

Wilfried VER EECKE

PRAWO, MORALNOŚĆ I SPOŁECZEŃSTWO Refleksje o przemocy*

Rewolucje i bunty 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 straszłą 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, nieznośne, 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 zupełnym 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 żądaniami, 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 dostrzeżone, 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 bunty 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. Aprobata ani pogarda 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 ogólność 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 przenikały 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 bunty 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. H e i d e g g e r, *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 zatrzważający. 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. R a m s e y, *The Just War: Force and Political Responsibility*, Charles Scribner's Sons, New York 1968; R. Z u c k e r, *The Just War*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1960; W.V. O'B r i e n, *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”, „odrzućcia kultury amerykańskiej”, „tego, co musiała porzucić matka”, „straconych marzeń ojca” i „odrzućcia 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 nazwalibyśmy – 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 pomieszaniem obecnym 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 bunt 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' B r o w n, *Life against Death*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1959, przede wszystkim rozdział na temat zmartwychwstania ciała.

¹⁸ Zob. przyp. 10.