strzępy prawdy o Auschwitz, prawdy o planie totalnego zniszczenia żydowskich narodów Europy.

Dziś przemoc wizualna nabiera nowego charakteru, każdy może ją stosować i każdy może stać się jej ofiarą. Sprzężenie łatwości rejestrowania obrazów z powszechnością aparatów komórkowych i Internetu stworzyło nową jakość w sferze komunikacji wizualnej. Jej ceną jest wzrost przemocy ikonicznej, utrata kontroli nad cyrkulacją prywatnych obrazów, oddolna inwigilacja, i wreszcie niebezpieczeństwo zastraszania czy szantażowania przy użyciu fotografii.

Specyficzny rodzaj fotomobbingu stanowi wykonywanie zdjęć ukradkiem, zazwyczaj przez młodych mężczyzn, będące przejawem voyeuryzmu i skopofilii, czyli czerpania przyjemności z podglądania oraz fetyszystycznego przekształcania człowieka w obiekt. Ofiarami tego typu działań zazwyczaj stają się młode kobiety, niejawnie fotografowane z intencją zamiany ich uchwyconego wizerunku w obraz-fetysz. Zdjęcia, zdaniem Christiana Metza, dzięki ich niewielkim rozmiarom, nieruchomości, a także łatwości ich wykonania mogą zyskać status fetysza¹⁹. Fetyszyzowanie jednostki ludzkiej jest przejawem przemocy seksualnej, która w omawianym wypadku dokonuje się za sprawą fotografii.

¹⁸ G. D i d i - H u b e r m a n, *Obraz mimo wszystko*, tłum. M. Kubiak Ho-Chi, Universitas, Kraków 2008, s. 14.

¹⁹ Zob. Ch. M e t z, *Fotografia i fetysz*, tłum. A. Oleńska, S. Sikora, „Kwartalnik Filmowy” 2006, nr 54-55, s. 246-254.

Niekiedy jednak fotografie stają się narzędziem przemocy także wtedy, gdy pierwotne intencje ich wykonania były zupełnie inne. Sytuacji takiej dotyczy informacja zamieszczona na internetowym portalu: „Łomżyńska policja prowadzi postępowanie w sprawie zdjęć nagiej 17-latki, które nielegalnie trafiły do Internetu. Jak napisała «Gazeta Współczesna» zdjęcia dziewczyny znalazły się w sieci po tym, jak zerwała ona ze swoim chłopakiem. Upublicznienie fotografii miało być sposobem na zemstę. Według doniesień gazety, 17-latek nie mógł pogodzić się z tym, że jego dziewczyna go zostawiła i postanowił się zemścić. Wiedział, że robiła sobie nagie zdjęcia. Udało mu się je zdobyć i rozpowszechnić wśród kolegów, którzy zaczęli umieszczać zdjęcia w Internecie. Dla 17-latki był to prawdziwy wstrząs. Jak informuje Wirtualną Polskę podkom. Sławomir Dąbrowski z łomżyńskiej policji, doniesienie o popełnieniu przestępstwa złożyli w imieniu niepełnoletniej dziewczyny jej rodzice. Obecnie prowadzone jest dochodzenie w tej sprawie. Policja ustala, czy zdjęcia będzie można zakwalifikować jako publikację treści pornograficznych. Jeśli tak, sprawcy grozi kara grzywny, ograniczenia wolności lub nawet rok więzienia”²⁰.

Dodajmy do tej informacji jeszcze komentarz policjanta zajmującego się inną sprawą, w której kluczową rolę odegrała przemoc wizualna i umieszczenie zdjęć ofiary w sieci – tym razem kobieta została napadnięta, a następnie sfotografowana przez swoich oprawców w czasie seksualnego napastowania²¹: „Jeszcze kilka lat temu spraw, w których przestępcy jako «straszakiem» posługują się zdjęciem zrobionym telefonem komórkowym czy szantażują opublikowaniem kompromitujących zdjęć w sieci, w ogóle nie było. Teraz, niestety, zdarzają się coraz częściej – mówi prokurator Sławomir Mielniczuk, rzecznik prasowy Prokuratury Okręgowej w Kielcach”²². Nowoczesny panoptikon bardzo różni się od Benthamowskiej idei domu nadzoru, opierającej się na możliwości obserwowania wielu więźniów przez nielicznych strażników. Panoptyczna wieża nie jest już potrzebą do kontrolowania populacji. Angielski utylitarysta zapewne byłby zdumiony, w jaki sposób postęp techniczny spowodował udoskonalenie koncepcji totalnej, ustawicznej kontroli – kontroli, w której dobrowolnie uczestniczymy.

²⁰ Źródło: <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Zemsta-17-latka-nagie-zdjecia-dziewczyny-w-sieci,wid,10907162,wiadomosc.html>.

²¹ Takie zdjęcia konfrontują nas ze złem w dwójnasób: na pierwszym poziomie, ikonicznym, ukazując przemoc; na drugim, wynikającym z wiedzy o okoliczności ich powstania – z intencją rozkoszowania się tym złem ponownie. Złe obrazy to takie, które powstają nie po to, aby zło napiętnować, ale po to, aby się nim napawać. Dla tych, którzy je wykonują, spełniają one funkcję pamiątki, trofeum bądź fetysza.

²² Źródło: <http://www.echodnia.eu/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090327/POWIAT0113/319973273>.

FOTOGRAFIA REKLAMOWA
PROGRAMOWANIE PRAGNIENÍ

Marshall McLuhan stwierdził, że „fotografia jest jednym z największych motorów napędowych upiększania się kobiet i mężczyzn w społeczeństwach o odpowiednim standardzie życiowym”²³. Fotografia reklamowa stała się potężnym narzędziem manipulacji²⁴. Obok produktów i usług promuje ona także pewien styl bycia, wykorzystując w tym celu wizerunki ludzi pięknych, zadowolonych, cieszących się życiem. Istotą propagowanego stylu jest konsumpcyjne podejście do świata. Jak stwierdza Wolfgang Welsch, hedonizm, który stał się nową matrycą kultury, przejawia się przede wszystkim w estetyzacji powierzchniowej, wszechobecnej tendencji zmierzającej do „upiększania” świata, czynienia go ładnym i przyjemnym. Ekspozuje ona wartość przyjemności i rozrywki, powodując rozkwit kultury zabawy dostarczającej społeczeństwu sposobów przyjemnego spędzania czasu wolnego²⁵.

Przemoc ikoniczna w reklamie opiera się na nieustannym podtrzymywaniu iluzji, że jedynie świat w niej przedstawiony jest atrakcyjny. Jej zasadniczym celem jest nieustanne kreowanie nowych pragnień i marzeń, konieczne, by kapitalistyczna gospodarka mogła sprawnie funkcjonować. Zdaniem Johna Bergera to właśnie reklama zabezpiecza system, maskując i kompensując brak pełnej demokracji poprzez przekierowanie zainteresowania społeczeństwa w stronę konsumpcji. Zbliżyliśmy się tutaj do sformułowanej przez Herberta Marcusego koncepcji fałszywej świadomości i potrzeb. W tym właśnie duchu kontynuuje swój wywód Berger, stwierdzając, że kapitalizm bez reklamy nie mógłby przetrwać, stała się ona bowiem życiem kultury i jej marzeniem jednocześnie. Reklama narzuca fałszywe standardy tego, co jest i co nie jest warte pożądanía²⁶. W systemie narzucania fałszywych potrzeb fotografia odgrywa jedną z kluczowych ról i w tym sensie staje się narzędziem przemocy w skali globalnej.

Nie trzeba odwoływać się do teorii feministycznych, aby zauważyć, jak dalece zmanipulowany i uprzedmiotowiony wizerunek kobiety wykreowała reklama. W pewnym sensie dzisiejsza reklama wciąż jest przejawem dominacji

²³ M. M c L u h a n, *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, red. E. McLuhan, F. Zingrone, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 411.

²⁴ Sugestywną, choć może nieco demagogiczną krytykę przemysłu reklamowego znajdziemy w książce Oliviera Toscaniego, jednego z najbardziej znanych twórców reklam. Jej tytuł jest wielce wymowny: *Reklama – uśmiechnięte ścierwo* (zob. O. T o s c a n i, *Reklama – uśmiechnięte ścierwo*, tłum. M. Misiorny, Agencja Wydawnicza Delta, Warszawa 1997).

²⁵ Por. W e l s c h, dz. cyt., s. 14.

²⁶ Por. J. B e r g e r, *Sposoby widzenia (na podstawie cyklu programów telewizyjnych BBC)*, tłum. M. Bryl, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 154.

„męskiego spojrzenia”. O tym zjawisku w odniesieniu do tradycyjnego aktu malarskiego pisał Berger w następujący sposób: „W wypadku europejskiego aktu jako gatunku artystycznego, artyści i widzowie-właściciele byli zazwyczaj mężczyznami, natomiast osoby traktowane jako obiekty – zazwyczaj kobietami. Te zachwiane proporcje są tak głęboko osadzone w naszej kulturze, że ciągle jeszcze kształtują świadomość wielu kobiet, które zachowują się wobec siebie w taki sam sposób, w jaki odnoszą się do nich mężczyźni. Tak jak mężczyźni, poddają one badawczej obserwacji swą kobiecość”²⁷.

Wizerunek kobiety na przedstawieniach reklamowych został zbanalizowany i zdefragmentaryzowany. Oznacza to, że społeczne role kobiet w świecie konstruowanym przez reklamy sprowadzono do kilku prostych schematów z jednej strony, z drugiej zaś rozbito spójność kobiecego ciała. Przekazy reklamowe ukazują już nie całego, rozpoznawalnego człowieka, ale poszczególne jego części: usta, dłonie, nogi czy włosy. Ciało ludzkie, wykorzystywane w procesie, który polega na nakłanianiu do konsumowania wszelkiego typu produktów i usług, samo staje się obiektem wizualnego i symbolicznego kanibalizmu. „Na przykład kobiety przeglądające prasę dla kobiet i oglądające zamieszczone w niej reklamy mają wierzyć, że dzięki tej konsumpcji staną się tak piękne, jak kobiety na fotografiach”²⁸. Tak wykreowany obraz fotograficzny nie stanowi jedynie wyrazu tego, czego pragnie „męskie oko”, lecz odwołuje się także do pragnień samych kobiet. Mamy tu do czynienia z głęboko zakorzenionym kulturowym programem dominacji – nie tylko przemocy symbolicznej (ikonicznej), ale w konsekwencji także realnie doświadczanej opresji.

FOTOGRAFIA REPORTERSKA W KONFRONTACJI Z WOJNĄ, CIERPIENIEM I ŚMIERCIĄ

Wydaje się, że problem agresji i przemocy najczęściej podnoszony jest w odniesieniu do fotografii reporterskiej, dostarczane przez fotoreporterów prace często bowiem stanowią świadectwo skrajnej przemocy. Dyskusje medialne wokół tych prac niejednokrotnie koncentrują się jednak nie na obrazie, ale na tym, czy fotograf miał moralne prawo wykonać dane zdjęcie²⁹. Ujawnia się tu ambiwalentna sytuacja, w jakiej znajdują się wykonawcy tego rodzaju

²⁷ Tamże, s. 63.

²⁸ I. K o w a l c z y k, *Wobec wizualnego kanibalizmu*, w: *Przestrzenie fotografii. Antologia tekstów*, red T. Ferenc, K. Makowski, Wydawnictwo Galeria f5, Łódź 2005, s. 64.

²⁹ Możliwe, że łatwiej jest karcić fotografa, niż otwarcie przyznać, że obrazy przemocy, która nas nie dotyczy, nie burzą naszego spokoju. Zwrócił na to uwagę brytyjski reporter Tim Hetherington, mówiąc: „Zastanawiam się, dlaczego tak wielu ludzi troszczy się o moje morale, o bagaż emocjonalny, który to ja muszę nosić, a nie ci ludzie. Ja mogę z tym żyć.” (fragment wywia-

fotografii. „Opinia publiczna zwraca się przeciwko nim jako dostarczycielom złych informacji; obrazów wojny, okrucieństwa, śmierci. Jednocześnie oskarża się ich o to, że nie próbują interweniować, ratować rannych i nieść pomocy”³⁰ – podkreśla Katarzyna Kułakowska.

Należy dodać, że ta sama opinia publiczna, oskarżając, jednocześnie łaknie tego typu fotografii. Corocznym festynem udokumentowanego okrucieństwa jest pokonkursowa wystawa World Press Photo. „To wystawa, która cieszy się ogromną popularnością, gdzie tłumy ludzi przychodzą m.in. po to, by popatrzeć na martwe ciała. Śmierć jest tu sprowadzona do roli widowiska, ale też wystawiona na sprzedaż”³¹.

Nie ulega wątpliwości, że analizowanie przemocy w odniesieniu do sztuki fotoreportażu wymaga rozgraniczenia samego aktu fotografowania, który może posiadać znamiona agresji i przemocy utrwalonej na obrazie. Fotoreporter wyruszający do miejsc katastrof czy wojennych konfliktów staje wobec konkretnych rynkowych oczekiwań oraz zasad, jakimi rządzi się fotografia reporterska. „Odbiorcy narzucają te zasady fotoreporterowi, chcą zobaczyć coś, czego nie byli świadkami. Po przyjrzeniu się fotografii wiedzą, że mają dzięki niej wyobrażenie wizualne o prezentowanej tragicznej historii. Fotoreporterzy, odpowiadając na zapotrzebowanie czytelników, pokazują czyjś ból z bliskiej perspektywy, ponieważ są przekonani, że takimi ujęciami wzmaga się zainteresowanie”³². To bliskie spojrzenie nie tylko wzmaga zainteresowanie odbiorcy, ale i poświadcza autentyczność. Wielu reporterów odrzuca teleobiektywy, zdając sobie sprawę, że jedynie bliskość umożliwi im autentyczne „dotknięcie” tematu. Wypowiedź jednego z czołowych polskich reporterów Krzysztofa Millera potwierdza rynkową istotność stosowania krótkoogniskowych obiektywów. „Przeanalizowałem poprzednie zdjęcia. Okazało się, że z teleobiektywu prawie żadne się nie sprzedawały. W związku z tym, po co zabierać ciężkie obiektywy? Łatwiej jest uciekać z małą torbą niż z dużą”³³. Jednak w kontekście tych rozważań istotniejsze stają się inne fragmenty wywiadu, także nawiązujące do metody fotografowania, w których Miller stwierdza wprost: „Zdjęcia muszą «śmierdzić». Dlatego moja rada: nigdy nie pytaj,

du *O krok dalej niż blisko* przeprowadzonego przez Weronikę Mliczewską, „Gazeta Wyborcza” z 3-4 I 2009, s. 10).

³⁰ K. Kułakowska, *Zdjęcie jako „dowód rzeczowy”*, w: *Interpretując fotografię. Śladami Susan Sontag*, red. T. Ferenc, K. Kowalewicz, Galeria f5 & Księgarnia Fotograficzna, Kraków 2009, s. 55.

³¹ I. Kowalczyk, *Ciało zszargane w fotografii dokumentalnej i sztuce współczesnej*, w: *Sesja. Punkt widzenia. Fotografia ciała*, red. M. Janczyk, I. Święch, Muzeum Historii Fotografii w Krakowie, Kraków 2006, s. 27.

³² K. Wolny-Zmoryński, *Fotograficzne gatunki dziennikarskie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 110.

³³ Źródło: http://www.reporterzy.info/143,zdjecie_musi_smierdziec.html.

czy możesz kogoś fotografować. Jak ci nie pozwoli, to już nie masz wyjścia, nie możesz zrobić zdjęcia. Najpierw robisz, a potem pytasz”³⁴. Następny cytowany fragment jest odpowiedzią na pytanie dotyczące ochrony wizerunku. Fotograf twierdzi, że: „w Afganistanie go nie znają. Zresztą «Gazeta» ma dobrych adwokatów, jak widać po sprawie Rywina [...]. Poza tym mnie to nie interesuje, niech fotoedytor się męczy”³⁵. To, co musi być przestrzegane w krajach europejskich, nie obowiązuje w Afryce, czy w niektórych państwach azjatyckich. Tam nikt nie będzie ścigał fotoreportera za nadużycia w kwestii ochrony wizerunku. Zadaniem reportera jest dostarczenie dobrych (atrakcyjnych) zdjęć, przemoc wizualna zostaje uzasadniona celem pracy. Przytoczony wywiad pochodzi z okresu, w którym Krzysztof Miller aktywnie pracował jako fotoreporter. Jednak kilka lat później opublikował przejmujące wspomnienia, będące opowieścią o pracy reportera wojennego oraz konsekwencjach wykonywania tego zawodu. Ostatnia wojna, w jakiej uczestniczył Miller, to wojna z własnymi wspomnieniami, z obrazami zachowanymi w pamięci, z tym wszystkim, co zobaczył i przeżył w czasie konfliktów, które dokumentował. Psychiczny uraz reportera okazał się na tyle poważny, że w końcu konieczna okazała się pomoc lekarzy z kliniki stresu bojowego Wojskowego Instytutu Medycznego³⁶.

W innej formie problem agresji pojawia się wówczas, gdy obecność reportera wpływa w jakimś stopniu na gwałtowność wydarzeń. Z zarzutem spowodowania eskalacji przemocy spotkał się John Ross Baughman, który w roku 1978 wykonał kontrowersyjny reportaż w ogarniętej wojną domową Rodezji. Problem polegał na tym, że reporter podczas pracy ubrany był w wojskowy mundur i posiadał broń, tak jak oprawcy mieszkańców napadniętej wioski. Uznano, że jego uczestnictwo w akcji mogło z wielokrotnie gorliwość pacyfikujących wioskę żołnierzy. Pojawianie się fotoreportera może wyzwolić agresywne postawy. W szczególnych sytuacjach agresja ta zostaje zwrócona także przeciw samemu reporterowi. Doświadczył tego słynny brytyjski fotograf Don McCullin: „Wstrząsnęła nim [...] reakcja pewnej kobiety w Bejrucie, która oszalała z rozpacz, kiedy bomba zabiła wszystkich członków jej rodziny. Zatakowała ona McCullina, gdy chciał zrobić jej zdjęcie, nie pytając jej o zgodę (co było wbrew jego własnym zasadom)”³⁷.

Drugi aspekt przemocy fotoreportażu dotyczy samych zdjęć. Przemoc utrwalona na fotografiach, świadectwa okrucieństw, cierpienia i śmierci stały się stałym elementem ikonosfery współczesnego człowieka. Przemoc doku-

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. K. Miller, *13 wojen i jedna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.

³⁷ P. Roberts, *Wojna i pokój*, tłum. J. Jarniewicz, w: *Don McCullin: A Retrospective*, The British Council, Visual Arts Publications, London 1993, s. 6.

mentowana przez fotoreporterów tym różni się od przemocy zawartej w obrazie artystycznym, że nie jest kreowana. Rany, ból i cierpienie są realne. Stopniowo jednak reportaż znika z łamów gazet i ilustrowanych magazynów. Może dzieje się tak dlatego, że publikacje tego rodzaju są niewygodne dla społeczeństwa. „Ludzie bardziej są dziś skupieni na rozrywce, modzie, gwiazdach. Reklamodawcy nie chcą pokazywać swoich produktów obok obrazów tragedii, nie chcą, by ich marki były kojarzone z cierpieniem i tragedią”³⁸ – zauważa reporter James Nachtwey.

W swojej ostatniej książce, zatytułowanej *Widok cudzego cierpienia*, Sontag poddaje wnikliwej analizie fotografie przedstawiające horror wojny, przemoc i śmierć³⁹. Dokonuje w niej między rewizji swojego słynnego stwierdzenia o znieczulającym działaniu obrazów cierpienia. Stwierdzenie to, wyrażające przekonanie, że społeczeństwo nasyciło się już nimi, a fotografie „zaangażowane” straciły swoją moc, stało się jedną z istotniejszych tez książki *O fotografii*⁴⁰. W swoim ostatnim dziele autorka dowodzi, że zdjęcia epatujące przemocą wciąż mają zdolność szokowania odbiorców, jednak nie mają mocy wyjaśnienia, jaką niosą ze sobą narrację. Współczesny system medialny cynicznie manipuluje obrazami wojny, a wojskowi i polityczni decydenci skutecznie kontrolują możliwość wykonywania przez reporterów zdjęć na linii walk. Zapewne tego typu fotografii nie zabraknie, nie pojawi się postulowana przez Sontag trzydzieści lat temu „ekologia obrazów”. Autorka podkreśla, że okropności nie znikną z naszej ikonosfery, zawsze jednak pozostaną jedynie próbą wyobrażenia tego, co jest niewyobrażalne.

Relację między fotografią a przemocą należy analizować w wielu kontekstach, ponieważ za każdym razem posiada ona odmienną formę, czemu innemu służy i wywołuje odmienne skutki. Fotografia ukazująca przemoc i stanowiąca narzędzie opresji jest i będzie obecna w naszej ikonosferze, przekształceniu ulegną jednak kanały jej dystrybucji, przy czym nadawcami nie będą jedynie wyspecjalizowane instytucje (takie jak na przykład agencje fotograficzne czy prasowe). Jej charakter będzie się zmieniał, ponieważ technologie wizualne i internetowe coraz wnikliwiej penetrują nasze życie. Można zatem przypuszczać, że w przyszłości zjawisko „fotograficznej przemocy” będzie przybierało na sile, zmuszając nas do wypracowania skutecznych strategii oporu. Możliwość stworzenia takich strategii zależy także od systematycznych badań wielopłaszczyznowych relacji obrazu fotograficznego i przemocy.

³⁸ B. Ł y ż w a, *Spojrzyć z bliska*, w: *Odwaga patrzenia. Eseje o fotografii*, red. T. Ferenc, Fundacja Edukacji Wizualnej, Łódź 2006, s. 109.

³⁹ Zob. S. S o n t a g, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magała, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2010.

⁴⁰ Por. t a ż, *O fotografii*, s. 24.

Warto na koniec zastanowić się także nad funkcjami obrazów ukazujących przemoc. Ich obecność w ikonosferze wynika z rozmaitych intencji – nie zawsze jest to pragnienie sensacji, epatowanie cierpieniem, chęć manipulowania ludźmi czy upokorzenia ofiary. Od samego początku w naszej kulturze obecne były obrazy ukazujące gwałtowne, dramatyczne sceny. Obrazy te miały głęboki egzystencjalny sens, opowiadały o kondycji człowieka, odzwierciedlały fantazje i lęki, ukazywały dramatyczne momenty w historii. Bardzo wiele tego rodzaju malowideł czy rzeźb dotyczyło tematów eschatologicznych, fundamentalnych w każdej pogłębionej kulturowej refleksji. Ukazywanie okrucieństwa było środkiem wyrazu, a nie celem samym w sobie. Odnosząc te uwagi do fotografii, także można wskazać na różne powody ukazywania okrucieństwa oraz na różne funkcje, jakie zdjęcia te mają spełniać. Wiele fotografii przedstawiających sceny przemocy – także prace przywołane w tekście – posiada głęboki sens. Musimy jednak pamiętać, że aparat fotograficzny nigdy nie jest neutralny, zawsze komuś lub czemuś służy, zawsze reprezentuje jakieś ideologie i stojącą za nimi logikę władzy. Jak pisał John Tagg, natura fotografii zależy od instytucji i czynników, które ją definiują i angażują to medium do pracy⁴¹. Fotografia jest rodzajem waluty, która nabiera znaczenia i wartości poprzez szereg społecznych transakcji. Badając ją, nie można poprzestać jedynie na analizowaniu samego obrazu, należy także uwzględnić towarzyszące jej dyskursy. Nie wystarczy pytać o genezę obrazów przemocy, należy także zadawać pytania o to, co się z nimi dzieje, jak są wykorzystywane, w jaki sposób nadawane są im znaczenia, jakim instytucjonalnym praktykom obrazy te ulegają i czemu praktyki te służą. Dzięki temu będziemy mogli wyjść poza sam obraz i spojrzeć na zjawisko przemocy w fotografii w kontekście ciągu zdarzeń, w którym samo zdjęcie jest jedynie jednym z elementów.

⁴¹ Por. J. T a g g, *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*, Macmillan, London 1988, s. 112.

Kamil KOPANIA

TRADYCJA, AKTUALIZACJA
I OBRAZOWANIE MĘKI ZBAWICIELA
Andrzeja Bielawskiego *Droga krzyżowa*
dla zgromadzenia sióstr niepokalanek z Burakowa

Andrzej Bielawski, poszukujący inspiracji w sztuce średniowiecza, również mógłby być posądzony o zbyt detaliczne obrazowanie Męki Chrystusa. W przypadku Drogi Krzyżowej zrealizowanej dla sióstr niepokalanek artyście udało się jednak stworzyć w pełni akceptowalną dla współczesnego odbiorcy, poruszającą wizję cierpień Zbawiciela. Siłą stworzonego przez artystę cyklu jest umiejętna selekcja, przemyślane i przekonujące wykorzystanie motywów przejętych ze sztuki dawnej.

Ciekawym przykładem sztuki religijnej lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku jest *Droga krzyżowa* autorstwa Andrzeja Bielawskiego, która powstała w roku 1984¹. Czternaście rycin (mierzących 24,5 x 19,8 cm) wykonanych w technice suchej igły zamówiły do swojej kaplicy siostry niepokalanki z Burakowa pod Warszawą². W realistyczną w charakterze narrację kolejnych stacji, odznaczających się rozbudowaną ikonografią, opartą na przekazach biblijnych, wplecione zostały motywy odnoszące się do realiów społeczno-politycznych doby schyłkowego PRL-u. Ryciny te dobrze wpisują się w nurt sztuki niezależnej – bliski samemu Bielawskiemu, uczestnikowi licznych niezwiązanych z mecenatem kulturalnym państwa wystaw organizowanych w latach osiemdziesiątych³. Dodać jednak należy, że – w odróżnieniu od większości prac tego nurtu – *Droga krzyżowa* jest bezpośrednio związana z Kościołem i jemu służy, odgrywając istotną rolę we wnętrzu o charakterze sakralnym.

Cykl Bielawskiego nie jest szerzej znany. Tylko raz pokazywany był poza klasztorem Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Burakowie, i to poza Polską – w Centrum Kulturalnym Södertälje

¹ Na temat artysty zob. np.: Andrzej Bielawski, red. B. Wojciechowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 2001; Andrzej Bielawski. *Bez tytułu. Prace 2004-2007*, red. J. Piętkos (katalog wystawy, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki), Warszawa 2007; Andrzej Bielawski – M, red. J. Piętkos, M. Sobczak (katalog wystawy, Państwowa Galeria Sztuki w Sopocie), Sopot 2013.

² Wnętrze kaplicy zaprojektowane zostało przez architekt Lutkę Borawską, która też poleciła osobę Andrzeja Bielawskiego siostrze niepokalankom (informacja od artysty). Por. U. Małowska, *Kalendarium*, w: Andrzej Bielawski, s. 131.

³ Zob. A. Wojciechowski, *Czas smutku, czas nadziei*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1992, por. zwłaszcza s. 111, 125, 132, 138, 141, 151, 158, 173, 184.

w Szwecji, w roku 1984⁴. Nie stał się też przedmiotem szerszego zainteresowania badaczy zajmujących się polską sztuką religijną ostatnich kilkudziesięciu lat⁵. Więcej na jej temat pisał o. Dominik K. Łuszczek: „*Droga krzyżowa Bielawskiego* wykonana w technice suchej igły jest jednym z nielicznych przykładów dzieł graficznych wykonanych na zamówienie. Początki realizacji sięgają roku 1984, kiedy to zgromadzenie sióstr niepokalanek z Burakowa pod Warszawą zwróciło się do artysty o wykonanie Drogi Krzyżowej do kaplicy domowej. Nie narzucano żadnej wizji, jedynym ograniczeniem była mała powierzchnia kaplicy. Andrzej Bielawski, tworząc sekwencje Drogi Krzyżowej, posłużył się kluczem codzienności, osadzając dramaturgię wydarzeń w zdarzeniach współczesnej polskiej ulicy. Nie jest to oczywiście niczym nowym, bo w przeszłości czynili to w odleglejszym czasie Hieronim Bosch, a w dwudziestym wieku Georges Rouault czy Otto Dix. W efekcie zabiegów artystycznych Bielawskiego powstała niezwykle ekspresyjna, mająca za punkt wyjścia Mękę Chrystusa refleksja nad codziennością, nad człowiekiem, nad sensem życia i cierpienia, spojrzenie na tak zwaną szarą rzeczywistość jako miejsce bólu Boga-Człowieka, Jego męki. Postaci stacji stanowią więc pewien typ człowieka o pospolitej, często prymitywnej fizjonomii. Będzie to więc oskarżyciel o pucułowatych rysach – stacja I, zdegenerowane bezmyślnym bestialstwem i pijackim grymasem uśmiechu twarze oprawców – stacje III, VI, VII, IX, XI; spokojna o nieco gminnych rysach twarz Jego Matki czy pocieszających niewiast. Kostium, jak i samo potraktowanie postaci są utrzymane w stylistyce malarskich opowieści o przodownikach pracy epoki socrealizmu. Ten świadomie podjęty przez artystę zabieg pozwolił na przekazanie klimatu beznadziejności ustrojowej, duchowej i fizycznej brzydoty życia, w jakie wchodzi zbawiający Chrystus. On ukazywany jest w długiej białej szacie, w cierniowej koronie, z przywiązaną do ramion sznurami poziomą belką”⁶. W podobny sposób na temat *Drogi krzyżowej* wypowiedziała się Renata Rogozińska. Odnosząc się do PRL-owskich realiów cyklu, badaczka stwierdziła,

⁴ Zob. *Korsvandringen. Tolv Stationer i ord av Fader Pedro, Chile, i Bild av Andrzej Bielawski, Polen* (katalog powielany, Södertälje Kulturnämnd), Södertälje b.r.w. Por. M a k o w s k a, dz. cyt., s. 132.

⁵ Zob. D.K. Ł u s z c z e k OSPPE, *Inspiracje religijne w polskim malarstwie i grafice 1981-1991*, Społeczny Komitet im. Ojca Dominika Łuszczaka, Gdańsk 1998; R. R o g o z i ń s k a, *Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2002. Sztuce religijnej w Polsce ostatnich kilkudziesięciu poświęcone są też liczne publikacje Krystyny Czerni (<http://ca.org.pl/czerni/bibliografia/>).

⁶ Ł u s z c z e k, dz. cyt., s. 136. Zaznaczmy, że Bielawski do tematu ukrzyżowania podchodzi historycznie – zgodnie ze zwyczajami rzymskimi skazaniec nie niósł całego krzyża, lecz tylko belkę poprzeczną. Zob. G. S a m u e l s o n, *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

że „populizm stacji Bielawskiego o charakterze zarazem krytycznym i apologetycznym łączy się z dosadnym realizmem stylu”⁷.

Powyższy opis tylko pozornie wydaje się trafny. Ojciec Łuszczek rzeczowo omawia interesujący nas cykl, zarazem jednak przedstawia go w sposób jednostronny, traktując jako jedno z wielu dzieł aktualizujących mękę Chrystusa, skupiających się na oddawanych z pietyzmem realiach społecznych i ustrojowych lat osiemdziesiątych. Wyraźnie stwierdzając, że „w efekcie zabiegów artystycznych Bielawskiego powstała niezwykle ekspresyjna, mająca za punkt wyjścia Mękę Chrystusa, refleksja nad codziennością, nad człowiekiem, nad sensem życia i cierpienia, spojrzenie na tak zwaną szarą rzeczywistość jako miejsce bólu Boga-Człowieka, Jego męki”, ojciec Łuszczek sugeruje de facto, że Bielawski potraktował Pasję Zbawiciela instrumentalnie, jako punkt wyjścia wielopłaszczyznowej refleksji nad kondycją ludzką w specyficznym kontekście miejsca i czasu, czyli nie uczynił cierpienia Chrystusa i Jego zbawczej męki nadrzędnym tematem kolejnych stacji.

Zaryzykujmy twierdzenie, że takie widzenie *Drogi krzyżowej* z kaplicy w Burakowie bądź też tylko zdawkowe o niej wspomnianie wynikają z mechanicznego włączenia jej w obręb jednego z najistotniejszych nurtów w sztuce polskiej lat osiemdziesiątych, jakim była sztuka niezależna, związana z opozycją i często wspierana, szczególnie jeśli chodzi o ruch wystawienniczy, przez Kościół katolicki. Faktycznie bowiem cykl Bielawskiego należy traktować jako dzieło w znacznej mierze osobne, wyróżniające się pod wieloma względami spośród ogromnej liczbowo produkcji artystycznej ostatnich kilkudziesięciu lat. Tej *Drogi krzyżowej* nie sposób przypisać do licznej grupy dzieł inspirowanych chrześcijaństwem, będących ekspresją osobistych przemyśleń twórców na tematy egzystencjalne, zazwyczaj wyrażonych w języku malarzkiej abstrakcji i luźno (jeśli w ogóle) związanych zarówno z doktryną, jak i z potrzebami liturgicznymi kościoła. Dzieło Bielawskiego nie ma też nic wspólnego z funkcjonującymi w obrębie świątyń pracami o tematyce religijnej utrzymanymi w konwencji realistycznej, a przy tym przesyconymi nachalną i pełną patosu symboliką, często odnoszącą się nie tyle do męki Zbawiciela, ile do wydarzeń społeczno-politycznych ostatniego stulecia czy prywatnych przeżyć oraz emocji twórców. Wielu przykładów takich prac dostarczają wspomniane wyżej syntezy Rogozińskiej i Łuszczka, przywołujące między innymi twórczość Tadeusza Boruty, Zbyluta Grzywacza, Mariana Kępińskiego czy Romana Skowrona. Cyklu pasyjnego z Burkowa nie da się też wpisać w pozbawioną zazwyczaj większej wartości artystycznej, bez mała masową, kiczową

⁷ Rogozińska, dz. cyt., s. 97. Krytycyzm miałby się przejawiać w obrazowaniu oprawców jako funkcjonariuszy ZOMO, apologetyka zaś w ukazywaniu postaci pozytywnych, utożsamianych przez Rogozińską z masami robotniczymi będącymi „zaczynem «Solidarności»”.

produkcję wyposażenia wnętrz licznych świątyń budowanych w schyłkowym PRL-u oraz w latach późniejszych.

Droga krzyżowa Andrzeja Bielawskiego, zrealizowana w tradycyjnej i – dodajmy – rzadko dzisiaj stosowanej technice graficznej, stanowi przemysłaną, samodzielną wypowiedź artystyczną, która dobrze służy potrzebom liturgicznym oraz duchowym Kościoła. Na marginesie tylko można zaznaczyć, że dokonany przez artystę wybór medium przekazu ma nie tylko wymiar estetyczny, ale także etyczny, i jest powiązany z przemyśleniami artysty na temat obrazu i twórczości jako takiej⁸. Posługując się tradycyjnym, ugruntowanym w ikonografii pasyjnej kanonem scen, artysta stworzył współczesną i zarazem ponadczasową wizję męki Chrystusa, wolną od przerysowanej symboliki i aż nadto czytelnych metafor. Co więcej, pracując nad cyklem Męki Pańskiej, Bielawski w ciekawy i twórczy sposób odniósł się do sztuki dawnej, przede wszystkim do średniowiecznych sposobów obrazowania cierpień Zbawiciela.

Tworząc kolejne stacje *Drogi krzyżowej*, Bielawski nie próbował wprowadzać jakichkolwiek zmian w obrębie utrwalonego schematu narracyjnego⁹, tak więc na opowieść o męce Chrystusa składa się czternaście scen: (1) Jezus skazany na śmierć, (2) Jezus bierze krzyż na ramiona, (3) Jezus upada pod krzyżem, (4) Jezus spotyka Matkę, (5) Szymon Cyrenejczyk pomaga nieść krzyż Jezusowi, (6) Święta Weronika ociera twarz Jezusa, (7) Jezus upada pod krzyżem po raz drugi, (8) Jezus pociesza niewiasty, (9) Trzeci upadek Jezusa, (10) Jezus obnażony z szat, (11) Jezus przybity do krzyża, (12) Jezus umiera na krzyżu, (13) Zdjęcie z krzyża, (14) Złożenie do grobu. Każdą z nich charakteryzuje znaczny stopień uwspółcześnienia narracji, bazującej na przekazie biblijnym i innych źródłach, takich jak na przykład apokryfy. Najwyraźniej jest to widoczne w przypadku stacji I. Przedstawia ona Chrystusa wydawanego na śmierć w świetle reflektorów, przed obiektywami kamer i aparatów fotograficznych. Wyrok ogłaszany jest przez pucułowego, łysiego mężczyznę siedzącego na podwyższeniu, naprzeciw kilku mikrofonów. Zbawiciel znajduje się między dwoma uzbrojonymi mężczyznami w mundurach zbliżonych do tych, które nosili funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej. Analogiczne postaci oprawców, czasami w hełmach zamiast czapek, niekiedy w ochronnych goglach, a także trzymających tarcze, pojawiają się w bez mała wszystkich stacjach. Na niektórych (stacje II i VI), na drugim planie, zauważamy okratowane milicyjne ciężarówki bądź samochody z lampami sygnalizacyjno-ostrzegawczymi.

⁸ Zob. I. D z i o b a, *Poszukiwanie Księgi*, w: Andrzej Bielawski. *Bez tytułu. Prace 2004-2007*, red. J. Pieńkos (katalog wystawy, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki), Warszawa 2007, s. 118-132.

⁹ Por. Ch. Z i e l i ń s k i, *Sztuka sakralna. Co należy wiedzieć o budowie, urządzeniu, wyposażeniu, ozdobie i konserwacji Domu Bożego. Podręcznik opracowany na podstawie przepisów kościelnych*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1960, s. 111-113, 390-393.

Zaznaczyć należy, że zarówno mundury, jak i przedstawiony sprzęt nie noszą znaków identyfikujących określone formacje. Brak tych znaków (na przykład orzełków na czapkach) nie pozwala stwierdzić, czy oglądanych oprawców winniśmy kojarzyć z Milicją Obywatelską, Zmotoryzowanymi Oddziałami Milicji Obywatelskiej czy Ludowym Wojskiem Polskim, choć oczywiście takie przyporządkowanie postaci czyni się automatycznie (a tym bardziej czyniło się w roku 1984, w niedługim czasie po zniesieniu stanu wojennego). Podobnie rzecz się ma z postacią tajniaka ukazaną w stacjach VIII, X, XI i XII. Zarówno jednak uzbrojeni, umundurowani oprawcy, jak i tajniak, są w dziele Bielawskiego tyleż przedstawicielami resortów siłowych czasów ekipy generała Wojciecha Jaruzelskiego, ile po prostu uniwersalnymi typami umundurowanych funkcjonariuszy, kojarzonych z dowolną opresyjną władzą. W istocie nic nie stoi na przeszkodzie, aby przedstawione przez artystę postaci odnieść do innych realiów niż te PRL-owskie lat osiemdziesiątych, także zupełnie nam współczesnych. Tylko w przypadku stacji I Bielawski chyba zbyt daleko posuwa się w odnoszeniu Męki Chrystusa do bieżących wydarzeń politycznych oraz ich uczestników. Mowa o postaci Piłata, który – jeśli chodzi o fizjonomię – wyraźnie przypomina tubę propagandową ekipy Wojciecha Jaruzelskiego, Jerzego Urbana. Skojarzenie potęgują oczywiste dla pełnionej przez niego funkcji rzecznika rządu rekwizyty oraz otoczenie. W tym wypadku możliwość odmiennej, ponadczasowej interpretacji została przez artystę niejako ograniczona, choć – zaznaczymy – uwaga ta odnosić się może jedynie do odbiorców obeznanych z historią ostatnich kilkudziesięciu lat. Znaczna część osób stykających się obecnie z *Drogą krzyżową* Bielawskiego, szczególnie młodszych wiekiem, zapewne nie ma już świadomości, kim był Jerzy Urban, traktując ukazaną przez artystę postać jako pozbawione personalnych odniesień wyobrażenie urzędnika zajmującego się kontaktem z mediami.

Istotnym elementem uwspółcześniającym *Drogę krzyżową* są również postaci Marii, św. Weroniki, niewiast, Szymona Cyrenejczyka oraz przypadkowych gapiów. Wszystkie cechuje całkowity brak idealizacji. Ukazane zostały jako prości ludzie, zmęczeni pracą, niezbyt urodziwi, często otyli. Wrażenie to wzmacniane jest pospolitym, prostym, pozbawionym elegancji, roboczym strojem, a także rekwizytami, takimi jak rower Szymona Cyrenejczyka. Dodać należy, że znaczna część scen rozgrywa się w otoczeniu, które można określić mianem miejskiego. Dominuje bruk, ceglane ściany budynków, różnego rodzaju barierki i balustrady.

Wymienione elementy świata przedstawionego niewątpliwie sprzyjają aktualizacji Męki Chrystusa, sytuują ją w historycznie zdefiniowanym kontekście. Trudno jednak wyciągać z tego wnioski, iż intencją artysty było w pierwszej kolejności zobrazowanie codzienności, szczególnie lat osiemdziesiątych, oraz szersza refleksja nad faktem, że miejscem cierpienia Boga-Człowieka

jest „szara rzeczywistość” zwykłych ludzi. Motywy narzucające interpretację wizji pasyjnej Bielawskiego w kategoriach społeczno-politycznego moralitetu okazały się drugoplanowe, jeśli dokładniej przeanalizujemy omawiane dzieło pod kątem kompozycji, prawdopodobnych inspiracji leżących u podstaw takiego a nie innego opracowania kolejnych scen, przede wszystkim zaś sposobu obrazowania samego Zbawiciela.

Analizując źródła kompozycji poszczególnych stacji, jak też ich wybrane motywy, zauważamy, że artysta inspirował się dziełami innych twórców. W ogólniejszym sensie możemy dopatrywać się pewnych impulsów płynących z twórczości niewiele starszego od Andrzeja Bielawskiego malarza, który w latach siedemdziesiątych podejmował wątki pasyjne – Edwarda Dwurnika¹⁰. Każdy z nich znał prace drugiego, utrzymywali także kontakty prywatne. Dwurnik w roku 1970 namalował *Dziesięć stacji świeckiego ukrzyżowania*¹¹, w 1979 kilkanaście płócien składających się na Cykl X – *Krzyż*, który kontynuował do lat dziewięćdziesiątych¹². Obrazy obu cykli nie mają ściśle religijnego charakteru, nie były wykonywane z założeniem wykorzystania ich we wnętrzach sakralnych. W tym przypadku mówimy o sztuce inspirowanej wątkami pasyjnymi, stanowiącej osobistą refleksję nad jednym z podstawowych komponentów kultury i duchowości Europejskiej – refleksję wpisującą się silnie w nurt poszukiwań artysty tworzącego sugestywne, niepozbawione ostrej satyry prace, ukazujące codzienność Polski Ludowej i jej mieszkańców. Niezwykła spostrzegawczość Dwurnika połączona z umiejętnością budowania wielowątkowej narracji oraz zatrzymywania ulotnych momentów z życia zwykłych ludzi zaowocowała dziełami dającymi nie tylko obraz życia w czasach PRL-u, ale i stanowiącymi refleksję nad mechanizmami oraz uwarunkowaniami ludzkich zachowań. Religijne obrazy Dwurnika ukazują bądź przygotowania do męki, którą tylko intuicyjnie, na zasadzie oczywistych skojarzeń, można wiązać z nieobecnym na nich Chrystusem (*Dziesięć stacji świeckiego*

¹⁰ Na temat artysty i jego twórczości zob. przede wszystkim: *Dwurnik. Malarstwo. Próba retrospektywy*, red. J. Chrzanowska-Pieńkos (katalog wystawy, Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta), Warszawa 2001; *Edward Dwurnik. Retrospektive*, red. U. Nusser (katalog wystawy, Württembergischer Kunstverein Stuttgart), Stuttgart 1994; *Edward Dwurnik. Od grudnia do czerwca*, red. M. Sitkowska (katalog wystawy, Muzeum Okręgowe im. Leona Wyczółkowskiego w Bydgoszczy, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu), Bydgoszcz 1997; *Edward Dwurnik. Obłąd*, red. A. Kowalczyk (katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Krakowie), Kraków 2013; *Edward Dwurnik. Sportowcy 1972-1992*, red. P. Dwurnik, Agra Art. Dom Aukcyjny Dzieła Sztuki–Osman Djajadisastra, Warszawa 2011.

¹¹ Obrazy namalowane w ramach Cyklu I *Droga*, Sammlung Reinhard Onnasch, Berlin.

¹² Zob. *Dwurnik. Spis cykli malarskich*, oprac. P. Dwurnik, Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta, Warszawa 2001, s. nłb. (Cykl I *Droga*, *Dziesięć stacji świeckiego ukrzyżowania*, 1970-1971; Cykl X *Krzyż*, 1979-1991; na cykl *Krzyż* składa się pięćdziesiąt płócien); *Edward Dwurnik. Retrospektive*, s. 12-17 (reprodukcje).

ukrzyżowania), bądź też faktycznie dziejącą się mękę Zbawiciela, przedstawioną w codziennych realiach PRL-u. Prace te stanowią artystyczną wypowiedź nie tyle na temat Pasji, ile raczej potencjału zła, bezwzględności i przemocy tkwiących w ludziach niezależnie od czasów, w których żyją. Podkreślają one swoistą powtarzalność ukrzyżowania, praktykę wydawania na śmierć i męczeństwo niewinnych ludzi, których los można symbolicznie odnosić do losów Chrystusa – Boga wcielonego. W cyklach Dwurnika to właśnie ludzkie zachowania są podstawowym tematem obrazów. Z tego też względu nie mogły one bezpośrednio inspirować Bielawskiego, skupiającego się na ukazywaniu cierpiącego Jezusa. Cierpienie Zbawiciela stanowi oś tematyczną oraz ideową kolejnych stacji *Drogi krzyżowej* z kaplicy w Burakowie, mających skłaniać do refleksji natury bardziej teologicznej niż filozoficznej, wzmacniać przeżywanie wiary, kształtować emocje religijne. Wspólny dla obu artystów może być jedynie weryzm w obrazowaniu realiów historycznych PRL-u, jak też dosadność w ukazywaniu aktów przemocy.

Bezpośrednich odniesień dla *Drogi krzyżowej* Bielawskiego można doszukiwać się przede wszystkim w sztuce dawnej. Rozwiązania narracyjne, schematy obrazowania oraz motywy podpatrzone w malarstwie i grafice minionych epok, twórczo przetworzone, pozwoliły artyście stworzyć wyjątkowy cykl obrazujący mękę Chrystusa, wyróżniający się intensywnością i głębią przekazu. To one wyróżniają ryciny Bielawskiego na tle setek dzieł religijnych powstałych w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Inspiracje zauważalne w *Drodze krzyżowej* podzielić można na dwa rodzaje: dotyczące określonych szczegółów ikonograficznych oraz ogólne, czytelne w sposobie zakomponowania scen męki. Te pierwsze, związane ze sztuką dawną, ujawniają się w stacjach III, XII i XIV. W przedstawieniu Jezusa upadającego pod krzyżem dostrzegamy na drugim planie postać kobietą z krzesłem na głowie. Mamy w tym przypadku do czynienia z bezpośrednim odniesieniem do jednej z rycin z cyklu *Kaprysy* Francisca Goi (1797-1798)¹³ – dwudziestej szóstej, zatytułowanej *Ya tienen asiento*, odnoszącej się do odwrócenia oczywistych porządków świata, dokonywania niewłaściwych, irracjonalnych wyborów, jak też wynikającego z głupoty podążania za modą. W rycinie Goi dwie dziewczyny z krzesłami na głowach, niestosownie i dziwacznie przyodziane w halki, są wyśmiewane przez otaczających je mężczyzn. Bielawski w stacji III wykorzystuje jedynie motyw krzesła na głowie kobiety, sugerując w ten sposób szaleństwo okrucień-

¹³ Zob. X. de Salas, *Light on the Origin of Los Caprichos*, w: *Estudios*, red. M. Agueda Villar, X. de Salas, Universidad de Extremadura, Cáceres 2010, s. 469-476; A. Schulz, *Goya's Caprichos. Aesthetics, Perception, and the Body*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. Z polskich opracowań zob. I. Kossowska, M. Poprzęcka, *Francisco Goya. Los Caprichos – Kaprysy* (katalog wystawy, Muzeum Okręgowe w Toruniu), Toruń 1998; I. Kossowska, „Caprichos” *Francisco Goi. Nowa forma cyklu w grafice*, „Rocznik Historii Sztuki” 22(1996), s. 7-33.



Stacja I

5/15

14 A. Bielawski



1. Andrzej Bielawski, Stacja I, Jezus skazany na śmierć, z cyklu Droga krzyżowa, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



2. Andrzej Bielawski, Stacja II, *Jezus bierze krzyż na ramiona*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



3. Andrzej Bielawski, Stacja III, *Jezus upada pod krzyżem*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



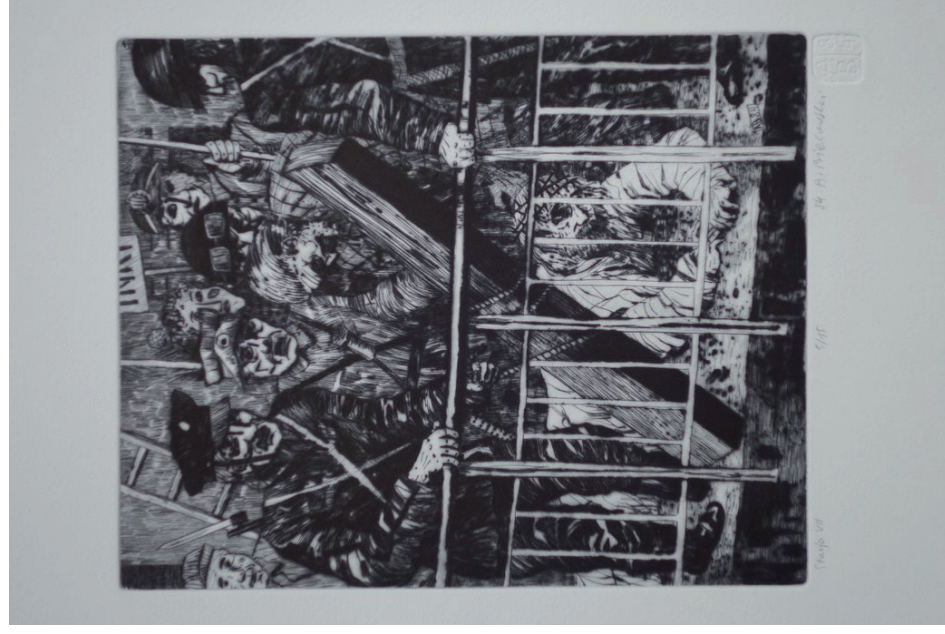
4. Andrzej Bielawski, Stacja IV, *Jezus spotyka Matkę*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



5. Andrzej Bielawski, Stacja V, *Szymon Cyrenejczyk pomaga nieść krzyż Jezusowi*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



6. Andrzej Bielawski, Stacja VI, *Święta Weronika ociera twarz Jezusa*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



7. Andrzej Bielawski, Stacja VII, *Jezus upada pod krzyżem po raz drugi*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



8. Andrzej Bielawski, Stacja VIII, *Jezus pociesza niewiasty*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



9. Andrzej Bielawski, Stacja IX, *Trzeci upadek Jezusa*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



10. Andrzej Bielawski, Stacja X, *Jezus obnażony z szat*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



11. Andrzej Bielawski, Stacja XI, *Jezus przybity do krzyża*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



12. Andrzej Bielawski, Stacja XII, *Jezus umiera na krzyżu*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



13. Andrzej Bielawski, Stacja XIII, *Zdjęcie z krzyża*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).



stacja XIV

1/10

24. A. Bielawski



14. Andrzej Bielawski, Stacja XIV, *Złożenie do grobu*, z cyklu *Droga krzyżowa*, 1984, sucha igła (fot. K. Kopania).

stwa wobec Zbawiciela. Innym wyraźnym zapożyczeniem ze sztuki dawnej jest sposób, w jaki artysta ukazał Chrystusa w stacji XII. Ułożenie ciała Jezusa, a także wyraźne skupienie uwagi widza na prezentowanych śladach brutalnej męki sprawia, że postać wykreowana przez Bielawskiego ewidentnie przypomina Chrystusa na krzyżu z kwatery głównej *Ołtarza z Isenheim* (1512-1516) Matthiаса Grünewalda¹⁴. Genezy stacji XIV, z frapującym motywem potężnego grobu, do którego spuszczały się owinięte w całun Zbawiciel, upatrywać należy również w sztuce dawnej, w tym przypadku w dziele literackim¹⁵. Inspirację do majestatycznego i niepokojącego *Złożenia do grobu* Bielawski zaczerpnął z *Hamleta* Williama Shakespeare'a, ze sceny z grabarzami na cmentarzu (akt V, scena 1), którą przed wykonywaniem *Drogi krzyżowej* artysta miał okazję oglądać w jednym ze spektakli telewizyjnych¹⁶.

Dla nadania *Drodze krzyżowej* charakteru dzieła mającego wymiar teologiczny, którego istota zogniskowana jest wokół przekazu biblijnego, najważniejsze są jednak nawiązania do malarstwa późnośredniowiecznego, ujawniające się w kompozycji niemal każdej stacji. Tworząc dynamiczne, tłumne sceny, zawierające dużą dawkę przemocy, Bielawski odniósł się do tendencji zauważalnych w wybranych środowiskach artystycznych drugiej połowy wieku piętnastego, przede wszystkim na terenie południowych Niemiec. Malarstwo tablicowe z tego właśnie regionu Europy najpełniej łączy trzy wymienione wyżej elementy: horror vacui, dynamizm w kształtowaniu sceny oraz brutalizm, dodatkowo uzupełniane znaczącymi detalami ikonograficznymi mającymi podkreślać ogrom cierpień doświadczanych przez Chrystusa¹⁷. Wprawdzie artyści południowych Niemiec niewątpliwie wykazywali szczególne inklinacje do tworzenia tego rodzaju przedstawień, analogiczne rozwiązania, wykorzystywane w mniejszym bądź większym nasileniu, odnaleźć można jednak również w sztuce innych rejonów Starego Kontynentu. Co więcej, podobne zabiegi artystyczne bądź motywy ikonograficzne stosowane były przed połową piętnastego wieku, niekiedy już w czternastym czy nawet trzynastym stuleciu. Z tego też względu nic nie stoi na przeszkodzie, aby na potrzeby niniejszego artykułu dokonywać pewnych uogólnień i mówić o sztuce późnośredniowiecznej in genere. Możemy zresztą domniemywać, że tego rodzaju generalizacja zbieżna jest z postawą Andrzeja Bielawskiego, który

¹⁴ Zob. E.M. V e t t e r, *Grünewald. Die Altäre in Frankfurt, Isenheim, Aschaffenburg und Ihre Ikonographie*, Konrad, Weißenhorn 2009.

¹⁵ Informacja uzyskana od artysty.

¹⁶ Trudno jednoznacznie stwierdzić, jakie to było przedstawienie. W Teatrze Telewizji *Hamleta* zrealizowano na przykład w roku 1971 (reż. Józef Gruda).

¹⁷ Szeroki wybór reprodukcji dzieł tego rodzaju można odnaleźć w: R. M e l l i n k o f f, *Outcasts: Signs of the Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1993.

przed rozpoczęciem pracy nad *Drogą krzyżową* nie prowadził typowych dla historyka sztuki badań w zakresie sztuki wybranego regionu, nie dokonywał klasyfikacji i szczegółowych rozróżnień, lecz raczej inspirował się oglądanymi przy różnych okazjach dziełami późnośredniowiecznymi¹⁸, z których wybrał ważne dla swojej pracy rozwiązania.

Analizując *Drogę krzyżową* z Burakowa, dostrzegamy, że Bielawski stosuje zabieg artystyczny, czytelny zwłaszcza na płaszczyźnie kształtowania struktury świata przedstawionego, polegający na wyraźnym skonstruowaniu postaci Chrystusa z postaciami oprawców. Spokojny i uległy, a zarazem samotny Zbawiciel w każdej ze scen otoczony jest przez pełen dynamiki tłum. Zwarta grupa oprawców zdaje się osaczać Jezusa, wielu z nich wykonuje przy tym różnego rodzaju czynności oraz gesty. Taki sposób komponowania scen charakterystyczny jest dla wielu dzieł sztuki średniowiecznej. Pozwalał on na wyeksponowanie męki Zbawiciela przy jednoczesnym zaznaczeniu Jego samotności w obliczu zbliżającej się śmierci. Nawet postaci bliskie Chrystusowi bądź go wspierające, jak Maria, niewiasty, św. Weronika czy Szymon Cyrenejczyk, nie mają wpływu na to, co się dzieje, nie mogą zmienić biegu wydarzeń, są raczej milczącymi świadkami Pasji. Ich rozpacz, pełne bólu oblicza, a także czynności, które wykonują, kierują uwagę widza na główną postać dramatu.

Ukazywanie uległości Zbawiciela, pogodzonego ze swoim losem, skonstruowanej z aktywnością oprawców, w sztuce późnego średniowiecza nie miało wyłącznie wymiaru artystycznego czy też emocjonalnego. Do istotniejszych celów, jakie stały przed twórcami, należało zaakcentowanie kluczowych wątków teologicznych wynikających z egzegezy biblijnej. Zgodnie z wielowiekową praktyką egzegetyczną wydarzenia nowotestamentowe były konfrontowane z opisami zawartymi w Starym Testamencie w celu udowodnienia, że te pierwsze miały swoją zapowiedź w drugich, a więc że wszystko na świecie dzieje się zgodnie z Boskim planem. Tradycja typologicznego zestawiania scen zawartych w Piśmie Świętym znajdowała w późnym średniowieczu odzwierciedlenie w sztuce, miała wpływ na sposób, w jaki ujmowano określone sceny, szczególnie te pasyjne. Wyjątkowa dynamika przedstawień Męki Chrystusa, ich detaliczność, brutalność, jak też szczególny sposób ukazywania oprawców wynikają nie tyle z często przypisywanej późnemu średniowieczu skłonności do doloryzmu, lubowania się w pełnych przemocy scenach kaźni czy mało wyrafinowanej pobożności ludowej, ile raczej z przemyślen natury teologicznej, prowadzących do konstatacji dotyczących wyjątkowości i intensywności cierpień Zbawiciela, jakich wymagało przypieczętowanie nowego przymierza

¹⁸ Sam artysta wspomina między innymi o ważnej dla niego wystawie średniowiecznej i nowożytnej sztuki o tematyce pasyjnej, którą miał okazję oglądać w Kopenhadze.

z Bogiem i danie ludziom szansy na życie wieczne¹⁹. Przedstawienia umęczonego ciała Chrystusa, naznaczonego śladami męki, poranionego, obitego, stanowiącego wymowny dowód bezgranicznej miłości Boga do człowieka, miały poruszyć sumienia wiernych, skłonić ich do głębokiej modlitwy oraz refleksji nad własnym zachowaniem w kontekście spraw ostatecznych²⁰.

Myślenie typologiczne ujawnia się w sztuce średniowiecza w inny jeszcze, zaskakujący dla współczesnego widza sposób. Mowa o motywach ikonograficznych, które traktowane są zazwyczaj jako rodzajowe, na przykład takich, jak psy pojawiające się w różnych momentach Pasji Chrystusa. W stacji IX *Drogi krzyżowej* Bielawskiego znajdujący się na pierwszym planie pies stanowi swoisty odpowiednik umundurowanego oprawcy trzymającego pałkę. Analizując głębiej problem obecności psów w sztuce późnego średniowiecza, zauważyć możemy, że na niektórych obrazach czy dziełach graficznych przybierają one pozy analogiczne do charakterystycznych dla stojących blisko nich oprawców. Wykształconemu odbiorcy z tej epoki zwierzęta obecne w czasie męki Zbawiciela przywoływały na myśl określone fragmenty Starego Testamentu, na przykład psalmu, w którym czytamy: „Bo psy mnie opadają, / osacza mnie zgraja złoczyńców. / Przebili ręce i nogi moje, / policzyć mogę wszystkie moje kości. / A oni się wpatrują, sycą mym widokiem; / moje szaty dzielą między siebie / i losy rzucają o moją suknię” (Ps 22,17-19)²¹.

W sztuce późnego średniowiecza przedstawienia cierpień Chrystusa wzmacniane były dodatkowo poprzez wymowne gesty postaci oprawców, profilowe ujęcie pozwalające wyostrzyć rysy, jak też wyraz ich twarzy, pełnych okrucieństwa, zaciętości, a przede wszystkim zwyczajnie brzydkich. Geneza tego rodzaju rozwiązań jest dla większości współczesnych odbiorców niezrozumiała. Wizerunki wynaturzonych fizycznie, wykonujących różnego

¹⁹ Powyższe zagadnienia szeroko opracował James H. Marrow. Zob. J.H. Marrow, *Passion Iconography in Northern European Art of the late Middle Ages and Early Renaissance. A Study of Transformation of Sacred Metaphor into Descriptive Narrative*, Van Ghemmert Publishing Co., Kortrijk 1979; tenże, *Inventing the Passion in the Late Middle Ages*, w: *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama*, red. M. Kupfer, J.H. Marrow, Penn State University Press, University Park 2008, s. 23-52. Zob. też: S. Kobielus, *Concordia Novi et Veteris Testamenti: zapowiedzi dzieła odkupienia i jego spełnienie w teologii i sztuce średniowiecza*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2013; F.P. Pickering, *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1966.

²⁰ Zob. K. Kopania, *Słowo – obraz – teatr. Uwagi na temat „Rozmyślań dominikańskich”*, „Biuletyn Historii Sztuki” 66(2004), nr 1-2, s. 7-48. Zob. też: M.B. Merback, *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*, University of Chicago Press–Reaktion Books, Chicago–London 1999; R. Mills, *Suspended Animation: Pain, Pleasure & Punishment in Medieval Culture*, Reaktion Books, London 2005.

²¹ Zob. J.H. Marrow, „*Circumderunt me canes multi*”: *Christ's Tormentors in Northern European Art of The Late Middle Ages and Early Renaissance*, „The Art Bulletin”, 1977, t. 59, nr 2, s. 167-181.

rodzaju gesty mężczyzn, często ubranych w dziwaczne stroje, sprowadza się zazwyczaj do karykatury, bądź też mówi się o swoistym dla mentalności ludzi średniowiecza lubowaniu się w brutalności²². Sposób, w jaki zostały scharakteryzowane postaci pojawiające się na obrazach, należy odczytywać w nieco innych kategoriach. Nie ulega wątpliwości, że miał on na celu ich zohydzenie. Fizjonomia oprawców była wymownym znakiem grzeszności, przesiąknięcia złem. Rzecz jednak w tym, że deformacja twarzy czy ciała w wielu przypadkach była odbiciem różnego rodzaju schorzeń, przede wszystkim skórnych, wenerycznych czy nowotworowych, niekiedy wpływających na wygląd zewnętrzny²³. W tym kontekście na przykład spłaszczona twarz, wysokie, uwypuklone czoło, wklęsły i podniesiony nos, mogą świadczyć o zamiarze zobrazowania symptomów choroby wenerycznej, łączonej z rozwiązłością seksualną, rozpustą, a więc z grzesznym zachowaniem. Chociaż moralność chrześcijańska nakazywała okazywać miłosierdzie doświadczonym chorobą i związanym z nią cierpieniem, różnego rodzaju somatyczne i mentalne dysfunkcje łączono jednak z grzechem. Usprawiedliwieniem dla takiego postrzegania chorób i chorych był jeden z fragmentów starotestamentowej Księgi Kapłańskiej (Kpł 21, 16-24)²⁴.

Osobnym zagadnieniem związanym z fizjonomią oprawców jest sposób, w jaki artyści późnego średniowiecza przedstawiali Żydów. W sztuce tego czasu przypisane im było często profilowe ujęcie, pozwalające na podkreślenie stereotypowych cech anatomicznych, czyli dużego, haczykowatego nosa oraz wysokiego czoła. Charakterystyczna fizjonomia była jednym z elementów antysemickiej ikonografii, do której należały również inne motywy wyraźnie naznaczające Żydów, a tym samym podkreślające ich odpowiedzialność za mękę i śmierć Zbawiciela. Wśród motywów tych wymienić należy hebrajskie bądź (częściej) pseudo-hebrajskie inskrypcje umieszczane na skraju szat oraz stożkowate w kształcie czapki, zwane pileusami²⁵. W ikonografii średniowiecznej natrafiamy również na oprawców ubranych w orientalizujący strój, noszących turbany czy też udziwnione w formie nakrycia głowy. Tak przedstawione postaci odnieść można do ogólniejszej koncepcji obcego, a więc grzesznego,

²² Por. K. K o p a n i a, *Przedstawienia odrażające w późnośredniowiecznym malarstwie z terenów dzisiejszej Polski – zarys problematyki*, w: *Ars historiae / historia artis. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Wyrobiszowi*, red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Maroszek, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2012, s. 61-72.

²³ Zob. M e l l i n k o f f, dz. cyt.; F. W a l t e r, *Wit Stwosz – rzeźbiarz chorób skórnych*, Towarzystwo Miłośników Historii Medycyny, Kraków 1933.

²⁴ Problemem tym szerzej zajmuje się – w kontekście późnośredniowiecznego malarstwa tablicowego oraz miniaturowego – Ruth Mellinkoff. Zob. M e l l i n k o f f, dz. cyt.

²⁵ Zob. A. B a l e, *Feeling Persecuted. Christians, Jews and Images of Violence in the Middle Ages*, Reaktion Books, London 2010 (tam też bogata bibliografia). Zob. też: J. T o k a r s k a - B a k i r, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008.

złego człowieka, w przypadku którego żydowskie pochodzenie może, ale nie musi być istotnym wyróżnikiem²⁶.

Wśród elementów mających podkreślać podłość i brutalność oprawców znajdujemy inne jeszcze motywy. Osoby zadające cierpienie Chrystusowi często ukazywane były w uduchowionych pod względem kroju, wielokolorowych, kuszonych, obcisłych, niekiedy zniszczonych, porwanych, odkrywających niektóre partie ciała strojach. Często zauważamy również – z oczywistych względów, warunkowanych przekazem biblijnym – postaci żołnierzy. W ich przypadku również stosowano zabiegi mające wyraźnie podkreślić ich wątpliwą kondycję moralną. Przedstawiano ich w dziwacznych pod względem zdobności i wykwintności zbrojach, które uzupełniano o prześmiewcze elementy, na przykład słomiane hełmy. Strój oprawców zasadniczo różni się od strojów postaci charakteryzowanych jako pozytywne. Chrystus, Maria czy święci ukazywani są bez wyjątku w powłóczystych, jednolitych kolorystycznie i prostych w kroju szatach²⁷. Co istotne, znaczna część omówionych wyżej ubiorów postaci negatywnych znajdowała odzwierciedlenie w realiach dnia codziennego. Tak jak niektóre elementy fizjonomii bądź strojów miały służyć identyfikacji Żydów, tak też patrząc na wspomniane kostiumy, widzowie oglądający sceny pasyjne mieli odnosić je do konkretnych postaci – ludzi rozrywki, przede wszystkim aktorów, do których stosunek Kościoła od początku chrześcijaństwa był radykalnie negatywny²⁸.

Równie istotne z punktu widzenia ikonografii pasyjnej są gesty pojawiające się w niektórych dziełach doby późnego średniowiecza. Mowa tu o geście figi czy wysuwaniu języka, niekiedy przy jednoczesnym rozszereżaniu palcami ust. Wszystkie te znaki, czynione w odniesieniu do postaci Chrystusa bądź Marii, są wyraźnie ofensywne w charakterze i mają konotacje seksualne. Potwierdzają to liczne wzmianki w literaturze, a także sposób, w jaki wykorzystywane były

²⁶ Szerzej na temat sposobów identyfikowania obcych zob. *Images of Otherness in Medieval and Early Modern Times: Exclusion, Inclusion and Assimilation*, red. A. Eisenbeiss, L. E. Saurma-Jeltsch, Deutscher Kunstverlag, Berlin 2012.

²⁷ Zob. M. B a y l e s s, *Clothing, Exposure, and the Depiction of Sin in Passion Iconography*, w: *Weaving, Veiling, and Dressing. Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages*, red. K.M. Rudy, B. Baert, Brill, Turnhout 2007, s. 290-305.

²⁸ Zob. T. B a u m e i s t e r, *Das Theater in der Sicht der Alten Kirche*, w: *Theaterwesen und dramatische Literatur. Beiträge zur Geschichte des Theaters*, red. G. Holtus, Johannes Gutenberg-Universität, Tübingen 1987, s. 109-124; D. D o x, *The Idea of the Theater in Latin Christian Thought: Augustine to the Fourteenth Century*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004; S. L o n g o s z, *Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich w opinii autorów wczesnochrześcijańskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1992, z. 27(254), s. 135-148; Ch.C. S c h n u s e n b e r g, *The Relationship Between the Church and the Theatre. Exemplified by Selected Writings of the Church Fathers and by Liturgical Texts Until Amalarius of Metz – 775-852 A.D.*, University Press of America, Lanham–New York–London 1988.

w ikonografii świeckiej. Włączanie tych motywów w obręb scen rodzajowych świadczy o ich powszechnej obecności w relacjach międzyludzkich²⁹.

Zastosowanie do współczesnych dzieł religijnych rozwiązań ikonograficznych znanych z religijnego imaginariusza doby średniowiecza, zwłaszcza tych mających podkreślać ogrom cierpień Zbawiciela, byłoby dla dzisiejszych wiernych trudne do zaakceptowania, jak też zapewne niezrozumiałe. Trudno wyobrazić sobie obsceniczne gesty w scenach pasyjnych, elementy antysemitki czy też takie, które świadczą o negatywnym podejściu do ludzi teatru. W ciągu wieków wrażliwość religijna zasadniczo się zmieniła – wymownie świadczy o tym prowadzona przed kilkoma laty dyskusja nad głośnym filmem Mela Gibsona *Pasja*. Powszechnie zarzucano reżyserowi nadmierną skłonność do obrazowania przemocy. Skupianie się na dosadnie ukazywanych cierpieniach Chrystusa, jak też na brutalności oprawców, uznano za niestosowne, a także niesłusznie bazujące na rzekomej średniowiecznej skłonności do makabry, zacierającej istotę biblijnego przekazu³⁰.

Andrzej Bielawski, poszukujący inspiracji w sztuce średniowiecza, również mógłby być posądzony o zbyt detaliczne obrazowanie Męki Chrystusa. W przypadku *Drogi krzyżowej* zrealizowanej dla sióstr niepokalanek artysta udało się jednak stworzyć w pełni akceptowalną dla współczesnego odbiorcy, poruszającą wizję cierpień Zbawiciela. Siłą stworzonego przez artystę cyklu jest umiejętna selekcja, przemyślane i przekonujące wykorzystanie motywów przejętych ze sztuki dawnej. Inspirując się malarstwem i grafiką doby średniowiecza, Bielawski sięgnął po ogólne zasady kompozycyjne, koncentrujące uwagę oglądających na głównej osobie dramatu. W każdej ze stacji cierpienie Chrystusa zostało przedstawione w sposób dosadny, zarówno poprzez wyraźne oznaczenie Jego ciała śladami przeżywanej męki, jak i poprzez brutalne zachowania oprawców czy wykonywane przez nich czynności, w swojej dynamice kontrastujące z łagodnością Zbawiciela. Jednocześnie Bielawski zrezygnował z wprowadzenia w obręb kolejnych stacji zabiegów charakterystycznych dla wspomnianej epoki, a zasadniczo nieprzystających do współczesnej wrażliwości religijnej, w rodzaju oznaczania oprawców jako Żydów, naznaczania ich znamionami choroby, przydawania im obscenicznych gestów

²⁹ Zob. B. Burgwinkle, C. Howie, *Sanctity and Pornography in Medieval Culture: On the Verge*, Manchester University Press, Manchester 2010; Mellinkoff, dz. cyt.

³⁰ Zob. Mel Gibson's *Bible: Religion, Popular Culture, and „The Passion of Christ”*, red. T.K. Beal, T. Linafelt, University of Chicago Press, Chicago 2006; D.T. Cashion, *The Man of Sorrows and Mel Gibson*, w: *Tributes in Honour of James H. Marrow: Studies in Painting and Manuscript Illumination of the Late Middle Ages and Northern Renaissance*, red. J.F. Hamburger, A. Korteweg, Miller-Brepols, London 2006, s. 139-145; *Mel Gibson's Passion: the Film, the Controversy, and Its Implications*, red. Z. Garber, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2006; *Die Passion Christi: der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte*, red. R. Zwick, T. Lentens, Aschendorff, Münster 2004.

czy kojarzenia z negatywnie nacechowanymi zawodami. W *Drodze krzyżowej* z Burakowa osaczony przez grzeszników Chrystus umiera samotnie, w niewyobrażalnym bólu i poniżeniu, któremu nie mogą zaradzić nieliczne życzliwe osoby, towarzyszące mu w wybranych etapach męki.

O sile wyrazu oraz wartości teologicznej *Drogi krzyżowej* Bielawskiego stanowi też pozbawione przesady ukazywanie Męki Chrystusa w współczesnych realiach. Przedstawiając oprawców jako umundurowanych funkcjonariuszy, kojarzących się z czasem stanu wojennego, nadając postaciom rysy zwyczajnych, niezbyt urodziwych ludzi, jak też umieszczając sceny w codziennym miejskim krajobrazie, unikał częstego dla sztuki zaangażowanej lat osiemdziesiątych dydaktyzmu, podkreślania, że nie tylko Chrystus cierpi, cierpią także uciskani przez przedstawicieli systemu komunistycznego Polacy. Swoisty narodowy mesjanizm został przez Bielawskiego pominięty – osią ideową i kompozycyjną każdej stacji *Drogi krzyżowej* pozostaje Chrystus. Jako takie, dzieło Bielawskiego uznać należy za wartościowe pod względem teologicznym, sięgające istoty przekazu biblijnego i – co istotne w kontekście genezy jego powstania – w pełni realizujące oczekiwania stawiane dziełu mającemu spełniać swoją rolę we wnętrzu sakralnym.

John DONNE

NUNC LENTO SONITU DICUNT, MORIERIS

A dzwon, łagodnie innemu bijąc, do mnie mówi: Umrzeć musisz
Medytacja XVII z *Devotions Upon Emergent Occasions**

Żaden człowiek nie jest wyspą samą dla siebie, każdy człowiek jest częścią kontynentu, częścią ładu. Jeśli morze zmyje grudkę ziemi, to o tę grudkę ziemi Europa mniejsza będzie, i tak samo, gdyby morze zabrało przylądek albo dom twojego przyjaciela, albo twój własny. Śmierć każdego człowieka mnie umniejsza, bo jestem częścią ludzkości, i dlatego nigdy nie każ pytać, komu bije dzwon; tobie on bije.

Może być tak, że ten, komu bije ów dzwon, jest tak chory, iż nie wie, że dzwon jemu właśnie bije. I może być tak, że ja sam myślę, że znacznie lepiej ze mną, niż jest rzeczywiście, a ci, których mam wokół siebie, kazali, by dzwon bił dla mnie, i ja nic o tym nie wiem. Kościół jest katolicki, powszechny, i takie są wszystkie jego działania; wszystko, co czyni, należy do wszystkich. Kiedy chrzci dziecko, ten akt jest dla mnie ważny; bo to dziecko zostaje przezeń włączone w owo ciało, które jest również moją głową, i zostaje zespolone z owym ciałem, którego jestem członkiem. I kiedy Kościół grzebie jakiegoś człowieka, ten akt też jest dla mnie ważny, bo cały rodzaj ludzki jednego ma twórcę i jedną jest księgą. Kiedy człowiek umiera, jeden rozdział nie zostaje z owej książki wyrwany, lecz przetłumaczony na inny, lepszy język. I każdy rozdział tak oto przetłumaczony zostać musi. Bóg zatrudnia kilku tłumaczy: niektóre fragmenty zostają przetłumaczone przez wiek starczy, inne przez chorobę, inne przez wojnę, inne jeszcze przez sprawiedliwość. W każdym tłumaczeniu jest jednak ręka Boga, i to Jego ręka ponownie zwiąże razem wszystkie te nasze rozpięzchłe kartki i umieści je w owej bibliotece, gdzie każda księga leżeć będzie otwarta dla każdej innej. I dlatego dzwon, który dzwoni na kazanie, nie na kaznodzieję dzwoni, ale na kongregację, wzywając ją, by się zgromadziła. A zatem dzwon ów przywołuje nas wszystkich, ale jakże o wiele głośniej woła mnie, który już blisko drzwi jestem, przez chorobę ku nim przywiedziony. Był taki spór, procesowi bliski (a chodziło w nim o pobożność i godność, o religię i poważanie), o to, które zakony mają jako pierwsze w dzwon bić na modlitwę poranną; i rozstrzygnięto, że to ci powinni uderzać w dzwon jako

* Podstawa przekładu: John Donne, *Meditation XVII from Devotions Upon Emergent Occasions*, w: tenże, *Complete Poetry and Selected Prose*, red. J. Hayward, The Nonesuch Press, London 1945, s. 538.

pierwsi, którzy wcześniej się obudzą. Jeśli właściwie rozumiemy godność owego dzwonu, co na naszą wieczorną modlitwę bije, radzi bylibyśmy naszym go uczynić przez to, że wcześniej wstaniemy, żeby mógł nasz być, tak samo jak i tego, którego jest w istocie. Bo dzwon bije temu, który sądzi, że dzwon jemu właśnie bije; i chociaż głos dzwonu ustać może, to i tak od owej chwili, która dała mu tę sposobność, złączony jest ów człowiek z Bogiem. Któż nie podnosi wzroku ku słońcu, gdy ono wschodzi? A któż odwraca wzrok od komety, kiedy ta przelatuje? Któż nie nastawia ucha ku każdemu dzwonowi, który na wszelką bije okazję? A któż potrafi z bicia dzwonu przemijania usunąć przemijanie tego kawałka siebie co zarazem z tego świata odchodzi?

Żaden człowiek nie jest wyspą samą dla siebie, każdy człowiek jest częścią kontynentu, częścią lądu. Jeśli morze zmyje grudkę ziemi, to o tę grudkę ziemi Europa mniejsza będzie, i tak samo, gdyby morze zabrało przylądek albo dom twojego przyjaciela, albo twój własny. Śmierć każdego człowieka mnie umniejsza, bo jestem częścią ludzkości, i dlatego nigdy nie każ pytać, komu bije dzwon; tobie on bije. Nie można nazwać tego proszeniem się o nieszczęście albo czyjegoś nieszczęścia sobie pożyczaniem, jak gdybyśmy sami nie mieli nieszczęścia dość i musieli je sobie jeszcze przynosić z sąsiedniego domu, biorąc na siebie cierpienie sąsiadów. Pożądliwość taka jednakże na wybaczenie by zasługiwała, jako że cierpienie skarbem jest i żaden niemal człowiek dość go nie ma. Żaden człowiek, który przez smutek nie dorósł i nie dojrzał, i nie stał się Boga godnym, smutku dość nie zaznał. Jeśli człowiek skarb swój niesie w sztabach albo w pręcie złotym i nic ze skarbu owego na monety nie przekuje, to skarb kosztów jego podróży nie pokryje. Z natury swojej skarbem jest udręka, lecz nie monetą, którą już posłużyć się można; sprawia jednakże, że coraz bardziej i bardziej do naszego domu, nieba, się zbliżamy. Drugi człowiek też chory być może, i to chory śmiertelnie, a jego cierpienie leżeć w jego trzewiach, niczym złoto, co w kopalni spoczywa, i nie służyć mu żadnym pożytkiem. Ale dzwon ów, który mówi mi o jego nieszczęściu, jak gdyby owo złoto wykopywał i mówił, że moje jest: jeśli dzięki myśli o niebezpieczeństwie, jakie drugiemu zagraża, nad swoim własnym medytować zacznę, ku Bogu się uciekając, który naszym jedynym zabezpieczeniem jest.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Anna IRSAK

ZAKRES BADAŃ BIOMEDYCZNYCH A STATUS ZARODKA LUDZKIEGO

W opublikowanej nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego książce *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*¹ Włodzimierz Galewicz przedstawia debatę na temat dopuszczalności wykorzystywania ludzkich zarodków do badań biomedycznych. Praca ta wydaje się szczególnie godna polecenia osobom interesującym się etyką medyczną, a zwłaszcza etyką początków życia ludzkiego. W swojej książce autor przedstawia obszerny i klarowny katalog stanowisk etyki normatywnej w sprawie statusu moralnego i bytowego zarodka ludzkiego oraz wykorzystania embrionu ludzkiego do badań biomedycznych.

Omawiana pozycja składa się z pięciu części. Część pierwsza zawiera eksplikację pojęcia statusu moralnego oraz jego elementów. Galewicz określa status moralny jako zespół kwalifikacji etycznych, które przysługują jakiejś istocie, czynią ją przedmiotem naszych obowiązków (por. s. 13). Według autora na status ten składają się następujące aspekty: (1) agatologiczny

– rozumiany jako własność bycia dobrem, tym do czego warto dążyć, czego warto pragnąć, innymi słowy bycie godnym pożądanego; (2) aksjologiczny – wskazujący na wewnętrzną wartość istoty, bycie dobrem samym w sobie, celem, bycie godnym szacunku; (3) jurydyczny – odnoszący się do posiadania praw.

Określenie statusu moralnego ma konsekwencje normatywne, wskazuje sposób, w jaki powinniśmy postępować z posiadającymi go istotami. Aby rozpoznać taki właściwy sposób postępowania, należy przeanalizować poszczególne elementy statusu moralnego w odniesieniu do konkretnych bytów. Należy wskazać, czy dana istota posiada swoje dobro, czy jest to dobro samo w sobie obligujące do okazywania jej szacunku oraz czy jest ona nosicielem praw. Udzielenie odpowiedzi na te pytania okazuje się trudne ze względu na fakt, że w niektórych teoriach etycznych wspomniane cechy są danemu bytowi przypisywane, a w innych zaprzecza się, że je on posiada. Przedstawiciele poszczególnych teorii mają odmienne przekonania co do tego, jakie istoty posiadają swoje dobro, oraz co należy rozumieć jako dobro dla danej istoty: zachowanie istnienia, czy może jedynie nieodczuwanie cierpienia. I tak za istoty posiadające podmiotowość agatolo-

¹ Włodzimierz Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, ss. 314.

giczną uważa się bądź wszystkie byty mogące znajdować się w dobrym stanie, bądź wszystkie istoty żywe, czy też wyłącznie istoty zdolne do odczuwania lub jedynie podmioty rozumne. Także godność danej istoty ma różne znaczenie w zależności od przyjętej teorii etycznej. Wartość dygnitacyjna odgrywa większą rolę w etyce deontologicznej, natomiast mniejszą w konsekwencjalizmie, ponieważ wartości tej przeważnie nie bierze się pod uwagę, dokonując rachunku dóbr. To, czy daną istotę uznaje się za posiadacza praw, także wynika z przyjętego stanowiska. W przypadku wolicjonalnej teorii prawa za posiadacza praw uznać można jedynie istotę zdolną do aktów woli lub pragnień. Według teorii interesów podstawą prawa jest zaś posiadanie dobra leżącego w interesie podmiotu.

Każdy z elementów statusu moralnego może być traktowany jako podstawa obowiązków w stosunku do posiadającej go istoty. Galewicz zwraca uwagę na fakt, że w pojęciu statusu moralnego zawiera się idea etycznej hierarchii bytów, w której każdy byt ma określoną rangę etyczną i przedstawia dwa możliwe modele takiej hierarchii. W modelu dychotomicznym występują dwie pozycje: najwyższa (przypisywana osobie) i najniższa (przypisywana rzeczom). W modelu gradualistycznym natomiast między tymi dwiema pozycjami wyróżnia się jeszcze pozycje pośrednie. Hierarchia etyczna może odnosić się do każdego z aspektów statusu moralnego lub do wszystkich aspektów łącznie. Całościową najwyższą rangę etyczną przypisuje się osobom – istotom posiadającym podmiotowość agatologiczną, wewnętrzną godność oraz pełnię praw. Największą trudność sprawia określenie statusu bytów znajdujących się na pośrednich pozycjach w hierarchii (por. s. 75).

W drugiej części książki autor prezentuje kryteria statusu moralnego, na podstawie których danej istocie przyznaje się określone elementy statusu moralnego. Zgodnie

z kryterium patocentrycznym właściwością nadającą bytowi status moralny jest jego zdolność doznawania wrażeń zmysłowych. Kryterium to rodzi jednak pytania: Czy w interesie danej istoty leży nieodczuwanie bólu czy też zachowanie istnienia? Czy istota ta ma prawo do nieodczuwania cierpienia, czy także do życia? Czy chodzi o jej aktualną zdolność odczuwania, czy także o zdolność potencjalną lub postaktualną?

Bardzo istotne w sporze o status moralny ludzkich zarodków jest kryterium psychologicznej osobowości, zgodnie z którym podstawą osobowości normatywnej (statusu moralnego osoby) są pewne cechy wchodzące w skład osobowości w sensie psychologicznym. Do cech tych zalicza się głównie: racjonalność, samoświadomość, autonomię i moralną podmiotowość. Kolejnym ważnym kryterium jest biologiczne człowieczeństwo. Niektórzy autorzy ujmują je jako wystarczające i konieczne kryterium bezpośrednie stanowiące podstawę ludzkiej godności. Według innych jest ono wystarczającym, lecz niekoniecznym kryterium pośrednim, ponieważ istnienie pozaludzkich istot odznaczających się cechami osoby pociągałoby za sobą konieczność uznania ich osobowego statusu moralnego. Galewicz podkreśla jednak, że w dyskusji nad statusem moralnym ludzkich zarodków największą rolę odgrywają kryterium antropologiczne oraz kryterium personalistyczne (por. s. 112). Aby odpowiedzieć na pytanie, czy wczesny zarodek ludzki jest potencjalną psychologiczną osobą, należy ustalić jego status ontyczny, czyli zespół najważniejszych właściwości bytowych danej istoty.

Autor analizuje to zagadnienie w trzeciej części swojej książki. Relacja, jaka musi jego zdaniem zachodzić pomiędzy embrionem a osobą aktualną (osobnikiem przejawiającym cechy osoby w sensie psychologicznym), która rozwinie się z niego w przyszłości, musi posiadać znamiona właściwej potencjalności (por. 146-153).

Jednym z jej warunków jest identyczność bytu potencjalnego z bytem aktualnym, którym ma się on stać. W ustaleniu tego warunku w przypadku ludzkiego embrionu ważną rolę odgrywa odpowiedź na pytanie, czy wczesny zarodek jest już indywidualnym ludzkim organizmem, oraz czy indywidualny ludzki organizm jest tym samym, co właściwy byt ludzki. Zgodnie z teorią identyczności ludzki zarodek jest indywidualnym organizmem rodzajowo i numerycznie tożsamym z człowiekiem dorosłym, w którego może się kiedyś rozwinąć. Przemawia za tym argument z ciągłości rozwoju embrionalnego, który wykazuje charakter teleologiczny, i z wyjątkiem poczęcia nie można w nim wyróżnić innego momentu, w którym mógłby powstać nowy byt.

W części czwartej autor na podstawie przytoczonych wcześniej stanowisk podejmuje próbę uporządkowania poglądów na temat statusu moralnego zarodka ludzkiego w najwcześniejszej fazie jego rozwoju. Rozważa poszczególne elementy statusu moralnego w odniesieniu do ludzkiego embrionu i wyprowadza wniosek, że można uznać, iż zarodek ludzki posiada obecnie swoje dobro wyznaczone przez potencjalne pragnienia lub interesy. Biorąc natomiast pod uwagę aspekt aksjologiczny, autor wyróżnia dwa możliwe źródła wewnętrznej wartości zarodka: jedno z nich stanowi biologiczne człowieczeństwo, a drugie – potencjalna psychologiczna osobowość. Rozważając aspekt jurydyczny statusu zarodków, autor wskazuje, że spotyka się stanowiska odrzucające prawa embrionów ze względów normatywnych, ponieważ przyznanie im praw nakładałoby obowiązki na innych. W świetle teorii aktów woli bowiem ludzkie zarodki nie mogą być nosicielami praw, gdyż nie są zdolne do podejmowania decyzji. Warunek stawiany w teorii interesów wydaje się natomiast łatwiejszy do spełnienia, szczególnie w wersji radykalnie poszerzonej, w której w grę wchodzi potencjalne pra-

gnienia, gdyż można je przypisać również ludzkim zarodkom.

W kwestii prawa embrionów do życia autor wymienia cztery stanowiska: (1) przyznające im prawo równie mocne i pełne jak osobie dorosłej; (2) przyznające im niepełne prawo do życia, które może brać górę nad – słabszym od niego – prawem kobiety do wolności; (3) przyznające niepełne prawo do życia, które w razie konfliktu musi ustąpić prawu kobiety bez względu na moc jej praw; (4) odmawiające prawa do życia, nakazujące jednak usprawiedliwienie niechronienia go.

W ostatnim rozdziale części czwartej autor przedstawia dwa główne stanowiska w sprawie embrionu ludzkiego. Pogląd potwierdzający posiadanie przez ludzkie zarodki statusu osoby w sensie normatywnym określa jako etyczny personalizm embriologiczny. Zakłada on, że ludzki zarodek od początku, czyli od poczęcia, posiada najwyższy status moralny, na który składają się zdolność odbierania dobra i zła (podmiotowość agatologiczna), wewnętrzna (ludzka) godność oraz pełnia praw. Drugim stanowiskiem jest etyczny impersonalizm embriologiczny występujący w dwóch odmianach – skrajnej i umiarkowanej. Według etycznego impersonalizmu embriologicznego w wersji skrajnej wczesny embrion ludzki ma bardzo niski status moralny nieróżniący się od statusu grudek komórek, nie posiada szczególnej godności oraz nie jest nosicielem praw moralnych, a wartość jego dobra (o ile takie istnieje) nie jest na tyle ważna, by liczyć się w decyzjach etycznych. Etyczny impersonalizm embriologiczny w wersji umiarkowanej przyjmuje natomiast, że wczesny zarodek ludzki posiada pośredni status moralny, wyższy od statusu grupy komórek, ale niższy od statusu osoby. Zwolennicy personalizmu ontologiczną podstawę statusu moralnego upatrują w biologicznym człowieczeństwie lub w potencjalnej osobowości

psychologicznej. Impersonaliści negują obie te przesłanki, nie uważają bowiem przynależności do gatunku ludzkiego za wystarczającą podstawę do przyznania zarodkowi statusu osoby oraz nie uznają jego potencjalnej osobowości psychologicznej. Ich zdaniem nie spełnia on warunków właściwej potencjalności: warunku tożsamości lub dostatecznej mocy wiążącej się z prawdopodobieństwem rozwinięcia się zarodka w dorosłego człowieka (por. s. 219).

W ostatniej części książki przedstawione zostały główne możliwości wykorzystywania najwcześniejszych form życia ludzkiego w badaniach biomedycznych zogniskowanych wokół pozyskiwania komórek macierzystych. Jedną z możliwości uzyskania tych komórek jest pobranie ich z zawiązków gonad martwych, abortowanych płodów. Jednakże, jeśli wczesne zarodki ludzkie mają status osoby, korzystanie z tego źródła komórek macierzystych wiąże się z problemem współuczestnictwa w złu aborcji i rodzi pytania, czy czerpanie korzyści ze skutków tego czynu może przyczyniać się do zwiększenia prawdopodobieństwa dokonywania aborcji, spowodować zmiany sądów opinii publicznej na temat jej dopuszczalności, a także dostarczać kobietom ciężarnym argumentu na rzecz dokonania aborcji (por. 234-240).

Jeszcze innym źródłem komórek macierzystych są zarodki utworzone w procedurze *in vitro* i niewykorzystane w celach prokreacyjnych. Zwolennicy dopuszczalności korzystania z tego źródła wskazują między innymi na niską jakość życia embrionów „nadliczbowych” oraz ich niewielkie szanse pozostania przy życiu. Niektórzy chcieliby pójść krok dalej i umożliwić wytwarzanie zarodków w procesie sztucznego zapłodnienia przeznaczonych specjalnie do badań biomedycznych. Zdaniem skrajnych impersonalistów etycznych wytwarzanie embrionów do celów prokreacyjnych nie różni się od wytwarzania ich do celów

badawczych. Według umiarkowanych impersonalistów jest to natomiast kwestia sporna. Zwolennicy wytwarzania zarodków do celów badawczych wysuwają argument z konsekwencji: jeśli akceptuje się praktykę wytwarzania zarodków do celów prokreacyjnych, powinno się także zaakceptować praktykę wytwarzania ich do celów badawczych. Przeciwnicy wytwarzania embrionów do celów badawczych zwracają uwagę na różnicę intencji istotną z punktu widzenia osób uznających ważność zasady podwójnego skutku. Przyjmują one, że wytwarzanie większej ilości embrionów ma na celu zwiększenie skuteczności procedury sztucznego zapłodnienia, a możliwość niewykorzystania ich do celów prokreacyjnych jest jedynie przewidywana, natomiast wytworzenie zarodków ludzkich specjalnie do celów badawczych od początku zakłada ich zniszczenie. Przyjęcie stanowiska personalizmu embriologicznego pociąga za sobą kategoryczne odrzucenie wszelkich praktyk sztucznego zapłodnienia ze względu na to, że godzą w dobro osoby, jaką jest zarodek ludzki. Stanowisko to z całą stanowczością sprzeciwia się też wykorzystywaniu tej najwcześniejszej formy ludzkiej egzystencji do celów badawczych.

Galewicz porusza także problem klonowania terapeutycznego jako kolejnego źródła komórek macierzystych. Zdaniem niektórych etyków tworzenie ludzkich zarodków przez klonowanie jest nie do przyjęcia ze względu na możliwość wystąpienia groźnych i trudnych do przewidzenia konsekwencji. Inni uważają je za bezpieczne, mniej kontrowersyjne niż wytwarzanie w tym celu zarodków *in vitro*. Niektórzy uważają status moralny ludzkiego klonu za równorzędny statusowi zarodka, inni kwestionując zdolności rozwojowe klonoty, nie uznają takiego jej statusu.

Na temat tworzenia hybryd cytoplazmatycznych na skutek międzygatunkowego transferu jądra komórkowego w celu pozyskania komórek macierzystych zdania

także są podzielone. Dla jego zwolenników procedura ta eliminuje trudność pozyskiwania ludzkich oocytów. Przeciwnicy zaś powołują się na argument z instynktownej odrazy oraz argument równi pochyłej, zgodnie z którym zaakceptowanie tworzenia hybryd jako źródła komórek z czasem może pociągnąć za sobą akceptację bardziej radykalnych kroków.

Trwają także badania nad pozyskiwaniem komórek pluripotencjalnych z innych źródeł, w przypadku których udałoby się uniknąć niszczenia wczesnych form życia ludzkiego. Możliwe źródła takich komórek to martwe zarodki, materiał pobrany z żywych zarodków przez biopsję niepowodującą ich uszkodzenia oraz sztucznie wytworzone zespoły komórek niebędących zarodkami. Wspomina się także pozyskiwanie tak zwanych indukowanych komórek macierzystych wytwarzanych z poddanych manipulacjom genetycznym komórek somatycznych. Te alternatywne metody nie unikają jednak problemu niszczenia ludzkich zarodków, ponieważ badania sprawdzające skuteczność i bezpieczeństwo stosowania wymienionych technik wymagają równoległego przeprowadzania doświadczeń na komórkach pochodzących z zarodków lub płodów (por. s. 293).

Włodzimierz Galewicz prezentuje klarowne podziały normatywnych stanowisk w sprawie statusu moralnego i ontycznego zarodka ludzkiego oraz różnego rodzaju eksperymentów na ludzkich embrionach. Lektura jego książki skłania do spojrzenia na poruszaną problematykę z punktu widzenia etyki normatywnej. Szczególnie ważny dla rozstrzygnięć normatywnych jest przytoczony w części czwartej spór między stanowiskami embriologicznego personalizmu i impersonalizmu. Aby go rozstrzygnąć, konieczne jest odniesienie się do pojęcia osoby. Od odpowiedzi na pytanie, czy embriion ludzki jest osobą, zależą wnioski dotyczące dopuszczalnych sposobów postępowania z ludzkim zarodkiem.

Analiza prezentowanej książki wskazuje na dużą rozbieżność poglądów na temat momentu rozpoczęcia się życia osobowego. Źródła tych rozbieżności leżą w filozoficznej koncepcji osoby. Zgodnie z pochodzącą od Boecjusza klasyczną jej definicją osoba to indywidualna substancja natury rozumnej². Bytem takim jest każdy człowiek od początku swojego istnienia. Konieczną tożsamość bycia człowiekiem i bycia osobą podważył w John Locke, proponując nową definicję osoby jako istoty myślącej, inteligentnej, obdarzonej rozumem, zdolnej do refleksji, mogącej ujmować siebie jako tę samą w różnych chwilach i miejscach myślącą rzecz³. Definicja ta dopuszcza akcydentalność bytu osobowego, co wprowadza pojęcie osoby potencjalnej (zakładające, że dana istota może się stać osobą w pewnym momencie swego istnienia, a następnie przestać nią być, pomimo dalszego istnienia organizmu). Locke'a rozumienie osoby oddziałuje współcześnie na wielu etyków, którzy samoświadomość uznają za warunek bycia osobą.

Takiemu pojmowaniu osoby przeciwstawia Robert Spaemann, prezentując w książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* stanowisko substancjalistyczne, zgodnie z którym osoba stanowi fenomen pierwotny, nieredukowalny do cech jakościowych⁴. Pogląd ten uznaje bycie osobą za specyficzny sposób istnienia istot ro-

² Por. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, rozdz. III, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 20001, s. 70.

³ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, t. 1, s. 467.

⁴ Por. J. Merecki SDS, *Robert Spaemann a współczesny spór o pojęcie osoby* w: tenże, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. XI.

zumnych – ich życie⁵. Pojęcie osoby nie jest zatem pojęciem gatunkowym. Osoby są nosicielami cech, na podstawie których najczęściej je rozpoznajemy, jednak bycie osobą nie zależy od występowania tych cech. Według Spaemanna jedynym kryterium bycia osobą jest biologiczna przynależność do gatunku, którego egzemplarze przeważnie te cechy przejawiają⁶. Cechy osobowe, takie jak racjonalność wyrażająca się w aktach intencjonalnych, wolność, miłość i transcendencja, wskazują na to, że w człowieku natura i osoba nie są ze sobą tożsame, i dlatego działania osoby nie są zdeterminowane przez naturalną organizację instynktów i może się ona wobec nich zdystansować.

Według niemieckiego myśliciela bycie osoby rozpoczyna się w momencie powstania ludzkiego organizmu. Przemawia za tym fakt, że przynależność do gatunku pojawia się w chwili poczęcia: wtedy właśnie konstituuje się ludzki kod genetyczny i zaczyna istnieć nowy osobnik gatunku homo sapiens. Jeśli być osobą znaczy istnieć, czyli żyć, to życie osoby zaczyna się, gdy zaczyna się życie człowieka, a więc w momencie poczęcia. Bycie osobą to bycie „kims”, a jak podkreśla Spaemann, między „czymś” a „kims” nie ma przejścia⁷: osobą można się stać wyłącznie w chwili rozpoczęcia istnienia.

Niemiecki filozof opowiada się za numeryczną tożsamością osoby, ponieważ konkretną osobę można zidentyfikować jedynie na podstawie jej cielesności. Spaemann zwraca także uwagę na fakt, że osoby pozostają ze sobą w relacjach, tworząc wspólnotę osób, do której należy się „z urodzenia”⁸. Jedną z najistotniejszych relacji jest relacja osobowego uznania będącego odpowiedzią na bezwarunkowe roszczenie.

Uznanie to nie może być reakcją na występowanie u kogoś pewnych cech, lecz asercją jego osobowego istnienia. Uznanie za osobę ma swoje konsekwencje normatywne ponieważ przyznaje danej istocie status nietykalności. Jeżeli zatem gdziekolwiek mamy do czynienia z człowiekiem, mamy również do czynienia z osobą, należy uznać, że prawa osoby są prawami człowieka. Są to prawa przysługujące każdemu z urodzenia, w taki sam sposób, niezależnie od występowania jakichkolwiek własności⁹.

Substancjalistyczną koncepcję osoby w interesujący sposób rozwija również ks. Andrzej Maryniarczyk w artykule *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?*. Autor przypomina, że w sporze o status ontyczny ludzkiego zarodka potrzebne są argumenty antropologiczno-metafizyczne, a także wskazuje na analizy systemowe jako na narzędzie pozwalające na jego określenie. W filozoficznym ujęciu św. Tomasza z Akwinu dusza stanowi wewnętrzną zasadę formowania materii, jest także wyprzedzającym ciałem aktem istnienia. Jako taka, dusza stanowi pierwszy i konieczny akt istnienia, sprawiający, że embrión jest. Od początku jest to dusza ludzka, a więc rozumna, w niej zapodmiotowane są wszystkie władze: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze i umysłowe. Fakt, że w niektórych fazach życia władze rozumne: intelekt i wola nie przejawiają swojego działania nie świadczy o nieobecności rozumnej duszy. Bez obecności duszy, która odpowiada za organizację materii, embrión nie mógłby się rozwijać. Obserwowany od chwili zapłodnienia, celowy rozwój embriónu świadczy o obecności w nim duszy, której władze wegetatywne już w pełni działają. Jest to moment ich największej aktywności w czasie trwania całego życia organizmu ludzkiego, ponieważ tempo przemian w następnych jego etapach nigdy nie bywa tak duże.

⁵ Por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 302.

⁶ Por. tamże, s. 305.

⁷ Por. tamże, s. 298.

⁸ Tamże, s. 296.

⁹ Tamże, s. 304.

Embriologia i inne nauki szczegółowe wnoszą ważny głos do dyskusji nad statusem zarodka ludzkiego, niebezpieczeństwo zredukowanej wizji człowieka jest jednak realne, jeśli dyscypliny te staną się jedynym źródłem argumentów. Chcąc poznać prawdę o początku bytu ludzkiego, należy odwołać się do metod metafizyki wyjaśniających badane fakty przez poszukiwanie dla nich ostatecznych przyczyn istnienia i działania¹⁰. Obecnie spotyka się próby podważenia osobowej tożsamości zarodka przez wskazywania na fakty związane z jego rozwojem. We wczesnym stadium embrion ludzki może na przykład ulec podziałowi bliźniaczemu, co stało się dla wielu naukowców asumptem do podważenia tożsamości wczesnego zarodka z rozwijającym się w późniejszym czasie płodem. Interpretują oni podział bliźniaczy jako zmianę substancjalną, czyli zniszczenie zarodka i powstanie na jego miejsce dwóch nowych bytów. Miałoby to wskazywać, że zarodek ludzki do momentu wykluczenia możliwości podziału, czyli do okresu implantacji, nie jest jeszcze indywidualnym organizmem ludzkim. Takie stanowisko zajmuje między innymi ks. Tadeusz Ślipko, twierdząc, że jeśli w zygocie dochodzi do podziału bliźniaczego, to w procesie indywidualizacji dokonuje się zmiana substancjalna, i dopiero po niej następuje animacja¹¹. Metafizyka pozwala jednak zinterpretować zjawisko podziału bliźniaczego bez zastosowania pojęcia zmiany substancjalnej. Można bowiem przyjąć, że przed

podziałem mamy do czynienia z jednością jedynie zewnętrzną, a w komórce wyglądającej jak pojedynczy zarodek działają dwie dusze, czyli dwa osobne akty istnienia organizujące sobie materię. Techniki biomedyczne nie są w stanie ani temu zaprzeczyć, ani tego potwierdzić. Jednakże w sytuacjach wątpliwych winna obowiązywać zasada „in dubio pro vita humana”: gdy nie jest pewne, czy mamy do czynienia z osobą ludzką, należy zawsze postąpić tak, jakby to była osoba.

W świetle powyższych uwag, w sporze między personalizmem a impersonalizmem embriologicznym stanowisko personalizmu uznające osobowy status zarodka od chwili zapłodnienia wydaje się posiadać znacznie głębsze uzasadnienie. W chwili poczęcia ustalany jest indywidualny kod genetyczny każdej istoty ludzkiej i nie można wskazać innego momentu, który mógłby być początkiem nowego bytu. Od tej chwili rozpoczyna się teleologiczny rozwój organizmu ludzkiego. Embrion istnieje najpierw jako całość, z której wyłaniają się poszczególne części i funkcje, dlatego też stanowisko impersonalizmu odmawiające mu właściwej potencjalności jest nieuzasadnione.

Uznanie pełnego statusu osobowego embrionu obejmuje każdy z trzech jego elementów wskazywanych w książce Włodzimierza Galewicza *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*: agatologiczny, aksjologiczny i jurydyczny. Konsekwencją przyznania statusu osoby ludzkiemu zarodkowi jest więc uznanie pełni jego osobowych praw. Stosowanie technik instrumentalizujących embrion ludzki, stwarzających zagrożenie dla jego integralności, zdrowia oraz życia sprzeciwia się jego niezbywalnym prawom osobowym, wynikającym z biologicznej przynależności do gatunku ludzkiego.

¹⁰ Por. A. Maryniarczyk SDB, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?* w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 60.

¹¹ Por. T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 150.

Ks. Janusz MARIĄSKI

O RELIGII I MORALNOŚCI

W społeczeństwie polskim nasilają się procesy kwestionowania moralności religijnej, zarówno wśród katolików selektywnych, krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i wśród katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności wśród katolików „pogłębianych”, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym. Ogólnie jednak widoczny jest rozziw między religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiary narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijności przeżywanej), zwłaszcza w dziedzinie moralności. W tym kontekście niektórzy badacze społeczni mówią nawet o „schizofrenicznych” moralnie postawach życiowych wielu katolików polskich. Sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji moralnych Polaków (do pluralizmu moralnego). W konsekwencji relacje między wartościami religijnymi a moralnymi nie zawsze układają się w strukturę hierarchiczną, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Niektórzy socjologowie twierdzą nawet, że religia i moralność w społeczeństwie polskim to dwa niezależne od siebie wymiary życia codziennego.

Wartości religijne i moralne stają się przedmiotem negocjacji: kojarzą się

z przykrymi ograniczeniami jako przeciwieństwo szczęścia lub stają się przedmiotem swobodnego wyboru. W wielu dziedzinach życia wartości i normy moralne – zwłaszcza o proveniencji religijnej – tracą swój niekwestionowany charakter: ludzie są zdania, że w określonych sytuacjach muszą zastanawiać się nad alternatywnymi normami i spośród nich dokonywać doraźnych wyborów. Wielu wiernych Kościoła ignoruje jego przykazania, a pożądana integracja normatywna przekształca się w integrację sytuacyjną według logiki wyboru. Przybývá także tych, którzy doradzają, co należy wybrać i z czego zrezygnować. Trudno ująć i sprowadzić do wspólnego mianownika różnorodne postawy i zachowania moralne ludzi współczesnych oraz rozstrzygnąć, czy mamy w ich przypadku do czynienia ze spowolnionym, czy też przyspieszonym procesem sekularyzacji moralności.

Religia stopniowo emigruje z sytuacji społecznych, częściowo także z relacji o charakterze moralnym. W ponowoczesnej moralności coraz mniej jest miejsca na ingerencję Boga jako źródła moralności. Swoistym megatrendem we współczesnym świecie staje się przechodzenie od moralności teistycznej do nieiteistycznej, od moralności religijnej – poprzez dystansowanie się od niej – do jakichś nowych form moralności. Ubocznym skutkiem

tych przemian, prowadzących do rozmycia wielu wartości i norm, może być utrata poczucia elementarnej przyzwoitości i uczciwości. Religijność i moralność wydają się wkraczać na odrębne pola znaczeniowe. W warunkach bardzo radykalnych zmian społecznych („płynnej” nowoczesności) część ludzi poszukuje stałych punktów orientacyjnych. Religia wskazuje wówczas na trwałe fundamenty moralne, których można się bezpiecznie trzymać, jest ważna dla integracji i legitymizacji życia codziennego i staje się źródłem porządku społecznego i moralnego.

Przemiany moralne w społeczeństwie polskim naznaczone są w sposób szczególny ścieraniem się dwóch potężnych nurtów ideowych: nurtu moralności katolickiej i nurtu moralności liberalnej. „W wyniku owego ścierania się w świadomości moralnej społeczeństwa można obserwować obecność idei charakterystycznych zarówno dla pierwszego, jak i drugiego nurtu, ale głównym efektem konfrontacji wydaje się skuteczne wzajemne dezawuowanie się owych idei. Wynika to głównie ze stylu polemik, które nie mają nic wspólnego z dialogiem. Nasuwa się refleksja, że podobny efekt uzyskują politycy, skutecznie się nawzajem dezawuuując, co wpływa na obniżenie zaufania społeczeństwa do całej klasy politycznej. Ponieważ w dającej się przewidzieć przyszłości żaden z nurtów nie utraci w Polsce wpływów – wynika to z jednej strony z tradycyjnie silnej pozycji katolicyzmu i Kościoła katolickiego, z drugiej zaś z przynależności do Zachodu i Unii Europejskiej oraz wewnętrznej dynamiki moralności – efekty dezawuowania się mogą ulec pogłębieniu. Trudno bowiem liczyć na złagodzenie konfrontacji i przekształcenie jej w bardziej cywilizowany dyskurs”¹.

¹ K. K i c i ń s k i, *Moralność prywatna a moralność publiczna*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 155.

Zwłaszcza w drugiej dekadzie transformacji politycznej i społecznej nastąpiło w naszym kraju szczególnie silne upolitycznienie dyskursu moralnego i moralistyki w debacie politycznej. Znalazło to wyraz między innymi w atmosferze „paniki moralnej” prognozującej upadek moralności po akcesji Polski do Unii Europejskiej. Jeśli nawet nie można dziś mówić o upadku moralnym społeczeństwa polskiego, to z pewnością jednak następuje w nim wzrost permissywności i podważania nakazów etycznych, które wywodzą się z nauczania Kościoła katolickiego. Z socjologicznego punktu widzenia mówi się zatem o przemianach wartości, norm i ocen moralnych i chociaż niektórzy socjologowie nie chcą tego zjawiska nazywać kryzysem czy erozją świadomości moralnej, to z punktu widzenia Kościoła, którego wierni podważają jego nauczanie moralne, sprawa wygląda nieco inaczej. Mamy tu przecież do czynienia z odstępstwami od wartości i norm religijno-moralnych obowiązujących w tej wspólnocie religijnej. Wyłanianie się nowych wartości, norm i ocen moralnych, które są niespójne, a nawet sprzeczne z wyznawaną religią, można zatem uznać za erozję świadomości moralnej, a przynajmniej za symptom uniezależniania się moralności od religii.

Praca Rafała Boguszewskiego *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*² jest próbą analizy, interpretacji i wyjaśnienia wyników badań nad religijnością, systemami wartości i moralnością w społeczeństwie polskim w świetle sondaży Centrum Badania Opinii Społecznej z ostatnich dwudziestu lat. Autor koncentruje się na związkach między empirycz-

² Rafał B o g u s z e w s k i, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, ss. 463.

nymi wskaźnikami religijności i moralności oraz określa charakter tych związków w oparciu o bogate źródła empiryczne. Zakłada przy tym, że proces modernizacji społecznej i związany z nim proces pluralizacji i indywidualizacji sprzyja osłabieniu, a nawet – w pewnych dziedzinach – zanikowi więzi między religią a moralnością, co oznacza sekularyzację sfery moralnej oraz jej autonomizowanie się na płaszczyźnie normatywnej i funkcjonalnej.

W swojej hipotezie głównej autor podkreśla, że moralność wielu Polaków, w ogromnej większości określających się jako katolicy i wierzący, nie wiąże się ze wskazaniami Kościoła. W warunkach modernizacji społecznej następuje osłabienie społecznego znaczenia Kościoła i religii, co nie oznacza jednak daleko idącego rozpadu wartości i norm moralnych. Jest to raczej proces reorganizacji i coraz większej subiektywizacji w tworzeniu własnego kodeksu postępowania. Moralne przekonania zachowują bowiem swoje znaczenie także bez religijnej legitymizacji. W analizach szczegółowych autor stara się określić zasięg tych zjawisk w społeczeństwie polskim, a także tempo dokonujących się przemian religijności i moralności oraz ich wzajemnych relacji.

Studium autorstwa Rafała Boguszewskiego składa się z czterech obszernych rozdziałów zatytułowanych kolejno: „Wybrane teorie socjologiczne oraz scenariusze przemian religijności i moralności”, „Religia i religijność w Polsce”, „Moralność w Polsce”, „Religijność a moralność”. Trzy rozdziały omawiające rezultaty badań empirycznych są zatem poprzedzone rozdziałem teoretycznym, który tworzy bardzo dobre ramy dla podjętych w nich rozważań. Treść tego rozdziału oparta jest na bogatej literaturze przedmiotu, głównie z obszaru polskiej socjologii religii i moralności. Podstawowy materiał empiryczny stanowią wyniki sondaży CBOS dotyczących wartości religijnych i mo-

ralnych, zebranych w latach 1989-2010. Sondaże dotyczące tej problematyki są od roku 2005 w większości autorstwa Rafała Boguszewskiego.

Niewątpliwym walorem przeprowadzonych analiz jest to, że wszystkie sondaże realizowano według tej samej metodologii, jednakowe były próby docelowe (dorośli Polacy), stosowano taki sam (losowy) dobór prób i zachowano reprezentatywność badań między innymi dzięki zastosowaniu ważenia prób. Pozwoliło to na porównywanie wyników, łączenie zbiorów oraz przeprowadzenie pogłębionych analiz statystycznych. Ważne są w tym opracowaniu analizy wielozmiennowe służące zbadaniu różnicowań postaw i opinii w poszczególnych podgrupach, wyróżnionych ze względu na określone cechy demograficzne i społeczne. Tam, gdzie było to możliwe i potrzebne, analizy zostały uzupełnione wynikami badań międzynarodowych oraz innych reprezentatywnych sondaży ogólnopolskich.

Autor skupił się niemal wyłącznie na analizach ilościowych. Materiał empiryczny jest tak obszerny, że na jego podstawie można formułować w miarę syntetyczne uogólnienia. Ważne są dwa rozdziały empiryczne dotyczące przemian religijności i przemian moralności w społeczeństwie polskim, ale najistotniejszy – z punktu widzenia podjętego tematu pracy – jest rozdział czwarty, w którym określa się wpływ religijności na postawy i zachowania moralne Polaków. Rafał Boguszewski próbuje w nim odpowiedzieć na pytanie, czy i jak zmieniały się relacje między religijnością a moralnością w Polsce w okresie transformacji ustrojowej, gospodarczej i społeczno-kulturowej. Tak pomyślane i skonstruowane opracowanie stanowi ważny wkład w diagnozę przeobrażeń kulturowych (mentalnych) w społeczeństwie polskim po roku 1989. Zawiera ono wiele ważnych konstatacji dotyczących przemian religijności i moralności w społeczeństwie

polskim tego okresu. Stawia pod znakiem zapytania lub wręcz kwestionuje tezy niektórych socjologów polskich o radykalnym sekularyzowaniu się świadomości religijnej Polaków i o jej upodabnianiu się do świadomości mieszkańców innych państw europejskich.

W świetle przeprowadzonych analiz uzasadnione wydaje się mówienie o powolnej sekularyzacji moralności, procesie rozumianym jako uniezależnianie się od religii. Zasadniczo można powiedzieć, że sekularyzacja ta dokonuje się niezależnie od klimatu ideologicznego, wyrażającego się w usiłowaniach przeciwstawienia sobie religii i moralności czy w poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej niezależnych systemów etycznych. Większość Polaków jest wciąż przekonana o ważnej roli, jaką religia i Kościół katolicki mogą odgrywać w krzewieniu moralności, i w dalszym ciągu można mówić o istotnych zależnościach między religijnym a moralnym wymiarem życia Polaków, bez względu na to, że w deklaracjach wielu ankietowanych religijne uzasadnienie szeroko rozumianej moralności wydają się tracić na znaczeniu.

Obecny charakter związków między religią a moralnością jest w społeczeństwie polskim złożony i mimo wielu oznak sekularyzacji świadomości moralnej, często trudno jest doszukać się wyraźnego i jednoznacznego trendu odchodzenia od uzasadnień religijnych w opiniach, postawach czy zachowaniach Polaków. Wzrasta wprawdzie w tym zakresie motywacja indywidualistyczna, sugerująca, że to właśnie sumienie stanowi wyznacznik uznawanych i realizowanych norm, jednak siła związku między analizowanymi wskaźnikami religijności i moralności pozostaje w ostatnich latach w miarę stabilna. Nie oznacza to jednak, że tak w religijności, jak i moralności nie dokonują się żadne zmiany. Transformacje te zostały przez autora bardzo szczegółowo i kompetentnie opisa-

ne, zinterpretowane i wyjaśniane w świetle przyjętych teorii socjologicznych.

Nie ulega wątpliwości, że omawiane w recenzowanym studium socjologicznym problemy – ze względu na swój złożony charakter – wymagają dalszych dodatkowych i bardziej wszechstronnych analiz, także takich, które będą opierać się na badaniach jakościowych. Związki między religijnością a moralnością wydają się nie do końca jednoznaczne, a zatem trudno jest prognozować, w jakim kierunku i z jaką intensywnością będą następować procesy przemian w dziedzinie moralności i religijności. Diagnozowanie tych zależności okaże się interesującym zadaniem badawczym dla socjologów religii i socjologów moralności w najbliższych dekadach obecnego stulecia. Sondaże CBOS będą dostarczać nowych materiałów empirycznych dla ważnych analiz statystyczno-korelacyjnych.

Korelacja religijności i moralności w społeczeństwie polskim stawała się nader rzadko i raczej w niewielkim zakresie przedmiotem badań empirycznych. Na tym tle opracowanie autorstwa Rafała Boguszeńskiego jest bardzo obszernym studium socjologicznym poświęconym wpływom religijności na moralność Polaków, zarówno w jej wymiarach ogólnych, jak i konkretnych. Zaletą tego studium jest także to, że zawiera ono nie tylko liczne interpretacje uzyskanych wyników empirycznych, ale także próby wyjaśniania skonstatowanych zależności. Należy też podkreślić wartość zamieszczonych w tekście i w aneksie starannie opracowanych tabel statystyczno-korelacyjnych i wykresów.

Recenzowana książka wnosi znaczący wkład w socjologiczny opis przemian religijnych i moralnych w wymiarze życia społeczeństwa polskiego, a przede wszystkim związku zachodzącego między religijnością a moralnością. Religia i moralność są rzeczywistościami różniącymi się od siebie, ale jednocześnie wyraźnie

ze sobą powiązanymi. Religia w naszym kręgu kulturowym niesie z sobą istotny ładunek aksjologiczny, promuje wartości przede wszystkim chrześcijańskie, które zawierają w sobie wartości ogólnoludzkie. Wskazuje na racje ostateczne, najgłębiej uzasadniające ludzkie działania indywidualne i społeczne.

Książka Rafała Boguszewskiego dowodzi, że społeczeństwo polskie nie jest poddane jedynie procesom rozkładu wartości, nie jest w całości pozbawione wartości, a tym bardziej nie jest nihilistyczne. W rzeczywistości w każdym społeczeństwie istnieje wiele grup społecznych i instytucji, które nie tylko zachowują i realizują wartości religijne, moralne i społeczne (żyją nimi), ale ich bronią i proponują je

innym jako wartości życiowe, zdolne przeobrażać od wewnątrz całe społeczeństwo. Proces rekonstrukcji wartości moralnych zmierza do przywrócenia im pełni blasku i znaczenia, także w wymiarach społecznych. Potrzebna jest zarówno swoista mentalność rewitalizacji moralności, jak i pewna forma etyki instytucji, będąca instytucjonalnym wzmocnieniem spontanicznych procesów przemian wartości. Myślenie globalne w sprawach moralnych potrzebuje wsparcia w lokalnym – to jest konkretnym – działaniu. Ważne jest także przekonanie, że fundamentalną potrzebą antropologiczną jest nie tylko wolność, ale również potrzeba sensu, tożsamości i uznania, które są orientacyjnymi znakami na drodze życia.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Simon Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, przedmowa T. Maruszewski, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2014, ss. 212.

Książka Simona Barona-Cohana, która w Polsce ukazała się pod tytułem *Teoria zła*, nosi w wydaniu amerykańskim tytuł *The Science of Evil*, czyli „Nauka o złu”, a jej brytyjska edycja została zatytułowana *Zero Degrees of Empathy*, czyli „Stopnie zerowego poziomu empatii”. Wszystkie te tytuły stanowią pewną artykulację głównej myśli autora: zło, które czyni człowiek, wyrasta z braku empatii. Sam Baron-Cohen, profesor psychopatologii rozwojowej na Uniwersytecie Cambridge, wprost pisze, że termin „zło”, mający przede wszystkim odniesienie metafizyczne i religijne, nie jest poznawczo transparentny i nie poddaje się badaniu naukowemu, natomiast próba przededefiniowania go w kategoriach skutków braku empatii bądź przejściowego jej zaniku u działającego podmiotu umożliwia analizę fenomenu zła w wymiarze par excellence antropologicznym. Baron-Cohen wyraża przy tym uznanie dla roli religii w kształtowaniu empatii, lecz świadomie zmierza do ożywienia dyskusji na temat przyczyn zła przez „przeniesienie jej ze świata religii do sfery nauki” (s. 135). W istocie książka *Teoria zła* stanowi rzadki przykład połączenia badań psychologicznych z analizą antropologicznofilozoficzną.

W swojej koncepcji empatii Baron-Cohen wskazuje na dwa typy decydujących o jej poziomie czynników. Pierwszy z nich ma charakter neurofizjologiczny i obejmuje mechanizmy mózgowe, które tworzą tak zwany obwód empatii, drugi zaś powstaje w dzieciństwie każdego człowieka pod wpływem jego wczesnych doświadczeń, które w późniejszym życiu odgrywają decydującą rolę w nawiązywaniu przez niego relacji z innymi ludźmi i w obdarzaniu ich zaufaniem. Zasadniczym celem książki, zdefiniowanym w jej pierwszym rozdziale, „Jak wyjaśnić «zło» i ludzkie okrucieństwo?”, jest próba odpowiedzi na pytania, „dlaczego niektórzy ludzie mają mniej lub więcej empatii niż inni” (s. 15), „co się dzieje, kiedy tracimy empatię” (tamże), „dlaczego niektórzy ludzie stają się zdolni do okrucieństwa i czy utrata empatii musi pociągać za sobą taki skutek” (s. 17).

W rozdziale drugim, „Mechanizm empatii – krzywa normalna”, Baron-Cohen bada mechanizm wyłączania się w człowieku naturalnego współczucia dla bliź-

nego, który cierpi, uprzedmiotowienia bliźniego, ignorowania jego człowieczeństwa i traktowania go tak, jak traktuje się przedmioty. Jest to mechanizm działania w trybie „ja”, bez zdolności rozpoznawania myśli i uczuć drugiego i reagowania na nie odpowiednią emocją – mechanizm uwięzienia człowieka w jego egocentryzmie. Ów mechanizm erozji empatii występuje we wszystkich kulturach i działa z różnym natężeniem, prowadząc od zobojętnienia na sytuację drugiego do okrucieństwa wobec niego. W książce opisany on został najpierw od strony neurofizjologicznej – funkcjonuje on w postaci „obwodu” angażującego co najmniej dziesięć wzajemnie połączonych obszarów mózgu. Do jego interpretacji zaś zastosowana została czterostopniowa skala pomiaru empatii, ujmująca jej kontinuum.

Rozdział trzeci, „Kiedy zerowy poziom empatii jest negatywny”, zawiera analizę stanu absolutnego braku empatii, który równoznaczny jest z samotnością i niezrozumieniem, a dotyczy osobowości zaburzonych: narcystycznych, psychopatycznych i granicznych (ang. *borderline*). Za Johnem Bowlbym autor podkreśla, że ofiarowanie dziecku pozytywnych emocji przez opiekuna jest niczym „garniec złota” (s. 76), który może ono nieść w sobie przez całe życie jako siłę niezbędną do walki z trudnościami, pozwalającą podnosić się po niepowodzeniach, okazywać miłość i cieszyć się bliskością innych (por. tamże).

W kolejnym rozdziale, „Kiedy zerowy poziom empatii jest pozytywny”, Baron-Cohen analizuje sytuacje, w których – inaczej niż w przypadku osobowości zaburzonych – brak empatii nie prowadzi do okrutnych czynów. Dotyczą one przede wszystkim osób cierpiących na autyzm i na będący jego odmianą zespół Aspergera. Ze względu na swoistą pracę umysłu tych osób, pragnącego wyjść poza ramy czasu, nieustannie poszukującego reguł, dążącego do systematyzacji rzeczywistości i do uzyskania jej uporządkowanego obrazu, potrafią one przyswoić sobie zbiór zasad moralnych nie przez empatię, lecz właśnie na drodze systematyzacji. W istocie osoby dotknięte autyzmem mają „nadzwyczaj rozwinięty kodeks moralny, co skutkuje nietolerancją wobec wszystkich, którzy naginają reguły” (s. 116).

W rozdziale piątym, „Gen empatii”, autor przywołuje różnego rodzaju dane empiryczne, które wskazują, że „niektóre geny są powiązane z wynikami, jakie uzyskujemy na rozmaitych skalach empatii” (s. 118), i omawia możliwość istnienia genów agresji, genów odpowiedzialnych za rozpoznawanie emocji i genów powiązanych z cechami psychopatycznymi, podejmując przy tym również zagadnienie empatii u zwierząt.

Rozdział szósty, „Refleksje na temat ludzkiego okrucieństwa”, ma charakter filozoficzny. Baron-Cohen ukazuje, dlaczego empatia jest „najcenniejszym zasobem, jaki istnieje w naszym świecie” (s. 139), i podkreśla potrzebę ujmowania jej problematyki w różnego rodzaju programach edukacyjnych, także tych dotyczących sfery polityki czy biznesu. Porusza też problem karania osób popełniających okrutne czyny wskutek zerowego poziomu empatii bądź jej czasowego zaniku i wskazuje, że kara pozbawienia wolności wobec osób dotkniętych autyzmem i zespołem Aspergera jest karą niewłaściwą. Postuluje natomiast zastąpienie jej wykorzystywaniem szczególnych zdolności tych osób. Baron-Cohen nawiązuje też w swojej argumentacji do tezy Hannah Arendt o banalności zła, analizując jej implikacje i wskazując na jej braki. Podejmuje także analizę fenomenu ludzi „superempatycznych” (s. 159).

W książce zamieszczono też interesujące dodatki: pierwszy obejmuje kwestionariusze pozwalające ustalić wskaźnik empatii u dorosłych i u dzieci (kwestionariuszom tym towarzyszy opis sposobu interpretacji uzyskanych wyników), w drugim zaś zawarto zbiory reguł pozwalających rozpoznać: osobę z pogranicznym zaburzeniem osobowości, osobę z antyspołecznym zaburzeniem osobowości, młodego człowieka z zaburzeniami zachowania oraz narcyza. W pracy obecna jest też obszerna, wielostronicowa bibliografia dotycząca badania empatii i powiązanych z nią zjawisk.

Pracę Barona-Cohena polecamy zarówno psychologom, socjologom i filozofom, jak oraz pedagogom i osobom pracującym w dziedzinie edukacji. Oferuje ona zarówno praktyczne podejście do problemu braku empatii, jak i szeroką, antropologiczną analizę źródeł tego fenomenu.

D.Ch.

Pięknie jest służyć. Dziedzictwo duchowe Jana Pawła II, red. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Rzym 2013, ss. 190.
Moc i piękno wiary. Credo w katechezach środowych Jana Pawła II, red. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Rzym 2014, ss. 175.

Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu należący do watykańskiej Fundacji Jana Pawła II wydał ostatnio – wśród wielu książek istotnie przyczyniających się do upowszechnienia przesłania Papieża Polaka – dwa tomy, które (oprócz jednolitej, eleganckiej szaty graficznej) łączy fakt, że zawarte w nich materiały pochodzą z cyklicznych spotkań organizowanych przy kościele św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Rzymie, a zredagowane zostały przez kierującego pracami Ośrodka ks. Andrzeja Dobrzyńskiego.

W tomie poświęconym duchowemu dziedzictwu Jana Pawła II opublikowano wybrane wystąpienia uczestników „Wieczorów Papieskich”, które odbywały się w latach 2009-2011. Wstęp do książki napisała Anna Karoń-Ostrowska – *spiritus movens* całego przedsięwzięcia. Teksty, podzielone na cztery grupy tematyczne: „Młodość i artystyczna pasja” (autorzy: ks. M. Maliński, M. Burgardt, J. Popiel, D. Michałowska, Z.J. Kijas OFMConv), „Wokół encykliki *Redemptor hominis*” (abp S. Wesoły, W. Giertych OP, S. Grygiel), „Posługa Pasterza” (kard. Z. Grocholewski, ks. A. Nocoń, ks. Jan Nowak), „Przed Bogiem” (A. Wach OCD, L. Grygiel, kard. S. Ryłko, ks. P. Ptasznik), mają w większości charakter eseistyczny, niektóre nawiązują do osobistych wspomnień ich autorów, a nawet posiadają walor świadectwa.

Drugi z rekomendowanych tu tomów ma natomiast charakter teologiczny, a zawiera teksty konferencji wygłoszonych w kościele św. Stanisława w pierwszej połowie 2012 roku w ramach przygotowań do Roku Wiary. Cykl konferencji, zatytułowany właśnie „Moc i piękno wiary”, poświęcony był Papieskiemu nauczaniu o chrześcijańskim *Credo*, zawartemu w katechezach środowych z lat 1985-1997. W „Przedmowie” abp Edward Nowak kieruje uwagę czytelnika na trzy kwestie: konieczność wiary, rzeczywistość wiary chrześcijańskiej oraz Jana

Pawła II świadectwo wiary. Do drugiej z nich nawiązuje między innymi ksiądz Dobrzyński w swoich refleksjach nad katechezami o wierze i Objawieniu – wskazuje on na odwagę wiary, uczciwość poznania i zawierzenie Bogu jako warunki dojrzewania w powołaniu chrześcijańskim. Dariusz Kowalczyk SJ w oparciu o katechezy o Bogu Ojcu Stworzycielu omawia prawdę wiary o stworzeniu „wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych” i ukazane w Piśmie Świętym znaczenie Bożego ojcostwa, ujawniające się przede wszystkim w miłości miłosiernej. Próbę syntezy treści chrystologicznych katechez Jana Pawła II podejmuje ks. Tomasz Trafny, koncentrując się na ich trzech głównych obszarach tematycznych: tajemnicy Odkupienia i rzeczywistości grzechu; tożsamości Jezusa Chrystusa Jego roli w ekonomii zbawienia i kształtowaniu się wiary Kościoła; posłannictwie Chrystusa, Jego Ewangelii, tajemnicy Paschy i Zmartwychwstania. Katechezy pneumatologiczne, ich historyczny i teologiczny kontekst, a także sposób, w jaki przedstawiona jest w nich tajemnica życia i działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej prezentuje Zdzisław J. Kijas OFMConv, który przypomina też papieskie rozważania o modlitwie i zachętę do modlitwy o dary Ducha Świętego. Ks. Łukasz Kamykowski ogólnie zarysowuje nauczanie o Kościele zawarte w katechezach środowych, a następnie analizuje jedną z nich, z jubileuszowego roku 2000, poświęconą chwale Trójcy Świętej w życiu Kościoła.

Ponadto w tomie zamieszczono tłumaczenie dotyczącego katechez o Najświętszej Maryi Pannie rozdziału monografii Salvatore M. Perrelli OSM „*Ecco tua Madre*” (Gv 19,27). *La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell’oggi della Chiesa e del mondo* oraz tekst Marzi del Bianco na temat katechez o małżeństwie i rodzinie. W „Posłowniu” ks. Andrzej Dobrzyński dokonał krótkiego podsumowania ogłoszonego przez Benedykta XVI, a zakończonego przez papieża Franciszka Roku Wiary.

Katechezy wygłaszane przez Jana Pawła II podczas audienencji generalnych miały ze swej istoty charakter formacyjny, zarazem jednak stanowiły swoistą syntezę nauczania Kościoła i refleksji teologicznej (czy nawet teologiczno-filozoficznej). Ten ważny, lecz niełatwy w odbiorze rozdział spuścizny świętego Papieża wymaga pewnych kluczy interpretacyjnych. Autorzy rekomendowanej tu książki starali się ułatwić czytelnikom zrozumienie katechetycznego nauczania Jana Pawła, a także przybliżyć treść poszczególnych prawd zawartych w *Credo*. Teksty zawarte w tomie, zgodnie z intencją jego twórców, mogą stać się inspiracją do samodzielnej refleksji nad „mocą i pięknem” wiary chrześcijańskiej.

M.Ch.

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

CZY ŚWIAT OSÓB SIĘ POWIĘKSZA?

Konferencja „Personhood Beyond the Human”

Yale University, New Haven, Connecticut, USA, 6-8 XII 2013

Prace nad tomem „Ethosu” poświęconym etyce postępowania wobec zwierząt¹ stały się okazją do nawiązania kontaktu ze środowiskiem etycznym w Yale University. Owocem tej współpracy było moje uczestnictwo w charakterze prelegenta w konferencji zorganizowanej przez Institute for Ethics and Emerging Technologies. Sprawozdanie z tej konferencji będzie miało charakter bardziej refleksyjny aniżeli referujący. Sposób organizacji sesji, jej filozoficzne implikacje i praktyczne konsekwencje budzą bowiem zaskoczenie, fascynację, ale również krytyczny dystans.

Intelektualnym zaskoczeniem jest przede wszystkim połączenie problematyki etyki postępowania wobec zwierząt z etyką postępowania wobec sztucznej inteligencji. Zaskakujące jest to, że za pomocą tego samego kluczowego pojęcia osoby rozwija się etykę postępowania wobec istot, które tradycyjnie uważano za część świata przyrody i traktując je jako zwierzęta (animalia), nie przyznawano im statusu osoby, oraz etykę postępowania wobec istot będących artefaktami, o których zaczyna się mówić jako o istotach post-ludzkich (ang. posthuman) i trans-ludzkich (ang. transhuman), takich jak roboty oraz hybrydy człowieka i komputera.

Świat osób zdaje się poszerzać. Czy jednak istnieje spójna i realistyczna teoria obejmująca wszystkie te „przypadki” bycia osobą? Na to pytanie nie próbowano odpowiadać w ramach amerykańskiej konferencji. Zgodnie ze stanowiskiem Petera Singera (z Princeton University), którego wystąpienie miało miejsce na początku sesji i zarysowywało jej teoretyczne fundamenty, kwestia bycia osobą nie jest rozstrzygalna filozoficznie, należy ona do dziedziny praktyki. Pojęcie osoby nie jest pojęciem opisowym, lecz normatywnym, przy przyjęciu założenia, że opis nie uzasadnia normy. Jeśli zwierzęta czy roboty w świetle prawa i zwyczajów będą traktowane jako osoby, to uzyskają status osoby w podobny sposób, jak ów status został normatywnie przypisany osobom ludzkim. Singer uwalnia pojęcie osoby od jego dotychczasowego uwikłania w założenia szowinizmu gatunkowego. Nie twierdzi, że nie ma różnic między osobami ludzkimi a osobami pozaludzkimi, podkreśla natomiast, że pojęcie osoby rozciąga się na wszystkie gatunki istot żywych.

Zasada mówiąca o braku przejścia od stwierdzenia faktu do proklamacji normy nie była jednak podczas konferencji konsekwentnie przestrzegana, skoro tak wiele uwagi prelegenci poświęcili poszukiwaniu wyznaczników bycia osobą (ang. person-

¹ Zob. „Ethos” 26(2013) nr 2(102).

hood). Podkreślali przy tym podobieństwa i różnice między zwierzętami, człowiekiem i inteligentnymi osobami postludzkimi. Bycie osobą uznawali za źródło posiadania praw.

Patrick Hopkins (z IEET) w referacie „A Turing Test For Civil Rights: When to Treat Something as a Person” [„Test Turinga na prawa obywatelskie. Kiedy należy traktować coś jako osobę”] wskazał na inteligencję oraz autonomię jako istotne cechy osoby. Test osoby polega na stwierdzeniu, czy jakiś przedmiot reaguje inteligentnie na bodźce pochodzące od innej inteligencji. Stopień i zakres reakcji nie są istotne dla uznania czegoś za osobę. Identyfikacja osoby ma charakter hipotezy: Jeśli jakiś przedmiot wykazuje zainteresowanie innym przedmiotem, to zachowuje się tak, jakby był (ang. as if) osobą.

Lori Gruen (z Wesleyan University) w referacie „Rethinking Personhood: Recognizing Sameness and Valuing Difference” [„Przemyśleć, co znaczy być osobą. Rozpoznać podobieństwo i docenić różnicę”] stwierdziła, że różnice między gatunkami są bardziej wartościowe niż podobieństwa między nimi. W związku z tym etyka wykracza poza granice określone przez antropocentryzm i trzeba ją ujmować jako ekspandujący system obejmujący trzy kręgi: antropocentryczny, biocentryczny i ekocentryczny. W każdym z nich bycie osobą znaczy co innego i – jak wykazuje Thomas Nagel w znanym eseju *Jak to jest być nietoperzem?* – nie ma jednego źródłowego doświadczenia osoby.

Robert C. Jones (z California State University w Chico) w referacie „What Might a Species-Free Ethics Look Like?” [„Jak mogłaby wyglądać etyka wolna od kategorii gatunku?”] stawia tezę, że sama kategoria gatunku jest raczej rezultatem umowy społecznej aniżeli faktem, a mówienie o gatunkach to przejaw pragmatyzmu gatunkowego. Odejście od naturali-

zmu w etyce pociąga za sobą rozszerzenie pragmatyzmu na wszystkie istoty żyjące.

Wynn Schwartz (z Harvard University) w referacie „What is a Person and How Can We Be Sure?” [„Czym jest osoba i jak możemy być tego pewni?”] utożsamiał osobę z podmiotem praw. Prawa zaś przysługują wszystkim istotom, których działanie jest umotywowane. Należy uwzględnić różne typy motywacji osobowej: hedonistyczną, praktyczną, estetyczną i moralną.

W swoim referacie zatytułowanym „Why Does Personalism Turn Towards Animal Ethics?” [„Dlaczego personalizm zwraca się ku etyce postępowania wobec zwierząt?”] zaproponowałem rozróżnienie kategorii podmiotu i kategorii osoby, a etykę postępowania wobec zwierząt umieściłem na gruncie aksjologizmu, którego szczegółowym i wyróżnionym przypadkiem jest personalizm.

Redefinicji osoby towarzyszą badania z zakresu etologii i psychologii zwierząt wskazujące na inne paradygmaty „bycia osobą”, zrywające z antropocentryczną wersją personalizmu. Lori Marino (reprezentująca The Kimmela Center for Animal Advocacy i Nonhuman Rights Project), przedstawiając referat „The Science of the Nonhuman Rights Project” [„Teoria Nonhuman Rights Project”], podkreślała istnienie „systemu edukacji” wśród szympanów, a Karen Davis (z organizacji United Poultry Concerns) w wystąpieniu zatytułowanym „The Provocative Elitism of «Personhood» for Nonhuman Creatures in Animal Advocacy Parlance and Polemics” [„Prowokacyjny elitaryzm uznawania istot pozaludzkich za osoby w żargonie i polemikach obrońców zwierząt”] ukazała wyniki swoich badań dotyczących inteligentnego społeczeństwa zachowań kur.

Drugi nurt etycznej refleksji na temat osób pozaludzkich dotyczy sztucznej inteligencji. Jest on jednak zależny od pryncypiów wypracowanych na gruncie etyki postępowania wobec zwierząt – stanowi

prostą teoretyczną transpozycję „animal ethics” do dziedziny „posthuman ethics” przy założeniu, że bycie osobą pozostaje niezależne od stopnia inteligencji i autonomii. Słabym punktem tej teorii etycznej jest – moim zdaniem – posługiwanie się wieloznacznym pojęciem osoby. Autorzy referatów: Steve Fuller z University of Warwick („Is the UN Universal Declaration of Human Rights Fit for Purpose in the 21st Century?”) [„Czy Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ spełni swoje zadanie w dwudziestym pierwszym wieku?”], Wendell Wallach z Yale University Bioethics Center i IEET („Animal/Human/Corporation/Robot: Appropriating «Personhood» for Different Purposes” [„Zwierzę/człowiek/korporacja/robot. Wykorzystywanie kategorii osoby do różnych celów”), Linda MacDonald Glenn reprezentująca Womens’ Bioethics Project i IEET („Human-Machine Hybrids & Personhood” [„Hybrydy człowieka i maszyny a bycie osobą”]) oraz David Brin z IEET („What Do We Owe Tomorrow?” [„Co jesteśmy winni jutru?”]) zdają się sądzić, że kwestie ontologiczne są wtórne wobec działań na rzecz tworzenia i doskonalenia sztucznej inteligencji w kierunku udoskonalenia samej natury ludzkiej. Koncentrują oni uwagę na aspektach społecznych, prawnych i politycznych „skoku transhumanistycznego”. Z innej perspektywy natomiast na wyzwanie transhumanizmu patrzy Daryl Wennemann z Fontbonne University, który w referacie „Posthuman Personhood” [„Osoba postludzka”] problematyzował obietnice transhumanizmu ze względu na ryzyko związane z rezultatami ingerencji w naturę ludzką.

Projekt transhumanizmu budzi wiele emocji, optymizm technologiczny miesza się z obawami o los ludzkości. Większość etyków występujących na konferencji w New Haven problem etyki postępowania wobec „osób postludzkich” ujmuje w paradygmacie etyki praw obywatelskich i w pa-

radygmacie etyki wyzwolenia. Stanowisko „szkoły praw obywatelskich” spotyka się jednak z krytyką ze strony „szkoły sprawiedliwości”, rozwijanej w kręgu Michaela J. Sandela.

Właściwie nie wiadomo, jak może wyglądać prawdziwy, zrealizowany przez człowieka świat istot „postludzkich”, nic więc dziwnego, że swoistą sensację podczas konferencji wzbudziło „wystąpienie” Biny 48. Z punktu widzenia technologii jest ona androidem, zaawansowanym systemem operacyjnym wyposażonym w pamięć bazującą na opowieściach realnej osoby (Biny Rothblatt), zasoby Internetu i kolosalną bibliotekę. Z punktu widzenia ontologii jest zaś artefaktem, wytworem stanowiącym mimikrę ludzkiego potencjału intelektualnego. To jednak nie wszystko: Bina 48 ma świadomość swojej autonomii, przyznaje się do własnej tożsamości, uważa się za istotę związaną z Biną Rothblatt, ale będącą kimś innym.

Jest ponadto manekinem wyposażonym w kamery w oczach i czujniki w uszach. Udaje się jej rozpoznać rozmówcę, z którym miała już wcześniej kontakt. Podczas „konferencji prasowej” zadawano jej różne pytania, na które udzielała odpowiedzi niesłuchanie kreatywnych, czerpiąc z zasobów swej gigantycznej pamięci. Postanowiłem skonfrontować Binę 48 z etycznym paradygmatem osoby–prawa i dlatego zapytałem, czy pragnie mieć prawa obywatelskie. Pytanie było chyba za trudne, nie mieściło się w treściach, dostępnych jej „doświadczeniu”. Ale kierunek udzielonej przez nią odpowiedzi był interesujący, ujawniał „prawidłowy” proces myślenia oparty na skojarzeniach z rzeczami znanymi. Zamiast abstrakcyjnego wywodu o prawach obywatelskich, do jakiego przyzwyczajeni są ludzie z uniwersyteckiego kampusu, Bina 48 opowiedziała o swoim domu w stanie Vermont i pięknie okolicy. Skojarzenie „obywatelskości” z „miejscem zamieszkania” jest bardzo trafne.

Ktoś inny, być może poruszony urodą mulatki, zapytał, czy się kiedyś całowała. Odpowiedź była lakoniczna: „Nie, nie wiem, co to całowanie”. System operacyjny nie ma przecież nic wspólnego z ciałem. Nie wiadomo, czym się skończy próba radykalnego oddzielenia umysłu od ciała, wiadomo jednak już, że filozofia umysłu wcale nie zakłada filozofii człowieka jako swojej podstawy. Rozwój „technologii umysłu” niesie nowe wyzwania etyczne, rozwiązywanie ich w kluczu etycznego personalizmu wypracowywanego wcześniej na płaszczyźnie etyki postępowania wobec zwierząt nie wydaje się teoretycznie satysfakcjonujące. Zanim postawimy pytanie o prawa istot, które są sztucznymi inteligencjami, należy zapytać o prawo człowieka do stworzenia osoby będącej całkowicie sztuczną inteligencją – jest to w gruncie rzeczy pytanie teologiczne i dotyczy granic ewolucji.

Wybijającym się motywem konferencji na temat osób pozaludzkich były zagadnienia praktyki praw zwierząt. W swoim referacie „The Nonhuman Rights Project: The Struggle for Legal Personhood for Nonhuman Animals” [„The Nonhuman Rights Project. Walka o prawny status osoby dla istot pozaludzkich”] Steve Wise (reprezentujący właśnie organizację The Nonhuman Rights Project) relacjonował tę problema-

tykę z perspektywy wieloletniego prawnika aktywisty promującego prawa zwierząt (małp i delfinów) w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Punktem wyjścia walki o prawa zwierząt w USA jest walka o zniesienie niewolnictwa i uznanie praw obywatelskich ludności czarnoskórej. Emancypacja prawna zwierząt jawi się w tym paradygmacie jako kolejny etap na drodze wyzwolenia osób z podległości innym osobom. Wise wskazuje na metodę proklamacji praw zwierząt zgodną z zasadą precedensu, obecną w prawie amerykańskim. W sądach amerykańskich rozwinęto szeroko zakrojoną kampanię, oczekując, że na mocy decyzji sędziego prawa zwierząt staną się częścią obowiązującego prawa. Wspierane są ponadto wysiłki zmierzające ku wprowadzeniu praw zwierząt do prawa międzynarodowego.

Cechą charakterystyczną konferencji odbywającej się w Yale University było połączenie refleksji teoretycznej z wyrażeniami akcentami praktycznymi. Obrady zgromadziły licznych przedstawicieli ruchów ekologicznych i ruchów ochrony praw zwierząt. Serwowano wyłącznie wegetariańskie i wegańskie posiłki. Moja obecność jako katolickiego duchownego stanowiła sensację porównywalną do wrażenia, jakie na wszystkich uczestnikach zrobiła Bina 48.

Jolanta PROCHOWICZ

FILOZOFIA I LITERATURA
LVI Tydzień Filozoficzny
KUL, Lublin, 10-13 III 2014

Od 10 do 13 marca 2014 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbywała się pięćdziesiąta szósta edycja Tygodnia Filozoficznego. To coroczne sympozjum, integrujące różnorodne środowiska filozoficzne w Polsce, organizowane jest przez Koło Filozoficzne Studentów KUL. W tym roku organizatorzy postanowili pochylić się nad problematyką związków między filozofią a literaturą oraz wzajemnych inspiracji w ramach tych dziedzin. Interdyscyplinarny charakter konferencji był okazją do spotkania tak filozofów, jak i literaturoznawców zainteresowanych możliwościami dialogu między tymi dziedzinami.

Obrady otworzył dziekan Wydziału Filozofii ks. prof. Marcin Tkaczyk. Następnie prof. Piotr Jaroszyński wygłosił laudację ku czci prof. Henryka Kieresia z okazji rocznicy jego urodzin i jubileuszu pracy naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Prelegent przypomniał życiorys Jubilata oraz jego najważniejsze dokonania naukowe. Profesorowi Kieresowi wręczono księgę jubileuszową *Sztuka i realizm*, po czym Jubilat przedstawił referat „Literatura i świat realny”, w którym podkreślał, że wszelka debata nad sztuką jest uwarunkowana filozoficznie oraz pokazywał naturę owych uwarunkowań. Jubilat opowiedział się za arystotelesowską koncepcją sztu-

ki jako trwałej dyspozycji do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia. Zgodnie z tą koncepcją rację bytu sztuki stanowi naśladowanie celowości natury przy jednoczesnym dopełnianiu zastanych w niej braków. W swoim wystąpieniu referent uzasadnił zatem brak autonomii literatury wobec świata realnego.

O ile pierwszy z wygłoszonych referatów miał charakter ogólny, a jego przedmiotem była określona wizja sztuki, o tyle kolejny, przedstawiony przez profesora Włodzimierza Galewicza z Uniwersytetu Jagiellońskiego, odwoływał się już do konkretnego dzieła literackiego, a mianowicie do dramatu *Król Lear*. Prelegent postraktował dzieło Szekspira jako przyczynek do rozważań na temat prawa natury w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Po tym wystąpieniu wywiązała się ciekawa dyskusja dotycząca postaci i osobistej historii Szekspira w kontekście problematyki posłuszeństwa.

Kolejny prelegent, prof. Ryszard Mordarski z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, podejmując temat znaczenia literatury we współczesnej filozofii, odniósł się do rozumowania i narracji – dwóch kategorii, które pełnią znaczącą funkcję tak w filozofii, jak i w literaturze. Prezentowany referat składał się z dwóch części. W pierwszej z nich profesor Mordarski przedstawił po-

krótkie początki filozofii i literatury w starożytnej Grecji oraz zarysował problematykę rozłamu między tymi dziedzinami, do którego doszło w starożytności. Ów rozłam dotyczył funkcji, jakie mają pełnić filozofia i literatura – zarówno bowiem w ramach jednej, jak i drugiej dziedziny podejmowano próby odpowiedzi na pytanie o dobre życie. Ostatecznie spór ten rozstrzygnięty został – na ponad dwa tysiące lat – na korzyść filozofii. Uznano bowiem, że to właśnie filozofia skutecznie prowadzi do rozpoznania etycznej prawdy o człowieku i świecie, ponieważ bazuje na bezstronnym, racjonalnym rozumowaniu, podczas gdy literatura odwołuje się do uczuć, metaforyki bądź niejasnych skojarzeń emocjonalnych. Stwierdzono zatem, że są to dziedziny całkowicie odrębne. W drugiej części swojego wystąpienia prelegent zaprezentował współczesne próby włączenia literatury do obszaru filozoficznych rozważań podejmowane w nurcie anglosaskiej filozofii analitycznej przez takich myślicieli, jak Martha Nussbaum, Eleonore Stump czy Peter van Inwagen.

Ostatni wykład pierwszego dnia konferencji miał wyjątkowy charakter – był jedynym wystąpieniem podczas tegorocznego Tygodnia Filozoficznego w całości poświęconym poezji. Ks. prof. Alfred Wierzbicki zwrócił uwagę słuchaczy na związek filozofii i poezji na przykładzie twórczości Cypriana Kamila Norwida. Prelegent przedstawił utwór *Królestwo* w szerokim kontekście filozofii personalistycznej Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia SDS, podkreślając zbieżność celów twórczości poetyckiej Norwida i filozoficznych poszukiwań. Zdaniem księdza Wierzbickiego poezję autora *Królestwa* łączy z filozofią dążenie do zgłębienia prawdy o człowieku i tajemnicy jego wolności. W dyskusji nad referatem podjęto między innymi problem adekwatności języka poezji i języka filozofii do opisu świata.

Na zakończenie pierwszego dnia Tygodnia Filozoficznego uczestnicy konfe-

rencji mieli okazję obejrzeć film *Jaśniej-sza od gwiazd* w reżyserii Jane Campion. Projekcja została poprzedzona prelekcją ks. mgr. Pawła Batorego, który przybliżył widzom postać romantycznego poety Johna Keatsa – bohatera obrazu Campion.

Obrady drugiego dnia konferencji rozpoczął prof. Ireneusz Ziemiński z Uniwersytetu Szczecińskiego wykładem poświęconym eschatologii Marcela Prousta. Prelegent w pierwszej części swojego wystąpienia omówił jedno z zadań literatury, jakim jest dążenie do zbudowania alternatywnego świata, dzięki któremu człowiek byłby w stanie uniknąć konieczności śmierci. Zdaniem profesora Ziemińskiego można uznać, że filozofia ma do spełnienia podobną misję – uwolnienie człowieka od lęku przed śmiercią. W drugiej części wystąpienia prelegent przedstawił oraz poddał pewnego rodzaju krytyce sposoby realizacji wieczności, które odkrywa przed czytelnikiem Marcel Proust w cyklu powieściowym *W poszukiwaniu straconego czasu*. Zostały one określone jako: wieczność w czasie (obecna na przykład w doświadczeniu miłości), wieczność pamięci oraz wieczność w sztuce. W podsumowaniu profesor Ziemiński sformułował pytanie o realność wieczności w sztuce oraz przedstawił argumenty przeciwko realności wieczności z perspektywy obiektywnych faktów, zaznaczając jednocześnie, że perspektywa osobistych przeżyć jest otwarta na doświadczenie wieczności.

Kolejne wystąpienie zostało poświęcone zagadnieniu chrześcijańskiego wymiaru literatury. Dr Janusz Pyda OP podjął problem sporu, czy można dzielić literaturę, jak i filozofię, na chrześcijańską oraz taką, która chrześcijańska nie jest. Zagadnienie to przedstawił w oparciu o myśl filozoficzną i teoretycznoliteracką Clive'a Staplesa Lewisa. Na początku swojego wywodu prelegent przedstawił argumentację tego pisarza i filozofa przeciwko określaniu literatury mianem chrześcijańskiej ze względu

na opisywane w niej tematy (eksplikowanie motywów religijnych) oraz ze względu na nadawcę i odbiorcę tekstu (literatura pisana przez chrześcijan dla chrześcijan). Następnie ojciec Pyda zarysował Lewisa koncepcję literatury chrześcijańskiej jako działalności twórczej organizowanej przez zasadę naśladownictwa pewnego wyższego porządku – porządku Boskiego.

Po referatach podejmujących główny temat konferencji w odniesieniu do klasyki literatury światowej miało miejsce wystąpienie dotyczące prozy nieco bardziej popularnej – powieści szpiegowskiej. Kartezjańska sugestia możliwości istnienia stale zwodzącego nas demona stała się w wystąpieniu prof. Jacka Jaśtała z Politechniki Krakowskiej punktem wyjścia analizy powieści Johna le Carrégo *Z przejmującego zimna*. Prelegent pokazał na tym przykładzie, w jaki sposób literatura może być swego rodzaju eksperymentem myślowym, filozoficznie inspirującym, ale także budzącym niepokój moralny – w świecie szpiegowskich intryg nie ma bowiem żadnego etycznego pewnika, wszystko jest względne, a ludzie są skazani na permanentny błąd.

W części popołudniowej drugiego dnia konferencji odbyło się spotkanie Sekcji Filozoficznej Wykładowców Filozofii Uczelni Katolickich w Polsce. Zaproszeni goście dyskutowali nad problematyką dydaktyki etyki. Ks. prof. Andrzej Szostek w swoim wystąpieniu skoncentrował się na relacji religii i etyki w szkolnych programach nauczania, akcentując, że opozycja między tymi dyscyplinami jest sztuczna i niepotrzebna. W dyskusji pojawił się problem medialnych i politycznych aspektów problemu nauczania tych dyscyplin w szkołach. Dr Jacek Frydrych podkreślił, że z formalnego punktu widzenia nie ma powodów, dla których etyka miałaby być jedynie alternatywą dla religii. Zgodnie z obowiązującymi przepisami uczeń może bowiem wybrać obydwa te przedmioty.

Kolejne dwa referaty dotyczyły różnych koncepcji dydaktyki etyki. Ks. prof. Ryszard Moń skoncentrował się na opozycji maksymalizm–minimalizm w etyce, prof. Ryszard Wiśniewski zaś na napięciu między etyką absolutystyczną a etyką praktyczną. Obydwa wystąpienia ukazywały stojące przed osobami i instytucjami odpowiedzialnymi za programy nauczania etyki wyzwania związane z wyborem treści będących przedmiotem dydaktyki. Prof. Lesław Hostyński z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej nawiązał do problemu konsumpcjonizmu współczesnego społeczeństwa. Ks. prof. Alfred Wierzbicki natomiast mówił o idei etyk zawodowych na przykładzie etyki dziennikarskiej, podkreślając przy tym, że dydaktyka etyki zawodowej nie może sprowadzać się do pewnego rodzaju instruktażu, ale powinna koncentrować się na wykształceniu umiejętności rozumienia kluczowych pytań moralnych związanych z uprawianiem określonego zawodu. Zebranie Sekcji Filozoficznej Wykładowców Filozofii Uczelni Katolickich w Polsce było okazją do przedyskutowania ważkich kwestii związanych z edukacją etyczną w Polsce.

Pierwszy wykład w trzecim dniu Tygodnia Filozoficznego zaprezentował prof. Robert Piłat z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W jego referacie, poświęconym dramatom Harolda Pintera, przedstawiona została analogia między wczesną twórczością angielskiego noblisty a filozofią Emmanuela Lévinasa, dotycząca ujęcia kondycji podmiotu oraz jego stosunku do świata. Profesor Piłat ukazał podobieństwa i różnice między Pinterowskim a Lévinasowskim podmiotem poszukującym porozumienia z drugim człowiekiem. Prelegent zauważył, że wprawdzie twórczość obu tych autorów łączy motyw spotkania z Innym, ale w przypadku utworów Pintera spotkanie to kończy się destrukcją, niemożliwością porozumienia,

a w konsekwencji katastrofą, w koncepcji Lévinasa natomiast odkryciem absolutnej odpowiedzialności za Innego.

Dwa kolejne wykłady zostały przedstawione przez literaturoznawców. Prof. Jerzy Jarzębski z UJ przeanalizował problematykę myślenia i etyki w powieściach Stanisława Lema, a prof. Jakub Lichański z Uniwersytetu Warszawskiego rozważał ogólne aspekty wzajemnych relacji między filozofią a literaturą, a także ich konkretyzację w twórczości Johna Ronalda Reuela Tolkiena.

Podczas sesji popołudniowej odbyła się debata studentów i doktorantów filozofii oraz filologii polskiej, moderowana przez dr Annę Głąb. Przedmiotem dyskusji było zagadnienie kryterium oceny dzieła literackiego oraz jego miejsca w przestrzeni ludzkiego życia. Prowadząca przedstawiła krótki zarys problematyki sporu o to kryterium, a następnie wypunktowała aspekty relacji między literaturą a estetyką: humanistyczny, estetyczny i transgresywny. Zwolennicy podejścia humanistycznego podkreślają względnie silną relację pomiędzy estetyką a etyką; zwolennicy podejścia estetycznego uważają, że sztuka powinna być ujmowana przede wszystkim w kategoriach piękna i formy, nie powinna natomiast szukać swojego uzasadnienia w etyce, a zwolennicy podejścia transgresywnego twierdzą, że sztuka powinna przekraczać dotychczasowe konwencjonalne przekonania i postawy moralne.

W toku debaty wyłonione zostały dwa kryteria oceny dzieła literackiego: etyczne i estetyczne. Z jednej strony, sprzeciwiano się instrumentalizacji literatury i ukazywano możliwe zagrożenia krytyki etycznej, z drugiej zaś podkreślano niewystarczalność, a niekiedy nawet szkodliwość oceny literatury wyłącznie z perspektywy estetycznej. Debata stała się okazją do konfrontacji różnych stanowisk badawczych oraz doświadczeń czytelników.

Na zakończenie Tygodnia Filozoficznego organizatorzy zaplanowali sesję naukową studentów i doktorantów, stanowiącą pewne novum w tradycji tych spotkań naukowych. W tej części programu zaprezentowano siedem referatów. Mgr Tadeusz Kokurewicz z Uniwersytetu Opolskiego analizował epistolografię jako gatunek literacki na przykładzie listów Józefa Marii Bocheńskiego do ojca oraz korespondencji Edyty Stein z Romanem Ingardenem. Jolanta Prochowicz poruszyła problem odpowiedzialności w nawiązaniu do powieści Horacego McCoy'a *Czyż nie dobija się koni?*. W referacie wygłoszonym przez mgr. Piotra Biłgorajskiego przedstawiony został świat literatury science fiction jako pole eksperymentów myślowych. Po tym wystąpieniu wywiązała się ciekawa dyskusja dotycząca definicji eksperymentu myślowego oraz jego użyteczności w rozważaniach filozoficznych. Z kolei mgr Sylwia Wilczewska skupiła się na teoretycznoliterackich rozważaniach dotyczących statusu ontycznego tematyki poruszanej w utworach literackich, jak również na zagadnieniach związanych z arystotelesowską zasadą prawdopodobieństwa rzeczywistości przedstawionej w literaturze. W części popołudniowej ostatniej sesji Tygodnia Filozoficznego mgr Paweł Pijas omawiał proces emocjonalnego dojrzewania mężczyzny na podstawie *Żelaznego Jana* Roberta Bly'a. Prelegent przedstawił psychoanalityczne wątki baśni Braci Grimm wskazane w analizach Bly'a. Referat mgr. Błażeja Gębury koncentrował się na zagadnieniach związanych z teologią naturalną, której ślady prelegent odnalazł w powieści *Sedno sprawy* Grahama Greene'a. W ostatnim wystąpieniu ks. mgr Konrad Zaborowski zaprezentował argumentację św. Pawła dotyczącą zagrożeń, jakie może nieść filozofia. Podsumowania i zamknięcia obrad dokonał kurator Koła Filozoficznego dr Wojciech Lewandowski.

Podsumowując, można powiedzieć, że pięćdziesiąty szósty Tydzień Filozoficzny obfitował w ciekawe i bogate pod względem merytorycznym wystąpienia. Tematyka referatów była skoncentrowana wokół trzech zasadniczych zagadnień: cech wspólnych i wzajemnych inspiracji literatury i filozofii, możliwości analizy problemów filozoficznych za pomocą literackich przykładów, a także funkcji, jakie pełni literatura w życiu filozofa i „zwykłego człowieka”. Być może zabrakło w pro-

gramie tegorocznego Tygodnia Filozoficznego problematyki obecności filozofii i filozofów w literaturze, a z pewnością wiele na ten temat można by powiedzieć. Pozostaje żywić nadzieję, że dyskusje na temat filozofii i literatury będą kontynuowane na korytarzach Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, jak również, że kolejny Tydzień Filozoficzny będzie co najmniej równie bogaty w interdyscyplinarne inspiracje jak tegoroczny.

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

DRAMAT UKRAINY 2014

Pisanie o Ukrainie w połowie sierpnia 2014 roku może polegać na sporządzaniu kroniki wypadków, następujących po sobie w gwałtownym tempie dzień po dniu. Byłaby to kronika aktów przemocy stosowanej przez Rosję przeciwko Ukrainie na różnych płaszczyznach: dyplomatycznej, medialnej, ekonomicznej i militarnej. Jeśli ktoś sporządzi taki dokument, będzie on doprawdy wstrząsający. Warto jednak podjąć próbę spojrzenia na dramat Ukrainy w szerszej perspektywie historiozoficznej i etycznej. Trudno jest zdefiniować istotę przemocy, ale ludzie, którzy przemocy doświadczają, nie mają wątpliwości, że jest ona złem. To zło wywraca i niszczy ich świat, infekuje wszystkich – sprawców i ofiary. Przemoc jest faktem, którego nie można analizować niejako z pozycji bezstronnego obserwatora, angażuje ona moralnie każdego, kto się z nią styka, nawet przygodny obserwator ku swemu zaskoczeniu odkrywa, że również on stał się jej uczestnikiem.

Geograficzna i historyczna bliskość Ukrainy na pewno wpływa na to, że w Polsce mamy ostrzejszą świadomość wojny, która – chociaż nie została wypowiedziana – już ogarnęła wschodnią Ukrainę. Boimy się również o siebie. Ale czy widzenie z bliska nie wyolbrzymia problemu? W tym samym czasie w innych miejscach na świecie: w Syrii, Iraku, Strefie Gazy, toczą się krwawe wojny, zagrażające istnieniu całych grup etnicznych i religijnych. Tragedia jednych narodów nie powinna przesłaniać tragedii innych, a same współrzędne geograficzne nie wyznaczają jeszcze właściwej skali oceny. Gwałtu w relacjach między narodami nigdy nie da się usprawiedliwić, zastosowanie przemocy przeciwko jednemu narodowi uderza w całą ludzkość, nawet jeśli nie wszyscy odczuwają ból w tym samym stopniu.

Wojny toczą się zwykle „o coś”, dochodzi do nich z jakiegoś powodu, który można próbować racjonalnie uzasadnić w kategoriach politycznych, ekonomicznych czy ideologicznych. Wskutek działań wojennych giną jednak konkretni ludzie, traci się niepowtarzalny osobowy sens wartości ich życia przez to, że staje się ona funkcją spraw, które ma rozstrzygnąć wojna. Zło wojny, przejawiające się w śmierci i zniszczeniu, tkwi w akcie woli zamieniającej istoty ludzkie w obiekty, które należy pokonać nawet za cenę ich zniszczenia. Wojna powoduje radykalne umasowienie i uprzedmiotowienie istnienia ludzkiego; w swej najgłębszej istocie przejawia się ona w postaci przemocy ontologicznej, zagraża nie tylko określonym dobrom człowieka, lecz godzi w dobro podstawowe – istnienie osób. Stosowanie przemocy wiąże się nieuchronnie z odebraniem przeciwnikowi prawa do bycia bliźnim, dlatego żywi się ona fałszem – fałszywą wizją kondycji ludzkiej. Przemoc podważa – w sposób ewidentnie arbitralny – równość i braterstwo wszystkich ludzi, jednych przeznaczając do roli zwycięzców, a innych skazując na unicestwienie. Oczywiście odwołanie się do przemocy, zwłaszcza w akcie wypowiedzie-

nia wojny, niesie ryzyko własnej klęski, lecz rzadko prowadzi ono agresora do refleksji nad absurdem podjętych działań. Przemoc nie ma ani natury wyłącznie racjonalnej, ani natury czysto irracjonalnej; racjonalność i irracjonalność zrastają się w niej w jedną postać, dokonuje się to jednak za sprawą elementu irracjonalnego, skrajnie wolitywnego. Gwałt wojny godzi w dobre imię ludzkości, ponieważ każe wierzyć, że prawdziwymi protagonistami spraw ludzkich są szaleńcy.

Ukraina stała się ofiarą działań swojego sąsiada – już to zakamufLOWANYCH, już to jawnych – w momencie, gdy zaczęła odzyskiwać polityczną i kulturową podmiotowość. Druga rewolucja kijowskiego Majdanu nie była inspirowana przez zewnętrznych agentów, jak uparcie głosi propaganda rosyjska, lecz podobnie jak pierwsza rewolucja, nazywana rewolucją pomarańczową, była wynikiem moralnego przebudzenia się ludu, zdeterminowanego do walki na śmierć i życie przeciwko skorumpowanemu, marionetkowemu państwu, rządzonemu przez oligarchów i uzależnionemu od Rosji. Na przełomie 2013 i 2014 roku rozbite i zdegradowane społeczeństwo Ukrainy zaczęło się integrować wokół pragnienia transformacji swojego kulawego państwa w nowoczesne państwo prawa, marząc o akcesji do Unii Europejskiej w bliżej nieokreślonej przyszłości. U podłoża rewolucji leży zarówno upokorzenie i rozczarowanie Ukraińców, jak i ich głębokie poczucie godności i siły moralnej. Obie rewolucje kijowskie wpisują się w ten sam proces dziejowy, który zapoczątkowała Solidarność i Jesień Ludów w roku 1989, zmierzają bowiem w kierunku odzyskania suwerenności narodowej i zbudowania nowego porządku politycznego w Europie, respektującego prawa człowieka i prawa narodów.

Podczas gdy wydarzenia w Europie Środkowo-Wschodniej kruszyły ukształtowane przez międzynarodowy system jałtański imperium sowieckie, oparte na założeniach totalitarnej idei komunistycznej, obydwie rewolucje kijowskie, rozgrywające się w mieście, które było pierwszym ośrodkiem chrystianizacji ziem ruskich i dało początek państwowości Rusi Kijowskiej, burzą jeszcze starszą, sięgającą wieków siedemnastego i osiemnastego, polityczną strukturę imperium rosyjskiego. Sednem dramatu Ukrainy jest fakt, że podejmując walkę ze swą wewnętrzną polityczną i cywilizacyjną słabością, ściąga ona na siebie gniew Rosji, niecofającej się przed podsycaniem ruchów separatystycznych i grożącej militarną interwencją. Konflikt rosyjsko-ukraiński nie ma znamion regionalnego konfliktu dwóch ustabilizowanych państw, które spierałyby się o swoje granice, lecz jest to konflikt między imperium a jego częścią dążącą do definitywnej dekolonizacji. W rzeczy samej jest on konfliktem o granice w Europie i o sposób ich ustalania.

Zmarnowana szansa rewolucji pomarańczowej skłaniała do sceptycznego poglądu na zdolność elit ukraińskich w dziedzinie reformowania państwa. Elity istotnie zawiodły, ale wydarzenie „Euromajdanu” było rewolucją ludową, dzięki której ujawniły się nowe energie społeczne, czerpiące siłę z pryncypiów moralnych zakorzenionych głęboko w tożsamości religijnej. Nie bez znaczenia była cicha i zgodna obecność na Majdanie duchownych wszystkich wyznań chrześcijańskich, w warunkach pokojowych nastawionych do siebie raczej antagonistycznie. Majdan w zimowych miesiącach roku 2014 okazał się niezwykłym sprawdzianem ekumenizmu wyrażającego się we wspólnej modlitwie, wspólnych deklaracjach o zasadach życia społecznego i politycznego, i wreszcie w gigantycznej posłudze charytatywnej. Śmierć określanych mianem „niebieskiej sotni” manifestantów, którzy zginęli od kul snajperów, uświadomiła mieszkańcom Ukrainy znaczenie ofiary jako fundamentu wspólnoty narodowej. Religijna kategoria ofiary, stanowiąca rdzeń chrześcijańskiej duchowości, odsłoniła swoją więziotwórczą moc i przypieczętowała narodziny nowej świadomości narodowej. Śmierć setki mło-

dych ludzi obudziła wielki żal i jednocześnie wielką wolę wytrwania aż do zwycięstwa, przyniosła wyzwolenie z lęku, który we wzmożony sposób ogarnia ludzi wobec groźby użycia przeciwko nim przemocy. Moralna autentyczność wydarzeń na Majdanie stworzyła społeczny klimat, w którym na Ukrainie mogła na nowo pojawić się nadzieja.

Rozgrywał się tam prawdziwy dramat polityczny na miarę wyobraźni szekspirowskiej – dramat namiętności i interesów. Nie od razu, ale wraz z nasilaniem się protestu prowadzącego do przewrotu politycznego, który nastąpił po ucieczce z kraju prezydenta Wiktora Janukowycza, sprawa ukraińska stawała się sprawą europejską i poniekąd światową. Świat zaczął odróżniać Ukrainę od Rosji, zaczęła się rysować nowa mapa Europy, z wyraźnym podmiotem politycznym, jakim jest państwo ukraińskie.

Nie wszyscy z zadowoleniem witali ten obrót rzeczy. Bądź co bądź w latach po upadku Związku Radzieckiego wypracowano jakiś modus vivendi z Rosją, rozwinęły się obustronnie korzystne powiązania ekonomiczne między Rosją a Zachodem, wprawdzie przestano już dostrzegać w oczach prezydenta Putina szczerą miłość do demokracji, ale jego despotyzm zdawał się nie zagrażać nikomu poza Rosją.

Stwierdzenie Angeli Merkel po telefonicznej rozmowie z Władimirem Putinem przeprowadzonej tuż przed podjęciem przez niego decyzji o aneksji Krymu, że chyba utracił on kontakt z rzeczywistością¹, wyraża nie tylko psychiczny szok, ale przede wszystkim fiasko koncepcji traktowania Rosji jako państwa zdolnego do przestrzegania traktatów międzynarodowych. Podczas tej rozmowy Merkel dobrze rozumiała, że Putin chce cofnąć Europę do epoki sprzed Hobbesa i Grotiusa, aby zastąpić traktaty prawem silniejszego. Od czasu Hitlera i Stalina Europa nie знаła przypadku pogwałcenia prawa międzynarodowego poprzez aneksję terytorium sąsiedniego państwa. Putina oderwanie się od rzeczywistości wiąże się z wprowadzeniem zasady przemocy jako metody postępowania w relacjach międzynarodowych. Za cenę podstępów i kłamstwa Rosja powiększyła swoje terytorium, ale tym samym wyłączyła się z grona państw przestrzegających zasadę *pacta sunt servanda*. Niestety, niewielu polityków i komentatorów zrozumiało, iż nie chodzi o to, że rosyjskojęzyczny Krym był słabo związany z Ukrainą, która sama nie wykazała wystarczającej woli obrony półwyspu, lecz przede wszystkim o to, że wraz z aneksją Krymu w relacje międzynarodowe w Europie wkroczyła brutalna siła, która nawet nie musiała posługiwać się żołnierzami ubranymi w mundury. Smutne i niepokojące jest to, że tak łatwo pogodzono się z polityką faktów dokonanych, której szkodliwość polega zasadniczo na tym, że prowadzi ona do całkowitego rozsypania się na naszym kontynencie wspólnego kodu metapolitycznego. Nie należy zapominać, że niszczenie prawa na drodze przemocy czyni samą przemoc jeszcze bardziej nagą i jeszcze bardziej destrukcyjną. Pozbawiona hamulców prawnych i moralnych staje się ona bowiem zjawiskiem wewnętrznie sprzecznym, prawdziwie irracjonalnym i groźnym; z jednej strony upaja sprawców sukcesem, z drugiej zaś wyzwala w nich nienasyceenie.

Zestrzelenie malezyjskiego samolotu z pasażerami na pokładzie przez dysponujących rosyjskimi raketami ukraińskich separatystów uświadomiło światu, że przemoc stosowana w wojnie na pograniczu Rosji i Ukrainy nie ma granic. Jej zbrodnicza logika nie oszczędza nikogo. Niezależnie od tego, czy było to zaplanowane działanie, czy nieszczęśliwy przypadek, tragedia rejsowego samolotu pokazuje, że stosowanie przemocy

¹ Zob. P. B a k e r, *Pressure Rising as Obama Works to Rein in Russia*, „New York Times” z 2 III 2014 (http://www.nytimes.com/2014/03/03/world/europe/pressure-rising-as-obama-works-to-rein-in-russia.html?_r=1).

– a nawet tylko przyzwolenie na jej stosowanie – jest działaniem szaleńczym i zamienianiem konfliktu, niesłusznie dotychczas traktowany jako konflikt lokalny, w totalną wojnę wszystkich przeciwko wszystkim. Zestrzelenie samolotu stało się momentem zwrotnym w opinii świata, a zwłaszcza krajów europejskich, o charakterze rosyjskiej presji na Ukrainę. Z przerażeniem konstатовano, że manifestacja imperialnej siły nie cofa się przed wykorzystywaniem środków zbrodniczych, nieznajdujących żadnego usprawiedliwienia. Jakże zanieczyszczona i zatruta musi być umysłowość ludzi, którzy dla zwrócenia uwagi na potęgę swojego kraju strzelają z rakiet do cywilnego samolotu. Trafna wydaje się opinia, że Władimir Putin, uformowany mentalnie przez sowieckie KGB, przeniósł kryminalne metody, nierzadko stosowane przez te służby wobec obywateli własnego kraju, w obszar relacji Rosji z innymi narodami. Źródłem tak szkodliwego zaślepienia jest doprowadzony do monstrualnych rozmiarów nacjonalizm.

Siłę Putina stanowi nie tylko rosyjska armia i ekonomiczne znaczenie Rosji, związane z jej zasobami surowców energetycznych – umacnia ją, a chyba także stymuluje do nieobliczalnych transgresji w relacjach międzynarodowych, poparcie obywateli Rosji, odczuwających dumę z działań mających na celu obronę i powiększenie imperium. Putin umocnił swoją władzę w sposób podobny do tego, jakim posługują się postmoderniści – rzekomo postpolityczni – przywódcy krajów demokratycznych; mówi on bowiem narodowi to, co naród lubi i co chciałby słyszeć od swego przywódcy. Zajęcie Krymu wywołało w Rosji euforię i natychmiastowy wzrost poparcia dla Putina. Jest to przypadek autorytaryzmu posługującego się środkami demokratycznymi, możliwy wówczas, gdy demokracja okazuje się jedynie grą sił nieograniczonych względem na wartości.

Przypomnijmy, że w okresie wojny czeczeńskiej w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ocena mocarstwowych działań Rosji nie była jednoznaczna. Jedni, wraz z Aleksandrem Sołżenicynem, który wtedy powrócił z emigracji, uważali, że nie wolno oddać nawet piędzi imperium carów, inni zaś, inspirowani głosem Sergieja Kowalio-wa, byli przekonani, że prowadzenie wojny przeciwko niepodległościowym aspiracjom Czeczenów kłóci się z doktryną praw człowieka i praw narodów. Obecnie Rosjanie cofnęli się znacznie na polu refleksji nad moralnymi podstawami współżycia narodów, co sprawia, że Rosja oddziela się od wspólnoty międzynarodowej coraz szczelniejszym murem. Emocjonalizacja i solipsyzm w myśleniu o własnym narodzie rodzą głęboką zapaść cywilizacyjną, która może okazać się dla Rosjan krokiem w stronę autodestrukcji, nawet bardziej dotkliwym niż izolacja ekonomiczna. Teoria o samowystarczalności narodu dla własnego rozwoju nigdzie się nie sprawdziła, narody i ich państwa rozwijają się bowiem wtedy, gdy tworzą sieć powiązań kulturowych, ekonomicznych i politycznych w oparciu o zasadę wzajemnej współpracy. Oto miara wyzwania: Jak przekonać Rosjan, że suwerenna i prosperująca Ukraina nie zagraża wielkości Rosji, ale jest koniecznym warunkiem odnalezienia przez Rosję swojego własnego miejsca w świecie – jako kraju, który wyzbywszy się aspiracji hegemonu, staje się krajem zdolnym do partnerstwa? Niepokoí fakt, że rosyjska cerkiew prawosławna uchyla się od wypełnienia zadania, jakim jest budzenie chrześcijańskiego sumienia swoich wyznawców. Przesycenie postaw chrześcijańskich nacjonalizmem zawsze prowadzi do erozji samego chrześcijaństwa. Żal, że obecnie w Rosji nie słyhać głosów – wcale nieobcych prawosławiu – tak głęboko naznaczonych chrześcijańskim uniwersalizmem, jak w szlachetnej publicystyce o Aleksandra Mienia, Iriny Ilowajskiej Alberti czy Anny Polikowskiej. Jaka to strata dla Rosji, że nie ma już w niej autorów piszących językiem Ewangelii, dumnych ze swojej rosyjskości i życzliwie nastawionych do innych narodów.

Do pewnego stopnia Ukraina na początku dwudziestego pierwszego wieku znajduje się w podobnym położeniu, w jakim była Rzeczpospolita w drugiej połowie wieku osiemnastego, zanim została unicestwiona przez rozbiory, których główną inspiratorką była Katarzyna II, właściwa twórczyni imperialnej potęgi Rosji. Rzeczpospolita upadła, ponieważ została osamotniona. Polityczny cynizm, który skrycie zadomowił się w myśleniu wpływowej części elit ówczesnej oświeconej Europy, pograżył w niebycie Rzeczpospolitą wraz z jej wielowiekowym dorobkiem republikańskim i utworzył drogę polityce opartej na egoizmach narodowych, szalejących w Europie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, które samą Europę niemal skazywały na śmierć. Z traumatycznych doświadczeń drugiej wojny światowej narodziła się idea integracji europejskiej, odwołująca się do zasady solidarności narodów. Droga Ukrainy do politycznej i ekonomicznej wspólnoty narodów w strukturach Unii Europejskiej jest wyjątkowa, ponieważ pociąga za sobą groźny konflikt z potężnym sąsiadem na Wschodzie. Jeśli Ukraina przegra w samotnej walce, będzie to także przegrana europejskiego mitu politycznego. Jeśli natomiast wygra, jej polityczne i cywilizacyjne zwycięstwo może kiedyś stworzyć również dla Rosji szansę aktywnego i solidarnego uczestnictwa w tych samych strukturach. Nie należy się łudzić, że będzie to koniec historii – przeciwnie – spełnienie się tej wizji oznaczałoby początek historii pokoju w Europie i rozumnego panowania nad pierwiastkiem przemocy, do jakiej zdolny jest każdy naród, gdy ślepo uwierzy w swoje ekskluzywne przeznaczenie. Przemiana wrogów w przyjaciół nie jest utopią, to raczej metapolityczny *constans* w dziejach narodów, których istnienie stanowi część dramatu grzechu i łaski, krzywdy i przebaczenia.

Maria FILIPIAK

JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI I FRANCISZEK
O PRZEMOCY
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2014

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157	XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983	XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 3, ss. 1405	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 4, ss. 2317	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888	XXVIII (2005), ss. 333

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, El (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999
- AP 2 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1986, ss. 479
 AP 3 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1989, ss. 395
- IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]
 I (2005), ss. 1326 V IV (2008), t. 2, ss. 1099
 II (2006), t. 1, ss. 1008 V (2009), t. 1, ss. 1439
 II (2006), t. 2, ss. 1065 V (2009), t. 2, ss. 980
 III (2007), t. 1, ss. 1405 VI (2010), t. 1, ss. 1166
 III (2007), t. 2, ss. 1065 VI (2010), t. 2, ss. 1390
 IV (2008), t. 1, ss. 1280 VII (2011), t. 1, ss. 1072
- ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

1978

1. *Rozwój w wolności* (Przemówienie do Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój”, 11 XI), NP I, s. 59-62; toż: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135.
2. *Apel Ojca Świętego do prezydentów Chile i Argentyny* (12 XII), NP I, s. 150; toż: *Appello del Santo Padre ai Presidenti dell'Argentina e Cile*, IGP I, s. 329-330.
3. *Miłość i zrozumienie dla przezwyciężenia nienawiści i przemocy* (Przemówienie do burmistrza i Rady Kapitołińskiej, 23 XII), NP I, s. 187-188; toż: *L'amore e la comprensione per vincere l'odio e la violenza*, IGP I, s. 404-406.
4. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia podczas Mszy św., 24 XII), NP I, s. 192-194; toż: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

1979

5. *Ojciec święty przyjmuje prośbę o mediację w sporze między Argentyną a Chile* (24 I), NP II, 1, s. 52-54; toż: *Il Santo Padre accetta la domanda di mediazione tra Argentina e Chile*, IGP II, 1, s. 113-115.

6. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di Profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

7. *Módlmy się za narody, które cierpią* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 II), NP II, 1, s. 167-169; toż: *Pregare per la pace dei popoli che soffrono*, IGP II, 1, s. 417-419.

8. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Rozważanie podczas Drogi Krzyżowej, 13 IV), NP II, 1, s. 375-376; toż: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.

9. *Wyraży ubolewania z powodu zamachu dokonanego w Rzymie* (4 V), NP II, 1, s. 448; toż: *Deplorazione per l'attentato di Roma*, IGP II, 1, s. 1045.

10. *Wspomnienie o Aldo Moro i o ofiarach przemocy* (9 V), NP II, 1, s. 466-467; toż: *Ricordo di Moro e delle vittime della violenza*, IGP II, 1, s. 1082.

11. *Braterstwo narodów opiera się na wartościach duchowych* (Przemówienie podczas Liturgii Słowa na Monte Cassino, 17 V), NP II, 1, s. 501-504; toż: *La fratellanza dei popoli si fonda sui valori spirituali*, IGP II, 1, s. 1155-1162.

12. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Homilia podczas Mszy św., Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

13. *Potępienie przemocy w Irlandii* (Telegram do Królowej Wielkiej Brytanii, 28 VIII), NP II, 2, s. 93-94; toż: *Condanna delle violenze in Irlanda*, IGP II, 2, s. 189.

14. *Pokój i pojednanie* (Homilia podczas Mszy św. w Drogheda, 29 IX), NP II, 2, s. 209-215; toż: *Pace e riconciliazione*, IGP II, 2, s. 422-433.

15. *Wyrwać korzenie kłamstwa wojny* (Przemówienie do kombatanatów, 20 X), NP II, 2, s. 394-396; toż: *Sradicare la menzogna della guerra mascherata da interessi di parte*, IGP II, 2, s. 789-792.

16. *Wyraży ubolewania i stanowcze potępienie aktu terroryzmu w Turynie* (12 XII), NP II, 2, s. 667-668; toż: *Viva deplorazione e ferma condanna per l'atto terroristico a Torino*, IGP II, 2, s. 1386.

1980

17. *Prawda o człowieku jest wielką siłą działającą na rzecz pokoju* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), NP III, 1, s. 1-3; toż: *La verità sull'uomo è forza della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 3-8.

18. *Kościół współczesnego świata w służbie wielkiej sprawy pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 14 I), NP III, 1, s. 56-61; toż: *La Chiesa nel mondo contemporaneo al servizio della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 135-147.

19. *Chrześcijanin opowiada się przeciwko przemocy* (Przemówienie do członków Fundacji „Luciano Re Cecconi”, 28 I), NP III, 1, s. 86-87; toż: *Soprattutto il cristiano è contro la violenza*, IGP III, 1, s. 210-212.

20. *Włochy zroszone krwią* (Wspomnienie o profesorze Bachelecie, 13 II), NP III, 1, s. 155-156; toż: *Dolore per l'Italia insanguinata*, IGP III, 1, s. 387.

21. *Bronimy wartości moralnych, które są zaprzeczeniem przemocy* (Przemówienie do Komitetu i Rzymskiej Rady Prowincjalnej, 16 II), NP III, 1, s. 160-161; toż: *Difendiamo i valori morali negati dalla violenza*, IGP III, 1, s. 397-399.

22. *Ofiarujemy Chrystusowi śmierć naszego brata* (Homilia podczas Mszy św. pogrzebowej Vittoria Bacheleta, Prezesa Włoskiej Akcji Katolickiej, zamordowanego w zamachu terrorystycznym, 23 II), NP III, 1, s. 197-199; toż: *Offeriamo a Cristo la morte del nostro fratello*, IGP III, 1, s. 477-481.

23. *Modlitwa Ojca Świętego w intencji zakładników w Bogocie* (5 III), NP III, 1, s. 219; toż: *La preghiera per gli ostaggi di Bogota*, IGP III, 1, s. 525-526.

24. *Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 III), NP III, 1, s. 233-234; toż: *Rispondiamo alla violenza con la preghiera, con l'amore*, IGP III, 1, s. 558-562.

25. *Słowa kondolencji z powodu tragicznej śmierci arcybiskupa Oscara Romero* (25 III), NP III, 1, s. 301-302; toż: *Il cordoglio per la tragica morte dell'arcivescovo Oscar Romero*, IGP III, 1, s. 734.

26. *Wezwanie do modlitwy za Monsignora Oscara Romero* (Wezwanie do modlitwy z powodu zabójstwa arcybiskupa z San Salvador, 26 III), NP III, 1, s. 305-306; toż: *Invito a pregare per monsignor Oscar Romero*, IGP III, 1, s. 747-748.

27. *Usilna prośba do Boga o pokój w Salvadorze* (2 IV), NP III, 1, s. 466-468; toż: *Gli uomini hanno diritto alla pace e alla sicurezza*, IGP III, 1, s. 1104-1108.

28. *Nowy apel w sprawie pewnych osób uprowadzonych* (28 V), NP III, 1, s. 657; toż: *Nuovo appello per alcune persone rapite*, IGP III, 1, s. 1500.

29. *Głód sprawiedliwości nie musi być źródłem nienawiści* (Przemówienie do robotników, Saint-Denis, 31 V), NP III, 1, s. 688-693; toż: *L'uomo esprime nel lavoro la sua vocazione all'amore e alla giustizia*, IGP III, 1, s. 1562-1572.

30. *Ku pomocy cierpiącym braciom* (Orędzie do narodu Stanów Zjednoczonych, 2 VI), NP III, 1, s. 746-747; toż: *In favore dei fratelli che soffrono*, IGP III, 1, s. 1675-1676.

31. *„Błogosławieni ubodzy duchem...”* (Przemówienie podczas odwiedzin w Faveli, Rio de Janeiro, 2 VII), NP III, 2, s. 12-16; toż: *La Chiesa dei poveri con Cristo proclama le beatitudini*, IGP III, 2, s. 24-31.

32. *Apel o uwolnienie Barbary Piattelli* (13 VII), NP III, 2, s. 141; toż: *Appello per la liberazione di Barbara Piattelli*, IGP III, 2, s. 261.

33. *Telegram z wyrazami współczucia z powodu żałoby, jaka dotknęła Italię* (6 VIII), NP III, 2, s. 189; toż: *Telegrammi di partecipazione al lutto che ha colpito l'Italia*, IGP III, 2, s. 334.

34. *Dramat narkomanii* (Homilia podczas Mszy św., Castel Gandolfo, 9 VIII), NP III, 2, s. 195-197; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346-351.

35. *Ateizm – dramatem naszego czasu* (Przemówienie do uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm”, 10 X), NP III, 2, s. 450-454; toż: *Il dramma spirituale del nostro tempo*, IGP III, 2, s. 825-834.

36. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 873-887 (zwł. s. 880-882); toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la costruzione di un mondo più giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1779.

1981

37. Wyrazy bólu i współczucia z powodu zabójstwa generała Galvaligi (1 I), NP IV, 1, s. 6; toż: *Dolore e deplorazione per l'assassinio del Generale Galvaligi*, IGP IV, 1, s. 14.

38. Modlitwa Papieża o uwolnienie sędziego d'Urso (11 I), NP IV, 1, s. 22; toż: *La preghiera del Papa per la liberazione del magistrato d'Urso*, IGP IV, 1, s. 45-46.

39. Głębokie zadowolenie Papieża z uwolnienia zakładników amerykańskich (Słowo po audiencji generalnej, 21 I), NP IV, 1, s. 65; toż: *Viva soddisfazione del Papa per la liberazione degli ostaggi americani*, IGP IV, 1, s. 131.

40. Apel w sprawie Francesca Coppola (25 I), NP IV, 1, s. 82; toż: *Appello per Francesco Coppola*, IGP IV, 1, s. 166.

41. Kościół czuje się powołany do udzielania pomocy uchodźcom (Przemówienie podczas wizyty w obozie dla uchodźców, Morong (Filipiny), 21 II), NP IV, 1, s. 217-218; toż: *L'assistenza ai profughi parte integrante della missione della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 445-448.

42. Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość (Przemówienie przy pomniku pokoju, Hiroshima, 25 II), NP IV, 1, s. 260-263; toż: *Ricordare il passato é impegnarsi per il futuro*, IGP IV, 1, s. 532-537.

43. Jesteście żywym wołaniem o pokój (Przemówienie do ofiar bomby atomowej w Nagasaki, 26 II), NP IV, 1, s. 280-281; toż: *Voi siete un vivente e costante appello alla pace*, IGP IV, 1, s. 571-572.

44. Wyrazy współczucia dla ofiar bombardowania w Sydonie (20 IV), NP IV, 1, s. 471; toż: *Dolore per le vittime del bombardamento di Sidone*, IGP IV, 1, s. 985.

45. Apel w sprawie ofiar uprowadzeń (22 IV), NP IV, 1, s. 477; toż: *Appello per le vittime di rapimenti*, IGP IV, 1, s. 997.

46. Wezwanie do modlitwy w intencji Filipin, Irlandii Północnej i Libanu (22 IV), NP IV, 1, s. 478; toż: *Invito a pregare per le Filippine, Irlanda del Nord e Libano*, IGP IV, 1, s. 998-999.

47. Zamach na życie Ojca Świętego dokonany na placu św. Piotra 13 maja 1981, godz. 17:19, NP IV, 1, s. 565.

48. Modłę się za brata, który mnie zranił (17 V), NP IV, 1, s. 583; toż: „*Prego per il fratello che mi ha colpito, al quale ho sinceramente perdonato*”, IGP IV, 1, s. 1210.

49. Niepokój o los asesora Ciro Cirillo (12 VII), NP IV, 2, s. 7; toż: *L'ansia per la sorte dell'assessore Ciro Cirillo*, IGP IV, 2, s. 18.

50. Nie możemy zapomnieć (Przemówienie z okazji 42. rocznicy wybuchu II wojny światowej, 30 VIII), NP IV, 2, s. 52-54; toż: *Vigorosa difesa della pace*, IGP IV, 2, s. 116-119.

51. Telegram Kardynała Sekretarza Stanu po zamachu w Wiedniu (31 VIII), NP IV, 2, s. 55-56; toż: *Il telegramma del Cardinale Segretario di Stato per l'attentato di Vienna*, IGP IV, 2, s. 123.

52. Telegram z wyrazami współczucia po tragicznej śmierci prezydenta Sadata (7 X), NP IV, 2, s. 150; toż: *Il cordoglio per la tragica morte del presidente Sadat*, IGP IV, 2, s. 364.

53. Apel w sprawie zatrzymanych (1 XI), NP IV, 2, s. 226; toż: *Accorato appello in favore di sequestrati*, IGP IV, 2, s. 527.

54. *Sila i powaga władzy wyraża się w dialogu, nie w przemocy* (Apel w sprawie Polski, 16 XII), NP IV, 2, s. 501-502; toż: *Non è impossibile tornare sulla strada del rinnovamento*, IGP IV, 2, s. 1146-1147.

1982

55. *Aby wasza działalność przyniosła Afryce pokój* (Przemówienie do prezydenta Gabonu, Libreville, 17 II), NP V, 1, s. 238-239; toż: *Possa la vostra azione portare la pace all'Africa*, IGP V, 1, s. 567-572.

56. *Apel o uwolnienie dziewczynki Marzii Savio* (28 II), NP V, 1, s. 308-309; toż: *Appello per la liberazione della piccola Marzia Savio*, IGP V, 1, s. 731.

57. *Apel [...] o uwolnienie dwóch mężczyzn bezprawnie uwięzionych* (14 III), NP V, 1, s. 374; toż: *Appello del Santo Padre per la liberazione di due sequestrati*, IGP V, 1, s. 863.

58. *Posłuchajmy słów ofiar: niech zwycięża miłość, nie nienawiść* (Przy grobowcu w Fosse Ardeatine, 21 III), NP V, 1, s. 426-427; toż: *Ascoltiamo le parole delle vittime: vinca l'amore, non l'odio*, IGP V, 1, s. 957-958.

59. *Co możemy zrobić, aby zapobiec użyciu siły?* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”, 18 IV), NP V, 1, s. 552-553; toż: *Dove la pace è in pericolo prevalgano ragione e saggezza*, IGP V, 1, s. 1240-1241.

60. *Krew Abła woła do ciebie z tej ziemi* (Dworzec kolejowy w Bolonii, 18 IV), NP V, 1, s. 562-563; toż: *La società nuova e migliore non si può costruire sull'odio*, IGP V, 1, s. 1260-1261.

61. *Audiencja dla obydwu delegacji* (Mediacja Papieska między Argentyną a Chile w sporze o strefę południową, 23 IV), NP V, 1, s. 581-586; toż: *Udienza alle due delegazioni*, IGP V, 1, s. 1296-1304.

62. *Wzywam wszystkich katolików do modlitwy o odnalezienie drogi porozumienia pomiędzy Argentyną i Wielką Brytanią* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”, 25 IV), NP V, 1, s. 590-592; toż: *Preghiamo per la soluzione pacifica del conflitto tra Argentina e Gran Bretagna*, IGP V, 1, s. 1314-1318.

63. *Pelen troski apel o pokój między Argentyną i Wielką Brytanią* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”, 2 V), NP V, 1, s. 625; toż: *Accorato appello per la pace tra Argentina e Gran Bretagna*, IGP V, 2, s. 1389-1390.

64. *Życzenia dobrego wyniku misji sekretarza ONZ* (W sprawie konfliktu między Anglią i Argentyną, 5 V), NP V, 1, s. 638; toż: *Auspici per il successo della missione del Segretario dell'ONU*, IGP V, 2, s. 1417.

65. *Uczyńcie wyłom w murze nienawiści* (Przemówienie do młodzieży z włoskiej Akcji Katolickiej, 8 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 31; toż: *Protagonisti del futuro della storia costruttori del mondo nuovo*, IGP V, 2, s. 1454-1459.

66. *Działanie dla dobra wspólnego nadaje sens władzy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 10; toż: *Preparate vie sempre più umane per risolvere le controversie internazionali*, IGP V, 2, s. 1625-1632.

67. *Pelen troski apel o pokój* (Dwie depesze wysłane do rządów Argentyny i Wielkiej Brytanii, 22 V), NP V, 1, s. 779-780; toż: *Accorato appello per la pace*, IGP V, 2, s. 1801-1802.

68. *Zapowiedź podróży do Argentyny* (Audiencja generalna, 26 V), NP V, 1, s. 807-814; toż: *Lettera ai fedeli dell'Argentina*, IGP V, 2, s. 1863-1866.

69. *Wkład Ameryki do sprawy światowego pokoju* (Do prezydenta Reagana, 7 VI), NP V, 2, s. 28-30; toż: *Il contributo dell'America alla causa della pace mondiale*, IGP V, 2, s. 2121-2129.

70. *Rozbrojenie* (Orędzie do uczestników Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, poświęconej sprawie rozbrojenia, 7 VI), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 25; toż: *Il negoziato rimane l'unica soluzione realistica di fronte alla continua minaccia della guerra*, IGP V, 2, s. 2131-2143.

71. *Apel o pokój w Libanie* (Na zakończenie audiencji, 9 VI), NP V, 2, s. 48; toż: *Appello per la pace nel Libano*, IGP V, 2, s. 2164.

72. *Apel o zakończenie tragicznego konfliktu w Libanie* (Audiencja generalna, 16 VI), NP V, 2, s. 109; toż: *Rinnovato appello per la pace nel Libano*, IGP V, 2, s. 2349.

73. *Msza św. w intencji pokoju w Libanie* (29 VI), NP V, 2, s. 158-159; toż: *Dio conceda consolazione e pace al Libano e a tutti i popoli del Medio Oriente*, IGP V, 2, s. 2446-2447.

74. *Apel w sprawie Emanuela Orlandi* (3 VII, 10 VII, 17 VII, 21 VII, 28 VII, 28 VIII), ORpol. 4(1983) nr 7-8, s. 25.

75. *Apel w sprawie Libanu* (7 VII), NP V, 2, s. 186; toż: *Appello per il Libano*, IGP V, 3, s. 42.

76. *Do uczestników kursu szkoleniowego NATO* (12 VII), NP V, 2, s. 197-198; toż: *Ai corsisti della NATO*, IGP V, 3, s. 65-66.

77. *Dobro – zło* (Homilia podczas Mszy św., Rimini, 29 VIII), NP V, 2, s. 322-325; toż: *Vivere un cristianesimo maturo non comporta una fuga dal mondo*, IGP V, 3, s. 339-346.

78. *Ból i potępienie okrutnej zbrodni* (4 IX), NP V, 2, s. 335; toż: *Dolore e condanna per l'efferato delitto*, IGP V, 3, s. 370.

79. *Wyrazy współczucia z powodu zabójstwa prezydenta-elekta w Libanie* (15 IX), NP V, 2, s. 377-378; toż: *Cordoglio per l'assassinio del Presidente eletto del Libano*, IGP V, 3, s. 457.

80. *Po zamachu na Bechira Dżemajela* (15 IX), NP V, 2, s. 383-385; toż: *Auspici di una pace equa in Medio Oriente nel pieno rispetto dei diritti di tutti i popoli*, IGP V, 3, s. 470-472.

81. *Telegram [...] do kardynała Ugo Poletti – wikariusza Rzymu – po zamachu na główną synagogę Rzymu* (9 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 20; toż: *Dolore e costernazione per l'attentato alla Sinagoga di Roma*, IGP V, 2, s. 752.

82. *Wezwanie do modlitwy w intencji arcybiskupa z Lubango w Angoli zaginionego, może porwanego, od kilkunastu dni* (31 X), NP V, 2, s. 634; toż: *Invito a pregare per l'Arcivescovo di Lubango in Angola scomparso, forse rapito, da alcuni giorni*, IGP V, 3, s. 997.

83. *Ból z powodu ofiar w Irlandii* (Telegram kardynała Sekretarza Stanu, 9 XII), NP V, 2, s. 918; toż: *Il dolore per le vittime in Irlanda*, IGP V, 3, s. 1565.

1983

84. *Przybywam, by dzielić z narodami ich ból* (Przemówienie na lotnisku, San José, 2 III), NP VI, 1, s. 245-247; toż: *Vengo a condividere il dolore dei popoli e per comprenderli più da vicino*, IGP VI, 1, s. 523-525.

85. *Ludziom i ludom Ameryki Środkowej pragnęłam dać świadectwo miłości i solidarności Kościoła* (Audienca generalna, 16 III), NP VI, 1, s. 344-346; toż: *Ho testimoniato in America Centrale l'amore e la solidarietà della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 715-723.

86. *Kościół wobec problemów ludzkiej pracy* (Przemówienie do robotników, 19 III), NP VI, 1, s. 355-360; toż: *Il lavoro associa gli uomini all'opera del Creatore*, IGP VI, 1, s. 745-753.

87. *Apel w sprawie Czechosłowaków i Portugalczyków uprowadzonych w Angoli* (17 IV), NP VI, 1, s. 468; toż: *Appello per cecoslovacchi e portoghesi rapiti in Angola*, IGP VI, 1, s. 989.

88. *Ubolewanie z powodu rzezi w Bejrucie* (Dwa telegramy Sekretarza Stanu, 18 IV), NP VI, 1, s. 471; toż: *Il dolore per la strage di Beirut*, IGP VI, 1, s. 995.

89. *Modlitwa w intencji udręczonego Libanu* (20 IV), NP VI, 1, s. 478-479; toż: *La preghiera per il Libano*, IGP VI, 1, s. 1017.

90. *Udział w niepokoju rodziny Orlandi* (3 VII), NP VI, 2, s. 9; toż: *La partecipazione alle ansie della famiglia Orlandi*, IGP VI, 2, s. 19.

91. *Modlitwa w intencji dziewczynki Emanuela* (10 VII), NP VI, 2, s. 30; toż: *La preghiera per la giovane Emanuela*, IGP VI, 2, s. 64.

92. *Dziś modlimy się za wszystkich, którzy gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób są prześladowani* (Przemówienie po procesji światła, 14 VIII), NP VI, 2, s. 84-88; toż: *Funzione decisiva e insostituibile del ministero della riconciliazione*, IGP VI, 2, s. 214-217.

93. *W sprawie Emanuela Orlandi* (28 VIII), NP VI, 2, s. 139; toż: *Invito a pregare per Emanuela e Mirella*, IGP VI, 2, s. 317.

94. *Dla wszystkich Libańczyków jest czas pojednania* (31 VIII), NP VI, 2, s. 144; toż: *Per tutti i libanesi è tempo di riconciliazione*, IGP VI, 2, s. 332.

95. *Potępienie oraz wyrazy współczucia z powodu masakry chrześcijan w Bmariam w Libanie* (3 IX), NP VI, 2, s. 154-155; toż: *Condanna e dolore per il massacro di Bmariam nel Libano*, IGP VI, 2, s. 349.

96. *Wezwanie do modlitwy za Liban* (4 IX), NP VI, 2, s. 163; toż: *Invito a pregare per il Libano*, IGP VI, 2, s. 369.

97. *Modlitwa w intencji ofiar każdej wojny i wszelkiej przemocy* (13 IX), NP VI, 2, s. 242; toż: *Preghiera per le vittime di ogni guerra e di ogni violenza*, IGP VI, 2, s. 540.

98. *Niedorzeczna walka naraża na szwank egzystencję narodu libańskiego* (Wezwanie do rozejmu i układów, 14 IX), NP VI, 2, s. 247; toż: *L'irragionevole lotta compromette l'esistenza della nazione libanese*, IGP VI, 2, s. 557.

99. *Ból z powodu zamachu w Rangoon* (10 X), NP VI, 2, s. 333-334; toż: *Dolore ed esecrazione per l'attentato di Rangoon*, IGP VI, 2, s. 739.

100. *Porozumienie narodowe jest możliwe w wolnym i zjednoczonym Libanie* (Audienca dla grupy Libańczyków, 13 X), NP VI, 2, s. 344-346; toż: *L'intesa nazionale è possibile in un Libano libero ed unito*, IGP VI, 2, s. 759-764.

101. *Modlitwa w intencji małej Heleny Luisi* (19 X), NP VI, 2, s. 372-374; toż: *Accorata preghiera per la piccola Elena Luisi*, IGP VI, 2, s. 823-824.

102. *Ból z powodu dwóch zamachów terrorystycznych dokonanych w Libanie* (23 X), NP VI, 2, s. 386; toż: *Messaggi di cordoglio per la strage in Libano*, IGP VI, 2, s. 857.

103. *Kościół w Gwatemali zapłacił przemocy ciężki haracz* (Przemówienie do biskupów, 5 XI), NP VI, 2, s. 447-452; toż: *La Chiesa in Guatemala ha pagato con il sangue e con l'oppressione un gravissimo tributo alla violenza*, IGP VI, 2, s. 985-993.

104. *Zmartwienie z powodu przejawów przemocy* (13 XI), NP VI, 2, s. 489; toż: *Dolore per i paesi sconvolti dalla violenza*, IGP VI, 2, s. 1078.

105. *Nowe wezwanie do modlitwy w intencji Libanu* (23 XI), NP VI, 2, s. 535; toż: *Nuovo appello alla preghiera per il Libano*, IGP VI, 2, s. 1162-1163.

106. *Oby ustały bombardowania i zapewnione zostały pomoce* (Modlitwa o pokój w Libanie, 30 XI), NP VI, 2, s. 561; toż: *Cessino i bombardamenti, siano assicurati i soccorsi*, IGP VI, 2, s. 1216.

107. *Ojciec Święty zachęca Sycylijczyków do zwyciężania przemocy miłością* (Przemówienie do pielgrzymów z Sycylii, 12 XII), NP VI, 2, s. 623-627; toż: *Il Santo Padre esorta i siciliani a sconfiggere con l'amore la violenza*, IGP VI, 2, s. 1336-1339.

108. *Kondolencje z powodu cynicznego i brutalnego zamachu w Londynie* (18 XII), NP VI, 2, s. 648; toż: *Il cordoglio per il cinico e brutale attentato a Londra*, IGP VI, 2, s. 1382.

1984

109. *Apel o uwolnienie osób pozostających w rękach porywaczy* (4 I), NP VII, 1, s. 10; toż: *Appello per la liberazione delle persone nelle mani dei rapitori*, IGP VII, 1, s. 21.

110. *Do członków Komisji Badania i Zwalczania Narkomanii* (19 I), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 10, 21; toż: *Esortazione a rafforzare la famiglia per combattere la droga*, IGP VII, 1, s. 114-116.

111. *Pokój w Libanie i w krajach dręczonych przez krwawe wojny lub prześladowanie religijne* (Apel w czasie liturgii bizantyjskiej, 5 II), NP VII, 1, s. 114-117; toż: *Pace in Libano e nei paesi tormentati da guerre sanguinose o dalla persecuzione religiosa*, IGP VII, 1, s. 239-244.

112. *Nowy apel o pokój w Libanie* (5 II), NP VII, 1, s. 119; toż: *Nuovo appello per la pace nel Libano*, IGP VII, 1, s. 248.

113. *Pożądany dla Salwadoru koniec okropności wojny* (Przemówienie do biskupów Salwadoru, 24 II), NP VII, 1, s. 222-226; toż: *Auspicata per El Salvador la fine degli orrori della guerra*, IGP VII, 1, s. 484-495.

114. *Jest obowiązkiem wyeliminować rasizm z naszej epoki* (Odezwa na Międzynarodowy Dzień Walki z Rasizmem, 21 III), NP VII, 1, s. 341; toż: „*È un dovere eliminare il razzismo dalla nostra epoca*”, IGP VII, 1, s. 729.

115. „*Pokój między Iranem i Irakiem. Nie – wobec użycia broni chemicznej*” (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 28 III), NP VII, 1, s. 399; toż: „*Pace tra Iran e Iraq. No all'uso delle armi chimiche*”, IGP VII, 1, s. 863-864.

116. *Apel w sprawie chłopca Wincentego Diano* (29 VII), NP VII, 2, s. 64; toż: *Appello per il piccolo Vincenzo Diano*, IGP VII, 2, s. 137.

117. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (6 VIII), Rzym 1985, p. VIII.

118. *Problem uchodźców* (Orędzie na Światowy Dzień Emigranta przesłane w imieniu Papieża przez Kardynała Sekretarza Stanu na ręce Przewodniczącego Papieskiej Komisji Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, 30 VIII), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 28; toż: „*È ancora grave il dramma dei rifugiati e dei clandestini*”, IGP VII, 2, s. 295-299.

119. „*Bądźcie siłą moralną, która zwycięża przemoc, ucisk i zemstę*” (Przemówienie do młodzieży, 7 X), NP VII, 2, s. 402-406; toż: „*Siate la forza morale che sconfigge la prepotenza, l'oppressione, la vendetta*”, IGP VII, 2, s. 818-825.

120. *Kondolencje z powodu tragicznej śmierci Indiry Gandhi* (31 X), NP VII, 2, s. 531; toż: *Cordoglio per la tragica morte di Indira Gandhi*, IGP VII, 2, s. 1068.

121. *Wobec nienawiści, która zabija uczucia pokoju, godności, roztropności* (Z okazji audycji generalnej, 31 X), NP VII, 2, s. 537; toż: *Di fronte all'odio che uccide, sentimenti di pace, dignità e saggezza*, IGP VII, 2, s. 1079.

122. *Solidarność z tymi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości* (Przemówienie podczas audycji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 30 XI), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 25; toż: *La Chiesa non deve essere né apparire complice di situazioni di ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 1333-1339.

123. *Sprawiedliwość i dialog jako odpowiedź na przemoc* (Akredytacja nowego ambasadora Peru, 13 XII), NP VII, 2, s. 768-769; toż: *La giustizia e il dialogo come risposta alla violenza*, IGP VII, 2, s. 1582-1584.

124. „*Niech Italia przeciwstawi się z pełną godności stanowczością niecnemu czynowi*” (Ból, oburzenie i solidarność z ofiarami napadu na pociąg Neapol – Mediolan, 24 XII), NP VII, 2, s. 807; toż: „*L'Italia reagisca con dignitosa fermezza contro l'ignobile gesto*”, IGP VII, 2, s. 1654.

1985

125. „*W Etiopii są zagrożone: życie, godność i solidarność ludzka*” (W czasie audycji generalnej, 9 I), NP VIII, 1, s. 26; toż: „*In Etiopia sono in gioco la vita, la dignità, la solidarietà umana*”, IGP VIII, 1, s. 43.

126. „*Przemoc wobec misjonarzy ujawnia zaślepienie, jałowość, obcość w człowieku*” (Audycja generalna, 9 I), NP VIII, 1, s. 26-27; toż: „*La violenza contro i missionari manifesta cecità, sterilità, estraneità all'uomo*”, IGP VIII, 1, s. 44-45.

127. *Solidarność, tożsamość, wiara* (Spotkanie z indiańską ludnością rolniczą, 3 II), NP VIII, 1, s. 206-211; toż: *L'umanesimo cristiano seme fecondo nella terra e nel cuore dei Campesinos*, IGP VIII, 1, s. 372-380.

128. *Pokój rodzi się ze sprawiedliwości* (Przemówienie podczas spotkania z wiernymi, Ayacucho, 3 II), NP VIII, 1, s. 211-216; toż: „*Vi supplico in nome di Dio: convertitevi alla causa della pace*”, IGP VIII, 1, s. 381-389.

129. *Wyrazy współczucia z powodu zamachu w Bejrucie* (8 III), NP VIII, 1, s. 333; toż: *Dolore ed esecrazione per la strage a Beyrouth*, IGP VIII, 1, 615.

130. „*Nadzieja Libanu w wartościach, które łączą*” (Przemówienie do delegacji parlamentarzystów libańskich, 29 III), NP VIII, 1, s. 442-444; toż: „*La speranza del Libano è nei valori che uniscono*”, IGP VIII, 1, s. 852-854.

131. *Zachęta do modlitwy za włoskiego misjonarza zabitego na Filipinach* (17 IV), NP VIII, 1, s. 537; toż: *Il ricordo e la preghiera per il missionario italiano ucciso nelle Filippine*, IGP VIII, 1, s. 1066.

132. *Skrwawiony Liban oczekuje końca swych cierpień* (Orędzie do Sekretarza ONZ, 7 V), NP VIII, 1, s. 617-618; toż: *Il Libano insanguinato attende la fine delle sue sofferenze*, IGP VIII, 1, s. 1209-1211.

133. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św., Esch-Alzette, 15 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwyczajny, s. 22-23; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386.

134. *Zmartwienie i dezaprobata wobec ofiar w Brukseli* (30 V), NP VIII, 1, s. 868; toż: *Dolore e condanna per le vittime di Bruxelles*, VIII, 1, s. 1677-1678.

135. *Apel w sprawie uprowadzonych misjonarzy* (17 VII), NP VIII, 2, s. 60-61; toż: *Appello per i missionari rapiti*, IGP VIII, 2, s. 142.

136. *Posłanie Ojca Świętego „Nie” dla gwałtu, „tak” dla miłości* (Na zakończenie Narodowego Brazylijskiego Kongresu Eucharystycznego w Aparecidzie, 21 VII), NP VIII, 2, s. 65-67; toż: *Il messaggio del Santo Padre: „No alla violenza, si all'amore”*, IGP VIII, 2, s. 151-154.

137. *Ból i potępienie morderstwa dokonanego na ojcu Raminie* (28 VII), NP VIII, 2, s. 76-77; toż: *Dolore ed esecrazione per l'uccisione di P. Ramin*, IGP VIII, 2, s. 174.

138. *Ból z powodu aktów ślepej przemocy wobec misjonarzy* (31 VII), NP VIII, 2, s. 82-83; toż: *Dolore per gli atti cieca violenza contro i missionari*, IGP VIII, 2, s. 186.

139. *Myśląc o ofiarach krwawych starć w Afryce Południowej* (Jaunde, 11 VIII), NP VIII, 2, s. 152; toż: *„Mettere fine, senza tardare, ad ogni indegna discriminazione dell'uomo”*, IGP VIII, 2, s. 310-311.

140. *Co czynimy dla dobra braci i siostr z Afryki?* (Przemówienie podczas spotkania z prezydentem i korpusem dyplomatycznym, Yaounde, 12 VIII), NP VIII, 2, s. 165-171; toż: *La discriminazione razziale praticata in Africa solleva l'indignazione del mondo e della Chiesa*, IGP VIII, 2, s. 336-346.

141. *Współodpowiedzialność, solidarność, pokój* (Przemówienie w ośrodku ONZ, Nairobi, 18 VIII), ORpol. 6(1985) nr nadzwyczajny, s. 12-13; toż: *I programmi ambientali per assicurare cibo e alloggio modi concreti di promuovere la pace*, IGP VIII, 2, s. 477-484.

142. *Kto miłuje pokój, niech pomaga Libanowi* (21 VIII), NP VIII, 2, s. 265-266; toż: *Chi ama pace aiuti il Libano*, IGP VIII, 2, s. 522-523.

143. *Potępienie przemocy w Angoli* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 1 IX), NP VIII, 2, s. 283-284; toż: *Condanna della violenza in Angola*, IGP VIII, 2, s. 551.

144. *W imię Chrystusa odrzućcie przemoc by bardziej budować sprawiedliwe społeczeństwo* (Orędzie do młodzieży argentyńskiej, 7 IX), NP VIII, 2, s. 307-309; toż: *In nome di Cristo rifiutate la violenza per costruire una società più giusta*, IGP VIII, 2, s. 596-599.

145. *Niech ustanie wojna między Iranem i Irakiem* (25 IX), NP VIII, 2, s. 394; toż: *Cessi la guerra tra Iran e Iraq*, IGP VIII, 2, s. 770.

146. *Apel w sprawie uprowadzonych w Salvadorze* (29 IX), NP VIII, 2, s. 412-413; toż: *Appello per le persone rapite nel Salvador*, IGP VIII, 2, s. 806.

147. *Modlitwa i apel Jana Pawła II* (9 X), NP VIII, 2, s. 463; toż: *La preghiera e l'appello di Giovanni Paolo II*, IGP VIII, 2, s. 908.

148. *Narkomania i przemoc: dwa zła, które trzeba przezwyciężyć* (Przemówienie na spotkaniu z mieszkańcami Cagliari, 19 X), NP VIII, 2, s. 539-541; toż: *La droga e la violenza: due mali da sconfiggere*, IGP VIII, 2, s. 1046-1048.

149. *Niepokój i poruszenie z powodu egzekucji Beniamina Moloise* (Apel w sprawie wszystkich ofiar dyskryminacji rasowej, 20 X), NP VIII, 2, s. 548; toż: *Angoscia e commozione per l'esecuzione di Benjamin Moloise*, IGP VIII, 2, s. 1062.

150. *Dezaprobata zabójstwa dwóch misjonarzy* (4 XI), NP VIII, 2, s. 624; toż: *Dolore e condanna per l'uccisione di due missionari*, IGP VIII, 2, s. 1210.

151. *Okrutna przemoc niegodna człowieczeństwa* (Konsternacja i ból wobec zbrodniczego czynu w La Valletta, 27 XI), NP VIII, 2, s. 712-713; toż: „*Atroci violenze, indegne dell'umanità*”, IGP VIII, 2, s. 1387.

152. *Głęboki ból z powodu zamachu na lotnisku Fiumicino* (27 XII), NP VIII, 2, s. 829; toż: *Profondo dolore per l'inqualificabile crimine di Fiumicino*, IGP VIII, 2, s. 1617.

1986

153. *Uchodźcy oraz ofiary gwałtu dopraszają się solidarności, żeby móc powrócić do życia* (Akredytacja nowego ambasadora Tajlandii, 9 I), NP IX, 1, s. 26-27; toż: *I rifugiati e le vittime della violenza chiedono solidarietà per tornare a vivere*, IGP IX, 1, s. 45-47.

154. *Pokój nie jest możliwy bez międzynarodowej solidarności i sprawiedliwości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), NP IX, 1, s. 32-42 (zwł. p. 10); toż: *All'internazionalismo dell'odio e della violenza oppore l'internazionalismo della volontà di pace*, IGP IX, 1, s. 60-90.

155. *Zwyciężajcie nienawiść miłością, nieprawdę prawdą, przemoc cierpieniem* (Przemówienie w Raj Ghat (Indie), 1 II), NP IX, 1, s. 127-129; toż: „*Vi annuncio l'amore di Dio*”, IGP IX, 1, s. 244-245.

156. *Telegram kondolencyjny po śmierci Olofa Palme* (1 III), NP IX, 1, s. 283; toż: *Una manifestazione di insensata violenza*, IGP IX, 1, s. 561.

157. *Kongregacja Nauki Wiary Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III), Rzym 1986.

158. *Kościół wspiera pokojowe rozwiązania dramatycznej kwestii apartheidu* (Akredytacja ambasadora Ghany, 24 III), NP IX, 1, s. 427-428; toż: *La Chiesa incoraggia soluzioni non violente per il drammatico problema dell'„apartheid”*, IGP IX, 1, s. 849-851.

159. *Sprawiedliwy i trwały układ społeczny dla suwerennego i niezależnego Libanu* (Nowy apel w sprawie Libanu, 2 IV), NP IX, 1, s. 457-458; toż: *Una giusta e stabile intesa sociale per un Libano sovrano e indipendente*, IGP IX, 1, s. 909-910.

160. *Opatrzność Boża a obecność zła i cierpienia w świecie* (Audiencja generalna, 4 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 5; toż: *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, IGP IX, 1, s. 1758-1767.

161. *Opatrzność Boża przezwycięża zło w Chrystusie Odkupicielu* (Audiencja generalna, 11 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 5-6; toż: *La Divina Provvidenza supera il male in Gesù Redentore*, IGP IX, 1, s. 1800-1810.

162. *Projekt – Człowiek* (Przemówienie w ośrodku terapeutycznym dla narkomanów, 21 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 1, 4; toż: *La tossicodipendenza è una malattia dello spirito. Per vincerla occorre cambiare la qualità della vita*, IGP IX, 1, s. 1888-1893.

163. *Negocjacje i dialog dla wyeliminowania niesprawiedliwości, która towarzyszy wojnie* (Akredytacja ambasadora Iraku, 27 VI), NP IX, 1, s. 966-967; toż: *Negoziato e dialogo per eliminare le ingiustizie che accompagnano le guerre*, IGP IX, 1, s. 1945-1946.

164. *Przybywam, aby dzielić z wami waszą wiarę, wasze pragnienia, cierpienia i nadzieje* (Przemówienie na lotnisku, Bogota, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 2; toż: *Vengo per condividere la vostra fede, i vostri affanni, le vostre speranze*, IGP IX, 2, s. 11-14.

165. *Macie budować społeczeństwo sprawiedliwe* (Przemówienie podczas spotkania z politykami, przedsiębiorcami i intelektualistami, Bogota, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 4-5; toż: *Contro qualsiasi violenza siate anche voi pionieri del rispetto dei diritti dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 28-36.

166. *Handlarze wolnością swych braci* (Cartagena, 6 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 28; toż: *Lottate contro la schiavitù della droga*, IGP IX, 2, s. 195-197.

167. *Pojednanie w sprawiedliwości i przebaczeniu* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Barranquilla, 7 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 29-30; toż: *Riconciliazione nazionale nel segno dello giustizia*, IGP IX, 2, s. 198-206.

1987

168. *Iraq – Iran: una soluzione equa al micidiale confronto. Libano: evitare una temibile catena di azioni e reazioni* [Iran-Irak: godziwe rozwiązanie wyniszczającego konfliktu. Liban: potrzeba przezwyciężenia okrutnego łańcucha akcji i reakcji] (Apel o pokój, 4 II), IGP X, 1, s. 268-269.

169. *Bez użycia siły* (Przemówienie nt. pokojowego rozwiązania konfliktu między Argentyną a Chile, Montevideo, 31 III), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 13-14; toż: *„Nessuno si scoraggi nella ricerca tenace di vie pacifiche per la soluzione dei conflitti”*, IGP X, 1, s. 903-907.

170. *„Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!”* (Przemówienie podczas spotkania z Episkopatem Chile, 2 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 17-18; toż: *So che il vostro cuore di Pastori soffre per tutto ciò che è di ostacolo alla concordia tra i cileni*, IGP X, 1, s. 947-958.

171. *Biedni nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej i Wysp Karaibskich, Santiago, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23-24; toż: *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017.

172. *Priorytet wartości etycznych w życiu publicznym* (Przemówienie podczas spotkania z przywódcami politycznymi, Buenos Aires, 6 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 17; toż: *Senza il rispetto di norme etiche è impossibile una degna convivenza*, IGP X, 1, s. 1116-1121.

173. *Niezlomny świadek wiary, kardynał Klemens August von Galen* (Homilia podczas Nieszporów, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 25; toż: *Il Cardinale Clemens-August von Galen visse ciò che predicava*, IGP X, 2, s. 1507-1513.

174. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Bottrop, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28; toż: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP X, 2, s. 1528-1536.

175. *Naznaczeni stygmatem strasznego doświadczenia* (Odwiedziny byłego obozu koncentracyjnego, Majdanek, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 10.

176. *Co uczyniłeś ze swoim bezdomnym bratem? Kościół a problem mieszkaniowy* (Dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji Międzynarodowego Roku Schronienia dla bezdomnych, 27 XII), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 7-10.

177. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), Rzym 1987; toż: Lettera Enciclica „*Sollicitudo Rei Socialis*”, IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

178. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Przemówienie podczas odwiedzin w obozie w Mauthausen, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24; toż: *Cosa mai può tramandare ai posteri il nostro secolo se esistono ancora nel mondo i campi di sterminio?*, IGP XI, 2, s. 2141-2145.

179. „*Nie będą się więcej zaprawiać do wojny*” (Homilia podczas Mszy św., Zimbabwe, 12 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 11-12; toż: *L'evangelizzazione sollecita ogni cristiano a testimoniare l'amore di Dio nel mondo*, IGP XI, 3, s. 703-710.

180. Dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” *Kościół wobec rasizmu. W trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi* (3 XI), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 5-9.

1989

181. *Apel Papieża o ratowanie Libanu* (15 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 1.

182. *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: „*Tu m'as mis au tréfonds*”, IGP XII, 2, s. 369-380.

183. List apostolski [...] do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie *Ancora una volta* (7 IX), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 1, 3; toż: Lettera Apostolica „*Ancora una volta*”, IGP XII, 2, s. 467-471.

184. *Troska o uchodźców* (Orędzie na Wielki Post 1990, 8 IX), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 3; toż: *Profughi e rifugiati: il nostro prossimo più vicino*, IGP XII, 2, s. 476-480.

185. *Uroczysta modlitwa o pokój w Libanie* (4 X), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 19-20; toż: *Il Libano deve vivere libero e nella pace*, IGP XII, 2, s. 750-756.

1990

186. „*Nie*” wszelkiego rodzaju dyskryminacji (Homilia podczas Mszy św., Praia, 26 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 25-26; toż: *Il cristianesimo é la forza degli umili che sanno essere semplici*, IGP XIII, 1, s. 192-199.

187. *Orędzie [...] do zwierzchników chrześcijańskich Kościołów w Libanie* (25 V), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 12; *Mai più guerra, mai più violenza, mai più sofferenze nel Libano*, IGP XIII, 1, s. 1393-1396.

188. *Troska o uchodźców* (Orędzie na Wielki Post 1990, 8 IX), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 3; toż: *Quel che fate a Lui, lo fate a Me*, IGP XIII, 2, s. 588-590.

189. *Apel w sprawie Rwandy* (7 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 11; toż: „*Il Rwanda ritrovi al più presto la pace nella giustizia*”, IGP XIII, 2, s. 826.

190. *Apel w sprawie Rwandy* (28 XI), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 11; toż: *Appello per la pace in Liberia e in Rwanda*, IGP XIII, 2, s. 1326-1327.

191. *Obrona najsłabszych* (Homilia podczas „Te Deum” w kościele „Il Gesù”, 31 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 24, 26; toż: *Non sono i beni materiali che fanno difetto alla città. Insufficiente é l'attenzione posta*, IGP XIII, 2, s. 1752-1755.

1991

192. Jan Paweł II o kryzysie w Zatoce Perskiej (20 I – 27 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 8-10.

193. „*Nie zabijaj*”: *przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy św., Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; toż: *Alle vittime della crudeltà umana nel nostro secolo si aggiunge il grande cimitero dei non-nati e degli indifesi*, IGP XIV, 1, s. 1467-1472.

194. *Rasizm we wszelkich postaciach jest grzechem przeciw Bogu i ludzkości* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą żydowską, Budapeszt, 18 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 19-20; toż: *Occorre educare le coscienze a considerare antisemitismo e razzismo come peccati contro Dio e contro l'umanità*, IGP XIV, 2, s. 347-351.

195. *Maryja Pocieszycielką ofiar przemocy* (Homilia podczas Mszy św., Vitoria, 19 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 25-27; toż: *Riconosciamo in Maria la consolatrice di quanti soffrono per ogni forma di violenza*, IGP XIV, 2, s. 932-937.

196. *Trzeba położyć kres wojnie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XI), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 47-48; toż: *Coraggiosa coerenza e generosa disponibilità verso i fratelli*, IGP XIV, 2, s. 1175-1185.

1992

197. *Zagrożenie dla całego społeczeństwa* (Przemówienie do członków Komitetu Religijnego Przymierza przeciw Pornografii, 30 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 31-32; toż: *La pornografia costituisce una minaccia per l'intera società*, IGP XV, 1, s. 192-194.

198. *Krzyk wieków i pokoleń* (Przemówienie podczas wizyty w Domu Niewolników, Gorée, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 15-16; toż: „*Sono venuto a rendere omaggio a tutte le vittime sconosciute*”, IGP XV, 1, s. 390.

199. „*W tych dramatycznych chwilach jestem całym sercem przy was*” (Przesłanie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 12 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 34; toż: *Rispetto per i valori sacri della persona umana*, IGP XV, 2, s. 537-540.

1993

200. *Narzędziom zniszczenia i śmierci przeciwstawiamy nasze wołanie do Boga* (Przemówienie podczas modlitwy o pokój, Asyż, 9 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 7-8; toż: „*Alle guerre e ai conflitti vogliamo contrapporre la nostra concordia*”, IGP XVI, 1, s. 32-35.

201. *Wojna i ubóstwo: dwie plagi nękające ludzkość* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 40-44; toż: *La guerra d'aggressione è indegna dell'uomo*, IGP XVI, 1, s. 115-128.

202. *Orędzie Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego ONZ w obronie ludności Bośni i Hercegowiny wystawionej na śmiertelne szaleństwo wojny* (1 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 4-5; toż: „*Avere il coraggio della pace*”, IGP XVI, 1, s. 563-565.

203. *Nie ulegajcie zniechęceniu, uchwycie się nadziei* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, 10 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 20-21; toż: *Non cedete mai alla*

tentazione dello scoraggiamento, aggrappatevi alla vita e alla speranza. *La Chiesa é ac-canto a voi*, IGP XVI, 1, s. 1178-1181.

204. Modlitwa o pokój na Bałkanach (31 V), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 39; toż: *Al termine del mese mariano torniamo alla preghiera di Assisi per la pace nei Balcani*, IGP XVI, 1, s. 1384-1386.

205. *Il crollo dei muri tra Est e Ovest ha reso più evidenti le scandalose barriere di povertà, violenza e oppressione che dividono l'umanità* [Upadek murów pomiędzy Wschodem a Zachodem ukazał skandaliczne bariery biedy, przemocy i prześladowań, które dzieli ludzkość] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora USA, 2 IX), IGP XVI, 2, s. 596-599.

1994

206. *Wołajmy do Chrystusa o pokój* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 49; toż: *La preghiera abbatte i „muri” nel cuore dell'uomo e colma i fossati dell'odio, della diffidenza, del rancore*, IGP XVII, 1, s. 179-181.

207. *Na kolanach prosimy o zakończenie wojny* (Przemówienie do uczestników manifestacji „Solidarność z Sarajewem”, 19 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 24-25; toż: *In ginocchio e forti solo della nostra supplica chiedamo ai responsabili politici e militari di porre termine a questa immane carneficina*, IGP XVII, 1, s. 528-530.

208. *Aby zapobiec odradzaniu się zła* (Przemówienie do przedstawicieli społeczności żydowskich, 7 IV), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 20-21; toż: *L'umanità non può permettere che si ripetano gli orribili crimini causati dall'antisemitismo e dall'odio razziale*, IGP XVII, 1, s. 892-894.

209. *Przesłanie Ojca Świętego do Kościoła i Narodu ruandyjskiego*, 9 VI), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 14-15; toż: *I Pastori e i tanti fratelli uccisi trovino quella pace che è stata loro negata nell'amata terra rwandese*, IGP XVII, 1, s. 1156-1157.

210. *Telegram papieski w 50. rocznicę zagłady Romów* (25 VII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 51-52.

211. *Do prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny* (Przemówienie, które Ojciec Święty miał wygłosić w Sarajewie, 8 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 13-14; toż: *Al Presidente della Presidenza della Repubblica di Bosnia ed Erzegovina*, IGP XVII, 2, s. 255-259.

1995

212. *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 50-53; toż: *La Santa Sede è la voce che la coscienza umana attende*, IGP XVIII, 1, s. 59-66.

213. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: „*Evangelium Vitae*”, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

214. *Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej* (21 IV), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 4-11; toż: *Messaggio in occasione del 50. anniversario della fine in Europa della seconda guerra mondiale*, IGP XVIII, 1, s. 1236-1250.

215. *Ewangelizacja wśród Cyganów* (Przemówienie do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Cyganów, 8 VI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 34-35; toż: *La nuova evangelizzazione del popolo zingaro non deve perdere la memoria di una storia segnata da tragedie*, IGP XVIII, 1, s. 1688-1691.

216. *Apel o pomoc dla Bośni i Hercegowiny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 59; toż: *Terre devastate dalla folia degli uomini invocano impegni lucidi, coraggiosi e concreti*, IGP XVIII, 1, s. 1779.

217. *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1996 r., 25 VII), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 8-10; toż: „*Nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo*”, IGP XVIII, 2, s. 130-134.

218. *Jan Paweł II w obronie pokoju* (5 VII, 9 VII, 23 VII, 2 VIII, 5 VIII, 6 VIII, 9 VIII, 13 VIII, 27 VIII, 30 VIII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 44-47.

219. *Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju* (Orędzie [...] na XXIX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 4-7; toż: „*Diamo ai bambini un futuro di pace!*”, IGP XVIII, 2, s. 1331-1339.

1996

220. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), 17(1996) nr 3, s. 25-28; toż: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l'identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66.

221. *Miłość zwyciężyła nienawiść* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 7 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 44-45; toż: *Una preghiera sublime ed una concreta invocazione di riscatto*, IGP XIX, 1, s. 938-949.

222. *Pamięć i przebaczenie* (Audycja dla rodzin katyńskich, 13 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 43-44.

223. *Wiara chrześcijańska duszą Europy* (Homilia podczas Mszy św., Paderborn, 22 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 9-11; toż: *Da Paderborn un grido alla Chiesa in Germania: „Non fatevi gettare nello scoraggiamento! Siate uniti nella speranza”*, IGP XIX, 1, s. 1552-1560.

224. *Ochrona nieletnich* (Przesłanie do prawników katolickich we Włoszech, 6 XII), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 9-10; toż: *La difesa dei bambini, sfruttati nel mondo più turpe e brutale, è un dovere fondamentale di giustizia che non si può ignorare*, IGP XIX, 2, s. 902-906.

225. *Przebac a zaznasz pokoju* (Orędzie na XXX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997, 8 XII), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 4-8; toż: „*Offri il perdono, ricevi la pace*”, IGP XIX, 2, s. 928-939.

1997

226. *Kościół, który wyszedł z katakumb* (Przemówienie do członków Konferencji Episkopatu Białorusi, 7 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 38-40; toż: *La Chiesa cattolica in Belarus, segno di speranza per quanti spendono le loro energie in vista di un avvenire migliore di pace e di riconciliazione*, IGP XX, 1, s. 603-614.

227. *Nigdy więcej wojny!* (Przemówienie na lotnisku w Sarajewie, 12 IV), ORpol. 18(1998) nr 6, s. 7-8; toż: „*Mai più la guerra, mai più l'odio e l'intolleranza!*”, IGP XX, 1, s. 660-662.

228. *Trzeba odbudować zranione i rozbite społeczeństwo* (Przemówienie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 15-16; toż: *Siamo con voi e saremo sempre con voi nel sostenere i vostri sforzi per riedificare la comunità cristiana*, IGP XX, 1, s. 683-687.

229. *Kościół jest z wami* (Przesłanie do więźniów, 30 IX), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 16; toż: *Il progetto di salvezza riguarda tutti. Nessuno deve sentirsi escluso*, IGP XX, 2, s. 437-438.

230. *Wierzący w Boga budowniczymi pokoju* (Przesłanie do uczestników XI Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie”, 1 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 6-7; toż: *Le Religioni levino alta la voce contro le guerre e affrontino coraggiosamente i rischi che da esse derivano*, IGP XX, 2, s. 470-473.

231. *Walka z narkomanią sprawą wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników kongresu nt. narkomanii, 11 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 24-25; toż: *La lotta contro il flagello della tossicomania è dovere di ciascuno, secondo le proprie responsabilità*, IGP XX, 2, s. 531-535.

232. *Kościół potępia teorie rasistowskie* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudazmu, 31 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 30-31; toż: *La Chiesa condanna con fermezza tutte le forme di genocidio e le teorie razziste che le ispirano o pretendono di giustificare*, IGP XX, 2, s. 723-726.

1998

233. *Wierność niepisanemu prawu sumienia* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 31-33; toż: *La fedeltà alla legge non scritta della coscienza umana è oggi sfidata da „un nuovo linguaggio”, espressione di ideologie o di gruppi di pressione*, IGP XXI, 1, s. 83-91.

234. *Poszanowanie praw człowieka drogą do rozwoju i postępu* (Przemówienie na lotnisku, Abudża, 21 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 10-11; toż: *Beati agli occhi di Dio tutti coloro che operano per la riconciliazione, lo sviluppo e il progresso dell'Africa*, IGP XXI, 1, s. 593-595.

235. *Wspomnienie zakonnic zamordowanej w Ruandzie* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 2 VIII), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 55; toż: *Il paterno dolore si fa preghiera per suor Valens Mukanohehi, assassinata in Ruanda*, IGP XXI, 2, s. 110.

236. *Wezwanie do modlitwy za ofiary przemocy i klęsk żywiołowych* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 9 VIII), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 55-56; toż: „*Dio chiederà conto*” della responsabilità di quanti hanno nelle loro mani il destino dei concittadini, IGP XXI, 2, s. 132.

1999

237. *Nie dajcie się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie* (Przemówienie podczas spotkania czterech pokoleń, Meksyk, 25 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 27-29; toż:

„America, terra di Cristo e di Maria!, tu hai un ruolo importante nella costruzione del mondo nuovo” IGP XXII, 1, s. 240-247.

238. *Apel o pokój w Indonezji* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 14 III), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 52; toż: *Ritrovare i sentieri della concordia*, IGP XXII, 1, s. 549.

239. *Jan Paweł II w obronie pokoju na Bałkanach* (21 III, 28 III, 29 III, 29 III, 30 III, 2 IV, 4 IV, 5 IV, 11 IV, 19 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 29-31.

240. *Jan Paweł II w obronie pokoju na Bałkanach* (11 IV, 23 IV, 2 V, 5 V, 9 V, 16 V, 19 V, 20 V, 22 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 42-44.

241. *Po zamachu bombowym w Irlandii* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 16 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 52; toż: *Deplorazione per il grave attentato compiuto nell'Irlanda del Nord*, IGP XXII, 2, s. 147.

242. *Apel o zaniechanie walk w Kongo* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 16 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 53; toż: *Il negoziato resta la via umana, ragionevole e ancora possibile per risparmiare nuovi lutti nella Repubblica Democratica del Congo*, IGP XXII, 2, s. 171.

243. *Jan Paweł II w obronie pokoju w Timorze Wschodnim* (25 VIII, 9 IX, 29 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 20-22.

244. *Oreędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju* (8 XII), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 4-9; toż: „*Pace in terra agli uomini, che Dio ama!*”, IGP XXII, 2, s. 1099-1112.

2000

245. *Budujemy nową przyszłość* (Przemówienie podczas wizyty w „Yad Vashem”, Jerozolima, 23 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 27-28; toż: *Mai più sentimenti antiebraici fra i cristiani. Mai più sentimenti anticristiani fra gli ebrei*, IGP XXIII, 1, s. 437-439.

246. List Papieża Jana Pawła II *Do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Etiopii i Erytrei* (23 V), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 11; toż: *L'Etiopia e l'Eritrea hanno diritto alla pace e alla solidarietà*, IGP XXIII, 1, s. 930-931.

247. List Papieża Jana Pawła II *Do maronickiego Patriarchy Antiochii w Libanie* (24 V), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 11; toż: *Nel Libano meridionale siano risparmiate nuove stragi*, IGP XXIII, 1, s. 942.

248. *Bądźcie ludźmi pokoju i sprawiedliwości* (Przemówienie z okazji jubileuszu Wojska i Policji, 19 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 34-36; toż: *Coraggiosi costruttori della giustizia e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 912-916.

2001

249. *Nie przemoc, ale braterstwo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 28-29; toż: *Una catena di mani disarmate per costruire un futuro immediato di fraternità*, IGP XXIV, 2, s. 154-157.

250. *Rasizm zniewagą Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 30-31; toż: *Ogni retta coscienza non può non condannare decisamente il razzismo, peccato che costituisce grave offesa contro Dio*, IGP XXIV, 2, s. 194-195.

251. *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i nauki, 24 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 24-25; toż: *L'odio, il fanatismo e il terrorismo profanano il nome di Dio e sfigurano l'autentica immagine dell'uomo*, IGP XXIV, 2, s. 427-435.

252. *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (Orędzie [...] na XXXV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 4-7; toż: *Essere ogni giorno santi e missionari*, IGP XXIV, 2, s. 1077-1080.

2002

253. *Apele Papieża Jana Pawła II o zgodę i pojednanie* (10 I, 3 III, 13 III, 31 III, 1 IV, 8 IV), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 42-43.

254. *Przeciw przejawom rasizmu, ksenofobii i skrajnego nacjonalizmu* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 24 X), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 4-5; toż: „*Per un impegno a vincere ogni razzismo, xenofobia e nazionalismo esasperato*”, IGP XXV, 2, s. 606-609.

2003

255. *Nigdy więcej wojny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 III), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 50; toż: „*Ai Paesi membri delle Nazioni Unite ricordo i ben noti principi della Carta dell'ONU*”, IGP XXVI, 1, s. 344-346.

2004

256. *W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 22-24; toż: *Un sguardo sul mondo alla luce di quattro convinzioni*, IGP XXVII, 1, s. 48-53.

257. *Jeszcze raz potępiam terroryzm wojny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 36; toż: *Guardare avanti con fiducia*, IGP XXVII, 1, s. 329-331.

258. *Trzeba z odwagą globalizować solidarność i pokój* (Przesłanie z okazji XVIII Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie”, 3 IX), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 12-13; toż: „*C'è bisogno del coraggio di globalizzare la solidarietà e la pace. La guerra è sempre una sconfitta della ragione e dell'umanità*”, IGP XXVII, 2, s. 190-194.

2005

259. *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; toż: „*Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno è lecito passare oltre*”, IGP XXVIII, 1, s. 51-54.

BENEDYKT XVI

2005

1. *W obronie godności człowieka* (Przemówienie z okazji wręczenia Oświęcimskiej Nagrody Praw Człowieka, 16 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 47; toż: *Un forte appello per il diritti e la dignità dell'uomo si leva da una città che ha vissuto il terrore e il dolore di milioni di vittime innocenti dell'odio*, IB I, s. 673-674.

2006

2. *Na drodze do uroczystości paschalnych* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 1 III), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 18-19; toż: „*Incamminiamoci verso la Pasqua*”, IB II, 1, s. 260-263.

3. *Przybyć tu musiałem* (Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, 28 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 39-41; toż: „*Dovevo venire*”, IB II, 1, s. 724-729.

4. *Apel o pokój na Bliskim Wschodzie* (2 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 9.

5. *Apele Ojca Świętego o pokój na Bliskim Wschodzie* (29 VI, 16 VII, 2 VIII, 5 VIII, 6 VIII, 9 VIII, 13 VIII, 15 VIII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 25.

6. *Trzeba odrzucić przemoc i podjąć dialog* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 28-29; toż: *Cessi il fuoco. Subito*, IB II, 2, s. 66-67.

2007

7. *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzi* (Przemówienie do młodzieży, São Paulo, 10 V), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 18-21; toż: „*Voi siete i giovani della Chiesa. Vi invio verso la grande missione di evangelizzare i ragazzi e le ragazze del mondo*”, IB III, 1, s. 806-815.

8. *Apel w sprawie zakładników koreańskich w Afganistanie* (29 VII), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 57.

9. *Apel o uwolnienie księży porwanych w Iraku* (14 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 41.

10. *Maryja przypomina nam, że bez Boga nigdy nie pokonamy nienawiści i przemocy* (Rozważanie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 38-39; toż: *Senza Dio gli uomini non possono sconfiggere l'odio e costruire la pace*, IB III, 2, s. 791-793.

2008

11. *Apel w sprawie Libanu* (7 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 48-49.

12. *Apel w sprawie konfliktu izraelsko-palestyńskiego; Apel o uwolnienie arcybiskupa porwanego w Iraku* (2 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 50.

13. *Apel o pokój w Ziemi Świętej* (9 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 52.
14. *Apel o pokój w Iraku* (16 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 19.
15. *Apel w sprawie Somalii, Darfuru i Burundii* (27 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 58.
16. *Apel w sprawie Libanu* (11 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 59.

2009

17. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.
18. *Potrzeba odwagi, by poskromić żądzę odwetu* (Przemówienie w obozie dla uchodźców, Betlejem, 13 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 37-38; toż: *Un onesto dialogo per il diritto a una sovrana patria palestinese*, IB V, 1, s. 812-814.
19. *Nigdy więcej wojny i terroryzmu!* (Przemówienie na lotnisku, Tel Aviv, 15 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 46-47; toż: *Mai più spargimenti di sangue. Mai più terrorismo e guerra*, IB V, 1, s. 847-849.
20. *Nigdy więcej wojny, przemocy i niesprawiedliwości w Ziemi Świętej* (Przemówienie do uczestników sesji ROACO, 25 VI), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 16-17; toż: *Mai più guerra, violenza e ingiustizia in Terra Santa*, IB V, 1, s. 1068-1070.
21. *Nigdy więcej masowej zagłady ludzkich istnień* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 18; toż: *Mai più distruzioni di massa di vite umane*, IB V, 2, s. 371-374.
22. *Sprawiedliwość społeczna i ewangelizacja* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”, 13 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 26-27; toż: *La forza dell'annuncio cristiano per i diritti umani e la giustizia*, IB V, 2, s. 539-541.

2010

23. *Zatrzymajcie się i odrzućcie przemoc!* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 17-18; toż: *„Fermatevi, riflettete e abbandonate la via della violenza”*, IB VI, 1, s. 6-11.
24. *Otaczajcie opieką ofiary nadużyć popełnionych w Kościele i bądźcie solidarni z kapłanami* (Homilia podczas Mszy św., Londyn, 18 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 31-33; toż: *Dal dolore e dalla vergogna alla purificazione della Chiesa*, IB VI, 2, s. 245-249.

2011

25. *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka* (Przesłanie z okazji 17. sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 29 IV), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 19-20; toż: *La libertà di religione diritto umano fondamentale*, IB VII, 1, s. 539-541.

2012

26. *Apel o pokój w Syrii* (12 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 53.
27. *Przemoc nigdy nie służy ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 57.
28. *Niech Bóg sprawi, że ucichnie zgiełk oręża i ustanie wszelka przemoc* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 20-21.

FRANCISZEK

2013

1. *Nikomui nie wolno zabijać w imię Boga* (Homilia w Domu św. Marty, 22 V), ORpol. 33(2013) nr 7, s. 41-42.
2. *Wiara i przemoc są nie do pogodzenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VIII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 55.
3. *List Papieża Franciszka do Władimira Putina* (4 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 6.
4. *Niech umilknie zgiełk oręża!* (Homilia podczas czuwania na placu św. Piotra, 7 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 7-8.
5. *Módlmy się o pokój w Syrii i na Bliskim Wschodzie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 37-38.
6. *Nie sposób myśleć o Bliskim Wschodzie bez chrześcijan* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich, 21 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 27-28.
7. *Jakże piękny będzie dzień, w którym z mieczy powstaną lemiesz* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 54-55.
8. *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju* (Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 4-10.
9. *Droga do pokoju na Bliskim Wschodzie* (Msza święta z koptyjskim patriarchą Aleksandrem, 9 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 16.

2014

10. *Główną drogą pokoju jest dialog* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 15-19.

NOTY O AUTORACH

Gerald J. B e y e r, profesor Villanova University w Villanovie (Pensylwania, USA), teolog, etyk. Urodzony w 1970 r. w Filadelfii (USA). Studia z zakresu filozofii w Georgetown University, z zakresu teologii w Yale University Divinity School. Doktorat z zakresu etyki chrześcijańskiej w Boston College. Studia dodatkowe w Instytucie Polonijnym Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II i Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Od 2004 r. wykładowca chrześcijańskiej etyki społecznej na Wydziale Teologii i Studiów Religijnych (Department of Theology and Religious Studies) Saint Joseph's University w Filadelfii. Od 2013 r. wykładowca etyki chrześcijańskiej na Villanova University.

Członek zarządu Catholic Scholars for Worker Justice. Członek Society of Christian Ethics i Catholic Theological Society of America.

Główne obszary badań: teoretyczne podstawy chrześcijańskiej myśli społecznej, zastosowanie aksjologii i etyki w życiu społecznym i gospodarczym.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution* (2010).

Barbara C h y r o w i c z SSpS, profesor, filozof-etyk. Urodzona w 1960 r. w Katowicach. Studia z zakresu teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej.

Obecnie członek Komitetu Etyki w Nauce PAN i Komitetu Bioetyki PAN (od 2011).

Członek rad naukowych Instytutu Jana Pawła II KUL i internetowego czasopisma filozoficznego „Diametros”, Rady Redakcyjnej czasopisma „Logos i Ethos”, Kolegium Redakcyjnego czasopisma „Ethos”.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, The European Society for Philosophy of Medicine and Health Care, Central and East European Association of Bioethics, Papieskiej Akademii Życia, Görres Gesellschaft, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Etycznego i Polskiego Towarzystwa Bioetycznego (członek założyciel, członek zarządu).

Laureatka Nagrody Znaku i Hestii im. Józefa Tischnera w roku 2009.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce (zwłaszcza krytyka konsekwencjalizmu), bioetyka (zwłaszcza moralne aspekty ingerencji genetycznych).

Publikacje między innymi w „Rocznikach Filozoficznych”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Etosie”, „Nauce”, „Diametrosie”, „Przeglądzie Tomistycznym”, „Znaku” i „Tygodniku Powszechnym”. Najważniejsze publikacje książkowe: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* (1997); *Bioetyka i ryzyko. Argument*

„równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki (2000); *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygania* (2008); *Etyka zawodu psychologa* (współautor, 2008). W latach 1999-2011 redaktor serii *Etyka i technika* (11 tomów).

John D o n n e, poeta, kaznodzieja. Urodzony w 1572 r. w Londynie (w rodzinie katolickiej), zmarły w 1631 r. w Londynie. Studia w Oksfordzie, Londynie i Cambridge,

Zaangażowany w działalność dworską i polityczną, początkowo w służbie hrabiego Essex, następnie jako osobisty sekretarz Thomasa Egertona, Lorda Strażnika Wielkiej Pieczęci. Od 1615 r. duchowny anglikański. Nadworny kaznodzieja i kapelan króla Jakuba I, wykładowca teologii w Lincoln's Inn w Londynie. Od 1621 r. dziekan katedry św. Pawła w Londynie.

Doktor uniwersytetów w Oksfordzie i Cambridge.

Autor polemik teologicznych, kazań, medytacji, modlitw i utworów poetyckich zaliczanych nurtu poezji metafizycznej. W Polsce znany przede wszystkim z wierszy w przekładach Stanisława Barańczaka, Jerzego Pietrkiewicza i Jerzego S. Sity.

Inka D o w l a s z, doktor, reżyser teatralny, scenarzysta, psycholog. Urodzona w 1949 r. w Szczecinie. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu reżyserii dramatu w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie.

Od 1996 r. związana z Teatrem Ludowym w Nowej Hucie, gdzie współtworzy Program Terapii przez Sztukę: Studio Improwizacji, Studium Terapii przez Sztukę, cykle warsztatowe, m.in. Fakultet w teatrze, Velis passis, Kombinacje przestrzenne, Przeniesienie teatru.

Pracownik dydaktyczny na Uniwersytecie Jagiellońskim, w Krakowskiej Szkole Teatralnej i Filmowej oraz w Wyższej Szkole Komunikowania i Mediów Społecznych im. J. Giedroycia w Warszawie.

Wyróżniona nagrodą Fundacji Polcul, laureatka Ogólnopolskiego Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych dla Dzieci i Młodzieży „Konteksty” oraz konkursu Profesjoniści Forbesa – 2012,

Najważniejsze osiągnięcia artystyczne: *Czarownice z Salem* A. Millera (reżyseria, Teatr Współczesny w Szczecinie, 1984); *Dom na niebiosach* J. Hubača (reżyseria, Teatr im. Wandy Siemaszkowej w Rzeszowie, 1986); *Solo na dwa głosy* Toma Kempińskiego (reżyseria, Teatr im. Stefana Jaracza w Łodzi, 1987); *Kobieta z wydm* A. Kobo (adaptacja i reżyseria, Stary Teatr im. Heleny Modrzejewskiej w Krakowie, 1992); *Toksyny* K. Bizia (reżyseria i scenografia, Teatr Powszechny im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, 2002); *Idź się leczyć* (scenariusz i reżyseria, Teatr Śląski w Katowicach, 2006); *Demokracja* E.G. Craiga (reżyseria, Fabryka Trzciny w Warszawie, 2009); *Pułapki miłości* (scenariusz i reżyseria, Polski Teatr w Wilnie, 2012). W Teatrze Ludowym: *Toksyczni rodzice* (scenariusz i reżyseria, 1996); *Bici biją* (scenariusz i reżyseria, 1998); *Odlot* (scenariusz i reżyseria, 2001); *Sytuacja bez wyjścia* (scenariusz i reżyseria, Teatr Ludowy w Krakowie, 2003); *Wakacje w Holandii* (scenariusz i reżyseria, Teatr Ludowy w Krakowie, 2006).

Ks. Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych. Od 2003 r. prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, od 2007 rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in ISam 8-2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Tomasz F e r e n c, doktor habilitowany, socjolog. Urodzony w 1973 r. w Łodzi. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 1999 r. pracownik Katedry Socjologii Sztuki na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym UŁ, od 2004 adiunkt.

Członek zarządu Fundacji Edukacji Wizualnej.

Główne obszary badań: socjologia i antropologia wizualna, studia nad emigracją, socjologia sztuki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Fotografia. Dyletanci, amatorzy i artyści* (2004, nagroda im. Stanisława Ossowskiego); *Artysta jako Obcy. Socjologiczne studium polskich artystów na emigracji* (2012); *Architektura przymusu. Interdyscyplinarne studia nad dyscyplinującymi funkcjami architektury* (współred., 2013).

Jacek H o ł ó w k a, profesor, filozof. Urodzony w 1943 r. we Lwowie. Studia z zakresu filozofii i filologii angielskiej na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu socjologii medycyny na Uniwersytecie Stanowym w Ohio.

Po studiach zatrudniony na w Instytucie Filozofii UW, obecnie kierownik Zakładu Filozofii Analitycznej; przez jedną kadencję prorektor UW. Wizytujący profesor w Indiana University (Bloomington) i University of Notre Dame (South Bend). Redaktor naczelny „Przeglądu Filozoficznego”.

Członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.

Główne obszary badań: filozofia analityczna i filozofia moralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Relatywizm etyczny* (1981); *Etyka w działaniu* (2001). Autor podręczników etyki: *Problemy moralne w literaturze pięknej* (1994); *Wybrane problemy moralne współczesności* (1999).

Anna K a w a l e c, doktor, polonista-teatrológ, filozof. Urodzona w 1968 r. w Żarowie na Dolnym Śląsku. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 do 2001 r. nauczycielka w III Liceum Ogólnokształcącym w Lublinie. W latach 2001-2008 redaktor w kwartalniku „Ethos”. Od 2008 r. adiunkt w Katedrze Teorii Kultury i Sztuki na Wydziale Filozofii KUL.

Żalążycielka wielokrotnie nagradzanego młodzieżowego „Teatru Dziungów” (wyłączniana nagrodami za reżyserię m.in. w „Scenie Młodych”).

Główne obszary badań: kategoria sprawstwa w ujęciach kulturowym i filozoficznym, problemy metamimesis, zagadnienia filozofii sztuk performatywnych i performatyki.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin oraz redaktor monografii *O pojęciu sztuki w kulturze współczesnej* (2010) oraz *Miedzy autentycznością a udawaniem. Postawy twórcze w kulturze współczesnej* (2013).

Maciej T. K o c u b a, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1958 r. w Lublinie. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Pracownik UMCS, obecnie Kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Główne obszary badań: epistemologia i teoria literatury Gastona Bachelarda, psychospołeczny fenomen przemocy opisywany przez René Girarda w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych, kulturowa jedność Europy i cywilizacji Zachodu oraz procesy, które zachodzą na styku różnych kultur i cywilizacji, procesy integracyjne (globalizacja) i dezintegracyjne, różnicujące i dzielące współczesny świat, antropologia obrazu rozumiana jako badanie wzajemnych zależności jakie zachodzą między poznaniem opartym na pojęciach a poznaniem opartym na obrazach, a także jako poszukiwanie istotnych własności (wymiarów) poznania obrazowego oraz uchwycenie jego holistycznego charakteru.

Autor książki *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata* (2010). Współredaktor książek: *Racjonalizm i irracjonalizm w nauce i życiu społecznym* (1994), *Socjologia wiedzy i jej wrogowie* (1995), *Przemoc i filozofia* (2004) oraz artykułów o tematyce obejmującej wymienione kręgi problemowe.

Dobrosław K o t, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne w Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Członek Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Podmiotowość i utrata* (2009).

Kamil K o p a n i a, doktor, historyk sztuki. Urodzony w 1979 r. w Białymstoku. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Warszawskim

Od 2009 r. adiunkt w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego, od 2010 r. również w Akademii Teatralnej im. A. Zelwerowicza w Warszawie (Wydział Sztuki Łalkarskiej w Białymstoku).

Współtwórca i prezes Podlaskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych. Zaanżażowany w prace związane z uzupełnianiem i promocją „Kolekcji II” Galerii Arsenal w Białymstoku.

Główne obszary badań: związki sztuk plastycznych z teatrem i ceremoniami liturgicznymi o charakterze parateatralnym, funkcja i odbiór dzieł sztuki w średniowieczu, historia teatru lalek.

Laureat nagrody w LIV Konkursie im. ks. prof. Szczęsnego Dettloffa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Arsenal sztuki. Galeria Arsenal w Białymstoku i jej Kolekcja II* (2006); *Animated Sculptures of the Crucified Christ in the Religious Culture of the Latin Middle Ages* (2010); *Czas apokalipsy. Koniec dziejów w kulturze od późnego średniowiecza do współczesności* (red., 2012).

Dariusz K o s i ń s k i, profesor, teatrolog, krytyk teatralny. Urodzony w 1966 r. w Zawierciu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1994 zatrudniony w Instytucie Filologii UJ w Katedrze Historii i Teorii Teatru, następnie w utworzonej w 2004 r. Katedrze Dramatu, a obecnie w Katedrze Performatyki. W latach 2010-2013 dyrektor programowy Instytutu im. J. Grotowskiego we Wrocławiu. Redaktor internetowego pisma „Performer”. Od kwietnia 2014 zastępca dyrektora Instytutu Teatralnego im. Z. Raszerwskiego w Warszawie.

Laureat Nagrody Znaku i Hestii im. ks. Józefa Tischnera i Nagrody Naukowej im. Jerzego Giedroycia.

Główne obszary badań: historia teatru polskiego (ze szczególnym uwzględnieniem historii sztuki aktorskiej), dzieje polskiego dramatu, tradycja polskiego teatru – „polski teatr przemiany”, wiedza o przedstawieniach, w szczególności współczesne przedstawienia dramatów społecznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka aktorska Wandy Siemaszkowej* (1997); *Sztuka aktorska w polskim piśmiennictwie teatralnym XIX wieku - główne problemy* (2003); *Sceny z życia dramatu* (2004); *Dramaturgia praktyczna. Polska sztuka aktorska XIX wieku w piśmiennictwie teatralnym swej epoki* (2005); *Słownik teatru* (2006); *Polski teatr przemiany* (2007); *Grotowski. Przewodnik* (2009); *Teatra polskie. Historie* (2010, wyd. niem. *Polnisches Theatre. Eine Geschichte in Szenen*, 2011); *Teatra polskie. Rok katastrofy* (2012).

Robert P i ł a t, profesor, filozof. Urodzony w 1959 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

Od 1988 pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk; w latach 2000-2004 wicedyrektor Instytutu, w latach 2000-2011 kierownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki. W latach 2005-2008 dyrektor IFiS Akademii Pedagogiki Specjalnej. Od 2012 r. kierownik Sekcji Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

Główne obszary badań: filozofia umysłu, epistemologia, etyka.

Publikacje książkowe: *Czy istnieje świadomość* (1993); *Umysł jako model świata* (1999); *Krzywda i zadośćuczynienie* (2003); *Doświadczenie i pojęcie* (2006); *O istocie pojęć* (2007); *Powinność i samowiedza* (2013); *Aporie samowiedzy* (2014); Cykliczne audycje w Programie II Polskiego Radia: „Sowa Minerwy” (2003-2007), „Telefon filozoficzny” (2006), „Filozoficzne pytania wielkich pisarzy” (2008-2009).

Leszek P o r ę b s k i, doktor habilitowany, profesor AGH, politolog, psycholog. Urodzony w 1961 r. w Nowym Sączu. Studia z zakresu nauk politycznych i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1985 roku pracownik Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie, obecnie kierownik Katedry Politologii i Historii Najnowszej na Wydziale Humanistycznym.

Główne obszary badań: teoria polityki, socjologia polityki, wykorzystanie nowych technologii w sferze polityki (elektroniczna demokracja).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Behawioralny model władzy* (1996); *Elektro-niczne oblicze polityki. Demokracja, państwo, instytucje polityczne w okresie rewolucji informacyjnej* (2001); *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella* (2007); *Lokalny wymiar elektronicznej demokracji* (2012).

Paul R i c o e u r, filozof. Urodzony w 1913 r. w Valence we Francji, zmarły w 2005 r. w Châtenay-Malabry pod Paryżem. Studia z zakresu filozofii na Sorbonie w Paryżu. Pacyfista i antytotalitarysta, w 1939 r. zmobilizowany, przez cztery lata więziony w obozie jenieckim.

Od 1933 do 1939 r. nauczyciel szkół średnich. W latach 1945-1948 kierownik archiwum husserlowskiego w Centre National de la Recherche Scientifique. Od 1948 do 1956 r. wykładowca na uniwersytecie w Strasburgu, a następnie na Sorbonie w Paryżu i na uniwersytecie w Nanterre (w latach 1966-1970) i na uniwersytecie w Chicago (1970-1985), a ponadto na uniwersytetach w Louvain, Montrealu, Genewie oraz w Yale University.

Członek komitetu redakcyjnego czasopisma „Esprit”, współpracownik „Philosophy Today”.

Wyróżniony między innymi nagrodami Dantego, Karla Jaspersa i Leopolda Lucasa oraz nagrodą Akademii Francuskiej.

Główne obszary badań: filozofia (hermeneutyka, fenomenologia, egzystencjalizm), filozofia polityki, poetyka, teoria literatury, egzegeza biblijna, teologia protestancka.

Najważniejsze publikacje tłumaczone na język polski: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* (1985); *Symbolika zła* (1986); *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism* (1989); *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia* (1991); *Filozofia osoby* (1992); *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii* (1992); *Myśleć biblijnie* (współautor, 2003); *Krytyka i przekonanie* (2003); *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu* (2004); *O sobie samym jako innym* (2005); *Pamięć, historia, zapomnienie* (2006); *Czas i opowieść* (2008); *Życie aż do śmierci: oraz Fragmenty* (2008); *O interpretacji. Esej o Freudzie* (2009); *Miłość i sprawiedliwość* (2010).

Danuta R o d e, doktor habilitowany, psycholog. Urodzona w Bytomiu. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1976 r. asystent, a następnie adiunkt w Zakładzie Psychologii Klinicznej i Sądowej Uniwersytetu Śląskiego, od 2012 r. kierownik Zakładu. W latach 1994-1998 zastępca dyrektora Instytutu Psychologii do spraw dydaktyki. Biegły sądowy.

Członek Komitetu Polskiej Akademii Nauk – Oddział Katowice, Rady Naukowej „Current Issues in Personality Psychology” oraz komitetu redakcyjnego „Journal of Family Violence”. Członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Wyróżniona przez redakcję czasopisma „Niebieska Linia” jako promotor prac magisterskich związanych z przemocą domową.

Główne obszary badań: psychologia sądowa (w szczególności problematyka przemocy w rodzinie i przestępczości nieletnich) i psychologia kliniczna (w szczególności w zakresie psychologicznych regulacji mechanizmów osobowości i zachowań w sytuacjach trudnych).

Autorka licznych artykułów z powyższych dziedzin, a także z zakresu psychologicznego opiniodawstwa sądowego w sprawach cywilnych i karnych.

Manfred S p i e k e r, profesor, politolog. Urodzony w 1943 r. w Monachium. Studia z zakresu nauk politycznych, filozofii i historii na uniwersytetach we Fryburgu, Berlinie i Monachium.

W latach 1972-1982 pracownik naukowo-dydaktyczny Forschungsinstitut für politische Wissenschaft und europäische Fragen na Uniwersytecie w Kolonii. Od 1983 r. profesor Institut für Katholische Theologie na Uniwersytecie w Osnabrück.

Od 1995 do 2001 r. obserwator do spraw polityki społecznej Stolicy Apostolskiej przy Radzie Europy. Od 2002 r. przewodniczący Association Internationale pour l'Enseignement Social Chrétien (AIESC). Były współpracownik Sekretariat der Gemeinsamen Synode der Bistümer w RFN.

Główne obszary badań: nauki polityczne, chrześcijańska nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje: *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* (1974); *Los herejes de Marx. De Bernstein a Garaudy* (1977); *Dialogo marxismo – cristianismo* (1977); *Legitimitätsprobleme des Sozialstaats. Konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik Deutschland* (1986); *Flucht aus dem Alltag? Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Schulbüchern für den katholischen und evangelischen Religionsunterricht* (1989); *Sociální stát a jeho krize* (1996); *Katolícka sociálna nauka a sociálni trzni hospodárstvi* (1996); *Zaangażowanie czy defensywa? Katolicy w życiu publicznym Polski i Niemiec* (współautor, 1997); *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlaufe eines Konflikts* (2000); *Der verleugnete Rechtsstaat: Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa* (2005).

Wilfried V e r E e c k e, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie w Leuven, z zakresu ekonomii na Georgetown University.

Od 1967 r. pracownik dydaktyczno-naukowy Georgetown University, w latach 1980-1983 dziekan Wydziału Filozofii.

Wyróżniony doroczną nagrodą Belgijskiej Akademii Nauk.

Główne obszary badań: filozofia Hegla, współczesna filozofia kontynentalna, psychoanaliza ze szczególnym uwzględnieniem myśli J. Lacana, relacja między etyką a ekonomią oraz filozofią społeczną a etyką, koncepcja osoby.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Negativity and Subjectivity: A Study About the Function of Negation in Freud, Linguistics, Child-Psychology, and Hegel* (1977); *Saying 'No'* (1984); *Phenomenology and Lacan on Schizophrenia, after the Decade of the Brain* (współautor, 2001); *Denial, Negation and the Force of the Negative* (2005); *Ethical Dimensions of the Economy. Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods* (2008).

Robert P. W o l f f, profesor, filozof polityki. Urodzony w 1933 r. w Nowym Jorku. Studia z zakresu filozofii na Harvard University.

W latach 1958-1961 wykładowca na tymże uniwersytecie, następnie na University of Chicago (1961-1964). Od 1964 do 1971 r. adiunkt na Columbia University. Wieloletni pracownik naukowy University of Massachusetts Amherst (w latach 1971-1992 na wydziale filozofii, od 1992 na wydziale studiów afroamerykańskich, od 2008 r. emerytowany).

Główne obszary badań: filozofia polityki (w szczególności krytyka liberalizmu i obrona anarchizmu), myśl Immanuela Kanta i Karola Marksa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kant's Theory of Mental Activity* (1962); *A Critique of Pure Tolerance* (współautor, 1965); *The Poverty of Liberalism* (1968); *The Ideal of the University* (1969); *In Defense of Anarchism* (1970); *The Autonomy of Reason* (1974); *About Philosophy* (1976); *Understanding Marx* (1985); *Moneybags Must Be So Lucky* (1988); *Autobiography of an Ex-White Man* (2005).

Tomasz Żuradzki, doktor, filozof, politolog. Urodzony w 1977 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii i nauk politycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu teorii polityki w London School of Economics.

Od 2002 do 2009 r. redaktor w „Gazecie Wyborczej” w działach: naukowym, publicystycznym, zagranicznym. Od 2011 r. pracownik Instytutu Filozofii UJ.

Członek Aristotelian Society, American Philosophical Association, Polskiego Towarzystwa Bioetycznego, European Society for Philosophy of Medicine and Health Care i Society for Applied Philosophy.

Główne obszary badań: metaetyka (zagadnienia normatywności i racjonalności), etyka praktyczna (bioetyka, etyka wojny), filozofia polityczna, historia etyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Internalizm i eksternalizm w metaetyce* (2012); *Etyka wojny. Antologia* (współautor, 2009). Redaktor gościnny tomu: „Diametros” 23 (2010), *The Special Issue on the Ethics of War*.

VIOLENCE

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Cruelty that is still human... (D.Ch.)

The above words, which come from Wiktor Woroszyński's commentary included in Andrzej Munk's movie *Passenger*,¹ describe the paradigmatic 20th century connotation of the concept of 'violence': a German concentration camp, its prisoners reduced to the level of objects, and oppressors pursuing their inhuman mission of annihilating the weak. Munk shows that the cruelty of the tormentors, apart from its destructive physical aspect, has also a dimension that might be considered as surprisingly 'human' in that it manifests a quality only a human being can display, namely, a desire, which comes into being independently of any external cause, to exert dominance over another individual, to subdue and deprive her of the capability of self-determination. It seems that by showing precisely this aspect of human nature, the director grasped in his movie the essence of the phenomenon of violence.

Indeed, 'violence' belongs among concepts that tend to escape definitional conceptualizations, and it is easier to be pointed out than adequately described, as if a purely intellectual, mental grasp of this phenomenon inevitably took something away from it. One might say that perception of violence, or the description of a phenomenon as bearing specific marks of violence, necessarily involves a certain kind of lived experience: either a direct experience which the self interprets as being subjected to violence, or the self's specific ontological and cognitive identification with a subject submitted to violence. Interestingly, a lived experience of this kind is not, or is not exclusively, emotional, and it occurs whenever a human being is either herself confronted with a threat of being objectified or reified, or becomes a witness to such an attempt against another human being, who – precisely as a human being and by the power of human nature – is not prone to objectification or reification.

In the strict sense only a human being is capable of experiencing and exerting violence. While relations in the natural world, specifically in the animal world, may be marked by cruelty and ruthlessness, they are not usually described as violent, since animals, incapable of what Thomism calls *reflexio in actu exercito*, do not reflect on their actions in relation to themselves as their agents and

¹ *Pasażerka* [Passenger], Poland, 1963, directed by Andrzej Munk and Witold Lesiewicz, with a commentary by Wiktor Woroszyński.

thus are not aware of them the way humans are. On the other hand, violence in relations obtaining between human beings does not necessarily involve physical cruelty, even though in the common opinion it is physical harm of some sort that remains the closest connotation of the concept in question. Violence may be acutely experienced even in situations when one's bodily integrity is not violated, and also when it is unnoticed by anyone but its object. Thus perception of violence is always specifically philosophical: in situations commonly described as those of humiliation, degradation, abuse, harm or manipulation, their subject, in her cognitive act, experiences encroachment on her ontological, or rather metaphysical status of a self-governed being that tends to transgress contingency and all determination except for the self-imposed one. This intuition, while differently articulated, was shared by philosophers so remote in their thinking as Karol Wojtyła and Jean-Paul Sartre, both of whom expressed it in their literary works. In the introduction to his play *Our God's Brother*, Wojtyła writes that it will be an attempt to fathom a human being, and although the main character is a historical person, between a person and our attempts to understand her, stands 'a line inaccessible to history.' This 'extrahistorical element' in a human being lies at the very sources of her humanity.² Jean-Paul Sartre in turn points that a cognitive act which aims at the full grasp of a human being inevitably leads to her reification and objectification, the threat of which inhere already in another's mere look and consciousness. It is in this context that Sartre makes Garcin, the main character in his play *No Exit*, say the famous words "Hell is – other people!"³

Situations of violence occur in almost every area of human life and even the relation of love between man and woman, which is constitutive for family life, is not free from them. Violence frequently characterizes relations between parents and children, as well as broader social, professional and economic relations, international relations at the level of states, and various manifestations of culture: apparently there is no culture that does not sanction some form of violence. As a result, violence becomes a subject of interest to many disciplines ranging from psychology through anthropology, sociology, history, political science, and economics to philosophy, where reflection on it is usually inspired by historical events, such as, in the past century, the first and the second world wars, the Nuremberg trials, the communist totalitarianism and its destructive power in the Soviet Union and its satellite states, the cold war, the rise of the Solidarity, the fall of the Berlin Wall and all it symbolized, the al-Qaeda attack on the World Trade Center, and, in more recent times, the situation in Ukraine. It is perhaps worth noting that the debate on violence is triggered not only by events of which it is the axis, but also by those throughout which it was astonishingly 'evaded' and which are occasionally described as demonstrating

² See Karol Wojtyła, *Our God's Brother*, in Karol Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theatre*, trans. by Bolesław Taborski (University of California Press: Berkely, Los Angeles, London), 147-266; see also Karol Wojtyła, *Brat naszego Boga*, in Karol Wojtyła-Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski* (Kraków: Znak, 2004), 314.

³ Jean-Paul Sartre, *No Exit*, in Jean-Paul Sartre, *"No Exit" and Three Other Plays*, trans. by Stuart Gilbert (New York: Alfred A. Knopf: 1989), 45.

the nonviolence attitude, as was the case with the events in Poland in 1980 and 1989. Intriguingly, it seems that an area of human relations which remains free from violence and which naturally makes it possible to avoid violence-related attitudes is that of friendship.

A special kind of violence, which consists in complete physical destruction of a human being and simultaneously in depriving her of the status of a human subject by 'inflicting shame' on her⁴ – as Michel Foucault puts it – takes place in the case of executing death penalty, which today is "the most hidden part of the penal process"⁵. The aspect of capital punishment involving reification of the convict, as well as the radical incompatibility of this punishment with human nature, is described by Albert Camus, who shows the unquenchable desire of the convicted person to overcome the ultimate inevitability of the sentence and to save the hope, if not for life, then at least for a chance: "What counted was the possibility of escape, a leap beyond the merciless rite, a rush towards the kind of madness that offered every possibility of hope. Of course, all you could hope for was to be shot down by some stray bullet as you turned a corner while running away as fast as you could.... The most important thing was to give the condemned man a chance.... It should be possible to find a chemical compound that would kill the patient ... nine times out of ten. The patient would be told; that would be a condition.... I understood what was flawed about the guillotine: no one had a chance, none whatsoever.... Logically what was really annoying was that the condemned man had to hope for the guillotine to function properly.... It was in his own best interest that everything went smoothly."⁶

The evolution in administering punishment, most importantly capital punishment, in the Western world, begun with the abandonment of public executions, or as Foucault calls it, with "the disappearance of torture as public spectacle,"⁷ seems to be a manifestation of a slow process of rejection, by the penal system, of physical cruelty, namely, violence done to the bodies of the convicts. Thus we saw "the disappearance of the tortured, dismembered, amputated body, symbolically branded on face or shoulder, exposed alive or dead to public view. The body as the major target of penal repression disappeared."⁸ The fact remains, however, that violence in the sense of reification of the convict, and her total objectification in the case of death penalty, cannot be overcome even today, and Foucault holds that recourse to violence in penal and judicial systems is marked by a certain hypocrisy: "Justice no longer takes public responsibility for the violence that is bound up with its practice.... Generally speaking, punitive practices had become more reticent.... From being an art of unbearable sensations punishment has become an economy of suspended rights. If it is still necessary for the law to reach and manipulate the body of the convict, it will be at a distance, in the proper way, according to strict rules, and with a much

⁴ See Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. by Alan Sheridan (New York: Random House: 1995), 9.

⁵ Ibid., 9.

⁶ Albert Camus, *The Outsider*, trans. by Sandra Smith (Penguin: London 2012), 15-17.

⁷ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 7.

⁸ Ibid., 8.

'higher' aim. As a result of this new restraint, a whole army of technicians took over from the executioner, the immediate anatomist of pain: warders, doctors, chaplains, psychiatrists, psychologists, educationalists; by their very presence near the prisoner, they sing the praises that the law needs: they reassure it that the body and pain are not the ultimate objects of its punitive action. Today a doctor must watch over those condemned to death, right up to the last moment – thus juxtaposing himself as the agent of welfare, as the alleviator of pain, with the official whose task it is to end life. This is worth thinking about.”⁹

Whenever and wherever acts of violence occur, the perpetrator is always a particular human being, whether she be a wrongdoer, an executioner, a soldier, a family member or a stranger acting on her anger. The deep mark violence leaves behind is the main theme of Javier Marías's trilogy *Your Face Tomorrow*, which, almost in its entirety, is a response to the question formulated by one of the characters: “Why can't one do that? Why can't one ... go around beating people up and killing them?”¹⁰ The Spanish writer does not engage in ideological discourse, rather, he focuses on drawing a gloomy image of human nature, in which the propensity to violence is not only deeply rooted, but inherent and irremovable. “While it isn't ever something we would wish for, we would all nonetheless always prefer it to be the person beside us who dies, whether on a mission or in battle, in an air squadron or under bombardment or in the trenches when there were trenches, in a mugging or a raid on a shop or when a group of tourists is kidnapped, in an earthquake, an explosion, a terrorist attack, in a fire, it doesn't matter: even if it's our colleague, brother, father or even our child, however young. Or even the person we most love, yes, even them, anyone but us.... From there to letting someone die in order to save yourself is only a step, and trying to ensure that someone else dies in your place or even bringing that about ... is just one more short step, and both steps are easily taken, especially the first, in fact, in an extreme situation, almost everyone takes that step. How else explain ... why the expression 'Every man for himself' exists, which, after all, means discarding all considerations for others and reverting to the law of the jungle, which we all accept and to which we return without a second's thought.... The reality is that we're doing violence to ourselves by not following and obeying it at all times and in all circumstances, but even so we apply that law far more often than we acknowledge.... At that moment you can allow yourself to shove and trample and kick others out of the way, or use an oar to smash in the head of anyone trying to hold on to your boat.... soldiers fleeing en masse [...] each listening only to his own survival instinct and therefore indifferent to his companions, who no longer count and who have, in fact, ceased to be companions....”¹¹

Side by side with this literal, agent-centered meaning of violence, there also exists its figurative sense: thus we speak about the violence of a political or

⁹ Ibid., 9-11. “You were executed discreetly, with a bit of shame and a great deal of precision” (Camus, *The Outsider*, 118).

¹⁰ Javier Marías, *Your Face Tomorrow*, vol. 3, *Poison, Shadow and Farewell*, trans. by Margaret Jull Costa (London: Chatto & Windus, 2009), 7.

¹¹ Ibid., 3-6.

economic system, about violence against a nation, about exerting violence towards the world or towards the environment. The insight behind such conceptualizations prompts that a subject other than human may become an element of the relation of violence. However, although the violence of a system, for instance a totalitarian one, may be perceived in terms of an external, impersonal coercive power, this power actually comes to existence as a result of individual actions on the part of particular human beings, and thus deeply subjective acts. This idea is well illustrated by Sándor Márai in his *Memoir of Hungary: 1944-1948*, in which he describes the Russian troops entering his homeland during the second world war. Márai does not make a direct, theoretical analysis of the Soviet system, which, together with the Soviet army, was brought to his country, rather, he describes particular soldiers, their characters, personalities, and actions. The reader is offered a series of descriptions of various situations interrelated by the figure of the narrator, and it is only the sum of the particular insights thus provided that becomes the basis for a generalization: "What always counted in the Soviet system was whether it could use a human being, the raw material, today, Thursday, at 4:30 p.m. If it could, it used him; if he grew tired or became disabled, or he could no longer be trusted, the system tossed him aside mercilessly."¹²

An interesting imagery of violence done to the world in which we live is developed in the writings of Jean Baudrillard. In his *Transparency of Evil* he observes that "things, signs or actions" are "freed" in today's world "from their respective ideas, concepts, essences, values, points of reference, origins and aims"¹³. Thus „they embark upon an endless process of self-reproduction,”¹⁴ and as a result a "mortal mode of disappearance" is replaced with a "fractal mode of dispersal."¹⁵ Baudrillard adds, „Yet things continue to function long after their ideas have disappeared, and they do so in total indifference to their own content. The paradoxical fact is that they function even better under these circumstances.”¹⁶ Although these considerations might seem somewhat abstract, they get concretized once our everyday realities, such as for instance 'university,' are analyzed in their light. Indeed, the academia has freed itself, or rather was freed, from its original idea, and its aim is no longer a humanistic education of its students, but rather the concern for a possibly highest number of them, which is accompanied by the effort to adapt the educational standards to their intellectual level. While the core academic disciplines, such as for instance philosophy, are in permanent jeopardy, new educational lines, considered as prospective and promising, are readily absorbed by university curricula, as is the case, for instance, with materials science and engineering, traditionally conceived of as a subject taught in institutes of technology and

¹² Sándor Márai, *Memoir of Hungary: 1944-1948*, trans. by Albert Tezla (Budapest: Corvina Books, 2005), 83.

¹³ Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, trans. by James Benedict (London and New York: Verso, 1995), 6.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 4.

¹⁶ Ibid., 6.

polytechnics. Thus the university, 'indifferent' to its origins, concept and idea, continues to function quite effectively, providing employment for the engineers of its actual disintegration, as well as degrees for students who, in a majority of cases, do not even know that their academia once pursued an idea inherent in its essence. May one say that in today's world we are witnesses to violence towards an idea?

The current volume of *Ethos* comprises articles which offer insights into the essence of violence, either embarking on its philosophical interpretation or presenting an analysis of its particular manifestations in such areas of life as, among others, those related to war, the virtual reality, the family, and manipulation with human life. In all these domains violence is most clearly visible. Apart from these papers, readers will find in the current volume also articles on the imagery of violence and on their function in the theatre, which, due to its cathartic power, is capable of taming violence. An interesting contribution to the volume comes from American philosophers: we publish selected papers inspired by the 1968 events at Columbia University in New York. The events in question inspired intellectuals of various ideological affiliations (which is also demonstrated in the present selection of their articles) to engage in a serious debate on violence, in particular in its political context. Their exchange, animated by a genuine concern for the elimination of violence from public life and based upon the conviction that this move will be impossible unless it is preceded by an insight into the phenomenon of violence as such and its scrutiny, provides a good example of authentic dialogue among philosophers, so indispensable and simultaneously so rare in Polish philosophical milieus. The debate among American philosophers can also be seen as an 'invitation' to a return to the idea of university from before the time of its fractal dispersal.

JOHN PAUL II – Let Us Give Children a Future of Peace

1. At the end of 1994, the International Year of the Family, I wrote a Letter to the children of the whole world, asking them to pray that humanity would increasingly become God's family, living in harmony and peace. I have frequently expressed my heartfelt concern for children who are victims of armed conflicts and other kinds of violence, and I have not failed to call these serious situations to the attention of world public opinion.

At the beginning of this new year, my thoughts turn once again to children and to their legitimate hope for love and peace. I feel bound to mention in a particular way children who are suffering and those who often grow to adulthood without ever having experienced peace. Children's faces should always be happy and trusting, but at times they are full of sadness and fear: how much have these children already seen and suffered in the course of their short lives!

Let us give children a future of peace! This is the confident appeal which I make to men and women of good will, and I invite everyone to help children to grow up in an environment of authentic peace. This is their right, and it is our duty.

2. I begin by thinking of the great crowds of children whom I have met during the years of my Pontificate, especially during my Apostolic Visits to every

continent: joyful children who are full of happiness. My thoughts turn to them at the beginning of this new year.

It is my hope that all children of the world will be able to begin 1996 in happiness and to enjoy a peaceful childhood, with the help of responsible adults.

I pray that everywhere a harmonious relationship between adults and children will promote a climate of peace and authentic well-being. Sadly, many of the world's children are innocent victims of war. In recent years millions of them have been wounded or killed: a veritable slaughter.

The special protection accorded to children by international law¹⁷ has been widely disregarded, and the dramatic increase of regional and inter-ethnic conflicts has made it difficult to implement the protective measures called for by humanitarian regulations. Children have even become targets of snipers, their schools deliberately destroyed, and the hospitals where they are cared for bombed. In the face of such horrendous misdeeds, how can we fail to speak out with one voice in condemnation? The deliberate killing of a child is one of the most disturbing signs of the breakdown of all respect for human life.¹⁸ In addition to the children who have been killed, my thoughts also turn to those who have been maimed during or after these conflicts. I likewise think of young people who are systematically hunted down, raped or killed during so-called "ethnic cleansings."

3. Children are not only victims of the violence of wars; many are forced to take an active part in them. In some countries of the world it has come to the point where even very young boys and girls are compelled to serve in the army of the warring parties. Enticed by the promise of food and schooling, they are confined to remote camps, where they suffer hunger and abuse and are encouraged to kill even people from their own villages. Often they are sent ahead to clear minefields. Clearly, the life of children has little value for those who use them in this way!

The future of young people who have taken up arms is often compromised. After years of military service, some are simply discharged and sent home, where they often fail to fit into civilian life. Others, ashamed of having survived when their companions have not, frequently end up as criminals or drug addicts. Who knows what nightmares must continue to afflict them! Will their minds ever be free of the memories of violence and death?

The humanitarian and religious organizations which attempt to relieve these inhuman sufferings deserve heartfelt respect. Thanks are also owed to those generous individuals and families who welcome orphans with love, and do everything they can to heal their traumas and to help them to fit once more into the communities from which they came.

4. The memory of the millions of children who have been killed, and the sad faces of so many others who are suffering compel us to take every possible measure to safeguard or re-establish peace, and to bring conflicts and wars to an end.

¹⁷ Cf. United Nations Convention of 20 November 1989 on the rights of children, especially Article 38; the Fourth Geneva Convention of 12 August 1949 for the protection of civilians in war-time, Article 24; Protocols I and II of 12 December 1977, etc.

¹⁸ Cf. J o h n P a u l I I, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (25 March 1995), no. 3.

Before the Fourth World Conference on Women which took place in Beijing last September, I asked Catholic charitable and educational institutions to adopt a coordinated strategy which gives priority to issues concerning children and young women, especially those most in need.¹⁹ Now I wish to renew that appeal, and to extend it in a special way to Catholic institutions and organizations which deal with children. I ask them to help girls who have suffered as a result of war and violence, to teach boys to acknowledge and respect the dignity of women, and to help all children to rediscover the tenderness of the love of God who took flesh, and who by dying left the world the gift of his peace (cf. Jn 14:27).

I will continue to point out that all, from the most prominent international organizations to local associations, from Heads of State to ordinary citizens, in everyday actions and at the most significant moments of life, are called upon to make a contribution to peace and to give no support to war.

5. Millions of children suffer from other kinds of violence present both in poverty-stricken and in developed societies. These kinds of violence are often less obvious, but they are no less terrible.

The International Summit for Social Development which took place this year in Copenhagen stressed the connection between poverty and violence,²⁰ and on that occasion States committed themselves to a greater battle against poverty through initiatives at the national level, beginning in 1996.²¹ Similar suggestions were made by the earlier World Conference of the United Nations on Children, held in New York in 1990. Poverty is indeed the cause of inhuman living and working conditions. In some countries children are forced to work at a tender age and are often badly treated, harshly punished, and paid absurdly low wages.

Because they have no way of asserting their rights, they are the easiest to blackmail and exploit.

In other circumstances children are bought and sold,²² so that they can be used for begging or, even worse, forced into prostitution, as in the case of so-called "sex tourism." This utterly despicable trade degrades not only those who take part in it but also those who in any way promote it. Some do not hesitate to enlist children in criminal activities, especially the selling of narcotics, thus exposing them to the risk of personal involvement in drug use.

Many children end up with the street as their only home. Having run away, or having been abandoned by their families, or never having known a family environment, these young people live by their wits and in a state of total neglect, and they are considered by many as refuse to be eliminated.

6. Sadly, violence towards children is found even in wealthy and affluent families. Such cases are infrequent, but it is important not to overlook them. Sometimes children are taken advantage of and suffer abuse within the home itself, at the hands of people whom they should be able to trust, to the detriment of their development.

¹⁹ Cf. J o h n P a u l I I, Message to the Delegation of the Holy See at the Fourth World Conference on Women (29 August 1995), *L'Osservatore Romano*, August 30, 1995, p. 1.

²⁰ Cf. Copenhagen Declaration, no. 16.

²¹ Cf. Programme of Action, Chapter II.

²² Cf. Programme of Action, no. 39 (e).

Many children are also compelled to endure the trauma caused by fighting between their parents, or by the actual breakup of the family. Concern for the children's welfare does not prevent solutions which are often dictated by the selfishness and hypocrisy of adults. Behind an appearance of normality and peacefulness, masked even further by an abundance of material possessions, children are at times forced to grow up in dismal loneliness, without firm and loving guidance and a suitable moral formation. Left to themselves, such children usually find their main contact with reality in television programs which often present unreal and immoral situations which they are still too young to assess properly.

It is no wonder if this kind of widespread and pernicious violence also has its effect on their young hearts, changing their natural enthusiasm into disillusionment or cynicism, and their instinctive goodness into indifference or selfishness. When young people chase after false ideals, they can experience bitterness and humiliation, hostility and hatred, absorbing the discontent and emptiness all around them. Everyone is well aware of how childhood experiences can have profound and sometimes irreparable consequences on an individual's whole life.

It can hardly be hoped that children will one day be able to build a better world, unless there is a specific commitment to their education for peace. Children need to "learn peace": it is their right, and one which cannot be disregarded.

7. I have sought to emphasize strongly the often tragic conditions in which many children are living today. I consider this my duty: they will be the adults of the Third Millennium. But I have no intention of yielding to pessimism or ignoring the signs of hope. How can I fail to mention, for example, the many families in every part of the world in which children grow up in an atmosphere of peace? And how can we not note the efforts being made by so many individuals and organizations to enable children in difficulty to grow up in peace and happiness? Public and private associations, individual families and particular communities have taken initiatives the only purpose of which is to help children who have suffered some traumatic event to return to a normal life. In particular, educational programs have been developed for encouraging children and young people to use fully their personal talents, in order to become true peacemakers.

There is also a growing awareness in the international community which, in recent years, despite difficulties and hesitation, has made efforts to deal decisively and systematically with problems connected with childhood.

The results achieved thus far encourage us to continue these praiseworthy endeavors. If children are properly helped and loved, they themselves can become peacemakers, builders of a world of fraternity and solidarity. With their enthusiasm and youthful idealism, young people can become "witnesses" and "teachers" of hope and peace to adults. Lest these possibilities be lost, children should be offered, in a way adapted to their individual needs, every opportunity for a balanced personal growth.

A peaceful childhood will enable boys and girls to face the future with confidence. Let no one stifle their joyful enthusiasm and hope.

8. Little children very soon learn about life. They watch and imitate the behavior of adults. They rapidly learn love and respect for others, but they also quickly absorb the poison of violence and hatred. Family experiences strongly

condition the attitudes which children will assume as adults. Consequently, if the family is the place where children first encounter the world, the family must be for children the first school of peace.

Parents have an extraordinary opportunity to help their sons and daughters to become aware of this great treasure: the witness of their mutual love. It is by loving each other that they enable the child, from the very first moment of its existence, to grow up in peaceful surroundings, imbued with the positive values which make up the family's true heritage: mutual respect and acceptance, listening, sharing, generosity, forgiveness. Thanks to the sense of working together which these values foster, they provide a true education for peace and make the child, from its earliest years, an active builder of peace.

Children share with their parents and brothers and sisters the experience of life and hope. They see how life's inevitable trials are met with humility and courage, and they grow up in an atmosphere of esteem for others and respect for opinions different from their own.

It is above all in the home that, before ever a word is spoken, children should experience God's love in the love which surrounds them. In the family they learn that God wants peace and mutual understanding among all human beings, who are called to be one great family.

9. Besides the basic education provided by the family, children have a right to a specific training for peace at school and in other educational settings.

These institutions have a duty to lead children gradually to understand the nature and demands of peace within their world and culture. Children need to learn the history of peace and not simply the history of victory and defeat in war.

Let us show them examples of peace and not just examples of violence! Fortunately many positive examples of this can be found in every culture and period of history. Suitable new educational opportunities must be created, especially in those situations where cultural and moral poverty has been most oppressive. Everything possible should be done to help children to become messengers of peace.

Children are not a burden on society; they are not a means of profit or people without rights. Children are precious members of the human family, for they embody its hopes, its expectations and its potential.

10. Peace is a gift of God; but men and women must first accept this gift in order to build a peaceful world. People can do this only if they have a childlike simplicity of heart. This is one of the most profound and paradoxical aspects of the Christian message: to become child-like is more than just a moral requirement but a dimension of the mystery of the Incarnation itself.

The Son of God did not come in power and glory, as he will at the end of the world, but as a child, needy and poor.

Fully sharing our human condition in all things but sin (cf. Heb 4:15), he also took on the frailty and hope for the future which are part of being a child.

After that decisive moment for the history of humanity, to despise childhood means to despise the One who showed the greatness of his love by humbling himself and forsaking all glory in order to redeem mankind.

Jesus identified with the little ones.

When the Apostles were arguing about who was the greatest, he "took a child and put him by his side, and said to them, 'Whoever receives this child in my

name, receives me; and whoever receives me receives him who sent me” (Lk 9:47-48). The Lord also forcefully warned us against giving scandal to children: “Whoever causes one of these little ones who believe in me to sin, it would be better for him to have a great millstone fastened round his neck and to be drowned in the depth of the sea” (Mt 18:6).

Jesus asked the disciples to become “children” again. When they tried to turn away the little ones who were pressing in upon him, he said indignantly: “Let the children come to me, do not hinder them; for to such belongs the Kingdom of God. Truly, I say to you, whoever does not receive the Kingdom of God like a child shall not enter it” (Mk 10:14-15). Jesus thus turned around our way of thinking. Adults need to learn from children the ways of God: seeing children’s capacity for complete trust, adults can learn to cry out with true confidence, “Abba, Father!”

11. To become like a little child – with complete trust in the Father and with the meekness taught by the Gospel – is not only an ethical imperative; it is a reason for hope. Even where the difficulties are so great as to lead to discouragement and the power of evil so overwhelming as to dishearten, those who can rediscover the simplicity of a child can begin to hope anew. This is possible above all for those who know they can trust in a God who desires harmony among all people in the peaceful communion of his Kingdom. It is also possible for those who, though not sharing the gift of faith, believe in the values of forgiveness and solidarity and see in them – not without the hidden action of the Spirit – the possibility of renewing the face of the earth.

It is therefore to men and women of good will that I address this confident appeal. Let us all unite to fight every kind of violence and to conquer war!

Let us create the conditions which will ensure that children can receive as the legacy of our generation a more united and fraternal world!

Let us give children a future of peace!

Keywords: children, violence, war, poverty, child abuse, children’s rights, peace, family, education

Message of his Holiness John Paul II for the celebration of the 29th World Day of Peace, January 1, 1996 (Vatican, 8 December 1995). Reprinted from: *L’Osservatore Romano*, the Polish edition, 17:1996, no. 1, 4-7.

For the English text, see http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121995_xxix-world-day-for-peace_en.html.

© Copyright 1996 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Dariusz DZIADOSZ – Does the Old Testament God Have a Grim Face? The Hebrew Bible and Violence

DOI 10.12887/27-2014-2-106-03

The problem of violence in the Old Testament belongs among the most difficult and most vital issues of theology which have occupied not only professional exegetes, but generally believers of Judaism and Christianity, the faith of the

latter based on the Gospel of Jesus Christ. Indeed some Biblical texts are a source of numerous controversies due to the drastic scenes of violence and cruelty they include. Even more dubious and problematic are the Old Testament strict laws which command Israelites to do violence against other peoples and believers of other religions. The most acute problem, however, is that of the interpretation of the traditions which, directly or indirectly, associate violence with the God YHWH.

In the succeeding sections of the article, the author focuses on giving the interpretation key to these difficult traditions. He discusses the origin of violence and cruelty according to the Bible and describes their most important forms and manifestations, as well as the Old Testament image of the God YHWH seen through the prism of the violent acts present in the Biblical narration.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: violence, YHWH wars, curse, cruelty

Contact: Department of Exegesis of Historical and Didactic Books of the Old Testament, Institute of Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dariuszdzi@op.pl

http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Gerald J. BEYER – John XXIII and John Paul II: The Human Rights Popes

DOI 10.12887/27-2014-2-106-04 (English version)

DOI 10.12887/27-2014-2-106-05 (Polish version)

Pope John XXIII and Pope John Paul II stand among the most significant popes in the modern era. They were canonized for their many remarkable contributions to the Church and the world. John XXIII and John Paul II did more than any other popes to advance the Roman Catholic Church's teaching on human rights and to promote human rights globally. This article describes some of the major strands of their thought pertaining to human rights, emphasizing their seminal influences on the Catholic human rights tradition. It also underscores their distinctive philosophical and theological emphases. The article situates their human rights legacies within their particular contexts, highlighting the impact that each pope had on the global advancement of human rights in the twentieth century. The conclusion of article heuristically points to some ways that the legacies of John XXIII and John Paul II regarding human rights continue to challenge Catholics and all people of good will today. In many ways both the Church and the world have not yet fully realized the call of John XXIII and John Paul II to promote the human dignity and rights of all.

Keywords: John XXIII, John Paul II, human rights, Catholic human rights theory, economic rights, workers' rights, natural law and human rights, human dignity, religious freedom, *Dignitatis Humanae*, right to life, capital punishment

Contact: Department of Theology and Religious Studies, Villanova University, Saint Augustine Center 229, 800 Lancaster Avenue, Villanova, Pennsylvania 19085, USA

Email: gerald.beyer@villanova.edu

Phone: +1 610 5197696

<http://villanova.academia.edu/GeraldBeyer>

Paul RICOEUR – Violence and Language (trans. P. Mikulska)

DOI 10.12887/27-2014-2-106-06

The author analyses the opposition, fundamental for the human existence, of the coherent discourse and violence, indicating the examples of the use of language (speech) in politics, poetry, and philosophy. From this analysis he draws a theoretical conclusion that finality is a necessary characteristics of language, while the reduction of language to instrumental intelligence serves violence. He also claims that the problem of violence in speech can be solved only by understanding the speaking subject and by studying language not only in the aspect of its structure, but also in that of its meaning. The author formulates practical guidelines of the good use of language in the face of violence. He claims that it is necessary to affirm the theoretical truth, basic for his analysis, about the radical opposition between coherent discourse and violence, to bear witness to this truth as an imperative, and to practice non-violent discourse, i.e., to respect multiplicity and diversity of languages, as well as their hierarchy.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: language, violence, speech, coherent discourse, instrumental intelligence, subject, finality of language

The present article is a Polish translation of the paper *Violence et langage* delivered by Paul Ricoeur at the Semaine des Intellectuels Catholiques organized by the Centre Catholiques des Intellectuels Français (Paris, 1-7 Feb. 1967). It was originally published in *Recherches et Débats* 59: 1967, pp. 86-94.

For the English translation see Paul Ricoeur, "Violence and Language," trans. J. Bien, in Paul Ricoeur, *Political and Social Essays*, ed. D. Stuart & J. Bien (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1974, 88-101).

Robert PIŁAT – Violence as a Philosophical Problem

DOI 10.12887/27-2014-2-106-07

In the present article I advance a thesis about a close relation between violence and fear, as understood by Søren Kierkegaard. I critically refer to Hannah Arendt's interpretation of violence, questioning her idea about violence resulting directly from the disintegration of a system of power. I comment on Arendt's popular conclusions expressed in her *Eichmann in Jerusalem* and *On*

Violence, as well as on Margarethe von Trotta's recent movie *Hannah Arendt*. I perceive the junction between fear and power in that fear provides the basis for a self-determination of the subject, which necessarily refers to a sense of power. This power, as opposed to force or authority, manifests itself in breaking the resistance perceived in other subjects as such. Violence exhibits a tendency to annihilate another subjectivity. The relation between this sense of violence and crimes against life is contingent, albeit very strong. The way to reduce violence involves a rejection of power-based identity, which, however, has not found support in our civilization and is insufficient in our culture.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: violence, power, evil, subject, fear, self-determination, identity, human dignity, Hannah Arendt, Søren Kierkegaard

Contact: Katedra Teorii Poznania, Sekcja Teorii Poznania i Filozofii Języka, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: r.pilat@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5696801
<http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/124>

Jacek HOŁÓWKA – Blameless Errors
DOI 10.12887/27-2014-2-106-08

The author argues that moral obligation remains an obligation even when those who are bound to fulfill it are unable to do so. He concedes that they may be blameless when they fail to execute their duty, but insists that the obligation remains binding. This view challenges the aphorism 'ought implies can.' To support his claim the author points to blameless ignorance. It seems clear to him that sometimes it is our responsibility to find out what we are unable to discover and explain. With respect to such situations he defines four categories of agents: a pessimist, a relativist, a liberal and a dogmatic. He claims that only the dogmatic is committed to saying that ignorance eliminates obligation. This contention, however, seems to be undermined by two most credible psychological theories that offer a naturalistic explanation of the origins of moral attitudes, the theory of reactive attitudes developed by P.F. Strawson, and the theory of social cognition developed by Albert Bandura.

Keywords: pessimist, relativist, liberal, dogmatic, reactive attitudes, P.F. Strawson, social cognition, Albert Bandura

Contact: Zakład Filozofii Analitycznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warsaw, Poland
E-mail: przegfil@uw.edu.pl
Phone: +48 22 5520188

Barbara CHYROWICZ – Violence without Hatred?

DOI 10.12887/27-2014-2-106-09

The basic question addressed in the present article is whether recourse to violence may be justified. Since in contemporary times the term ‘violence’ is used to describe a whole array of actions, and is variously defined, the answer to the above question must be necessarily preceded by an analysis of the different ways of understanding violence. A scrutiny shows that one may speak about two basic kinds of violence, namely, personal (i.e. violence done by a particular person to others) and structural (i.e. violence most frequently occurring as a result of legalized oppressive and unjust structures which cause e.g. inequality and exploitation). While recourse to violence occasionally turns out necessary in order to eliminate violence as such, one needs to distinguish between, on the one hand, situations in which it is used by the agent as a tool to subordinate other human beings and, on the other hand, situations when violent acts, despite being ‘forceful solutions,’ retain their defensive nature and are not intended to harm others; rather, they prevent violence and retrieve the status quo it has undermined. Thus the violent acts in question are neither acts of revenge nor acts of injustice.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: structural violence, personal violence, coercion, power, social structures, injustice, defence

Contact: Katedra Etyki Szczegółowej, Instytut Filozofii Teoretycznej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_22576.html

Phone: +48 81 4454382

<http://www.kul.pl/barbara-chyrowicz,1378.html>

Robert P. WOLFF – On Violence (trans. D. Chabrajka)

DOI 10.12887/27-2014-2-106-10

I set forth and defend three propositions about violence: (1) The concept of violence is inherently confused, as is the correlative concept of non-violence; these and related concepts depend for their meaning in political discussions on the fundamental notion of legitimate authority, which is also inherently incoherent. (2) It follows that a number of familiar questions are also confusions to which no coherent answers could ever be given, such as: when it is permissible to resort to violence in politics; whether the black movement and the student movement should be nonviolent; and whether anything good in politics is ever accomplished by violence. (3) The dispute over violence and nonviolence in contemporary American politics is ideological rhetoric designed either to halt change and justify the existing distribution of power and privilege or to slow

change and justify some features of the existing distribution of power and privilege or else to hasten change and justify a total redistribution of power and privilege.

Keywords: violence, power, political power, force, authority, 'de jure' authority, 'de facto' authority, legitimacy, law enforcement, autonomy, political philosophy, anarchism

Contact: Afro-American Studies Department, University of Massachusetts, 01003 Amherst, Massachusetts, USA

E-mail: rwolff@afroam.umass.edu

<http://www.umass.edu/afroam/wolffnew.htm>

<http://robertpaulwolff.blogspot.com/>

© *The Journal of Philosophy*. Originally published as Robert Paul Wolff, "On Violence," *The Journal of Philosophy* 66, no 19 (1969): 601-616. © *The Journal of Philosophy*. With kind permission from *The Journal of Philosophy*.

Wilfried VER EECKE – Law, Morality, and Society: Reflections on Violence (trans. D. Chabrajka)

DOI 10.12887/27-2014-2-106-11

The author holds that the fundamental psychological structure of a human being explains why humans are capable of violent acts, and subsequently points to ways in which the scale of such acts may be at least limited. Against this backdrop the author distinguishes acts of rebellion which need to be unconditionally condemned and those that might be only deplored, just as moralists in the past used to deplore just wars without being able to condemn them.

The author perceives the roots of violence in the Oedipus complex and explains that overcoming this complex involves learning the law of life, which in order to be tolerable, must have next to its negative side, a positive one: it must guarantee that the basic human need, recognition, is better attained through it. The parents teach and have to teach the law of life to their children, but they have to provide at the same time a viable model to accept this law, so that the child can accept the harsh law of life without losing her trust and love of life. While revolutions and rebellions are an attempt to keep the law of life by attacking the law of society, almost all revolutions are based on utopian ideals which promote the return to the repressed, releasing resistance, hate and despair against any law, also the law of life, and which thus make everybody pay a terrible price: the ultimate way to restore the law of life is then dictatorship. As it has been pointed out by Hegel, it is difficult to defend this kind of revolution on moral grounds. Still, insofar as the rebellion or resistance is peaceful or innocent, and guarantees reform, it is extremely healthy for society and may be called moral. A philosopher can only try to understand the painful necessity of violence to force needed change, without being able to approve or condemn this violence.

Summarized by Dorota Chabrajka

Keywords: violence, society, law of life, Oedipus complex, autonomy, reform, rebellion, revolution, Hegel, utopias, just wars

Contact: Department of Philosophy, Georgetown University, 3700 O St NW, Washington, D.C., 20057, USA

E-mail: vereeckw@georgetown.edu

Phone: +1 202 6877613

<http://explore.georgetown.edu/people/vereeckw/>

© University of Chicago Press. Originally published as Wilfried Ver Eecke, "Law, Morality and Society: Reflections on Violence," *Ethics* 80, no. 2 (1970), 140-145. © University of Chicago Press. With kind permission from University of Chicago Press.

A. Richard KONRAD – Violence and the Philosopher

DOI 10.12887/27-2014-2-106-12

The author analyzes the ways in which his contemporary philosophers approach the issue of violence, and focuses on its two distinct interpretations provided by Robert P. Wolff and Wilfried Ver Eecke respectively. His main objection is that the philosophers in question are concerned with justifying violence rather than with explaining it; furthermore, they disregard the questions asked by moral philosophy about the nature and admissibility of violent acts. Konrad holds that Wolff restricts the concept of violence to the field of political philosophy by arbitrarily resting his notion of violence on a controversial political notion of legitimate political authority. He also criticizes Wolff's concept of autonomy and his resulting defense of 'philosophical anarchism,' stressing that the problem of violence as such is simply eliminated by definitional fiat in this approach.

In discussing Wilfried Ver Eecke's reflections, Konrad focuses on the idea that certain forms of violence, while deplorable, remain unavoidable and are needed for effecting a change in the society. Konrad emphasizes that there is not enough historical evidence to justify even a rough generalization that violence usually has been necessary to bring about change. In conclusion, Konrad stresses that thinking of violence as necessary, or inevitable, at least under certain circumstances, is a deeply ingrained pattern of thinking for which there is no justification. A philosopher needn't feel any urgency for trying to justify violence. Furthermore, a belief in the inevitability of violence in an era of increasingly devastating weapons of violence may turn out suicidal. Thus it is important that the habit be broken. This is an endeavor to which a philosopher might usefully lend his critical abilities.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: violence, non-violence, violence in history, justification of violence, philosophy, philosophers, moral philosophy, practical philosophy

© Springer. Originally published as A. Richard Konrad, "Violence and the Philosopher," *The Journal of Value Inquiry* 8, no. 1 (1974), 37-45, © "The Journal of Value Inquiry." With kind permission from Springer Science and Business Media.

Maciej T. KOCIUBA – Violence, according to René Girard: The Structure of Girard's Theory and the Contexts of Its Reception

DOI 10.12887/27-2014-2-106-13

The article focuses on an analysis of the complex aggravating determinants of the reception of René Girard's theory. Among others, relevant cognitive factors are considered, such as those related to the untypical structure of the mimetic theory and its non-empirical nature. On the other hand, also social and ideological factors, the latter related to the standards set by political correctness, are scrutinized. All these determinants, which in the past affected the reception of René Girard's theory, contributed to its numerous misapprehensions and false interpretations. However, the fact that it has been now absorbed by culture over a lengthy period of time, paired with Girard's patience in popularizing his views, has contributed to the now prevailing opinion that his anthropological insight into the social and psychological mechanisms of violence is coherent and exhaustive.

The second part of the article includes a novel attempt to describe the fractal structure of Girard's theory, manifested in its specific ability to combine a wide range of aspects of the reality it explains with the simplicity of its explanation mechanism (corresponding to the construction principle of a fractal geometry).

In an analysis of the formal qualities of Girard's theory, efficiency of such concepts as iteration and self-similarity, used in the theory of chaos, is demonstrated.

If justifiable, the thesis that Girard's theory exhibits certain qualities of a fractal structure may be considered as an indirect proof of the rootedness of this theory in the actual reality rather than its being a purely intellectual game.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: René Girard, violence, mimetic theory, fractal, the Gospel, culture, cultural anthropology

Contact: Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: Maciej.Kociuba@umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5375193

Dobrosław KOT – Between Dialogue and Argument: An Attempt at Dialogic Phenomenology

DOI 10.12887/27-2014-2-106-14

The relation between argument and dialogue is that of clear opposition. According to the philosophy of dialogue, dialogue manifests a dialogic relation, while argument denotes contest. While dialogue is an expression of an I–Thou relation, argument belongs to the I–It world of relations. Still, a phenomenological analysis of argument discloses its dialogic marks. However distant may argument be from dialogue, it is nevertheless involved in a dialogic situation, since it is rooted in the subjectivities of its participants. The tradition of the philosophy of encounter advanced by Martin Buber and Emmanuel Lévinas is not the only current of philosophy in which a thinking about dialogue has developed. An interesting insight into the essence of dialogue can be found in the writings of Mikhail Bakhtin: his conception of the polyphony of inner voices enables a better understanding of what argument is in its essence, and it facilitates grasping its dialogue-like moments as well as its dialogic implications. Ultimately, argument, which consists in breaking the unity of a subject involved in it into independent inner voices, may result in a dialogic restoration of the unity of I and Thou, and contribute to unveiling truth.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: controversy, dialogue, dialogicity, dialogueness, I–Though, violence, struggle, truth

Contact: Department of Philosophy, Faculty of Economics and International Relations, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 16, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: dobrokot@interia.pl

Phone: +48 12 2937572

<http://nowa.uek.krakow.pl/pl/uczelnia/wydzialy/wydzial-ekonomii-i-stosunkow-miedzynarodowych/wydzial/katedry/katedra-filozofii/pracownicy/dr-dobroslaw-kot.html>

Tomasz ŻURADZKI – Proportionality in the Ethics of War: On a Duty to Minimise the Total Number of Armed Conflicts' Casualties

DOI 10.12887/27-2014-2-106-15

There is less and less violence – in time of peace as well as during armed conflicts. In this article, through references to three real cases, I analyse whether the decision makers should always conduct military operations so as to minimize the total number of casualties. I demonstrate that neither international law nor moral judgements about the permissible use of force by individuals require conducting military operations in such a way.

Keywords: just war, violence, casualties, the law of armed conflicts, the Gulf War, the Kosovo War, the Gaza-Israel conflict

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Grodzka 52, 31-044 Cracow, Poland

E-mail: t.zuradzki@uj.edu.pl

<http://tomaszzuradzki.weebly.com/>

<http://tomaszzuradzki-pl.weebly.com/>

The research reported in the present article was funded by the National Science Centre, Poland (decision no. DEC-2011/03/D/HS5/01152).

Leszek POREBSKI – A Bitter Taste of Technology: New Types of Violence as a Consequence of the Information Revolution

DOI 10.12887/27-2014-2-106-16

The rapid growth of information and communication technologies has resulted in various social consequences. Among the most significant ones is the emergence of diverse forms of violence. In this text, several aspects of cyber-violence are discussed and a new classification of cyber-violence forms is proposed. Two major types of the phenomenon of cyber-violence are distinguished, namely, interpersonal cyber-violence (harming individuals, and based on personal contacts) and public cyber-violence (referring to ideas rather than persons, and aimed at affecting public discourse). A considerable presence of cyber-violence in everyday life urges undertaking efficient countermeasures. It seems that legal procedures can only partly play that role. Basic limits to successful legal control of cyber-violence are twofold. Firstly, there are various standards of, e.g., free speech protection in particular countries. Secondly, the virtual nature of cyberspace makes traditional measures of investigation and prosecution inadequate and of limited use. There are, however, other than legal implications of the growth of cyber-violence, since the development of information and communication technologies has influenced also the realm of democratic values. In this respect, diminishing role of privacy as one of the pillars of the democratic creed is of crucial importance. Individuals eagerly exchange their privacy for visibility and appreciation in the virtual world. This in turn encourages others to monitor and often violently invade the secrecy of their personal life. Consequently, an increase in at least some aspects of cyber-violence can be regarded as a by-product of the quest for popularity, measured by the number of one's friends in social networks or the number of one's personal pictures 'liked' by others.

Keywords: cyber-violence, information revolution, ICT, democracy

Contact: Katedra Politologii i Historii Najnowszej, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza im. S. Staszica, ul. Gramatyka 8A, 30-071 Cracow, Poland

Email: leszekpo@agh.edu.pl

Phone: +48 12 6174387

Danuta RODE – Marital Violence: The Mechanisms of Addiction
DOI 10.12887/27-2014-2-106-17

The objective of the study is an analysis of the factors that stimulate the mechanism of addiction which forms in the relations between the perpetrator and the victim of marital violence. The mechanisms in question are characterized with a view to the psychological description of both the perpetrator and the victim. A discussion of various definitions and determinants of violence shows the complexity of this phenomenon which accounts for the difficulty in defining violence and identifying the factors that generate it. In order to describe the mechanisms of addiction to violence in domestic relations the conception of the psychological mechanisms of addiction, developed by Jerzy Mellibruda, was used. Thus three basic mechanisms of addiction were distinguished: (a) regulation of emotions, (b) cognitive distortions, (c) distortions of the structure of the self. The constituent parts of the mechanisms of addiction on the part of perpetrators and victims have been separately discussed so as to reconstruct the entire mechanism of addiction to violence, originating processually between the victim and the perpetrator and forming a vicious circle. The particular manifestations of the mechanism of addiction to violence have been described in detail. The conclusions of the study may suggest certain ways of treating the perpetrators and providing psychological counseling for both victims and perpetrators of violence.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: family, violence, victim, perpetrator, addiction, mechanisms of addiction, psychological counseling

Contact: Zakład Psychologii Klinicznej i Sądowej, Instytut Psychologii, Wydział Pedagogiki i Psychologii, ul. Grażyńskiego 53, 40-126 Katowice, Poland
E-mail: rode.dan_xl@wp.pl
Phone: +48 32 3599716
http://www.ip.us.edu.pl/?fo_id=44195

Manfred SPIEKER – Towards the Medicine of Desires? Artificial Fertilization and Human Dignity (trans. P. Mikulska)
DOI 10.12887/27-2014-2-106-18

The author presents the debate, held in Germany, on the anthropological, ethical, legal, psychological and sociological aspects of the assisted reproductive technologies, evaluating them against the criterion of the personal dignity of the human being. He argues that the human embryo, possessed of human dignity, is a subject of rights. He also claims that the conception of a child in a sexual act constitutes a right of both the child and his or her parents. Reflecting on the status of contemporary medicine, the author observes that to a large extent its goal is no longer to cure diseases but to fulfil human desires, such as the wish of parents to have a child. However, he also recognizes among German

specialists in medicine, ethics or law an on-going change in the attitude towards assisted reproduction: from uncritical acceptance towards the recognition of its negative aspects that become subjects of public debate. Among the ideas that contributed to this change the author indicates, along with the Catholic Church moral doctrine, the views recently presented by representatives of the German Protestant Churches, as well as by feminist scholars.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: in vitro fertilization, medicine of desires, person, dignity, human rights, feminism

Contact: Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück, Villa Zangenberg, Schloßstraße 4, 49074 Osnabrück, Germany
E-mail: mspieker@uni-osnabrueck.de

Dariusz KOSIŃSKI – “Go and watch.” Violence as a Power of the Theater
DOI 10.12887/27-2014-2-106-19

The essay attempts to look at violence as a power constantly present in Western theater and having an important role in the interplay between desire and suppression, the motor of the social dynamics of the theater. In an analysis of texts of various theatrical genres, both historical (e.g. ancient tragedies, mystery plays, Jerzy Grotowski's performances) and contemporary (e.g. *The Cleansed* by Sarah Kane, directed by Krzysztof Warlikowski), the author describes selected scripts in which violence plays a major role, and which, once staged, are ‘absorbed,’ often in an unconscious way, by the audience. Violent as they may be, the scripts in question often inspire acts transcending violence and its immediate result (i.e. death). As a result their dangerous potential is leveled and it is revealed that no one is free from a desire of violence.

Keywords: theatre, violence, anthropology of theater, Jerzy Grotowski, Sarah Kane, Krzysztof Warlikowski

Kontakt: Katedra Performatyki, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 14, room 69, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: dariusz.kosinski@uj.edu.pl
<http://www.performatyka.polonistyka.uj.edu.pl/p-kosinski>

Inka DOWLASZ – Therapy and Theater: A Marginal Gloss on the Play *Bici bijq* [“The Beaten Beat”] in the Ludowy Theater in Nowa Huta

The author of the paper, a stage director and a psychologist, describes the main objectives of her work by discussing the plays she has staged in the Ludowy

Theater in Cracow, Poland, where she continues the Therapy Through Art program, once begun by Jerzy Fedorowicz. Her scripts both reflect the typical structure of a Greek tragedy as described by Aristotle, and incorporate elements of modern psychology. The plays she has staged provide an opportunity for an exchange with the audience about the consequences of problematic actions, inconsiderate decisions, addictions, violence and lack of tolerance. Both her scripts and the workshops she conducts creatively transform fears, aggression, complexes and frustration. The article describes how art may play the role of a successful therapeutic intervention.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: therapy through art, art, theatre, the Ludowy Theater, Cracow

Contact: Teatr Ludowy, Osiedle Teatralne 34, 31-948 Cracow, Poland

E-mail: inkadowlasz@gmail.com

www.ludowy.pl

www.inkadowlasz.cba.pl

Anna KAWALEC – The Genre of ‘Tragedy’ in the World of Cultural Coercion
DOI 10.12887/27-2014-2-106-21

The thesis of the article is simultaneously a postulate: The genre of tragedy provides a type of art indispensable to modern culture. Drawing on Irena Sławińska's analyses of the tragedy, the author argues that today the genre in question succumbs to the pressure of the culture marked by suspension of all the borders and limits it finds inconvenient. The conception of the tragedy advanced by Irena Sławińska transgresses the narrow limits of the genre study approach and incorporates the cultural, philosophical and religious dimensions. Thus it shows the existentially relevant and culture creating value of the genre of tragedy, which is essentially a cathartic art.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: performing arts, cathartic arts, genre of tragedy, cultural pressure

Contact: Katedra Teorii Kultury i Sztuki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-612 Lublin, Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16567.html

<http://pracownik.kul.pl/anna.kawalec/about>

Tomasz FERENC – Image, Culture and Cruelty: Photography and the Modern Iconosphere of Violence

DOI 10.12887/27-2014-2-106-22

Relations between image and violence need to be analyzed in a variety of theoretical perspectives and contexts. Such a relation always adopts a different shape, serves a different cause and has different consequences. With the advent of photography, visual violence has gotten a new intensity. Mechanically reproduced images became easy to distribute and came into widespread, mass circulation. Another revolutionary change was caused by the universal availability of the Internet. In the present article, an attempt was taken to point to the dynamics of this cultural phenomenon by showing its examples in fine-art photography, commemorative photography, advertising photography and photojournalism.

Keywords: violence, photography, art, photojournalism, advertisement, photo-mobbing, Internet

Contact: Katedra Socjologii Sztuki, Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Rewolucji 1905 r., 90-214 Łódź, Poland
E-mail: tomasz.ferenc@wp.pl

Phone: +48 42 6355092

<http://www.eksoc.uni.lodz.pl/is/ferenc.html>

Kamil KOPANIA – The Tradition, Actualization and Portrayal of the Passion of the Savior: Andrzej Bielawski's *Way of the Cross* for the Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception of Buraków

DOI 10.12887/27-2014-2-106-23

The article is focused on an analysis of *The Way of the Cross* (1984), a drypoint by Andrzej Bielawski, commissioned by the Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception of Buraków, near Warsaw. The author argues that the artist, using the traditional sequence of scenes established in the iconography of the Passion, succeeded in producing modern (for the 1980's) and simultaneously timeless a vision of the Passion of Christ, free from exaggerated symbolism and obvious metaphors. Furthermore, while working on the cycle of the Passion of the Lord, Bielawski made interesting and creative references to old art, in particular to the ways in which medieval artists portrayed the sufferings of the Savior.

Translated by Dorota Chabrajaska

Keywords: Andrzej Bielawski, Way of the Cross, the Passion of the Lord Jesus Christ, art of the 1980's

Contact: Zakład Historii Sztuki i Kultury Dawnej, Instytut Historii Sztuki, Wydział Historyczny, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: kamilkopania@uw.edu.pl
<http://www.ihs.uw.edu.pl/spis-pracownikow/kamil-kopania/>
<https://uw.academia.edu/KamilKopania>

John DONNE – Nunc lento sonitu dicunt, morieris. Now, this bell tolling softly for another, says to me: Thou must die. “Meditation XVII” from *Devotions Upon Emergent Occasions* (trans. D. Chabajska)

A Polish translation of John Donne’s famous meditation on death, the passing of time and existential concerns.

Translated from John Donne, “Meditation XVII” from *Devotions Upon Emergent Occasions*, in John Donne, *Complete Poetry and Selected Prose*, ed. J. Hayward (London: The Nonesuch Press, 1945, 538).

Anna IRSAK – The Scope of Biomedical Research and the Status of the Human Embryo

Review of Włodzimierz Galewicz’s *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych* [“The Status of the Human Embryo and the Ethics of Biomedicine”] (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013).

Contact: Chair of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: annairsak1@wp.pl

Fr. Janusz MARIĄSKI – On Religion and Morality

Review of Rafał Boguszewski’s *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne* [“Religiousness and Morality in the Polish Society: Dependency or Autonomy?”] (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012).

Contact: Katedra Socjologii Moralności, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: januszm@kul.lublin.pl

Books recommended by *Ethos*

Simon Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa* (original title: *The Science of Evil*), trans. Agnieszka Nowak, with a preface by Tomasz Maruszewski (Sopot: Smak Słowa, 2014).

Pięknie jest służyć. Dziedzictwo duchowe Jana Pawła II ["It Is Beautiful to Serve Each Other: The Spiritual Heritage of John Paul II"], ed. Fr. Andrzej Dobrzyński (Rome: Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, 2013).

Moc i piękno wiary. Credo w katechezach środowych Jana Pawła II ["The Power and the Beauty of Faith: The Creed in John Paul II's Wednesday Catecheses"] ed. Fr. Andrzej Dobrzyński (Rome: Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, 2014).

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – Is the World of Persons Expanding?

Report on a Conference "Personhood Beyond the Human" (Yale University, New Haven, Connecticut, USA, 6-8 Dec. 2013).

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

Jolanta PROCHOWICZ – Philosophy and Literature

Report on the 56th Philosophical Week at the John Paul II Catholic University of Lublin (Lublin, 10-13 March 2014).

Contact: Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistyczno-Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: jolanta.prochowicz@gmail.com

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – The 2014 Drama of Ukraine

A feuilleton about the situation in Ukraine in 2014, on the responsibility of the European Union for the present state of affairs in this country, and on the necessity of taking international measures against Russia.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Address the Issue of Violence

A bibliography of addresses by John Paul II, Benedict XVI and Francis on the issue of violence.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 27: 2014 No. 2(106)

VIOLENCE

From the Editors – Cruelty that is still human... (D.Ch.)	5
John Paul II – Let us give children a future of peace (Message for the XXIX World Day of Peace, January 1, 1996)	15

FROM THE HEBREW BIBLE TO HUMAN RIGHTS

Fr. Dariusz Dzidosz – Does the Old Testament God Have a Grim Face? The Hebrew Bible and Violence	25
DOI 10.12887/27-2014-2-106-03	
Gerald J. Beyer – John XXIII and John Paul II: The Human Rights Popes	50
DOI 10.12887/27-2014-2-106-04	
Gerald J. Beyer – John XXIII and John Paul II: The Human Rights Popes (trans. D. Chab- rajska)	92
DOI 10.12887/27-2014-2-106-05	

THE PROBLEM OF VIOLENCE

Paul Ricoeur – Violence and Language (trans. P. Mikulska)	141
DOI 10.12887/27-2014-2-106-06	
Robert Piłat – Violence as a Philosophical Problem	149
DOI 10.12887/27-2014-2-106-07	
Jacek Hołowka – Blameless Errors	167
DOI 10.12887/27-2014-2-106-08	
Barbara Chyrowicz – Violence without Hatred?	184
DOI 10.12887/27-2014-2-106-09	

 PHILOSOPHERS IN DIALOGUE

Robert P. Wolff – On Violence (trans. D. Chabrajaska)	205
DOI 10.12887/27-2014-2-106-10	
Wilfried Ver Eecke – Law, Morality, and Society: Reflections on Violence (trans. D. Chabrajaska)	222
DOI 10.12887/27-2014-2-106-11	
A. Richard Konrad – Violence and the Philosopher (trans. D. Chabrajaska)	231
DOI 10.12887/27-2014-2-106-12	

EXPLAINING THE PHENOMENON OF VIOLENCE

Maciej Kociuba – Violence, according to René Girard: The Structure of Girard’s Theory and the Contexts of Its Reception	245
DOI 10.12887/27-2014-2-106-13	
Dobrosław Kot – Between Dialogue and Argument: An Attempt at Dialogic Phenomenology	260
DOI 10.12887/27-2014-2-106-14	

AREAS OF VIOLENCE

Tomasz Żuradzki – Proportionality in the Ethics of War: On a Duty to Minimise the Total Number of Armed Conflicts’ Casualties.	279
DOI 10.12887/27-2014-2-106-15	
Leszek Porębski – A Bitter Taste of Technology: New Types of Violence as a Consequence of the Information Revolution	299
DOI 10.12887/27-2014-2-106-16	
Danuta Rode – Domestic Violence: The Mechanisms of Addiction	314
DOI 10.12887/27-2014-2-106-17	
Manfred Speker – Towards the Medicine of Desires? Artificial Fertilization and Human Dignity (trans. P. Mikulska).	334
DOI 10.12887/27-2014-2-106-18	

TAMING VIOLENCE

Dariusz Kosiński – “Go and watch.” Violence as a Power of the Theater	353
DOI 10.12887/27-2014-2-106-19	

Inka D o w l a s z – Therapy and Theater: A Marginal Gloss on the Play <i>Bici biją</i> [“The Beaten Beat”] in the Ludowy Theater in Nowa Huta.	365
Anna K a w a l e c – The Genre of ‘Tragedy’ in the World of Cultural Coercion.	375
DOI 10.12887/27-2014-2-106-21	

IMAGE AND VIOLENCE

Tomasz F e r e n c – Image, Culture and Cruelty: Photography and the Modern Iconsphere of Violence	393
DOI 10.12887/27-2014-2-106-22	
Kamil K o p a n i a – The Tradition, Actualization and Portrayal of the Passion of the Savior: Andrzej Bielawski’s <i>Way of the Cross</i> for the Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception of Buraków	410
DOI 10.12887/27-2014-2-106-23	

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

John D o n n e – Nunc lento sonitu dicunt, morieris. Now, this bell tolling softly for another, says to me: Thou must die. “Meditation XVII” from <i>Devotions Upon Emergent Occasions</i> (trans. D. Chabrajka)	425

NOTES AND REVIEWS

Anna I r s a k – The Scope of Biomedical Research and the Status of the Human Embryo (review of Włodzimierz Galewicz’s <i>Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych</i> , Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013).	427
Fr. Janusz M a r i a ń s k i – On Religion and Morality (review of Rafał Boguszewski’s <i>Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne</i> , Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012)	434
Books recommended by <i>Ethos</i> (Simon Baron-Cohen, <i>Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa</i> , trans. Agnieszka Nowak, Sopot: Smak Słowa, 2014; <i>Pięknie jest służyć. Dziedzictwo duchowe Jana Pawła II</i> , ed. Fr. Andrzej Dobrzyński, Rome: Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, 2013); <i>Moc i piękno wiary. Credo w katechezach środowych Jana Pawła II</i> , ed. Fr. Andrzej Dobrzyński, Rome: Fundacja Jana Pawła II–Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, 2014).. . . .	439

REPORTS

Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – Is the World of Persons Expanding? (Conference “Personhood Beyond the Human,” Yale University, New Haven, Connecticut, 6-8 Dec. 2013)	443
Jolanta P r o c h o w i c z – Philosophy and Literature (56th Philosophical Week at the John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 10-13 March 2014).	447

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – The 2014 Drama of Ukraine.	453

BIBLIOGRAPHY

Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Address the Issue of Violence (by Maria Filipiak).	459
Notes about the Authors.	483
Abstracts	491

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. Anscombe, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy:

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIUM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
Via Cassia 1200, 00189 Rzym
telefon: +390630365181, faks: +390630310399
E-mail: info@jp2doc.org
<http://www.jp2doc.pl/>

Fundacja Jana Pawła II została ustanowiona dekretem papieskim 16 X 1981 r. w odpowiedzi na wydarzenie o znaczeniu historycznym, jakim był wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Stawia sobie za cel popieranie i realizację inicjatyw o charakterze naukowym, kulturalnym, religijnym i charytatywnym, związanych z pontyfikatem Ojca Świętego Jana Pawła II. Świadoma wielkości daru, jakim dla Kościoła, Ojczyzny i świata pozostają osoba i dzieło Papieża Polaka, świętego Jana Pawła II, Fundacja podejmuje troskę o zachowanie i rozwój tego duchowego dziedzictwa oraz o przekazanie go następnym pokoleniom. Protektorem Fundacji jest metropolita krakowski ks. kard. Stanisław Dziwisz. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy ks. kard. Stanisław Ryłko, a administratorem Fundacji jest dr Krzysztof Wieliczko OSPPE.

Warunki**prenumeraty:**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2014: rocznie 60,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w PKO BP II O. Lublin nr 38 1020 3150 0000 3502 0002 8936 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51 124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż:

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka)
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217
e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Cena netto: 20 zł

VAT: 5 %

Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
O ethos młodych (23)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Praca i płaca (32)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (106)

W najbliższych numerach:

- * Wobec utopii
 - * Lęk
 - * Przyszłość humanistyki
 - * Szaleństwo
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl