

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 niemalą 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 precho-

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 wewnątrznie 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 osądzenia 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 paralizującym 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 determinacja, 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 Jonasa 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 machinie 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 bezmyślny 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 pomogło. 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, przepelniona sala wykładowa, główny krytyk książki

⁴ Zob. R. Brody, *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 eleganckich 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 pozbawione 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 wścikłość, 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 obalenie 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 ostatecznie 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 wyzwalają 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 miało by 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. Arendt, *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 indywidualów; 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 wprawdzie 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 pierworodnego 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 zadomowiłby 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. Kielbaso i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 326-389. Różnica między jego poglądem a tym, który przedstawię 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 przezwycięży. 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, skępowana 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 odślonięcie 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.