

# Edukacja Etyczna

Etyka wobec przemocy

REDAKTORZY TOMU: MACIEJ KAŁUŻA, ANNA SZKLARSKA

ISSN 2083-8972

16/2019

Recenzenci:

prof. dr hab. Ignacy S. Fiut, dr hab. Mariusz Wojewoda, dr hab. Bogna Choińska, dr hab. Ewa Nowak, dr Konrad Szocik, dr hab. Maciej Woźniczka, prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński, dr hab. Maria Gołębiewska, prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, dr hab. Joanna Hańderek, dr Tomasz Cyrol, dr hab. Grzegorz Francuz, dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. dr hab. Jacek Filek, dr hab. Tomasz Czakon, dr hab. Leszek Pyra, dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon, dr Dorota Maj, dr hab. Maria Kostyszak, dr hab. Arkadiusz Żychliński, dr Paul Neiman, dr Maciej Sosnowski, dr Radosław Strzelecki, dr hab. Wojciech Torzewski, dr hab. Barbara Grabowska, dr hab. Hanna Mamzer, dr hab. Karol Chrobak, prof. dr hab. Marta Kudelska, dr hab. Paweł Sajdek, dr Ewa Chudoba, dr hab. Dorota Pietrzyk-Reeves, prof. dr hab. Aldona Pobojevska, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dr hab. Piotr Belcerowicz, dr hab. Jacek Jaśtał, prof. dr hab. Paweł Łuków, dr hab. Mirosław Górecki, dr hab. Stanisław Łojek, dr Grace Whistler, prof. dr hab. Andrzej Elżanowski, prof. George Heffernan, prof. dr hab. Wojciech Załuski, prof. dr hab. Jan Woleński, prof. Kimberly Baltzer-Jaray, dr hab. Rafał Wonicki, dr hab. Joanna Mysona Byrska, dr hab. Piotr Augustyniak, dr hab. Adam Sawicki, dr hab. Danuta Kabat-Rudnicka, dr Magdalena Baran, dr Łukasz Białkowski, dr Elżbieta Kościńska, dr Ewa Chudoba, Katheleen Ratajczak, dr Justyna Czekajewska

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UP Dorota Probuska

Sekretarz redakcji: dr Maciej Kałuża

Członkowie redakcji:

dr Dariusz Dąbek – redaktor merytoryczny

dr Anna Szklarska – redaktor merytoryczny i statystyczny

dr Marta Szabat – redaktor merytoryczny

dr Tibor Máhrík – redaktor merytoryczny i językowy

dr Marcin Urbaniak – redaktor merytoryczny, opiekun działu scenariuszy zajęć

mgr Adrian Biela – opiekun działu recenzji

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna

Instytut Filozofii i Socjologii

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

pokój 242

ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków

<https://edukacjaetyczna.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2019

ISSN 2083-8972

DOI 10.24917/20838972.16

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego

tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56

<http://www.wydawnictwoup.pl>

e-mail: [wydawnictwo@up.krakow.pl](mailto:wydawnictwo@up.krakow.pl)

Etyka wobec przemocy



ANNA SZKLARSKA

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4424-2143

DOI 10.24917/20838972.16.1

# The Category of Violence in Modern Philosophy

## Introduction: on violence research

In this article, the author tries to present an outline of positions within the framework of modern and contemporary discourse on violence in a philosophical perspective. Following the most important violence theorists<sup>1</sup>, the author analyses the role of violence in shaping of culture and civilisation and tries to answer the question: why do people use violence? How is it somehow inscribed in our condition?

However, it is possible to propose various ways of defining and understanding violence, and not just because there are various forms of violence, and there is a dispute among the thinkers themselves whether it is of rational (Hannah Arendt)<sup>2</sup> or irrational (Max Weber, Konrad Lorenz)<sup>3</sup> nature. Violence is often perceived as a tool for exercising power, and even as a method of settling a dispute over values. Through the centuries, the question was raised: is there a justified violence (e.g. as in the view of George W. Friedrich Hegel and Georges Sorel where it constitutes the condition and driving force of progress, or on the basis of political realism, where it is legitimised by its relationship with law) as opposed to the one which is deprived of arguments? It is also a question about threats and hopes that we associate with violence. After all, the consequences of violence towards men and the world around them are various: such as the moral effects resulting from acceptance or denying violence. Finally – many thinkers, despite the utopianism of this assumption, attempted to imagine a world without violence, what

---

1 I am referring to authors originating from various traditions, who explored this issue in a revealing way, even if not all of them are well-known philosophers.

2 See: Hannah Arendt, “On Violence, Civil Disobedience,” in *Crises of the Republic* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich: 1970), 84.

3 Konrad Lorenz, *On Aggression* (New York: Bantam Books, 1967), 49.

the author means are all the trends creating intellectual foundations based on renunciation of violence, especially the idea of non-violence and civil disobedience as a response to violence in politics. The basis of the non-violence trend is Mahatma Gandhi's ethics, the creator of a spiritual trend and a political battle style, based on the renunciation of all violence. Gandhi, inspired by Hinduism, proclaimed that the world is governed by two forces: *himsa* and *ahimsa*. The first one comes down to violence and aggression, while the other means kindness towards all living beings, even readiness to sacrifice and suffer. Gandhi was convinced that violence can always be replaced with far more noble methods.<sup>4</sup> Gene Sharp is an example of contemporary continuator of his ideals in practical and theoretical terms.<sup>5</sup>

The reflection on violence, by its very nature, must combine various perspectives: history of ideas, philosophy of man and philosophy of culture, as well as Philosophy of ethics and politics. Philosophy must see the phenomenon of violence in a wide and possibly full range, and understand that it does not constitute a definite evil, and that any attempts to finally determine what violence is, without taking into account the complexity of this phenomenon, are doomed to failure.

The concept of violence is not exhausted in the issue of violence regarding the public sphere, which is spectacular, visible, supra-individual and for the analysis of which we use a large quantifier. The category of violence extends however to the sphere represented by psychology as a science, which relates to "small" intimate violence of interpersonal (interpersonal) relationships, expressed, for example, in the problems of sadism and masochism, phenomena analysed by Sigmund Freud and Erich Fromm.

So far, the issue of violence has been dealt with by psychologists, educators and lawyers. The complement of these investigations is a philosophical perspective. Over the last two decades, we have been moving towards interdisciplinarity in research on violence. Many thinkers were absorbed with the question: how far can we go in justifying violence which is an element of life? The very meaning of the term "violence" (in English: violence, German: *der Gewalt*, French: *la violence*, Italian:

---

4 See Mahatma Gandhi, *All Men are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words* (Paris: UNESCO, 1958) and *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, ed. Ronald Duncan (London: Faber and Faber, 1971). The ethics of Gandhi was brilliantly described by Ija Lazari-Pawłowska in: *Etyka Gandhiego* (Warszawa: PWN, 1965).

5 See: Gene Sharp, *From Dictatorship to Democracy. A Conceptual Framework for Liberation* (Boston: Albert Einstein Institution, 2003). This book contains a detailed overview of methods and ways to overthrow a dictatorship by non-violent means. It constituted a theoretical basis and framework of non-violence political campaigns in many countries around the world (Burma, Iran, Serbia, Ukraine).

violenza) is not as obvious as it might seem, and it covers a spectrum of phenomena. We can distinguish between physical and psychological violence, symbolic<sup>6</sup> and economic one, as well as real and potential violence. Violence indicates a certain asymmetrical relationship between two entities (both at the individual and group levels), one of whom is usually called a perpetrator, and the other is a victim, where by using force or power, someone's will is broken and one of the individuals is exposed to psychological or physical suffering.<sup>7</sup> Therefore, violence can be manifested as physical aggression, but also as unwanted domination, that is a kind of exploitation of intellectual and physical resources of the individual, its humiliation and denial of dignity, and finally – intimidation. State institutions are equipped with coercive measures necessary to ensure public peace and compliance with the law, but it is a dispute whether these coercive measures at the disposal of the state apparatus should be identified as violence itself. It can also be assumed that violence should not be appraised negatively, as it is customarily done, in the spirit of a utilitarian paradigm. It should be recognised that it is neither good nor bad, but axiologically neutral, it is subject to individual evaluation, and its assessment results from the effects it brings. In other words – there are traditions which recognise that in some situations it is the lesser of two evils. The sources of violence are the laws of physical strength, but therefore, in relation to man's destructive action, we talk about violence, rather than force, because we understand that it is more than just spontaneous and instinctive activation of nature forces, it is rooted in the human world, and it strictly belongs to it and is based on human ingenuity, it does not constitute simple channelling of instinct.

A philosophical thought, especially the one devoted to man and socially oriented, not only draws on reality and is often inspired by current events, but it also affects them and the system of values, as well as the reception of the world and means that we use to settle in it. When a philosopher undertakes the study on the problem of violence, he or she must keep this fact in mind for two reasons. First of all – to present this

---

6 The creator of this concept is neo-Marxist Pierre Bourdieu. It is a subtle form of violence that is not so easy to recognize and qualify as violence, because it is based on the perfidious and non-obvious exploitation of the use of its dominant social position. It exercises power over subordinate groups, which usually do not even understand that they are experiencing violence.

7 The World Health Organization proposes the following definition of violence: „Deliberate use of physical force or power, formulated as a threat or actually used, directed against yourself, another person, group or community that either leads to or with which there is a high probability of causing bodily injury, death, psychological damage, defects in development or lack of elements necessary for normal life and health.” See. E. G. Krug et al., World report on violence and health, World Health Organization 2002. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12384003>

concept, taking into account the historical and cultural context, by no means in isolation from the practical implications provided each time by these considerations. Here, the use of the close-reading method popular today could cause a lot of confusion and result in cognitively doubtful interpretations.

Since the history of mankind is the history of massacres and atrocities that people did to one another, historians were the first to begin to study violence, after all, human history is the history of violence. Relatively late, only in the twentieth century, after experiencing two world wars, when violence becomes universal existential experience – violence becomes the subject of interest of psychologists, cultural experts and anthropologists. In countries with strong militarist traditions and an authoritarian model of interpersonal relationships (like German Reich), the issue of violence was present in the culture reflecting the social and political life. The writings of Karol Marks, Charles Darwin, Herbert Spencer, and even (selectively treated) Friedrich Nietzsche shaped a certain European mood of the turn of the 19th and 20th centuries. Although in philosophy, literature and art, the subtlety has never been avoided, it was at that time that a fight became gradually a central category. The cult of strength, duel, vigour, competition and victory developed. Both in the higher and popular culture, a trend for violence aesthetisation appeared. In totalitarian states, there was a phenomenon of violence apology, hence with the fall of those ruthless systems, the climate for glorifying violence and all attempts to refine it were abandoned, while giving way to the desire to talk about war traumas in the language of literature and art (Primo Levi, Jean Amery). In philosophy, the trend of reflection on violence from the beginning mainly means the analysis of relationships between violence and power, as well as violence and human nature. Modern political philosophers (Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes and others) focus on studying the relationships between power and violence, as well as its legitimisation and types. At the same time, the question arises as to what extent violence results from human nature, as well as whether and how it is possible to control it in a man. A human tendency towards aggression will be then the subject of extensive research by psychoanalysts (like aforementioned Freud and Fromm) and anthropologists (here, e.g. Arnold Gehlen). At the same time, a thread (already present in the considerations of contractualists) of violence that is legitimate and illegitimate, occurring within the framework of the country. It is particularly developed in the issue of civil disobedience. However, the theorists of the twentieth century taking up the study of violence cannot ignore its extremely terrifying version. It is understandable that every modern thinker dealing with this topic focuses more or



less on the phenomenon of totalitarianism. It is significant that the most important contemporary researchers analysing the terror of Nazism, fascism or Bolshevism-Stalinism come from the countries, in which they triumphed (Arendt, Sofsky, Reemtsma, Agamben).

Thus, we perceive it as a constitutive component of human nature and culture itself. We explore its various forms and origins. We realise that the essence of violence is a paradox. Violence is based on a paradox because it prompts us to appoint power, which then creates new types of violence. This often causes rebellion, revolt and resistance. In other words – it is a fantasy to dream of its final elimination from the sphere of human interactions. The fear of violence pushes man into the arms of power, under the sovereign's wings. The embracing power provokes breaking free from it. When it ends again in a bloody revolution, people longing for safety and order are even ready to comply with authoritarian power. In a democracy, as Michel Foucault and Giorgio Agamben pointed out, they do not protect themselves against the ubiquity of the authority that controls the most intimate dimensions of life. The most crucial threads of reflection on violence in modern times focus on the relationship between power and violence. These include, among others, violence as a tool of exercising power and a guarantee of a stable state, the state as protection against violence (the tradition of Hobbes, Robert Nozick, to some extent, Immanuel Kant), power as organised violence (Karol Marks, Pierre Proudhon, Mikhail Bakunin, Sorel).<sup>8</sup> It is also possible to treat power and violence as opposing categories (Arendt), but this is a rare approach.

The problem of violence, though arousing such great emotions, does not escape from understanding, which is considered by too many people as the basis for equalling explanation with justification. It is explained as historical necessity, the foundation of social order, and even an element of human nature, recognising that although embarrassing, it is not a definite evil. It is confused with a mindless element or regularity from the sphere of politics, it routinely manifests and declares its aversion to most forms of violence, without taking up a deeper reflection on it.

Is it, however, possible to desire to prevent evil believing that it is inevitable? So why there is such a great inconsistency in the contemporary discourse on violence, when among intellectuals, there is an increase in the need to counteract violence, while stubbornly sticking by the as-

---

8 Michail Bakunin writes in *Państwowość a anarchia*: „The state destroys the universal solidarity of all people and unites only part of them in order to conquer, subjugate and destroy all others.” See: Bakunin, *Pisma wybrane*, T. II (Warszawa: Książka i Wiedza, 1965), 37. Although anarchists accused state institutions of using violence, they themselves were unscrupulous in using terror to abolish power structures. Most theorists of anarchism were in a position that allowed radical measures.

sumption that there is no more human attribute in the world. This is partly a scientifically grounded belief (one can refer to anthropological research on the human hormone balance, drives and aggression or on ethnological research on the historical occurrence of various forms of violence in the world), but perhaps this belief is simply an expression of superstition. Regardless of the perspective, this thought has its sources, which we can indicate. The first of them is Machiavellianism,

Machiavelli's political realism – Hegel's violence dialectics – violence as a driving force of development and a synonym of vitality in Sorel's approach – that is, on attempts to legitimise violence

Niccolò Machiavelli's thought constitutes the opposite of the concept of understanding violence as unlawful, immoral and unjust action. The Italian thinker initiated a paradigm showing the impossibility of eliminating violence from certain spheres of human activity, such as politics or law, and in extreme cases, justifying the necessity of its occurrence as a tool to achieve fundamental needs and objectives, such as safety, order or peace. The attempts to justify violence are always carried out from a perspective, within the framework of which it is showed that in certain circumstances, violence is necessary for the occurrence of higher objectives. Machiavelli argued that one cannot be moral when the epoch is immoral, thinking of violence as a synonym of effectiveness.

However, it should be known that Machiavelli postulates the rules of law, understanding that the violation of the subordinates' rights characterises despotism that he criticised. Compliance with the law is to apply to all citizens without exception. Machiavelli justifies the murder (made by Brutus and Cassius) of the tyrant, whom, in his opinion, was Julius Caesar. However, on the other hand, as Riklin accurately notes, Machiavelli's concept is based on the belief that “only a person who uses violence to destroy, not the one who uses it to build, deserves criticism”<sup>9</sup> Machiavelli spoke favourably about terrible crimes in Cesena and Singaglia, and he had no objection to justify the brutal assassination of legendary Remus by his own brother. The fact whether violence is a shameful or proper thing, and whether a ruler should resort to cruelty or not, is determined by the circumstances, in which it was used and the reason it was motivated by. It is especially acceptable when, with its help, the fidelity of people is achieved. In the same way, Machiavelli allowed for hypocrisy, assuming that *utile* counts more than *honestum*. In his opinion, politics has nothing to do with morality.

Therefore, Machiavelli inspires to ask the question: is there well-used cruelty? One of Machiavelli's especially favourable and simultaneously

---

<sup>9</sup> Alois Riklin, *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli* (Bern: Stampfli, 1996), 100.

original interpreters, Erica Benner, indicates that his following thought should be particularly emphasised: activities to maintain order can be seen as cruel, but they are used for establishing order in the country. They constitute an essential link for social peace and human well-being. In times of the depravity of morals and morality declining, corruption and other evil indiscretions should be treated with appropriate severity and firmness. The point is to rigorously and even ruthlessly eliminate pathologies that threaten social order.<sup>10</sup> According to Machiavelli's defenders and supporters, this doctrine is therefore about consistently conceived pragmatism in the prudent organisation of the public sphere, and violence is only a necessary and immediately used tool here. Reading Machiavelli's writings brings a philosophical justification of violence in politics while Hobbes points to the relationships between violence and power, as well as between law and violence, which is developed in the concept of Rousseau.

A breaking point in reflection on violence is the dialectics of creation and destruction, as well as building and destroying, suggested by Hegel. For Hegel, history is a synthesis of construction and destruction. Hegel not only justified violence with a historical mission, but he believed that long-lasting peace is conducive to laziness. He wrote: "War has the higher significance that by its agency the ethical health of peoples is preserved (...) Just as the blowing of the winds preserves the sea from the foulness which would be the result of a prolonged calm, so also corruption in nations would be the product of prolonged, let alone 'perpetual' peace."<sup>11</sup> Hegel's issue of violence is developed and complemented in the issue of rational freedom. The more obvious cunning and shrewdness of intersubjective reason are, the more they are confronted with this extreme form of incomprehension, which pure violence constitutes in the relationships between people. The cunning famed by Hegel can be understood as the most effective protection of reason against violence. For Hegel, the state is a form of cunning that can stop vitality of irrational violence and neutralise it. Here, it uses its own instruments: rational and general rules, standards and institutions of public life legitimising common validity. Then, Marx derives from this intellectual source by proposing his own original paradigm of power as organised violence.

---

<sup>10</sup> See: the chapter "Is cruelty always criminal?" in Erica Benner, *Machiavelli's Prince. A new reading*, (New York: Oxford University Press, 2015), especially 116–117.

<sup>11</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, trans. Adam Landman (Warsaw: PWN, 1969), 317. Hegel turns out to be an antagonist of Kant, pushing the idea of respecting the law on a global scale to establish a universal, global peace. See: Immanuel Kant, *Projekt wieczystego pokoju* (Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 1995).

However, among none of the thinkers, it is possible to find as consistent and spectacular apotheosis of violence as in the case of a Marxist, Georges Sorel. According to Sorel, bourgeoisie that is cowardly by nature ceased to be important in the class conflict because it refrained from using violence. Violence is a manifestation of life force, courage, vitality and creativity. Creativity is violence, those who produce are taken into account, other groups are described by Sorel as parasitic. In this approach, the conflict is a driving force of development. When the class conflict comes to a standstill, it is tantamount to slow decadence and leads to the collapse of civilisation that loses its vitality. Sorel tries to provide the proletarians' postulated violence with a kind of sublimity in the name of the ideal of a fight for liberation. In his opinion, violence is a momentous act and requires working on its accompanying prejudices.<sup>12</sup> The influences of Hegel and Marx, who believed in the dialectical power of negation, that opposites do not destroy each other, but they are replaced, and that the opposites do not block development, but they encourage it, and that good can emerge from evil, are clear here, but according to many philosophers, they were not right. After all, violence can manifest itself in imposing ideological options, negating the right to criticism and disagreement, in the absolute monopoly of value-based communication carried out by some social instance, especially by the state and its apparatus.

## Human condition and violence

Although, in the philosophy of Nietzsche it is certainly not a leading thread, the problem of violence undoubtedly appears to be present in Nietzsche's philosophical anthropology. Zarathustra postulates the arrival of a superhuman and claims that man is what must be overcome. Nietzsche valued spiritual over physical values. The sophisticated and creative power (*Macht*) is respected by him more than primitive and uncouth physical force (*Kraft*). This Nietzsche's superhuman (*Übermensch*) itself had nothing to do with pure force or brutal aggression.<sup>13</sup> In order to understand Nietzsche's category of the will to power, the

---

12 Georges Sorel, *Rozważania o przemocy*, trans. Marek J. Mosakowski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014), 183, 288. Despite its radical nature this position found popularity among many historians of ideas and philosophers such as Stanisław Brzozowski, Chantal Mouffe and Mario Tronti.

13 A similar view is expressed by Jacob Golomb, who in the article „Jak zdenazyfikować Nietzscheańska antropologię filozoficzną” in *Studia Philosophica Wratislaviensia* (2010) no. 5/3 presents a number of arguments supporting this hypothesis.

concept of self-conquest is important.<sup>14</sup> It is not about self-conquest experienced by ascetics, in case of whom it is difficult to talk about self-affirmation, but only about repressiveness against each other. In the context of an ascetic attitude, there is a thread of violence perpetrated on the power itself, the creative potential of the individual.<sup>15</sup> Meanwhile, man overcomes himself when he manages to liberate himself from the values imposed by the public. Slave morality characterises people that may even be endowed with greater physical strength, but less spiritual power. The latter is the ability to live in their own way, authentic existence, and rejection of all subordination, it is fearlessness towards fate. It is not that violence which Nietzsche was disgusted by. He was against glorifying the idea of the army and militaristic tendencies in the country. However, it should be admitted that on the other hand, Nietzsche valued masculine and combative virtues, expansiveness, activity, courage, and determination, and he distinguished weak individuals, frightened of strong types, predisposed to ruling and having much of barbarians in themselves. He decided that man is of animal nature that should be expressed by instinctive and passionate action, by no means focused on the satisfaction of others. He despised ethics which regarded pity as a virtue. He attacked Christianity for glorifying pity and suppressing natural drives. He recognised life itself as his highest objective.

The psychoanalytic tradition indicated the relationships of culture and violence. Reflections on Erich Fromm's violence prove to be inspiring. Fromm rightly noted that man is the only animal for which his own existence is a problem which it is impossible to escape from. This problem can be solved in two ways: productive and unproductive, by giving primacy to Eros or Thanatos in us. They are simply two radically different ways of living: the one associated with creativity and the other related to destruction, although it seems that in the human world, both of them overlap, they occur in parallel, which may give the illusion that they determine each other. Basically, each individual who is spiritually, intellectually and emotionally healthy has the gift of creative life that Fromm defines as productivity. The latter is the realisation of the potential in man, his rationality and ability to love and be close to the other. The denial of this attitude is non-productive orientation, largely based on distance, empowerment and aggression. Fromm distinguishes here four types of a pathological personality: receptive, exploitative, hoarding and mercantile types. Violence that is always a negation of freedom,

---

<sup>14</sup> See for example: Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, trans. Waclaw Berent (Poznań: Zysk i s-ka, 2000), 103.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyudzkie*, trans. Konrad Drzewiecki (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004), 96–101.

especially characterising the exploitative character, is not conducive to creativity.<sup>16</sup> Fromm soon added to these characterological orientations the following: necrophilous and narcissistic orientation. The first one means the passionate liking for transforming the living into the dead, destruction for the destruction itself, the obsession with violence and destruction, worship of pure power and fascination with death.<sup>17</sup> According to Fromm, the intensification of violence is promoted by a heartless and weary consumer society.

One of the best-known philosophising sociologists dealing with the category of violence is Wolfgang Sofsky. Most of his considerations at the starting point take the hypothesis of the irreducibility of violence in the world, not only in the social dimension, but when it comes to the most primary level of being human. Violence is part of our condition, regardless of the social roles, which we participate in, and whether we have power, or we are subject to it, or whether we are excluded from this relationship. According to Sofsky, man is a victim of violence by the very fact of having a body.<sup>18</sup> The growing needs and constant deficiencies condition the antagonisms that are a driving force of human action. Therefore, violence is a necessity and it is of primary nature: where man is, violence is.

## Relationship between power and violence

When studying the relationship between power and violence, it should be noted that power is usually understood as action focused on the situation that other people follow the will imposed on them (according to the approach of Wolter, Carl von Clausewitz or Max Weber, for whom power means demanding the recognition of the subject's will against the resistance of others). However, not all philosophers believed that violence is an indispensable attribute of power. The philosopher emphasising the importance of distinguishing them was Hannah Arendt. In the opinion of the twentieth-century philosopher, the main task of power is not the protection against violence, which does not mean that it cannot fulfil this function, but it does so while implementing its main activities. The Arendt's implicate power definition implies that the current system of governance in countries is an aberration, that is a distortion, because it is increasingly based on violence that replaces the power resulting from

---

<sup>16</sup> See: Erich Fromm, *Man for Himself*, (New York: Henry Holt and Company, 1990), 57-70.

<sup>17</sup> See: Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973), 372.

<sup>18</sup> See: Wolfgang Sofsky, *Traktet Uber die Gewalt*, (Frankfurt am Mein: S. Fischer Verlag GmbH, 1996), 11.

voluntary political cooperation between people. In Arendt's concept, power is something diametrically different from violence and it does not need it. According to the philosopher, violence destroys power. The essence of the latter is common action increasing the total power of individuals and enabling the implementation of more demanding objectives.

In turn, an Italian thinker, Giorgio Agamben argues that life was given to the authorities and its associated violence. Following Walter Benjamin, the philosopher indicates the fact that the state of emergency, which we live in, became something common, a permanent situation. This state means a special way of organising the society through the so-called biopoliticisation of naked life.<sup>19</sup> Bioethical issues are drawn into the sphere of politics, and certain life forms (in order to define it, Agamben introduces the original category of homo sacer) are arbitrarily considered cursed. No one can be confident about their status and safety. In fact, there is nothing certain in the state of emergency, the precedent is a custom, and decisions are issued arbitrarily interpreting ambiguous reality.<sup>20</sup> As a consequence, it is difficult to distinguish between acting against the law and compliance with it, and criminal activities are considered normal – it is enough to suspend old legal standards and move them to the area of exception. In such conditions, every meanness, which ceases to be qualified as a crime, is acceptable, and space for a silent triumph of violence is opened. Life, which has been ruthlessly politicised, has never been so fragile, and this applies to both the totalitarian system and the modern form of democracy.<sup>21</sup> The totalitarianism violence is a particularly poignant, hard to pronounce in normal human language and shameful page in our history. According to Agamben himself, we should be currently much more interested in a sub-human than in a superhuman, about whom many scientific papers were created. The dramatic situation of unnecessary man results from the fact that he has no political status, which places him beyond the law. In modern societies, there are many people deprived of elementary protection of the government and the state, those who are sent to the country of origin as a result of one ordinance with the immediate enforceability, without the possibility of an appeal procedure, and at best, they are treated as invis-

---

19 Michel Foucault previously pointed to the progressing inscription of human life into the mechanisms and calculations of power. See for example: Foucault, *Historia seksualności*, trans. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski (Warszawa: Czytelnik, 1995), 25.

20 Agamben in his book *Stato di eccezione* presents specific episodes and various examples from European history and culture, confirming the occurrence of a state of emergency. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione* (Torino: Bollati Boringhieri, 2004).

21 See: Giorgio Agamben, *Homo sacer, Sovereign power and bare life*, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 22–24.

ible for some time. Unnecessary people, introduced to the political scene as a naked life for a moment, can be brutally expelled from it at any time.

## Communicative function of violence

It is also possible to see violence as a form of communication. Jan Philipp Reemtsma draws attention to violence as an act of communication – it then becomes a social activity capable of destroying not only individual bodies, but also social relationships. Unlike Arendt, for whom violence is mute, he believes that individual acts of violence: intimidation, wars, tortures, terrorism tell us a lot, and they are supposed to provide the receiver with information and constitute a kind of communication with the use of not very elegant means. During the war, every military action is, at the same time, a message, e.g. regarding a possible vision of the future, if the opponent decides to capitulate. Every single victory is a warning, and every raid is an incentive to declare obedience to the government continuing the war.

Dropping the bomb on Hiroshima was a gruesome message in the war realities. During the bombing of Belgrade by NATO troops, it was explained as a form of communication for inhabitants to show how ridiculous it is to continue to support the Milošević's regime. Reemtsma points to a communication triad of violence: there is the perpetrator, the victim and the observer that can be the general public. This also applies to criminal violence (especially in the Mafia violence edition). According to the German thinker, the sense of inventing the criminal law is to limit the communicative violence form.<sup>22</sup> Violence always causes terror and fear, it affects the imagination of all who learn about it and follow its development. This is the effect expected by the perpetrator. The penalty imposition is tantamount to rejecting the “invitation” to communication.

## Summary and final conclusions

Theorists of violence emphasise that its motives and types are manifold. Its most poignant and extreme variant which has been implemented so far was the violence of totalitarianism, which was described by Arendt, Jean Amery, Sofsky, Agamben or Reemtsma. Their conclusions are very consistent, the main points recur. People were imprisoned and brutally killed because their existence was considered unnecessary. The victims were renamed into defenceless bodies, and they were subjected into the experimental objects unable to react, within the framework of which it

---

<sup>22</sup> See: Jan Philipp Reemtsma, *Das Recht des Opfers auf die Bestrafung des Täters – als Problem* (München: C.H. Beck Verlag 1999), 70.



was demonstrated that everything was possible. As noted by Arendt and Sofsky – the absolute power we deal with in concentration camps invalidates customary thinking that survival depends on man himself. This power causes absolute powerlessness. Death in the camps was omnipresent and permeated everyday life, and extermination became something normal. The figure of mass death – the *muselmann* – is a being capable only of mechanical reflexes, remaining in the state of spiritual and intellectual agony, immersed in complete apathy, devastated, abandoned, and experiencing social death before it suffered physical death.<sup>23</sup> For Sofsky and Reemtsma, the concept of absolute power constitutes a leitmotiv of research on the reality of concentration camps. For Arendt, the camp is a place of radical evil realisation.<sup>24</sup>

To sum up: is it possible and, if yes, how is it possible, to explain human inclination to violence? Philosophers are aware of the fact that the most obvious hypotheses can be difficult to justify, one of them is that violence is a specifically human phenomenon. According to Arnold Gehlen, man always exists in some culture, in a state of danger and imbalance. In a situation where culture is not given once and for all, but it is something endangered and it does not give us a sense of stability, man may fall into barbarism. A flourishing landscape can be transformed into desert and steppe landscapes, man may become a vandal and destroy the culture which is not as obvious as nature. It is important because the advanced civilisation can destroy far more than the less developed civilisation. As Joachim Herder argued: man is an invalid of his ‘force majeure’, a being marked by a lack, but he has means of compensation, like language. In other words – man, due to his weaknesses, becomes strong and works to equalise purely organic poverty. However, everything that determines the superiority of man, ingenuity in relation to other creatures, is also a threat to him, after all, the essence of violence includes the fact that it needs tools. Man is the originator of sophisticated techniques for obtaining food and at the same time, sophisticated destruction techniques. It is a being who controls itself, not directly, but owing to others, also through certain inhibitory standards. It lives in a world dominated by the standards; civilisation means that man becomes predictable. The society heavily relies on obedience. The painful experience of the past century of totalitarianism, however, resulted in the situation that obedience ceased to be a virtue, and it began to be identified with mindless and

---

23 The shocking characterization of the Muslim figure is presented by Jean Amery in the book *Jenseits von Schuld und Sühne* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970), 38 and Giorgio Agamben in Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 42 and further.

24 See: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism. Imperialism, part two* (San Diego, New York, London: Harcourt Brace, 1985), 227.

dangerous compliance with top-down regulations, the applicable law or system. Perhaps this is why we currently observe the erosion of authority, discipline and upbringing. It is forgotten that entering the service of authority does not necessarily mean the mindless and passive disclaimer of responsibility that it can constitute responsible, thoughtful and voluntary state of being faithful to the standards we recognised as our own. Meanwhile, as Gehlen noted, there is a certain defused drive energy that must find its outlet and is left many times due to the lack of standards and undermining the institution, defused through violence.

The variety of discourses on the role of violence in the human world does not allow to formulate simple conclusions. We know that we will not eliminate it from the physical and social world. We also understand that it is better to refer to it properly than to ignore it, which is not always possible. There are proposals inspired by Hegelianism or anarcho-syndicalism to see violence as a multidimensional phenomenon, because as a catalyst for reforms or a tool in a noble fight, it can contribute to development. However, as Michael Oakeshott already emphasised, all violent and radical projects to build a new better world ended in disaster for humankind.<sup>25</sup> We must be vigilant every time we encounter an attempt to justify violence, but on the other hand, it seems that the a priori adopted renunciation of all violence may be utopian. Regardless of the fact whether we agree with the thesis that our civilisation shakes in its foundations or whether we think it is quite good, it is more reasonable to assume that it must be prepared for various threats, also including those that do not exclude the explosion of violence. It is difficult to ensure full compliance as to the methods that we can use in confrontation with these threats. However, let us not forget that civilisation is the will to cooperate and it is expressed in respect of standards. We are people of this civilisation until we act in accordance with its fundamental (ethical, legal and moral) standards.

The violence category in modern philosophy in its theoretical aspect is associated with the praxis level. The considerations on power and violence in the historical and philosophical, as well as ethical and political aspects undertaken over the centuries can be summarised in a parallel of references to the present day, even in the context of stateless persons, relying on the whims of the authorities, on the territory of which they live, or the threat of terrorism. However, this is a topic which is worth being considered on its own.

---

<sup>25</sup> Cf. Michael Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, trans. Adam Lipszyc (Warszawa: Fundacja Aletheia 1999), 192.

## Bibliography

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer, Sovereign power and bare life*, Stanford University Press, Stanford 1998.
- Agamben, Giorgio. „My uchodźcy.” in *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Agamben, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Amery, Jean. *Jenseits von Schuld und Sühne*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem : a report on the banality of evil*. New York: Viking Press, 1976.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism. Imperialism, part two*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace, 1985.
- Arendt, Hannah. *Between past and future eight exercises in political thought*. New York: Viking Press, 1968.
- Arendt, Hannah. *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken, 2003.
- Arendt, Hannah. “On Violence, Civil Disobedience.” in *Crises of the Republic*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich: 1970.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. London: Faber and Faber, 1963.
- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2007.
- Arendt, Hannah. *Walter Benjamin 1892–1940*. Gdańsk: Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria”, 2007.
- Arendt, Hannah; Auden Wysten H. *Drut kolczasty*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2011.
- Bakunin, Michaił. *Pisma wybrane*, T. II. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.
- Benner, Erica. *Machiavelli's Prince. A new reading*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Męska dominacja*. Warszawa: „Oficyna Naukowa”, 2004.
- Foucault, Michel. *Historia seksualności*. trans. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Trans. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998.
- Freud, Zygmun. *Kultura jako źródło cierpień*, Trans. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1992.
- Freud, Zygmun. *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, Trans. Ludwik Jekels, Helena Ivánka, Włodzimierz Szewczuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Fromm, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- Fromm, Erich. *Man for Himself*. New York: Henry Holt and Company, 1990.
- Fromm, Erich. *On Being Human*. New York : Continuum, 1994.
- Fromm, Erich. *Pathology of Normalcy*. New York: Lantern Books, 2011.
- Fromm, Erich. *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*. New York: Perennial Library 1964.

- Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York, Tokyo: Ishi Press, 2011.
- Gandhi, Mahatma. *All Men are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words*. Paris: UNESCO, 1958.
- Gandhi, Mahatma. *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. edited by Ronald Duncan. London: Faber and Faber, 1971.
- Gandhi, Mahatma*. An autobiography : the story of my experiments with truth. London: Cape, 1972.
- Gehlen, Arnold. *W kręgu antropologii i psychologii społecznej: studia*. Trans. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Czytelnik, 2001.
- Golomb, Jacob. „Jak zdenazyfikować Nietzscheańska antropologię filozoficzną” in *Studia Philosophica Wratislaviensia* (2010) no. 5/3.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Trans. Świątosław Florian Nowicki. Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I-II. Trans. Janusz Grabowski i Adam Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Zasady filozofii prawa*. trans. Adam Landman. Warsaw: PWN, 1969.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan*, Trans. Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2005.
- Kant, Immanuel. *Projekt wieczystego pokoju*. Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 1995.
- Lazari-Pawłowska, Ija. *Etyka Gandhiego*. Warszawa: PWN, 1965.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Trans. Adam Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Lorenz, Konrad. *On Aggression*. New York: Bantam Books, 1967.
- Machiavelli, Niccolo. *Il Principe*, Torino: Bollati Boringhieri, 1972.
- Machiavelli, Niccolo. *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Trans. Krzysztof Zaboklicki. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.
- Marks, Karl; Engels Fryderyk. *Dzieła wybrane*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1981.
- Marks, Karl, *Kapitał*, t.1. Warszawa: Książka i Wiedza, 1970.
- Musiał, Łukasz. *Języki przemocy*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Ludzkie, arcyłudzkie*. trans. Konrad Drzewiecki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*. Trans. Grzegorz Kowal. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Tako rzecze Zaratustra*. trans. Waclaw Berent. Poznań: Zysk i s-ka, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Wędrowiec i jego cień*, Trans. Konrad Drzewiecki. Kraków: Zielona Sowa, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Zmierzch bożyszcz*, Trans. Paweł Pieniążek. Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- Oakeshott, Michael. *Wieża Babel i inne eseje*. trans. Adam Lipszyc. Warszawa: Fundacja Aletheia 1999.

- Reemtsma, Jan Philipp. *Das Recht des Opfers auf die Bestrafung des Täters – als Problem*. München: C.H. Beck Verlag 1999.
- Reemtsma, Jan Philipp. *Die Gewalt spricht nicht*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Reemtsma, Jan Philipp. Schuld und Verantwortung in D. Haufler, S. Reinecke (ed.), *Die Macht der Erinnerung. Der 8. Mai und wir*, Berlin 2005.
- Reemtsma, Jan Philipp. *W Piwnicy*, Viktor Grotowicz. Kraków: Znak, 1998.
- Reemtsma, Jan Philipp. *Vertrauen und Gewalt Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition, 2017.
- Riklin, Alois. *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli*. Bern: Stampfli, 1996.
- Sen, Amartya. *Identity and Violence*. New York: W.W. Norton & Co., 2006.
- Sharp, Gene. *From Dictatorship to Democracy. A Conceptual Framework for Liberation*. Boston: Albert Einstein Institution, 2003.
- Skarga, Barbara. „Filozofia i gwałt.” In *Tożsamość i różnica*. Kraków: Znak, 2009.
- Sofsky, Wolfgang. *Traktat Über die Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, 1996.
- Sofsky, Wolfgang. *Ustrój terroru: obóz koncentracyjny*. Trans. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2016.
- Sorel, Georges. „Moralność przemocy” in *Dialogi Polityczne* (2010) nr 10.
- Sorel, Georges. „O złudzeniach w kwestii zniknięcia przemocy.” In *Krytyka Polityczna* (2010), nr 22.
- Sorel, Georges. *Rozważania o przemocy*. trans. Marek J. Mosakowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.
- Szklarska, Anna. „Wola mocy a twórczość według Fryderyka Nietzschego.” In *Idee i myśliciele. Człowiek w komunikacji i kulturze*. Edited by Ignacy Fiut. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2013.
- Szklarska, Anna. „Zagadnienie przemocy w filozofii Hannah Arendt.” In *Kierunki badawcze w filozofii II*. Edited by Marcin Lubecki, Paulina Tendera, D. Czakon. Kraków, 2011.
- Wartenberg, Thomas E. *The Forms of Power, from domination to transformation*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Zizek, Slavoj. *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*. Trans. Antoni Górny. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2010.

## **Streszczenie**

Artykuł zawiera krótki przegląd wybranych stanowisk referujących problem przemocy w filozofii nowożytnej, rozumianej jako namysł, aż do czasów współczesnych. Zarys poszczególnych ujęć i koncepcji uzupełniony został o autorską refleksję nad istotą przemocy.

**Słowa kluczowe:** przemoc, władza, człowiek, Machiavelli, Hegel, Sorel, Nietzsche, Arendt, Sofsky, Reemtsma, Agamben.

**Anna Szklarska** – doktor filozofii, obecnie adiunkt w Katedrze Filozofii Społecznej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz doktorantka w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą etyki, historii filozofii, filozofii społecznej i politycznej, antropologii filozoficznej, filozofii kultury, a także bioetyki.

## **The Category of Violence in Modern Philosophy**

### **Abstract**

The article contains a short overview of selected theories which address the issue of violence in modern philosophy until present day. An outline of these conceptions is supplemented with author's reflection on the nature of violence.

**Keywords:** violence, power, man, Machiavelli, Hegel, Sorel, Nietzsche, Arendt, Sofsky, Reemtsma, Agamben.

**Anna Szklarska** – doctor of philosophy, currently an adjunct lecturer in Social Philosophy Chair of Institute of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University in Kraków and also a PhD student in Chair in Philosophy of Politics of the Institute of Political Science and International Relations of the Jagiellonian University. She is interested in ethics, history of philosophy, social and political philosophy, philosophical anthropology, philosophy of culture and also bioethics.

VITTORIO BUFACCHI

University College Cork

ORCID: 0000-0001-7236-117X

DOI 10.24917/20838972.16.2

## Przemoc: czym ona jest i dlaczego jest zła?

Tłumaczenie: dr Maciej Kałuża

### Wprowadzenie

Przemoc oddziałuje na każdy aspekt naszego życia społecznego. Nikt nie może się ustrzec przed przemocą polityczną, bez względu na to, czy żyje w zamożnej europejskiej demokracji czy kraju przechodzącym przez późny rozwój gospodarczy. Badacze polityki wskazują, że doświadczenia demokratyczne niosą ze sobą nieoczekiwane następstwa w postaci nasilania się – nie zaś redukcji – zjawiska przemocy<sup>1</sup>. Historycy ekonomii wskazują natomiast, że przemoc wydaje się koniecznym warunkiem ekonomicznego dobrobytu<sup>2</sup>. Nowoczesne społeczeństwo nie zredukowało poziomu przemocy; udało mu się zaledwie opanować sztukę maskowania jej pod moralną zasłoną prawowitości<sup>3</sup>. Politycy starają się nas przekonać, że gdy dokonana zostanie legitymizacja przemocy, przestaje ona być przemocą. Tak jednak nie jest. Znany frazes, jakoby państwo używało uprawnionej siły, podczas gdy wrogowie państwa używają przemocy, jest jedynie złudzeniem. Siła, wykorzystywana przez państwo, może być legalna, nadal jest ona jednak przemocą.

Ten artykuł ma dwa zasadnicze cele. Po pierwsze, wprowadzić większą jasność co do znaczenia pojęcia przemocy. Po drugie, zbadać normatywny wymiar przemocy. W części pierwszej podjęte zostaną trzy różnorodne sposoby definiowania przemocy: (a) jako akt, zastosowanie siły, (b) jako naruszenie praw, (c) jako naruszenie integralności. W części drugiej zaproponowano twierdzenie, zgodnie z którym o zagadnieniu zła przemocy możemy dowiedzieć się czegoś więcej poprzez badanie literatury naukowej poświęconej kwestii zła śmierci. W części trzeciej podjęta

1 Por. Leonard Weinberg, David D. Rapoport, (red.), *The Democratic Experience and Political Violence* (London: Frank Cass 2001).

2 Robert H. Bates, *Prosperity and Violence: The Political Economy of Development* (New York: WW Norton 2001).

3 Sheldon S. Wolin, "Violence and the Western Political Tradition," *American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 33(1), 1963, 15–28.

zostanie próba wykazania, że moralną niesłuszność przemocy (*wrongness of violence*) można wywieść ze zła przemocy (*badness of violence*).

## Część 1. Pojęcie przemocy

Pojęcie „przemoc” pochodzi od łacińskiego terminu *violentia*, oznaczającego „gwałtowność”, „porywczosć”: niekontrolowaną, pełną pasji siłę<sup>4</sup>. Ponieważ jednak akty nadmiernej siły są często efektem łamania norm, praw czy zasad, znaczenie „przemocy” często miesza się ze znaczeniem terminu „naruszenie” (ang. *violation*), pochodzącego od łacińskiego *violare*, oznaczającego „naruszyć”, „uchybić”. Istotnie, obecnie zauważyć można tendencję do łączenia w pojmowaniu przemocy działania, związanego z gwałtowną, fizyczną siłą (*violentia*) z naruszeniem (*violare*).

Potoczne rozumienie terminu „przemoc” odnosi się do interpersonalnych przypadków użycia siły, zazwyczaj wiążących się również z zadawaniem obrażeń fizycznych. Wskazuje to, że pojęcie przemocy nie może być rozumiane niezależnie od pojęcia siły. W rzeczy samej u podstaw większości definicji przemocy leży przekonanie, że siła odgrywa decydującą rolę. Ten wyraźny związek pojęć „przemoc” oraz „siła” wydaje się potwierdzony przez Oksfordzki Słownik Języka Angielskiego, gdzie definiuje się przemoc jako „użycie siły fizycznej w celu wyrządzenia krzywdy bądź spowodowania szkody wobec osoby lub własności”.

Również wielu teoretyków politycznych odnosi się do pojęcia siły w swoich próbach definiowania przemocy. Przykładowo, Norman Geras definiuje przemoc jako „użycie fizycznej siły, aby zabić lub zranić, wyrządzić bezpośrednią krzywdę lub zadać ból istocie ludzkiej”<sup>5</sup>. Ted Honderich z kolei określa przemoc jako „użycie fizycznej siły, które rani, szkodzi, narusza bądź niszczy osoby lub rzeczy”<sup>6</sup>, zaś Thomas Pogge stwierdza, że „osoba dokonuje przemocy fizycznej, jeśli świadomie działa, za pomocą fizycznych środków, w sposób, który blokuje realizację przysługujących innemu praw”<sup>7</sup>.

Nie kwestionując popularności definiowania przemocy poprzez odwołanie do nadmiernego użycia siły, zauważyć można istotne problemy z tym podejściem. Po pierwsze, „siła” jest pojęciem donoszącym się przede wszystkim do predyspozycji, wiąże się z pewną zdolnością lub potencją.

4 W języku angielskim etymologia terminu „violence” jest oczywiście znacznie bardziej dostrzegalna niż w przypadku polskiego pojęcia „przemoc”. W języku staropolskim jest ona jednak widoczna w terminie „wioleńca” (przyp. tłum.).

5 Norman Geras, „Our Morals,” w: idem, *Discourses of Extremity* (London: Verso, 1990), 22.

6 Ted Honderich, *After the Terror* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), 91.

7 Thomas Pogge, „Coercion and Violence,” w: *Justice, Law and Violence*, J. Brady, N. Garver (red.) (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 67.



Przemoc z kolei wiąże się albo z konkretnym działaniem, albo – ogólniej – z pewnym zjawiskiem<sup>8</sup>. Po drugie, przemoc jest pojęciem zarówno normatywnym, jak i opisowym, podczas gdy siła jest pojęciem wyłącznie opisowym. Być może to właśnie ta neutralność moralna pojęcia siły doprowadziła Hannę Arendt (1969) do uznania, że nie jest ono użyteczne dla zrozumienia znaczenia przemocy. Alternatywą wydaje się przemyślenie rozumienia przemocy w sposób, w którym to nie siła obecna w działaniu determinuje jego kwalifikację jako aktu przemocy. W takim ujęciu to naruszenie, doświadczone przez ofiarę, staje się kluczową kwestią.

W znanym tekście, opublikowanym w 1968 roku, Newton Garver wskazuje, że pojęcie przemocy jest znacznie bardziej powiązane z pojęciem naruszenia niż z pojęciem siły<sup>9</sup>. Wielu współczesnym teoretyków przemocy nawiązuje do Garvera, skupiając się na definiowaniu przemocy poprzez pojęcie naruszenia. Pojawiają się jednak spory co do pytania o to, co jest w zasadzie naruszane, gdy dochodzi do aktu przemocy.

Najbardziej rozpowszechniona odpowiedź na pytanie „naruszenie czego?” brzmi następująco: dochodzi do naruszenia praw. Jest to również sugestia Garvera, niestety jednak atrakcyjność tej odpowiedzi jest złudna. Jeśli bowiem przemoc jest naruszeniem praw, powinniśmy oczywiście potrafić określić naturę naruszanych praw, co stanowi niestety filozoficzne pole minowe. Prawa mogą być rozumiane wąsko, jako przepisy prawa, bądź szerzej, jako prawa moralne. Im szersza zaś jest nasza definicja praw, tym bardziej przemoc staje się powszechna i nieunikniona. Zależnie od naszego rozumienia praw, prawie każdy czyn może być zatem postrzegany jako naruszający czyjeś prawa. Taka sytuacja zaś czyni pojęcie przemocy wszechobecnym, a przez to nic nieznaczącym. Jak zauważył bowiem Joseph Betz: „Jeśli przemoc jest naruszeniem dokonany wobec osoby lub jej praw, to każda społeczna krzywda jest nacechowana przemocą, każde przestępstwo przeciwko innemu jest przestępstwem z użyciem przemocy, każde zawinienie wobec sąsiada jest zaś aktem przemocy”<sup>10</sup>.

Kolejny problem związany z definiowaniem przemocy jako naruszeniem praw wynika z faktu, że zdarzają się – rzadkie wprawdzie – przypadki przemocy, która nie narusza żadnych stanowionych praw. Zwrócił na to uwagę Audi: „podczas gdy w większości przypadków przemoc

8 Na temat rozumienia przemocy bardziej jako zjawiska niż działania zob.: Vittorio Bufacchi, Jools Gilson, “The Ripples of Violence”, *Feminist Review*, Vol. 112 (2016): 27–40.

9 W 1973 roku Newton Garver przededagował oraz rozwinął swój artykuł “What Violence Is”, pierwotnie opublikowany w 1968 roku. Zob.: N. Garver, “What Violence Is”, w: *Philosophy for a New Generation*, wyd. 2, A.K. Bierman, J.A. Gould (red.), (New York: Macmillan, 1973).

10 Joseph Betz, “Violence: Garver’s Definition and a Deweyan Correction”, *Ethics*, Vol. 87, No. 4, (July 1977): 341.

związana jest z naruszeniem pewnych praw moralnych... są także sytuacje, jak w przypadku boksu czy zapasów, w których nawet najbardziej paradygmatyczna przemoc może mieć miejsce bez naruszenia jakiegokolwiek prawa moralnego”<sup>11</sup>.

Do tej pory przedstawiono dwa odmienne sposoby odnoszenia się do przemocy: przemoc rozumiana jako nadmierna siła oraz przemoc rozumiana jako naruszenie. Pierwsze z omawianych podejść prowadzi do wąskiej koncepcji przemocy, drugie zaś do szerszej. Definiowanie przemocy w terminach nadmiarowej, destruktywnej siły ma zasadniczą zaletę: wyznacza ostre granice wokół tego, co jest konstytutywne dla aktu przemocy. Unikamy tutaj tendencji do używania terminu „przemoc” jako synonimu dla niemalże wszystkiego, co złe lub moralnie niesłuszne. Definicje przemocy, które wiążą zjawisko z pojęciem fizycznej siły, używanej świadomie w celu zadania cierpienia lub krzywdy, możemy określić ogólniej jako Minimalistyczną Koncepcję Przemocy (dalej: MKP). Problemem MKP jest fakt, że poprzez ograniczenie aktów przemocy wyłącznie do intencjonalnych, bezpośrednich działań przeciwko osobom, koncepcja ta pomija zbyt wiele istotnych wymiarów zjawiska przemocy. Przede wszystkim, MKP ignoruje kwestię przemocy psychologicznej. Problem ten ma oddźwięk w rosnącej bibliografii poświęconej przemocy w rodzinie oraz przemocy seksualnej, gdzie kwestia psychologicznych szkód, spowodowanych przez fakt życia w ciągłym zagrożeniu i w obawie przed przemocą, jest uznana za konstytutywną dla rozumienia przemocy domowej<sup>12</sup>. Ponadto liczne świadectwa spisane przez osoby, które ocalały z ludobójstwa, również wskazują, że przemoc psychologiczna może być w istocie najgorszym elementem przemocy, gorszym nawet od przemocy fizycznej.

Kolejnym problemem z MKP jest jej niewrażliwość na najbardziej wszechobecną i destruktywną formę przemocy: przemoc strukturalną lub instytucjonalną. W swoim przełomowym artykule „Violence, Peace, and Peace Research” (1969) Galtung odróżnił „bezpośrednią przemoc”, w której możliwe jest wskazanie inicjatora aktu przemocy w postaci osoby bądź osób, od „przemocy strukturalnej”, gdzie możliwa jest nieobecność osoby zadającej innemu bezpośrednią krzywdę. W przemocy strukturalnej przemoc jest wpisana w społeczną, polityczną i ekonomiczną

11 Robert Audi, “On the Meaning and Justification of Violence”, w: *Violence*, J.A. Shaffer (red.), (New York: David McKay Company 1971), 59.

12 Aby zapoznać się z obszerną literaturą na temat przemocy domowej rodzinnej, zob.: Wini Breines, Linda Gordon, “The New Scholarship on Family Violence”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 8, No. 3 (1983): 490–531; S.G. French, W. Teays, L.M. Purdy, (red.), *Violence Against Women: Philosophical Perspectives* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996); Cynthia. Daniels, *Feminists Negotiate the State: The Politics of Domestic Violence* (Lanham, MD: University Press of America 1997).

strukturę, manifestuje się jako nierównowaga sił, której konsekwencją są nierówne szanse życiowe. Jak twierdzi Galtung, przemoc strukturalna jest bardziej zabójcza i destruktywna niż przemoc bezpośrednia<sup>13</sup>.

Myślenie o przemoc, rozumianej jako naruszenie, jest alternatywą dla MKP. Możemy ją zdefiniować jako Ogólną Koncepcję Przemocy (dalej: OKP)<sup>14</sup>. Jakkolwiek OKP oferuje liczne korzyści w stosunku do MKP, koncepcja ta niesie ze sobą również poważne problemy, które należy brać pod uwagę.

Przykładowo, już samo wprowadzenie czynnika psychologicznego nieuchronnie prowadzi do mniej jasnej definicji przemocy. Problemem obciążona jest również koncepcja przemocy strukturalnej Galtunga. Gdy bowiem teoretyk wyjaśnia, że „przemoc jest obecna wtedy, gdy istoty ludzkie są poddane takiemu oddziaływaniu, że ich rzeczywiste realizacje somatyczne i mentalne są poniżej ich potencjalnych realizacji”<sup>15</sup>, nie dostrzega on, że taka definicja jest zbyt ogólna, zaś jej zakres zbyt szeroki.

Istnieje jednakże odmienny wobec MKP i OKP sposób rozumienia przemocy. Przemoc jest naruszeniem, ale nie naruszeniem praw. Wedle tej koncepcji najlepszym sposobem, aby uchwycić istotę przemocy jest ujęcie zjawiska jako naruszenia integralności (*violation of integrity*). Integralność może być rozumiana na dwa sposoby, poprzez odwołanie do terminologii moralnej lub bez takiego odwołania. Konotację moralną dostrzec można w relacji między pojęciem „integralności” a pojęciem „uczciwości”, „prawości”. W tym kontekście staje się ono terminem pewnej kwalifikacji w filozofii moralnej, w szczególności odnoszącym się do etyki cnót. Poza obszarem refleksji moralnej pojęcie integralności można powiązać z terminem „jedność”, „całość”, wskazując na jakość lub stan kompletności, nierozdzielenia. To właśnie to rozumienie integralności jako całości w moim przekonaniu jest kluczowe dla sformułowania precyzyjnej definicji przemocy. Tak więc każdy akt przemocy jest przede wszystkim naruszeniem integralności, w takim sensie, że uszkadza on bądź niszczy istniejącą uprzednio jedność. Kiedy bomba spada na budynek, zamieniając

<sup>13</sup> Zob. także: N. Garver, „What Violence Is”, op.cit.; Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means* (London: Sage 1996); Steven Lee, „Poverty and Violence”, *Social Theory and Practice*, Vol. 22, No. 1 (1996): 67–82; Deane Curtin, Robert Litke (red.), *Institutional Violence*, (Amsterdam: Rodopi, 1999).

<sup>14</sup> Ogólna Koncepcja Przemocy jest zbieżna z tym, co Tony Coady nazywa „szeroką” definicją przemocy, Kenneth Grundy i Michael Weinstein określają jako „ekspansywną” definicję, zaś Thomas Platt identyfikuje jako „polemiczną” koncepcję przemocy. Zob.: C.A.J. Coady, „The Idea of Violence”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 3, No. 1, (1986): 3–19; K.W. Grundy, M.A. Weinstein, *The Ideologies of Violence* (Columbus, Ohio: Merrill 1974); T. Platt, „The Concept of Violence as Descriptive and Polemical,” *International Social Science Journal*, Vol. 44, No. 2 (1992): 185–192.

<sup>15</sup> J. Galtung, „Violence, Peace and Peace Research,” *Journal of Peace Research*, Vol. 3, (1969): 168.

go w stertę gruzu, zachodzi proces transformacji (degradacji), dokonuje się zmiana w obrębie uprzednio istniejącej całościowej struktury. Podobnie, kiedy osoba staje się ofiarą aktu przemocy, to właśnie jej integralność podlega naruszeniu; w procesie tym zostaje ona zredukowana do słabszej istoty w sensie fizycznym i/lub psychicznym. Jak słusznie wskazuje Gerald MacCallum, przemoc jest moralnie niesłuszna, ponieważ uszkadza ona, niszczy bądź narusza integralność obiektu poddanego zmianie w tym akcie: „Ludzkie ciało nie jest typowo postrzegane jako zbiorowisko części, lecz jako system mniej lub bardziej harmonijnie zintegrowanych elementów. Kiedy mówimy o jego integralności, możemy zatem mówić o kompletności bądź jedności takiego systemu”<sup>16</sup>.

W swojej wyjątkowej książce *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*<sup>17</sup> Susan Brison analizuje wpływ, jaki na jej postrzeganie własnego „ja” miało przeżycie próby zabójstwa o podłożu seksualnym. Sam język, jakiego używa Brison, jasno wskazuje, że doznana doświadczona przez nią przemoc nie może być po prostu zredukowana do fizycznej krzywdy czy doznanych urazów. Natomiast to właśnie naruszenie integralności, w jej wszystkich formach, być może najlepiej oddaje sprawiedliwość temu, co autorka opisuje.

Brison stara się nadać sens własnemu doświadczeniu poprzez określenie stanu, w którym „ja” zostało „unicestwione” (ang. *undone*<sup>18</sup>): „W tej książce... rozpatruję i bronię stanowiska, wedle którego «ja» jest pojęciem zasadniczo relacyjnym – podatnym na unicestwienie poprzez przemoc”<sup>19</sup>. Autorka wyjaśnia ów stan w następujący sposób: „unicestwienie «ja» w traumie wiąże się z zaburzeniami pamięci, odcięciem przeszłości od terażniejszości oraz, przeważnie, z niezdolnością do wyobrażenia sobie przyszłości”<sup>20</sup>. Brison pisze także, jak przemoc, której doświadczyła, „zdemolowała” i „roztrzaskała” jej świat: „Mój świat został zdemolowany. Fakt, że w jednej chwili mogłam iść spokojną, osłonecznioną wiejską drogą, a w drugiej walczyć z morderczym napastnikiem, podważył moje najbardziej fundamentalne przekonania co do świata”<sup>21</sup>. W podsumowaniu Brison podkreśla, że przemoc dokonuje zniszczenia „ja”: „Całkowicie

16 Gerald MacCallum, „What is Wrong with Violence,” w: M. Singer, R. Martin (red.), *Legislative Intent and Other Essays in Law, Politics and Morality* (Madison, WI: Wisconsin University Press, 1993), 243–244.

17 Susan Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, (Princeton: Princeton University Press 2002).

18 Używam tu terminu „unicestwienie”, ponieważ w książce Brison synonimem dla procesu, w którym efektem przemocy jest „undone self” – „unicestwione ja”, jest termin „destroyed self” – „zniszczone ja” (przyp. tłum.), zob. S. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, 62.

19 S. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, xi.

20 Ibid., 68.

21 Ibid., 25–26.

dobrze, nienaruszone (ang. *intact*) życie zostało zniszczone”<sup>22</sup>. Co najbardziej intrygujące w tym ostatnim cytacie, to fakt, że zdaniem Brison, aby coś mogło zostać zniszczone, musi najpierw istnieć jako nienaruszone. To właśnie pojęcie nienaruszenia obiektu wydaje się kluczowe dla rozumienia przemocy jako naruszenia integralności.

Koncepcja przemocy jako naruszenia integralności przyjmuje metafizyczne ujęcie osoby, wyodrębnione od postrzegania wyłącznie aspektu cielesnego. Osoba jest podatna na naruszenie, zaś doświadczenie urazu, cierpienia czy krzywdy jest konsekwencją bądź symptomem naruszenia integralności. Innymi słowy, istotą aktu przemocy jest naruszenie integralności, nie zaś sam uraz, krzywda czy cierpienie. Definiowanie przemocy poprzez krzywdę, a nie naruszenie, jest błędem, w którym objawy myli się z chorobą. Postuluję zatem, że najlepszą definicją przemocy będzie jej rozumienie jako naruszenie integralności:

Akt przemocy ma miejsce, gdy integralność albo jedność podmiotu (osoby lub zwierzęcia) albo przedmiotu (własności) jest intencjonalnie lub nieintencjonalnie naruszona, albo poprzez działanie, albo poprzez zaniechanie (ang. omission). Naruszenie może pojawić się zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychologicznym, spowodowane może być zarówno poprzez środki fizyczne, jak i psychologiczne. Naruszenie integralności będzie miało najczęściej konsekwencje w postaci doświadczenia przez podmiot krzywd bądź obrażeń; uszkodzeń czy zniszczeń w przypadku przedmiotu<sup>23</sup>.

## Część 2. Dlaczego przemoc jest zła?

Wyposażeni w definicję przemocy, możemy zająć się normatywną stroną omawianej problematyki. Większość ludzi wydaje się zgodna co do tego, że akty przemocy są moralnie niesłuszne<sup>24</sup>, chociaż sporną jest kwestia, czy przemoc jest z definicji moralnie niesłuszna. Natomiast niemal jednomyślna zgoda panuje wobec poglądu, że przemoc jest *prima facie* moralnie niesłuszna. Oznacza to, że zakładamy moralną niesłuszność przemocy dopóty, dopóki jej użycie nie zostanie uzasadnione, na przykład w sytuacji obrony koniecznej<sup>25</sup>. Jak jednak rozumieć moralną niesłusz-

<sup>22</sup> Ibid., 110.

<sup>23</sup> Analizę intencjonalności oraz nieintencjonalności w definiowaniu przemocy przedstawiłem w rozdziale: „Violence and Intentionality”, w: V. Bufacchi, *Violence and Social Justice* (London: Palgrave, 2007).

<sup>24</sup> Ponieważ w tekście autor konsekwentnie odróżnia coś, co jest moralnie niesłuszne („morally wrong”), od tego, co złe w sensie moralnym („morally bad”), będę się starał zachować to rozróżnienie, tłumacząc termin „wrong” wyłącznie jako coś moralnie niesłusznego (przyp. tłum.).

<sup>25</sup> Na temat problemu uzasadniania przemocy zob.: Elizabeth Frazer, Kimberly Hutchings, *Can Political Violence Ever Be Justified?* (Oxford: Blackwell, 2019).

ność przemocy? Rozważania rozpocząć można od próby zrozumienia, co czyni przemoc złą, zakładając, że moralna niesłuszność przemocy ma związek ze złem.

Oczywiście, nie wszystko, co jest złe, jest moralnie niesłuszne. Migrena jest dla mnie zła, ale nie jest moralnie niesłuszna. To źle (dla mnie), że przegrywa moja drużyna piłkarska, ale to nie musi być moralnie niesłuszne. Skrzypek, który wydobędzie z instrumentu niewłaściwy ton, sprawia, że utwór źle brzmi, nie jest to jednak niesłuszne moralnie. Wydaje się jednak sensownym, aby myśleć o przemocy jako zjawisku zarówno złym, jak i moralnie niesłusznym, dlatego wymagane jest zbadanie związku pomiędzy złem i moralną niesłusznością przemocy.

Na początku zastanowić się musimy, co właściwie sprawia, że przemoc jest zła? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wiedzieć, co właściwie rozumiemy przez termin „zły”, co wcale nie jest oczywiste. Być może, aby mieć jasność co do znaczenia tego terminu, należy najpierw zająć się czymś, co powszechnie uznaje się za złe, na przykład: śmierć. Innymi słowy zaproponować chciałbym, aby do pytania „Dlaczego przemoc jest zła?” podejść poprzez powiązane pytanie: „Dlaczego śmierć jest zła?”. Musimy jednak być tutaj ostrożni, albowiem przemoc nie jest oczywiście synonimem śmierci. Są to zatem dwa różne pytania i odpowiedź na drugie z nich nie jest rozwiązaniem dokładnie pasującym do pierwszego zagadnienia. Tym niemniej zrozumienie, co czyni śmierć czymś złym, pozwoli nam zrozumieć ogólniej zło, to zaś przypuszczalnie pozwoli nam wrócić do kwestii zła tkwiącego w przemocy. Postaram się wykazać, że dzięki porównaniu zła śmierci oraz zła przemocy wyłania się wyróżniający aspekt zła przemocy, ten mianowicie, że przemoc jest zła ze względu na sposób, w jaki oddziałuje ona na odczuwanie i myślenie o sobie ofiar przemocy. Innymi słowy tym, co czyni przemoc złem, nie jest wyłącznie doświadczenie krzywdy i cierpienia per se, choć stanowią one z pewnością część problemu. Istotny jest również społeczny wymiar dokonanego naruszenia. Akt przemocy jest aktem społecznym, w który zaangażowane są podmioty społeczne. Zło przemocy musi być zatem rozumiane w odwołaniu do logiki owej relacji społecznej.

Zło śmierci rozumiane jest na dwa dominujące sposoby: jako zewnętrzne oraz wewnętrzne zło. Powszechnie znany i najbardziej wpływowy argument za rozumieniem śmierci jako zła zewnętrznego przedstawił Thomas Nagel w prywatnej koncepcji zła śmierci: „Jeśli chcemy rozpatrywać śmierć jako zło, to nie ze względu na jej pozytywne aspekty, ale wyłącznie z uwagi na to, czego nas ona pozbawia... śmierć jest złem, ponieważ niesie ona ze sobą koniec wszystkich dóbr, jakie zawiera w sobie życie”<sup>26</sup>. Koncepcja prywatna wymaga bezpośredniego porównania

<sup>26</sup> T. Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 1-2.

pomiędzy doświadczeniem osoby do momentu śmierci oraz tego, czego doświadczyłaby osoba, gdyby śmierć nie przerwała procesu życiowego. Chociaż kwestionowana była zasadność tego porównania<sup>27</sup>, nie tylko ze względu na zagadnienie hedonistycznego rozumienia doświadczeń, wielu teoretyków gotowych jest bronić prywatnej koncepcji zła śmierci. Jak wskazuje Fred Feldman, w owej teorii potrzebne jest przede wszystkim opracowanie systemu kwantyfikacji poziomu dobrobytu jednostki w różnych możliwych światach<sup>28</sup>.

Koncepcja prywatna posiada pewne godne uwagi korzyści, ale powoduje także poważne problemy. Jej zasługą jest wyjaśnienie przyczyn, dla których przedwczesna śmierć młodej osoby wydaje nam się tragiczną w odmienny sposób niż śmierć osoby, która odeszła po długim i owocnym życiu. Nagel posługuje się przykładem Keatsa, który zmarł w wieku 24 lat, oraz Tołstoja, który w chwili śmierci miał 82 lata. Najpoważniejszym ograniczeniem koncepcji prywatnej jest jednakże fakt, że na jej podstawie niemożliwe jest przekonujące odróżnienie śmierci od prenatalnego nieistnienia<sup>29</sup>. Zarzut ten sformułowała Frances M. Kamm<sup>30</sup>, odnosząc się do asymetrii opartej na przekonaniu, że śmierć jest gorsza dla osoby umierającej niż nieistnienie poprzedzające jej życie. Kamm zauważyła, że to, co czyni śmierć złą, nie zostało u Nagela w pełni uchwycone poprzez wskazanie, że śmierć pozbawia osobę dóbr, z których mogłaby korzystać, gdyby dalej żyła. Sugeruje to, że śmierci nie można rozumieć wyłącznie jako zła zewnętrznego.

Propozycja Kamm, aby postrzegać śmierć w kontekście wewnętrznego zła, związana jest z dwoma perspektywami: czynnikiem unicestwienia oraz czynnikiem zniewagi. Pierwsza z nich jest próbą zwrócenia uwagi na nieskończoność nieistnienia po śmierci, na fakt, że kończy ona wszystko, na zawsze. Kamm definiuje ową perspektywę w następujący sposób: „Czynnik unicestwienia stanowi, że śmierć kończy w sposób permanentny wszystkie istotne okresy ludzkiego życia; nie ma już po niej możliwości na zaistnienie istotnych okresów życia”<sup>31</sup>. Według Kamm

27 Polski czytelnik, zainteresowany prywatną koncepcją i dyskusją na jej temat, powinien sięgnąć po artykuł Jacka Malczewskiego, „O prywatnej koncepcji zła śmierci”, *Diametros*, nr 11 (marzec 2007), 1–9 (przyp. tłum.).

28 F. Feldman, „Some Puzzles About the Evil of Death”, *The Philosophical Review*, Vol. C, No. 2. (April 1991), 205–227.

29 Autor używa zwrotu „prenatal nonexistence”, który w tym specyficznym kontekście odnosi się do nieistnienia, poprzedzającego poczęcie człowieka. Zwracam na to uwagę, gdyż z całą pewnością w dyskusji teoretyków używających tego sformułowania nie chodzi o twierdzenie, że nieistnienie obejmuje okres życia płodowego (przyp. tłum.).

30 Frances Kamm, „The Asymmetry Problem: Death and Prenatal Nonexistence”, w: *Mortality, Mortality*. Volume I: *Death and Whom to Save From It* (Oxford: Oxford University Press 1998).

31 *Ibid.*, 64.

czynnik unicestwienia odnosi się wyłącznie do śmierci i nie ma zastosowania do nieistnienia prenatalnego, ponieważ owo nieistnienie zawiera w sobie możliwość pojawienia się życia. Ponadto większą grozę wywołuje w nas wizja śmierci, rozumianej jako koniec wszystkich możliwości życia niż będącej utratą dóbr doświadczeń i działań. Czynnik zniewagi obnaża inny wymiar wewnętrznego zła śmierci. Kamm opisuje go w następujący sposób: „Czynnik zniewagi powstaje, ponieważ śmierć niesie ze sobą utratę dóbr, jakie wydarzają się osobie, która już istnieje... Konfrontujemy się z nią jedynie, gdy już istniejemy, unieważnia ona to, kim jesteśmy; śmierć odbiera nam wszystko, co postrzegamy jako własne, i obnaża naszą słabość.”<sup>32</sup> Podobnie jak w przypadku czynnika unicestwienia, czynnik zniewagi odnosić się może wyłącznie do nieistnienia pośmiertnego, lecz nie do nieistnienia prenatalnego, wzmacniając przesłankę, że zło śmierci należy rozumieć zarówno jako zło zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

Odwołując się do powyższego rozumienia zła śmierci, nasz wywód możemy teraz skierować na kwestię zła przemocy. Pojęcia przemocy i śmierci nie są jednoznaczne, ponieważ przemoc ma znacznie szerszy zakres niż śmierć. Tym niemniej może być dla nas korzystna refleksja nad tym, do jakiego stopnia omawiane dominujące perspektywy postrzegania zła śmierci dotyczą kwestii zła przemocy.

Zacznijmy od koncepcji prywacyjnej: czy przemoc pozbawia czegoś ofiarę, a jeśli tak, to czy zło przemocy może być rozumiane podług tej koncepcji? Zakładając, że ofiara aktu przemocy przeżywa atak napastnika, jakiegokolwiek doświadczenie pozbawienia ma w jej przypadku odmienną naturę niż w przypadku śmierci. W koncepcji prywacyjnej określono pozbawienie jako stan, w którym nie otrzymujemy więcej dóbr od życia. W przypadku przemocy ofiara nie doświadcza deprywacji pojmowanej jako całkowite i wieczne odejście, bardziej precyzyjne byłoby stwierdzenie, że ofiara doświadcza ograniczenia swojego zbioru wyborów. Jakie dokładnie jest owo ograniczenie, zależy od natury aktu przemocy, możemy jednak dokonać pewnych uogólnień. Po pierwsze, ofiara przemocy jest ograniczona w swoim dobrostanie na czas trwania spowodowanego urazu. Jeśli przykładowo napastnik złamie ci rękę, będziesz ograniczony w możliwości używania ręki (i wszystkich płynących z tego korzyści) przez okres rekonwalescencji. Z drugiej strony, jeśli uraz jest trwały, bądź jeśli w jego wyniku konieczna jest amputacja ręki, poprzez

32 Ibid. Użyty tutaj angielski termin „vulnerability” ma bardzo wiele znaczeń, może odnosić się także do wrażliwości, podatności na coś. Ponieważ jednak Kamm wiąże ten stan z pojęciem „powerlessness” – bezsilności, chciałem zachować bliskość terminów, tłumacząc „vulnerability” jako słabość, którą obnaża nasza śmierć, i wobec której jesteśmy bezsilni (przyp. tłum.).



przemoc dokonane zostało ograniczenie używania tego narządu od aktu przemocy aż do śmierci. Jednakże niezależnie od tego, czy ręka trafi tylko do gipsu, czy zostanie amputowana, spowodowany poprzez przemoc uraz jest zasadniczo ograniczeniem wolności ofiary, nie zaś pozbawieniem. Możemy nazwać ten aspekt przemocy czynnikiem ograniczenia wolności.

Oczywiście ograniczenia fizyczne nie są jedynymi niedoborami, jakie niesie ze sobą akt przemocy. Na poziomie psychologicznym przemoc (zarówno fizyczna, jak i psychiczna) może naruszyć integralność i poczucie bezpieczeństwa ofiary. Każdy akt przemocy może wywołać w ofierze obawę, że takie samo nieszczęście może wydarzyć się jeszcze raz. Poczucie to może być porażające, może podkopać pewność siebie ofiary, jej zaufanie wobec innych, prowadzić do zaburzeń psychicznych w postaci paranoi albo ataków paniki. W dobrze udokumentowanym przypadku napaści seksualnej na przykład, efekty psychologiczne mogą obejmować depresję, milczące wycofanie, hipochondrię, brak pewności siebie, uczucia wstydu lub winy, zachowania autodestruktywne. Będziemy ten aspekt przemocy określać jako czynnik szkody psychologicznej.

Możliwym jest, że coś na wzór omawianych tu czynników ograniczenia wolności oraz szkody psychologicznej może uzasadniać kwestię zła przemocy. Przemoc jest bowiem, przynajmniej częściowo, złem zewnętrznym. Byłoby jednak błędem sądzić, że jest ona wyłącznie złem zewnętrznym. Trudnością w badaniach nad złem śmierci w koncepcji prywatnej był fakt, że nie proponowała ona wyraźnego rozwiązania asymetrii; nie wskazywała jasno, dlaczego śmierć jest gorsza niż niestnienie prenatalne. W przypadku zła przemocy, ujętego poprzez czynniki ograniczenia wolności oraz szkody psychologicznej, natrafiamy na podobną kwestię: nie biorą one pod uwagę faktu, że ograniczenie wolności oraz strach mogą być wynikiem wypadków, a nie przemocy. W takiej zaś sytuacji obydwa czynniki nie opisują wyłącznie zła będącego efektem przemocy. Określimy tę trudność jako ekwiwokację.

Rozpatrzmy następujący przykład. W scenariuszu „A” tracisz prawe ramię w wyniku działań oprawcy podczas tortur. W scenariuszu „B” tracisz prawe ramię, gdy spada na nie gałąź drzewa i konieczna jest jego amputacja. W obydwu przypadkach twoja wolność została ograniczona, ale jedynie scenariusz „A” jest przypadkiem przemocy, co sugeruje, że czynnik ograniczenia wolności nie pozwala na odróżnienie aktu przemocy (scenariusz „A”) od zwykłego wypadku (scenariusz „B”). To jednak nie wszystko. W wyniku doświadczonych tortur pojawiają się ograniczenia psychologiczne. Takie same ograniczenia może jednak wywołać wypadek z gałęzią, przykładowo wywołując napad paniki, gdy zbliżasz się do miejsca wypadku. Wskazywać to może, że również czynnik szkody

psychologicznej nie pozwala na odróżnienie aktu przemocy od zwykłego wypadku.

Ponieważ koncepcja prywatyjna nie oferuje adekwatnego rozwiązania problemu asymetrii, Kamm zaproponowała rozumienie śmierci jako zła wewnętrznego. Analogicznie, zarówno czynnik ograniczenia wolności, jak i czynnik szkody psychologicznej nie oferują adekwatnego rozwiązania ekwiwokacji. Może to oznaczać, że potrzebne jest określenie innych powodów natury wewnętrznej, wyjaśniających, dlaczego przemoc jest złą.

Istnieją dwa podejścia do rozumienia śmierci jako zła wewnętrznego: czynnik unicestwienia oraz czynnik zniewagi. W przypadku morderstw oraz wojen to, że przemoc prowadzi do śmierci, jest złem, ponieważ śmierć oznacza dla ofiary koniec wszystkiego. W takiej sytuacji przemoc prowadzi do zakończenia, w sposób trwały, wszystkich istotnych okresów życia ofiary. Rozwiązanie postulowane przez czynnik unicestwienia byłoby adekwatne, gdyby nie fakt, że nie każdy akt przemocy prowadzi do śmierci. Oznacza to, że czynnik unicestwienia ma w przypadku przemocy jedynie ograniczoną wartość, nie można bowiem za jego pomocą uchwycić zła przemocy dla tych przypadków (zapewne większości przypadków), w których przemoc nie prowadzi do śmierci. Jeśli we wszystkich swoich manifestacjach przemoc jest złem wewnętrznym, potrzebne jest inne wyjaśnienie niż to, jakie oferuje czynnik unicestwienia.

Rozwiązania związane z czynnikiem zniewagi są bardziej obiecujące. Kamm akcentuje fakt, że śmierć odbiera nam coś, co traktujemy jako nasze, i w ten sposób uwydatnia naszą słabość. Idea słabości jest kluczowa dla intuicji Kamm: „śmierć ujawnia słabość tego, co istnieje”<sup>33</sup>. Innym sposobem uchwycenia owej słabości jest rozumienie jej jako naszej bezsilności. Wprawdzie decyzja Kamm, aby określić omawiany czynnik jako przypadek „zniewagi”, wydaje się kłopotliwa, biorąc pod uwagę fakt, że zniewaga zazwyczaj ma związek z krzywdzącymi sądami o charakterze osobistym, które trudno powiązać z momentem naturalnej śmierci człowieka. Zniewaga odnosi się do słabości jednostki albo, jak ujęła to Kamm, „słabości ujawnionej w momencie, gdy coś zostaje zniszczone”<sup>34</sup>. Nazywając omawiane zjawisko czynnikiem zniewagi, Kamm odnosi się do gromady czynników, które ujawniają słabość osoby, od podatności na zniszczenie (osoba zostaje zniszczona przez śmierć) do utraty (śmierć stanowi utratę pewnego stanu rzeczy). Nie są one ujęte w rozumieniu śmierci jako pozbawienia dóbr życia, których doświadczałaby osoba, gdyby żyła dłużej.

<sup>33</sup> Kamm, *Morality, Mortality*, 41.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 56.

Wiele wyjaśnia przykład, użyty przez Kamm, aby unaocznić istotę czynnika zniewagi: „Osobie, która nigdy nie miała ręki, oraz osobie, która utraciła rękę, żyje się równie ciężko. Sąd mógłby orzec, że pierwszy przypadek nie jest gorszy od drugiego. Ale w tym drugim przypadku osoba doświadczyła zniewagi, której nie doświadczyła osoba, która nigdy nie miała ręki. W tym sensie stało się jej coś gorszego”<sup>35</sup>. Celem tego przykładu było wyjaśnienie, jak rozumieć śmierć jako utratę. Szczególnie interesujący w omawianym przykładzie jest fakt, że utrata ręki nie musi być przypadkiem śmierci, ale może być przypadkiem przemocy. Gdy omawialiśmy czynnik ograniczenia wolności oraz czynnik szkody psychologicznej, użyty został przykład złamania ręki przez zbrojnicę. Zło tego aktu wynika nie tylko z tego, że sprawca pozbawił cię za jego sprawą pewnych dóbr na czas trwania urazu. Łamiąc rękę, zbrojnicca naruszył także twoją integralność, ujawniając twoją słabość i bezsilność. Na wiele sposobów taka zniewaga (rozumiana jako poczucie słabości i bezsilności) jest tak samo krzywdząca, jak uraz fizyczny.

Opisywany przez Kamm czynnik zniewagi ma znacznie lepsze zastosowanie do zrozumienia zła przemocy niż do zrozumienia zła śmierci. Ogólnie pojęty stan słabości nie jest problematyczny, ponieważ wszyscy jesteśmy świadomi, że istotą kondycji ludzkiej jest nasza śmiertelność. To bycie słabym względem kogoś innego albo uczynienie naszej śmiertelności zależną od innego człowieka stanowi sedno problemu. Można inaczej ująć tę kwestię, stwierdzając, że najbardziej niepokojące nie jest poczucie bezsilności per se, ale bycie bezsilnym wobec kogoś, kto ma nad nami władzę. W słabości oraz bezsilności jest zatem wymiar społeczny, który nie został w pełni dostrzeżony w koncepcji czynnika zniewagi Kamm. Ten właśnie wymiar jest obecny w przypadkach przemocy, brakuje go jednak w przypadkach śmierci. Słabość oraz bezsilność doświadczone przez ofiarę przemocy są upokarzające oraz poniżające. W owym społecznym wymiarze manifestuje się gorszy aspekt naszej słabości: śmierć w wyniku trzęsienia ziemi jest niewątpliwie zła (w sensie zewnętrznym i wewnętrznym), ale śmierć w wyniku morderstwa albo ludobójstwa jest gorsza, ponieważ jest ona upokarzająca i poniżająca. Aby dokonać rozróżnienia pomiędzy zniewagą w kontekście śmierci oraz zniewagą w kontekście przemocy, ta druga określona będzie jako czynnik upokorzenia.

Pojęcie upokorzenia będzie odgrywało tutaj kluczową rolę, dlatego musi ono zostać dość precyzyjnie zdefiniowane. Istnieją dwa sposoby rozumienia upokorzenia. W sensie psychologicznym odnosi się ono do uczucia zakłopotania, wstydu bądź zażenowania. W tym kontekście mogę poczuć się upokorzony, gdy moja dziesięcioletnia siostrzenica,

35 Ibid., 42.

którą dopiero co nauczyłem grać, pokonała mnie w grze w szachy. Ona z kolei może czuć się upokorzona, jeśli nikt nie zaprosi jej na imprezę taneczną, tym niemniej takie rozumienie upokorzenia nie będzie nas interesować w odniesieniu do przemocy. Zasadniczym problemem takiego rozumienia upokorzenia jest bowiem fakt, że owe uczucia nie muszą być racjonalne, co trafnie zauważył Avishai Margalit: „w psychologicznym rozumieniu upokorzenia nie jest wymagane, aby osoba, która czuje się upokorzona, miała do tego uzasadniony powód”<sup>36</sup>. Zamiast tego interesuje nas normatywne rozumienie upokorzenia, gdzie nacisk położony jest na powody, dla których odczuwamy upokorzenie w wyniku zachowania innych osób. W znaczeniu normatywnym upokorzenie odnosi się do bycia sprowadzonym do podrzędności albo uległości. W tym sensie upokorzenie ma związek z pojęciem poniżenia. Upokorzenie sprawia, że czujemy się „mniej...” – jednak względem czego? Oczywiście rozumienie bycia „mniej...” jest relatywne, istotne jest zatem określenie, w odniesieniu do czego bądź kogo osoba jest „mniej...” w wyniku upokorzenia. Możliwe są tutaj dwie odpowiedzi: albo upokorzenie sprawia, że czujemy się „mniej...” wobec samych siebie z okresu poprzedzającego upokorzenie, albo jesteśmy „mniej...” względem kogoś innego, kto nas upokarza. Wyjaśnijmy kolejno obydwie zjawiska. Do upokorzenia osoby dochodzi, gdy czuje się ona, poprzez wymuszoną na niej sytuację, „mniej...” niż przed owym zdarzeniem. W rezultacie tego poniżenia dochodzi do naruszenia poczucia tożsamości osoby, ma ona trudność z rozpoznaniem samej siebie, traci do siebie szacunek. Alternatywnie, akt upokorzenia może polegać na tym, że osoba zmuszona jest do czucia się „mniej...” niż sprawca przemocy. W tym drugim przypadku upokorzenie ma związek z poczuciem społecznej nierówności pomiędzy siłą upokarzającego i słabością upokorzonego.

Należy dodać, że upokorzenie względem samego siebie oraz w relacji do innego to często dwie strony tej samej monety. Przemoc seksualna zawiera obydwa aspekty upokorzenia w znaczeniu normatywnym, co widać na przykładzie metodycznych gwałtów wojennych.

Czynnik upokorzenia jest charakterystyczny dla przemocy, stanowi istotną część tego, co czyni przemoc złą. Akcentuje on fakt, że gdy naruszona zostaje integralność, ofiara przemocy nie doznaje wyłącznie obrażeń, ale i krzywdy, poprzez którą cierpi jej poczucie własnej wartości. Przemoc ma znacznie ściślejszy związek z upokorzeniem niż śmierć. Narusza ona pewność siebie podmiotu, wpływa negatywnie na postrzeganie siebie jako osoby, pozbawia poczucia własnej wartości. W kontekście czynnika upokorzenia należy również pamiętać, że przemoc jest przede

<sup>36</sup> Avishai Margalit, *The Decent Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 9.

wszystkim zdarzeniem społecznym. Alessandro Salice<sup>37</sup> proponuje, aby uznać za charakterystyczną cechę zjawiska przemocy to, że reprezentuje ono specyficzny rodzaj działania społecznego: dokonując aktu przemocy „osoba wyrządza krzywdę ofierze z jednoczesnym zamiarem, aby ofiara była świadoma zarówno owej krzywdy, jak i tego, kto jest jej „autorem”<sup>38</sup>. Salice wyjaśnia, że u podstaw aktu przemocy leży relacja społeczna, w którą angażują się sprawca i jego ofiara. Salice z pewnością ma rację. W jego analizie istotne jest wskazanie<sup>39</sup>, że często myślimy o przemocy „jedynie” w kontekście dokonanych krzywd, nie zwracając uwagi na jej społeczny wymiar. Nadmierne akcentowanie krzywdy nie oznacza jednak, że tam, gdzie nie ma krzywdy, nie ma przemocy. Nie może to mieć miejsca, gdyż jak wyjaśnia Salice, akty przemocy „uruchamia konkretna, społeczna intencja i mają konkretny społeczny efekt, mianowicie prowadzą do ustanowienia relacji «przemocy», w której ofiara uświadamia sobie, że napastnik zamierza ją skrzywdzić”<sup>40</sup>.

To, co nazywamy doświadczeniem przemocy, jest również skorelowane z fenomenologią przemocy. Michael Staudigl<sup>41</sup> wyjaśnia cele fenomenologicznej teorii przemocy w następujący sposób: „W sposób najbardziej ewidentny, przemoc może być rozpatrywana jako zniszczenie naszej fizycznej i cielesnej egzystencji, jak również jej symbolicznych reprezentacji w języku oraz innych instytucjach. Możemy jednak badać przemoc na bardziej fundamentalnym poziomie. Z fenomenologicznego punktu widzenia, jest ona niszczycielska nie tylko wobec uprzednio istniejącego sensu, oddziałuje ona także na nasze bycie-w-świecie, to znaczy nasze zasadnicze zdolności do nadawania sensu”.

Staudigl wskazuje, że z fenomenologicznej perspektywy przemoc może uderzać w sens nadawany na poziomie cielesnym, niszcząc nawet „najbardziej fundamentalne sposoby, w jakie nadajemy sens światu”<sup>42</sup>. W odróżnieniu od wypadków przemoc stanowi również atak na poczucie własnej wartości ofiary. Aspekt ten może być trudniejszy do uchwycenia niż napaść w wymiarze fizycznym, ale nie jest on mniej rzeczywisty. Rozległa literatura na temat przemocy domowej oraz przemocy w rodzinie jest pouczająca w tej kwestii.

37 Alessandro Salice, „Violence as a Social Act,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 13, Issue 1 (2014): 161.

38 *Ibid.*, 163.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 Michael Staudigl, „Towards a Phenomenological Theory of Violence: Reflections Following Merleau-Ponty and Schutz,” *Human Studies*, Vol. 30 (2007): 235.

42 *Ibid.*, 236.

### Część 3. Przemoc: od zła do moralnej niesłuszności

Śmierć jest złą, ale niekoniecznie jest ona moralnie niesłuszna. W 1603 roku z przyczyn naturalnych zmarła Elżbieta I. Maria, królowa Szkocji, kuzynka Elżbiety I, została ścięta w 1587 roku. Z perspektywy osoby, która zmarła, zarówno śmierć Elżbiety I, jak i Marii, jest złą, ale tylko śmierć królowej Szkocji jest moralnie niesłuszna. Tym, co czyni ją zarówno złą, jak i moralnie niesłuszną, to fakt, że Maria nie tylko zmarła, ale i została zamordowana na rozkaz Elżbiety I. Jakkolwiek Kamm nie zajmuje się przemocą w swojej pracy, analizuje kwestię zabijania, wskazując, że do pewnego stopnia moralna niesłuszność zabijania jest niezależna od zła śmierci: „moralna niesłuszność nie jest pochodną zła rezultatu”<sup>43</sup>. Kamm ma rację, moralnej niesłuszności zabijania nie da się wywieść z zła śmierci, jest ona jednak pochodną zła przemocy. Zabijanie jest formą przemocy, zatem wiedza na temat tego, dlaczego przemoc jest złą, może rzucić nowe światło na to, dlaczego zabijanie jest moralnie niesłuszne.

Kamm wyjaśnia powody, dla których zabijanie jest moralnie niesłuszne w następujący sposób: „Fakt, iż jedna osoba decyduje o unicestwieniu innej osoby wbrew jej woli, nawet jeśli dzieje się to w interesie osoby uśmiercanej (niedobrowolna eutanazja), jest czynnikiem stanowiącym o moralnej niesłuszności zabijania”<sup>44</sup>. To zdanie jest pełne ukrytych znaczeń, należy je zatem ostrożnie rozłożyć. Po pierwsze, w akcie zabójstwa zawarta jest relacja społeczna pomiędzy dwoma osobami, Zabójcą (Z) i Ofiarą (O). Moralna niesłuszność aktu zabijania ma związek z relacją sił pomiędzy Z oraz O. Kamm zaznacza, że jedna z osób decyduje o unicestwieniu innej. Oznacza to, że Z nie tylko może, przez wzgląd na swą siłę, decydować o nieistnieniu O, ale używa tej siły. Z kolei nieistnienie O jest określone przez Z wbrew woli O. Wzmacnia to wniosek, że omawiana moralna niesłuszność ma związek z relacją sił. Tym, co czyni akt zabójstwa dokonanego przez Z moralnie niesłusznym, to fakt, że zabicie O dokonane jest wbrew woli O.

Celem akcentowania relacji sił pomiędzy Z oraz O nie jest skupienie uwagi na sile posiadanej przez Z, lecz na bezsilności O wobec tej siły. Bezsilność prowadzi do słabości, będącej z kolei wewnętrznym złem. Kamm stwierdza, że świadomość naszej słabości stanowi o złu śmierci. Zapewne ma rację. Jeśli jednak jest to prawdą w odniesieniu do śmierci (czynnik zniewagi), jest jeszcze bardziej adekwatne w kontekście przemocy (czynnik upokorzenia). Upokorzenie – podobnie jak przemoc – jest

<sup>43</sup> Kamm, *Morality, Mortality*, 21.

<sup>44</sup> *Ibid.*

konstruktem społecznym, znajdującym się po jednej stronie relacji sił. Stajemy się upokorzeni, gdy naruszona zostaje nasza integralność.

Interesującym aspektem analizy Kamm na temat zła śmierci jest fakt, że w jej przekonaniu nie ma różnicy pomiędzy naturalnymi i ludzkimi przyczynami śmierci. O ile może to być prawdą w przypadku śmierci, z całą pewnością nie ma przełożenia na przemoc. Wręcz przeciwnie. Doznać krzywdy w wyniku ataku rekina jest złem (z zewnętrznych powodów), ale doznać krzywdy ze strony innej osoby jest nie tylko złem (z powodów zewnętrznych oraz wewnętrznych), jest to także moralnie niesłuszne. Niesłuszność ta jest określona poprzez naruszenie integralności dokonanej przez jeden podmiot społeczny wobec drugiego. Ma związek z nierównowagą sił pomiędzy sprawcą a jego ofiarą. Kwestie te są wewnętrznymi elementami aktu przemocy, bez względu na to, czy jego konsekwencją jest czy też nie jest śmierć ofiary.

Należy pamiętać, że nie każdy akt przemocy prowadzi do śmierci. Jeśli zatem zabijanie jest moralnie niesłuszne, lecz nie z powodu samego zła śmierci, ale z powodu zła przemocy, to także wszystkie inne, nieskutkujące śmiercią formy przemocy są moralnie niesłuszne. W rzeczy samej, poza możliwym przypadkiem konsensualnej przemocy, każda inna przemoc jest *prima facie* moralnie niesłuszna. Co zaś czyni ją moralnie niesłuszną, to nie tylko fakt, że przemoc ujawnia słabość ofiary, ale także to, że sprawca przemocy wykorzystuje w tym akcie swoją siłę względem ofiary i narusza z jej pomocą integralność ofiary oraz jej osobowość. Jak trafnie zaznaczają Nancy Scheper-Hughes oraz Philippe Bourgers, aby zrozumieć, co jest złe i moralnie niesłuszne w przemocy, musimy ją postrzegać szerzej niż na poziomie fizyczności: „przemoc nie może być nigdy rozumiana wyłącznie w kategoriach fizyczności aktu: siły, napaści, zadawania bólu. Przemoc obejmuje także bowiem ataki na osobowość, poczucie godności i przekonanie o własnej wartości ofiary”<sup>45</sup>.

Istotą zła przemocy jest naruszenie poprzez nią integralności, czyni ono również przemoc moralnie niesłuszną. Niektóre typy nieśmiercionosnej przemocy mogą być nawet gorsze niż śmierć. Przekonaniu, że przemoc jest gorsza od śmierci, sprzeciwia się intuicja, albowiem śmierć jest prawdopodobnie najgorszą rzeczą, jaka może się nam przydarzyć. Tym niemniej to, że moralna niesłuszność przemocy wynika ze zła przemocy, może sugerować, że pewien aspekt czynnika upokorzenia może czynić przemoc gorszą, niż wynikałoby to z efektów czynnika unicestwienia.

Tym, co czyni przemoc złą, poza faktycznym bólem i cierpieniem, jest poczucie własnej słabości u ofiary oraz jej świadomość, że została naruszona jej integralność. Można być świadomym własnej słabości oraz

<sup>45</sup> Nancy Scheper-Hughes, Philippe Bourgers (red.), *Violence in War and Peace: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 2004), 1.

integralności tylko wtedy, gdy jest się żywym. Dlatego też nieśmiercionośna przemoc jest nie tylko zła i moralnie niesłuszna, jest ona także gorsza od przemocy, prowadzącej do śmierci. Z punktu widzenia ofiary najgorszym aspektem przemocy jest to, że musi ona żyć z przemocą, to znaczy żyć z poczuciem własnej słabości i świadomością naruszenia jej integralności. Ponownie, fakt ten unaocznia literatura przedmiotowa na temat przemocy domowej. Życie z traumą wywołaną przemocą może być niekończącą się udręką. Przypadki samobójstw dokonanych przez ofiary przemocy sugerują, że śmierć nie jest najgorszą rzeczą, jaka może się przydarzyć osobie.

#### Część 4. Wnioski

Istnieje wiele sposobów na rozumienie tego, czym jest przemoc, dlatego jest ona zła i co czyni ją moralnie niesłuszną. W tym artykule postulowałem, że powinniśmy rozumieć przemoc jako naruszenie integralności. Wskazywałem także, że zło przemocy najlepiej rozumieć przez pryzmat relacji społecznej wiążącej sprawcę przemocy z ofiarą przemocy lub osobą ocalałą z przemocy. Upokorzenie, jakiego doświadczają ofiary przemocy oraz osoby ocalałe z przemocy, czyni przemoc nie tylko złą, ale i *prima facie* moralnie niesłuszną. Dotyczy to wszystkich przypadków przemocy, niezależnie od tego, czy sprawca jest spokrewniony z ofiarą czy obcy, czy jest on przestępcą czy kimś, kto działa w imieniu instytucji państwowych.

#### Bibliografia

- Arendt, H., *On Violence*, New York: Harcourt, 1969.
- Audi, R., „On the Meaning and Justification of Violence”, w: J.A. Shaffer (red.), *Violence*, New York: David McKay Company, 1971.
- Bates, R.H., *Prosperity and Violence: The Political Economy of Development*, New York: WW Norton, 2001.
- Betz, J., „Violence: Garver’s Definition and a Deweyan Correction”, *Ethics*, Vol. 87, No. 4, July 1977.
- Breines, W., Gordon, L. „The New Scholarship on Family Violence”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 8, No. 3, 1983.
- Brisson, S., *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Bufacchi, V., „Why is Violence Bad?”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 41, No. 2, 2004.
- Bufacchi, V., *Violence and Social Justice*, London: Palgrave, 2007.
- Bufacchi, V., Gilson, J. „The Ripples of Violence”, *Feminist Review*, Vol. 112, 2016.
- Coady, C.A.J., „The Idea of Violence”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 3, No. 1, 1986.



- Curtin, D., Litke, R. (red.). *Institutional Violence*, Amsterdam: Rodopi, 1999.
- Daniels, C., *Feminists Negotiate the State: The Politics of Domestic Violence*, Lanham, MD: University Press of America, 1997.
- Malczewski, J., „O prywacyjnej koncepcji zła śmierci”, *Diametros*, nr 11 (marzec 2007).
- Feldman, F., „Some Puzzles About the Evil of Death”, *The Philosophical Review*, Vol. C, No. 2, 1991.
- Frazer, E., Hutchings, K., *Can Political Violence Ever Be Justified?* Oxford: Blackwell, 2019.
- French, S.G., Teays, W., Purdy, L.M. (red.). *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Galtung, J., „Violence, Peace and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, Vol. 3, 1969.
- Galtung, J., *Peace by Peaceful Means*, London: Sage, 1996.
- Garver, N., „What Violence Is”, *Nation*, June 24, 1968.
- Garver, N., „What Violence Is”, w: Bierman, A.K., Gould J.A. (red.), *Philosophy for a New Generation*, 2nd ed., New York: Macmillan, 1973.
- Geras, N., „Our Morals”, w: N. Geras *Discourses of Extremity*, London: Verso, 1990.
- Grundy, K.W., Weinstein, M.A., *The Ideologies of Violence*, Columbus, Ohio: Merrill, 1974.
- Honderich, T., *After the Terror*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- Kamm, F.M., *Morality*, Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Lee, S., „Poverty and Violence”, *Social Theory and Practice*, Vol. 22, No. 1, 1996.
- Litke, R., „Violence and Power”, *International Social Science Journal*, Vol. 44, No.132, 1992.
- MacCallum, G., „What is Wrong with Violence”, w: Singer M., Martin R. (red.), *Legislative Intent and Other Essays in Law, Politics and Morality*, Madison, WI: Wisconsin University Press, 1993.
- Margalit, A., *The Decent Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Nagel, T., *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Platt, T., „The Concept of Violence as Descriptive and Polemical”, *International Social Science Journal*, Vol. 44, No. 2, 1992.
- Pogge, T., „Coercion and Violence”, w: Brady J., Garver N. (red.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Scheper-Hughes, N., Bourgois, S.P. (red.). *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 2004.
- Salice, A., „Violence as a Social Act”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2014, Vol. 13, Issue 1, 2014.
- Staudigl, M., „Towards a Phenomenological Theory of Violence: Reflections Following Merleau-Ponty and Schutz”, *Human Studies*, Vol. 30, 2007.
- Weinberg, L., Rapoport, D. (red.). *The Democratic Experience and Political Violence*, London: Frank Cass, 2001.
- Wolin, S., „Violence and the Western Political Tradition”, *American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 33, 1963.

## **Przemoc: czym ona jest i dlaczego jest zła?**

### **Abstrakt**

Artykuł ma dwa zasadnicze cele. Po pierwsze, wprowadzić większą jasność co do znaczenia pojęcia przemocy. Po drugie, zbadać normatywny wymiar przemocy. W części pierwszej podjęte zostaną trzy różnorodne sposoby definiowania przemocy: (a) jako akt, zastosowanie siły, (b) jako naruszenie praw, (c) jako naruszenie integralności. W części drugiej zaproponowano twierdzenie, zgodne z którym o zagadnieniu zła przemocy możemy dowiedzieć się czegoś więcej poprzez badanie literatury naukowej poświęconej kwestii zła śmierci. W części trzeciej podjęta zostanie próba wykazania, że moralną niesłuszność przemocy (wrongness of violence) można wywieść ze zła przemocy (badness of violence).

**Słowa kluczowe:** przemoc, etyczne studia nad przemocą, przemoc i zło, siła i przemoc, przemoc i naruszenie praw, naruszenie integralności

**Vittorio Bufacchi**, starszy wykładowca na Wydziale Filozofii, University College Cork, Irlandia. Specjalizuje się w filozofii politycznej, szczególnie w kwestiach niesprawiedliwości społecznej, praw człowieka i przemocy politycznej. Autor licznych publikacji, poświęconych etycznym aspektom badań nad przemocą.

## **Violence: What it is and why it is Bad?**

### **Summary**

This article has two principal aims. First, to bring some clarity to the concept of violence. Secondly, to explore the normative dimension of violence. Part One will explore three different ways to define violence: (a) as an act of force, (b) as a violation of rights, and (c) as a violation of integrity. Part Two will suggest that we can learn something about the badness of violence bad by exploring the literature on the badness of death. Part Three will suggest that the wrongness of violence can be traced back to the badness of violence.

**Keywords:** violence, ethical studies of violence, violence and evil, violence and force, violence as violation of rights, violation of integrity

**Vittorio Bufacchi**, senior Lecturer in the Philosophy Department at University College Cork, Ireland. He specializes in political philosophy, especially on questions of social injustice, human rights, and political violence. He authored many articles and books, dedicated to ethical aspects of violence research.

MICHAELA KLEPPINGER

Independent scholar

ORCID: 0000-0002-9942-0309

DOI 10.24917/20838972.16.3

## Denial of Consent: The Modern Heir of Sexual Violence within Slavery

### Introduction

On one night in 1855, a pregnant nineteen-year-old girl named Celia was, understandably, not feeling very well. On this same night, a man entered her room, and attempted to rape her, despite her efforts to convince him to spare her. Acting out of fear and desperation, Celia struck the man twice, accidentally causing his death. Celia's actions were a clear case of self-defense—a justifiable homicide. However, Celia was a slave and the man was her owner. The sixty-year-old widower, Robert Newsom, had specifically purchased Celia to fulfill his sexual desires and had, therefore, been raping her regularly. Celia had pleaded and warned him that she might “hurt [Newsom], if he did not quit forcing [raping] her while she was sick”<sup>1</sup> but he did not listen; Celia was his property, to do with as he wished. Ultimately, Celia was executed for murder—executed for fighting back against her own rapist.

The institution of slavery is a stain upon the history and the psyche of the United States and its people. At its core, it was inherently reliant upon an imbalance of power between the enslaved subject and the slave owner. The enslaved individual's capacity to assert their own will was virtually nonexistent, allowing white male slave owners the opportunity to exploit this discrepancy in order to take advantage of the enslaved women and girls under their dominion. The history of slavery in the United States is burgeoning with stories like Celia's of sexual exploitation and victimization at the hands of predatory white men without a thought or care for the well-being of the women and girls they violated and abused. It is from these roots of coercion and violence that myths and stereotypes proclaiming the sexual immorality of black

---

1 Wilma King, “Prematurely Knowing of Evil Things: The Sexual Abuse of African American Girls and Young Women in Slavery and Freedom,” *The Journal of African American History* 99, no. 3 (July 2014): 179.

women emerged, resulting in the discrediting and discounting of their word. For centuries, white men and society at large have ignored and repressed this history in an effort to avoid blame and deny culpability, leaving black women and girls vulnerable and targets of further victimization—an injustice that has veritably stripped them of their right to refuse consent.

## Sexual Violence and Exploitation within the Institution of Slavery

As William Wells Brown establishes at the beginning of his literary work, *Clotel or The President's Daughter*, a narrative of the life of a fictionalized enslaved daughter of President Thomas Jefferson:

A slave is one who is in the power of a master to whom he belongs. The master may sell him, dispose of his person, his industry, and his labour. He can do nothing, possess nothing, nor acquire anything, but what must belong to his master. The slave is entirely subject to the will of his master, who may correct and chastise him, though not with unusual rigor, or so as to maim and mutilate him, or expose him to the danger of loss of life, or to cause his death.<sup>2</sup>

This reality of complete subjection was even more poignant for particularly vulnerable enslaved women and girls. In the United States, white male slave owners took advantage of the power discrepancy between themselves and their enslaved property in order to sexually harass, exploit, and assault the women and girls under their charge. As Mary Church Terrell wrote in her 1904 article “Lynching from a Negro’s Point of View”: “Throughout their entire period of bondage [...] colored women were debauched by their masters.”<sup>3</sup> Slave owners did not consider their behavior as a form of violation or a breach of Christian morality. Based on their southern slaveholding principles, there was no question that they were well within their rights to use these women and girls as they so desired. As James Hammond, a mid-nineteenth century writer and slave owner, who engaged in a sexual relationship with both his slave Sally Johnson and her daughter Louisa, claimed: “I do not remember that I ever intentionally did wrong, I do not think that I

---

<sup>2</sup> William Wells Brown, *Clotel; or, The President's Daughter: A Narrative of Slave Life in the United States*, ed. Robert S. Levine (Boston: Bedford / St. Martin's, 2011), 82.

<sup>3</sup> Estelle B. Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” in *Redefining Rape* (Harvard University Press, 2013), 116.

ever deliberately or otherwise, wronged any human being”<sup>4</sup> In her analysis of Hammond’s behavior and professed beliefs, Wilma King, in her work “‘Prematurely Knowing of Evil Things’: The Sexual Abuse of Africans American Girls and Young Women in Slavery and Freedom,” suggests: “Hammond’s introspection gives readers pause and may explain why some enslaved people endured suffering peculiarly their own when slaveholders seemed oblivious to it all, or did not see them as equally human, or had no sense of religious morality or moral center”<sup>5</sup>. In essence, within the institution of slavery, the sexual exploitation and victimization of black women and girls was not only accepted but the cultural norm.

Beyond expectations of providing physical labor, enslaved women and girls were considered perpetually sexually available and treated as brood mares. As Harriet Martineau details in her work “Morals of Slavery,” following her visit to the United States in the 1830s, on plantations, “it was understood that the female slaves were to become mothers at fifteen”<sup>6</sup>—at *fifteen-years-old*, scarcely out of puberty and certainly not fully into womanhood. Slave owners could simply rape enslaved women and then profit from the results of this assault:

With the growing population of Slaves in the Southern States of America, there is a fearful increase of half whites, most of whose fathers are slaveowners, and their mothers’ slaves. Society does not frown upon the man who sits with his mulatto child upon his knee, whilst its mother stands a slave behind his chair.<sup>7</sup>

In many respects, as Robert S. Levine writes in his historical background to Brown’s text, “Mastery afforded Southern slave owners an exploitative sexual power, and their practice of treating some of their slaves as concubines became an unspoken part of Southern white culture”<sup>8</sup>. By exploiting the vulnerability of enslaved women and girls, white male slave owners were able to both satisfy their “boundless licentiousness”<sup>9</sup> and increase their own wealth by encouraging and personally participating in the production of enslaved offspring.

---

4 King, “Prematurely Knowing of Evil Things,” 177.

5 Ibid.

6 Harriet Martineau, “Morals of Slavery” in *Clotel; or The President’s Daughter*, ed. Robert S. Levine (Boston: Bedford/St. Martin’s, 2011), 318.

7 Brown, *Clotel*, 81.

8 Robert S. Levine, “Thomas Jefferson and Sally Hemings,” in *Clotel; or The President’s Daughter* (Boston: Bedford/St. Martin’s, 2011), 274.

9 Martineau, “Morals of Slavery,” 318.

Other than outlawing interracial marriage, which simply penalized unions founded in affection rather than protecting women, there were no laws in place to prevent white men from abusing their slaves. Enslaved women were considered overtly sexual by nature; regardless of age, they “were assumed to be experienced without concern about whether or not they were sexually active”<sup>10</sup>. Even the most horrific cases of sexual violence committed against innocent young girls were ignored solely on the basis of race. For example, in 1855, James Keyton was indicted by a grand jury in Tennessee for “violently feloniously and unlawfully”<sup>11</sup> raping an enslaved girl named Beck who was under ten-years-old at the time. Witnesses testified “that Keyton did “forcefully” and “wickedly” come to “carnally know and abuse” Beck “against her will”.<sup>12</sup> Unfortunately for Beck, she was not to receive justice. While the grand jury had believed her case was worthy of an indictment, jurors ultimately rendered a verdict of “not guilty in manner and form as charged in the Indictment”.<sup>13</sup> The grand jury felt that they had no other choice as a result of an 1852 statute which set down that: “If any slave or free person of color, shall be guilty of the crime of rape, upon the person of any white female child, under the age of ten years, he shall suffer death for such offense, upon conviction,”<sup>14</sup> meaning that because Beck was not white and her assailant was not black, she was not entitled to either protections or recompense under the law.

Keeping these ideas in mind, the sexual exploitation and victimization of enslaved women and girls is a topic that found its way into many anti-slavery works of the eighteenth and nineteenth century, both fictional and non-fictional in nature. William Wells Brown founded the basis of his literary work, *Clotel or The President's Daughter*, on this culture of exploitation and assault. First and foremost, the title of his work refers specifically to the rumored sexual relationship between President Thomas Jefferson and Sally Hemings, one of his female slaves. Historically, “There is considerable evidence that they had seven children together, and that Jefferson gave special privileges to both Hemings and their children”.<sup>15</sup> Brown choose to root his narrative in the sexual exploitation of the fictional enslaved woman Curren, an obvious stand in for Hemings, by President Thomas Jefferson in order to represent that this attitude and corresponding belief system could be traced to the highest echelons of American society – the President of the United States. If such a man, a

---

10 King, “Prematurely Knowing of Evil Things,” 174.

11 Ibid., 178.

12 Ibid., 178.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Levine, “Thomas Jefferson and Sally Hemings,” 273.

man who preached of liberty and equality, was susceptible to such base desires than it is not surprising his example was followed by other slave owners throughout the country.

The heroines at the center of Brown's text each face sexual exploitation and victimization within slavery at the hands of white men. The experiences of the matriarch, Currer, as has already been elaborated, allude to the sexual relationship between Thomas Jefferson and Sally Hemings. That being said, the experiences of her eldest daughter and titular character, Clotel, represent the southern practice, especially found in New Orleans, of pairing mulatto, mixed race, girls with wealthy white gentlemen. These young girls were specifically "brought up by their mothers to be what they [had] been; the mistresses of white gentlemen"<sup>16</sup>. As Harriet Martineau further elaborates:

Every young man early selects one, and establishes her in one of those pretty and peculiar houses, whole rows of which may be seen in the Remparts. The connection now and then lasts for life: usually for several years. In the latter case, when the time comes for the gentleman to take a white wife, the dreadful news reaches his Quadroon partner, either by a letter entitling her to call the house and furniture her own, or by the newspaper which announces his marriage.<sup>17</sup>

In Clotel's case, she believes her relationship with Horatio Green to be one founded upon love and mutual affection. Green, in essence, seduces Clotel with notions of love and fidelity. However, after Green purchases Clotel, she has no legal protections within their self-labeled marriage. While he promises that, after purchasing her, he will "make her mistress of her own dwelling"<sup>18</sup>, as his property, she is completely under his power. When Green eventually does abandon his vows to Clotel for the advantages of a politically and socially motivated marriage, she refuses to continue their sexual relationship. This choice, she admits: "would no doubt expose her to his wrath, and probably cause her to be sold"<sup>19</sup>. Her fears are eventually realized when she is sold first, as a maid and, second, for other, more unseemly, purposes. As Brown explains: "Most quadroon women who are taken to the lower countries to be sold are either purchased by gentlemen for their own use, or sold for waiting-maids."<sup>20</sup> In

---

16 Martineau, "Morals of Slavery," 318.

17 Ibid.

18 Brown, *Clotel*, 86.

19 Ibid., 122.

20 Ibid., 149.

the end, after first escaping her master and then being recaptured trying to reclaim her daughter Mary, Clotel chooses death over a lifetime of enslavement and further abuse at the hands of white men. While her sister, Althesa, is arguably the most fortunate of Brown's cast of enslaved women, her two daughters are not as lucky. After the death of Althesa and her husband, it is discovered that she was once a slave, invalidating their marriage. As a result, their two daughters are sold. Her eldest daughter Ellen makes the same choice as Clotel upon realizing "for what purpose she had been bought".<sup>21</sup> Ellen's younger sister Jane is similarly purchased by a wealthy young man to be sexually exploited. She, ultimately, dies of a broken heart. In the end, after living lives characterized by exploitation, manipulation, and assault, each of Brown's heroines dies a tragic death.

Turning from fictional examples of the sexual exploitation and victimization of enslaved women and girls, while Frederick Douglass, in his *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, avoids overtly discussing the practice, there is one scene which stands out as a particularly gut-wrenching example – the whipping of Aunt Hester. Douglass' Aunt Hester was a uniquely beautiful woman. As he describes: "She was a woman of noble form, and of graceful proportions, having few equals, and few superiors, in personal appearance, among the colored or white women of our neighborhood".<sup>22</sup> As a result, she unfortunately catches the attentions of their master. Douglass is rather demure in elaborating upon these attentions, simply leaving his readers to intuit the facts for themselves: "Why my master was so careful of her, may be safely left to conjecture".<sup>23</sup> However, it may be safely assumed that their master was sexually assaulting or harassing Hester in some form, especially considering how closely he policed her independent sexuality:

He had ordered her not to go out evenings, and warned her that she must never let him catch her in company with a young man, who was paying attention to her belonging to Colonel Lloyd. The young man's name was Ned Roberts, generally called Lloyd's Ned.<sup>24</sup>

Hester does not heed these commands and continues to visit Lloyd's Ned. As a result, as Douglass details, one night she "happened to be absent when [their] master desired her presence"<sup>25</sup> and was found with

---

<sup>21</sup> Ibid., 197.

<sup>22</sup> Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass: An American Slave, Written by Himself* (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2004): 26.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.



Ned. Douglass and Hester's master is enraged, both that he was not able to satisfy his sexual desires when he wished, and because Hester had the nerve to seek her own satisfaction elsewhere. What follows is a brutal scourging that is both difficult to read and difficult to imagine a woman enduring:

Before he commenced whipping Aunt Hester, he took her into the kitchen, and stripped her from neck to waist, leaving her neck, shoulders, and back, entirely naked. He then told her to cross her hands, calling her at the same time a d-d b-h. After crossing her hands, he tied them with a strong rope, and led her to a stool under a large hook in the joist, put in for the purpose. He made her get upon the stool, and tied her hands to the hook. She now stood fair for his infernal purpose. Her arms were stretched up at their full length, so that she stood upon the ends of her toes. He then said to her, "Now, you d-d b-h. I'll learn you how to disobey my orders!" and after rolling up his sleeves, he commended to lay on the heavy cowskin, and soon the warm, red blood (amid heart-rending shrieks from her, and horrid oaths from him) came dripping to the floor.<sup>26</sup>

This is Hester's punishment for failing to bend to her master's every whim; for failing to allow herself to be unconditionally sexually available to him. What this scene contradicts, more than any other concept, is the absolutely ludicrous notion that enslaved women and girls were capable of consenting to sexual relationships with their masters within the institution of slavery. They had no options. They had no rights or liberties. A man could rape them or brutalize them. As long as the man was their master, it was his choice – not theirs.

In her fictionalized retelling of her own experiences within the institution of slavery, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, through the pseudonym Linda, Harriet Jacobs details the sexual harassment she faced at the hands of her owner, Dr. Flint. Upon turning fifteen her life dramatically shifts as she is thrust from the meager protections of girlhood into the almost complete vulnerability of enslaved womanhood. The slave girl is abandoned by society – abandoned by mankind – to "become prematurely knowing of evil things".<sup>27</sup> The slave girl quickly learns "to tremble when she hears her master's footfall"; she quickly learns "she is no longer a child".<sup>28</sup> In Jacobs' case, Flint begins to "whisper foul words in [her] ear" and fill her "young mind with unclean images" in

---

<sup>26</sup> Ibid., 26–27.

<sup>27</sup> Harriet Jacobs, "Incidents in the Life of a Slave Girl," in *The Classic Slave Narratives*, ed. Henry Louis Gates, Jr (New York: Signet Classics, 2002): 437.

<sup>28</sup> Ibid.

order to “corrupt the pure principles [her] grandmother had instilled”<sup>29</sup>. Jacobs does her best to combat Flint’s advances; however, as she reminds her readers, as his slave she is particularly vulnerable:

But he was my master. I was compelled to live under the same roof with him – where I saw a man forty years my senior daily violate the most sacred commandments of nature. He told me I was his property; that I must be subject to his will in all things. My soul revolted against the mean tyranny. But where could I turn for protection? No matter whether the slave girl be as black as ebony or as fair as her mistress. In either case, there is no shadow of law to protect her from insult, from violence, or even from death; all these inflicted by fiends who bear the shape of men.<sup>30</sup>

In an effort to break Jacobs’ resolve, using diction reminiscent of Brown’s Horatio Green, Flint makes promises to “cherish” Jacobs’ and treat her as a “lady”.<sup>31</sup> He even begins building Jacobs’ her own house “in a secluded place”<sup>32</sup> outside of town for their sole use and privacy – effectively promising to make her his mistress. Jacobs escapes the clutches of Dr. Flint, but not before being forced by circumstance into a less detestable form of sexual exploitation at the hand of Mr. Sands, which produces two children.

## Emancipation and the Sedimentation of Stereotypes of Black Female Sexuality

Following the course of history, emancipation would, unfortunately, not save black women and girls from sexual exploitation and victimization at the hands of white men. As Estelle B. Freedman writes in her chapter “African Americans Redefine Sexual Violence” from *Redefining Rape*: “From the day they were liberated to the present time, prepossessing young colored girls have been considered the rightful prey of white gentlemen in the South, and they have been protected neither by public sentiment nor by law”.<sup>33</sup> As one southern African American woman wrote to a white magazine in the 1890s, “few colored girls reach the age of sixteen without receiving advances”<sup>34</sup>. While no longer subject to the same power dynamics present within the institution of slavery, with the emergence of Jim Crow era segregation and discrimination, black wom-

---

29 Jacobs, “*Incidents in the Life of a Slave Girl*,” 436.

30 Ibid.

31 Ibid., 444.

32 Ibid., 463.

33 Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” 116.

34 Ibid., 114.

en and girls continued to be left unprotected by the law and society. One educator, Anna Julia Cooper, expressed her concerns in 1892, by describing “the promising “Colored Girls of the South” who lived “in the midst of pitfalls and snares, waylaid by the lower classes of white men”<sup>35</sup> Especially in the Reconstruction years immediately following the Civil War, “white men raped black women with impunity”<sup>36</sup> as a means of revenge for their perceived losses. Furthermore, young black girls continued to be sexually exploited within the homes of wealthy white men. Activist Fannie Barrier Williams reported receiving frantic letters from mothers desperately asking for help for their daughters “to save them from going into the homes of the South as servants, as there is nothing to save them from dishonor and degradation”<sup>37</sup>. As in slavery, black women and girls continued to be targets of sexual predators.

Potentially the most dangerous concept that has emerged out of this history and culture of sexual exploitation and victimization is confused notions of consent. There have been considerable efforts in the post-slavery years to label enslaved women who had sexual relationships with their owners as *mistresses*. This is dangerous, simply put, because words have meaning – labels have meaning. The fifth edition of *Webster’s Collegiate Dictionary* defines a “Mistress” as “A woman paramour”<sup>38</sup>. The more contemporary *Dictionary.com* similarly defines a “Mistress” as “a woman who has a continuing, extramarital sexual relationship with one man, especially a man who, in return for an exclusive and continuing liaison, provides her with financial support”<sup>39</sup>. The problem with applying this label to enslaved women is that it implies mutual consent, despite the reality that any form of sexual contact within the institution of slavery was, if not assault, at least extremely exploitative. Even Brown, who effectively and emotionally described the sexual exploitation and victimization of enslaved women and girls in *Clotel*, voiced similar sentiments within the novel:

Reader, when you take into consideration the fact, that amongst the slave population no safeguard is thrown around virtue, and no inducement held out to slave women to be chaste, you will not be surprised when we tell you that immorality and vice pervade the cities of the Southern States in a manner unknown in the cities and towns of the Northern States. Indeed most of

---

35 Ibid.

36 Ibid.

37 Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” 119.

38 “Mistress,” *Webster’s Collegiate Dictionary*, 5<sup>th</sup> edition (1942): 640.

39 “Mistress,” *Dictionary.com*.

the slave women have no higher aspirations than that of becoming the finely dressed mistress of some white man.<sup>40</sup>

Disproportionate power dynamics between an enslaved woman and her master rendered her incapable of consenting to a sexual relationship – any other perspective undermines the horrific reality of the trauma and abuse these women and girls experienced.

Looking back, specially at the case of Thomas Jefferson and Sally Hemings, many scholars and historians have desired to label Hemings as Jefferson's mistress – to impose some sort of consensual and affectionate relationship upon them. However, as mentioned previously, what these romantic notions fail to consider is that, within bondage, a woman was incapable of consenting to any sort of sexual contact with the man who *owned* her. Furthermore, regardless of the idealistic image of Thomas Jefferson that has been propagated throughout the United States within classrooms and the media at large, he unquestionably took advantage and exploited the young woman under his power. Thomas Jefferson first met Sally Hemings, the enslaved daughter of his father-in-law and half-sister of his deceased wife, in 1787, when “she was fourteen and he was forty-four”<sup>41</sup>. Hemings was, at the time, undoubtedly, still a child. Calling enslaved women mistresses completely erases the reality of their victimization at the hands of white men.

This victim blaming, while a rather contemporary term, is not a contemporary idea. Within the institution of slavery as well as the years following their emancipation, African American women and girls were blamed for their own violation, both by their communities and society at large. Looking to Mrs. Flint as an example, she tells a young enslaved girl, on the brink of death following the birth of a child fathered by Dr. Flint: “You suffer, do you?” [...] I’m glad of it. You deserve it all, and more too”.<sup>42</sup> When the girl’s mother expresses a wish for her daughter and grandchild to “soon be in heaven,” Mrs. Flint cruelly asserts that “There is no such place for the like of her and her bastard”.<sup>43</sup> Mrs. Flint blames this young girl for her own violation at the hands of Dr. Flint—as if the child courted and encouraged the predator’s attentions. There were some individuals who even believed, like Mrs. Flint, most notably Frances Kellor, that “enslavement made all black women less capable of leading moral, respectable lives”.<sup>44</sup> Kellor further blamed African Amer-

---

40 Brown, *Clotel*, 84–85.

41 Levine, “Thomas Jefferson and Sally Hemings,” 273.

42 Jacobs, “*Incidents in the Life of a Slave Girl*,” 422.

43 *Ibid.*

44 Cheryl D. Hicks, “I want to save these girls: Single Black Women and their Protectors, 1895–1911,” *Talk with you Like a Woman: African American Women, Justice, and*

ican women and girls, “without considering that women might resist harassment and rape” by stating that “Negro women yield to white men quite as readily as in slavery”<sup>45</sup>. It is from these roots of coercion and sexual assault that the myth of the inherently sexually immoral black female was born.

Instead of making an attempt to counteract these vicious stereotypes, following Emancipation and into the twentieth century, many individuals among the African American community demonized and condemned lower class black women whom they judged to be immoral. Many middle-class black women “who claimed their rights to sexual respectability often contrasted their own morality with that of lower class black women”<sup>46</sup>. These women suggested that the “sexual behavior” of lower-class black women “discredited the race”<sup>47</sup>. In Harriet Jacobs’s narrative, while her children ultimately serve as her motivation to escape from bondage, in freedom their existence labels her as sexually immoral and promiscuous – as was considered the case for many single mothers. When she is honest regarding the choices she was forced to make as a slave, including the conception of her children, the minister Mr. Durham cautions her: “Your straightforward answers do you credit; but don’t answer everybody so openly. It might give some heartless people a pretext for treating you with contempt”<sup>48</sup>. Even prominent leaders and intellectuals, like W.E.B. Du Bois, “emphasized that single black women in the city jeopardized the stability of black families”<sup>49</sup>. Using rhetoric and ideals very similar to those espoused by actors of rape culture today, many individuals, both from within and outside of the black community, “sought to assist and instruct young black women”<sup>50</sup> in how to avoid becoming victims instead of condemning their victimizers. Women like Jacobs, women who has escaped slavery but not without certain scars, were judged and blamed for the paths their lives had taken – for the consequences of their own exploitation and victimization.

As a result, in contrast to the mainstream African American community, there were some outspoken activists, mainly black women, who desired to expose the hypocrisy of white male views of female virtue and chastity and combat the stereotypes that demonized black women and girls. For example, Ida B. Wells pointedly criticized the “southern

---

*Reform in New York, 1890–1935* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010), 93.

45 Hicks, “I want to save these girls,” 114.

46 Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” 105.

47 Ibid., 114.

48 Jacobs, “*Incidents in the Life of a Slave Girl*,” 574.

49 Hicks, “I want to save these girls,” 91.

50 Ibid.

sensitivity to women's honor"<sup>51</sup>, that led to the lynching of scores of black men as a result of accusations of raping white women, while they participated and continued to participate in the violation of black women and girls without consequences. Wells acutely wrote: "Virtue knows no color line, and the chivalry which depends upon complexion of skin and texture of hair can command no honest respect."<sup>52</sup> Wells, and her fellow African American female activists, understood the danger that notions of black female sexual immorality could have as "Reformers dedicated to protecting young women from moral dangers often found themselves characterized by black men and white society as immoral, or at least morally questionable"<sup>53</sup>. Wells, and other women like her, understood that all black women felt the consequences of "blanket accusations of immorality" that denied the accomplishments of, in her words: "mothers, wives and maidens who have attained a true, noble, and refining womanhood"<sup>54</sup>. Harriet Jacobs was one of these mothers who had overcome adversity and societal prejudice in order to provide for her children. As she ends her narrative: "Reader, my story ends with freedom; not in the usual way, with marriage. I and my children are now free!"<sup>55</sup>. Jacobs is acutely aware that she will always be condemned and excluded by large segments of her own community. Regardless of her accomplishments, she will always be judged for her particular path to motherhood and the circumstances that surrounded this path.

These stereotypes of black female immorality, like the Jezebel, sought to undermine the credibility of black women and girls. The Jezebel being "one of the most overtly sexual images of African American women to have emerged [...] is often depicted as a "mulatto" woman with light skin and long hair" and "perceived as seductive, manipulative, and unable to control her sexual drives"<sup>56</sup>. In order to combat these stereotypes, Wells and other activists "employed a range of arguments to defend the respectability of black women, including an insistence that white men should be held accountable for interracial assaults"<sup>57</sup> as they "agreed that white men deserved most of the blame for the sexual degradation of women of their race"<sup>58</sup>. However, despite their best efforts, there continued to be "cases of white men who got away with the rape of black

51 Freedman, "African Americans Redefine Sexual Violence," 104.

52 Ibid.

53 Hicks, "I want to save these girls," 97.

54 Freedman, "African Americans Redefine Sexual Violence," 113-114.

55 Jacobs, "*Incidents in the Life of a Slave Girl*," 614.

56 Tiffany G. Townsend, Torsten B. Neilands, Anita Jones Thomas, and Tiffany R. Jackson, "I'm No Jezebel; I am Young, Gifted and Black: Identity, Sexuality, and Black Girls," *Psychology of Women Quarterly* 34 (2010): 274.

57 Freedman, "African Americans Redefine Sexual Violence," 104.

58 Ibid., 117.

women and girls”.<sup>59</sup> At best these men received “light sentences”<sup>60</sup>. In most cases, the perpetrator never made it to trial as grand juries refused “to indict white men for rape”.<sup>61</sup> The complete lack of consequences faced by white men for raping black women and girls, and the labeling of them as inherently sexually experienced, effectively made them the perfect victims.

## Denial of Consent as Manifest Today

Looking at the treatment faced by black women and girls today, especially those enmeshed in disadvantaged communities who have been virtually abandoned by the police, it is careless to ignore the reality of their risk for sexual victimization. In the lives of these women and girls “the threat of sexual violence [is] a common theme”.<sup>62</sup> As one adolescent black girl named Britney explained in Jody Miller’s sociological study *Getting Played: African American Girls Urban Inequality and Gendered Violence*:

We face...a lot of stuff. Males, if you don’t want to give it up they’ll probably try to take it. If you walking by yourself and in the dark they’ll probably approach you and want to, you know what I’m saying, do something with you. That’s why you don’t never walk by yourself after dark.<sup>63</sup>

Approximately “11% of girls [...] reported having been forced to have sexual intercourse at some time in their lives” – “African Americans girls report[ing] higher rates of involuntary first intercourse than their European and Latina counterparts”<sup>64</sup>. As previously alluded, the greatest threat these stereotypes continue to pose is that they have “made black women more vulnerable to sexual assault”<sup>65</sup> by discounting and discrediting their word. Rape culture is a concept typically roughly defined as “a set of values and beliefs that promote an environment conducive to rape”.<sup>66</sup> These labels and stereotypes of black female immorality, that originated within the institution of slavery, are interwoven with rape culture; they have created “an environment conducive to rape” by

---

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Jody Miller, *Getting Played: African American Girls Urban Inequality and Gendered Violence* (New York: New York University Press, 2008), 36.

63 Ibid.

64 Townsend, Neilands, Thomas, and Jackson, “I’m No Jezebel,” 273.

65 Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” 115.

66 Miller, *Getting Played*, 4.

“shap[ing societal] perceptions of black womanhood”<sup>67</sup> and influencing “the way in which others value and interact with them”.<sup>68</sup> It is much easier to get away with raping a woman who society already considers sexually deviant and desiring of such ill-treatment.

Furthermore, in a society that does not place value in the validity of their word, these women and girls have been forced to remain silent. They have been forbidden to voice their traumas – forbidden to name their abusers – “lest any discussion of sexuality contribute to negative depictions of their morality”.<sup>69</sup> In more contemporary examples, the words of Desiree Washington and Anita Hill were both disregarded when they dared to name their assailants. Instead of coming to the aid of these women, the African American community and greater society defended Mike Tyson and Clarence Thomas. Tyson’s supporters claimed, “that he was being “railroaded” by a vengeful woman and a biased judicial system” and that her charges “were detrimental to African Americans in general, and black men in particular”.<sup>70</sup> The religious leaders of the National Baptists Convention USA even asked their congregations “to ignore Washington’s allegations”<sup>71</sup>. These actions and the reactions of African Americans to the assault of a woman from their own community, highlight specifically how “the marginalization of African American women” has eliminated “their right to protection from sexual assault”<sup>72</sup> and effectively “erased their ability to refuse consent”.<sup>73</sup> As in the institution of slavery, African American women and girls continue to be left to fend for themselves against a world populated by predators.

## Conclusion

In his introduction discussing Thomas Jefferson and Sally Hemings, Robert Levine posed the question: “What sort of culture celebrated human equality and then countenanced slavery and the practice of rape?”<sup>74</sup>. While Levine is specially referring to the United States of the Revolutionary Era, his question still has resonance for the current state of the country. Segments of white society have, since Emancipation, unceasingly called for an end to the discussion of the institution of slavery. They believe, or would like to convince others to believe, that the institution

---

67 Hicks, “i want to save these girls,” 92.

68 Townsend, Neilands, Thomas, and Jackson, “I’m No Jezebel,” 273–274.

69 Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” 114.

70 King, “Prematurely Knowing of Evil Things,” 190.

71 Ibid.

72 Ibid.

73 Freedman, “African Americans Redefine Sexual Violence,” 114.

74 Levine, “Thomas Jefferson and Sally Hemings,” 274.



of slavery is no longer relevant, that it was hundreds of years ago and should be allowed to fade into the recesses of the country's past. However, words have power. History has power. They each, in their own way, form present understandings. Black women and girls continue to live with the consequences of slavery – to live with the consequences of the exploitation and victimization of their ancestors at the hands of white men. While simply acknowledging and recognizing the weight of these evils will not erase the dangers these women and girls face, it is a place to start.

## Bibliography

- Brown, William Wells. *Clotel; or, The President's Daughter: A Narrative of Slave Life in the United States*. Ed. Robert S. Levine. Bedford / St. Martin's, 2011.
- Douglass, Frederick. *Narrative of the Life of Frederick Douglass: An American Slave, Written by Himself*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2004.
- Freedman, Estelle B. "African Americans Redefine Sexual Violence." *Redefining Rape*, Harvard: Harvard University Press, 2013, 104–124.
- Hicks, Cheryl D. "I want to save these girls: Single Black Women and their Protectors, 1895–1911." *Talk with you Like a Woman: African American Women, Justice, and Reform in New York, 1890–1935*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010, 91–122.
- Jacobs, Harriet. "Incidents in the Life of a Slave Girl." *The Classic Slave Narratives*. Ed. Henry Louis Gates, Jr. New York: Signet Classics, 2002. 405–617.
- King, Wilma. "'Prematurely Knowing of Evil Things': The Sexual Abuse of African American Girls and Young Women in Slavery and Freedom." *The Journal of African American History*, vol. 99, no. 3 (July 2014): 173–196.
- Levine, Robert S. "Thomas Jefferson and Sally Hemings." *Clotel or The President's Daughter*, by William Wells Brown, Boston: Bedford/St. Martin's, 2011, 273–275.
- Martineau, Harriet. "Morals of Slavery." *Clotel or The President's Daughter*, edited by Robert S. Levine, Boston: Bedford/St. Martin's, 2011, 317–319.
- Miller, Jody. *Getting Played: African American Girls Urban Inequality and Gendered Violence*. New York: New York University Press, 2008.
- "Mistress." *Dictionary.com*.
- "Mistress." *Webster's Collegiate Dictionary*. 5<sup>th</sup> ed., 1942. 640.
- Townsend, Tiffany G., Neilands, Torsten B., Thomas, Anita Jones, & Jackson, Tiffany R. "I'm No Jezebel; I am Young, Gifted and Black: Identity, Sexuality, and Black Girls." *Psychology of Women Quarterly*, vol. 34 (2010): 273–285.

## **Odmowa zgody: współczesny spadkobierca przemocy seksualnej w obrębie niewolnictwa**

### **Abstrakt**

Institucja niewolnictwa jest skazą na historii i psychice Stanów Zjednoczonych oraz ich mieszkańców. W istocie polegała ona na braku równowagi sił między zniewolonym podmiotem a właścicielem niewolnika. Zdolność osoby zniewolonej do wyrażania własnej woli praktycznie nie istniała, co pozwalało właścicielom niewolników, białym mężczyznom, korzystać ze zniewolonych kobiet oraz dziewcząt. Historia niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych obfituje w opowieści o wykorzystywaniu seksualnym i wiktyimizacji dokonywanych przez drapieżnych białych mężczyzn, bez namysłu czy dbania o dobro kobiet i dziewcząt, które gwałcili i wykorzystywali. To właśnie z tych korzeni: przymusu i przemocy, wyłoniły się mity i stereotypy głoszące niemoralność seksualną czarnych kobiet, prowadzące do ich dyskredytowania i bagatelizowania ich woli. Przez stulecia biali mężczyźni i ogół społeczeństwa ignorowali i tłumili tę historię, starając się uniknąć odpowiedzialności i odmawiając przyznania się do winy, pozostawiając czarne kobiety i dziewczęta narażone na niebezpieczeństwo i wiktyimizację. To niesprawiedliwość, która w faktycznie pozbawiła je prawa do odmowy zgody.

**Słowa kluczowe:** Napaść na tle seksualnym, Przemoc, Niewolnictwo, Wykorzystywanie, Kobiety.

**Michaela Kleppinger** jest absolwentką George Washington University z tytułem magistra literatury angielskiej w Columbian College of Arts and Sciences. Jej badania koncentrują się na analizowaniu przedstawień kobiet w literaturze, szerzej zaś: w kulturze, w obrębie problemów przemocy i wykorzystywania. Obecnie mieszka w Maryland ze swoim kotem Georgie.

## **Denial of Consent: The Modern Heir of Sexual Violence within Slavery**

### **Summary**

The institution of slavery is a stain upon the history and the psyche of the United States and its people. At its core, it was inherently reliant upon an imbalance of power between the enslaved subject and the slave owner. The enslaved individual's capacity to assert their own will was virtually nonexistent, allowing white male slave owners the opportunity to exploit this discrepancy in order to take advantage of the enslaved women and girls under their dominion. The history of slavery in the United States is burgeoning with stories of sexual exploita-

tion and victimization at the hands of predatory white men without a thought or care for the well-being of the women and girls they violated and abused. It is from these roots of coercion and violence that myths and stereotypes proclaiming the sexual immorality of black women emerged, resulting in the discrediting and discounting of their word. For centuries, white men and society at large have ignored and repressed this history in an effort to avoid blame and deny culpability, leaving black women and girls vulnerable and targets of further victimization—an injustice that has veritably stripped them of their right to refuse consent.

**Keywords:** Sexual Assault, Violence, Slavery, Exploitation, Women

**Michaela Kleppinger** is a recent graduate of The George Washington University with a Master's in English Literature from the Columbian College of Arts and Sciences. Her research centers on interrogating representations of women in literature, and culture more broadly, within instances of violence and exploitation. She currently resides in Maryland with her cat Georgie.

PADDY FARR

Independent Researcher

ORCID: 0000-0002-9059-9381

DOI 10.24917/20838972.16.4

# Power and Control: Radical Feminism, State Cooptation and Intersectional Queer Theory in Domestic Violence Praxis

## Introduction

Although the Trump administration's Justice Department revised the definition in April of 2018, until that point, the Office of Violence against Women states that domestic violence is "a pattern of abusive behavior in any relationship that is used by one partner to gain or maintain power and control over another intimate partner" that "can be physical, sexual, emotional, economic, or psychological actions or threats of actions that influence another person" and "includes any behaviors that intimidate, manipulate, humiliate, isolate, frighten, terrorize, coerce, threaten, blame, hurt, injure, or wound someone!" These basic building blocks of anti-violence activism are uncontroversial implemented on an international level as the dominant conceptualization of domestic violence. Every person who undergoes training in domestic violence learns to identify these dynamics extracted from the definition of domestic violence. Every domestic violence advocate across the US and around the world undergoes training to identify these aspects of abuse when working with survivors. Every presentation provided by a domestic violence agency begins with these basics. And, every effort to curb domestic violence must first be measured against these concepts.

However, in April of 2018, the Trump administration's Justice Department erased this definition to replace it with a statutory definition.<sup>2</sup> The reason seems to be that these concepts are not politically neutral. The conceptualizations of domestic violence have come to fruition only as a culmination point of a political movement against violence which took shape through the theory and practice of feminism. By way of po-

---

1 Domestic Violence. Office of Violence Against Women, n.d. Retrieved 5-13-2015 from: <http://www.justice.gov/ovw/domestic-violence>

2 Domestic Violence. Office of Violence Against Women. n.d. Retrieved 10-8-2019 from: <http://www.justice.gov/ovw/domestic-violence>

litical struggle, feminism developed the analysis of domestic violence as the concepts of power and control, and consent and coercion, thereby shaping the understanding of violence across the political spectrum. For this fact, in order to understand the formations of domestic violence and the Trump administration's Justice Department revision, a review of how feminisms have developed the theories of description and practices of advocacy establishes a base line for comprehension. And yet, the strange conclusion drawn from such a review, as shall be demonstrated below, is that the radical feminist theory and praxis which developed the dialectical theory of domestic violence is also to blame for the ironic twist toward the revision. This paper charts a genealogy of the theory of domestic violence through the founding theoretical developments within radical feminism and the criminal justice system. The radical feminist theory and praxis associated with domestic violence leads to three key problems including 1) a public policy praxis leading to the strengthening of carceral systems, 2) a universalization of womanhood leading to an implicit racism, and 3) a binary dialectic leading to an explicit heterosexism.

The paper begins with a discussion of the radical feminist dialectic developed through Marxist dialectical materialism. At this point, the three moments of dialectical materialism – i.e. oppositionary duality, quantitative and qualitative change, and the negation of negativity—are revised from Marxist theory to become the moments of radical feminist critique. Following the discussion of dialectic, the paper moves on to discuss the revision of the Marxist universal class, the proletariat, to woman. Here, the feminist dictum of “the personal is political”<sup>3</sup> becomes the key concept within feminist praxis leading to both a revolutionary epistemology and the abolition of the division between the private and public spheres. And yet, as the paper progresses, radical feminist praxis has the ironic conclusion of expanding criminal justice responses against the oppressed. It is here that the revisionism of the Trump administration's Justice Department becomes clear. Finally, the paper discusses criticisms posed by women of color feminism and queer theory of radical feminist formulations. This final section discusses potentials for reformulating the radical feminist theory and praxis away from simple gender binaries toward power and control within heteropatriarchy and white supremacy. Where political movement intersects within interpersonal relationships, the feminist dictum, “the personal is political,”<sup>4</sup> becomes realized as the demolition of the boundary between the public and the private spheres.

---

3 Carol Hanisch, “The Personal is Political,” in *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, ed. Shulamith Firestone and Anne Koedt (New York: Self Published by Shulamith Firestone and Anne Koedt, 1969), 76–77.

4 *Ibid.*, 76–77.

## Violence and Dialectic

The rise of the anti-rape movement in the 1960s and the subsequent rise of the battered women's movement in the 1970s were inseparable from the broader radical feminist movement.<sup>5</sup> During this period, feminist critique developed a dialectical analysis of patriarchy as the source of women's oppression. Writers such as Kate Millet,<sup>6</sup> Shulamith Firestone,<sup>7</sup> Andrea Dworkin<sup>8</sup> and Catharine MacKinnon<sup>9</sup> argued that gender equality within neither liberal political nor radical socialist ideologies was a possible goal, for in both of these ideologies, the function of production and the distribution of power relies on the subjugation of women. Accordingly, patriarchy conditions men and women to correlate gender roles to sex thereby grounding gender inequality and male power in biological essentialist terms. The fundamental contradiction confronting social inequality is located in this power struggle between men and women. As such, without a fundamental change within the social construct of gender, there could never be a fundamental change in the subjugation of women. As a dialectical theory, the two chief theorists within radical feminism are Shulamith Firestone and Catherine MacKinnon.

First, Shulamith Firestone developed from Marxist theory of class based conflict a dialectical theory of radical feminist analysis in her book, "the Dialectic of Sex."<sup>10</sup> According to Firestone, the kernel of dialectical materialism taken from Marxism rests on the conflict between two opposing powers, the oppressors and the oppressed. For Marxism, this was characterized by the struggle between the bourgeoisie and the proletariat as a class based conflict against the capitalist mode of production. Yet, across social modes of production, whether it is socialist or capitalist, women are subordinate to men. For radical feminists, the dialectic of bourgeoisie and proletariat becomes the dialectic between men and women within a patriarchal society. Thus, the abolition of oppression

5 Susan Schechter, *Women and male violence: The visions and struggles of the battered women's movement* (South End Press, 1982), 29–52; Amy Lehrner, Nicole E. Allen, "Still a movement after all these years? Current tensions in the domestic violence movement", *Violence Against Women*, Vol. 15, No. 6, (Newbury Park, CA: Sage Publishing), 2009, 656–677.

6 Kate Millet, *Sexual Politics*. (Urbana, IL: University of Illinois Press) 1969, 2000.

7 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. (New York, NY: Bantam Books), 1971.

8 Andrea Dworkin, *Woman Hating*. (New York, NY: Penguin Books), 1974.

9 Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1989; Catharine MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State," *Signs* Vol. 7, No. 3. (Chicago, IL: University of Chicago Press), 1982, 515–544.

10 Firestone, *The Dialectic of Sex*.

within society depends on the abolition of sex based oppressions over class. Firestone explains, “We have not thrown out the insights of the socialists; on the contrary, radical feminism can enlarge their analysis granting it an even deeper basis in objective social conditions and thereby expanding many of its insoluble.”<sup>11</sup> Second, Catharine MacKinnon further elaborates the dialectical theory in her article “Feminism, Marxism, Method, and the State”<sup>12</sup> and her book “Toward a Feminist Theory of the State.”<sup>13</sup> Mackinnon seconds Firestone by grounding feminism within dialectical thought revised from Marxist theory.<sup>14</sup> According to Mackinnon, there is a central methodological departure which feminism makes from Marxism that cannot be explained through the Marxist dialectic of class struggle thereby fulfilling the role left out by Marxists to account for the subjugation of women as a substantive form of oppression.<sup>15</sup> The methodology of Marxism focusses on the economic structure of class society that in its vulgar form claims inequalities of gender, race and nationality are merely epiphenomena constructed by bourgeois ideology, and that these epiphenomena would disappear along with class after the communist revolution.<sup>16</sup> Accordingly, the central feature of the radical feminism rests on a conceptualization of women’s oppression based in a dialectical struggle appropriated from Marxist dialectical materialism.

Within the theory of Marxist dialectical materialism there are three moments: 1) a duality of opposition in which conflict is fundamental to change, 2) qualitative change occurs as a result of quantitative change, and 3) through the negation of negativity – i.e. the destruction of the cause of suffering – a positivity is created in the world.<sup>17</sup> Each of these moments draws a line to class struggle. Firstly, there is a dual opposition between the proletariat and the bourgeoisie which defines class struggle as conflict based. Second, through quantitative change of distribution and production, Marxist theory dictates that the quality of society changes. Finally, through negation as a revolution of the negativity encoded within capitalist society, a new world is born as a positive. As the sublation of the contradiction within the oppositional duality, this final moment occurs through social revolution thereby eliminating the negativity within capitalism in order to bring about the end of suffering.

---

11 Ibid., 12.

12 Mackinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State,” 515-544.

13 Mackinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, 3-80.

14 Ibid.,13-35; Mackinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State,” 515-544.

15 Mackinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, 4.

16 Ibid., 6.

17 David Macey, *The Critical Theory Dictionary* (London, UK: Penguin Books, 2000); Friedrich Engels, *Dialectics of Nature*, trans. by Clements Dutt (New York, NY: International Publishers, 1925).

MacKinnon and Firestone expound the feminist dialectic as analogous to the Marxist dialectic thereby establishing a power struggle between the sexes resulting in the oppression of women. Hence, according to the dialectic, the struggle for women's liberation may be conceptualized through a recreation of the three moments of Marxist dialectical materialism within the dialectical theory of radical feminism.

In the first moment of an oppositional duality, radical feminism materialized the dialectical movement between men and women as a struggle for power that reproduces the dialectic within Marxism to encapsulate the struggle between men and women. Firestone frames radical feminism as a power struggle explicitly stating that, "the goals of feminism can never be achieved through evolution, but only through revolution: power, however it has evolved, whatever its origins, will not be given up without a struggle."<sup>18</sup> Where the struggle between the bourgeoisie and the proletariat is described within Marxism as the fundamental conflict and oppositional duality, radical feminism contends that this position is contradictory. A Marxist revolution that focuses on the struggle between bourgeoisie and proletariat without confronting the issue of male power and women's oppression results in the reestablishment of male power and women's oppression within the socialist society. Thus, the class struggle becomes the sex struggle as basis for the oppressors and the oppressed. The struggle between men and women forms the basis for the continuing subjugation of women within a patriarchal society. In order to abolish oppression, the oppression of women must thus take center stage in the struggle against oppression. This moment is the centrally defining feature of radical feminism and the theory of domestic violence.

According to the second moment, where dialectical materialism envisions the fundamental change occurring at the quantitative level and resulting in qualitative change, the feminist dialectic views the change occurring in the opposite direction. Beginning with Firestone, radical feminism represents a conscious shift toward culture rather than social class. As a turning around of the orthodoxy, the quantitative change resulting from a revolutionary movement occurs through the qualitative change within culture. However, like Marxists, the change occurs only through revolution. Firestone explains that "the incorporation of the neglected half of human experience – the female experience – into the body of culture, to create an all-encompassing culture, is only the first step, a precondition; but the schism of reality itself must be overthrown before there can be a true cultural revolution."<sup>19</sup> The level of incorporation is the level of the quantitative through which the dialectical materialism envi-

---

<sup>18</sup> Firestone, *The Dialectic of Sex*, 31.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 169.



sions the location of fundamental change, for “just as the revolutionary goal of the sexual, racial, and economic revolutions is, rather than a mere leveling of imbalances of class, an elimination of class categories altogether, so the end result of a cultural revolution must be, not merely the integration of the two streams of culture, but the elimination of cultural categories altogether, the elimination of culture itself as we know it.”<sup>20</sup> Counter to Marxist theory, the feminist revolution thus formulates the theory and praxis of revolution as resulting from the qualitative change within culture, and only through this change can a fundamental change within the quantitative conditions of oppression occur.

The final moment of negation of negativity is formed within dialectical materialism as the revolutionary event in which the oppositional duality is abolished to establish a third. For Marxists, it is this moment that ushers in the foundations of the future communism through the structure of state socialism: the bourgeoisie is overturned by the proletariat thereby abolishing the class distinction of bourgeoisie and proletariat. Radical feminists transform this moment to become the feminist revolution against male power. It is here in the abolition of oppression that the feminist revolution locates the negation of the negativity contained within patriarchy. In this sense, as with the negation of negativity within dialectical materialism, the revolution brings about the end of undue suffering through a social transformation that ultimately leads to the abolition of oppression. For Marxists, “the end goal of socialist revolution was not only the elimination of the economic class privilege but of the economic class distinction itself.”<sup>21</sup> For radical feminists, this means the abolition of gender. Firestone succinctly states that “the end goal of feminist revolution must be, unlike that of the first feminist movement, not just the elimination of male privilege but of the sex distinction itself: genital differences between human beings would no longer matter culturally.”<sup>22</sup>

## The Personal is Political

Extending from the critique of the Marxist dialectic, feminist theories of violence are constructed through experiences within feminist social movements against the oppression of women and this has resulted in the entire anti-violence movement coming to life as a feminist orientation toward the oppression of women. The liberal conception of the division between the private and the public spheres upheld these values and so-

---

20 Ibid., 176.

21 Ibid., 11.

22 Ibid.

cial mores positing that the private life of the family is not within the scope of state control, and as MacKinnon asserts, “public [complaints] of inequality within the private contradicts the liberal definition of the private.”<sup>23</sup> Within the dialectical theory elaborated above, this development represents a movement from the personal-political foundation of experience as expounded through radical feminist praxis.

The dictum of 60s era feminism became “the personal is political,”<sup>24</sup> and the battered women’s movement envisioned itself as a personal-political social struggle wherein the direct experience of women with patriarchy followed a thread to social action. This fulfillment of building a political movement from personal experience becomes the universal enterprise of women’s liberation through the particular instantiations of women’s personal struggles. Thus, because domestic violence is defined by the experience of the survivor, the movements were envisioned as political movements arising directly from the personal struggles and experiences of women in a patriarchal society.<sup>25</sup> According to MacKinnon, this transformation of the dialectic becomes a feminist methodological turn that moves away from the object centered approach of Marxist dialectical materialism towards the subjective consciousness of the oppressed.<sup>26</sup> Where Marxism focuses on the objective conditions of the working class as a universal class, feminism allows the individual’s own interests to be accounted for through the practice of consciousness raising thereby realizing the personal as political.<sup>27</sup> It is in just this way that the subject to object flow transforms Marxist methodologies to embrace the emancipation of women as the universal class, and therefore “feminism stands in relation to Marxism as Marxism does to classical political economy.”<sup>28</sup>

As eluded to in her discussion of consciousness raising, in the 1960s, activists within the anti-rape movement, the battered women’s movement and the broader feminist movement organized consciousness raising groups as a personal-political mode of generating feminist critique through personal experiences. The practice of the group purposes itself to bring women together face to face in order to share the connection between their life experiences and the social struggle against patriarchal authority. In this way, the particular personal experiences with patriarchal structures affirmed feminist theory by developing, from the par-

23 MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, 190.

24 Hanisch, “The Personal is Political,” 76–77.

25 Kimberly D. Bailey, “Lost in Translation: Domestic Violence, the Personal is Political, and the Criminal Justice System,” *Journal of Criminal Law & Criminology*, 100(4). Chicago, Il: Northwestern University School of Law, 2010, 1255–1300.

26 MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State,” 28–29.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, 30

ticular struggles, the universal struggle of women against patriarchy, and thus, the group realizes the feminist dictum through the direct connection of politics with women's personal lives. This becomes the core of feminist praxis: through the group, the theory and praxis of the feminist movement become one through an implicit enactment of the personal as political. For the battered women's movement, consciousness raising groups act in part as a facilitation of recovery from violence and oppression, but more importantly, as a mode of consciousness raising in which survivors of domestic violence would see their position within a larger political framework thereby developing and elaborating on feminist theory. The concept of power and control dynamics in the definition of domestic violence developed as a consequence of consciousness raising groups and survivor advocacy.<sup>29</sup> As such, the theory of domestic violence arises in this way through radical feminist theorist-activists building a model from the personal-political experiences of women.

First among anti-violence activists to formalize definitions, the Domestic Abuse Intervention Program in Duluth Minnesota created the dominant model of domestic violence theory and practice through a centering of power and control as the goal of abuse and reestablishment of power and control in a survivor's life as intervention.<sup>30</sup> In the process of developing pedagogy for batter intervention programs and working within communities of domestic violence survivors, the Domestic Abuse Intervention Program began a study of tactics used by abusers by implementing feminist praxis as an epistemological model. The members of the Duluth group actively engaged survivors of violence through study groups that were built out of anti-violence advocacy efforts. Ellen Pence, Michael Paymar and Coral McDonald began attending local Duluth consciousness raising domestic violence support groups in order to develop a conceptualization of domestic violence as it was experienced by survivors.<sup>31</sup> According to Ellen Pence, a founding member of the Duluth Group with Michael Paymar and Coral McDonald, the Duluth Group developed the theory of domestic violence directly from the women's experiences in the consciousness raising support groups:

I remember... saying to Coral [McDonnell] and Michael [Paymar] "We just gotta go to these women's groups and ask these questions" and so we started going. 'What's it like to live with them?' 'Describe it.' And people started to

---

<sup>29</sup> Emerson R. Dobash, Russell P. Dobash, *Women, Violence and Social Change* (London and New York: Routledge, 1992), 25–26.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 174–178.

<sup>31</sup> Peter Cohn, [Film] *Power and Control: Domestic Violence in America*. Hillcrest Films LLC, 2010.

tell stories, and then people, then we got into the word 'Tactics'. Somehow in the process the word tactics came up and we started asking "What other tactics does he use against you besides violence?" And, um...'Well he never lets us have any friends', so we'd get all the women to tell a story about that, "Who doesn't he let you see? When?" and then the word 'isolation' started coming up. We lumped all that under 'Isolation'. And he's always putting ya down and calling you names and what are all the things that he's doing that when they talk about that? And then 'Emotional Abuse' became that category. And so...it came from these stories...'Tactics.'<sup>32</sup>

In Pence's narrative, She explains that power and control dynamics, the categories of abuse and the concept of domestic violence tactics are all developed through the direct words of survivors. The personal narratives of domestic violence survivors became the fundamental building blocks for the theory of domestic violence. As a consequence of consciousness raising affinity groups, the Duluth Group found through survivor narratives a kernel that expresses the centrality of power and control within a violent relationship. The Duluth Group's work within consciousness raising groups culminated in 1980 with the creation of the Power and Control Wheel in 1980.<sup>33</sup> This became what is the most crucial piece within the overall theory of domestic violence and connects the definition explicitly to the dialectical theory elaborated above in that it encapsulates both the foundational theory of domestic violence and the enumeration of abuse tactics by the Office of Violence against Women, the National Coalition against Domestic Violence, and all contemporary domestic violence programs. Accordingly, radical feminist epistemology developed power and control as an explanatory concept through the praxis of anti-violence activism. As a feminist epistemological praxis, this has resulted in the standard definition of domestic violence and the accompanying models of intervention: domestic violence is "a pattern of abusive behavior in any relationship that is used by one partner to gain or maintain power and control over another intimate partner."<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Power and Control Wheel [online image]. (Duluth, Mn: Domestic Abuse Intervention Programs). 1984.

<sup>34</sup> Domestic Violence. Office of Violence Against Women, n.d.

## Problematizing Radical Feminist Praxis

The primary focus of the battered women's movement as it emerged from the broader feminist movement was on finding support and safety for survivors.<sup>35</sup> This was accomplished through networks of women who were unaffiliated with institutional claims to power.<sup>36</sup> There were no grants, there was no support in the criminal justice system or through police, and there was a strong backlash against any effort to make domestic violence a public issue. The work of the battered women's movement included providing survivors with access to legal aid, composition of safety plans, providing shelter and safe housing options, and pressuring the criminal legal system to take domestic violence seriously. It was a truly grassroots movement that operated without either access to the criminal justice system or federally funded granting mechanisms.<sup>37</sup> Although this made it difficult to provide resources to survivors, the lack of institutional connections also allowed the movement to be free from governmental restrictions. However, a central goal of the battered women's movement was instituting systemic changes within the criminal legal system to hold male batterers criminally accountable for the perpetration of violence.<sup>38</sup> This seemingly innocuous goal has led to the revisionism of domestic violence theory instituted by the Trump administration's Justice Department.

All of this changed with the introduction of statutory policies against domestic violence. Although by the mid-70s most states in the US provided women the right to bring criminal action against an abusive partner, it wasn't until 1994 that the Violence against Women Act was introduced and passed through the US congress. For the first time, the Violence against Women Act instituted criminal penalties for domestic violence on a national level. Without a doubt, the formal protection of law against violence and the conceptualization of violence as an exercise of power constitute a major victory for the women's movement and social progress for all people. And yet, the instituted power, privilege and rights within the Violence against Women Act turn turtle the feminist movement that pressed for power, privilege and rights. It is at this mo-

---

35 Schechter, *Women and male violence*, 53-79; Marie Gottschalk, *The prison and the gallows: the politics of mass incarceration in America*, (UK: Cambridge University Press), 2006, 139-163; Lehrner & Allen, "Still a movement after all these years?", 656-657.

36 Schechter, *Women and male violence*, 53-79.

37 Andrea Smith, "Unmasking the state: Racial/gender terror and hate crimes," *Australian Feminist Law Journal* 26(1), 2007, 47-57; Lehrner & Allen, "Still a movement after all these years?" 656-657.

38 Schechter, *Women and male violence*, 157-184.

ment that the force leading to the Trump administration's Justice Department revision of the standard definition of domestic violence with the statutory definition becomes crystalized within US Federal Statutes.

Where the Office of Violence against Women state that domestic violence is "a pattern of abusive behavior in any relationship that is used by one partner to gain or maintain power and control over another intimate partner,"<sup>39</sup> contradicting the definition of domestic violence as based in power and control, the Violence Against Women Act of 1994, the same act to which the Office of Violence against Women came to be, states that acts of domestic violence are "felony or misdemeanor crimes of violence by" a person who has an intimate relationship with the victim.<sup>40</sup> In a purely legal definition, the Violence against Women Act reports that domestic violence is a criminal act that is marked by a specified domestic relationship to the victim. Domestic violence becomes redefined within the text of the Violence against Women Act:

The term "domestic violence" includes felony or misdemeanor crimes of violence committed by a current or former spouse or intimate partner of the victim, by a person with whom the victim shares a child in common, by a person who is cohabitating with or has cohabitated with the victim as a spouse or intimate partner, by a person similarly situated to a spouse of the victim under the domestic or family violence laws of the jurisdiction receiving grant monies, or by any other person against an adult or youth victim who is protected from that person's acts under the domestic or family violence laws of the jurisdiction.<sup>41</sup>

As discussed in the introduction, in April of 2018, the Trump administration's Justice Department replaced the standard definition of domestic violence with the statutory definition, and it is the above definition provided in the Violence against Women Act of 1994, word for word, which is now published on the Office of Violence against Women as the definition of domestic violence. At this moment of reconciliation and integration, the criminal legal model of domestic violence eliminates the analysis of power and control dynamics in order to supplant the power of the state to intervene.

Though the movement for domestic violence laws and regulations found major success, simultaneously the advocacy for women's libera-

---

39 Domestic Violence. Office of Violence Against Women, n.d.

40 United States. Violence Against Women Act of 1994. (Washington, D.C.: U.S. Dept. of Justice, Violence Against Women Office). 1996, 40002.a.8.

41 United States, 1996, 40002.a.8.

tion from battering began a process of institutionalization.<sup>42</sup> The anti-violence movement made criminal justice demands to political leaders and in the process of conservatization became the vanguard and authors of criminal policies. In a bid to properly distribute and adjudicate services, anti-violence shed its power of critique. Activists, who at once view themselves as a part of a political movement for social change and in struggle against the status quo, become a bureaucratic institution dominated by professionals. Growing in influence, anti-violence successes become quantified in terms of criminal legal charges<sup>43</sup> resulting in the transformation of the revolutionary dialectic into forms of power held over survivors by the criminal justice machine.<sup>44</sup> Through this process, many of the feminists who were before demanding economic justice, racial justice and gender justice became a part of the same system that ensures these social changes do not occur.<sup>45</sup>

While moments of unrest provide a basis for radical action, the feminist revolution leads to strange conclusions that recreate power and control is recreated within the criminal legal context of domestic violence legislation. As such, the focus of the anti-violence movement is moved towards prosecution rather than social, cultural and political change. Thus, where the conceptualization of violence was a political force with insurrectionary potential, through the signification of violence as crime, the means toward political struggle against violence becomes enmeshed within a new power and control over survivors. Accordingly, the definition of domestic violence becomes grounded, not in the dynamic movements of power and control, but in the criminal act as a carceral procedure on the other. Based on empirical work in the Wingspan Anti-Violence project, Farr explains:

Current laws that are meant to protect victims/survivors of hate crimes, domestic violence, sexual assault and discrimination have often not accomplished the task that the laws were meant to accomplish. Instead, these laws have inadvertently facilitated the revictimization of marginalized and oppressed peoples through institutional violence. The facilitation of revictimization occurs along lines of identity including gender, race, class, sexual

---

42 Incite Women of Color against Violence. *The color of violence: the Incite! anthology* (Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2006), 1-11; Smith, "Unmasking the state," 47-57; Jennifer Wies, "Professionalizing Human Services: A Case of Domestic Violence Shelter Advocates," *Human Organization*, Vol. 67, No. 2, (Oklahoma City, OK: Society for Applied Anthropology 2008), 221-233; Lehrer & Allen, "Still a movement after all these years?" 656-657.

43 Gottchalk, *The prison and the gallows*, 139-163.

44 Incite Women of Color against Violence, *The color of violence*, 1-11.

45 Smith, "Unmasking the state," 47-57; Lehrer & Allen, "Still a movement after all these years?" 656-657.

orientation, ability, color, ethnicity and other categories as modes through which a person both self-identifies and becomes identified as possible criminals. As such, both institutional violence and discrimination enact the cultural and social formations of perpetrator and victim.<sup>46</sup>

## Problematizing Radical Feminist Theory

The radical feminist praxis leading to the strengthening of the criminal justice system affects communities of color and lesbian, gay, bisexual, transgender, queer and intersex (LGBTQI) people disproportionately. This antipathy towards white supremacy and heterosexism goes deeper than the feminist praxis leading to institutionalization and lies deeply embedded within the genealogy of the radical feminist project. The problematic is centered on the conception of the radical feminist dialectic. Within the conception of radical feminism as a dialectical struggle, there must be a unity of opposites, a struggle between men and women as such, and thus a universal position of womanhood as the standpoint of the oppressed. This requirement of unity against patriarchy develops problematic conceptions of power that lead to replications of social oppression within the revolutionary movement.

Firstly, because the dialectical analysis of radical feminism had proposed that women's issues can be universalized through the perpetual struggle between men and women for power, white radical feminists became the vanguard of white women's liberation over women of color who were then expected to either join the radical feminist movement in the struggle to destabilize patriarchal power or betray women's liberation by remaining on the side of men. At the founding of the radical feminist movement, women of color feminism developed a mode of theorizing how various identities never affect a person in isolation but always in combination: oppression correlates to traits of not only gender, but also race, class, sexuality and other identity categories that in combination shape the experience of identity.<sup>47</sup> As an anti-essentialist political

---

46 Patrick Farr, *Queer Victims: Reports of Violence by LGBTQI Survivors Result in Violent Assaults by Police*, Thesis Advisor Craig Lecroy (Arizona State University, 2016), 1.

47 Demita Frazier, Barbara Smith, Beverly Smith, "The Combahee River Collective Statement," in *This Bridge Called My Back*, ed. Gloria Anzaldúa and Cherrie Moraga (Watertown, MA: Persephone Press, 1981), 210–218; Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back* (Watertown, MA: Persephone Press, 1981), xliii–xlvii; Akasha Gloria Hull, Patricia Bell-Scott, Barbara Smith, *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (New York, New York: Feminist Press, 1982, 2015), xvii–xxxii; Nancy Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Historical Materialism," *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* ed. Sandra Harding, (New York, NY: Routledge, 1983), 35–53; Kimberle W. Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race



ontology where identity is overdetermined through the intersection of multiple identity categories, women of color feminism provides a theory from which to grasp the different ways each person experiences oppression, and as such, struggle against oppression necessarily leads toward multiple lines of liberation. This critique forms a challenge at the core of the radical feminist dialectic, for at the intersections, there can be no essential duality of particular identities but instead only an analysis of oppressions as they manifest across social organization.

And secondly, because the universal standpoint of the oppressed is located in womanhood, and because the fundamental contradiction is between men and women, cisgender radical feminists erase the struggle of LGBTQI people against the violence of heterosexism. Like women of color feminism, an equally significant critique of radical feminism is also tracked within queer theory.<sup>48</sup> Queer theory as a theoretical posture was conceived of by Teresa de Lauretis in 1991 for the special edition of the journal “Difference: A Journal of Feminist Cultural Studies,” a collection of analytics through which all normative categories begin to appear strange.<sup>49</sup> This strange normativity is heteronormativity. Heteronormativity can be described as a conjunction of sexual orientation toward the opposite sex of one’s birth assigned gender, a “biological” sex in agreement with one’s birth assigned gender, a gender expression that aligns with one’s birth assignment, and a gender identity that aligns with one’s birth assignment.<sup>50</sup> Hence, queer theory poses the challenge that gen-

---

and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” *University of Chicago Legal Forum*, 139, (Chicago, IL: University of Chicago Law School, 1989), 139–67; Kimberle W. Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color,” *Stanford Law Review*, 43(6), (Stanford, CA: Stanford Law School, 1991), 1241–1299; Patricia Hill-Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. Second Edition* (New York, NY: Routledge, 1990, 2000), 1–42.

48 Michel Foucault, *The History of Sexuality: Volume 1 Introduction*, trans. Robert Hurley (New York, NY: Vintage Books Random House Publishing, 1976, 1990), 51–73; Eve Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*. (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), 67–90; Judith Butler, *Gender Trouble* (New York, NY: Routledge, 1990), 1–5; Judith Butler, *Bodies that Matter* (New York, NY: Routledge, 1993), 223–242; Teresa De Lauretis, “Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities an Introduction” in *Difference: A Journal of Feminist Cultural Studies*, ed. Teresa de Lauretis, vol. 3, no.2. (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991), iii–xviii; Michael Warner, “Introduction: Fear of a Queer Planet,” *Social Text*, No. 29, (Durham, NC: Duke University Press, 1991), 3–17; Lisa Dugan, *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack On Democracy* (Boston, MA: Beacon Press, 2003), 43–65; Susan Stryker, “Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity,” *Radical History Review*, 100 (2008), 145–157; Lori Girschick, *Transgender Voices: Beyond Men and Women* (Lebanon, HS: University Press of New England, 2008), 23–50.

49 De Lauretis, “Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities an Introduction,” iii–xviii.

50 Girschick, *Transgender Voices*, 23–50.

der identity itself cannot collapse into simple biological categories.<sup>51</sup> The prescribed gender roles of men and women within Western society, as compared to other socio-historical contexts and the resistance to gender roles by feminist movements, demonstrates that the categorization of gender expression as an essential trait is misleading. If there is any deviation from this binary then the subject becomes queer or estranged from the normative standards.<sup>52</sup> Thus, queer theory is concerned with gender identity and birth assignment and the ways in which this becomes a homonormativity excluding transgender and gender non-binary people.<sup>53</sup>

Although the criticisms of radical feminism developed by women of color and queer theory appear to undermine the project of defining domestic violence in terms of power and control, the theories developed against radical feminism have an equal ability to enrich the reading of domestic violence. Where radical feminism began from the position that gender equality within society was the central issue confronting the women's movement, it is women of color feminists' and queer theorists' contention that what is necessary for liberation is an embrace of multiple movements against oppression intersecting at womanhood, color, sexual orientation and gender identity. This transformation of theory and praxis is represented within the work of Incite! Women and Trans People of Color against Violence and the National Coalition of Anti-Violence Programs (NCAVP).

First, Incite! formed in 2000 after organizers of the Color of Violence conference decided to continue their work against violence as it manifests across interpersonal and state violence. This conference resulted in the publication of an anthology by the same title, the *Color of Violence: an Incite Anthology*.<sup>54</sup> The Incite! framework for anti-violence is described in the document "Dangerous Intersections" describing a vision of the anti-violence movement as an inseparable intersection of institutional and gender violence.<sup>55</sup> It is at this intersection that people of color experience violence through multiple lines of oppression simultaneously as these are manifested within white supremacy and heteropatriarchy. These dangerous intersections have the result of not only complicating the effectiveness of anti-violence responses but of turning momentum of the battered women's movement against people of color. They argue that in order to confront the many forms of violence perpetrated against

51 Butler, *Gender Trouble*, 1-5; Butler, *Bodies that Matter*, 223-242.

52 Warner, "Introduction: Fear of a Queer Planet," 3-17.

53 Dugan, *The Twilight of Equality?*, 43-65; Stryker, "Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity," 145-157.

54 Incite Women of Color against Violence, *The color of violence*, 1-11.

55 Incite Women of Color against Violence, "Dangerous Intersections," Incite! Women of Color against Violence Website, n.d.

women and trans people of color, it is necessary to reconceptualize violence as a form of oppression expressed through an intersectional feminist approach. And thus, there is an implicit connection with intersections of identity wherein oppression and the maintenance of power and control are synonymous. This concept of violence as power and control provides a mode of theorizing the ways in which an intersection of identities and the effect of identity within dynamic of violence results in violent social and political conditions.

Second, the NCAVP formed as a coalition of anti-violence programs focused on hate violence and domestic violence within and against LG-BTQI and HIV affected communities in the US. Since 1996, the NCAVP has released two annual reports, one on Intimate Partner Violence in LGBTQI and HIV Affected Communities and a second on Hate Violence in LGBTQI and HIV Affected Communities.<sup>56</sup> The NCAVP builds directly from praxis and reflected within the combined movements of the struggles against hate violence and intimate partner violence that have resulted in their twin reports. Central to the NCAVP's understanding of violence is the intersections between sexual violence, intimate partner violence, hate violence and institutional violence. As such, the NCAVP implements a methodology that transcends the radical feminist theory of domestic violence thereby establishing bias, sexuality, domesticity and governmentality as entwined with violence as a concept. As violence types, each event crisscrosses multiple concepts to varying degrees thereby developing into complicated and dynamic intersections. Hence, violence against LGBTQI people intersects systems of hate violence, domestic violence and sexual violence, all of which rest atop the foundation of institutional violence.<sup>57</sup> At the theoretical and practical level, each of these different forms of violence can cross into one another so that the motivations involved in different forms of violence may appear as overdetermined. Hence, through the critique of violence as intersectional

---

56 Anthony O. Ahmed et. al., *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected hate violence in 2014*, (New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2015); Anthony O. Ahmed et. al., *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected intimate partner violence in 2013*, (New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2014); Anthony O. Ahmed et. al., *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected hate violence in 2013*. (New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2014); Anthony O. Ahmed, *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected hate violence in 2014* (New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2015); Emily Waters et. al., *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected intimate partner violence in 2014*, (New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2015).

57 Venn diagram of AVP programs and services [Online Image]. (New York, NY: New York City Anti-Violence Project), 2012. Retrieved 7-13-2015 from: <http://www.avp.org/about-avp/faqs>

and resting atop the foundation of institutional violence, the critique of institutional violence is represented within the reflexivity of the anti-violence movement.

The theory of violence as implemented by Incite! and the NCAVP developed through women of color feminism and queer theory add nuance to the goal, strategies and tactics of domestic violence otherwise not possible within the radical feminist paradigm. Domestic violence is not merely caused by the patriarchal family structure, but rather is upheld and bolstered through oppressive conditions. This theory and praxis harmonizes with the definition of domestic violence as based in power and control. The power and control taking form within patriarchal domesticity is an expression of oppressive conditions. Furthermore, oppression is the dynamics of power and control over others of which domestic violence is an expression. From this definition of violence and oppression, the anti-violence movement can define the struggle against violence as the struggle against oppression wherein there is room to critique the conditions of the patriarchal family, of white supremacy, of heterosexism and of state violence, all of which interact on the theater of domesticity. Lavina Tomer and Cathy Busha, the founders of the Wingspan Anti-Violence Project, an LGBTQI survivor advocacy program in Tucson Arizona and member program of the NCAVP, write:

all forms of violence and oppression (sexism, racism, ableism, body image, homophobia, classism ageism...) are connected. Violence occurs when one person, one group, one country believes that she/he/it has the right to control the body, the land, the religion, the lives, the free will of another person, group, country, and so on. The abuser feels superior and entitled to her/his/its power.<sup>58</sup>

## Conclusion

As discussed in the introduction, in April of 2018, the Trump administration's Justice Department instituted a revision to the Office of Violence against Women's standard definition of domestic violence. Domestic violence transformed from a conceptualization based in dynamic of power and control to one of "felony or misdemeanor crimes of violence" (VAWA 1994: 40002.a.8). And yet, based on this archeology of radical feminism's collaboration with criminal justice, implicit racism and explicit heterosexism, this revision is the logical conclusion. On the one

---

<sup>58</sup> L. Tomer, C. Busha, *Domestic Violence In The Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender Community: A Resource* (Tucson, Arizona: Wingspan Domestic Violence Project, 2000), 1.

hand, the radical feminist theory and praxis of domestic violence establishes a struggle to end patriarchal power and control over women by establishing lines for an anti-authoritarian consensual politic. While on the other hand, radical feminist theory and praxis is the archeological bedrock of the Trump administration's Justice Department revisions toward law and order. Thus, within the radical feminist project, there are three key problems that are all closely associated. These key problems are 1) a public policy praxis leading to the strengthening of carceral systems, 2) a universalization of womanhood leading to an implicit racism, and 3) a binary dialectic leading to an explicit heterosexism. These three difficulties cut to the heart of the radical feminist project.

The theory and praxis of the movement against domestic violence arises through the radical feminist dialectic as an oppositionary duality between the abuser and the survivor of violence. This movement realizes the feminist dictum that "the personal is political" (Hanisch 1969) demolishing the boundary between the public and the private spheres. And this movement represents a conflict theory where emancipation from violence depends on the feminist revolution that would abolish the conditions of man and woman that give rise to domestic violence. Thus, domestic violence can be neither adequately described nor confronted outside of feminist theory. However, in relation to radical feminist theory and praxis, the movement against domestic violence is marred by white supremacy, heterosexism and state collaboration. Through these relationships to bigotry and authoritarianism, radical feminist theory and praxis leads to contradictions. The answer to this problem is found within the work of intersectional feminists and queer theorists who challenge the conditions of oppression that affect domestic life as a reinvigoration of the radical spirit that gave rise to the movement against domestic violence in the first place. This is not possible through the paradigm of radical feminism, and must become an intersectional queer project confronting multiple lines of oppression. Domestic violence is not simply a problem confronting the binary men and women, but a problem which must be confronted simultaneously at the intersections of white supremacy, heteropatriarchy, authoritarianism, police brutality and economy.

## Bibliography

Ahmed, O., Jindasurat, C., Ayala, J., Argyros, C., Campos, U., Eckhardt, A., Farr, P., Gilmore, L., Knox, L., Kopp-Richardson, S., Lee, A., Marrero-Cruz, S.I., MacDade, L., Merill, J., Moore, L., Musquiz, R., Pitmon, B., Presley-Kimball, C., Rucker, D., dos Santos, C.S., Siferd, Y., Sprague, L., Tobin, H.J., Umezu, N., Walker, T. & Waggoner, R. *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and*

- HIV affected hate violence in 2014*. New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2015.
- Ahmed, O., Jindasurat, C., Ayala, J., Argyros, C., Campos, U., Eckhardt, A., Farr, P., Gilmore, L., Knox, L., Kopp-Richardson, S., Lee, A., Marrero-Cruz, S.I., MacDade, L., Merrill, J., Moore, L., Musquiz, R., Pitmon, B., Presley-Kimball, C., Rucker, D., dos Santos, C.S., Siferd, Y., Sprague, L., Tobin, H.J., Umezu, N., Walker, T. & Waggoner, R. *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected intimate partner violence in 2013*. New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2014.
- Ahmed, O., Jindasurat, C., Ayala, J., Argyros, C., Campos, U., Eckhardt, A., Farr, P., Gilmore, L., Knox, L., Kopp-Richardson, S., Lee, A., Marrero-Cruz, S.I., MacDade, L., Merrill, J., Moore, L., Musquiz, R., Pitmon, B., Presley-Kimball, C., Rucker, D., dos Santos, C.S., Siferd, Y., Sprague, L., Tobin, H.J., Umezu, N., Walker, T. & Waggoner, R. *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected hate violence in 2013*. New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2014.
- Bailey, Kimberly D. "Lost in Translation: Domestic Violence, the Personal is Political, and the Criminal Justice System," *Journal of Criminal Law & Criminology* 100(4). Chicago, IL: Northwestern University School of Law, 2010, 1255-1300.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York, NY: Routledge, 1990.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter*. New York, NY: Routledge, 1993.
- Cohn, Peter. [Film] *Power and Control: Domestic Violence in America*. Hillcrest Films LLC 2010.
- Crenshaw, Kimberle W. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum* 139, Chicago, IL: University of Chicago Law School, 1989, 139-67.
- Crenshaw, Kimberle W. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Stanford Law Review*, 43(6), Stanford, CA: Stanford Law School, 1991, 1241-1299.
- De Lauretis, Teresa. "Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities an Introduction." In Teresa de Lauretis (Ed.) *Difference: A Journal of Feminist Cultural Studies*. vol.3, no.2. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991, iii-xviii.
- Dobash, R. Emerson and Dobash, Russell P. *Women, Violence and Social Change*. London and New York: Routledge, 1992.
- Domestic Violence. Office of Violence Against Women. n.d. Retrieved 5-13-2015 from: <http://www.justice.gov/ovw/domestic-violence>
- Domestic Violence. Office of Violence Against Women. n.d. Retrieved 10-8-2019 from: <http://www.justice.gov/ovw/domestic-violence>
- Dugan, Lisa. *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack*
- On Democracy*. Boston, MA: Beacon Press, 2003.
- Dworkin, Andrea. *Woman Hating*. New York, NY: Penguin Books, 1974.
- Engels, Friedrich. *Dialectics of Nature*. Translated by Clements Dutt. New York, NY: International Publishers, 1925, Retrieved 7-17-2019 from: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1883/don/index.htm>

- Farr, Patrick. *Queer Victims: Reports of Violence by LGBTQI Survivors Result in Violent Assaults by Police*. Thesis Advisor Craig Lecroy. Arizona State University. 2016. [https://repository.asu.edu/attachments/172746/content/Farr\\_asu\\_0010N\\_16187.pdf](https://repository.asu.edu/attachments/172746/content/Farr_asu_0010N_16187.pdf)
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York, NY: Bantam Books, 1971.
- Foucault, Michel (1976). *The History of Sexuality: Volume 1 Introduction*. Translated by Robert Hurley. Vintage Books: Random House Publishing. 1990.
- Frazier, Demita, Smith, Barbara and Smith, Beverly. "The Combahee River Collective Statement." In *This Bridge Called My Back* edited by Gloria Anzaldúa and Cherrie Moraga, Watertown, MA: Persephone Press, 1981, 210–218.
- Girschick, Lori. *Transgender Voices: Beyond Men and Women*. Lebanon, HS: University Press of New England, 2008.
- Gottschalk, Marie. *The prison and the gallows: the politics of mass incarceration in America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- Hanisch, Carol. "The Personal is Political." In *Notes from the Second Year: Women's Liberation* edited by Shulamith Firestone and Anne Koedt. New York, New York: Self Published by Shulamith Firestone and Anne Koedt 1969.
- Hartsock, Nancy. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Historical Materialism." *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* edited by Sandra Harding, New York: Routledge 1983, 35–53.
- Hill-Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Second Edition. New York, NY: Routledge, 1990, 2000
- Hull, Akasha Gloria., Bell-Scott, Patricia and Smith, Barbara. *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York, New York: Feminist Press. 1982, 2015
- Incite Women of Color against Violence. *The color of violence: the Incite! Anthology*. Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2006
- Incite Women of Color against Violence. "Dangerous Intersections," *Incite! Women of Color against Violence Website*, n.d. Retrieved on 10-9-2019 from: <http://www.incite-national.org/page/dangerous-intersections>
- Lehrner, Amy and Allen, Nicole E. Still a movement after all these years? Current tensions in the domestic violence movement. *Violence Against Women* Volume 15 Number 6, 2009, 656-677.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1969, 2000.
- Macey, David. *The Critical Theory Dictionary*. London, UK: Penguin Books, 2000.
- MacKinnon, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- MacKinnon, Catharine. "Feminism, Marxism, Method, and the State." *Signs* Vol. 7, No. 3. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982, 515–544.
- Moraga, C. & Anzaldúa, G. (1981). *This Bridge Called My Back*. Watertown, MA: Persephone Press, 1981, 2015.
- Power and Control Wheel [online image]. Duluth, Minnesota: Domestic Abuse Intervention Programs. 1984, Retrieved 7-17-2019 from: <https://www.theduluthmodel.org/wp-content/uploads/2017/03/PowerandControl.pdf>

- Schechter, Susan. *Women and male violence: The visions and struggles of the battered women's movement*. Boston, MA: South End Press, 1982.
- Sedgewick, Eve. *The Epistemology of the Closet*. University of California Press, 1990.
- Smith, Andrea. Unmasking the state: Racial/gender terror and hate crimes. *Australian Feminist Law Journal* 26(1), 2007, 47-57.
- Stryker, Susan. (2008). "Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity". *Radical History Review* 100. Durham, NC: Duke University Press, 145-157.
- Incite Women of Color against Violence. *The color of violence: the Incite! anthology*. Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2006.
- Tomer, L. & Busha, C. (2000). *Domestic Violence In The Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender Community: A Resource 2000*. Tucson, Arizona: Wingspan Domestic Violence Project United States. 1996. Violence Against Women Act of 1994. [Washington, D.C.]: [U.S. Dept. of Justice, Violence Against Women Office]. <http://purl.access.gpo.gov/GPO/LPS7533>
- Venn diagram of AVP programs and services [Online Image]. New York, NY: New York City Anti-Violence Project, 2012. Retrieved 7-13-2015 from: <http://www.avp.org/about-avp/faqs>
- Warner, Michael. "Introduction: Fear of a Queer Planet." *Social Text*, No. 29, Durham, NC: Duke University Press, 1991, 3-17.
- Waters, E., Jindasurat, C., Ayala, J., Argyros, C., Campos, U., Eckhardt, A., Farr, P., Gilmore, L., Knox, L., Kopp-Richardson, S., Lee, A., Marrero-Cruz, S.I., MacDade, L., Merrill, J., Moore, L., Musquiz, R., Pitmon, B., Presley-Kimball, C., Rucker, D., dos Santos, C.S., Siferd, Y., Sprague, L., Tobin, H.J., Umezu, N., Walker, T. & Waggoner, R. *Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, and HIV affected intimate partner violence in 2014*. New York, NY: National Coalition of Anti-Violence Programs, 2015.
- Wies, Jennifer. Professionalizing Human Services: A Case of Domestic Violence Shelter Advocates. *Human Organization*, Vol. 67, No. 2, Oklahoma City, OK: Society for Applied Anthropology, 2008, 221-233.

## **Władza i kontrola: radykalny feminizm, kooptacja państwowa i przekrojowa teoria queer w praxis przemocy domowej**

### **Abstrakt**

W artykule tym dowodzę, że istnieje związek między radykalną teorią feministyczną a standardową definicją przemocy domowej. Radykalny feminizm opisany jest przez postmarksistowską dialektykę, w której binarność płci zajmuje miejsce struktury klasowej. Radykalny feminizm jako taki opisuje teorię konfliktu, w którym walka między płciami wypiera walkę klasową. Konflikt między płciami powoduje zburzenie podziału między sferą publiczną i prywatną w stronę zjednoczenia prywatnego i politycznego. Standardowa definicja przemocy domowej wynika z tej teorii dialektycznej. Stwierdza się w niej, że przemoc domowa to cykl,



w którym jedna osoba próbuje zdobyć lub utrzymać władzę i kontrolę nad bliskim partnerem. A jednak radykalna koncepcja feministyczna prowadzi do sprzeczności, walka płci ma tendencję do usunięcia innych form ucisku, przede wszystkim przemocy instytucjonalnej, heteroseksizmu i białej supremacji. Radykalny projekt feministyczny wiąże się z trzema kluczowymi problemami: 1) praktyką polityki publicznej prowadzącą do wzmocnienia systemów karcelalnych, 2) uniwersalizacją kobiecości prowadzącą do niejawnego rasizmu oraz 3) dialektyką binarną prowadzącą do jawnego heteroseksizmu. W oparciu o krytykę radykalnego feminizmu przez feminizm przekrojowy i teorię queer, w niniejszym artykule dowodzę, że rozwiązaniem jest wzmocnienie radykalnego ducha, który doprowadził pierwotnie do rozwoju ruchu przeciwko przemocy domowej.

**Słowa kluczowe:** Przemoc domowa, feminizm radykalny, przekrojowa teoria Queer, teoria Queer, przemoc instytucjonalna

**Paddy Farr** jest niezależnym badaczem, organizatorem i aktywistą zajmującym się przemocą z pogranicza przestępstw z nienawiści, dyskryminacji, brutalności policji, przemocy domowej, napaści seksualnych, więziennych kompleksów. W 2013 Paddy ukończył studia magisterskie z filozofii, co zaowocowało pracą magisterską zatytułowaną „Tragiczna ironia: Sokrates w historii filozofii Hegla”. W latach 2013–2015 Paddy pracował jako koordynator projektu Wingspan Anti-Violence Project w Tucson, kolektywu zorganizowanego przez i dla osób LGBTQI, które doświadczyły przemocy. Paddy pracował również nad projektami z National Coalition of Anti-Violence Programs, które zaowocowały publikacją czterech amerykańskich raportów na temat przemocy wobec osób LGBTQI i IV +: „Raport o przemocy z nienawiści NCAVP 2013”, „Raport o przemocy partnerów seksualnych NCAVP 2013”, „NCAVP 2014” Raport na temat przemocy z nienawiści” I „Raport na temat przemocy partnerów seksualnych NCAVP 2014”. W 2016 r. Paddy ukończył pracę magisterską „Queer Victims: Reports of Violence by LGBTQI Survivors Result in Violent Assaults by Police”. Po opuszczeniu Wingspan Anti-Violence Project, Paddy pracował jako psychoterapeuta w Eugene Oregon USA w prywatnej praktyce. Paddy uprawia psychoterapię psychoanalityczną inspirowaną pracą Jacquesa Lacana, Felixa Guattari i Judith Herman. Specjalizuje się w terapii traumy, antypsychiatrii, tożsamościach Latinx i LGBTQIA.

## **Power and Control: Radical Feminism, State Cooptation and Intersectional Queer Theory in Domestic Violence Praxis**

### **Summary**

This article argues that there is a connection between radical feminist theory and the standard definition of domestic violence. Radical feminism is described

through a post-Marxist dialectic in which the gender binary takes the place of the class structure. As such, radical feminism describes a conflict theory in which a struggle between genders displaces the class struggle. The conflict between genders realizes a demolition of the division between the public and private spheres as a unification of the personal-political. The standard definition of domestic violence arises from this dialectical theory. It states that domestic violence is cycle of one person attempting to gain or maintain power and control over an intimate partner. And yet, the radical feminist vision leads to contradictions in which the gender struggle tends toward the erasure of other forms of oppression, most importantly institutional violence, heterosexism and white supremacy. The radical feminist project contains three key problems: 1) a public policy praxis leading to the strengthening of carceral systems, 2) a universalization of womanhood leading to an implicit racism, and 3) a binary dialectic leading to an explicit heterosexism. Based on the critique of radical feminism by intersectional feminism and queer theory, this paper argues that the solution is to reinvigorate the radical spirit that gave rise to the movement against domestic violence in the first place.

**Key Words:** Domestic Violence, Radical Feminism, Intersectionality, Queer Theory, State Violence

**Paddy Farr** is an independent researcher, organizer and activist focused on violence at the intersection of hate crimes, discrimination, police brutality, domestic violence, sexual assault and the prison industrial complex. In 2013, Paddy completed an MA in Philosophy which resulted in a thesis titled “Tragic Irony: Socrates in Hegel’s History of Philosophy.” Between 2013 and 2015, Paddy worked as the coordinator of the Wingspan Anti-Violence Project in Tucson Arizona, a collective organized by and for LGBTQI survivors of violence. Paddy worked on data projects with the National Coalition of Anti-Violence Programs which resulted in the publication of four US based reports on violence against LGBTQI&HIV+ people: “NCAVP 2013 Hate Violence Report,” “NCAVP 2013 Intimate Partner Violence Report,” “NCAVP 2014 Hate Violence Report,” and “NCAVP 2014 Intimate Partner Violence Report.” In 2016, Paddy completed a Master of Social Work which resulted in a thesis titled “Queer Victims: Reports of Violence by LGBTQI Survivors Result in Violent Assaults by Police.” Since leaving Wingspan Anti-Violence Project, Paddy has worked as a psychotherapist in Eugene Oregon USA in private practice. Paddy practices psychoanalytic psychotherapy influenced by the work of Jacques Lacan, Felix Guattari and Judith Herman. Paddy specializes in trauma recovery, anti-psychiatry, Latinx and LGBTQIA identities.

DIEGO MÁRQUEZ ARANCIBIA

Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

ORCID: 0000-0003-1221-5095

DOI 10.24917/20838972.16.5

## Productive Violence

### Reading Foucault's Analysis within the Historical Problem of Violence and Power

#### Violence as a philosophical problem

When we try to understand the phenomenon of violence, an immediate problem arises. For a long time, philosophers believed that violence is a set of hostilities that take place between symmetrical forces. With the philosophy of Hobbes or Rousseau, for example, it arises that disciplines such as anthropology, sociology and psychology could be responsible for explaining violence through natural, biological, social or political causes. Contemporarily, philosophy can no longer understand violence merely as a “fact,” but must try to understand the phenomenon of violence itself, within a set of historical relationships inscribed in the subjects in the formation of their subjectivity. This however, makes understanding of violence as phenomenon much more complex.

The problem, no doubt, becomes more multifaceted when we suspect that violence is more than mere physiological imposition, the physical expression of the discontent of a group, or the “state of war” within governments. When Heraclitus said: “Πλεμος παντων μν πατρ στι,” he claimed that there is a structure of inherent oppositions in nature, emerging latently in the natural evolution of history. But for Heraclitus the question never related to violence as such, just as the “Master and the Servant” dialectic of Hegel never dealt with the problem of violence itself. Hegel’s aim was rather to explain the self-knowledge structure, where domination is embedded in the dialectical process of oppositions<sup>1</sup>. The breaking of these determinations about violence may be with Kant,

---

<sup>1</sup> In chapter IV of *Phenomenology of the spirit* entitled “The truth of the certainty of the self”, it appears how the question of domination is part of a theoretical framework that seeks to unravel rather the movement of self-consciousness under the forms of autonomy and non-autonomy and, the foundation of consciousness in its “becoming” (277) is much more important than the question of domination as the central problem.

when the question of cosmopolitan law (*Weltbürgerrecht*) is raised. As Étienne Balibar remarks on this Kantian influence:

(...) the humanity of man is identified not with a given or an essence, be it natural or supra-natural, but with a practice and a task: the task of self-emancipation from every domination and subjection by means of a collective and universal access to politics.<sup>2</sup>

According to this way of understanding violence, the legacy of the Kantian enlightenment will grow in utopian socialism, when the concern about violence, manifested by class and gender injustices, emerges among the oppressed ones. Flora Tristan defend the education of men and women in 1843: “so that all citizens can permanently compare the acts of government with the object of any social institution, and never let themselves be oppressed or debased by tyranny”<sup>3</sup>, noting the contemporary problem of ideology as it would be developed in the future by Karl Marx.

In this sense, we can ask ourselves: in which moment the philosophical tradition asks about violence “in itself”? Perhaps we should go even further and ask if there is something like a “philosophy of violence”? If we focus on the moment, in which the concern about “violence in itself” arises, we should look at the history of philosophy and claim that philosophy has understood itself as “responsible for violence” only in the case of the individual responsibility for the violent action. This understanding emerged from the reflections on the crimes of the First World War and its crisis of values and consequently, after the war crimes of the Second World War, in which violence against people reached a level unprecedented in the history of mankind<sup>4</sup>. Perhaps it should be noted that the philosophical theory of violence points to a type of morality “with the aspiration” of universality, in the name of all forms of violence against which we have to (or should) act. Thus, classical philosophy formulated the question of “what to do with violence” or “how do we explain violence” rather than the question of the status of violence itself. Perhaps

---

2 Étienne Balibar, *Supporting the subject* (New York: Verso 1994), 12.

3 Flora Tristán, “Unión Obrera,” *El Sudamericano*, March 6th, 2018, <https://elsudamericano.wordpress.com/2017/03/06/catalogo-de-la-coleccion-socialismo-y-libertad>.

4 One of the most tenacious formulations is found in Jaspers’ 1945 work: The question of German guilt about the role that the entire German population had in allowing the holocaust. And in Eric Weil’s reflections on violence in *Logic of the philosophy* of 1950 that found repercussion in the work of Emmanuel Levinas (1961), which, denouncing the violence, elevates the principle of “you will not kill” to the place of metaphysical foundation.

the reflection on the very content of violence, in the times, which saw atomic bombs fall on entire cities, is required.

Foucault shows in *Surveiller et Punir* (1975), how the ways of concealing violence directed against the criminal subject begin to work, describing the way in which the mechanisms of punishment change towards the end of the 18th century:

Punishment had gradually ceased to be a spectacle. And whatever theatrical elements it still retained were now downgraded, as if the functions of the penal ceremony were gradually ceasing to be understood, as if this rite that 'concluded the crime' was suspected of being in some undesirable way linked with it. It was as if the punishment was thought to equal, if not exceed, in savagery the crime itself, to accustom the spectators to a ferocity from which one wished to divert them, to show them the frequency of crime, to make the executions resemble a criminal, judges murderers, to reverse roles at the last moment, to make the tortures criminal an object of pity or admiration.<sup>5</sup>

In this way, contemporary philosophy is constantly in concerned about violence, either because of the trauma generated by wars or due to the double game of contemporary mass media, which massively records violent actions and, at the same time that they are disseminated, they are condemned, repressed or hidden.

In general terms, theories of contemporary philosophy of violence can be encompassed in the following way. On the one hand, there is a tendency to represent violence as something that, in normative terms, should be avoided through the use of reason. Among thinkers, who defend a universal tolerance – as is the case of Hannah Arendt – violence is seen as a negative obverse of human reason. According to Arendt's definition, clearly of Kantian influence, violence is not to be found in a deep irrationality hidden in the *psyche*, but in a forgetfulness of the conditions of human action, determined by the awareness of the means and ends. On the other hand, violence is represented by thinkers, seeking its justification. Impregnated with a legitimacy given by the inevitability of the historical future, violence emerges as the right of the oppressed. The case of Frantz Fanon (1961) is central: those oppressed know that liberation will not be given to them, but what they need to do is fight for it, with all their weapons. Therefore, violence depends on a degree of contextual legitimacy, according to which its validity is based on a momentary instrumentality, in the heat of the controversy. The expression of this is to be found in the phrase of Malcolm X, in the context of

---

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Discipline and punish. Birth of prison* (New York: Random House, 1995), 9.

American racism: “I am in favor of violence if nonviolence leads us to extend indefinitely the solution of the black problem, under pretexts to avoid violence”<sup>6</sup>

These two poles of the controversy around the concept of violence, acquire greater complexity in the current political philosophy that arises from the “war model”<sup>7</sup> established by the Prussian strategist Carl von Clausewitz in his work *On war* (1832): “War is the continuation of politics by other means,” with the zenith of tradition materializing in the assumption, that war is not only the object of scientific knowledge, but also the model from which to think of any political relationship. “From this, war is proposed in a field where all ethics dissolves and all ethical consideration is not only unnecessary but dangerous”<sup>8</sup>. With this model, the challenge of social thought is to understand the clash of forces that are no longer part of the classical politics of modernity. According to Clausewitz, the current policy is only a consequence of the model of war followed by other means, whereas Nietzsche’s philosophy is paradigmatic, since the totality of relations between forces are understood from the model of the *will to power*. According to this principle, we are condemned to the elimination of a critique of violence. The path opened by Nietzsche disrupts the way of understanding violence to this day, and opens up new ways of understanding this phenomenon in the so-called post-structuralist philosophy. In biopolitics, anticolonialism, feminism and deconstructivism, the question of violence becomes a disturbing problem due to Nietzsche’s formulations. And these, formulations in turn follow the principle of a *war model* according to which, violence must be treated in the most strategic way possible, not overcome, not legitimized, but used and perhaps even hidden.

Therefore, we have two dominant ways of presenting violence as a philosophical problem, say “Fanonian” and “Arendtian”, whose focus is, on the one hand, on the question of the legitimacy and illegitimacy of violence, and on the other hand on the positions of Clausewitz and Nietzsche, presented as radical positions that put us in a Heraclitean scheme or the Nietzsche Hypothesis, where the warlike violence is the vertical column on which the political structures shaping social reality are built.

In this context, Foucault’s philosophy offers a perspective, in which the question of legitimacy or illegitimacy can be flanked, by means of

---

6 Malcolm X, *Vida y voz de un hombre negro* (Tafalla: Txalaparta, 1991), 28.

7 This “war model” was probed by Foucault at the 1976 conference *Il faut défendre la société*, and is called the Nietzsche Hypothesis.

8 Idelber Avelar, *The letter of violence. Essays on narrative, ethics and politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 3.

understanding how the historical nature of violence arises. Its historical character, according to Foucault, drifts from the forms of rationalization that take place in history, and not only in the course of a history of criminal law or psychiatry, but also in a history of practices and the ways in which the relationships of the subjects between themselves are modeled. It is also with Foucault's philosophy that the question of the Nietzsche Hypothesis is reformulated following its analysis of power, where it is power and not violence that has an ontological primacy<sup>9</sup>. Finally, a positive - in descriptive way - conception of power allows us to explain how Foucault's philosophy calls into question the formulations of several of the classical "theories of repression", according to which violence is exerted on basis of the internal drives of individuals, who, in the forms of the liberation of pleasures or the expression of their own authenticity, manifest what is hidden in the depths of their *psyche*. In this way, Foucault's philosophy appears from within the historical and political contingency. By acknowledging that violence is not an alien or defective element of human rationality this position becomes opposed to the belief that delegates violence as a mere psychological fact.

## Considerations on the repressive hypothesis

Probably one of the strongest claims of Foucault is his criticism of repression models. According to Foucault, Classical philosophy assumed that power is something that only represses, hides or limits the region of authenticity, goodness or justice, and that repression theory has been, so to speak, one of the principles of philosophy. Foucault states that power has actually allowed people to declare who they are. In *History of sexuality I* (1976) he claims that sexuality has an increasingly large focus of interest during the Victorian era, when a double game is generated: Concealment and silence, as well as the exposure of the individuality itself and, with it, the search for the reproduction of particular sexual practices.

"If sex is repressed, that is, destined for prohibition, non-existence and mutism, just talking about it, and talking about its repression has

---

9 The diffuse line between domination and power would open the door to criticism such as that of Richard Rorty, who affirms: "We liberal reformists think that Foucault's work is dominated by a weary ambiguity between "power" as a pejorative term and as a neutral and descriptive term", I claim that the problem glimpsed by Rorty is not at all founded on the double meaning of the concept of "power", but on lack of understanding of this concept by Rorty. Power is found in the background of every relationship of agency but, nevertheless, could tend towards freedom or towards domination depending on its conditions of historical appearance. See: Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*. (Madrid: Tecnos, 1996), 272.

an air of deliberate transgression”<sup>10</sup>. It is certainly ironic, how Foucault begins the first book of his *History of sexuality*, recounting the way in which the truth about sex is conjured. “We, the Victorians”, talk about how in our mental scheme, we consider ourselves repressed and how we, children of a tyranny over ourselves, have only “the prohibition”, “the absence” and “the silence” that weigh on our sexuality. It has been achieved that, in the manifestation of sexuality, this “feeling” of transgression is experienced. In the enjoyment of the experience of telling our truth, declaring our sexuality, manifests itself as an experience of “liberation.” Foucault is clear enough that sexuality is only one of the aspects that have long been taken as “repressed.”

The repressive hypothesis has been used mainly by the psychoanalytic tradition as a model of thinking that consciousness is one of the spheres that have become the focus of political interest. Sexuality, along with crime and madness are intended to “liberate” within the correlated clinical and legal processes. Foucault claims that the Christian act of confession has impregnated the tenor of sexual behavior since – at least – the year 1545. The realization of a meticulous confession, in which sex can no longer be named without prudence, has following consequences: “its aspects, correlations and effects have to be followed even in its finest ramifications: a shadow in a reverie, an expelled image too slowly, a bad conspiracy between the mechanics of the body and the complacency of the spirit.”<sup>11</sup> In this sense, confession creates the “self”, which always implies a “cost of enunciation”, as Foucault explains in his 1981 lecture *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*. The subject-enunciator is “compromised by his enunciation.”<sup>12</sup> The commitment is that the subject, by his statement, will change his relationship with himself and with the other. The relationship between the subject-enunciator and his confessional statement becomes a type of regime. The “incitement to speeches” shows that the weight of that statement begins to crystallize in such a way that the subjects identify themselves in this or that manner – and beyond that – they are identified by others. Within history, this way of being for others, depends on a subjectivation that will not be complete until the subjects identify in themselves the constant need for self-manifestation.<sup>13</sup>

---

10 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (Madrid: Siglo XXI, 1991), 13.

11 *Ibid.*, 27–28.

12 Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014), 26.

13 What we observe here is an economics of discourses based on statements about sexuality: When Foucault analyzes criminal justice and the conformations of “immoral” speeches in *Les 120 Journées de Sodome* by Sade, it becomes necessary to show what



What does this mechanics of sexuality, that Foucault traces at the beginning of *History of sexuality I*, imply for the theory of repression? In addition to being interested in how, after the Council of Trent, a dispositive of confession has been promoted, Foucault concludes, that confession has become a self-productive apparatus of subjectivity itself. But the great gain that is generated by the incorporation of the “productive” knowledge and practices that were once repressive, is that through the “productive” criterion, it generates a way of understanding the power relations that impregnate the links between individuals not only as a repressive apparatus, but also, as a productive apparatus. And although it considers the network of obligations, mutism, punishments and prohibitions, within that network a production of subjectivity is achieved.

Criticism of the repression model explains the original violence introduced by the imposition of a subjectivation. This mode of subjectivation that includes the subject “away from himself” is also observed in Marcuse’s approaches from *Eros and Civilization*<sup>14</sup>. Already in *Surveiller et Punir*, Foucault shows how morality that looms on the death penalty or torture begins to change, based on another more subtle disposition. The search for evil within itself, thus, the objective of killing the offender, as well as the torture of prisoners, enemies of society, begin to be dominated by the model of the panoptic, a prison structure with a vigilant eye over the subjects, which, in turn, cannot be observed. This criterion generates the so-called disciplinary society, and consists of establishing the model of the panoptic, not only by the external figure of the observer of improper behavior, but also through establishment of the immanent relationship with oneself that strives to observe each behavior and each thought. What is controlled is no longer just crime, but also will, creating an observance based on the subject’s productivity model: observing their relationships with themselves.

This “positive obverse” of repression theories ends up generating a critique of the way of conceiving power from the standpoint of original negativity that limits, prohibits and that ultimately prevents actions, giving way to a conception of power in positive terms. Power becomes something that “produces”, establishing normalization criteria on which the conception of the subject is inscribed.

It is from the model of a power that exerts its “positivity” that certain interpretative lines such as Byung-Chul Han have recently emerged. In is at stake in the premise that “everything must be said”, both in the subject-offender’s statement and in the attempt to sublimate the desire through writing.

14 In Marcuse’s text, Freudian philosophical foundation will be based on ontogenesis and phylogenesis, as explanatory criteria of the way in which the self-destructiveness to which societies and the subject are subjected. In this way, the repression mechanisms of the superego would be applied to the repressed.

*Psychopolitics* (2000) he affirms that the true nature of power consists of its concealment. Han claims that regimes of truth, imposed by late capitalism are the most consolidated forms of power. The mechanism that operates in the information economy of social networks such as Instagram or Facebook is similar to that imposed by Christian confession in 16th century. The ideal of the confession is reintroduced through the rhetoric of freedom proper to neoliberalism. The trick that hides in the way of relating to the mass media control devices would be – rather than a mandate to recognize oneself through confessional act – a network around the desire to show oneself on one’s own accord. Byung-Chul Han, following the same criticism as Foucault regarding the repressive hypothesis, states that neoliberalism uses freedom based on a productive model and creates a new model of subjectivation that is to be an entrepreneur of oneself.

This position, in which the positive dimension of power is understood in its productive capacity, also explains Foucault’s radical stance against Chomsky in 1971, in the well-known debate about human nature. In this discussion, it is enlightening to observe how Foucault’s position is clear in identifying the conditions, on which the speeches that point to “progress” of society are inscribed:

It seems to me that the real political task in a society like ours is to criticize the functioning of institutions that seem neutral and independent; criticize and attack them in such a way as to unmask the political violence that has been exercised through them in a hidden way, so that we can combat them.<sup>15</sup>

This remark (a position that Foucault does not abandon throughout the debate) may be understood as an inclination to suspect that there are hidden ways, in which institutions, which have productive ends (for example: schools and medical institutions, defended by Chomsky), exert forms of violence unthinkable by the subjects. The position developed by Byung-Chul Han approaches one of the dangers that Foucault observes in his debate with Chomsky, at the moment when he supports the critical observance of the power relations, related to the institutions in their political function. If this is achieved, we have the influence, and therefore, some kind of political oversight. When Byung-Chul Han states that “neoliberal psychopolitics (...) seizes emotion to influence actions at this prereflective level, it shows that, through emotion, it reaches the depths of the individual. Thus, emotion represents a very efficient means for the

---

<sup>15</sup> Noam Chomsky, Michel Foucault, *La naturaleza humana. Justicia versus poder. Un debate* (Buenos Aires: Katz, 2007), 23.

psychopolitical control of the individual”<sup>16</sup>, he is referring to a domain of desire that takes hold of emotionality based on the productive model; something that Foucault and – in a certain way – Deleuze, have made the object of their political inquiries. Having defined the “positive” character of power, based on Foucault’s philosophy, and defined some possibilities of analysis that he delivers, it is necessary to define what his notion of power consists of and how it differs from the notion of violence.

## Foucaultian dynamics of power and violence

As a critic of the universal notions of power and violence, Foucault states that in order to talk about power, one must attend to the faculty that has the power to interact with things, which allows one to modify, use, consume or destroy them, “a power that rests on attitudes directly inherent to the body or underlying external instruments”<sup>17</sup>. Different from these faculties to get involved with things, namely capabilities, are power relations, that bring into play relations between “individuals” or “groups,” in such form that there are people who exercise power over others. There are also communication relationships that transmit information through language, conjunctions of signs or symbolic means.

These distinctions raise two questions about the treatment of power. The first question is: what status do these “coordinated domains”, that Foucault distinguishes, have in relation to transcendentalism?, The second question is: taking into account the separation between capabilities and power relations, are we facing on the one hand a classical structure that distinguishes nature from humanity and, on the other hand, an ideal of a communication that would turn us to think of something as a communication without power relations?

The answer to the first question is a little easier to answer. Foucault goes ahead to define these models based on a critique of Habermas’s position that distinguishes between domination, communication and finished activity<sup>18</sup>. According to Foucault, the domains operate in a “transcendental scheme”, that is to say, an invariable structure that allows categorizing reality, or perhaps we should say: the subject. The attempt is rather to distinguish and establish, from a static structural conception, capacities, power relations and communication relationships, understanding them as analytical domains from which to probe practical

<sup>16</sup> Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014), 75.

<sup>17</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder” in: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Hubert Dreyfus (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001), 250.

<sup>18</sup> This becomes clearer when in *Theory of Communicative Action II*, the author refers to these systematic domains of the life-world.

relationships, not understood as transcendental ones. This attempt to generate a kind of analytical apparatus, leads to the answer to the second question, clarifying that these three analytical domains never work in separate ways. As Foucault claims:

It does not mean that the field of things, of perfect technique, of work and of the transformations of the real is on one side; on the other, that of signs, communications, reciprocity and the production of meanings; and finally, the mastery of the meanings of coercion, of inequality and of the action of some men over others. It is a matter of three types of relationships that in fact always overlap one over the other, mutually supporting each other as means and ends.<sup>19</sup>

The coordination between these domains is non-uniform and non-constant; its designation is not built upon a balance between the domains. On the contrary, the interrelation is molded and undergoes changes related to specific models. These models, which always have a historical context, provide ways in which domains interact. The historical disposition produces “blocks” in which capacities, power relations and communication relations are put into practice. The crystallization of these blocks generates the coordinated domains, observed by Foucault, called *disciplines*.

In this way the Foucaultian program shows the “how” of power: only an empirical analysis can explain how certain disciplines have been constituted and how the capacities, power relations and relationships of communication can “weld each other”. On the one hand, the survey of “power relations”, like obedience in monastic or penitential ways of life, ends up articulating specific forms of obedience. On the other hand, there are “activities” with a purpose, such as the productive activity of workshops and hospitals. And finally, in the domain of “communication relationships”, the various ways of imparting education can be observed. It would be far-fetched to say that monastic lifestyles or that “activities with a purpose”, as in workshops or hospitals, do not include forms of communication or that ways of providing education do not include forms of obedience. For Foucault there are cases in which there is a “saturation” of the three types of relations. This can be observed in military discipline, “where a plethora of signs indicates, to the point of redundancy, power relations strictly linked and carefully calculated to produce a number of technical effects.”<sup>20</sup> In this example, power is not separated from its contextual forms of appearance. And what is achieved is not the

---

19 Michel Foucault, “El sujeto y el poder,” 250.

20 Ibid., 251-252.

establishment of transcendental behavior, but rather, the formation of criteria of analysis, with which power can be probed historically.

Here, we must analyze the way Foucault distinguishes two concepts: the concept of power and the concept of power relations. And what emerges between them is a conceptual gap. The author proposes two nominal ways of understanding power. First, he emphasizes that what constitutes the specific nature of power<sup>21</sup> is that it is something, that is executed. Thus, the question of power turns to the conditions of the field of possibilities of action. In a multidimensional way, therefore, the power itself is what exists only when it is "put into action", in the execution of a type of action, and therefore, it is not something that can be "possessed". Power acts even when it is integrated between disparate possibilities.

Power, therefore, is not a function of consensus. Power relations may be the result of a consent, but not the result of the manifestation of a consensus. The difference between power and power relations is that the latter are defined by a mode of action that acts "immediately on their actions" and does not act directly or immediately on others. As Foucault says: "An action on an action, on existing or other actions that may arise in the present and in the future"<sup>22</sup>.

It may seem that what establishes the former, the relationship of power, would always be founded on a relationship of violence. The force of the imposition of the order, the mandate and even the interpellation would bring coercion within the action of the subject. However, a caveat has to be established before thinking about this solution. Violence that has been enunciated would rather be an extreme case of a power relationship. The essence of the relationship of violence closes the door to all possibilities for the subject. The dimension that Foucault has in view is mainly a bodily dimension. When referring to "lowering, breaking and destroying" he rather relates to the way in which the forces concentrate on the most visible dimension of action, at the moment when the power is observable and tries to limit actions through the use of physical power. However, when we say "close the door to all possibilities", it is possible to think of a type of potentiality. If the possibilities of any action are included, we should consider to include the signs of a reaction, a response or resistance to oppression as possibilities of action. If, following Foucault, we want to attend to the kind of relationship in which the power rela-

21 Foucault himself affirms a methodological nominalism in reference to power: "one must be nominalist, no doubt: power is not an institution, and it is not a structure, not it is a certain power that some would be gifted: it is the name that lends itself to a complex strategic situation of a given situation." Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (Madrid: Siglo XXI, 1991), 113.

22 Michel Foucault, "El sujeto y el poder," 253.

tionship is exercised, even the violent power relationship, then it could only be articulated on the basis of two indispensable elements:

1. That “the other”, on whom an action of power is exercised, must be recognized and preserved until the end of the power exercise as an active person<sup>23</sup>

2. In front of a power relationship, a whole field of responses, reactions, results and possible inventions is possible.

It seems logical, that the quality of “the other” is identified within this scope, since Foucault identifies power relations as being mobile, reversible and unstable. Thus, it must also be noted that there can be no power relations except to the extent that the subjects are free. If one of the two subjects were completely available to the other and became an object on which the second could exercise infinite and unlimited violence, there would be no power relations.<sup>24</sup>

## Conclusions

Foucault’s position in the framework of the historical discussion of violence is controversial, and it remains especially controversial when it opposes several of the ideas that were pre-conceived in the discussions on the concept of violence. The consequences of Foucault’s position on violence reveal that the pole of violence is passivity, and the opposite pole of violence is resistance.

Commentary on the subject is also controversial and, in some cases<sup>25</sup>, has led to raise the question of the transcendental conditions of the subject in Foucault or even, of a transcendentalist Foucault interpretation. The problem of power implies, in some degree, a type of agency, which is taken into account at the time of action. It would seem necessary to focus on the concept of “intention” in order to obtain the analytical distinction between the resistance, caused by the capacities and the resistance that is observed in power relations, where what remains at stake are the possibilities of action of an agent, whose specific quality is precisely “to be able to act.” However, it must be remembered that such distinctions are never to be found in isolation. On the contrary, the resistance caused by an agent is inseparable from the ability of this agent to resist that pow-

---

23 This position, which assumes a primary recognition of the other, undoubtedly echoes the Hegelian theory of recognition. And it is similar to the way in which Simone de Beauvoir addresses the issue of gender-based violence, in the introduction of her *Second sex*, when referring to the conditions that prevent reciprocity. This explains the impediment of participating in human *Mitsein*.

24 Michel Foucault, “El sujeto y el poder,” 258.

25 Neve Gordon, “Foucault’s subject: An Ontological Reading”, *Polity* 31 (1999): 408.

er, without which, he would only have to succumb; become completely objectified.

We may understand now, why Foucault never gives violence the final word. The basic nature of power is not defined by violence, because in itself, the exercise of power is not violence. Understanding power as violence would imply observing any relationship between people as a relationship of an original concealment. And in such situation, Foucault would not escape from what he himself calls the Nietzsche hypothesis, as for power relations, it is necessary to appeal to some idea of freedom. And the reason why the conception of freedom becomes necessary is, in the end, the relevance of safeguarding the aporia of the concept of the “dispositive” that underlies the analysis *History of sexuality I*. Due to the criticism formulated by the thinker directed against the so-called repressive hypothesis, what is called into question is the “negative character” of power. This negative character does not take into account the way in which the imaginary, the concepts and with these the discursive and non-discursive practices are built around violence, which results in producing a specific form of subjectivity: building the subject on basis of a mere subjection.

## Bibliography

- Averlar, Idelber. *The letter of violence. Essays on narrative, ethics and politics*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Balibar, Etienne. *Supporting the subject*. New York: Verso, 1994.
- Chomsky, Noam & Foucault, Michel. *La naturaleza humana. Justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- De Beauvoir, Simone. *El segundo Sexo*. Buenos Aires: De Bolsillo, 2013.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Discipline and punish. Birth of prison*. New York: Random House, 1995.
- „El sujeto y el poder.“ in: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Hubert Dreyfus, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault*. Buenos Aires: La marca, 2003a.
- Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1991b.
- La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XIX, 2014b.
- Gordon, Neve. “Foucault’s Subject: An Ontological Reading.” *Polity* 31, N° 3 (1999): 395-414.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.

- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Pre-textos: Valencia, 2006.
- Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Rorty, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Tristán, Flora. «Unión Obrera.» *El Sudamericano*. 6 March 2018. <https://elsudamericano.wordpress.com/2017/03/06/catalogo-de-la-coleccion-socialismo-y-libertad/>.
- X, Malcolm. *Vida y voz de un hombre negro*. Tafalla: Txalaparta, 1991.

## **Produktywna przemoc**

### **Czytając analizy Foucaulta w kontekście historycznego problemu przemocy i władzy**

#### **Abstrakt**

Niniejszy artykuł ma na celu zbadanie filozoficznego problemu przemocy z perspektywy Foucaulta. Proponowane jest oderwanie się od klasycznych paradygmatów przemocy, opartych na teoriach represji, teoriach psychoanalitycznych i modelu wojennym, ponieważ są one problematyczne w odniesieniu do pojęcia przemocy. Filozofia Foucaulta stanowi alternatywę dla zbadania luki w relacji pomiędzy władzą i przemocą. W tym sensie, możliwe jest uratowanie modelu proponowanego przez Foucaulta przed zarzutem niemożliwości krytyki przemocy w obrębie jego filozofii. Jednocześnie wskazane zostaje, że model ten pozwala na radykalną krytykę zarówno filozofii przyrody, jak i antropologii filozoficznej.

**Słowa kluczowe:** Foucault, Nietzsche, przemoc, władza, represje.

**Diego Márquez Arancibia** jest chilijskim profesorem oraz absolwentem filozofii, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Jest również członkiem założycielem CICA (Círculo de Indagación en Cuerpo y Afectividad).

## **Productive Violence**

### **Reading Foucault's Analysis within the Historical Problem of Violence and Power**

#### **Summary**

The following research aims to investigate the philosophical problem of violence from Foucault's perspective. The attempt is to break from the classical paradigms on violence, founded on the repression theories, psychoanalytic the-



ories and in terms of a war-model, because these are controversial, regarding the concept of violence. Foucault's philosophy allows for an alternative to examine the gap in which relations of power and violence are separated. In this sense, it is possible to save Foucault's model from the impossibility of a critique of violence in his philosophy, but at the same time, it is emphasized that this model allows a radical critique of both the philosophy of nature and of philosophical anthropology.

**Key Words:** Foucault, Nietzsche, violence, power, repression.

**Diego Márquez Arancibia** is a Chilean professor and graduate in philosophy (Master in Philosophy, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile). Founder member of CICA (Circulo de Indagación en Cuerpo y Afectividad - Body and Affectiveness Inquiry Circle).

WOJCIECH ZALEWSKI

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0002-1150-7339

DOI 10.24917/20838972.16.6

## Against Violence: Emmanuel Lévinas' Ethical Concept and Alain Badiou's Criticism

Violence affects all people. Nobody is completely free of it. It could be “innocent.” It is such whenever a person loses his or her sensitivity towards the other person, does not care about the other's opinion, and at all costs tries to push some matter, be it ordinary and mundane or something of a higher value. However, when such “innocent” actions fall on fertile soil, they can lead to an escalation of hate. Wherever violence is “normalized,” accepted, or justified, massive exclusion, marginalization, and even open conflicts or bloody wars occur. Pro-civilizational ideational currents – philosophical, ethical, political, and religious (for example, the ideas of ecumenism and interreligious dialogue) – aim at the elimination or at the very least a decisive minimalization of violence and its derivatives. Increasingly numerous critical conceptions appear parallel to them. These are conceptions that not only permit, but in fact affirm violence in its various forms. All ideologies, regardless of if they are on the left or right side of the political spectrum, permit violence as a legitimate means for the realization of aims. It is unimportant if this violence is physical or “just” verbal, if it is veiled or “naked,” subtle or brutal; violence always consists of stomping on another's dignity, denying a person the right to his or her own perspective, and denying the right to humanity.

A great example of anti-violence philosophical thought that was born from the ashes of the tragedy of the Second World War is the work of Emmanuel Lévinas. The ethics of radical responsibility he gave rise to has become an inspiration for many contemporary authors who, making various modifications (not infrequently critical ones), emphasize that no form of the instrumentalization of the human person is acceptable. In addition to numerous admirers of Lévinas' conception, there are also those who question it in its entirety as being in essence worthless. An example of a philosopher who stands in strong opposition to Lévinas is

Alain Badiou, the author of the essay *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*.

The aim of this article is to present the ethical bases of Emmanuel Lévinas' anti-violence conceptions in the contexts of the criticism that Badiou presents on the pages of his *Ethics*. Lévinas' perspective will be briefly presented at the beginning. Next, a series of criticisms as well as Badiou's presumptions will be referred. In the final part, I will make an effort to respond to Badiou's accusations from the perspective of Lévinas' ethical program. I will at the same time emphasize that the affirmation of violence is an inevitable consequence of Badiou's ethical project.

## Lévinas

The source of violence is a focus on "I" as well as an aspiratio towards absolute affirmation and the construction of a strong identity and individuality. The philosophical expression of this aspiration is ontological discourse. Ontology, as Lévinas understands it, reduces reality to some supreme factor, to some form of essence/being, always excluding that which does not fit in the framework accepted by it.<sup>1</sup> When that which is unknown and different transcends the defined categories, it is assimilated and converted into that which does not disrupt the cohesion of the system, to something "clear and obvious." It can never be accepted in its incomprehensibility, alterity, or uniqueness.

According to Lévinas, the entirety of philosophy, beginning in ancient Greece and up through contemporary thought, is of an ontological nature; i.e., it is excluding, neutralizing.<sup>2</sup> The unity of all truth, the objective and subjective path to knowing it, the primacy of absolute, impersonal intellectual laws inevitably leads to antagonisms and the consolidation of divisions between people. The "reasons" towards which all knowledge strives are not directly given, but always through some supreme principle. The latter is the subject of preference and personal acknowledgment. Regardless of what the principle of knowledge is *in concreto* – reason, freedom, I, etc. – it always reveals the due "ontological imperialism" of egology.<sup>3</sup> As long as the uniformity-causing knowledge moves in the field of subjectiveness, it is not prone to criticism. The problem begins when theory claims the right to order human life. As Lévinas writes: "As far as the things are concerned, a surrender is carried out in their conceptualization. As for man, it can be obtained by the terror that

---

1 Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007), 42.

2 *Ibid.*, 43-44.

3 *Ibid.*, 44.

brings a free man under the domination of another. For the things the work of ontology consists in apprehending the individual (which alone exists) not in its individuality but in its generality [...].”<sup>4</sup> Thus philosophy (ontology) presumes the primacy of truth, sanctioning violence.

Violence is a kind of interpersonal relationship; it is something that one person does to another. “[T]he relation of violence,” the French philosopher emphasizes, “does not remain at the *Lével* of the wholly formal conjuncture of relationship. It implies a specific structure of the terms in relation. Violence bears upon only a being both graspable and escaping every hold.”<sup>5</sup> The assimilation of alterity and the reduction of it to that which is “mine” is violence. In other words, an act of violence is an attempt at reducing that which is personal, human, and objective to the row of impersonal subjectiveness, to a function. The claims of violence cannot, however, fully be realized, because humanity in itself eludes all attempts at reification. Thus Lévinas emphasizes that violence, which grows out of the limitless negation of that which is human, contains within itself murderous potential.<sup>6</sup>

One cannot oppose the unity-generating violence in any way other than through a turn towards a horizon that is completely different from the one proposed by the ontological discourse. Contrasting ontology with metaphysics, Lévinas says: “Knowledge [violence – W.Z.] would be the suppression of the other by the grasp, by the hold, or by the vision that grasps before the grasp. In this work metaphysics has an entirely different meaning. If its movement leads to the transcendent as such, transcendence means not appropriation of what is, but its respect.”<sup>7</sup> Unlike ontology, metaphysics does not strive for unity and the strict regulations resulting from it. That is why there is no room for violence in it. On the contrary, the horizon opened by metaphysics is the horizon of the absolute alterity of the Other person.

Metaphysics does not allow some elite insight into the alterity of the Other; it does not provide some esoteric knowledge on its topic. The Other always eludes reason. He or she cannot be thematized or described with concepts. His or her absolute uniqueness and singularity cannot be expressed and, adequately, represented within the framework established by the ontological discourse. That which the Other contributes along with him or herself can be respected, but it can also be stomped on, rejected, or desecrated. Knowledge of the other, extra-contextual, and unmediated perception of him or her in the truth about him or her-

---

4 *Ibid.*, 44.

5 *Ibid.*, 223.

6 *Ibid.*, 238.

7 *Ibid.*, 302.

self, in the nakedness of his or her face<sup>8</sup> introduces to the dimension of Infinity that arouses metaphysical desire. As Lévinas writes:

The other metaphysically desired is not 'other' like the bread I eat, the land in which I dwell, the landscape I contemplate, like, sometimes, myself for myself, this 'I,' that 'other.' I can 'feed' on these realities and to a very great extent satisfy myself, as though I had simply been lacking them. The metaphysical desire tends toward something else entirely, toward the absolutely other.<sup>9</sup>

That which is absolutely Other is the order of the absolute, transcendent Good. It is a Good that cannot be driven out of the concept of being but, on the contrary, being in itself justifies and sanctions it. Thus Lévinas does not aim to reject ontology, but to subjugate it to that which is fundamental: metaphysics.<sup>10</sup>

Good has a divine status and is one with the Absolute.

"God is not simply," Lévinas writes, "the 'first other,' or the 'other *par excellence*,' or the 'absolutely other,' but other than the other, other otherwise, and other with an alterity prior to the alterity of the other, prior to the ethical obligation to the other and different from every neighbor, transcendent to the point of absence [...]. This is the confusion wherein substitution for the neighbor gains in disinterestedness, that is, in nobility; wherein the transcendence of the Infinite thereby likewise arises in glory."<sup>11</sup>

The "God of religion" is not infinite; we cannot pray to Him, talk with Him, or turn to Him in difficult life situations. God is an absence, but, if this can be said, a positive absence, as He is absent yet obliges to engage in the matters of other people. He is a challenge, an impervious surplus that establishes the horizon of goodness and justice. Meanwhile, God, to put it in this way, plays a solely ethical "function." Metaphysics is not a theory; it does not lead to knowledge. "Metaphysics is enacted in ethical relations."<sup>12</sup> It is of a *par excellence* practical nature.

Metaphysics is ethics. Lévinas, identifying metaphysics with ethics, clearly emphasizes the primacy of practice over theory, the primacy of a concrete act over abstract intellectual concepts. That is why metaphysics is born in a situation in which "I" is separated from its aspiration

---

8 Ibid., 74-75.

9 Ibid., 33.

10 Ibid., 44.

11 Emmanuel Lévinas, *Of God Who Comes to Mind*, trans. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), 69.

12 Lévinas, *Totality and Infinity*, 79.

towards confiscation, towards egotism and undertakes responsibility for the Other, at the same time becoming a subject in the proper sense. “Ethics, here, does not supplement a preceding existential base; the very node of the subjective is knotted in ethics understood as responsibility.”<sup>13</sup> Thus, according to Lévinas, the subject is always “the subject – in – summoning;” the essentially open subject; and also somewhat captive, permeated by this Other, to whom it is fully subjugated. “The tie with the Other is knotted only as responsibility, this moreover, whether accepted or refused,” Lévinas notes emphatically.<sup>14</sup>

The ontological idea of unity and wholeness, access to which is guaranteed through the construction of a possible system, carries with it the danger of violence, consisting of the reification and functionalization of persons. In order to avoid the degradation of the other person, Lévinas adds to his philosophy a dimension of Infinity; its specific “medium” is always the Other person, requiring responsibility, which consists of constant readiness to take the place of the Other, to take on his or her concerns or problems.

## Badiou

Alain Badiou admits that Lévinas’ conception is an important point of reference for contemporary ethical thought. Feminist, anti-racist, pro-immigration, and pro-multicultural movements refer to it.<sup>15</sup> At the same time, these tendencies are not so much an application of Lévinas’ ideas; instead, they are “strikingly different.”<sup>16</sup> This does not mean, however, that Badiou would like to defend some Lévinasian “orthodoxy” in the face of its ideological distortions. On the contrary, the author of *Ethics*, standing in open opposition to Lévinas’ conception, questions it at its very foundations.

The main argument against Lévinasian ethics is methodological in nature. The suggestive analyses of the author of *Totality and Infinity*, basing on a phenomenological description, the pathetic and hyperbolic tone of his statements is, according to Badiou, not enough in order to support a thesis so radical as the originary duties of “I” with regards to the Other.<sup>17</sup> Badiou believes that the only convincing explanation for the view proclaiming the unquestionable metaphysical-ethical primacy of

---

13 Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 95.

14 *Ibid.*, 97.

15 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward (London: Verso Books, 2014), 78.

16 *Ibid.*, 77.

17 *Ibid.*, 77–78.

the Other is that provided by psychoanalysis. And thus, using a psychoanalytical key, Badiou claims that the identification of I with the Other combines narcissism with aggressivity:18 narcissism because the Other is to be nothing more than I seen from the outside through one's own self and aggressivity because "I" places in the Other one's own primeval desire for death; one's own desire for self-destruction.19 "The other," Badiou writes, "always resembles me too much for the hypothesis of an originary exposure to his alterity to be necessarily true."<sup>20</sup>

The above argument finds its extension in the statement that the attempt at grounding ethics in an unclear and indefinite transcendental dimension is something irrational and therefore invalid and impossible to accept. The audacity of Lévinas' postulates is not supported by verifiable experience. The conception contained in *Totality and Infinity*, which requires the acceptance of a religious axiom and thus some form of faith, annihilates the philosophical, universal value of the whole construction in favor of a quasi-theological discourse.<sup>21</sup> Thus it is "art for art's sake;" an impractical, pathetic abstraction that cannot be applied in everyday life. Badiou emphatically states:

What then becomes of this category if we claim to suppress, or mask, its religious character, all the while preserving the abstract arrangement of its apparent constitution ('recognition of the other,' etc.)? The answer is obvious: a dog's dinner [*de la bouillie pour les chats*].<sup>22</sup>

Thus Lévinas' "recognition of the other" in alterity is of a hypocritical nature. Alterity is always, out of necessity, defined alterity. In order to recognize another person as an "Other," one has to first establish a series of initial conditions. At least a minimal consensus, some community of basic values must exist between "myself" and the Other. One cannot affirm another if there are no common points between "us." "As a matter of fact, this celebrated 'other' is acceptable only if he is a good other – which is to say what, exactly, if not the same as us?"<sup>23</sup> Respect for democratic values, the established social order, respect for man's inherent dignity, and, finally, respect for the very idea of positive otherness are the series of conditions that, according to Badiou, another person must

---

18 Ibid., 79.

19 Ibid., 79.

20 Ibid., 79.

21 Ibid., 82.

22 Ibid., 83.

23 Ibid., 83.

accept in order to “become” the Other.<sup>24</sup> The Other as such is an empty and insignificant concept.

By accusing Lévinas of making philosophy religious, Badiou openly admits to his own perspective: “There is no God. Which also means: the One is not. The multiple ‘without-one’ – every multiple being in its turn nothing other than a multiple of multiples – is the law of being. The only stopping point is the void.”<sup>25</sup> Meanwhile, the attitude the author of *Ethics* adopts is metaphysical nihilism; he *a priori* precludes any permanent point of reference. If the void is the only limitation, this precisely means that there are no permanent fundamentals and all points of view are at their essence worth the same. Inside a being there is unlimited pluralism, incidents not bound up with any permanent laws. The only factor that could somehow order an infinitely elastic reality is the human being. With regards to the above observation, the real problem is therefore not the existence of the Other, but the existence of a principle that could in reality unite. Infinite Otherness, while naturally understood here in the horizontal and not vertical sense, exists, constituting the ontological principle and point of departure for all reflections. Badiou writes:

Infinite alterity is quite simply *what there is*. Any experience at all is the infinite deployment of infinite differences. Even the apparently reflexive experience of myself is by no means the intuition of a unity but a labyrinth of differentiations [...]. here are as many differences, say, between a Chinese peasant and a young Norwegian professional as between myself and anybody at all, including myself.<sup>26</sup>

Therefore, an ethical project that would guarantee at least a minimal community of universal, obliging norms that would be binding regardless of time and place would be impossible. On the contrary, one should assume that there only exists an ethics of certain processes that with the engagement and labors of its subjects can be, at least to a certain degree, applied.<sup>27</sup> Badiou calls such an ethics the ethics of (some) truths.<sup>28</sup> “[T]here is no heaven of truths.”<sup>29</sup> They are born under specific circumstances, in an event, and “summon” the subject to realization,<sup>30</sup> but not like ideas or values that call for their implementation. On the contrary, the procedure of the truth, that is shaped “tailored” to a situation

---

24 Ibid., 82–83.

25 Ibid., 82–83.

26 Ibid., 82–83.

27 Ibid., 82–83.

28 Ibid., 99.

29 Ibid., 99.

30 Ibid., 99.



assumes fidelity as well as breaking with it.<sup>31</sup> In other words, the aim is to maintain a principled orientation towards events that found the truth (fidelity) and not fear “local,” dynamic transformations (immanent breaks) in order to transform reality “custom-made” for the initial impulse, which Badiou calls the truth, despite the obstacles. Thus truth should not be contrasted with falsehoods. Its contents are not prone to falsification, but solely depend on the degree of the determination of the subjects that decide to implement them. Thus the aim (truth) justifies the means; hence it also legitimizes violence. Hence Badiou claims with regards to fidelity: “For example, the politics of the French Maoists between 1966 and 1976, which tried to think and practice a fidelity to two entangled events: the Cultural Revolution in China, and May '68 in France.”<sup>32</sup>

## Lévinas and Badiou's Critique

Badiou's critique is superficial and dogmatic. His deep misunderstanding of Lévinas' intentions has two sources. First of all, for the author of *Ethics* philosophical questions about God are not a problem. The non-existence of (any) absolute principle is something obvious. Reality is of a chaotic, aimless nature. Every attempt at a serious intellectual proposition should begin with such a statement. Second, Badiou completely avoids the context from which the thought of Lévinas has arisen: the context of the ideology of hatred, which is personified by concentration camps, for instance. Radical responsibility for the Other, unconditional good that “I” owe the other, is nothing other than a response to the escalation of unifying violence. Thus the reduction of Lévinasian thought to a catalogue of religious statements is something unwarranted.

Badiou accuses Lévinas of a lack of ontological basis that justifies the thesis about the originary opening of the subject to the Other, calling for radical responsibility. This argument is unsuccessful because Lévinas in fact breaks with ontology.

“Ontology,” Lévinas writes, “which reduces the other to the same, promotes freedom – the freedom that is the identification of the same, not allowing itself to be alienated by the other. The relation with Being that is enacted as ontology consists in neutralizing the existent in order to comprehend or grasp it. It is hence not a relation with the other as such but the reduction

---

<sup>31</sup> Ibid., 99.

<sup>32</sup> Ibid., 99.

of of the other to the same. [...] Ontology as first philosophy is a philosophy of power.”<sup>33</sup>

Thus, paradoxically, the attempt at proving the primacy of the Other is in reality its cancellation. The justification is that which cannot be understood by oneself. However, the “superiority” of the Other over “I” is something absolute that cannot be subject to relativization. The Other does not persuade for him or herself and does not negotiate, but demands recognition in his or her alterity. There is no mediating factor between “I” and the Other. There is no mediating principle. There is only speech that summons “me” to myself.<sup>34</sup> It is his or her calling that is recognized in the direct presence of his or her face. It is precisely through his or her face that the Other most fully confirms, so to say, his or her absolute otherness and independence from “I” and its notions.<sup>35</sup> Respect, recognition, and commitment are not demanded accordingly through some abstract idea of “the other in me,” but another, autonomous, specific person.

Apart from any calculation or interest, the Other “gives” him or herself to the Ego in his or her alterity, creating an inalienable bond of responsibility. That is why the attempt at psychoanalytic reductionism that Badiou applies misses the point and is inappropriate. The Other is something radically external with regards to “I.” The distance separating the Ego from the Other is infinite. The responsibility for the Other is not a camouflaged version of aggression. A turn in its direction, recognition of the Other is also not an example of narcissism. On the contrary, it attests to the desire of Infinity, which, being goodness, confirms its transcendent, non-ontological origin. Infinity is something *par excellence* metaphysical. One cannot experience or define it, but only desire it, attesting to one’s own conduct in its name.<sup>36</sup>

For Badiou, the Horizon of the desired, inaccessible Infinity is something non-philosophical, a nullifying philosophy.<sup>37</sup> Behind this rests the assumption according to which philosophy as such must remain atheistic, independent of any relationship to a broadly understood religious dimension. But does a personal, atheistic credo that resolutely and in one sentence “deals with” the existence of God annul what Lévinas has to say with respect to the relationship between the Other and Infinity?

---

33 Lévinas, *Totality and Infinity*, 42–46.

34 *Ibid.*, 49–50.

35 *Ibid.*, 50.

36 Lévinas, *Of God Who Comes to Mind*, 73–74.

37 Badiou, *Ethics*, 79.

The idea of Infinity, which the Other reveals in the directness of his or her summons, is something that at least gives food for thought. As Lévinas writes:

Biological human fraternity, considered with the sober coldness of Cain, is not a sufficient reason that I be responsible for a separated being. The sober, Cain-like coldness consists in reflecting on responsibility from the standpoint of freedom or according to a contract. Yet responsibility for the other comes from what is prior to my freedom.<sup>38</sup>

Faith in the rationality of humanity as well as the freedom that follows it is not enough to overcome the power of violence. Conceived ethics is always a kind of agreement. The latter requires some necessary preconditions that must first be intellectually approved and later confirmed by personal choice. Meanwhile, ethics–metaphysics precedes all choices. It is something absolute. Its aim is not to establish socially binding norms, which protect and guarantee the equality of civic rights. It cannot be codified. On the contrary, “I” owes everything to the Other in a completely disinterested and irreclaimable way; the Other owes nothing to “I” and the possible reciprocity from his or her side is solely his or her matter.

That is the source of the next accusation of Badiou, who considers Lévinas' ethics to be abstract and not corresponding to reality. It appears that this argument is the most difficult to rebut. Lévinas' theses are without a doubt extreme and, it seems, have little to do with so-called common sense. Of course, we can note that in his writings the author of *Totality and Infinity* makes use of hyperbole, but from a philosophical perspective this argument is not fully convincing; in any case, it requires supplement. Lévinas himself responds to a similar accusation as follows:

One can appear scandalized by this utopian and, for an I, inhuman conception. But the humanity of the human – the true life – is absent. The humanity in historical and objective being, the very breakthrough of the subjective, of the human psychism in its original vigilance or sobering up, is being which undoes its condition of being: disinterestedness. [...] It is I who support the Other and am responsible for him. [...] My responsibility is untransferable, no one could replace me.<sup>39</sup>

Responsibility is the keyword here. Without the concept of responsibility, one cannot understand the essence of Lévinasian ethics. Badiou's criticism, which focuses on the religious aspect, completely misunder-

---

<sup>38</sup> Lévinas, *Of God Who Comes to Mind*, 71.

<sup>39</sup> Lévinas, *Ethics and Infinity*, 100.

stood the cardinal function of responsibility in Lévinas' ethical project. The Other is not only the "good" Other, the Other who is like myself, as Badiou claims. The Other summons to the radicalism of responsibility even when, from the perspective of common sense, he or she is the "bad" or "unworthy" Other. The Other is the Other. Not only is this unnecessary, but this does not even have to be theoretically substantiated. Effectiveness is not the purpose of responsibility; its measure is not effectiveness.

The responsibility of "I" knows no measure. When translating Lévinas' intention from the Lével of hyperbole to everyday practice, one should emphasize that "I" is really responsible for everything, for those who are physically close as well as those whom we will never meet but suffer: because of exploitation, war, disease, and everyday injustices. Responsibility is that which awakens, which does not allow the Ego to sleep calmly, carelessly enjoying the calm, as "Others do not concern me." There is no situation that would not affect the Ego, be it the war in Ukraine, famine in Sub-Saharan Africa, or persecutions in North Korea, whomever they would concern. "Each of us is guilty before everyone, for everyone and for everything, and I more than the others,"<sup>40</sup> Lévinas quotes Dostoevsky. This does not always have to be a specific possibility of acting on behalf of the Other; perhaps sometimes an ordinary, cognizant act of disagreement or solidarity is enough.

Lévinas' thought undoubtedly comes from the trauma of the Holocaust, which the philosopher directly witnessed. Concern for every person, every Other, and responsibility for his or her life irrespective of his or her condition, position, origins, or views is what he defends against the possibility of disdain. This disdain's historical apogee took place in the years 1933-1945, when the Nazi ideology was implemented. The most serious argument against Badiou comes along here. Do not the assumptions of the Nazi ideology meet the formal condition of truthfulness (as understood by Badiou)? If it is met by French Maoists, for example, in the name of what would we deny Nazi ideas the right to truthfulness? If the void is the only limitation, then it is difficult to offer rationally justified resistance to the hateful demands of the German National Socialism of that period. One can oppose it with another truth, one's "own truth," and in its name fight "Hitler's truth." However, according to Badiou the truth that is fought against is not falsehood and lies, but merely "another truth." With regards to this, the only source of hope can be nothing other than violence, of which Badiou undoubtedly approves as a legitimate means for the implementation of the process of truth.

---

40 Lévinas, *Of God Who Comes to Mind*, 71.

\*\*\*

According to Alain Badiou, Emmanuel Lévinas' ethical project is not a serious philosophical proposition. Badiou himself adopts the attitude of metaphysical nihilism in which being "right" is always the domain of the stronger, the one who – with the aid of all resources – succeeds in imposing others one's own perspective, which the philosopher calls truth. "There is not, in fact, one single Subject, but as many subjects as there are truths, and as many subjective types as there are procedures of truths."<sup>41</sup> There does not exist any ontologically grounded strong Identity or subjectivity. The subject is that which succeeds in breaking into the so-called procedure of truth. Thus multiplicity is the point of departure and (some!) unity is the possible destination. Meanwhile, Emmanuel Lévinas' thought is radically anti-violence at its core. Every person heralds a positive and at the same time unnamed and inaccessible Infinity, at the same time summoning "me" to "revalue all values" and undertake responsibility not subject to calculation. Every person is not only "a value in and of him or herself," but is also "the highest value." The other is absolute. Hence the ethics – that is, the philosophy – of the moral act establishes the horizon of metaphysical questions. All questions: "Why?" "How?" "What for?" only find one response: for the Other. Infinity versus nothingness, alterity versus unity, good and responsibility versus violence and (in)fidelity to (some!) truth: this is Lévinas versus Badiou.

## Bibliography

- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Translated by Peter Hallward. London: Verso Books, 2014.
- Lévinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- Lévinas, Emmanuel. *Of God Who Comes to Mind*. Translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007.

## Przeciwko przemocy. Etyczna koncepcja Emmanuela Lévinasa wobec krytyki Alaina Badiou

### Abstrakt

Artykuł jest przedstawieniem metafizyczno-etycznej myśli Emmanuela Lévinasa w kontekście relatywistyczno-ateistycznej krytyki autorstwa Alaina Badiou.

<sup>41</sup> Badiou, *Ethics*, 81.

Według Badiou, etyczna koncepcja Lévinasa, odwołująca się do radykalnej, niekończącej się Inności drugiego człowieka, jest czymś absurdalnym i niemożliwym do realizacji. W części pierwszej pokrótce przedstawiam najważniejsze założenia Lévinasowskie. W części drugiej referuję krytyczne argumenty, które Badiou wystosował przeciwko Lévinasowi na kartach swojej *Etyki*. W części ostatniej, uznając słuszność perspektywy Lévinasa, odpieram zarzuty Badiou, zaznaczając, iż zgoda z Badiou oznacza etyczne uprawomocnienie przemocy.

**Słowa kluczowe:** Levinas, Badiou, przemoc, etyka

**Wojciech Zalewski** – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UJ. Przygotowuje doktorat poświęcony fenomenologii nadziei. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Filozofii Religii”, „Więzi” i „Znaku”. Jest współredaktorem książki *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego* (Kraków, 2018).

## **Against Violence: Emmanuel Lévinas’ Ethical Concept and Alain Badiou’s Criticism**

### **Summary**

The article is a description of Emmanuel Lévinas’ metaphysical-ethical thought in the context of relativistic-atheistic criticism by Alain Badiou. According to Badiou, Lévinas’ ethical concept, which refers to the radical, Infinite Otherness of the another human being, is something absurd and impossible to implement. In the first part of the article I briefly present the most important assumptions of Lévinas. In the second part I present the critical arguments that Badiou made against Lévinas in his Ethics. In the last part, agreeing with the Lévinas’s perspective, I reject Badiou’s allegations, pointing out that agreement with Badiou means that violence has an ethical legitimacy.

**Keywords:** Levinas, Badiou, violence, ethics

**Wojciech Zalewski** – MA, PhD student at the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Jagiellonian University. He prepares a doctorate devoted to the phenomenology of hope. He published, among others in „Kwartalnik Filozoficzny”, „Filozofia Religii”, „Więź” and „Znak”. He is a co-editor of the book *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego* (Krakow, 2018).

MÁRIA KLOBUŠICKÁ

Constantine the Philosopher University in Nitra

ORCID: 0000-0002-5327-7391

DOI 10.24917/20838972.16.7

## Freedom and Love as contrary to Violence

### What does it mean to be free and where does freedom come from?

The essence of freedom lies in the spiritual, inner experience of man, his facts, which is the connection of the subject with constituting factor. A state in which there is total integration of personality is a state of belief.<sup>1</sup>

When God created man free, he pushed him His image. Human history is developed on the basis of nature, which man got from his Creator, in a free implementation of the objectives to which he is led by his inclinations, desires and mental abilities. A man decides about himself via his free will; he can do it in a positive as well as destructive sense. He can betray his profession of freedom. Spontaneous response to the question: “What does it mean to be free?” is as follows: “Free is one who can do what he wants without being prevented from this by some external pressure, and who therefore uses full independence. The opposite of freedom would be the dependence of our will to external, foreign will. But does a man always know what he wants? Can he do everything he wants to? Is it in accordance with human nature to confine one’s own “I” and to separate it from the will of others?”<sup>2</sup> Momentary will is often not the real one, and conflicting desires may exist in the same man. But above all, one comes across the border to his own nature – he wants more than he can, so the obstacle that gets in the way of his desire does not always come from the outside, but from the narrowness of his being. That is why one must learn to place his will to comply with his own nature, and personal “calling for freedom”, otherwise he is exposed to the danger of

---

1 Stefania Lubańska, “Wolność w koncepcji wiary Kierkegaarda.” in *Wolność we współczesnej kulturze*, ed. Zofia J. Zdybicka (Lublin: KUL 1997), 737.

2 Kongregácia pre Vieroučné Otázky, *Dokumenty o Teológii Oslobodenia* (Rím: SÚSCM 1987), 77–80.

self-destruction. Moreover, everyone is aimed at another person, other people, and everyone needs a community. Thus to learn aligning one's own will with the will of others with regard to the true good, means to be able to "want in the right way". The truth and justice is the measure of true freedom. When a person withdraws this base and believes himself to be God, he falls into a lie and instead of realizing his freedom he may destroy himself.

Freedom does not mean to be free to do anything: Freedom is for good, in which the true happiness is only. Good is thus the goal of freedom. Therefore, man is free to the extent in which he comes to the knowledge of the truth and how this knowledge manages his will. Exemption with regard to knowledge of the truth, which only manages the will, is a necessary condition for freedom, worthy of the name.

In his book *Freiheit und Verantwortung*<sup>3</sup> Romano Guardini deals with several aspects of freedom and offers the following answer: Man is free when he can go where he wants to in his country, when he can do what he considers to be correct, and can give his life a form which suits him. In his monologue he claims that man can do what he likes, if it does not hurt others. He is free when he can do without any barriers what belongs to his human nature, if he does not violate the equal right of others. Freedom does not occur by itself, but it must be wanted. Freedom is based on natural disposition; it matures through history; it is ensured by social order, but it is also the role and work of each individual. Passive freedom does not exist. Not within the meaning of personal existence, because freedom is the expression of spirit which is manifested through a live act. Not even in terms of external order, because even the freest constitution, which is not lived and fulfilled, loses its existence. One asks the right to his beliefs. This means the opportunity to reflect on the meaning of life as he considers being right. Freedom is not entitled to vacancy or free opinion, but it lies in the right relationship to nature.

Man is free to the extent when nobody interferes with his proceedings. English philosophers differed in their views of how wide the area of interfering in the freedom of an individual may, or should be. They considered that in this situation freedom cannot be unlimited, because otherwise it would result in a situation where all people could interfere with the lives of other people without any restrictions, and this kind of "natural" freedom would lead to social chaos, which would not meet the minimum human needs. It is necessary to demarcate areas of private life and public legal authority. People largely depend on each other and no activity is so private, that it never affects lives of others.

---

3 We use Slovak translation of a book by Romano Guardini, *Sloboda a zodpovednosť* (Trnava: Dobrá kniha 2001), 60-64.



## Proper use of freedom

After the fall of totalitarian regimes, societies achieved the coveted freedom. But another major problem also appeared there - the problem of the use of freedom. The danger of this situation lies in the fact that a man tries to depart the use of freedom from an ethical dimension – i.e. the dimension of moral good and evil. Specific understanding of freedom, which is now widespread in public opinion, diverts human attention from ethical right. It is a form of primitive liberalism, whose impact is often devastating. European traditions, even from the enlightenment period, recognize the necessity of criteria for the use of freedom. However, these criteria are not noble good “bonum honestum”, but rather the usefulness and pleasantness. Utilitarian anthropology is based on the assumption that man searches only for personal profit. The answer to the utilitarian ethics can be found in the philosophy of Immanuel Kant. The formulation of the categorical imperative is essential to morality: “Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law.”<sup>4</sup> Kant’s ethics of absolute imperative stressed the binding character of man’s moral decision, but at the same time it broke him away from what is the basis of morality: the bonum honestum. One can act well or badly because he has free, although fallible will. Objective nobility or usefulness in a utilitarian sense can be assigned as criteria of choice. But the main criterion is true conscience. If one chooses doing the genuine goodness as the principle for his personal, family and social environment, then he truly realizes his freedom. At the same time this allows him to avoid possible deviations or overcome them successfully. “Common good, namely ,what is useful for a whole’, is usually located at the level of State, the most competent community for realizing the ideals of the good life. Right and virtue designate it.”<sup>5</sup>

## There is no true freedom without love for others – do not confuse freedom with individualism

Unforgettable Pope John Paul II was an extraordinary sign of these times just because of his close relationship to man, his freedom, human dignity and the protection of human life. He had a special relationship to the youth, which he called “the Morning Star of the new millennium”. For many it was surprising that elderly Pope was able to mesmerize and rend

4 Immanuel Kant, “Základy metafyziky mravov,” in *Pamät a identita, dielo Jána Pavla II* (Trnava: SSV 2005), 42.

5 Maria Bal-Nowak, “Prawa człowieka a dobro wspólne,” in *Etyka i polityka*, ed. Dorota Probućka (Cracow: Akademia Pedagogiczna w Krakowie, Impuls 2005), 362.

the masses of young people. It was so because he spoke to the heart of the matter, even more deeply – to the heart of man. He emphasized that the youth cannot let be torn down by the false ideology of freedom, spurious culture and consumerism, but it should remain faithful to the values that give meaning to life. During his second visit to Slovakia, meeting youth in ancient Nitra – on 30th June 1995 – he was talking about the gift of freedom and its possible misuse in the following way: “Dear friends, remember what a priceless gift it is that you received from God. Do not confuse freedom with individualism. There is no true freedom without love for others. Christians live freedom as a service in the belief that this is what the development of true civilization in Europe and worldwide depends on. Saint Cyril and Methodius to the deployment of life refused to submit the faith to the interests of power. Faith always protects the rights of freedom and condemns the physical and moral slavery.” There is slavery caused by others, and there is also slavery which man causes to him. The youth of Slovakia, always keep your eyes open! Do not let you be misled by a false ideology of freedom, which on behalf of a seeming happiness spreads indifferentism and relativism, and thus deprives the conscience of values that give meaning to life. Likewise, in social terms, freedom should not be confused with nationalism. [“Yes” for patriotism, “no” for nationalism.] Cultural diversity is wealth to be managed in large mutual respect and true collaboration. Reject the temptation of violence and racism. Be the makers of peace, dialogue and solidarity.”<sup>6</sup>

## Freedom and media

Social communication promotes psychological freedom by the means of increasing the choice. Mass media operate on our imagination through images and sounds creating an ideal image that each of us carries in him/herself. Engaging our imagination they involve in creating of ourselves, a kind of eternity in our lives. Creating a free person is a lifelong task; it is an activity that takes place also outside our mind. Media reflect the nature and values of the outside world. When deciding about concrete actions and structures that promote the fundamental freedom, we can refer to the psychological and moral value. “Culture, based on the mass media can have a positive impact in shaping moral life in western communities and opening societies in Central and Eastern Europe.”<sup>7</sup>

Media must take the great opportunity that results from their mission to foster dialogue, cultural exchange, solidarity, and world peace.

---

6 J. Košíar, Š. Labo, Š. Vragaš, *Apoštol národov dvadsiateho storočia* (Trnava: Dobrá kniha 1995), 44-45.

7 Tadeusz Zasepa, *Médiá v čase globalizácie*, (Bratislava: Lúč 2002), 341.

Formation to responsible and critical use of media allows us to use them in a proper and reasonable way. As they form the part of today's culture, they should not be the handlers, but rather the educators especially of the younger generation. "Participation of the media lies in their very nature, since they are inherently good for all the designated people. Social communication as a public service requires a spirit of cooperation and shared responsibility, as well as conscientious attention to the use of public resources and carrying out public tasks; and it also includes compliance and other measures or structures used to achieve this goal."<sup>8</sup>

Social communication means are a powerful force that can use imagination, freedom and reflection to support development of a free man. On the other hand, they can destroy man's balance and order. The process of recovering lost balance is difficult, unpleasant and painful, but it bears fruit in the form of a morally mature person in a balance with world. We may conclude that "over several decades the media strongly affected individual, group or social life almost all over the world. It is documented that they have taken share in acquiring the models and patterns of behaviour, social norms, etc."<sup>9</sup>

## Freedom – morality – moral principles

A man is a moral being in his freedom. If he wants the freedom to become his glory, to develop himself into a better, more sophisticated and fully-fledged human being, he is bound to make decisions correctly and responsibly. Man has to decide in accordance with moral principles. They show him what is right and wrong, what is allowed, what is prohibited, what he can and what he cannot do in his freedom. They set boundaries within which a person can use his freedom. If they are kept, freedom is a blessing for him and the world. If, however, he exceeds those limits, freedom becomes a destructive force. Limitless freedom - freedom without any obstacles becomes such a force. Cardinal Ján Chryzostom Korec in his reflections on freedom and morality warns that "a man without morals is able to destroy the globe, living on it and thereby destroy humanity."<sup>10</sup>

One therefore inevitably needs certain principles to live on. He needs morals. Cardinal comes to the conclusion that the only true morality is Christian morality. It was established by God before the foundation of the

---

8 Pope Benedict XVI, *Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 40. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov* (Trnava: SSV 2006), 14.

9 Andrea Lesková, "Masmédiá v socializačnom procese jednotlivca," in *Formácia dobrého človeka – project VEGA 1/00113/03* (Nitra: FF UKF 2006), 82.

10 Ján Chryzostom Korec, *Sloboda ako dar – či záhuba?* (Bratislava: LÚČ 2006), 67.

world and certified by two-thousand-year tradition of mankind. Hence no other morality derived from ideology or evolution is tenable. According to the Cardinal, no morality can be derived from evolution; except morality of callousness, violence and other killings in the interest of self-preservation; morality, which is on the side of stronger, more combative, while less proficient individual must give way, and is ultimately sentenced to death. In such a morality man is understood as an aside, random product of evolution, from which God as the creator and originator of everything was removed. And what is that morality without God? For example, it is morality such as that applied in Nazism or communism, in which what suited certain group of people, was considered good. For others, however, it was a tragedy. "Acts of human decency and human morality can be inferred only from an overall perspective of man as a spiritual, physical, free and responsible human being, which is on top of the world as a being, whose ultimate aim is not to die in the tomb, but to live forever."<sup>11</sup>

## Important moral principles

If we today speak of moral principles and standards in society, we cannot overlook the area of social communication (media), which became part of everyday life. It is so, unfortunately, even at the expense of physical or mental health of humans. Ethics in social communication applies not only to what occurs in the cinema, television, radio, printed media or on the Internet, but also to many other aspects. Moral dimension is present not only in the content of communication (information) and communication process (how communication happens), but also in fundamental structural and systemic issues, including basic political issues affecting the distribution of the latest information technology and engineering.

The human person and human community are the end and measure of media use in social communication. Communication should be carried on by people, for people and for the sake of human development.

The good of human persons cannot be realized without the common good of communities to which they belong. Common good is the basis of the existence of community itself. Those who have responsibility in decision making and in the field of allocation of funds are required to consider the needs of the most vulnerable: the poor, the elderly, the unborn, the oppressed, and underclass, women, minorities, the sick and disabled, as well as families and religious groups.

Public participation in decision-making in media strategy. Participation at all levels should be organized systematically and truly representatively, never in favour of certain groups. This principle applies

---

<sup>11</sup> Ibid., 86.

particularly where the media are in private hands and are used for business. In the interest of public participation, media makers must try to communicate with people, to know their problems and needs. However, media creators are not the only ones who have moral obligations. And also the public, media recipients – viewers, listeners and readers – have their obligations and responsibilities. In the first instance they should be able to distinguish – to make a choice, have good taste and true moral judgments. Therefore, this is about the formation of conscience.

Church should be in schools and should offer this kind of media education in its education programs (cf. *Novae*, 28; *Communio et Progressio*, 107). Church would be greatly served if its leaders and administrators received training on communication. This applies also to seminarians, monks, Catholic laity and pastors.

Parents also have a serious obligation to help their children to evaluate and use the media properly, via the formation of their conscience and developing critical skills in the selection of programs (cf. *Familiaris Consortio*, 76). In the interest of their children and even in their own interest, the parents must learn to distinguish and assess what they accept as viewers, listeners and readers, and should become a model of wise use of media in the home environment. Also youth needs guidance, in order to resist the temptations of uncritical and passive watching, pressure of classmates and friends, as well as commercial blackmail. Families - parents and children - could meet and form groups that would study and assess the problems and possibilities associated with the action of the means of social communication.<sup>12</sup>

Searching for a sense of morality in humans is now as essential question as it was in the past. Unforgettable Pope John Paul II expressed his opinion about the searching for a sense of morality as follows: “On the threshold of the 21st century, morality is a huge area of confusion. Everyone plays with terms such as “good” and “evil”, “virtue” and “obligation” as he pleases, so they lose their ordinary meaning. What is ugly to someone, it is considered a basic human right for another. What is an act of mercy for someone; it is a crime for another. When it comes to the issue of morality, the current world often plays the role of Pontius Pilate, the old cynic with his contemptuous question “What is truth?” (Jn 18, 38). Pilate and many people today believe that this issue ends the whole discussion about morality. John Paul II. in the encyclical *Veritatis Splendor* suggests that this question is actually just the beginning.”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Pápežská Rada Pre Spoločenské Komunikačné Prostriedky, *Etika v spoločenskej komunikácii*, Pápežský list zo 4.6.2000, (Rím - Trnava: SSV 2000), 29–39, 20–26.

<sup>13</sup> George Weigel, *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II* (Bratislava: Práh 2005), 727.

Many people now argue that the essence of the modern human fate is plurality, and they are right. That is why it is necessary to point out the correlation between moral truth and freedom. There is no true freedom without the truth. In the intellectual climate of relativism, Pope John Paul II raises the bar of morality considerably high, when he claims in the encyclical *Veritatis Splendor* that “universal moral law – the law, which is a common “language” of serious debate about morality for people of different cultures and life experiences – is built-in in the human condition. Understanding the setting of moral life in universal human nature, according to Pope, is the basis on which it is possible to build a new humanism capable of defending human dignity.”<sup>14</sup>

Man as a frailty being has a congenital weakness of moral character. A variety of suffering, the Bible refers to as the penalty for sin, relates to this. “All human life, both individual and collective, thus appears as a dramatic struggle between good and evil, between light and darkness. Indeed, one finds that he himself is unable to stifle onslaughts of evil effectively, so everyone feels as if chained. But the Lord himself came to free man and strengthen him via restoring him internally and driving out “the prince of this world” (Jn 12, 31), who held him in bondage to sin. Sin mutilates man, because it hinders the reach of human fullness. In the light of Revelation, noble profession and the deep misery that people are experiencing finds its ultimate meaning.”<sup>15</sup>

Only human is able to realize and understand his acting. He is able to discern God’s calling and freely respond to it. This modality of procedure is called the human action. Human also realizes the moral quality of the act. He knows that the act is good, while another act is wrong. “For Karol Wojtyła - John Paul II., an act of love is the fullest moral act, in which a man, filling the Gospel commandments in his freedom, at the same time opens himself to the world of values, and experiences them to such extent that he is willing to sacrifice himself on behalf of their implementation.”<sup>16</sup> From a formal moral point of view the way how an acting person sees his/her own actions already in its physical reality is crucial. She/he understands what it means to do something for a reasonable implementation of his/her own person, for a good organization of his/her own good relationship with God. Thus, it is not about the act itself, but about the act as <<decision and personal conduct of a subject>> in due time. We may conclude that: “Human can realize (hear) God’s call, to which he may take a position and respond to it. In short, he may freely

---

14 Ibid., 728.

15 Pope John Paul II, *Pamät' a identita* (Trnava: SSV 2005), 25.

16 Dorota Probučka, “Pojęcie normy w etyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II,” *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Philosophica*, III (2006): 107.

do what God is calling him to; but he may also freely not to take a note of it.”<sup>17</sup> Human resembles to God with his freedom – created in his image. Freedom was given to man to his perfecting, refining, deepening in love. Freedom falls to the original spiritual existence of man. Via freedom man decides about the projecting of his own life.

What is the true face of Christian hope and its moral treasure then? The new generation can build on knowledge and experience of previous generations, so it can draw a moral treasure of all mankind. “The moral treasure of humanity is not present in the way the objects that we use are. It exists as the call for freedom and as an opportunity for freedom. However, this means following:

Correct state of human affairs, the moral welfare of the world can never be ensured only through the structures, however valuable they were. Although such structures are not only important but also necessary, they cannot and must not exclude human freedom of the game.

Freedom must always be obtained for good. Free assent to the good never exists simply by itself. If there were structures which could provide in some irreversible way – good – world order, the freedom of man would be denied, and therefore, ultimately, these structures would not be good at all.”<sup>18</sup>

## Summary

We live in a particular present time and our existence may be a specific testimony for the others. Authentic dialogue indicates that people are sincerely seeking the truth. When we take the truth from a human, then it is pure illusion to want to make him free. The truth and freedom either join together, or they both die. It is the same when we consider the relationship between freedom and responsibility. Dialogue and spiritual openness are essential conditions of individual freedom as well as nations.

## Bibliography

Bal-Nowak, Maria. „Prawa człowieka a dobro wspólne.” In *Etyka i polityka*, edited by Dorota Probućka. Kraków: Akademia Pedagogiczna w Krakowie, Impuls 2005.

Pope Benedict XVI. *Spe salvi*. Trnava: SSV 2008.

Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 40. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov. Trnava: SSV 2006.

---

<sup>17</sup> Anselm Gúnthór, *Morálna teológia* (Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda 1989), 13.

<sup>18</sup> Pope Benedict XVI, *Spe salvi* (Trnava: SSV 2008), 32–33.

- Guardini, Romano. *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava: Dobrá kniha 2001.
- Günthör, Anselm. *Morálna teológia*. Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda 1989.
- Pope John Paul II. *Pamäť a identita*. Trnava: SSV 2005.
- Kant, Immanuel. "Základy metafyziky mravov." In *Pamäť a identita, dielo Jána Pavla II*. Trnava: SSV 2005.
- Kongregácia pre Vieroučné Otázky. *Dokumenty o teológii oslobodenia*. Rím: SÚSCM 1987.
- Korec, Ján Chryzostom. *Sloboda ako dar – či záhuba?* Bratislava: LÚČ 2006.
- Košiar, J., Labo, Š., Vragaš, Š. *Apoštol národov dvadsiateho storočia*. Trnava: Dobrá kniha 1995.
- Andrea Lesková. "Masmédiá v socializačnom procese jednotlivca." In *Formácia dobrého človeka – projekt VEGA 1/00113/03*. Nitra: FF UKF 2006.
- Lubańska, Stefania. "Wolność w koncepcji wiary Kierkegaarda." In *Wolność we współczesnej kulturze*. Lublin: KUL 1997.
- Pápežská Rada pre Spoločenské Komunikačné Prostriedky, Etikav spoločenskej komunikácii. *Pápežský list zo 4. 6. 2000*. Rím – Trnava: SSV 2000.
- Probučka, Dorota. "Pojęcie normy w etyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II." *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Philosophica*. III. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej 2006.
- Weigel, George. *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II*. Bratislava: Práh 2005.
- Zasępa, Tadeusz. *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava: Lúč 2002.

## Wolność i miłość jako przeciwieństwa przemocy

### Abstrakt

Jeśli uważamy etykę za dyscyplinę filozoficzną zajmującą się moralnymi aspektami ludzkich działań, to musi ona czerpać z specyficznej jakości woli, którą jest wolność. Właściwe korzystanie z wolności jest ściśle związane ze sposobem, w jaki człowiek postrzega dobro i zło. Swobodna ludzka kreatywność rozwija się trwale i skutecznie, jeśli opiera się na niezachwianej prawdzie, przekazanej człowiekowi. Poznanie prawdy idzie w parze z odpowiedzialnością i działaniem. Akty miłości i dobroci stanowią zaś najbardziej nieskazitelny sposób realizacji decyzji o wolności. Miłość wzmacnia i oczyszcza naszą ludzką zdolność do miłości. Jednocześnie miłość inicjuje oraz odnawia praktykowanie wszystkich naszych cnót. Jest to zasada obrazująca, źródło i cel szczególnego przestrzegania ideału etycznego dobra i piękna w życiu człowieka: miłość zakotwiczona w wolności i odpowiedzialności. Słowa kluczowe: człowiek – wolna istota, moralność, dobro, wolność, miłość, odpowiedzialność.



**Słowa kluczowe:** człowiek – wolna istota, moralność, dobro, wolność, miłość, odpowiedzialność.

**Klobušická Mária** – ThDr., PhD., doktor, Katedra Etyki Ogólnej i Stosowanej, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Konštantína Filozofa w Nitrze, Słowacja. Zainteresowania naukowe: antropologia filozoficzna, etyka mediów, etyka w dialogu kultur. Doktor Mária Klobušická w 2004 roku ukończyła studia doktoranckie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, Wydział Teologii, w zakresie Teologii pastoralnej z ukierunkowaniem na mass media, obrona pracy doktorskiej “Zadania Kościoła w dziedzinie kultury w trzecim tysiącleciu na podstawie nauczania Jana Pawła II”. Jako jedyna badaczka z Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze zajmuje się spuścizną Jana Pawła II.

## **Freedom and Love as a contrary to Violence**

### **Summary**

When we consider ethics to be a philosophical discipline dealing with moral aspects of human actions, it needs to draw on substantial quality of will, which is freedom. Using the freedom properly is closely associated with the way human perceives good and evil. Free human creativity is being effectively and permanently developed if it is based on unshaken truth given to human. Knowing the truth goes hand in hand with accountability for and acts. Acts of love and goodness present the most impeccable way of freedom decisions realization. Love strengthens and purges our human ability to love. In the same time love reactivates and initiates the practicing of all of our virtues. It is the depicting principle, the source as well as the target of particular following of ethical ideal of good and beauty in human life. The love, which is anchored in freedom and responsibility.

**Key words:** man – a free creature, morality, good, freedom, love, responsibility.

**Klobušická Mária** – ThDr., PhD., doctor, Department of General and Applied Ethics Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra Slovak Republic. Scientific interests: philosophical anthropology, media ethics, ethics in cultural dialogue. Doctor Mária Klobušická graduated in 2004 – Postgraduate doctorate and PhD. Study at Catholic University in Lublin, Poland, Faculty of Theology; Field of study: Pastoral Theology aimed at Mass Media. Doctorate study finished in 2004: academical degrees “Doctor Sacrae Theologiae”- ThDr. and “Philosophiae doctor”- PhD.; Lublin, Poland. The defense of the doctoral thesis “The Church’s tasks in the field of culture in the third millennium based on the teaching of John Paul II.”

ANNA CZEPIEL

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0003-0567-2132

DOI 10.24917/20838972.16.8

## Paradoks napięcia jednostka–wspólnota w konserwatywnej afirmacji przemocowych środków wychowania dzieci

### Uwagi wstępne

W niniejszym tekście – uwzględniając również wypowiedzi innych uczestników debaty publicznej – będę kontynuować moją polemikę<sup>1</sup> z poglądami Zbigniewa Stawrowskiego, skupiając się na wątku, który dotychczas pozostał niewyeksponowany, a wydaje się bardzo ważny w kontekście pytania o naturę współczesnego nurtu myślowego, jaki ogólnie określanym jest mianem „konserwatyzmu”<sup>2</sup>: chodzi właśnie o paradoks, jaki zarysowuje się w – zgoła nie konserwatywnej, lecz romantyczno-indywidualistyczno-liberalnej (a czasem wręcz hedonistycznej) – afirmacji dowolności i niezależności od wpływu wspólnoty, jeżeli stawką jest wymierzenie przez indywidualium klapsa bądź dokonanie innego antyeudajmonistycznego czynu w imię Prawa Moralnego. Ponownemu podjęciu tego wątku sprzyja fakt, że nie traci na aktualności polska debata na temat etycznej oceny i prawnej dopuszczalności wymierzania dziecku uderzenia zwanego popularnie „klapsem” w celu upomnienia podopiecznego po jakimś przewinieniu, jak powinien on postępować. Latem 2019 roku szerokim echem odbił się opublikowany przez „Dziennik

---

1 Anna Czepiel, „Dobre i złe sposoby obrony wartości rodzinnych. Polemika z profesorem Zbigniewem Stawrowskim”, *Civitas. Studia z filozofii polityki* nr 17(1) (2016): 271–289; Anna Czepiel, „Obronić Kanta przed klapsiem”, *Rzeczpospolita Plus Minus*, 1–2.10.2016, 38; Anna Czepiel, „Klaps oburza ponad podziałami”, *Laboratorium Więzi*, 23.09.2016, <http://wiesz.com.pl/2016/09/23/klaps-oburza-ponad-podzialami/>.

2 W określeniu „myśl konserwatywna” zawiera się pewien paradoks, gdyż słowo „konserwatyzm” budzi skojarzenia ze spokojem, umiarkowaniem, „arystokracją ducha”, wążeniem racji. Kiedy jednak w niniejszym artykule używam określenia „konserwatyzm”, chodzi mi o pewien łatwo dostrzegalny dziś nurt myślowy, którego przedstawiciele skupiają się na polaryzującej krytyce „nadmiernej” indywidualizacji i emancypacji, nierzadko atakując po prostu samo szczęście czy postępowanie według uczuć i wyobrażeń. Podczas jednej z dyskusji z mną dr Katarzyna Guczalska słusznie zaproponowała, aby ten nurt nazywać nie konserwatyzmem, lecz np. „prawicą post-Schmittowską”.

Gazetę Prawną” wywiad prasowy z rzecznikiem praw dziecka Mikołajem Pawlakiem, w którym padły słowa: „Trzeba rozróżnić, czym jest klaps, a czym jest bicie. (...) Sam z estymą wspominam to, że dostałem od ojca w tyłek”<sup>3</sup>. Krytycy wypowiedzi rzecznika przekonywali, że jego słowa otwierają drogę do bagatelizowania różnych form przemocy wobec dzieci oraz są pochwałą wychowania opartego na stresie. Zwolennicy wypowiedzi Pawlaka mówili zaś, że charakteryzuje się on trzeźwym, opartym na zdrowym rozsądku podejściem do wychowywania dzieci. Wiele z tych wypowiedzi – zarówno oponentów, jak i zwolenników rzecznika – miało charakter upraszczający i impulsywny. Nie da się jednak ukryć, że słowa rzecznika – nawet jeżeli niuansuje je kontekst wypowiedzi – stanowią nie tyle apel o rozróżnianie między względnie lekkimi a zagrażającymi życiu formami przemocy, ile właśnie afirmację klapsa, uznanie go za symbol Dobra i odpowiedzialnej opieki nad dzieckiem oraz miłości i szacunku wobec niego. Ten właśnie sposób myślenia został oddany w klasycznym już tekście Zbigniewa Stawrowskiego pt. „Klaps jako imperatyw kateryczny”<sup>4</sup>, gdzie czyn ten został nazwany „symbolicznym wyrazem najgłębszej miłości (...) rodzicielskiej”, który z jednej strony zostaje przez filozofa nazwany czynem zarezerwowanym dla „sytuacji wyjątkowych”, a z drugiej strony – filozof wskazuje na dowolność stosowania tego rodzaju upomnienia, jeżeli tylko jest ono stosowane „według zasady miłości”: „o tym, jaki «klaps» jest w danym momencie odpowiedni, mogą rozstrzygnąć jedynie sami rodzice. Nikt inny w tym ich nie zastąpi, bo nikt inny (...) nie zna dziecka tak dobrze jak rodzice”<sup>5</sup>.

## Klaps jako symbol wizji „wspólnoty etycznej”

Zbigniew Stawrowski w stanowiącym odpowiedź na polemiki swoim późniejszym tekście pt. „Między klapsem a szczękami Lewiatana” argumentował, że jego intencją było wyłącznie (słuszne skądinąd) ostrzeżenie, że ściganie przez instytucje państwowe rodziców wymierzających klapsy dzieciom może skutkować przesadnym rozszerzeniem władzy urzędniczej na rodzinę, co będzie uciążliwe dla samych dzieci. Filozof pisze: „Żaden fragment mojego [poprzedniego] tekstu nie proponuje wymierzania klapsów (...) jako metody wychowawczej. (...) Stawiam natomiast (...) pytanie o zakres i moralny sens (...) dopuszczalnej ingerencji władzy państwowej. (...) Wprowadzając zakaz klapsów, wydajemy

3 Mikołaj Pawlak w rozmowie z Magdaleną Rigamonti, „Nazwą mnie katorzecznikiem”, *Dziennik Gazeta Prawna*, 19-23.06.2019, A2-A4.

4 Zbigniew Stawrowski, „Klaps jako imperatyw kateryczny”, *Civitas. Studia z filozofii polityki*, nr 17/2016: 257-269. Artykuł został też przedrukowany w popularnym czasopiśmie „Rzeczpospolita Plus Minus” w wydaniu z 17-18.09.2016 r.

5 Ibidem, s. 268-269.

rodzinę (...) na pastwę Lewiatana. (...) Jest zastanawiające, dlaczego ci (...) zatroskani o to, by dzieci nie dostawały nigdy klapsów, nie potrafią dostrzec, że interwencja państwa w rodzinę zawsze wiąże się z przemocą o wiele bardziej dotkliwą i dewastującą niż klaps<sup>6</sup>. Gdyby jednak tylko takie ostrzeżenie było intencją autora, mógł to przecież napisać od razu. W pierwszym tekście („Klaps jako imperatyw kategoryczny”) wątki Lewiatana nie były kluczowe – ważniejsza była ideowa apoteoza klapsa jako przekaźnika Prawa Moralnego; jako szczególnego uprawnienia rodziców dziecka, którzy mają wpajać podopiecznemu, że są rzeczy, których absolutnie nie wolno czynić: że istnieją czyny niezgodne z Kantowskim prawem moralnym. Istotnym wątkiem jest tu – połączony ze wspomnianym przekonaniem, że to rodzic wie najlepiej, kiedy dziecko zasługuje na klapsa – fakt, że zdaniem wspomnianego filozofa klaps ma uczyć tego, czego nie powinno się robić właśnie w świetle Kantowskiego prawa moralnego. Nie chodzi więc tylko o liberalną zasadę, że moja wolność nie powinna krzywdzić innych (być może w przypadku sytuacji, kiedy dziecko świadomie, złośliwie bije koleżankę w piaskownicy należałoby się zgodzić, że moralny jest „ostrzegawczy” klaps – ile dzieci wtedy cierpiałoby mniej zła ze strony rówieśników), ale również, a może bardziej o to, aby nie postępować według miłości własnej, własnych pragnień zmysłowych. Otwiera to drogę do karania dziecka za to, że zrobiło sobie przerwę na odpoczynek w odrabianiu lekcji, a nawet – do upominania dziecka uderzeniem za zainteresowanie jego własnymi narządami płciowymi (na przykład w okresie dojrzewania). Taki domysł uprawdopodobniony jest przez osobliwy przykład, poprzez który Stawrowski w rozprawie „Prawo naturalne a ład polityczny” definiuje prawo moralne – to samo, o którego przestrzeganiu powinien według niego pouczać klaps. Filozof najpierw cytuje fragment „Krytyki praktycznego rozumu” Kanta: „Przypuśćcie, że ktoś utrzymuje o swej lubieżnej skłonności, iż wcale nie potrafi jej się oprzeć, gdy nadarzy mu się umiłowany przedmiot i sposobność do tego – to czyż wówczas nie przewyciężyłby tej skłonności, gdyby przed domem, gdzie nadarzy mu się ta sposobność, ustawiono szubienicę, aby go na niej zaraz po użyciu przez niego rozkoszy zmysłowej powiesić? Nie trzeba zgadywać, co by na to odpowiedział<sup>7</sup>”. Następnie Stawrowski entuzjastycznie komentuje: „Zazwyczaj uważa się, że doświadczenie powinności moralnej oraz związane z nim nakazy i zakazy ograniczają ludzką wolność. Kant znakomicie pokazuje, że jest dokładnie odwrotnie. Świadomość prawa moralnego poszerza

6 Zbigniew Stawrowski, „Między klapsem a szczękami Lewiatana”, *Rzeczpospolita Plus Minus*, 5-6.11.2016, 36-37.

7 Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, cyt. za: Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny* (Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2006), 216.

mój obszar wolności o to, co nawet do głowy by mi nie przyszło, że jestem w stanie uczynić, gdyby nie głos mówiący mi: powinieneś to zrobić! Powinieneś, czyli możesz!”<sup>8</sup>. Zamiast cieszyć się, że jakiś zakaz (nawet najbardziej absurdalny) poszerza moją wolność, bo mogę według niego postąpić, należałoby raczej zapytać, czy każdy zakaz ma sens – i tutaj pojawia się droga do prawdziwej rozumności. Przykłady, jakich używają w swych tekstach filozofowie, mają znaczenie: ktoś inny, chcąc zilustrować poszerzenie wolności, mógłby napisać, że widok podjeżdżającego na przystanek tramwaju jakoś poszerza wolność człowieka – ponieważ przecież mogę iść dalej, ale mogę nagle wsiąść do tramwaju, i sytuacje mogą dzięki temu nieprzewidywalnie się potoczyć.

Równie nieprzypadkowe wydaje się to, że w przypadku wspomnianego rzecznika praw dziecka Mikołaja Pawłaka afirmacja klapsów łączy się – w przytoczonej rozmowie prasowej – z jasnym przyznaniem się do unikania rozmów z dziećmi o sprawach rozwoju seksualnego. Jednocześnie w Polsce katolicki światopogląd w swej tradycjonalistycznej formie popiera zaznajamianie dzieci z problematyką seksualności jedynie poprzez wskazanie, że jest to sfera grzechu, która zasługuje na karę – popularny rachunek sumienia dla dzieci 9-letnich zawiera następujące pytania: „Czy myślałem chętnie o sprawach nieczystych? (...) Czy robiłem coś bezwstydnego sam..., z kimś? Czy pragnąłem coś nieskromnego widzieć..., słyszeć..., czynić?”<sup>9</sup>. Biorąc pod uwagę oczywistość takich poglądów w Kościele katolickim – i zapewne w wielu polskich rodzinach – mimo braku badań socjologicznych<sup>10</sup> na ten temat można domyślać się, że jakaś forma „klapsa” jest karą (czy też, zdaniem rodziców i innych krewnych, sprawiedliwą odpłatą), która spotkała wiele dzieci i nastolatków „przyłapanych” na zachowaniach autoerotycznych. Połączenie afirmacji klapsa z poglądem, że cielesność to sfera, którą należy umartwić (a nie jedynie „umiarkować”), a ponadto – niekoniecznie jedynie w kwestiach cielesności i seksualności, ale także np. polityki – że zawstydzenie jednostki za jakiś zbyt śmiały czyn sprzyja człowieczeństwu, jest postawą reprezentowaną także przez filozofkę Justynę Melonowską. W następujący sposób wypowiedziała się ona w ramach publicznej dyskusji internetowej na temat wywiadu udzielonego przez Mikołaja Pawłaka:

8 Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 217.

9 [https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MS/spowiedz\\_dzieci.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MS/spowiedz_dzieci.html) (dostęp: 2.09.2019).

10 Istnieją na ten temat badania psychologiczne, np. Bogna Smiatek-Mazgaj i inni, „Objawy dysocjacji czucia bólu i dotyku, derealizacji i depersonalizacji u kobiet a wydarzenia urazowe z okresu dzieciństwa, adolescencji i wczesnej dorosłości”, *Psychiatria Polska*, nr 50(1), (2016): 77–93. Według badań 5 proc. z 2582 badanych kobiet doświadczyło w okresie dzieciństwa lub dojrzewania „karania za masturbację”; zwiększa to prawdopodobieństwo występowania objawów kwalifikowanych jako derealizacja i depersonalizacja – „odczucie, że świat jest nierzeczywisty” czy „wrażenie nierealności, obcości własnego ciała”.

Nie przestanę powtarzać za Schelerem, że są ludzie, którzy umieją się wstydić i tacy, którzy nie umieją. Ci pierwsi są lepiej rozwinięci od tych drugich. Dodałabym: są również lepiej wychowani. Wstyd się bowiem u dziecka „wychowuje”. Czasami karami fizycznymi. (...) Święte oburzenie i zakazy stosowania kar fizycznych wynikają po części z naszego stosunku do ciała, które w XXI w. ma być źródłem doskonałej *jouissance*, a nie jakiejś-tam dyscypliny i (samo)kontroli. Potępia się WSZYSTKIE kary fizyczne, klęczenie na grochu również, choć kolana aż tak intymne nie są. (...) W istocie dziś nie myśli się, że coś jest „intymne”, ale że jest „nietykalne”. Dlaczego jest takie? Bo jest sprzeczne z czyimiś prawami. Dlaczego jednak uznajemy je za prawa, tego nie wiadomo (Maritain).<sup>11</sup>

Wolno zakładać, że chyba w prawie każdym uczestniku dyskusji „zakaz klapsa” na najprostszym, intuicyjnym poziomie przywołuje skojarzenie z indywidualistycznym eudajmonizmem dziecka, z dzieciństwem skupionym na spokoju i dobrobycie jednostki. Biorąc to pod uwagę, sprzeciw wobec zakazu klapsa – wyrażany na przykład przez wyżej przytoczonych autorów (Melonowska, Pawlak, Stawrowski), ale również przez wielu mniej znanych z nazwiska Polaków, którzy dyskutują na ten temat wśród rodziny i znajomych – bywa często wyrazem tego, że owo eudajmonistyczne skojarzenie w jakiś sposób odpycha tych ludzi. Innymi słowy, za apoteozą klapsa kryją się zazwyczaj inne, ogólniejsze poglądy, co sprawia, że klaps jest tylko symbolem – i to nie tylko sposobu wychowania dziecka, ale także tego, jak powinna wyglądać wspólnota i wszelkie międzyludzkie relacje. Pomysł, aby nie dawać dziecku klapsów, staje się dla zwolenników tego pomysłu alegorią zbyt wielkiej swobody jednostki, braku umiejętności wyrzeczenia się miłości własnej przez indywidualium realizujące swe pragnienia i dążenia. Zaś niezbywalne, w pewnym sensie „posesywno-indywidualistyczne” prawo jednostki (rodzica) do dania klapsa, którego to prawa – zdaniem konserwatysty – żaden zewnętrzny obserwator nie może kwestionować<sup>12</sup>, staje się symbolem arbitralności i niedyskutowalności różnych czynów ukrócających eudajmonizm drugiej jednostki (nie tylko w sferze prywatnej, ale także np. swobody do udziału w debacie politycznej).

11 Komentarz Justyny Melonowskiej z 20.06.2019 r. zamieszczony publicznie na profilu Facebook Zbigniewa Nosowskiego: [https://facebook.com/story.php?story\\_fbid=2567703449929771&id=100000704221372](https://facebook.com/story.php?story_fbid=2567703449929771&id=100000704221372) (dostęp: 2.09.2019). (Nosowski otworzył dyskusję, pisząc: „Czy jednorazowe spoliczkowanie «rzecznika praw dziecka» byłoby naruszeniem jego nietykalności cielesnej?”). Mam świadomość, że nie jest standardem cytowanie mediów społecznościowych w tekście naukowym. Z drugiej strony wydaje mi się, że jeżeli widzimy gdzieś słowa mające istotną wartość intelektualną i mogące być wkładem w jakąś dyskusję, nie powinniśmy ograniczać się wyłącznie do recenzowanych publikacji naukowych.

12 Stawrowski, „Klaps jako imperatyw kategoriyczny”, 261.

„Wychowanie (...) [to] uczenie zasad, jakie obowiązują ludzi w ich wzajemnych relacjach, (...) wprowadzanie do świadomości dziecka prostych reguł dotyczących tego, co właściwe i słuszne. (...) [Klaps] jest dla dziecka prostym, jednoznacznym i następującym bezpośrednio po wykroczeniu sygnałem, że pewnych rzeczy w żadnym wypadku robić nie wolno”<sup>13</sup> – pisze Stawrowski. Biorąc pod uwagę, że klaps – przynajmniej na poziomie deklaracji teoretycznych – zostaje tu połączony nie z pragmatyzmem i utylitaryzmem (np. z chęcią skutecznego uciszenia dziecka dla własnej wygody rodzica), ale z prawem moralnym, z wartościami najważniejszymi, z etycznymi szczytami człowieczeństwa, można powiedzieć, że momentalny, natychmiastowy charakter upomnienia, jakim jest klaps, stanowi symbol sposobu, w jakim Stawrowski również w swoich poprzednich i ważniejszych tekstach postrzega prawo moralne czy też – szerzej mówiąc – prawo naturalne, które charakteryzuje – jak często nazywa to ów filozof – „wspólnotę etyczną”. W rozprawie pt. „Prawo naturalne a ład polityczny” Stawrowski wielokrotnie przekonuje, że prawo, które powinno rządzić wspólnotą etyczną, jest prawem opartym na zero-jedynkowej, bezlitosnej opozycji tego, co zmysłowe i powodowane „miłością własną” oraz tego, co prawdziwie moralne: jak pisze, „doświadczenie etyczne (...) wyrasta na fundamencie etycznej postawy służby, zakłada (...) gotowość poświęcenia samego siebie oraz rezygnacji ze spełnienia własnych pragnień, (...) odwołuje się bezpośrednio do określonej wizji wspólnoty. (...) Właściwym celem wspólnoty etycznej jest ona sama”<sup>14</sup>. Ponieważ postępowanie człowieka, a także życie wspólnoty etycznej powinny opierać się na „prawie moralnym, [które,] wpływając na wolę, przeciwstawia się wszystkim możliwym skłonnościom zmysłowym”<sup>15</sup>, wszelka dyskusja rozpatrująca racje pośrednie – podążanie za Arystotelesowską cnotą umiarkowania – jest brataniem się ze złem, ze „wspólnotą nieetyczną” (takie konserwatywne podejście jest, co ciekawe, coraz częściej przejmowane przez liberałów, którzy krytykują politycznych indywidualistów, podążających własną ścieżką i niewpisujących się w polaryzację między liberalizmem głównego nurtu a tradycyjnym konserwatyzmem).

W prezentowanym przez Stawrowskiego ujęciu antyeudajmonistycznym od razu (natychmiastowość, momentalność) wiadomo, co jest prawem moralnym: jest nim to, co *nie* prowadzi do harmonii łączącej rozum z uczuciami i pragnieniami – a to, co do tej harmonii prowadzi, należy jak najszybciej unicestwić czy uciszyć. Tę (symbolizowaną przez klapsa) momentalność, bezlitosność i nielogiczną niedyskutowalność zasad

13 Ibid., 267.

14 Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 441-443.

15 Ibid., 233.

dobrze oddaje zdanie autorstwa Carla Schmitta: „Każdy prawdziwie liberalny pogląd łączy w sobie typową dla materializmu ekonomicznego rzeczowość z etycznym patosem. (...) Polityczne pojęcie *walki* z liberalnej perspektywy oznacza (...) w sferze ducha *dyskusję*. W miejsce przejrzystej różnicy między stanami wojny i pokoju wkracza dynamiczne pojęcie (...) nieprzerwanej dyskusji”<sup>16</sup>. Dyskusja jest czymś złym i niebezpiecznym, ponieważ mogą w nią wejść jednostki inspirowane własnym subiektywnym interesem, odczuciem i doświadczeniem, pragnieniem harmonii rozumu i uczuć. Należy nie tylko ograniczyć realizowanie pragnień przez jednostki (treść polityki), ale także nie dopuszczać do polityki jednostek, które są zwolennikami harmonii między myślą a pragnieniami (forma polityki). Prawdę o rzeczywistości według konserwatystów wyraża właśnie zero-jedynkowość między wojną a pokojem: jest to, co nieprzyjemne i moralne oraz to, co przyjemne i niemoralne, zasługujące na karę (czy też „sprawiedliwą odpłatę”).

To, że antyeudajmonizm jest wyznacznikiem moralności i wspólnotowości w przedstawianym tu typie myśli konserwatywnej, jawnie przyznaje jedna z ważnych reprezentantek tego nurtu – Chantal Delsol, kiedy pisze: „Sprowadzając zło do odczuwanego cierpienia (...) przyjmuje się, że nie istnieje już wymiar zła, który nie powoduje bezpośrednich skutków na poziomie odczuwania, lecz jest ciosem wymierzonym w byt. (...) Moralność późnej nowoczesności, oparta na cierpieniu, jest w istocie moralnością opartą na pragnieniu, a nawet na kaprysie. Cierpienie jest bowiem często parawanem służącym ukryciu zwykłego pragnienia. To tak jakby zamiast powiedzieć: «proszę dać dziecku ten cukierek, ono go tak chce», co nie jest naprawdę przekonującym argumentem, mówiło się: «proszę mu dać ten cukierek, ono tak cierpi, że go nie ma»”<sup>17</sup>. Fragment ten wyjaśnia głębsze intencje, jakie stoją za publicznym sprzeciwieniem się przez Delsol ustawie zakazującej wymierzania dzieciom klapsów we Francji. Wolno zresztą sądzić, że skoro taki sprzeciw wystąpił, klaps przynależy do proponowanej przez Delsol wizji idealnej wspólnoty – zwanej przez nią „społeczeństwem konwiwentów”<sup>18</sup>. W przeciwnieństwie do tego, co pisała filozofka w krótkim felietonie – że dziecko, otrzymawszy klapsa, będzie mogło zadzwonić i donieść na swoich rodziców państwowym służbom, co budzi skojarzenia z państwem policyj-

<sup>16</sup> Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki (Warszawa: Aletheia 2012), 306.

<sup>17</sup> Chantal Delsol, *Kamienie węgielne*, przeł. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak 2018), 42–43.

<sup>18</sup> Chantal Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przeł. Marek Chojnacki (Warszawa: PAX 2017), 124.



nym<sup>19</sup> – tak naprawdę w konserwatywnym sprzeciwie chodzi raczej o to, że brak klapsa, czyli brak cierpienia powodowanego przez ośmieszającą karę, symbolizuje indywidualną korzyść, życie według skłonności i kaprysów (w taki sam sposób Stawrowski argumentuje za karą śmierci: „Współczesne dyskusje wokół kary śmierci pokazują dobitnie, jak dalece dominująca obecnie kultura liberalna odeszła od swoich wolnościowych korzeni, jak słowo liberalizm stało się pustym frazesem, zza którego wyłania się ucieczka od odpowiedzialności i utylitarna chęć przyjemnego, jak i możliwie bezstresowego, życia”<sup>20</sup> – u Stawrowskiego, tak samo jak u Delsol, okazuje się, że prawdziwym wrogiem autora jest komfort i postępowanie zgodnie z subiektywnymi uczuciami, a kwestia kary śmierci jest paradoksalnie drugorzędna; innymi słowy, okazuje się, że prawdziwą powinnością konserwatywnego autora nie jest arystokratyczne, wyważone argumentowanie, ale atak na subiektywizm i na utożsamianie uczuciowych intuicji z prawnonaturalną harmonią).

Bez stworzenia „drugiej rzeczywistości”, w której Dobrem jest coś innego niż to, co intuicyjnie odczytywalne z rzeczywistości<sup>21</sup>, nie dałoby się obronić tezy, że dawanie dziecku klapsa to element Kantowskiego „traktowania człowieka jako celu, a nie jako środka”. Okazuje się, że „prawdziwym jestestwem” dziecka – owym „celem” – jest istota moralna, która realizuje się w postępowaniu według obowiązku i w ciągłym patrzeniu, czy obowiązek nie został złamany. Również tutaj ujawnia się dowolność myśli konserwatywnej: dziecko otrzymujące tego rodzaju upomnienie niekoniecznie uczy się samodzielnego rozeznawania tego, co zgodne z prawem moralnym, lecz obawia się ośmieszenia, jakie niesie kara<sup>22</sup>. Inaczej byłoby, gdyby dziecko zamiast klapsa po prostu zastana-

19 Chantal Delsol, „Une gifle aux familles”, „Valeurs Actuelles”, 22.07.2013 r., <https://www.valeursactuelles.com/societe/une-gifle-aux-familles-40055> (dostęp: 26.10.2019).

20 Zbigniew Stawrowski, „Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle”, *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka*, nr 19 (2015): 35.

21 O obecności tego rodzaju odwrócenia („człowieczeństwo jest brakiem człowieczeństwa” itd.) zarówno u konserwatystów, jak i w filozofii Martina Heideggera pisałam w: Anna Czepiel, „Zatrata jestestwa w samozadowoleniu – czyli o podobieństwie narracji Heideggera i współczesnych polskich konserwatystów”, w: Waleria Szydłowska (red.) *Cezary Wodziński in memoriam* (Warszawa: IFiS PAN 2018), 413–438.

22 Sądzę, że celem klapsa jest właśnie ośmieszenie, a nie fizyczny ból. Myślę, że taki jest sens – pamiętanych przez większość ludzi z dzieciństwa – rodzicielskich gróźb „zaraz dostaniesz klapsa”, nierzadko będących odpowiedzią na racjonalne słowa dziecka lub na zachowanie, którego dziecko samo nie rozumie. Ośmieszającą funkcję klapsa widać też wyraźnie w tekście, w którym jako 12-latka spisywałam realne wydarzenia z życia mojego wówczas 6-letniego brata Artura, wczuwając się w jego postrzeganie świata i pisząc jego fabularyzowany pamiętnik: „Wieczorem moja mama ze mną rozmawiała, że jak jeszcze raz powiem o Ani, że jest głupia, to dostanę klapsa. Powiem szczerze, że trochę się bałam mamy” (8.11.2004), „W domu mama zrobiła mi wielką awanturę z powodów: dzwonienia do niej co chwilę (telefon zakłóca spokój ulicy, a poza tym ktoś może go ukraść); nieodróżniania litery «m» od «t» (mama patrzyła na końcówkę dzisiejszych

wiałyby się nad konsekwencjami swoich czynów, co wzmacniałoby jego zmysł moralny: złe konsekwencje byłyby wystarczającą odpłatą. Sam Kant pisał: „Obowiązku! Ty (...) żądasz poddania się, a przecież też nie grozisz niczym”<sup>23</sup>. Ale konsekwencje jako „wystarczająca odpłata” i „rozeznawanie”<sup>24</sup> to koncepty – jak się zdaje – zbyt liberalne; do moralności potrzebne jest drżenie przed instancją, która wymierza karę. Pokazuje to po raz kolejny, że w filozofii rolą wspólnoty jest pilnowanie, aby jednostki nie wypadały z odwrócenia: aby gdy uznają eudajmonizm za prawdziwe Dobro, jak najszybciej były z tego mniemania wytrącane. Można powiedzieć, że Kant wykorzystany do obrony klapsów został świadomie lub nie „zbastardyzowany” przez autora konserwatywnego – a jeżeli dokonało się to nieświadomie, to wiele pokazuje o recepcji myśli Kanta u konserwatystów: prawdopodobnie Kantowska „autonomia” kojarzą się z drżeniem przed gniewem rodziców, babci i księdza w przypadku, kiedy autonomia (sprowadzona do chęci postępowania według skłonności) zostanie złamana.

**We wspólnocie, w której klaps symbolizuje zimny podział na „moralne – porzucające siebie” i „niemoralne – zgodne z subiektywnymi, harmonizującymi czucie i myśl pragnieniami jednostki”, oraz w której tym, co „niemoralne”, jest także bratanie się z owymi jednostkami, które „wspólnota etyczna” uzna za nierealizujące prawa moralnego, dialogiczność relacji zostaje zastąpiona przez surowy, chłodny, bezwzględny gest.** W sferze rodzinnej jest to uderzenie małego dziecka albo długotrwałe milczenie matki za karę, że jej dorosłe dziecko zdecydowało się na związek niesformalizowany czy też niezawarty w Kościele katolickim. W sferze społecznej jest to na przykład odrzucenie tekstu przez państwowy portal ekonomiczny ze względu na to, że autor tekstu promuje nieprawomyślne poglądy, które – na przykład jako „zbyt liberalne” – nie powinny się na tym portalu znaleźć. Wydaje się także, że pewne niedawne zdarzenie z polskiej polityki spełnia model „wspólnoty etycznej”, która wymierza „sprawiedliwą odpłatę” swoim wrogom i preferuje milczenie zamiast dopuszczania do „eudajmonistyczno-indywidualistycznej” dyskusji. Celem wyrażenia poniższego poglądu nie jest opowiedzenie się po którejkolwiek ze stron sporu politycznego, a zdziwienie, które zachodzi w umyśle – sceptycznej wobec obu stron politycznego sporu<sup>25</sup> – autorki, kiedy prze-

zając w zerówce i powiedziała, że jestem głupkiem); obrony (niestety nieskutecznej) przed pójściem do marketu Globi; braku powiedzenia «dziękuję» za sok; oraz mówienia mamie, że jest głupia. Dostało mi się też trochę (dużo) klapsów w pupę” (18.11.2004).

23 Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałecki (Warszawa: PWN 2012), 142.

24 W kwestii rozeznawania por. np. wątek adhortacji „Amoris laetitia” pod koniec niniejszego tekstu.

25 Por. np. Anna Czepiel, „Nie bijcie symetrystów”, *Rzeczpospolita*, 1.08.2017.

bieg tego wydarzenia konfrontuje ona z pojęciem „wspólnota”. Chodzi o zdarzenie z 3 czerwca 2019 roku, kiedy prezydent Gdańska Aleksandra Dulkiewicz usiłowała przywitać premiera Mateusza Morawieckiego, który przyjechał do Gdańska złożyć kwiaty pod pomnikiem Poległych Stoczniovców, a następnie w stoczniowej Sali BHP uczestniczyć w konferencji o Janie Pawle II pt. „Obudził w nas Solidarność”. Kiedy premier zmierzał pod pomnik, prezydent miasta chciała go powitać i przekazać zaproszenie do rozmowy w ramach odbywających się w Gdańsku okolicznościowych debat. Jednak premier uporczywie ignorował urzędniczkę i nie odpowiedział na jej „dzień dobry”, a jego ochroniarze odgradzali premiera od niej, a nawet lekko ją odepchnęli. Wydaje się, że zwykle zasady wzajemnego szacunku między urzędnikami państwa, owo poczucie, że oboje mają dążyć do realizacji dobra wspólnego, nakazywały premierowi postąpić inaczej, nawet jeżeli spotkanie z prezydentem było nieplanowane, i zatrzymać się na dwie minuty. Można także podejrzewać, że widok powitania prezydent i premiera wzbudziłyby radość również u wielu obywateli, sympatyków obu stron sceny politycznej – widzieliby oni, że mimo silnego niemal sporu jest Polska, owa przystań, która łączy nawet bardzo pokłócone środowiska polityczne. Tak się jednak nie stało, choć zasada szacunku i grzeczności wobec drugiego człowieka nakazywałaby postąpić inaczej – bardziej wspólnotowo – i kurtuazyjnie się przywitać. Ponadto według autora tekstu o klapsie „radość życia” to cecha zdegenerowanego systemu demokratycznego i jego uczestników<sup>26</sup>. Przykładem z drugiej strony sceny politycznej jest na przykład zbojkotowanie przez opozycję rządowych uroczystości 13 lipca 2018 roku z okazji 550-lecia polskiego parlamentaryzmu. Święto to mogło być okazją dla lewicowo-liberalnej opozycji do wygłoszenia różnych przemówień – także tych krytykujących politycznych przeciwników. Widać tu jak na dłoni, że czyn podejmowany „w imię prawa moralnego”, który – zgodnie z definicją kantysty – jest niezrozumiały z punktu widzenia „egoistycznych” interesów i pragnień tych, którzy tego czynu (w tym przypadku bojkotu) dokonują, jest zarazem antywspólnotowy. Natomiast warto podkreślić, że wspomniany wcześniej przykład prezydent Gdańska i premiera Polski jest o tyle bardziej znamieny, o ile mamy tu do czynienia (według telewizyjnych nagrań video) z widokiem – z jednej strony – milczącego premiera, a z drugiej strony – prezydent, która, nie tracąc nadziei, w niezłomny i dramatyczny sposób usiłuje z nim porozmawiać, a przez to uzyskać potwierdzenie, że wspólnota jest (takim symbolicznym potwierdzeniem byłoby odezwanie się premiera).

26 Por. Zbigniew Stawrowski, „Platon o demokracji”, [w:] idem, *Niemoralna demokracja*, (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2008), 15-32.

## Osobliwy indywidualizm

Dochodzimy tu do sedna rozważań: czy zasady „wspólnoty etycznej” (która kryje się za afirmacją przemocowych środków wychowawczych) mogą prowadzić do dowolnościowego i bezkompromisowego indywidualizmu w imię przestrzegania zasad prawa moralnego? Bardzo jasną twierdzącą odpowiedź na to pytanie można odnaleźć w rozprawie Zbigniewa Stawrowskiego „Prawo naturalne a ład polityczny”, gdzie kreślona jest właśnie wizja wspólnoty etycznej: „**Ta nasza fundamentalna niezależność od wszelkich pobudek zewnętrznych – zarówno od zmysłowych potrzeb i namiętności, jak i od presji obowiązujących w społeczeństwie obyczajów – o której dowiadujemy się za pośrednictwem prawa moralnego, rodzi w nas pierwotne doświadczenie wolności**”<sup>27</sup>. Nie przestaje zadziwiać to, że konserwatysta wychwala „uwolnienie się od presji obowiązujących w społeczeństwie obyczajów”. W świetle tego zdania nawet coś tak naturalnego i fundamentalnego, jak kurtuazyjne przywitanie się premiera z prezydent z opozycyjnego środowiska politycznego – czy też, w sferze bardziej prywatnej, obyczaj odpisywania na życzenia bożonarodzeniowe czy urodzinowe – może być przez jednostkę zanegowany, i nadal będzie się to odbywać w imię prawa moralnego i strzeżenia wspólnoty etycznej. Wystarczy właśnie, że wyznawca prawa moralnego uzna drugą osobę za wroga wspólnoty etycznej – wrogiem takim jest subiektywista, który nieznośnie przekonuje, że wymiar czucia i pragnień może harmonizować z wymiarem obowiązku etycznego. Ta osobliwa obrona indywidualizmu, a nawet romantyczno-indywidualistycznego szaleństwa, jest dokonywana również w tekście Stawrowskiego „Klaps jako imperatyw kategoryczny”. Padają tu zdania przeciwko wspólnotcie, która poucza rodzica, żeby nie dawał dziecku klapsów:

Spośród czynności polegających na zastosowaniu fizycznej przemocy i zadawaniu bólu [można] wyodrębnić te nie tylko dozwolone, ale wręcz wymagane. Istotnej różnicy nie da się raczej stwierdzić, przyglądając się powierzchni zjawisk, które – jak w przykładzie (...) uderzenia dziecka ręką – dla zewnętrznego obserwatora mogą wyglądać całkiem podobnie. O sensie każdego działania decyduje ostatecznie jego cel, a więc intencje osoby, która takie działanie podejmuje. (...) W przeciwieństwie do tych, którzy sądzą po pozorach, odpowiedzialni i normalnie myślący rodzice dobrze wiedzą, że klaps nie jest żadnym biciem, nie jest nawet czymś szkodliwym, lecz – przeciwnie – (...) zasługuje wręcz na pochwałę.<sup>28</sup>

---

27 Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 218.

28 Stawrowski, „Klaps jako imperatyw kategoryczny” 261.

Przeciw „zewnątrznym obserwatorom” pomstuje filozof również w swoim późniejszym artykule pt. „Między klapssem a szczękami Lewiatana”. Podobne myślenie widać też w komentarzu Justyny Melonowskiej, stanowiącym odpowiedź na słowa psycholog, która w poradni rodzinnej tłumaczy rodzicom, że nie warto wymierzać klapsów: „Ach! Pani im tłumaczy, tym parom! Pewnie dlatego, że pani wie, a oni nie znają tej mądrości. To sami głupcy? A może mają inne argumenty? Zauważę jeszcze, że owszem, klaps wychowuje w merytorycznym, a nie zideologizowanym znaczeniu słowa «wychowywać». Ale cóż ja mogę wiedzieć...”<sup>29</sup>. Innymi słowy, mimo że konserwatyści podkreślają bezwzględną wartość pouczającej nas wspólnoty jako czegoś, co kształtuje człowieka i jest przekąźnikiem wartości<sup>30</sup>, w przypadku klapsa sytuacja diametralnie się zmienia. Rodzic dający klapsa dziecku, niczym romantyczne, rozmarzone indywiduum skrywające różne sekrety, nie musi tłumaczyć się ze swoich czynów; jego myśli i intencje pozostają skryte w twierdzy jego serca – a upomnienia kierowane doń przez wspólnotę to nieuprawniona przemocowa ingerencja w świat jednostki, chcąca urobić ją według własnych szablonów (na przykład szablonu niedawania klapsów dzieciom).

Dlaczego dochodzi do takiego paradoksu? **Wyodrębnijmy trzy możliwe przyczyny:**

- a. a) upomnienie rodzica dającego klapsa przez wspólnotę jest jedynie **bezmyślnym wygłoszeniem modnego sloganu** spowodowanego – jak nazwał to filozof – „noszeniem ideologicznych okularów”<sup>31</sup>;
- b. b) upomnienie rodzica dającego klapsa przez wspólnotę jest oparte **na etyce eudajmonistyczno-indywidualistycznej**, dopuszcza łączenie subiektywnego odkrywania prawa moralnego z subiektywnym pragnieniem komfortu, i dlatego jest złe;
- c. c) upomnienie rodzica dającego klapsa przez wspólnotę jest złe, ponieważ – zgodnie z opartymi na Kancie i Hegłu poglądami Zbigniewa Stawrowskiego<sup>32</sup> – **rodzina stanowi niepodzielną całość**, w której zniesiona jest indywidualność każdego z jej członków i która reprezentuje uniwersalny ład. Jak pisze polski filozof, rodzina jest „tym, co Moje” – należy do „nienaruszalnej przestrzeni działania mojej osoby, nienaruszalną w tym sensie, że każda próba ingerencji w nią jest nie tylko moralnie nieuprawniona, ale daje

29 Komentarz Justyny Melonowskiej z 20.06.2019, zamieszczony publicznie na profilu Facebook Zbigniewa Nosowskiego: [https://facebook.com/story.php?story\\_fb主id=2567703449929771&id=100000704221372](https://facebook.com/story.php?story_fb主id=2567703449929771&id=100000704221372) (dostęp: 2.09.2019).

30 Por. np. Philippe Bénétón, Chantal Delsol, Ryszard Legutko i inni, *Deklaracja paryska. Europa, w jaką wierzymy*, październik 2017 (<https://thetrueeurope.eu/europa-w-jaka-wierzymy/>).

31 Stawrowski, „Między klapssem a szczękami Lewiatana”, 36–37.

32 Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 382–387.

mi moralne upoważnienie do użycia przemocy w celu jej ochrony. Własność, umowa i rodzina (...) to rzeczy święte, toteż nikt, poza mną samym, do którego owe świętości należą, nie ma żadnej podstawy, żadnego prawa, by je podważać czy na nie wpływać<sup>33</sup>.

W odniesieniu do punktu c) należy zaznaczyć, że mimo dość bezkompromisowego stanowiska w sprawie obrony nienaruszalności rodziny, konserwatywny punkt widzenia dopuszcza wzajemne wpływanie rodzin na wychowanie swoich dzieci. Można wyobrazić sobie na przykład wspólnotę zaprzyjaźnionych ze sobą religijnych rodzin, które wzajemnie pilnują, aby dzieci w niedzielę poszły do kościoła czy nie jadły słodyczy podczas postu – albo też sytuację, kiedy należący do tej religijnej wspólnoty rodzic nastoletniego dziecka mówi rodzicowi drugiego nastoletniego dziecka, że widział owego nastolatka w sytuacji wskazującej, że niebawem może on rozpocząć (przedmażeńską, grzeszną) aktywność seksualną. W obliczu wychowania w duchu restrykcyjnego prawa moralno-religijnego, „indywidualistyczne” prawo dziecka czy nastolatka do zachowania tajemnicy nie ma nic do powiedzenia – tak jak w przytoczonych już słowach Justyny Melonowskiej: „W istocie dziś nie myśli się, że coś jest «intymne», ale że jest «nietykalne». Dlaczego jest takie? Bo jest sprzeczne z czyimiś prawami. Dlaczego jednak uznajemy je za prawa, tego nie wiadomo”. Można dodać, że kiedy jednak „nietykalność” jako nieprzekraczalna granica jest negowana przez kogoś, kto „zgodnie z zasadą miłości” chce przytulić osobę, którą szczerze kocha, wówczas obiekt miłości – w ujęciu konserwatywnym – może takiemu romantykowi odmówić. Nietykalność nie stanowi jednak w ujęciu konserwatywnym problemu, kiedy – jak argumentuje Stawrowski, „zgodnie z zasadą miłości” – chcemy dać klapsa dziecku. Wspólnota, która zakazuje klapsów, to wspólnota barbarzyńców i tej wspólnoty nie należy słuchać.

Dlatego punkt c) należy zmodyfikować, aby jego treścią było następujące stwierdzenie: niedopuszczalna jest tylko taka ingerencja wspólnoty w przestrzeń rodzinną, która promuje „rozpasanie”. Mówiąc inaczej: indywidualizm jest dopuszczalny, kiedy chodzi o obronę surowego i antyeudajmonistycznego prawa moralnego, natomiast ma on być łamszony, kiedy opowiada się przeciw „nieprzekraczalnym granicom”, jakie wyznacza owo surowe, antyeudajmonistyczne prawa moralne i kiedy dopuszcza wyjątki oparte na własnym rozumowaniu, „czuciu i wierze”. Dlatego po takiej korekcie punkty a), b) i c) są w miarę podobne. Słowa filozofa – „każda próba ingerencji w nią [nienaruszalną przestrzeń działania mojej osoby] jest nie tylko moralnie nieuprawniona, ale daje mi moralne upoważnienie do użycia przemocy w celu jej ochrony”<sup>34</sup> – sta-

<sup>33</sup> Ibid., s. 248.

<sup>34</sup> Ibid.

nowią zresztą odbłask zasady, że w obronie prawa moralnego możliwa jest bezkompromisowość indywiduum – jak czytaliśmy, nawet wbrew obyczajom, wbrew etosowi uprzejmości wobec drugiego człowieka. Innym przykładem może być stanowcze, bezwzględne i wrogo milczące nieudzielanie informacji na temat swoich stanów emocjonalnych osobie, która z troski jest nimi zainteresowana i dostrzega w tej kwestii jakieś zmiany. Do katalogu zachowań wynikłych z „woli mocy prawa moralnego” może należeć także nazywanie owej osoby – w mniej lub bardziej eufemistyczny sposób – wrogiem prawa moralnego.

Zbadajmy jeszcze relację między punktami a) i b) – między sprzeciwem wobec klapsa pojmowanym jako slogan „nie wolno bić dzieci!” oraz świadomym zwracaniem uwagi na ośmieszający charakter klapsa. Wydaje się, że w świetle teorii Zbigniewa Stawrowskiego punkty a) i b) są w pewnym sensie tożsame: ten, kto na podstawie argumentów filozoficznych i psychologicznych opowiada się przeciwko klapsom, ten zawsze „ma na nosie ideologiczne okulary” albo popada w subiektywizm, „mierząc innych miarą swoich własnych doświadczeń” – i w takim sensie nie jest wystarczająco „rozumny” (w świetle definicji rozumności przedstawionej przez filozofa w rozprawie „Prawo naturalne a ład polityczny”). Argumenty przeciwnika klapsów są bowiem zbyt skupione na dobru indywidualnym oraz – tak można by wysłowić to najprostsze skojarzenie – „zapewniają szczęście”. Zakładając jednak rozróżnienie na a) i b), warto zaryzykować tezę, że być może jednak właśnie dlatego uwewnętrzniony sprzeciw wobec klapsa jest dla Stawrowskiego bardziej niebezpieczny niż „hasłowe”, obojętne głoszenie zakazu klapsów, ponieważ ten pierwszy przeciwnik klapsów wypowiada się z wnętrza swojego świadomego poparcia dla subiektywizmu i eudajmonistycznego indywidualizmu, harmonii między zmysłowym a rozumowym znaczeniem słowa „natura”<sup>35</sup> – dobro nie musi być tylko „usposobieniem moralnym w walce”<sup>36</sup> (Kant), ale może być także spokojem. Taka osoba nie jest wyłącznie kimś, kto ulega ideologicznym hasłom, lecz ich współtwórcą i wyrazicielem; jest „człowiekiem demokratycznym” czy też „wrogiem wspólnoty etycznej” – nie dlatego, jakoby uczestniczył w bezpardonowych partyjnych walkach o władzę, ale dlatego, że wbrew pozorom pęd do władzy „człowieka demokratycznego”, jaki krytykują konserwatyści<sup>37</sup>, można definiować nie tylko jako polityczne machinacje, ale po prostu jako upartą i wypowiedającą się (i w tym sensie jest to „panowanie”) chęć realizacji przez indywiduum jakiegoś dążenia opartego na subiek-

35 Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 24–25.

36 Ibid., s. 441. Por. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, 140.

37 Przykładem jest tu również esej Tomasza Stefanka „Tyrania – o samozagładzie rozumu”, *Teologia Polityczna* nr 5(1), (2009): 284–290.

tywnym czuciu; dążenia opartego na wierze, że to, co rozumne w wymiarze ogólnym i to, co niesie realne pocieszenie dla jednostki, nie musi być zantagonizowane – „człowieka demokratycznego” charakteryzuje też jakże uzurpacyjna według konserwatystów myśl – myśl atakowana, lecz trwająca „mimo wszystko” – że poszukiwania prowadzone przez tę jednostkę to również spełnianie „potrzeby prawdy i sprawiedliwości”<sup>38</sup>.

## Dwie natury

Furtka do tego, aby przeciwników klapsów i wszelkie inne osoby idące własną ścieżką zakwalifikować do „wspólnoty nieetycznej”, „niemoralnej demokracji”, znajduje się w – pozornie skupionej wyłącznie na partyjnej polityce – rozmowie prasowej ze Zbigniewem Stawrowskim opublikowanej na przełomie 2015 i 2016 roku. Filozof mówi, że „wrogami etycznej wspólnoty podstawowych wartości”<sup>39</sup> są ci, którzy skupieni są na swojej „subiektywnej wizji rzeczywistości” i nie potrafią porzucić swojego interesu w dążeniu do prawdy. Stawrowski opisuje ich w następujący sposób:

Nie ma bardziej podstawowej kategorii niż prawda – imperatyw opisywania rzeczywistości taką, jaka ona jest. (...) Gdy świadomie, w jakimś mniej lub bardziej zbożnym celu, zaczynamy tę rzeczywistość fałszować, to właśnie w tym punkcie rodzi się najbardziej podstawowy podział. (...) Potrafię zidentyfikować naszych wrogów. Są nimi ci wszyscy, dla których kategoria prawdy ma wymiar całkowicie instrumentalny, a także ci, którzy uważają, że prawda ma charakter nie uniwersalny, lecz lokalny, że każdy ma swoją prawdę, własną całkowicie subiektywną wizję rzeczywistości. (...) [Wrogo wie wspólnoty] to są ludzie, którzy chcą unicestwić świat naszych podstawowych wartości.<sup>40</sup>

Z powyższymi słowami można byłoby się zgodzić, jeżeli chodziłoby o prawdziwych oszustów czy takich polityków, którzy chcą zyskać władzę dla samego napawania się władzą. Bliższe zapoznanie się z myślą konserwatywną – w tym z myślą Zbigniewa Stawrowskiego – pozwala jednak na zakwalifikowanie do „wspólnoty barbarzyńców” wszystkich tych, którzy łączą naturę w sensie nieignorującego zmysłów pragnienia

<sup>38</sup> Określenie „potrzeba prawdy i sprawiedliwości” pochodzi z: Zbigniew Stawrowski w rozmowie z Michałem Płocińskim, „Mord założycielski III RP”, *Rzeczpospolita Plus Minus*, 31.12.2015–3.01.2016, 7–9.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.



szczęścia oraz naturę w sensie rozumności. Jak pisał w rozprawie „Prawo naturalne a ład polityczny”:

Podwójne znaczenie słowa „natura” nakazuje postawić pytanie, co tak naprawdę ma wyrażać owo prawo naturalne, czyli prawo natury odnoszące się do człowieka. Czy ma odzwierciedlać jedynie jego biologiczną naturę, jak chciałby Kallikles, czy raczej to, że naturą – w sensie „istoty” – człowieka jest jego rozumność? (...) Zapewne moglibyśmy się zgodzić, że to nie rozum ma być wymyślnym narzędziem na usługach naszej animalnej natury, które ma ułatwiać i usprawniać zaspokojenie jej popędów (tak właśnie można by zinterpretować poglądy Kalliklesa), lecz odwrotnie – rozum jako najwyższa część naszej natury-istoty, właśnie dlatego, że wykracza poza naturę-przyrodę, ma nad nią naturalną, istotną władzę.<sup>41</sup>

Powyższe słowa mogą także powiedzieć coś o problemie politycznej polaryzacji. Wspomniałam już, że nie tylko konserwatyści, ale także liberałowie – np. Fareed Zakaria w swojej krytyce demokracji bezpośredniej jako nazbyt „nieokrzesej”<sup>42</sup> czy polscy aktywiści niechętni wobec „symetrystów”, którzy w Polsce AD 2019 zwracają uwagę na ich zdaniem nadmierne skupienie debaty publicznej na problemie ruchu LGBT – są przeciwni partykularnym motywacjom i emocjonalności w polityce; jak sądzę, być może chodzi tu właśnie o zarzut „mieszania dwóch natur”. „Symetrystów”, mimo że wygłaszają potok ciekawych słów na uzasadnienie włączenia innych tematów do debaty, ucisza się „klapsem” w postaci zarzutu subiektywizmu. Może w pewnym stopniu uprawnione byłoby następujące twierdzenie: skoro obie strony polaryzacji reprezentują jakiś „uniwersalizm”, wówczas polaryzacja polityczna symbolizuje transcendencję, natomiast kto idzie własną ścieżką, ten jest owym subiektywistą skupionym na swej immanencji – owym człowiekiem, który łączy dwie natury. (Na podstawie powyższych słów mogę powiedzieć, że teksty Zbigniewa Stawrowskiego, mimo że traktowane polemicznie, jawią się jako inspiracja do twórczych diagnoz życia społeczno-politycznego.)

Nawiązując do tego, że zakaz klapsa na poziomie najbardziej pierwotnych skojarzeń oznacza po prostu przyjemność i spokój jednostki, można powiedzieć, że ci, dla których te wartości są istotne, już przez sam ten fakt są dla Stawrowskiego „radykałnymi relatywistami”, którzy „zafalszowują rzeczywistość”. Warto bowiem pamiętać, że u tego filozofa

41 Por. np. Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 24-25. Umieszczone tu w nawiasie słowa „tak właśnie można by zinterpretować poglądy Kalliklesa” pochodzą z przypisu na tej samej stronie.

42 Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad. Revised Edition* (New York: W.W. Norton&Company 2007), 25-26.

podział na „wspólnotę etyczną” i „wspólnotę nieetyczną”, a także – odpowiednio – na prawdę i nieprawdę, jest oparty na rozróżnieniu na czystą „rozumność” oraz na to, co przyjemne dla jednostki:

Idąc za owym wezwaniem [prawa moralnego], (...) człowiek (...) staje się istotą w pełni rozumną: taką, która używa rozumu nie tylko w sposób instrumentalny (do kalkulacji mających na celu pomyślność własną albo własnej wspólnoty), lecz w sposób rozumny, jako „okna”, przez które w nasze życie może kroczyć czyste dobro – to, co naturalne skupienie jednostki na sobie i swojej społeczności stawia radykalnie pod znakiem zapytania.<sup>43</sup>

To właśnie dlatego – mimo że Stawrowski zaczyna tekst „Między kłapsem a szczękami Lewiatana” od stwierdzenia, że dyskusja o klapsie jest dyskusją „ponad podziałami” i każdy ma prawo do wypowiedzania się, gdyż „każdy z nas (...) pamięta swoje dzieciństwo” – kilka akapitów niżej (tak samo jak we wcześniejszym tekście „Klaps jako imperatyw kategoryczny”) zarzuca tym, którzy są przeciwnikami klapsa „noszenie ideologicznych okularów”<sup>44</sup> i nadmierny subiektywizm w postaci „mierzenia innych miarą swoich własnych niezbyt miłych dziecięcych doświadczeń”<sup>45</sup>. Tekst „Między kłapsem a szczękami Lewiatana” zawiera zresztą kolejny interesujący przejaw „chytrości rozumu”, gdyż Stawrowski w duchu indywidualizmu dopuszcza tu opieranie się na doświadczeniach osobistych, o ile jest to czynione w celach antyeudajmonistycznych. Filozof przedstawia bowiem swoją doświadczoną niegdyś chęć wymierzenia swemu dziecku klapsa jako „doświadczenie źródłowe”<sup>46</sup> o znaczeniu filozoficznym, odkrywającym prawo moralne. Natomiast doświadczenia innej osoby, które stoją po stronie czegoś bardziej eudajmonistycznego, reprezentują już jego zdaniem nadmierny subiektywizm i/lub ideologię, a zatem – wolno sądzić – ich doświadczenia nie mają prawa do bycia „doświadczeniem źródłowym”. Okazuje się, że odkrywanie zasad etycznych na podstawie doświadczenia subiektywnego jest dozwolone, ale tylko w przypadku, kiedy służy to udowodnieniu tezy antyeudajmonistycznej, nakazującej zimne porzucenie siebie i przyjęcie rygorystyki prawa moralnego.

Wybiórczość w stosowaniu indywidualizmu nie jest problemem, gdy w grę wchodzi obrona etyki przed szczęściem. Kwestia klapsa nie jest odosobnionym przypadkiem. „Byleby nie było szczęścia” – tymi słowami można również nazwać sprzeczności, jakich w imię antyszczęście-

43 Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, 441.

44 Ibid., 36.

45 Ibid., 37.

46 Ibid., 36.

wej zasady dopuszcza się Tomasz Terlikowski, sprzeciwiając się temu, aby w Kościele katolickim wprowadzić możliwość, żeby w wyjątkowych sytuacjach osoby rozwiedzione mogły wejść w powtórny związek, nie mając przy tym grzechu. W jednym z tekstów<sup>47</sup> Terlikowski pisał, że wprowadzenie takiej zasady doprowadzi do rozpadu Kościoła katolickiego, gdyż nie będzie on już oparty na jednoczącej doktrynie sięgającej, zdaniem teologa, czasów Ewangelii. W innym, późniejszym o rok tekście<sup>48</sup> Terlikowski argumentował zaś, że to dobrze, jeżeli w Kościele katolickim zgodnie z zasadą „inkulturacji” zostanie wprowadzona pewna dowolność rozwiązań: wówczas pewne rejony świata, na przykład Ameryka Łacińska, będą mogły przyjąć dopuszczalność powtórnych związków, a konserwatywna Polska będzie mogła trwać przy poglądzie o niedopuszczalności takich związków i ich niezgodności z wolą Boga. Można powiedzieć: „byłoby nie było szczęścia”, eudajmonistycznego prawa moralnego. Czyż o taką, nie mającą za nic sprzeczności, swawolę indywidualisty – pod warunkiem, że broni on „rozumnego porządku” – nie chodziło Heglowi, kiedy mówił, że „wielka postać musi zdeptać niejedną kwiat niewinny, musi niejedno zburzyć na swej drodze, (...) aby rozum wkroczył w istnienie”<sup>49</sup>?

## Transcendentalny klaps (podsumowanie)

U Zbigniewa Stawrowskiego podział na zmysłową i rozumną naturę – tę drugą pojmowaną jako „całkowita niezależność” od potrzeb jednostki – wyznacza podział na wspólnotę etyczną i wspólnotę barbarzyńską, do której nie należą jedynie osoby o złych intencjach w rozumieniu potocznym, ale także osoby „złe” w sensie Kanta: te, u których pobudka czynów ma domieszkę miłości własnej<sup>50</sup>. W dorobku polskiego filozofa, autora klasycznego tekstu o klapsie, następuje polemika z romantycznym przekonaniem o możliwości zaistnienia harmonii między światem zmysłów a światem rozumu. Zamiast tego „harmonia” zostaje potraktowana jako synonim surowego – by tak rzec: „nieumiarkowanego” – panowania rozumu nad pragnieniami.

47 Tomasz Terlikowski, „Doktrynalna demolka”, *Rzeczpospolita Plus Minus*, 22-23.10.2016.

48 Tomasz Terlikowski, „Amoris laetitia. Głos polskich biskupów koniecznie potrzebny”, *Polonia Christiana*, 15.12.2017, <https://www.m.pch24.pl/amoris-laetitia--glos-polskich-biskupow-koniecznie-potrzebny,56827,i.html>.

49 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. Adam Zieleny, (Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolffa 1919), 34.

50 Por. Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, [w:] idem, *Dzieła zebrane*. Tom V (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011), 38–39.

Klaps, potraktowany przez Stawrowskiego jako element świata prawa moralnego, nie należy do wymiaru emocjonalności i potrzeb (tj. motywacją nie jest potrzeba wygody rodzica czy naturalna złość), ale te potrzeby i emocje „transcenduje”. Uprawnione jest stwierdzenie, że taki sposób zachowania – u którego podstaw leży znaczne ograniczenie pojęcia rzeczywistości – można odnieść do wielu innych czynów (na przykład nieodzywanie się do siebie polityków czy członków rodziny); jest to swoiste „emocjonalne zwalczanie emocji”. W ramach klapsowej filozofii wspólnoty dopuszczalne są czyny, które są niezrozumiałe pod względem pierwszego, zmysłowo-biologicznego pojmowania „natury” (gdzie motywacją jest np. intuicja taka jak współczucie czy chęć, aby do kogoś się odezwać) – natomiast czyny te są zrozumiałe pod względem drugiego, rygorystyczno-prawnomoralnego pojmowania „natury”. Na marginesie należy podkreślić, że nie wiadomo, na czym owa „rozumiałość” w przypadku świata „czystego prawa naturalnego” miałyby polegać; bardziej adekwatne wydają się tu słowa Konrada z Mickiewicza „Dziadów”: „I byłaz taka przepaść bez dna i bez granic? – / Nie wiedziałem, a była”<sup>51</sup>.

Wrogami cywilizacji nie są ci, którzy przynależą do określonej opcji politycznej, ale raczej ci, których subiektywne poszukiwanie prawdy nie omija ścieżki eudajmonizmu i immanentystycznego poczucia „mam rację”. Dlatego egoistyczna, kalkulująca chciwość w stylu Kalliklesa oraz krytykowany w Heglowskiej nauce o małżeństwie romantyczny subiektywizm i emocjonalność są dla Stawrowskiego tożsame – obie postawy są niedopuszczalne, bo mieszają dwa poziomy słowa „natura”<sup>52</sup>. Dziecko, które dostaje karę – zwłaszcza za coś, czego nie robiło złośliwie, a np. z niewiedzy czy jakichś problemów emocjonalnych – jest gotowe wyjaśniać i argumentować w swojej obronie, posługując się nawet słowami takimi jak sprawiedliwość, ale dla konserwatysty nie jest to nic warte: dziecko napotyka tylko rehot albo zimną obojętność, ponieważ wyjaśnienie owego dziecka jest – w sensie Voegelina i jego diagnozy przyczyn totalitaryzmu – „immanentystyczne”<sup>53</sup>; zawarte jest w tym jego dążenie do szczęścia. Analogiczne wyjaśnienie można zastosować wobec dorosłej

51 Adam Mickiewicz, *Dziady. Poema* (Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik” 1974), 176.

52 Zresztą dedukowalna teza Stawrowskiego o powiązaniu między Kalliklesem (*Prawo naturalne a ład polityczny*, 24–25) a miłośnikami romantycznej wyobraźni (*ibid.*, 382–384) wcale nie jest oderwana od rzeczywistości: romantyczna miłość zakłada uwielbienie nie tylko dla ukochanego, ale także dla siebie, a zwolennik demokracji bezpośredniej nie chce uczestniczyć w niej jedynie dla dobra wspólnego, ale po to, aby poczuć „współpanowanie” i zagłosować zgodnie ze swoimi doświadczeniami, potrzebami i wyuczaniem.

53 Por. np. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press 1952), 125.

sytuacji niedosłzłego powitania premiera i pani prezydent: argumentacja, że premier powinien uściskać dłoń i się przywitać, bo tego wymaga szacunek do człowieka oraz świadomość dobra wspólnego, są dla konserwatysty (o ile zgadza się on z poglądami Stawrowskiego) właśnie takim dziecinny „tupaniem nogą”, na które można odpowiedzieć: „przecież wiesz, że mówisz tak, bo twoim interesem jest szczęście czy uspokojenie”. Oczywiście mógłby też paść argument, że nie przystoi w takiej sytuacji używać określenia „dobra wspólne”. W imię niemieszania dwóch „natur” nie ma takich zwykłych gestów, które nie mogłyby być odmówione czy nieodwzajemnione w przypadku chęci pouczenia osoby, która miesza dwa rozumienia natury. Tak można by zdefiniować paradoksalny dowolnościowy indywidualizm w imię „dezindywidualizacji wzwyż”<sup>54</sup>, który – nie tylko u konserwatystów, lecz także u niektórych liberałów – prowokuje emocjonalne zwalczanie emocji.

## Bibliografia:

- Bénéton, Philippe, Delsol, Chantal, Legutko, Ryszard i inni. *Deklaracja paryska. Europa, w jaką wierzymy*, październik 2017 (<https://thetrueeurope.eu/europa-w-jaka-wierzmy/>).
- Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne*, przeł. Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak 2018.
- Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przeł. Marek Chojnacki. Warszawa: PAX 2017.
- „Une gifle aux familles”, „Valeurs Actuelles”, 22.07.2013, <https://www.valeur-sactuelles.com/societe/une-gifle-aux-familles-40055> (dostęp: 26.10.2019).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. Adam Zieleszyk. Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolffa 1919.
- Kant, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gątecki. Warszawa: PWN 2012.
- „Religia w obrębie samego rozumu.” W: Idem, *Dziela zebrane. Tom V*, przeł. Aleksander Bobko. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011.
- Melonowska, Justyna. Komentarz z 20.06.2019, zamieszczony publicznie na profilu Facebook Zbigniewa Nosowskiego. [https://facebook.com/story.php?story\\_fbid=2567703449929771&id=100000704221372](https://facebook.com/story.php?story_fbid=2567703449929771&id=100000704221372) (dostęp: 2.09.2019).
- Mickiewicz, Adam. *Dziady. Poema*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik” 1974.
- Pawlak Mikołaj. „Nazwą mnie katorzecznikiem”, w rozmowie z Magdaleną Rigamonti. *Dziennik Gazeta Prawna*, 19-23.06.2019.
- Prokopiuk, Jerzy. „Przedmowa.” W: Friedrich Schiller, *Pisma teoretyczne*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.

<sup>54</sup> Świetne określenie „dezindywidualizacja wzwyż” zapożyczam z: Jerzy Prokopiuk, „Przedmowa”, [w:] Friedrich Schiller, *Pisma teoretyczne*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2011), 16-17.

- „Sakrament pokuty (dla dzieci)”, *Opoka*. [https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MS/spowiedz\\_dzieci.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MS/spowiedz_dzieci.html) (dostęp 2.09.2019).
- Schmitt, Carl. *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki. Warszawa: Aletheia 2012.
- Smiatek-Mazgaj, Bogna i inni. „Objawy dysocjacji czucia bólu i dotyku, derealizacji i depersonalizacji u kobiet a wydarzenia urazowe z okresu dzieciństwa, adolescencji i wczesnej dorosłości.” *Psychiatria Polska*, nr 50(1), (2016): 77–93.
- Stawrowski, Zbigniew. „Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle.” *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka*, nr 19 (2015): 28–42.
- „Klaps jako imperatywu kategoryczny.” *Civitas. Studia z filozofii polityki*, nr 17 (2016): 257–269.
- „Między klapsami a szczękami Lewiatana.” *Rzeczpospolita Plus Minus*, 5–6.11.2016.
- „Platon o demokracji.” W: Idem, *Niemoralna demokracja*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2008.
- Prawo naturalne a ład polityczny*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2006.
- „Mord założycielski III RP,” w rozmowie z Michałem Płocińskim. *Rzeczpospolita Plus Minus*, 31.12.2015–3.01.2016.
- Stefanek, Tomasz. „Tyrania – o samozagładzie rozumu.” *Teologia Polityczna*, nr 5(1), (2009): 284–290.
- Terlikowski, Tomasz. „Amoris laetitia. Głos polskich biskupów koniecznie potrzebny.” *Polonia Christiana*, 15.12.2017, <https://www.m.pch24.pl/amoris-laetitia-glos-polskich-biskupow-koniecznie-potrzebny,56827,i.html>.
- „Doktrynalna demolka”, *Rzeczpospolita Plus Minus*, 22–23.10.2016.
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press 1952.
- Zakaria, Fareed. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad (Revised Edition)*. New York: W. W. Norton&Company 2007.

## **Paradoks napięcia jednostka – wspólnota w konserwatywnej afirmacji wymierzania klapsów dzieciom**

### **Abstrakt**

Artykuł stanowi kontynuację opublikowanych w 2016 roku rozważań polemicznych wobec spotykanej w polskiej myśli konserwatywnej afirmacji stosowania przemocowych środków wychowawczych. W niniejszym tekście autorka bada niewyeksponowany wcześniej wątek zjawiska, które można by nazwać „indywidualistyczną dowolnością w imię Prawa Moralnego”. Choć konserwatyści przedkładają wspólnotę nad jednostkę i uważają, że wspólnota powinna wychowywać i upominać jednostkę, inaczej jest w przypadku rodzica przekonanego o słuszności wymierzania dziecku klapsa. Wtedy bowiem, jak uważają konserwatyści, nikt nie powinien czuć się upoważniony do pouczania rodzica, aby klapsa nie wymierzał. Ten i inne przykłady – związane nie tylko z życiem rodzinnym, ale także ze sferą polityczną – prowadzą autorkę do wniosku, że perspektywa subiektywno-indywidualistyczna jest w myśleniu konserwatywnym

dopuszczalna, o ile prowadzi do celów antyeudajmonistycznych, natomiast jest niedopuszczalna, jeżeli cel ma być eudajmonistyczny. Jak przyznaje konserwatysta Zbigniew Stawrowski: „Ta nasza fundamentalna niezależność od wszelkich pobudek zewnętrznych – zarówno od zmysłowych potrzeb i namiętności, jak i od presji obowiązujących w społeczeństwie obyczajów – o której dowiadujemy się za pośrednictwem prawa moralnego, rodzi w nas pierwotne doświadczenie wolności”. Paradoksalnie, w imię walki z „barbarzyńskimi” subiektywistami pragnącymi radości, konserwatysta – o ile zgadza się z poglądem Stawrowskiego – może samozwańczo zawiesić nawet spajające wspólnotę podstawowe zasady dobrych obyczajów (jak np. pozdrawianie się przez polityków ponad podziałami czy odpowiadanie na życzenia bożonarodzeniowe).

**Słowa kluczowe:** indywidualizm, wspólnota, konserwatyzm, klaps, Zbigniew Stawrowski

**Anna Czepiel** jest filozofką polityki i politologiem, doktorantką w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Do jej szczególnych zainteresowań należy badanie przejawów krytyki indywidualizmu i romantycznej wrażliwości. Przygotowuje rozprawę doktorską o roboczym tytule „Demokracja bezpośrednia jako fenomen romantyczno-indywidualistyczny”. Autorka książki *Szczęśliwy człowiek kontra dobry obywatel? Zmagania z myślą Hanny Arendt* (Warszawa 2017).

## **The Paradox of Individual-Community Tension in Conservative Affirmation of Spanking Children**

### **Summary**

The text is a continuation of author's polemical considerations published in 2016 which concerned Polish conservative thinkers' affirmation towards some elements of physical violence in parenting. In this article, the author examines a question which has not yet been taken up in her earlier texts: namely, the question of, so to speak, „individualistic arbitrariness in the name of Moral Law”. Although conservatives prefer community to individual and think that the community should rear and admonish the individual, this is not the case with the parent's internal belief that the children must be spanked. Conservatives believe that in this situation no one should caution the parent to renounce spanking. This one as well as other examples – concerning not only family life but also political sphere – guide the author to a conclusion that the subjective-individualistic perspective is allowed in conservative thinking as long as it does not bring about any eudaimonistic goal, but is strictly not allowed if the

goal would be eudaimonistic. As the conservative author Zbigniew Stawrowski himself reveals: „Our fundamental independence from any external motives – from our sensual needs and desires as well as from pressure of social customs – the independence about which we know by means of the moral law, brings forth our primordial experience of freedom”. Paradoxically, in the name of fighting the „barbarian” subjectivists who want joyfulness, the conservative person who agree with Stawrowski’s view can usurpatorily suspend even the basic customs of *savoir-vivre* which really bond the community (such as greeting each other by political opponents or answering to Christmas wishes).

**Keywords:** individualism, community, conservatism, spank, Zbigniew Stawrowski

**Anna Czepiel**, political philosopher and political researcher, PhD student at the Department of Polish Philosophy of the Institute of Philosophy, Jagiellonian University. Her research interests include manifestations of criticism of individualism and romantic sensitivity. She is currently preparing a doctoral dissertation, working title: *Direct democracy as a romantic-individualist phenomenon*. Author of the book: *Szczęśliwy człowiek kontra dobry obywatel? Zmagania z myślą Hanny Arendt*, Warsaw 2017.



JACEK BRECKZO

Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-8862-9721

DOI 10.24917/20838972.16.9

## Pacyfizm radykalny i umiarkowany a pojęcie „wojny sprawiedliwej”

Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię.

Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz.

(Mt, 10, 34-36)

Pacyfizm radykalny uznaje pokój za wartość autoteliczną, odrzucenie przemocy traktuje jako zasadę absolutną i bezwyjątkową. Jego drogowskaz etyczny głosi: „nie walczę w żadnych okolicznościach”. Może mieć różne źródła światopoglądowe, religijne czy filozoficzne. Pierwsi chrześcijanie – podobnie zresztą jak nowożytni arianie, amisze, kwakrzy, duchoborcy, czyli też tołstojowscy – byli radykalnymi pacyfistami, traktującymi pryncypialnie piąte przykazanie; w interpretacji „nie zabijaj”, a nie tylko „nie morduj”, czyli nie zabijaj niewinnego. Uzupełniali to wskazaniem Jezusa, który zabraniał zwalczać zło złem i nakazywał nadstawiać drugi policzek. Co więcej, powoływali się na jego przykład, kiedy to kazał Piotrowi schować miecz dobytego w jego obronie, a ucięte ucho agresora cudownie przytwierdził do jego głowy. Pierwsi chrześcijanie nie stawiali zatem oporu, kiedy byli chwytni, więzieni i prowadzeni na rzeź. Podobnie Żydzi, po klęsce ostatniego powstania anty-rzymskiego i wypędzeniu z Ziemi Świętej (na blisko dwa tysiące lat), porzucili miecz na rzecz pióra i do XX wieku nie bronili się w czasie prześladowań.

Pacyfizm radykalny może również znaleźć uzasadnienie w etyce filozoficznej, odwołującej się do rozumu. Wyróżniony w tym względzie wydaje się kantyzm, celujący w uniwersalne prawa, a nie skutki ich stosowania (choćby świat miał się rozpaść, należy przestrzegać prawa moralnego). Otóż, jeśli uznamy, że zasada „nie zabijaj” należy do uniwersalnego prawa moralnego, to stajemy się – siłą rzeczy i siłą obowiązku – radykalnymi, integralnymi pacyfistami, bez oglądania się na skutki.

Pacyfizm umiarkowany nie uznaje pokoju za wartość autoteliczną, brzydzi się walką i przemocą, ale uznaje, że są granice, poza którymi walczyć należy. Jego drogowskaz etyczny głosi: „walczę w ostateczno-

ści”. Nie ma natomiast zgody, kiedy ta ostateczność zachodzi; a zatem pacyfizm umiarkowany może mieć różne oblicza i odcienie (bardziej lub mniej umiarkowane). Pacyfizm umiarkowany uznaje, innymi słowy, że podjęcie walki może być moralnie uzasadnione, czyli słuszne i sprawiedliwe. To zaś prowadzi nas do koncepcji „wojny sprawiedliwej”. Pacyfizm radykalny traktuje „wojnę sprawiedliwą” jako oksymoron, coś zatem niemożliwego, bo wewnętrznie sprzecznego. Inaczej rzecz ma się w przypadku pacyfizmu umiarkowanego, który wojny sprawiedliwej „z góry” nie wyklucza, nie odrzuca.

Należy więc rozważyć, jak się ma pacyfizm umiarkowany do różnych koncepcji wojny sprawiedliwej. Czy wszystkie te koncepcje należy zaliczyć do pacyfizmu umiarkowanego, czy tylko niektóre, a może żadną?

Inny powód zajęcia się rozlicznymi koncepcjami „wojny sprawiedliwej” jest taki, że zestawienie owych koncepcji, mniej lub bardziej przyzwalających na podjęcie walki, może ułatwić naszkicowania pewnego „spektrum” możliwości i znalezienia jakiegoś kryterium pozwalającego odróżnić umiarkowany pacyfizm od umiarkowanego militarysty.

\*

Do problemu „wojny sprawiedliwej” można podejść – jak sądzę – na dwa sposoby; albo historycznie (opisując różne koncepcje pojawiające się w porządku chronologicznym), albo strukturalnie, tworząc pewien model, a w jego ramach pewne odmiany i gradacje. Zaczniemy od krótkiego przeglądu historycznego.

Pojawienie się koncepcji „wojny sprawiedliwej” to wynik przejścia najpierw stoicyzmu, a następnie chrześcijaństwa z „płaszczyzny” etyki indywidualnej na płaszczyznę etyki publicznej i politycznej. Pierwszy był stoicyzm, a konkretnie – jego nieco eklektyczny wyznawca – Cynceron. Gdyby był ortodoksyjnym greckim stoikiem, musiałby się zmierzyć z pytaniem, jak dążenie do spokoju ducha, do ataraksji, oraz do kierowania się rozumem pogodzić z okrucieństwami wojny. Ten jednak wątek zostaje pominięty. Cynceron – w duchu rzymskiego legalizmu – uważa, że kluczowym warunkiem uznania wojny za sprawiedliwą jest odpowiednie, „prawomocne” jej rozpoczęcie. Należy zatem zacząć od „żądania satysfakcji” i ostrzeżenia (należy wystosować jakieś „ultimatum”), a następnie można przejść do ogłoszenia formalnej deklaracji wojny. W ten sposób zostałyby wprowadzone czytelne reguły rozpoczęcia wojny i dzięki temu żadne państwo nie byłoby narażone na niespodziewaną – a przeto niesprawiedliwą – napaść. Wojny niesprawiedliwe to poza tym wojny wszczęte bez słusznego powodu. Do słusznych powodów Cynceron zalicza konieczność odparcia wrogów (wojnę obronną; w tym obronę sojuszników), wojnę w celu odzyskania utraconych ziem oraz wojnę w celu uka-

rania wrogów (co – rzecz jasna – daje szerokie możliwości uzasadnienia podjęcia wojny).

W przypadku chrześcijaństwa kluczowa okazała się nieoczekiwana zmiana jego politycznej sytuacji, kiedy to – w wyniku zwycięstwa Konstantyna w bitwie pod Mostem Mulwijskim (do którego przyczynili się chrześcijańscy żołnierze, a w „wersji mistycznej” Bóg chrześcijański<sup>1</sup>), chrześcijaństwo z religii prześladowanej stało się religią dominującą, a następnie panującą, czyli religią państwową. W czasach, kiedy chrześcijaństwo było prześladowane, kiedy znajdowało się niejako poza państwem – skoncentrowane na etyce indywidualnej i indywidualnym zbawieniu – krzewiło, w swoim głównym nurcie, nierzadko z wielkim heroizmem, ideę radykalnego pacyfizmu. Kiedy jednak stało się religią państwową, musiało uwzględnić płaszczyznę publiczną i polityczną; w tym przypadku głoszenie radykalnego, nieprzejednanego, bezwyjątkowego pacyfizmu prowadziło do klęski państwa; ogłoszono by bowiem jego bezbronność, nastawianie drugiego policzka na każdy atak, a zatem otwarcie granic. Chrześcijańscy teologowie i filozofowie musieli więc opuścić spokojną – pozbawioną wątpliwości i dylematów moralnych – przystań indywidualnego pacyfizmu i wypracować jakąś doktrynę wojny uzasadnionej, wojny sprawiedliwej. Początki tego dostrzec można już u mentora św. Augustyna, biskupa Mediolanu, św. Ambrożego; jednak za głównego twórcę chrześcijańskiej odmiany „wojny sprawiedliwej” uznaje się biskupa z Hippony.

Wydarzeniem przełomowym, decydujący wstrząsem i katalizatorem, okazało się zdobycie w roku 410 (po raz pierwszy od 800 lat) Rzymu przez obce wojska; a zatem klęska, w wyniku której „do Rzymu wtargnęli Goci pod wodzą króla Alaryka i srodze miasto spustoszyli”<sup>2</sup>. Zdobycie i złupienie Rzymu przez barbarzyńców uświadomiło św. Augustynowi nie tylko konieczność obrony chrześcijaństwa przed zarzutem, że to porzucenie kultu bogów pogańskich spowodowało na Rzym nieszczęście, ale też konieczność militarnej obrony chrześcijańskiego imperium. Aby to jednak uczynić, trzeba było stworzyć budowlę teoretyczną, czyli „teologię wojny” uzasadniającą wojnę w ramach „religii miłości”.

Ujmując rzecz w wielkim skrócie, św. Augustyn, po pierwsze, wskazał na zgodność walki z prawem naturalnym, odwołując się do argumentów metafizycznych i eschatologicznych. Otóż wojna jest zgodna z prawem

---

1 Pojawia się w ten sposób w chrześcijaństwie, w formie „zarodkowej”, wizja Boga pomagającego wygrywać bitwy, czyli wizja „Boga Zastępów” (zbrojnych), która doprowadziła następnie do koncepcji wojny jako „sądu Bożego”. Koncepcja ta zresztą – zauważmy na marginesie – ma ugruntowanie w Starym Testamencie, gdzie Bóg pomagał Izraelitom pokonywać w bitwach wrogie ludy (kiedy Mojżesz trzymał ręce w górze, Żydzi przeważali, kiedy ręce opuszczał, przegrywali).

2 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Ks. Władysław Kubicki (Kęty: Antyk, 1998), 15.

naturalnym nie dlatego, że Bóg pochwała przemoc, ale dlatego, że natura świata i natura ludzka została skażona w wyniku grzechu pierworodnego. Potomkowie Abła mają prawo bronić się przed potomkami Kaina. Uważał zatem, że wojna jest elementem prawa naturalnego (prawa bożego odbitego w ludzkich sercach); uznał przeto, że wojny są zawarte w planach Boga

Po drugie, miał na uwadze rozróżnienie – oczywiście dla ludzi antyku (i zawarte zarówno w języku greckim, jak i łacińskim) – na wroga prywatnego (*inimicus*), którego miłować należy i wroga publicznego, z którym walczyć należy (*hostis*). Wróg prywatny to wszak konkretny człowiek, osoba, lepiej lub gorzej znany; wróg publiczny zaś to wróg anonimowy, nie spersonalizowany, rzec można „beztwarzowy”.

Co więcej, Jezus – argumentował św. Augustyn – zakazywał nienawiści, a nie walki<sup>3</sup>. I w tym jednak przypadku (w przypadku walki) należy unikać nienawiści i innych negatywnych emocji. Idzie nie o to, aby nie walczyć, nie używać przemocy, ale aby ta przemoc nie zanieczyściła nam duszy, nie uczyniła jej nienawistną i „bezlitosną”. Należy zatem wystrzeżać się w czasie wojny „okrucieństwa w zemście”, „zaciekłości represji”, „namiętności władania”. Mamy zatem, po trzecie, przesunięcie akcentu z czynów na uczucia.

Jeśli zaś idzie o ścisłe warunki wojny sprawiedliwej, św. Augustyn wskazuje na dwa: musi być prowadzona przez legalną władzę oraz mieć obiektywnie słuszną przyczynę. Przyczyną taką jest zaś dążenie do pokoju. Władca zatem, dla który celem jest sama wojna (okrucieństwo, dążenie do dominacji), albo też podbój i grabież (chciwość) nie prowadzi wojny sprawiedliwej.

W innym naświetleniu, wojna sprawiedliwa to walka – kiedy inne środki zawiodły – z niesprawiedliwością; „kiedy to naród lub państwo, przeciw którym mamy prowadzić wojnę, zaniechał albo ukarania za występki popełnione przez swoich, albo oddania tego, co zostało zabrane wskutek tych nieprawości”<sup>4</sup>. No i na koniec najważniejszy, i najbardziej oczywisty, cel wojny sprawiedliwej (mającej na względzie pokój), to obrona życia niewinnych ludzi oraz obrona ich wolności i godziwego życia.

Mimo że wojna jest zawarta w planie Bożym, nie gwarantuje to jednak zwycięstwa tym, którzy prowadzą wojnę sprawiedliwą. Sprawiedliwi mogą przegrać (jak w przypadku złupienia Rzymu przez Alaryka), albowiem „wszelkie zwycięstwo, gdy się ono nawet złym przydarzy, po-

<sup>3</sup> Po łacinie gra słów: Jezus zakazywał *malitia*, a nie *militia*.

<sup>4</sup> Por. Georges Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przeł. Antoni Szymanowski (Warszawa: Bellona 1998), 68.

niza tych, co są z wyroku Bożego zwyciężeni, bądź dla ich poprawy, bądź dla ukarania”<sup>5</sup>. Augustyn nie traktuje więc wojny jako „Sądu Bożego”.

W istocie więc ostateczne rozstrzygnięcie, która strona prowadziła wojnę sprawiedliwą, a która niesprawiedliwą, dokona się po odkryciu „kurtyny transcendencji”. Jeśli zaś jest to ostateczne kryterium, wszelkie doczesne kryteria wojny sprawiedliwej mają, jak się zdaje, ograniczone zastosowanie.

Święty Augustyn podaje zatem dwa zasadnicze warunki, aby można było uznać wojnę za sprawiedliwą. Kolejni autorzy będą dodawać kolejne warunki; przestawię teraz kilka takich zestawów w kolejności rosnącej stopniowo listy warunków.

### Trzy warunki

Innym filozofem i teologiem chrześcijańskim, który wniósł istotny wkład w teorię wojny sprawiedliwej był św. Tomasz. Do dwóch głównych warunków podanych przez św. Augustyna, czyli legalności władzy i sprawiedliwej przyczyny, dodał on warunek trzeci (czy też raczej zaakcentował pewien aspekt „sprawiedliwej przyczyny”), mianowicie uczciwą, sprawiedliwą intencję; intencję wskazującą na postępowanie moralne, czyli postępowanie zgodne z prawem naturalnym. Władca zatem, decydując się na wojnę, powinien – zgodnie z fundamentalną zasadą prawa naturalnego – dobro czynić i zła unikać. Legalny władca, czyli „pomazaniec Boży”, rozstrzyga to w swoim sumieniu. Skoro decydująca jest intencja władcy, św. Tomasz nie przewiduje żadnych – poza jedną – instancji nadrzędnych (żadnych, na przykład, międzynarodowych ciał nadzorujących): o tym, czy intencja władcy, decydującego się na wojnę, była moralna (czyli zaiste dobro chciał czynić, a zła unikać), ostatecznie decyduje Bóg. Władca odpowiada więc ostatecznie przed Bogiem.

To rozwiązanie umożliwia, z jednej strony, różne nadużycia ze strony władcy oraz jego stronników (na przykład, prezentowanie wspaniałych intencji i naginanie faktów), z drugiej zaś strony daje „pomazańcowi Bożemu” większą swobodę manewru przy podejmowaniu decyzji o wojnie. Może, na przykład, podjąć decyzję o wojnie również dla uniknięcia „przyszłego zła” (w ramach reguły „zła unikaj”), a zatem dopuszczalna wydaje się być wojna prewencyjna, czyli atak wyprzedzający.

### Cztery warunki

Zakładając nieco (o stulecie) porządek chronologiczny, przywołajmy tak zwany „Dekret Gracjana”, z którego czerpał św. Tomasz. Wedle Gracjana – o którym wiemy niewiele ponad to, że właśnie to imię nosił – prowadzenie wojny nie jest samo w sobie grzechem i dodaje on do tego czte-

5 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, 783. (Ks. XIX, rozdz. XVI)

ry warunki konieczne, aby wojnę można było uznać za sprawiedliwą. Wojna jest wypowiedziana przez legalnego władcę. Jest prowadzona dla obrony kraju lub w celu odzyskania utraconych ziem i dóbr. Nie biorą w niej udziału duchowni. Wojsko nie stosuje skrajnej przemocy i okrucieństw względem wroga. Trzeci punkt, przejęty zresztą również przez św. Tomasza, okazał się niezwykle istotny i był szeroko dyskutowany w wiekach średnich. Stał się zresztą trwałym składnikiem katolickiej teologii wojny, aż do naszych czasów. Utrwalił się więc pogląd, że duchowni mogą w wojnie sprawiedliwej uczestniczyć, ale nie powinni w niej walczyć orężnie. Mogą więc wspierać walczących tylko duchowo oraz poprzez modlitwy<sup>6</sup>. Podział ten, od strony formalnej, był przestrzegany również w zakonach rycerskich; odróżniano braci rycerzy i braci kapelanów; którzy mieli zakaz „przelewania krwi”. W praktyce natomiast różnie to bywało<sup>7</sup>.

## Pięć warunków

Warto też odnotować zwięzłe i precyzyjne – a zarazem, używając współczesnego terminu, zorientowane aksjologicznie przeciw nienawiści – wyliczenie warunków wojny sprawiedliwej, wykonane przez dominikanina, św. Rajmunda z Penjafort (który zmarł rok po św. Tomaszu, urodził się natomiast pół wieku przed nim i jako trzeci generał zakonu dominikanów zachęcał go podobno do napisania *Summy contra Gentiles*). Otóż – zdaniem św. Rajmunda – istnieje pięć warunków niezbędnych, aby można było uznać wojnę za sprawiedliwą: osoba, cel, przyczyna, duch i władza. „Osoba: niechaj będzie to osoba świecka, której dozwolony jest rozlew krwi, a nie osoba duchowna, której jest to zakazane poza przypadkiem nieuniknionej konieczności. Cel: niechaj to będzie dla odzyskania dóbr albo obrony ojczyzny. Przyczyna: niechaj to będzie z konieczności, aby przez walkę doprowadzić do pokoju. Duch: niechaj wojna nie będzie prowadzona z nienawiści albo zemsty. (...). I kończy: „Jeśli któregoś z tych punktów brakuje, niechaj wojna będzie nazwana niesprawiedliwą”<sup>8</sup>.

Pod koniec średniowiecza pojawia się jeszcze jedno zastrzeżenie związane z prowadzeniem wojen. Dominikanin, Św. Antonin Pierozzi – postać ciekawa, a w Polsce mało znana – przedstawiciel niezwykłego florenckiego „quattrocento”, biskup tego miasta, doradca Papieża na Soborze Florenckim, wprowadza w swojej monumentalnej *Summa moralis*

6 Wsparcie modlitwne było dopuszczalne już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

7 Por. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, a szczególnie rozdziały: „Zakazanie duchownym uczestniczenia w wojnie. Teoria” oraz „Praktyka. Kościół skażony duchem wojennym”.

8 Por. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, 171.

(będącej jakoby odpowiednikiem *Summy Teologicznej* św. Tomasza) pojęcie „proporcjonalności”. Wojna może być sprawiedliwa, a mimo to nie należy jej toczyć, kiedy uznamy, że spustoszenia i szkody związane z wojną przeważają szkody, które powstaną, kiedy wojny i walki zaniechamy. Mamy w tym przypadku, jeśli dobrze rozumiem, zaczątki kalkulacji użytecznej; nie od strony pożytków, ale szkód i cierpień. Duch miłosierdzia (św. Antonin służył z pomocy niesionej chorym i ubogim) łączy się – w tym mateczniku „moralności kupieckiej” – z podejściem trzeźwym, liczącym i kalkulującym.

Zamykając wyliczenie warunków wojny sprawiedliwej należy wspomnieć, że od czasu pierwszej krucjaty (koniec XI wieku) następuje zmiana akcentów, wojna sprawiedliwa zaczyna być pojmowana jako „wojna święta”. „Zwyczajne” wojny sprawiedliwe odbywają się niejako na niższym poziomie; zmierzają – poprzez zgiełk bitewny – do tymczasowego, kruchego pokoju doczesnego; wojna święta zaś zmierza do kulminacji ludzkiej historii, czyli do „pokoju Bożego”, do czasów ostatecznych, kiedy to „będzie jedna owczarnia i jeden pasterz”. Wojna święta to wojna – używając współczesnego terminu – między cywilizacjami, przy czym jedna cywilizacja niesie w sobie boskość (prawdziwą religię), a inne jej nie noszą. Celem wojny świętej jest raczej walka i pokonanie wroga, a nie nawracanie. Zwyczajne wojny prowadzą zazwyczaj do barbaryzacji walczących, ideałem wojny świętej było doskonalenie moralne żołnierzy; miała ona „odradzać to, co obumarłe (zapał), oczyszczać to, co pogrążone w brudzie (uświęcenie), ratować to, co przeznaczone do zatraty (zbawienie)”<sup>9</sup>. Krucjaty miały wszakże nie tylko uzasadnienie religijne, ale też polityczne; na przykład obronę zagrożonego przez muzułmanów Bizancjum. Należy też uwzględnić szerszy kontekst „geopolityczny”; cywilizacja chrześcijańska znalazła się bowiem – w wyniku błyskawicznej ekspansji armii Mahometa i jego następców – w „kleszczach islamu”; w jego władaniu znalazła się Afryka Północna, Sycylia i półwysep Iberyjski. Spośród zaś pięciu „stolic chrześcijaństwa” (Pentarchia), trzy były od dawna stracone (Aleksandria, Antiochia, Jerozolima), a dwie pozostałe zagrożone. Przypomnijmy, że Rzym został na krótko zdobyty i złupiony przez muzułmanów w roku 846, co pozostawiło trwałe ślad w pamięci zbiorowej; Konstantynopol zaś, od wieków atakowany, został ostatecznie zdobyty w roku 1453. Krucjaty można chyba słusznie uznać, za opóźnioną reakcją na podboje islamu<sup>10</sup>. Koresponduje z tym takie uzasadnienie

---

9 Por. R. Mozgol, *O wojnie. Katolicka teologia wojny a zagrożenia współczesności*, <http://www.phalanx.pl/templumnovum/numer/info/o-wojnie-katolicka-teologia-wojny-a-zagrozenia-wspolczesnosci/> (data dostępu: 01.05.2019)

10 Por. Minois, rozdział „Opóźnienie świętej wojny chrześcijańskiej”, w: *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*.

krucjat, że były to w istocie „wojny rzymskie” (*bellum romanorum*), czyli wojny o odzyskanie utraconych ziem zachodniej części Imperium Rzymskiego, którego Kościół uważał się prawnym dziedzicem (przywołajmy w tym miejscu słynne fałszerstwo zwane „Donacją Konstantyna”).

Wojna w średniowieczu była także – o czym już wspominaliśmy – traktowana jako „sąd Boży”. Skoro Bóg jest bogiem zastępów, zastęp, który wygrywa, ma jego poparcie. Zwycięstwo zatem rozstrzyga, po której stronie stał Bóg, która strona toczyła wojnę sprawiedliwą. Bitwa w takiej wojnie przypominała gigantyczny turniej rycerski; o czytelnych regułach (rycerze pojedynkowali się z rycerzami; giermkowie i słudzy ze sługami<sup>11</sup>); wrogie armie umawiały się w pewnym miejscu (dogodnym dla obu stron); nie było mowy o pułapkach i podstępach; budowano nawet tymczasowe trybuny dla dam; ogłaszano przerwy w bitwie, aby rycerze mogli odpocząć i się posilić. Jedną z ostatnich takich bitew w Europie była podobno – mniej znana od Grunwaldu – bitwa pod Koronowem, stoczona 10 października 1410 roku.

To z kolei kieruje naszą uwagę na polski wkład w teorię wojny sprawiedliwej, który był związanych z uwikłaniem najpierw Piastów, a następnie Jagiellonów w konflikt z jednym z Zakonów Rycerskich. Zakon Najświętszej Marii Panny był początkowo uczestnikiem krucjat w „Ziemii Świętej”, od XIII wieku walczył na „dwa fronty”; na froncie południowym i na nowym froncie północnym, na którym Krzyżacy walczyli z ostatnimi pogańskimi ludami w Europie. Po upadku Królestwa Jerozolimskiego, cały impet został skierowany na północ, co spowodowało błyskawiczny rozrost państwa krzyżackiego, które zaczęło zagrażać Polsce i Litwie. Z zakonem walczono wszakże nie tylko orężnie, ale też ideowo na ówczesnym „forum międzynarodowym”. Wspomnijmy dwóch najważniejszych polskich uczestników owej ideowej walki. Pierwszym był Stanisław ze Skarbimierza (organizator i pierwszy rektor Akademii Krakowskiej); do warunków wojny sprawiedliwej (zbliżonych do tych, które podawał św. Rajmund) dodawał pogląd, że władca chrześcijański, który prowadzi wojnę sprawiedliwą przeciwko innemu władcy chrześcijańskiemu, ma prawo posiłkować się poganami, jeśli o własnych siłach nie jest w stanie pokonać przeciwnika. Przypomnijmy, że w bitwie pod Grunwaldem brali udział, po tronie polsko-litewskiej, również Rusini (schizmatycy), husyci (heretycy) i Tatarzy (poganie)<sup>12</sup>. Drugim był Paweł

11 Podobno śmiertelność wśród rycerzy była niewielka, natomiast „trup siał się gęsto” przy zmaganiach giermków i sług.

12 Była to sprawa wówczas niezwykle bulwersująca. Jan Falkenberg (dominikanin i wykładowca Akademii Krakowskiej) wynajęty przez Krzyżaków, argumentował – polemizując z Stanisławem ze Skarbimierza na Soborze w Konstancji – że wolno zabijać pogan tylko dlatego, że są poganami; natomiast Polaków tym bardziej, bo z poganami się sprzymierzają.



Włodkowiec, który – reprezentując na Soborze w Konstancji Władysława Jagiełłę – twierdził między innymi, że pogaanie mają prawo posiadać własne państwo i ziemię; podbój zatem krain pogańskich, tylko z tego względu że są pogańskie, nie jest słusznym uzasadnieniem wojny sprawiedliwej; pogaanie mają zatem słuszne prawo bronić się przed napaścią. Co więcej, nawracanie przy użyciu przemocy jest „nieważne” i godne potępienia („wiera jest cnotą teologiczną, dlatego szerzenie jej należy do teologów a nie wojowników”), a zatem nie wolno używać „argumentu nawracania” jako usprawiedliwienia wojny. Argumentował też, że do orzekania, czy wojna jest sprawiedliwa czy nie, powinien być powołany trybunał międzynarodowy, który dbałby o „prawa narodów” będące odgałęzieniem prawa naturalnego (którego ani cesarz, ani papież nie mogą unieważnić).

Do tej linii, uznającej „obronę konieczną” państwa i narodu jako główny powód i uzasadnienie wojny sprawiedliwej, zaliczyć należy Andrzeja Frycza Modrzewskiego. „Pośród humanistów, idących w ślad za inspiracją myśli Erazmiańskiej, był postacią najwybitniejszą, a pisma jego, uderzające szerokością horyzontów, na swoje czasy – czymś zupełnie wyjątkowym”<sup>13</sup>. W swoim najważniejszym dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* (*De Republica emendanda*), w jego części trzeciej (*O wojnie*), wyraża się z niechęcią o wojnach w ogóle; rozróżnia jednak wojny sprawiedliwe, toczone w obronie ojczyzny, i niesprawiedliwe, czyli zaborcze.

W XIV i XV stuleciu – ujmując rzecz bardzo ogólnie – nastąpiło ponowne przejście (po klęsce ruchu krucjatowego) do koncepcji wojny sprawiedliwej.

Z kolei XVI stulecie to – z jednej strony – powrót do koncepcji wojny świętej związany z niezwykle krwawymi i okrutnymi wojnami religijnymi, w jakich pograżyła się Europa po schizmie Północnej, z drugiej strony, jako po części reakcja na ów religijny fanatyzm, sekularyzacja i racjonalizacja pojęcia wojny sprawiedliwej. Sekularyzacja dokonana najpierw na gruncie absolutyzmu monarszego, a następnie w powiązaniu z liberalną i demokratyczną koncepcją państwa i ładu międzynarodowego.

Odnotujmy tylko – w ramach tego skrótu – koncepcję prekursora owej sekularyzacji i racjonalizacji, Hugona Grocjusza. Po pierwsze, zeświecczenie pojęcia wojny sprawiedliwej było oparte na czymś ogólniejszym, mianowicie na zeświecczeniu wyobrażeń o prawie naturalnym. Zeświecczenie to wszakże nie było radykalne, było próbą zastosowania kartezjanizmu do sfery politycznej. Bóg stworzył prawo naturalne, podobnie jak Bóg nadał ruch maszynie wszechświata, i od tej pory prawo naturalne działa i obowiązuje „samo przez się”, podobnie jak działa zasada „zacho-

---

<sup>13</sup> Czesław Miłosz, *Historia literatury polskiej*, przeł. Maria Tarnowska (Kraków: Znak 1999), 58.

wania ruchu”. Już więcej ruchu Bóg do świata nie dodaje; już więcej prawa nie dodaje. Można zatem maszynę wszechświata oraz prawo naturalne rozpatrywać w oderwaniu od woli Boga. Bóg „dał światu pstryczka” i z roli poruszyciela i prawodawcy się wycofał.

W kwestii szczegółowej – wojny sprawiedliwej wywodzonej z prawa naturalnego – Grocjusz potępiał zarówno pacyfizm irenistów, zwolenników Erazma, jak i militarystyczny zwolenników Machiavellego. Ograniczał wojnę na dwa sposoby; od strony powodów (*ius ad bellum*) i od strony sposobu jej prowadzenie (*ius in bello*). Szczególnie nas tu interesuje to pierwsze ograniczenia; Grocjusz uważa, że tylko trzy powody czynią wojnę zasadną i sprawiedliwą: „obrona, odzyskanie zabranych rzeczy i wymierzenie kary”<sup>14</sup>. Należy wszakże odróżnić rzetelne powody usprawiedliwiające wojnę od wykrętnych tłumaczeń i pozorów. Na przykład Aleksander Macedoński jako powód wojny z Persami podał „pomśzczenie krzywd, jakie Persowie wyrządzili Grekom”, tymczasem tak naprawdę do wojny skłaniała go „żądza sławy, panowania i bogactw”<sup>15</sup>. Grocjusz odrzuca również wojnę prewencyjną; usprawiedliwiona jest tylko obrona konieczna.

W kolejnych wiekach sekularyzacja prawa naturalnego i wyobrażeń o wojnie sprawiedliwej, prowadziła do koncepcji prawa narodów i instancji nadrzędnych wobec władców, co też łączyło się i współgrało z liberalną doktryną sekularyzacji władzy w ogóle; król przestaje być pomazańcem bożym i suwerenem; poddani zaś zamieniają się w wolnych obywateli posiadających prawa i uprawnienia. Odtąd – w każdym razie w teorii – król jest dla ludu, a nie lud dla króla.

Warto odnotować, że w wieku XVIII, w czasach oświecenia, wojny w Europie – w porównaniu z poprzednimi wiekami, a szczególnie z wojnami religijnymi – stały się bardziej humanitarne i mniej krwawe; stosowano – niczym na szachownicy – marsze i kontrmarsze, próbowano zaszachować przeciwnika i unikać „starć czołowych”. Wojenna „dzikość” wróciła wraz z Rewolucją Francuską i wojnami napoleońskimi i znalazła kulminację w XX-wiecznej wojnie totalnej.

Okropieństwa pierwszej wojny światowej zrodziły masowe ruchy pacyfistyczne w Europie, które uległy wszakże tendencjom odwetowym, nacjonalistycznym i autorytarnym. Jeszcze bardziej okrutna i krwawa druga wojna, a zwłaszcza zastosowanie broni atomowej, było potężnym argumentem na rzecz pacyfizmu i odrzucenia traktowania wojny jako czegoś naturalnego i nieuniknionego w historii. Aczkolwiek oficjalne ruchy pacyfistyczne na Zachodzie miały – w znacznej mierze – charakter

14 Por. W. Julian Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010), 254.

15 Ibid.

agenturalny, to jednak powszechna niechęć do wojny i realistyczna doktryna odstraszenia spowodowały „zamrożenie wojny”. Być może dzięki temu nie wybuchła trzecia – i zapewne ostatnia – wojna światowa.

Również Kościół katolicki, broniący dotąd klasycznej koncepcji wojny sprawiedliwej, powiązanej z tradycyjnym pojmowaniem monarchicznej władzy (z nieufnością odnoszący się do ruchów demokratycznych w Europie), zmienił od II Soboru Watykańskiego swoje nastawienie. Nauczanie trzech papieży – Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II – było zdecydowanie antywojenne. Nie było w nim miejsca na wojny święte (to oksymoron), ani na wojny sprawiedliwe; wszystkie bowiem wojny są złe. Również „teologia wojny”, czyli próba pogodzenia wojny z ewangelicznym nakazem miłości, zaczęła jawić się jako historyczny paradoks. Uznano, że wojny prewencyjne należy zamienić w prewencję pokoju; ograniczać przeto ryzyko wojny, likwidując jej źródła. A oto cztery punkty będące, według Georges Minois, „postulatami katolickimi” na rzecz pokoju światowego: stworzenie międzynarodowej organizacji zajmującej się rozstrzygnięciem sporów między państwami i narodami; globalne rozbrojenie; stworzenie światowego ładu opartego na sprawiedliwości, wolności i poszanowaniu godności osoby ludzkiej; zorganizowania efektywnej, a nie tylko werbalnej, pomocy dla krajów Trzeciego Świata<sup>16</sup>. Nie należy więc – zgodnie z „logiką soborową” – ulegać fatalizmowi w ocenie natury ludzkiej, czyli wyolbrzymiać destrukcyjnych skutków grzechu pierwotnego; wojna nie jest więc czymś naturalnym i można próbować jej uniknąć. Niemniej jednak Jan Paweł II dopuszczał stosowanie przemocy, a zatem odrzucał pacyfizm radykalny: „Nade wszystko – powiedział – jesteśmy świadomi, że mowa oręża nie jest mową Jezusa Chrystusa... są [jednak] sytuacje, w których walka zbrojna jest złem nieuniknionym, od którego, w tragicznych okolicznościach, nie mogą uchylić się także i chrześcijanie”<sup>17</sup>.

Również soborowy ekumenizm miał aspekt antywojenny. Zdawało sobie bowiem sprawę, że religie były niejednokrotnie w przeszłości źródłem rozlicznych konfliktów; próbowano więc „rozbroić” – poprzez dialog – ów złowrogi potencjał. Akcentowano konieczność poszukiwania tego co łączy, a nie tego, co dzieli; czyli – między innymi – poszukiwania uniwersalnych wartości, tkwiących (jakoby) w fundamentach różnych religii. Nie tylko jednak dialog miał działać tonizująco, również liczne przeprosiny – zwłaszcza w czasie pontyfikatu Jana Pawła II – za różne

---

16 Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, 449–451.

17 Por. Luigi Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „Mea Culpa” Jana Pawła II*, przeł. Anna Dudzińska-Facca (Kraków: Znak 1999), 136. Fragment homilii wygłoszonej w Wiedniu 10.09.1983.

błędy i nieprawości w dziejach Kościoła, w tym za nawracanie przemocą i okrucieństwa krucjat, miały poprawić relacje z innymi religiami<sup>18</sup>.

\*

Po tym krótkim „przeglądzie historycznym”, spróbujmy stworzyć pewien model (strukturę) wyobrażeń o wojnie sprawiedliwej. W modelu tym uwzględnić należy przede wszystkim, jako główne składowe, dwa elementy, które występują we wszystkich (lub prawie wszystkich) koncepcjach wojny sprawiedliwej: po pierwsze, legalna władza; po drugie, słuszny cel. Słuszny cel z kolei może być negatywny; obrona przed pewnym złem (krótko mówiąc, wojna obronna) oraz pozytywny, dążenie do pewnego dobra. Odnotujmy, że obrona przed złem może też mieć odmianę agresywną, zaczepną; mianowicie obrona przed przyszłym złem, czyli wojna prewencyjna. Katalog celów pozytywnych jest natomiast bardzo szeroki, a im jest, w danej koncepcji, szerszy, tym więcej można znaleźć powodów usprawiedliwiających wojnę; w wariacie maksymalnie szerokim właściwie każdą wojnę można – przy odrobinie wprawy retorycznej – uznać za sprawiedliwą. Oto katalog (nie aspirujący zresztą do zupełności) celów pozytywnych:

- dążenie do pokoju;
- dążenie do sprawiedliwości;
- realizacja szlachetnych intencji władcy;
- spełnienie woli Boga;
- krzewienie prawdziwej religii;
- zemsta za doznane krzywdy;
- wymierzenie kary, ukaranie wrogów;

<sup>18</sup> Reformy II Soboru Watykańskiego, ruch ekumeniczny, przepraszenie za winy Kościoła oraz odrzucanie „teologii wojny” i koncepcji „wojny sprawiedliwej” było kontestowane przez konserwatywne skrzydło w Kościele i traktowane jako wielka zdrada i triumf modernizmu (który był wcześniej zwalczany przez papieża jako groźna herezja). Najbardziej radykalni przeciwnicy reform zgromadzili się wokół arcybiskupa Marcela Lefebvre. Podkreślano w tych kręgach, między innymi, że natura ludzka w wyniku grzechu pierworodnego jest nieuleczalnie skażona, co prowadzi do nieuchronności wojen. Na pokój powszechny można zatem liczyć dopiero po paruzji. Podkreślano też, że Jan Paweł II nie miał prawa przepraszać za winy Kościoła, Kościół bowiem – jako mistyczne ciało Chrystusa – jest niewinny; można co najwyżej przepraszać za winy poszczególnych członków Kościoła. Ruch ekumeniczny traktowano jako odrzucenie prawdy, kapitulację i negację fundamentalnej doktryny, że nie ma zbawienia poza Kościołem, a nawet jako dzieło Antychrysta. Poglądy te ujawniły się również na szczytach hierarchii kościelnej. Kardynał Giacomo Biffi, w czasie rekolekcji wielkopostnych dla Benedykta XVI i członków Kurii Rzymskiej w roku 2007, mówił: „Antychryst jest redukcją chrześcijaństwa do ideologii zamiast osobistego spotkania ze Zbawicielem. Antychryst prezentuje się jako pacyfista, ekolog i ekumenista. Zwoła on radę ekumeniczną i będzie szukał porozumienia wszystkich wyznań chrześcijańskich, przyznając coś każdemu z nich. Masy pójdą za nim, z wyjątkiem małych grup katolików, ortodoksów i protestantów”. <http://www.michael-journal.org/KrotkaopowiescoAntychryscie.htm> (data dostępu: 01.05.2019).

- odebranie ziem lub innych dóbr zagrabionych;
- dobro narodu, racja stanu;
- realizowanie dziejowej misji narodu;
- doskonalenie moralne wojowników (odwaga, braterstwo broni).

Niekiedy, raczej sporadycznie, pojawia się – wspomniany wyżej – „bezpiecznik” proporcjonalności. Powód do wojny może być słuszny, wojna może być sprawiedliwa, ale nie należy jej podejmować, jeśli szkody powstałe w jej wyniku będą większe, niż szkody powstałe w przypadku jej zaniechania.

Kiedy już mamy ów model, możemy rozważać, jaki jego kształt jest zgodny z pacyfizmem umiarkowanym (czy zatem jakieś koncepcje wojny sprawiedliwej można zaliczyć do pacyfizmu umiarkowanego). Otóż – wedle mojego wyobrażenia – nieliczne tylko koncepcje wojny sprawiedliwej zasługują na to miano. Z jednej strony są zwykle zbyt wąskie; sądzę bowiem, że nie tylko legalna władza ma prawo do prowadzenia wojny; narody, czy też społeczności, zniewalane, prześladowane lub zagrożone eksterminacją mają prawo do obrony (choćby to miało być nielegalne, spontaniczne, ludowe powstanie). Z drugiej strony są zwykle zbyt szerokie; wszystkie bowiem cele pozytywne, czyli używanie przemocy w dążeniu do pewnego dobra, wydają się wykraczać poza pacyfizm umiarkowany i „dryfują” w kierunku umiarkowanego militarystyki (a każdym razie owe cele pozytywne – poprzez swe ogólne, mało precyzyjne sformułowanie – mogą skłaniać do takiego „dryfowania”).

Nawet odzyskanie utraconych ziem i dóbr nie wydaje mi się usprawiedliwiać rozpoczęcia wojny. Zostały utracone, trudno, „klamka zapadła”. Zamiast zmierzać do zbrojnej zmiany granic, lepiej dążyć do otwierania granic.

Natomiast wojna prewencyjna, czyli obrona przed przyszłym złem, ma choćby tę nieusuwalną wadę, że zakłada solidną wiedzę o przyszłości, co jest niemożliwe.

Z kolei „bezpiecznik” proporcjonalności, wydaje mi się być ważnym składnikiem umiarkowanego pacyfizmu.

\*

Spróbujmy na koniec sprecyzować pojęcie pacyfizmu umiarkowanego.

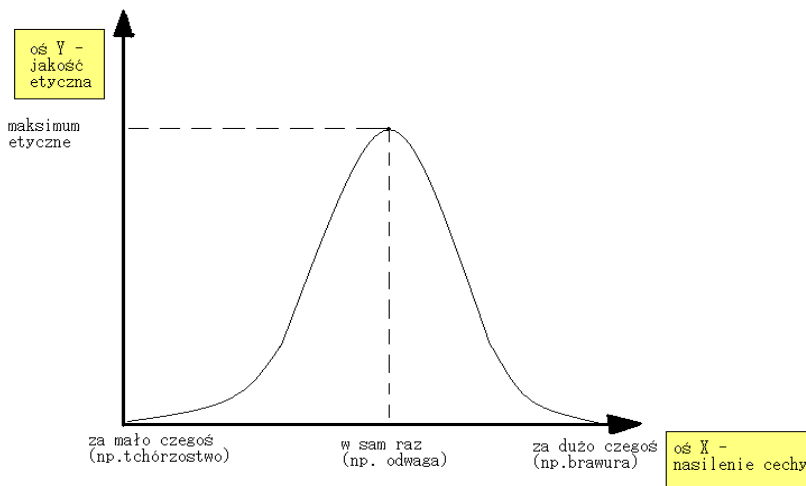
Pacyfizm umiarkowany może odwoływać się do etyki zasad (i prawa bożego, bądź naturalnego), interpretując – na przykład – piąte przykazanie jako „nie morduj”. Może odwoływać się do kalkulacji utylitarnej (znikome pożytki w wojny, choć nie zawsze). Może wreszcie – najbardziej, jak sądzę, owocnie – odwoływać się do etyki cnót.

Po pierwsze, w tym sensie, że jest pewnym uzdolnieniem, umiejętnością, talentem (cnotą w sensie arete) do wprowadzania pokoju, do łągo-

dzenia napięć, do skutecznego mediowania i rozwiązywania konfliktów. Tak pojęta cnota „pacyfikowania” współgra z pitagorejską definicją mądrości (mądrość polega na czynieniu przyjaciół z nieprzyjaciół, głupota na czynieniu nieprzyjaciół z przyjaciół)<sup>19</sup>.

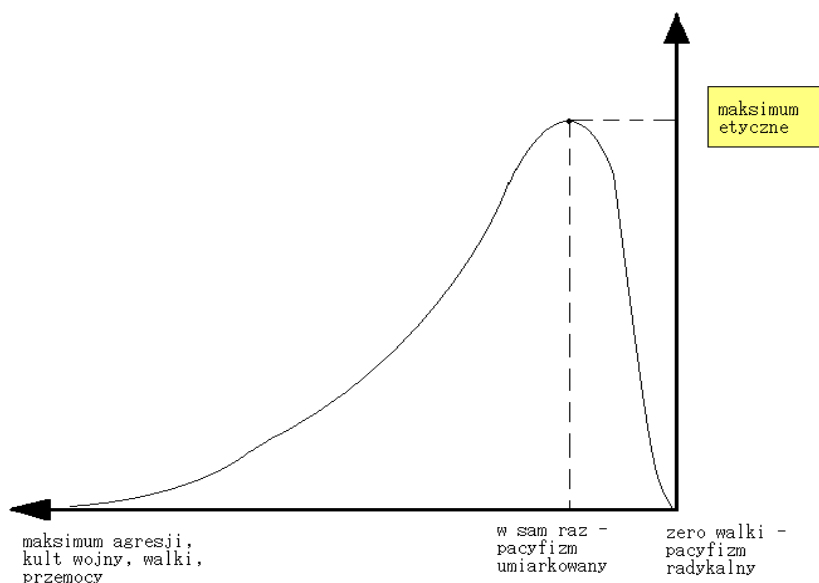
Po drugie, w tym sensie, że umiarkowany pacyfista, odwołujący się do etyki cnót, traktuje pokój jako cel; nie może wszakże z góry wykluczyć, że będą przypadki, kiedy wojna (walka) może okazać się najlepszym (czy też jedynym) środkiem doń wiodącym.

To zaś kieruje naszą uwagę w stronę etyki Arystotelesa oraz jego „doktryny środka”. Należy zatem rozważyć, czy pacyfizm przypomina szczęście, czyli jest wyłączony z kalkulacji opartej na przekonaniu, że co za dużo, to niezdrowo i co za mało, to niezdrowo; im zatem więcej szczęścia, tym lepiej; nie może być za dużo szczęścia. I odpowiednio; im więcej pacyfizmu, tym lepiej, czyli nie może być za dużo pacyfizmu. Tak zapewne będzie twierdził pacyfista radykalny. Pacyfista umiarkowany – słusznie, jak miemam – stwierdzi, że pacyfizmu może być za dużo. A zatem z pacyfizmem jest tak, jak z innymi – wyróżnionymi przez Arystotelesa – dziedzinami, dyscyplinami etycznymi, gdzie słuszny jest „złoty środek”, czyli pewne optimum między niedomiarem a nadmiarem (cnota zaś polega na perfekcjonizmie w owym „celowaniu” i „strzelaniu”). Wykres ilustrujący ową klasyczną arystotelesowską teorię wygląda tak.



19 Muszę przyznać, że znam kilku pacyfistów radykalnych całkowicie pozbawionych tej cnoty; wyznają oni swój pacyfizm w sposób tak dobitny i agresywny, że prawie każde ich publiczne wystąpienie kończy się awanturą, czyli wojną o pokój.

A oto wykres ilustrujący mój pogląd na pacyfizm, w którym pacyfizm umiarkowany jest bardzo dobry, dzięki niemu osiągamy maksimum etyczne w dziedzinie stosunku do walki i wojny, pacyfizm radykalny jest zaś bardzo zły (dochodzi do minimum etycznego). Wykres nie jest więc tak symetryczny jak powyższy, ale ukazuje ów radykalny przeskok, niewielka zmiana na osi X powoduje wielką zmianę na osi Y. Niechęć bowiem do wojny i walki jest tylko odrobinę większa w formule „nie walczę w żadnych okolicznościach” niż w formule „walczę w ostateczności”. Etyczne konsekwencje tych dwóch formuł są jednak – jak sądzę – diametralnie odmienne. Podobnie jak w farmakologii, niewielka zmiana pewnej substancji może lekarstwo zamienić w groźną truciznę. Wykres poniższy umieszczam w II ćwiartce kartezjańskiego układu współrzędnych, aby uczynić go „bardziej intuicyjnym”; przechodzimy zatem od maksymalnej akceptacji przemocy, pochwały walki i wojny do zerowej akceptacji przemocy, odrzucenia jakiegokolwiek walki i wojny (poruszmy się zatem w zbiorze liczb ujemnych: od maksimum do zera).



Dlaczego jednak umiarkowany pacyfizm miałby być bardzo dobry, a pacyfizm radykalny bardzo zły? Tak bardzo, że osiąga na powyższym wykresie poziom etyk najbardziej wojowniczych, militarystycznych, polemos-centricznych? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym wprowadzić pewne ważne – jak sądzę – rozróżnienie. Czym innym jest radykalny pacyfizm jako indywidualny etos, jako składnik „etyki osobistej”, nie mającej ambicji do uniwersalizacji, czym innym jest

pacyfizm jako etyczny moduł filozofii politycznej, jako polityczna ideologia, jako etyka społeczna z roszczeniem do uniwersalnej ważności wskazań. Ten pierwszy to przepis na życie dla siebie, ten drugi, to przepis na życie dla wielu lub wszystkich. Ten pierwszy (czyli integralny pacyfizm osobisty) zasługuje na najwyższy szacunek. Taki pacyfista ceni pokój wyżej niż własne życie, brzydzi się przemocą do tego stopnia, że jest gotów raczej zginąć, niż się bić. To niewątpliwie postawa heroiczna; a przeto – powtórzmy – zasługująca na szacunek. Radykalny pacyfizm społeczny i polityczny to wskazanie, aby nikt się nie bił, nikt nie używał przemocy, nikt nie toczył wojen. I wygląda to – ma pierwszy rzut oka – pięknie i sensownie, ale trzeba zważyć, że taki apel o zaniechanie używania przemocy, walki i wojny; jeśli nawet jest skierowany do całej ludzkości, realnie dotyczy tylko tych, na których mamy wpływ, do których on dociera, albo do których – tak naprawdę – go kierujemy, a zatem dotyczy tylko „naszych”. Realne przesłanie jest więc takie, aby „nikt z naszych” się nie bił, nie używał przemocy, nie toczył wojen. A zatem, w istocie, wskazanie radykalnego pacyfizmu społecznego, głosi, że nie powinniśmy się bronić<sup>20</sup>. I to jest właśnie owo nurkowanie na osi etyczności w kierunku zera. Skoro bowiem deklarujemy, że w przypadku agresji nie będziemy się bronić, to prowokujemy atak. Służąc zatem – w intencji – pokojowi, realnie prowokujemy wojnę w równej, jeśli nie w większej, mierze co przeróżni zwolennicy wojen agresywnych. Integralny pacyfizm polityczny jest więc generatorem wojen<sup>21</sup>. Podkreślmy, deklaracja, że nie będziemy się w żadnym razie bronić, nie wzruszy i nie zniechęci agresorów, ale – wprost przeciwnie – przyciągnie ich z wielką siłą (co najwyżej, będą się zastanawiać, czy ta nasza deklaracja jest szczerą, czy nie jest próbą wciągnięcia w pułapkę).

---

20 Albo w wariacie nieco bardziej skomplikowanym – zastosowanym przez francuskich pacyfistów w 1939 roku – w imię obrony pokoju nasi sojusznicy nie powinni się bronić, a my nie powinniśmy im śpieszyć z pomocą. Moralny heroizm pacyfizmu indywidualnego zamienia się w moralną szpetotę: niech oni się poddadzą i zostaną zniewoleni, aby francuska wieś była spokojna a francuscy pacyfiści żyli w pokoju. W tym przypadku nie poświęcamy dla pokoju własnego życia, ale życie innych. To innych składamy w ofierze pokoju.

21 Warto wskazać na polskie doświadczenie historyczne; polska szlachta w XVIII wieku była zmęczona wojnami, nastawiona pacyfistycznie oraz niechętna wydatkom na wojsko. Owa podwójna niechęć (do wojny i do płacenia podatków) zaowocowała niezwykle koncepcją. Taką mianowicie, że „Sarmaci” brak posiadania armii uważali za gwarancję pokoju. Rozumowano tak: skoro nie posiadamy armii, skoro jesteśmy słabi, to nikomu nie zagrażamy, a zatem nikt nas nie będzie atakował. Ta zdumiewająca logika okazała się zawodna i przyczyniła się do zniknięciem wielkiego państwa z mapy Europy. Brak armii nie zniechęca bowiem agresorów do ataku, ale – wprost przeciwnie – zachęca i przyciąga (a im brak ten jest bardziej widoczny, tym przyciąganie silniejsze). Do opieki może nas bowiem skłaniać bezbronne niemowlę, a nie bezbronne państwo.



Natomiast deklaracja umiarkowanego pacyfizmu politycznego, że miłujemy pokój i dlatego zrobimy bardzo dużo, aby go zachować, ale w ostateczności – po wyczerpaniu środków pokojowych – będziemy się bronić, będziemy walczyć (i to „twardo”), zawiera wszystkie etyczne zalety postawy pacyfistycznej (związane ze szlachetnością intencji), nie zawiera natomiast kolosalnych wad w sferze skutków, jakie niesie za sobą pacyfizm integralny.

Pacyfizm umiarkowany zasadza się zatem na moralnym – i naturalnym – prawie do obrony. A zatem – z perspektywy umiarkowanego pacyfizmu – tylko wojnę obronną (również w obronie naszych sojuszników<sup>22</sup>), toczoną bez nienawiści do przeciwnika i w sposób możliwie najbardziej humanitarny można określić jako wojnę sprawiedliwą.

Co jednak nie znaczy, że zawsze należy się bronić. Oto miejsce, w którym ma zastosowanie – pewna odmiana – „kryterium proporcjonalności”. Taka mianowicie, która uwzględnia zarówno racje utilitarne, jak i honorowe oraz godnościowe. Krótko mówiąc, należy się bronić (toczyć wojnę obronną, czy też wzniecać powstanie), jeżeli obrona nie jest beznadziejna, czyli mamy jakieś (sensowne) szanse się obronić. Jeśli szanse są zerowe, albo bliskie „zeru”, to należy się poddać (zastosować „wariant czeski”). Z jednym zastrzeżeniem: należy się poddać, o ile daje nam to jakieś perspektywy na przyszłość (honor bowiem nie jest wartością autoteliczną). Jeśli zaś poddanie się i tak nic nam nie da – czyli i tak będziemy wymordowani – to należy walczyć. W takim przypadku, skoro i tak nie uratujemy życia, możemy uratować godność. Powstanie w Getcie Warszawskim, choć beznadziejne, było – w tej perspektywie – moralnie uzasadnione.

Poważny moralny dylemat pojawia się, kiedy w wyniku poddania się stracimy wolność, czyli zostaniemy niewolnikami. Czy lepiej walczyć i zginąć, czy lepiej poddać się i być niewolnikiem? Co należy cenić wyżej, życie czy wolność? No cóż, pewną wskazówką może być to, że śmierć jest faktem ostatecznym, niewola zaś nie.

Pacyfizm radykalny ma również swoją odmianę profetyczno-rewolucyjną: należy dążyć do ludzkości, która będzie niezróżnicowana i nieskonfliktowana, do ludzkości, która będzie jednością i będzie żyć w „wiecznym pokoju”<sup>23</sup>. Ta odmiana wydaje mi się jeszcze bardziej niebezpieczna i szkodliwa. Po pierwsze, dlatego, że zróżnicowanie ludzkości jest niewątpliwie źródłem konfliktów, ale jest też źródłem siły, potęgi,

---

22 Byłbym skłonny, z pewnymi wszakże zastrzeżeniami, zaliczyć tutaj też ingerencje ze względów humanitarnych; w tym przypadku naszymi sojusznikami – których chcemy bronić – są nasi bliźni po prostu.

23 Taką doktrynę można znaleźć w słynnej, będącej niejako hymnem radykalnych pacyfistów, piosence Johna Lennona „Imagine”.

bogactwa i – nie bójmy się użyć tego słowa – twórczego geniuszu naszego gatunku. Natomiast próba zlikwidowania tej naturalnej wielości, musiałby się wiązać z trudną do wyobrażenia przemocą zastosowaną na skalę globalną. Trawestując Kanta, można by powiedzieć, że tak pokrzywionego lasu nie da się naprawić bez jego wycięcia.

Podsumujmy. Pokój nade wszystko, pokój regułą, a wojna „tragiczną okolicznością”, skrajnym, radykalnym wyjątkiem (a nie ciągiem dalszym polityki realizowanym innymi środkami) – oto sedno pacyfizmu umiarkowanego. Mówimy, rzecz jasna, nie o faktach (o okrutnej historii ludzkości), ale o powinnościach, o tym do czego powinniśmy zmierzać. Zbyt łatwo bowiem zwolennicy wojny – przeróżni realiści, militaryści, arche i neokonserwatyści – przechodzą od faktów (wojny były zawsze) do powinności (trzeba zawsze szukać wroga i wojować). To prawda, że wojna w dziejach była regułą, a pokój wyjątkiem. Być może też prawdą jest, że wojna bywała kulturotwórcza<sup>24</sup>, ale był to – jak sądzę – prymitywny, ekstensywny sposób „wzrostu”.

Mylą się chyba zwolennicy Machiavellego, którzy argumentują, że między tym jak jest, a tym jak być powinno, jest tak wielka przepaść, że ci, którzy postępują, jak być powinno, skazani są na klęskę. Przeciwnie, sądzę, że rację mają ci, którzy twierdzą, że na dłuższą metę działanie moralne przeważnie się opłaca; że prawda i sprawiedliwość, niczym oliwa, w końcu na wierzch wypływa. Tym bardziej, jeśli postępujemy nie tylko w sposób prawy, szlachetny, ideowy, ale i roztropny. Pacyfizm radykalny bywa ideowy i szlachetny, ale z reguły jest nieroztropny; pacyfizm umiarkowany jest zarazem szlachetny i roztropny.

Co prawda, argument z autorytetu nie jest w logice wysoko ceniony, chciałbym jednak na koniec zauważyć, że Bertrand Russell przebył taką właśnie drogę: od pacyfizmu integralnego w duchu tołstojowskim, do pacyfizmu umiarkowanego (zwanego – w jego przypadku – pragmatycznym lub politycznym)<sup>25</sup>.

---

24 Por. pogląd Josepha de Maistre: „(...) owoce natury ludzkiej: sztuka, nauki, wielkie przedsięwzięcia, wielkie myśli, męskie cnoty są przede wszystkim wynikiem wojny. Wiemy, że narody dochodzą do najwyższego szczybla wielkości, jaki są w stanie osiągnąć, wyłącznie po długich i krwawych wojnach. I tak punktem szczytowym dla Greków była straszna epoka wojny peloponeskiej. Wiek Augusta nastąpił bezpośrednio po wojnie domowej i proskrypcjach. Geniusz francuski został okrzęsany z grubsza przez Ligę, a wygładziła go Fronda (...). Słowem, rzec można, że krew jest nawozem tej rośliny, która zwie się geniusz”. Cyt. za. Janusz Trybusiewicz, *De Maistre* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1968), 132.

25 Por. Zbigniew Kuderowicz, *Pragmatyczny pacyfizm Bertranda Russella*, w: tenże, *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku* (Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko 1995).

## Bibliografia

- Accattoli, Luigi. *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, przeł. Anna Dudzińska-Facca. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.
- Św. Augustyn. *Państwo Boże*, przeł. Ks. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.
- Korab-Karpowicz, Włodzimierz, Julian. *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke’a*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2010.
- Kuderowicz, Zbigniew. *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku*. Białystok, WEiŚ, 1995.
- Miłosz, Czesław. *Historia literatury polskiej*, przeł. Maria Tarnowska. Kraków, Znak, 1999.
- Minois, Georges. *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przeł. Antoni Szymanowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998.
- Mozgol R., *O wojnie. Katolicka teologia wojny a zagrożenia współczesności*, <http://www.phalanx.pl/templumnovum/numer/info/o-wojnie-katolicka-teologia-wojny-a-zagrozenia-wspolczesnosci/> (data dostępu 01.05.2019)
- Trybusiewicz, Janusz. *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1968.
- <http://www.michaeljournal.org/KrotkaopowiescoAntychryscie.htm> (data dostępu: 01.05.2019)

## Pacyfizm radykalny i umiarkowany a pojęcie „wojny sprawiedliwej”

### Abstrakt

Artykuł zaczynam od krótkiego rysu historycznego związanego z pojęciem wojny sprawiedliwej; konstruuje następnie pewien – maksymalnie obszerny – model tego pojęcia. Model ten zestawiam z pojęciem pacyfizmu umiarkowanego, wskazując, że pojęcia te nie są tożsame (niektórzy zwolennicy wojny sprawiedliwej nie mogliby być uznani za pacyfistów umiarkowanych, i niektórzy pacyfiści umiarkowani byliby skłonni toczyć wojny niesprawiedliwe; na przykład nie wypowiedziane przez legalnego władcę). Zestawiam następnie idee pacyfizmu radykalnego i umiarkowanego, odwołując się – między innymi – do etyki cnót Arystotelesa. Pacyfizm umiarkowany okazuje się być „złotym środkiem” między militaryzmem, kultem wojny, a pacyfizmem radykalnym.

**Słowa kluczowe:** pacyfizm umiarkowany, pacyfizm radykalny, wojna sprawiedliwa.

Jacek Brečko, dr hab., pracownik Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku (Studium Filozofii i Psychologii). Zainteresowania naukowe: historia idei, historiozofia, filozofia polityki, etyka.

## **Pacifism radical and moderate and the concept of „just war”**

### **Summary**

I start the article with a short historical outline related to the notion of a just war; then I construct a certain - maximally extensive - model of this concept. I combine this model with the concept of moderate pacifism, indicating that these concepts are not identical (some supporters of the just war could not be considered moderate pacifists, and some moderate pacifists would be willing to wage unjust wars, for example not started by a legitimate ruler). Then I combine the ideas of radical and moderate pacifism, referring - among other things - to the Aristotelian ethics of virtues. Moderate pacifism turns out to be the „golden mean” between militarism (the cult of war) and radical pacifism.

**Keywords:** moderate pacifism, radical pacifism, just war.

**Jacek Breckzo**, PhD, an employee of the Department of Human Philosophy and Psychology at the Medical University of Bialystok. Scientific interests: history of ideas, philosophy of history, history of Polish philosophy, philosophy of politics, ethics. Important publications: *Two thousand six hundred-year birth. Introduction to philosophy*, Bialystok 2007; *Historiosophic views of writers from the “Kultura” of Paris. Overcoming catastrophism, rejection of messianism*, Lublin 2010, *Civilization on the bend. Sketches from the history of philosophy and philosophy of history*, Lublin 2014.

BARBARA GRABOWSKA

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

ORCID: 0000-0002-1184-2380

DOI 10.24917/20838972.16.10

## Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty'ego

Richard Rorty twierdzi, powtarzając za Judith Shklar, że liberałowie (a za takiego on sam się uważa), to ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy<sup>1</sup>. Kwestia rozpoznawania przyczyn i form okrucieństwa oraz tego, w jaki sposób możemy mu zapobiegać zajmuje zatem ważne miejsce w jego pracach. Warto, jak sądzę zastanowić się nad tym, czy dotyczy to tylko ludzi, czy też ochrona przed okrucieństwem mogłaby objąć również istoty innych gatunków. W tym kontekście szczególną uwagę zwrócić należy na to, co nazywam on „bardziej ekspansywnym poczuciem solidarności”, a co ma pomagać chronić grupy dotychczas marginalizowane i wykluczane. Taką grupą są niewątpliwie istoty zwierzęta pozaludzkie. Czy zatem autor „Przygodności, ironii i solidarności” znajduje sposób na włączenie ich w obręb naszej wspólnoty moralnej?

Wprawdzie Rorty podtrzymuje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy ludźmi a zwierzętami i używa takich określeń, jak: „«jeden z nas ludzi» (w przeciwieństwie do zwierząt, roślin i maszyn).”<sup>2</sup> Jednak zdecydowanie odrzuca koncepcję uniwersalnej natury ludzkiej odwołując się do jakiś pozaempirycznych właściwości przysługujących ludziom.<sup>3</sup> Specyficz-

---

1 Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Waclaw Jan Popowski, (Warszawa: Wydawnictwo SPACJA, 1996), 13.

2 Ibid., 257.

3 Jak zauważa Daniel A. Dombrowski już we wcześniejszej książce *Filozofia i zwierciadło natury* Rorty odrzuca „Platońskie pragnienie” wskazania ontologicznych podstaw moralności. Odwołuje się natomiast do wspólnoty językowej. Posiadające jedynie przed językową świadomość zwierzęta byłyby z tej wspólnoty wykluczone. Ich ewentualne włączenie mogłoby, podobnie jako w przypadku niemowląt, opierać się na potencjalnej możliwości posługiwania się językiem. Co ciekawe, zdaniem Rorty'ego, taką potencjalną możliwością jesteśmy bardziej skłonni przypisywać na przykład misom koala i nietoperzom, niż chociażby świniom. Łatwiej nam bowiem wyobrazić sobie mówiącego koalę niż świnie. Dombrowski dowodzi, że takie stanowisko jest arbitralne. (Daniel A. Dombrowski, “Rorty on Pre-Linguistic Awareness in Pigs” w *Ethics & Animals*, IV/1, 2-5).

nie rozumie również wyrażenie „jeden z nas ludzi”. Zauważa, że nasza wspólnota moralna w praktyce nie obejmuje i nigdy nie obejmowała całej ludzkości, a owo „nas”: „oznacza grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki.”<sup>4</sup> Dzieje się tak dlatego, że tym, co decyduje o kształcie wspólnoty „my” nie jest, jak chcieli tego tacy filozofowie, jak na przykład Immanuel Kant<sup>5</sup>, odwoływanie się do rozumności czy godności ludzkiej, lecz właśnie wspomniane wcześniej poczucie solidarności. Czujemy się solidarni z tymi, których uważamy za podobnych do nas, z ludźmi takimi jak my (w odróżnieniu od tych mniej podobnych, których uważamy za ich, a nie nas). Przy czym: „uczucia solidarności są w sposób nieunikniony zależne od tego, które podobieństwa i odmienności narzucają się nam jako znamienne.”<sup>6</sup> Zatem solidarności nie będzie bazować na tym, że ktoś jest „jednym z nas ludzi”, lecz raczej na tym, że dostrzegamy w nim na przykład Greka (w przeciwieństwie do barbarzyńcy), czy katolika (w przeciwieństwie do ateisty czy reprezentanta innego wyznania). Jej podstawą nie jest w żadnym razie: „idea ośrodkowego i uniwersalnego składnika człowieczeństwa zwanego «rozumem».”<sup>7</sup>

Co zatem wyznacza granice naszej wspólnoty moralnej? Nie jest to rozum, ani żadna inna uniwersalna i ahistoryczna istota człowieczeństwa. Nie jest to również wspólny język. Głoszona przez Rorty’ego przygodność języka i wielość słowników finalnych wymagałaby bowiem solidarności ze wszystkim możliwymi słownikami finalnym, a ta: „zdaje się rzeczą niemożliwą.”<sup>8</sup> Dlatego też liberalna ironistka, w przeciwieństwie do metafizyka uważa, że jedyne co łączy ją ze wszystkimi innymi ludźmi, to podatność na ból. Jest przekonana, iż: „tym, co jednoczy ją z pozostałymi przedstawicielami gatunku jest nie wspólny język, lecz jedynie podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie.”<sup>9</sup>

Zdaniem Mary Ann Warenn Rorty wprawdzie odrzuca dualistyczną metafizykę z jej koncepcją świadomych przeżyć, uważa jednak, iż mówienie o bólu: „nie przypomina mówienia o duchach, goblinach lub demonach, gdyż nie jest on hipotetycznym bytem, który może nie istnieć. Choć samo doświadczenie bólu nie poda nam jego definicji, to jednak nie pozostawia wątpliwości, co do jego rzeczywistości”<sup>10</sup>. Takie doświadcze-

4 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 258.

5 Jak zauważa Ch.J. Voparil, Rorty nawiązuje do Humowskiej koncepcji sentymentów moralnych, niż do Kanta. (Christopher J. Voparil, Richard Rorty: *Politics and Vision* (Rowmon&Litelfield Publisher, 2006), 95).

6 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 259.

7 Ibid., 261.

8 Ibid., 127.

9 Ibid., 132.

10 Mary Anne Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. Sergiusz Tokariew (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019), 15–16.

nie może być także udziałem zwierząt pozaludzkich. W tym kontekście odwołanie się do podatności na ból przywodzi na myśl słynne słowa Jeremiego Benthama, który domagając się dostrzeżenia naszych obowiązków moralnych wobec zwierząt stwierdza, że "należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć."<sup>11</sup> Twierdząca odpowiedź na to pytanie włącza ma istoty innych gatunków w obręb naszej wspólnoty moralnej. Rorty jednak podtrzymuje rozróżnienie na ludzi i zwierzęta. Poszukuje przecież nowego fundamentu dla ludzkiej wspólnoty. Dlatego też, koncentruje się na jednym, szczególnym rodzaju cierpienia – na upokorzeniu, które ma dotyczyć jedynie człowieka. Upokorzenie wiąże się posiadaniem poczucia własnej wartości oraz, w terminologii Rorty'ego, własnego, spójnego słownika finalnego. Zwierzęta nie są do tego zdolne.

Można w tym miejscu mieć uzasadnione wątpliwości, czy faktycznie jedynie ludzie doświadczają upokorzenia. Zwraca na to uwagę Grzegorz Francuz, który analizuje stanowisko Rorty'ego w kontekście różnych strategii nadawania statusu moralnego zwierzętom. Zauważa on, że tak zwana tymotejska część osobowości ludzkiej może mieć swe źródło w psychice innych naczelnych. „Poczucie dumy i znaczenia w hierarchii społecznej jest jednym z dominujących uczuć samców szympanów, które za wszelką cenę dążą do zdobycia wysokiej pozycji społecznej”<sup>12</sup> – zauważa. Jane Goodall opisując przegraną walkę o utrzymanie pozycji samca alfa przez starego szympana zwanego Mike'em pokazuje, że po porażce w starciu z młodszymi samcami stał się on pariasem, którego bezkarnie atakowały nawet osobniki z stojące najniżej w hierarchii. W rezultacie Mike opuścił stado. Obserwując pokonanego samca badaczka zastanawia się: „Czy żałował utraconej władzy? Czy tylko my, ludzie z naszym stałym przeczuleniem na punkcie własnej godności, znamy uczucie upokorzenia?”<sup>13</sup> Jeśli uznamy, że przynajmniej niektóre zwierzęta wyższe, mają poczucie własnej wartości i mogą doświadczać w związku z tym cierpień związanych na przykład z utratą pozycji społecznej, to wtedy dokonane przez Rorty'ego rozróżnienie traci podstawy. Zdaniem Francuza: „Należałoby zatem uznać, że nie tylko człowiek może zostać upokorzony, upokorzenie dotyka również takich zwierząt, jak na przykład szympansy. Czy zatem idąc za wskazówką Rorty'ego, aby uni-

11 Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 420.

12 Grzegorz Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011), 178.

13 Jane Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, tłum. Jerzy Prószyński (Warszawa: Prószyński i spółka, 1995), 59.

kać upokarzania innych, nie należałoby rozszerzyć wspólnoty moralnej pełnoprawnych podmiotów moralnych o inne gatunki?”<sup>14</sup>

Tym bardziej, że odrzucając istnienie jakiegokolwiek istoty człowieczeństwa odkrywanej przez filozofów oraz podkreślając przygodność i historyczne uwarunkowania zakresu naszej wspólnoty moralnej Rorty unika wzniesienia nieprzekraczalnej bariery pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Więcej – w tej kwestii chętniej odwołuje się raczej do Karola Darwina niż do Kanta i podkreśla, że różnica pomiędzy nami, a innymi gatunkami zwierząt jest jedynie różnicą stopnia złożoności zachowań. Dlatego też zachęca używania wobec ludzi zaproponowanego przez: „zdolnego ucznia Darwina – Nietzschego”<sup>15</sup> określenia „mądre zwierzęta”. Z perspektywy pragmatystycznej nie ma bowiem rozróżnienia na świat pozorów, w którym płýwa całe życie zwierząt i rzeczywistość, do której dostęp mają przynajmniej niektórzy ludzie. „Platon i Arystoteles sugerowali, że zwierzęta egzystują w świecie zmysłowego pozoru, zaś ich życie polega na dostosowaniu się do zmian zachodzących w tych pozorach, że są one niezdolne do w i e d z y, skoro ta wymaga wyjścia poza pozór ku rzeczywistości”<sup>16</sup> – tak przedstawia Rorty tradycyjne ujęcie różnicy pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Pragmatyści odrzucają rozgraniczenie na rzeczywistość i pozory przyjmując, że ludzkie dociekania nie są wcale poszukiwaniem prawdy, lecz jedynie dążeniem do satysfakcjonującego uzasadnienia i porozumienia z innymi ludźmi. Ludzie i zwierzęta żyją w tym samym świecie i tak samo starają się dostosowywać do otoczenia i innych osobników swego gatunku, a wszelkie różnice pomiędzy nimi nie mają charakteru metafizycznego i są jedynie różnicami stopnia. Świat człowieka i relację pomiędzy ludźmi są bardziej złożone i skomplikowane niż w przypadku zwierząt. Stąd bardziej złożone i wyrafinowane sposoby dostosowywania się do tego świata. Nie zmienia to jednak naszego: „obrazu siebie jako wyjątkowo mądrych zwierząt.”<sup>17</sup>

Wyjątkowo mądre, ale jednak zwierzęta – taki obraz ludzi może budzić sprzeciw i faktycznie zdaniem Rorty’ego pragmatystom, takim jak on, zarzuca się, że ich droga: „zdaje się wieść do wyrzeczenia się wszelkich aspiracji do czegoś «wyższego» od najzwyczajniejszej zwierzęcości.”<sup>18</sup> Czy zatem według pragmatystów należy zrezygnować z idei ludzkiej godności oraz poszukiwania sensu życia w czymś więcej niż zaspokajanie podstawowych potrzeb biologicznych? Oczywiście nie. Pragmatystom nie chodzi wcale o deprecjonowanie i poniżanie człowieka. Lu-

14 Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, 178.

15 Richard Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. Janusz Grygień (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013), 120.

16 Ibid., 124.

17 Ibid., 123.

18 Ibid., 132.



dzie mogą nadal czuć się dumni, ale ich poczucie dumy nie będzie już wynikać z posiadania rozumu czy możliwości poznania rzeczywistości. Możemy być dumni chociażby z tego, że jesteśmy zdolni do postępu moralnego. Co ciekawe broniąc pragmatyzmu Rorty stwierdza, że: „najlepszą obroną pragmatystki przed takim zarzutem jest stwierdzenie, że ona także dysponuje koncepcją odmienności człowieka od zwierząt.”<sup>19</sup> Jest to koncepcja odmienna od klasycznej gdyż:

postrzega nasze rozróżnienie jako kwestię znacznie większej elastyczności – zwłaszcza w odniesieniu do granic osobowości, ilości racji konstytutywnych dla ludzkiego Ja. Ideał ludzkiego braterstwa lub siostrzeństwa nie oznacza dla niej narzucania czegoś nieempirycznego czemuś empirycznemu, czegoś nienaturalnego czemuś naturalnemu, ale kulminację procesu dostosowywania, będącego zarazem procesem odtwarzania istot ludzkich.<sup>20</sup>

Odmiennosc człowieka od zwierząt pozostaje tu kwestią stopnia komplikacji i złożoności zachowań uznawanych za specyficznie ludzkie. Tym bardziej, że wspomniany wcześniej postęp moralny prowadzić ma do: „wzrostu zdolności odpowiedzi na potrzeby coraz bardziej inkluzyjnych grup ludzi”, a w jego ramach można jedynie: „zmierzać do coraz większej wrażliwości na ból oraz lepszego zaspokajania większej liczby potrzeb. Pragmatyści twierdzą, że kusząca nas, ludzi, idea czegoś pozaludzkiego powinna ustąpić wobec idei włączania w obręb naszej wspólnoty coraz szerszego grona ludzi – wobec uwzględniania potrzeb i interesów coraz szerszego grona ludzi.”<sup>21</sup>

Znowu można by zapytać, czy to stale poszerzające się grono nie mogłoby w pewnym momencie objąć również zwierząt?<sup>22</sup> Przecież są one niewątpliwie podatne na ból, a także posiadają potrzeby a nawet interesy. Za przysługujące zwierzętom interesy uważa się przede wszystkim interes niebicia krzywdzonym oraz, w odniesieniu do przedstawicieli niektórych gatunków zwierząt wyższych, także interes kontynuowania życia. Dlaczego zatem miałyby to być wrażliwość na ból i potrzeby tylko ludzkie? Czy wynika to jedynie z gatunkowistycznych uprzedzeń i obaw przed zarzutem zezwierżenia ludzi? Sądzę, że choć Rorty broni pragmatyzmu prze oskarżeniami o sprowadzanie ludzi do rzędu zwie-

---

19 Ibid., 133.

20 Ibid., 133.

21 Ibid., 133.

22 Pytanie to może uznać za kontrowersyjne, gdyż można mieć wątpliwości, co do tego, czy poczucie solidarności jest w stanie objąć całą ludzkość. (zob. S. Derpman, G.M. Kleemann, A. Kósters, S. Leukóttter, D. Schweinkund, “The Liberal Ironist: between National Pride and Global Solidarity” w: red. Andreas Vieth, *Richard Rorty. His Philosophy under Discussion* (De Gruyter, 2005), 62.

rząt, to owego zezwierzęcania nie uważała za największe z nieszczęść grożących ludzkości, a nawet upatruje w im pewną szansę dla nas – ludzi.

„W pewnym sensie krytycy utylitaryzmu i pragmatyzmu mają rację, że doktryny te zezwierzęcają ludzi. Obydwie porzucają w końcu ideę istnienia wspomnianego naddatku.”<sup>23</sup> – stwierdza Rorty w artykule *Pragmatyzm, pluralizm i postmodernizm* z 1998 roku. Owe naddatki – dusza i umysł – sprawiały, że dążenie do prawdy, zgodnie z boskim nakazem bądź zasadą filozoficzną, powinno mieć pierwszeństwo przed pragnieniem szczęścia. Dla utylitarysty i pragmatysty zaś jedynym celem jest ludzkie szczęście, w dodatku osiągnane na wiele różnych sposobów. Co więcej – sposobów tych nie da się uporządkować w ramach jakiejś jednej hierarchii doskonałości. Ten „pluralizm filozoficzny” głoszący, że: „istnieje potencjalna nieskończoność równowartościowych dróg życiowych”<sup>24</sup> mógł się jednak pojawić tylko w konkretnych okolicznościach historycznych i społecznych. Do jego zaistnienia potrzebna była rewolucja demokratyczna XXII wieku oraz XIX-wieczna rewolucja przemysłowa, a wreszcie teoria Darwina, dla której te dwie rewolucje przygotowały podatny grunt. Wcześniej bowiem „zezwierzęcenie” postrzegano było jako upadek człowieka. Ludzkie życie, aby było wartościowe musiało być radykalnie różne od egzystencji zwierzęcej. Przed upadkiem w zwierzęcość chroniła nas pozaludzka, boska siła.

„W poprzednich stuleciach istnieniu takiej siły zawdzięczaliśmy to, że nie żyliśmy jak zwierzęta. Ówczesni intelektualiści zakładali istnienie szczególnej więzi łączącej nas z bóstwami, o której przesądzały albo szczególne względy, jakimi nas one darzyły, albo nasza współmierność z nim, przejawiająca się w istnieniu w nas naddatków, których brakowało zwierzętom – duszy i umysłu”<sup>25</sup> – stwierdza Rorty. Ludzie zajmowali uprzywilejowaną pozycję w hierarchii bytów, ale nie zawdzięczali jej sobie samym lecz bogu czy bogom. Wymienione wcześniej rewolucje pozwoliły ludzkości odzyskać wiarę we własne siły i pokazały, że zarówno rzeczywistość społeczna jak i nasze relacje ze światem przyrody mogą być kształtowane przez nas samych. Dzięki temu możliwe stało się zaakceptowanie teorii Darwina włączającej człowieka w tok ewolucji. Dlatego też: „Darwinowska animalizacja człowieka nie mogła być uznana za wiarygodna wcześniej. Historycy idei zauważają, że nie zaakceptowalibyśmy tezy głoszącej naszą zwierzęcość, gdybyśmy wciąż odczuwali równie silne pragnienie władzy pozaludzkiej, co nasi przodkowie.”<sup>26</sup>

23 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 329.

24 Ibid., 329.

25 Ibid., 325.

26 Ibid., 327.

Koncepcja Darwina wymagała wcześniejszego zakwestionowania tej władzy, ale też i przyczyniła się do dalszego podważania wszelkich hierarchii, a zwłaszcza do odrzucenia wertykalnego porządku wszechświata oraz rzeczywistości społecznej. Skoro bowiem natura nie zmierza do żadnego konkretnego celu – uznawanego za najwyższy czy jedyny właściwy – to ludzie muszą sami nadać sens swemu życiu. Każdy powinien sam wydobyć się ze swej zwierzęcości bez pomocy istoty wyższej. Sposobów na dobre i sensownie życie może zaś być bardzo wiele, a ponieważ nie ma istoty najwyższej, ani żadnego najwyższego ideału są one do pewnego stopnia równorzędne. Stąd wspomniany wcześniej pluralizm filozoficzny.

Paradoksalnie „zewierzęczenie” okazało się dla ludzi szansą – pozwoliło im ostatecznie uwierzyć we własne siły, a uwalniając ich o dążenia do jakiegoś wskazanego przez pozaziemską siłę ideału sprawiło, że celem ludzkiego życia stało się dążenie do szczęścia na nasz własny sposób. Czy odrzucenie koncepcji metafizycznej różnicy pomiędzy ludźmi a innymi gatunkami zwierząt wpłynęło w jakiś sposób na poprawę położenia tych drugich? Co z pragmatyczną koncepcją odmienności człowieka od zwierząt? W cytowanym eseju *Pragmatyzm, pluralizm i postmodernizm* Rorty upatruje tej różnicy przede wszystkim w języku, gdyż: „dzięki wynalazkowi języka ludzie mają bardziej rozbudowany repertuar behawioralny niż zwierzęta, a tym samym także dużo różnorodniejsze i bardziej interesujące sposoby radowania.”<sup>27</sup> Różnica ta będzie jednak, jak wcześniej wspomniałam tylko różnicą stopnia – ludzkie sposoby na szczęście są liczniejsze i niekiedy bardziej wyrafinowane. Z resztą sam ludzki język – mimo całego jego bogactwa – też jest wytworem ewolucji – najpierw biologicznej, a potem kulturowej. Wprawdzie, za Deweyem Rorty powtarza, że: „j e d y n ą rzeczą specyficznie ludzką jest język”<sup>28</sup>, ale zaraz dodaje, że różnica pomiędzy najprymitywniejszą formą języka, czyli chrząknięciami i szturchnięciami, jakim zapewne posługiwały się niegdyś hominidy, a niemieckimi traktatami filozoficznym to jedynie różnica stopnia. Dlatego też: „Z ewolucyjnego punktu widzenia, między chrząknięciami i traktatami nie ma żadnej różnicy poza stopniem złożoności.”<sup>29</sup> Tym bardziej, że powstanie języka można opisać w sposób naturalistyczny.

---

27 Ibid., 126. Zdaniem Dombrowskiego tym, co odróżni wg Rorty'ego ludzki język od zwierzęcych form komunikacji jest też zdolność do kłamstwa. Ludzki język może bowiem nie tylko komunikować fakty, ale też te fakty ukrywać. Pies pokazujący, że chce wyjść na spacer naprawdę ma taką potrzebę. Natomiast proszący o pozwolenie na wyjście do toalety student może oszukiwać. (Dombrowski, „Rorty on Pre-Linguistic Awareness in Pigs”, 5). Jednak obserwacje etologów dowodzą, że zwierzęta również mają taką umiejętność. Pisze o tym chociażby cytowana wcześniej Goodall.

28 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 126.

29 Ibid., 126.

Jeśli zatem pragmatyści przyjmują, że charakterystyczną cechą naszego gatunku nie jest świadomość czy umysł, a właśnie język, to: „ewolucyjna teoria Darwina umożliwiła spojrzenie na wszelkie ludzkie zachowanie – włączając w to «wyższy» typ zachowań pierwotnie interpretowany jako realizacja pragnień o niekwestionowanej prawdzie i działania bezsprzecznie słusznego – jako rozwinięcie zachowań zwierzęcych.”<sup>30</sup>

Odwołanie się do języka, w przeciwieństwie do duszy czy umysłu, nie wznosi nieprzekraczalnej bariery pomiędzy ludźmi a innymi gatunkami. Zwierzęta przecież też posiadają jakieś sposoby komunikowania się między sobą, niekiedy bardziej skomplikowane niż chrząknięcia. Poza tym Rorty zauważa, że zakres naszej wspólnoty moralnej jest zmienny i zależny od przygodnych okoliczności, gdyż uczucia solidarności: „są w sposób nieunikniony zależne od tego, które podobieństwa i odmienności narzucają się nam jako znamienne.”<sup>31</sup> Czy jesteśmy w stanie przekroczyć w ten sposób granicę własnego gatunku i dostrzec podobieństwa pomiędzy nami, a innymi zwierzętami?

Rorty odrzuca kantowskie podejście fundujące moralność na racjonalności i powinności na rzecz: „zdolności zauważania bólu i upokorzenia, i utożsamiania się z nimi.”<sup>32</sup> Zwierzęta są istotami sensytywnymi zdolnymi do odczuwania bólu, a niektóre z nich być może także i upokorzenia. Zatem rozwijanie wspomnianej zdolności mogłoby doprowadzić do dostrzeżenia w końcu także i cierpienia zwierząt, do odkrycia jak bardzo byliśmy i jesteśmy okrutni wobec przedstawicieli innych gatunków. Objęcie zwierząt uczuciami solidarności prowadziłyby do zmiany sposobu ich traktowania – do eliminowania, a przynajmniej ograniczania okrucieństwa. Sam Rorty w eseju *Etyka bez zasad* zauważa, że moralna doskonałość oznacza zdolność do utożsamiania się z każdą cierpiącą istotą.

Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości polegają na odtwarzaniu Ja ukierunkowanym na potęgowanie mnogości relacji konstytuujących owo Ja. Punk docelowy takiego procesu stanowi Ja kreślone w chrześcijańskich i buddyjskich wizjach świętości – idealne Ja cierpiące ból z powodu głodu i cierpienia k ó r e g o k o l w i e k człowieka (a nawet zwierzęcia).<sup>33</sup> – stwierdza.

Możemy dostrzec w dziejach pewien postęp moralny polegający na poszerzaniu granic wspólnoty „my”, na przekraczaniu dotychczasowych granic wyznaczanych przez przynależność etniczną, rasę, klasę społecz-

<sup>30</sup> Ibid., 120.

<sup>31</sup> Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 259.

<sup>32</sup> Ibid., 260.

<sup>33</sup> Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 130–131.

ną czy płęć, a być może także i przez gatunek. Proces ten jest jednak trudny i powolny. Nie znaczy to oczywiście, że nie należy go podtrzymywać. Przeciwnie – Rorty apeluje o stwarzanie (a nie odkrywanie): „bardziej ekspansywnego poczucia solidarności aniżeli to, które mamy obecnie.”<sup>34</sup> Podkreśla również, iż solidarność to nic innego jak: „zdolność do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w pokonaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie.”<sup>35</sup> Wspólnym mianownikiem jest ostatecznie właśnie cierpienie, zdolność do odczuwania bólu – to, co dzielimy także z wieloma innymi gatunkami zwierząt.

Wprawdzie w książce „Przygodność, ironia i solidarność” opisując poszerzanie się zakresu tolerancji Rorty pisze tylko o ludziach, a nawet wyraźnie akcentuje różnicę pomiędzy nimi a innymi gatunkami stwierdzając, że upokorzenie jest doświadczeniem specyficznym ludzkim, lecz opisywany sposób poszerzania wspólnoty moralnej potencjalnie otwarty jest też na inne istoty zdolne do odczuwania bólu. On sam z resztą to dostrzega. W artykule *Sprawiedliwość jako szersza lojalności* pojawia się pozycja zastąpienia idei powinności moralnej ideą lojalności wobec gatunku ludzkiego, a nawet jeszcze wobec szerszej grupy istot. Oto: „idea, że powinność moralna rozciąga się poza nasz gatunek, staje się ideą lojalności wobec wszystkich zdolnych, tak jak my, doświadczyć bólu – nawet wobec krów i kangurów – lub może nawet wobec wszystkich żywych organizmów, także drzew.”<sup>36</sup> Zakres lojalności stanowiący podstawę wspólnoty moralnej wyznaczany byłby zatem przez zdolności do odczuwania bólu i cierpienia i mogłyby obejmować również zwierzęta, a potencjalnie wszystkie istoty sensytywne.

W tym samym tekście jednak mowa jest także o zmiennej sile owej lojalności. Problem ten omówiony zostaje między innymi właśnie na przykładzie naszych relacji ze zwierzętami:

inny przykład rozszerzania i zawężenia lojalności – nasze zachowanie wobec innych gatunków. Większość z nas da się przynajmniej częściowo przekonać, że jarysze mają rację i że zwierzęta mają pewne prawa. Załóżmy jednak, że krowy lub kangury okazują się nosicielami nowo zmutowanego wirusa, który chociaż dla nich nieszkodliwy, jest niezmiernie zgubny dla ludzi. Po-

34 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 264.

35 *Ibid.*, 259.

36 Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Czytelnik, 2009), 84.

dejrzewan, że odrzucilibyśmy oskarżenia o «szowinizm gatunkowy» i wzięlibyśmy udział w wybijaniu stad.<sup>37</sup>

W tej sytuacji idea sprawiedliwości między gatunkowej przegrałaby z lojalnością wobec własnego gatunku. Przykład ten pokazuje, że objęcie również zwierząt uczuciami solidarności czy lojalności jest możliwe, lecz wymaga sprzyjających warunków i może zapewne nastąpić dopiero po znacznym rozszerzeniu wspólnoty ludzkiej. Ponadto zawsze będą to więzy kruche i niepewne. Im dalej bowiem od lojalności opartej na więzach rodzinnych czy plemiennych, tym lojalność coraz bardziej słabnie. Dotyczy to jednak nie tylko zwierząt, bowiem w sytuacji biedy czy zagrożenia będziemy skłonni wykluczyć także i ludzi, których wcześniej uważaliśmy za podobnych do nas. Ostatecznie: „Im jest gorzej, tym bardziej zacieśniają się więzy z bliskim, a słabną z wszystkimi innymi.”<sup>38</sup> W konflikcie lojalności ważniejszy okazuje się nie tylko nasz gatunek, ale w ostateczności nasi najbliżsi.

Szerokie poczucie solidarności jest zatem nie tylko efektem wielu wieków postępu moralnego, ale zależy też od sytuacji społecznej i ekonomicznej. Mogą sobie na nie pozwolić przede wszystkim społeczeństwa stabilne i w miarę zamożne. Objęcie uczuciami solidarności także zwierząt byłoby tego dobrym przykładem. Dlatego też Rorty nie uznałby za zarzut stwierdzenia, że: „Idea, że mamy obowiązek traktować zwierzęta ze współczuciem i zrozumieniem (obowiązek wobec zwierząt, nie nas samych), jest bardzo świeża, bardzo zachodnia i bardzo anglosaska.”<sup>39</sup> Można by też dodać, że jest ona również dość krucha. Nie oznacza to jednak wcale, że nie zasługuje przez to na propagowanie.

Tym bardziej, że Rorty krytykuje prezentowanie zachodniego modelu jako uniwersalnego i twierdzi, że lepiej abyśmy byli szczerymi etnocentrykami, a nie uniwersalistami. Zachęca do pokazywania zalet naszego sposobu życia w następujący sposób: „oto jak żyjemy na Zachodzie w wyniku zniesienia niewolnictwa, podjęcia edukacji kobiet, oddzielenia Kościoła od państwa itd. Do tego doszliśmy, zacząwszy uznawać pewne rozróżnienia między ludźmi za arbitralne, a nie za mające znaczenie moralne. Jeśli spróbujecie te różnice tak traktować wyniki mogą się wam spodobać.”<sup>40</sup> Być może to „itd.” może oznaczać także objęcie mo-

37 Ibid., 80. Inne przykłady naruszania lojalności to eksport stanowisk pracy z Pierwszego Świata do Trzeciego, czy niedzielenie się żywnością z głodnymi spoza rodziny w czasach niedostatku.

38 Ibid., 80.

39 John Maxwell Coetzee, *Żywoty zwierząt*, tłum. Anna Dobrzańska-Gadowska (Warszawa: Świat książki, 2004), 84.

40 Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, 98.

ralną troską istot innych gatunków. Tym bardziej, że opisywanie przez niego mechanizmy poszerzania wspólnoty „my” oraz środki stymulujące ten proces z powodzeniem mogą zostać wykorzystane w celu włączenia zwierząt w obręb naszej wspólnoty moralnej.

Rorty wielokrotnie podkreśla, że nasza zdolność do przekraczania dotychczasowych różnic i odnajdowania podobieństw z dotychczas wykluczonymi nie jest wynikiem pogłębiania racjonalnego namysłu, lecz rozbudzania indywidualnej wrażliwości moralnej. W tej kwestii zdecydowanie opowiada się za Hume'em, a nie za Kantem. Odwołuje się do edukacji, którą Andrzej Szahaj nazywa edukacją sentymentalną, gdyż ma ona stymulować postęp etyczny: „nie tylko i nie tyle za sprawą wielkich narracji etycznych (kodeksów), lecz raczej przez uwrażliwianie współbliźnich na ludzką krzywdę i poniżenie, uwrażliwiane dokonujące się przez oddziaływanie na emocje.”<sup>41</sup>

Ma to być edukacja pogłębiająca naszą zdolność do współodczuwania, a nie stawiająca sobie za cel rozwój inteligencji, ponieważ: „Ludzie mogą być bardzo inteligentni w taki właśnie sposób, nie będąc jednak solidarni.”<sup>42</sup> Zdolność do współodczuwania polega na umiejętności postawienia się w sytuacji innego, wyobrażenia sobie jego cierpienia. Ci, którym tej zdolności brakuje nie będą zdolni do żywienia uczuć solidarności, a w konsekwencji też i do przychodzenia cierpiącym z pomocą. Co gorsza taka postawa może sprzyjać byciu okrutnym. W *Żywotach zwierząt* John Maxwell Coetzee słowami swojej bohaterki Elizabeth Costello opisując okrucieństwo nazistów zauważa, że najbardziej przerażające było właśnie to, że: „mordercy nie chcieli postawić się na miejscu swoich ofiar, nie chcieli wejść myślą w ich przeżycia. Mówili «To oni tłoczą się w tych bydlęcych wagonach». Nie przyszło im do głowy, żeby postawić sobie pytanie: „Jak ja czułbym się w bydlęcym wagonie?», czy powiedzieć: «To ja duszę się w tym wagonie».(...) Inaczej mówiąc zamknęli swoje serca.”<sup>43</sup>

Serca, a nie umysły, bo kluczowa jest zdolność do współczucia, umiejętność postawienia się na miejscu innych. Inteligencja może tutaj być pomocna, o ile wspiera naszą wyobraźnię, a nie służy do usprawiedliwiania okrucieństwa. Ostatecznie bowiem: „przewaga ludzi wykształconych, refleksyjnych i wyrafinowanych polega na tym, że mają oni więcej wyobraźni, a nie na tym, że są bardziej racjonalni. Tkwi ona w uświadamianiu sobie wielu możliwych tożsamości praktycznych, a nie tylko

41 Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002), 88.

42 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 133.

43 Coetzee, *Żywoty zwierząt*, 48-49.

jednej lub dwóch. Takie osoby potrafią się postawić w położeniu wielu typów ludzkich.”<sup>44</sup>

Czy tylko ludzkich? Czy Rorty byłby gotów podpisać się pod stwierdzeniem, że: „nie istnieją granice wysiłku, jaki możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych. Nie ma granic dla współczującej wyobraźni”<sup>45</sup>? Czy możemy w ten sposób wejść także w położenie istot innych gatunków, zwłaszcza jeśli chodzi o doznawanie cierpienia? Pewną wskazówką mogą być słowa Rorty’ego dotyczące ogromnej roli wyobraźni w generowaniu postępu moralnego: „postęp, zarówno intelektualny, jak i moralny nie jest kwestią przybliżania się do Prawdy, Dobra lub Słuszności, ale wzmożenia siły wyobraźni. W wyobraźni upatrujemy forpocztę ewolucji kulturowej, siły, która – w czasie pokoju i koniunktury – bezustannie działa na rzecz lepszej przyszłości ludzkiej. Wyobraźnia to źródło nowych, naukowych wizji wszechświata materialnego, ale też nowych ujęć wspólnot możliwych.”<sup>46</sup> Inspirujące są dla nas właśnie owe wyobrażone wspólnoty możliwe i tylko od siły naszej wyobraźni zależeć będzie ich zakres. Nie ma zatem przeszkód abyśmy wyobrazili sobie także i taka wspólnotę, która swoją moralną troską obejmuje również zwierzęta.

Konieczność wykreowania nowego świata odmiennego o tego, co znamy z naszej codziennej praktyki nie dyskredytuje takiego działania. Przecież Rorty celowo odwołuje się do wyobraźni i wspólnot wyobrażony. Uważa bowiem, że tylko takie wspólnoty – lepsze, sprawiedliwsze, a przede wszystkim mniej okrutne niż te, które mamy obecnie mogą nas zainspirować do pracy nad sobą i do podjęcia prób zmiany rzeczywistości społecznej. Wyobraźnia jest forpocztą postępu, gdyż pomaga nam przekroczyć utrwalone uprzedzenia. Być może trudno nam, a przynajmniej niektórym z nas, wyobrazić sobie nowy model naszych relacji ze zwierzętami wymagający chociażby rezygnacji z pewnych rozrywek takich, jak cyrki czy polowania oraz zmiany naszych upodobań kulinarnych. Jednak zmiana polegając na przewyciężeniu dotychczasowych uprzedzeń zawsze jest trudna i napotyka na sprzeciw i opór. Zwraca na to uwagę chociażby Peter Singer, który zauważa, jak popularne i silne jest:

uprzedzenie do poważnego wzięcia pod uwagę interesów zwierząt – wcale nie słabsze niż uprzedzenie białych właścicieli niewolników do poważnego traktowania interesów ich afrykańskich poddanych. Łatwo nam krytykować uprzedzenia naszych dziadków, od których uwolnili się już nasi ojcowie.

44 Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, 301.

45 Coetzee, *Żywoty zwierząt*, 49.

46 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 140.



Trudniej zdobyć się na dystans w stosunku do własnych poglądów i wartości, aby móc bez emocji doszukać się w nich uprzedzeń.<sup>47</sup>

Wyobraźnia może nam pomóc pokonywać te uprzedzenia i dostrzegać podobieństwa, w postaci wspólnej ze zwierzętami podatności na cierpienie, tam gdzie dotychczas widzieliśmy tylko różnicę – w tym przypadku różnicę gatunku. Tym bardziej, że wystarczy nam tutaj umiejętność wczucia się w cierpiące zwierze w jakiejś sytuacji – uwięzienia, poddawania eksperymentom czy utraty potomstwa. Nie musimy wyobrażać sobie całego jego życia, co mogłoby być dla nas trudne, jeśli nie niemożliwe. Choć zapewne niekiedy trudne jest też postawienie się na miejscu niektórych ludzi posługujących się bardzo różnymi od naszego słownikami finalnymi. Warto po raz kolejny podkreślić, że Rorty nie uważa, wbrew cytowanemu wcześniej Singerowi, iż skutecznym narzędziem przezwyciężania uprzedzeń jest odwoływanie się do racjonalnej argumentacji. Postęp moralny, jak zauważa Szahaj, jest możliwy przede wszystkim poprzez: „rozwój indywidualnych wrażliwości moralnych korzystających z edukacji estetycznej wspartej nie na wielkich narracjach etycznych bazujących na totalizujących generalizacjach, lecz na poznawaniu przykładów jednostkowej ludzkiej krzywdy i poniżenia zawartych przede wszystkim w sztuce, a głównie – w powieściach.”<sup>48</sup>

Czy mogą to być również przykłady jednostkowej krzywdy zwierząt? Czy wyobraźnia pisarzy może pokonać granice gatunku i dać nam wgląd w cierpienie zwierząt? Zapewne bardziej przemawiać do nas będą takie opisy niż na przykładzie statystyki opisujące skalę wykorzystywania innych gatunków w laboratoriach czy na fermach przemysłowych. Sam Rorty zauważa, że: „więcej w ostatnich stuleciach zawdzięcza specjalistom z poszczególnych dziedzin – historykom, powieściopisarzom, etnografom i szukającym sensacji dziennikarzom – niż wyspecjalizowanym w uniwersalności teologom i filozofom.”<sup>49</sup>

Czy mogliby oni być równie pomocni w kwestii zwierząt? Jeśli zastąpimy etnografów i antropologów kulturowych chociażby etologami, to można by wtedy wymienić na przykład książki Goodall *W cieniu człowieka* czy *Przez dziurkę od klucza* opisujące życie społeczności szympanсів nad potokiem Gombe. Zwierzęta mogą być również bohaterami powieści. Wendy Doniger wymienia kilka przykładów takich dzieł literackich: „«Czarny książę» Anny Sewell (czasami zwany «Chatą Wuja Toma»

47 Peter Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. Agata Sagan (Warszawa: Książka i Wiedza, 1999), 65.

48 Andrzej Szahaj, „Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki”, *Etyka* 1993, nr 26, 113.

49 Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz Margański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 308.

z krainy zwierząt; 1877), «Kot maltański» Rudyarda Kiplinga (1898 – kot to w rzeczywistości kucyk pony), oraz «Wiatronogi» Lwa Tołstoja (1894) opowiedziane są z punktu widzenia koni (ostatnie tak wyraziście, że podobno Maksym Gorki zawołał kiedyś do Tołstoja: «W poprzednim wcieleniu musiał pan być koniem»)."50 Mogą to oczywiście być nie tylko konie, ale i inne zwierzęta – małpy, psy itp. W cytowanym fragmencie zwraca uwagę porównanie książki Sewell do *Chaty Wujka Toma*. Powieść Harriett Beecher Stowe Rorty podaje jako przykład książki, która przyczyniła się do zmiany świata bardziej niż traktaty filozoficzne. Jak widać mniej więcej w tym samym czasie powstawały też powieści mające za cel między innymi uwrażliwienie czytelników na los zwierząt.

Literatura ma według Rorty'ego do odegrania bardzo ważną rolę – jest skutecznym narzędziem w edukacji służącej zmianie naszych postaw wobec dotychczas dyskryminowanych i wykluczanych. Edukacja sentymentalna to przede wszystkim, jak je nazywa Christofer J. Volparil; „smutne, wzruszające historie”51. Dzięki odpowiedniemu doborowi lektur można osiągnąć więcej niż poprzez zmiany w prawie. Systematyczna praca nauczycieli pozwala uczynić z uczniów ludzi wrażliwszych na cierpienie innych, a dzięki temu mniej okrutnych. Pozwala dostrzec, iż: „praktyki społeczne, które uznajemy za naturalne czynią nas okrutnymi.”52 Niewątpliwie za takie naturalne praktyki uważamy na przykład polowania, delfinaria czy przemysłowy chów zwierząt. Edukacja uwrażliwiająca na cierpienie zwierząt jest bardzo ważna – piszą o niej wszyscy przedstawiciele Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt. Nawet reprezentanci jego radykalnej odmiany – Ruchu na Rzecz Praw Zwierząt domagający się całkowitego prawnego zakazu wszelkiej eksploatacji istot innych gatunków podkreślają, że taka: „radykalna zmiana prawa stanowionego dokonana na poziomie ustawowym powinna być poprzedzona powszechną edukacją ludzkości na rzecz zaniechania wykorzystywania zwierząt dla potrzeb człowieka oraz odmową jedzenia mięsa i używania produktów zwierzęcych.”53 Zaproponowany przez Rorty'ego model edukacji sentymentalnej wraz z odwoływaniem się do literatury i stymulowanej przez dzieła literackie wyobraźni mogłoby, jak sędzę, dobrze się tutaj sprawdzić.

Wprawdzie Rorty zdaje się podtrzymywać tradycyjne rozróżnienie między zwierzętami a ludźmi pisząc o ludzkiej wspólnotcie moralnej, o włączaniu w jej obręb grup dotychczas dyskryminowanych, o upokorzeniu jako cierpieniu, którego nie dzielą z nami zwierzęta itp., lecz

50 Coezee, *Żywoty zwierząt*, 140.

51 Voparil, Richard Rorty: *Politics and Vison*, 94.

52 Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 191.

53 Dorota Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2013), 70.

odrzuca jego metafizyczne ugruntowanie odwołujące się do jakiejś pozaempirycznej własności posiadanej rzekomo tylko przez ludzi, takiej jak dusza czy rozum. Za Darwinem i jego zwolennikami przyjmuje, że wszelkie różnice pomiędzy nami, a innymi gatunkami to jedynie różnice stopnia. Nie są one zatem nieprzekraczalne. Tym bardziej, że dla Rorty'ego postęp moralny oznacza stałe poszerzanie wspólnoty „my”, a jej ostateczne granice wyznacza wrażliwość na cierpienie. Najważniejsze pytanie wyznaczające zakres naszej moralnej troski to pytanie „Czy cierpisz?” Odpowiedź na to pytanie decyduje o tym, czy jesteśmy w stanie odczuwać solidarność z coraz to większą grupą cierpiących istot. Poza naszymi kulturowo i historycznie uwarunkowanymi uprzedzeniami oraz utrwalonymi praktykami społecznymi nic nie stoi na przeszkodzie, aby za takie współcierpiące istoty uznać również, przynajmniej niektóre, zwierzęta. Dodatkowo sprzyjać temu może edukacja uwrażliwiająca na cierpienie, w tym przypadku także na cierpienie zwierząt, oraz ukazująca okrucieństwo dotychczas akceptowanych praktyk związanych z wykorzystywaniem innych gatunków. Dzięki temu możliwa stałby się zmiana naszego stosunku to zwierzę tak, aby przestały być one traktowane jako własność czy niewolnicy człowieka, a stały się podmiotem naszej moralnej troski. Uznając swoje obowiązki wobec zwierząt pozwolilibyśmy im wreszcie w pewien sposób skorzystać z dobrodziejstw demokracji, która przecież, jak za Deweyem powtarza Rorty: „jawiła mu się nie jako ufundowana na naturze człowieka, rozumu lub rzeczywistości, ale jako obiecujący eksperyment podjęty przez pewne konkretne stado konkretnego gatunku zwierząt – przez nasz gatunek i nasze stado.”<sup>54</sup> Skoro w wyniku postępu moralnego udało się nam wyjść poza nasze własne stado, to może pora wyjść także i poza nasz gatunek i zapewnić także istotom innych gatunków ochronę przez okrucieństwem?

## Bibliografia

- Bentham, Jeremy. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. tłum. Bogdan Nawroczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- Coetzee, John Maxwell. *Żywoty zwierząt*. tłum. Anna Dobrzańska-Gadowska. Warszawa: Świat książki, 2004.
- Dombrowski, Daniel A. “Rorty on Pre-Linguistic Awareness in Pigs” w: *Ethics & Animals*, IV/1.
- Francuz, Grzegorz. *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.
- Goodall, Jane. *Przez dziurkę od klucza*. tłum. Jerzy Prószyński. Warszawa: Prószyński i spółka, 1995.

---

54 Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, 172–173.

- Probucka, Dorota. *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2013.
- Rorty, Richard. *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. Janusz Grygień. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013.
- Rorty, Richard. *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik, 2009.
- Rorty, Richard. *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Rorty, Richard. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA, 1996.
- Singer, Peter. *Etyka praktyczna*, tłum. Agata Sagan. Warszawa: Książka i Wiedza, 1999.
- Szahaj, Andrzej. *Ironia i miłość*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002.
- Szahaj, Andrzej. „Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki” *Etyka* 1993, nr 26.
- Voparil, Christian, J. Richard Rorty: *Politics and Vison*. Rowmon & Litelfield Publisher, 2006.
- Vieth, Andreas. Richard Rorty. *His Philosophy under Discussion*. De Gruyter, 2005.
- Warren, Mary Anne. *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, tłum. Sergiusz Tokariew. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

## **Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty’ego**

### **Abstrakt**

R. Rorty podtrzymuje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy ludźmi a zwierzętami, lecz różnica pomiędzy nami a innymi gatunkami to jedynie różnica stopnia (na przykład złożoności zachowań). Granica międzygatunkowa może zostać przekroczona dzięki objęciu poczuciem solidarności istot innych gatunków jako zdolnych do odczuwania cierpienia. W ten sposób nasza wspólnota moralna zostanie po raz kolejny poszerzona. Sprzyja temu szczególnie edukacja sentymentalna rozwijająca indywidualną wrażliwość etyczną. Niestety możliwy jest również proces odwrotny – wykluczania z grona „nas” pewnych grup w sytuacji zagrożenia czy niedostatku. Zwierzęta byłyby na to szczególnie podatne.

**Słowa kluczowe:** zwierzęta, okrucieństwo, solidarność, literatura, edukacja

**Barbara Grabowska** – pracuje jako adiunkt w Zakładzie Filozofii Polityki w Instytucie Filozofii UMK; zainteresowania: liberalizm, feminizm, filozoficzna refleksja na temat zwierząt.

## **The problem of cruelty to animals in the thought of Richard Rorty**

### **Summary**

R. Rorty supports the traditional distinction between humans and animals, but according to him the difference between us and other species is just the difference of degree (for example, the complexity of behaviour). Interspecific border may be transgressed through connection of the creatures of different species by sense of solidarity as being suffer. In this way, our moral community will be again extended. This is being encored by sentimental education, which develops individual ethical sensibility. Unfortunately the opposite process is also possibly - exclusion out of "us" - community some groups in situation of threat or deficiency. Animals could be especial susceptible to this.

**Keywords:** animals, cruelty, solidarity, literature, education.

**Barbara Grabowska** – lecturer at the Department of Philosophy in Nicolas Copernicus University in Toruń. Interests: political philosophy (liberalism), feminism, animal rights.

JADWIGA MIZIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

ORCID: 0000-0003-4979-4035

DOI 10.24917/20838972.16.11

## Przemoc. Niemoc. Pomoc

Zalana deszczem ulica, czarne okna, niskie niebo. Koło przystanku zauważam pudełko.  
Ze środka coś cicho popiskuje.  
- Paszka - krzyczę - poczekaj.  
Dwa szczeniaki. Rude, nakrapiane. Jeden już ostygł. Drugi zaraz umrze.  
- Chodź, weźmiemy - mówię Paszy.  
- Nie tam - odpowiada. - Dziadek będzie krzyczał.  
- Pokrzyczy i się przyzwyczai - mówię.  
- Zostaw go - prosi Paszka. - I tak zdechnie.  
- Jak zostawię, to zdechnie na pewno - nie zgadzam się,  
biorę go ostrożnie na ręce, chowam za pazuchę.  
Szczeniak od razu się moczy, prosto na mój sweter.  
Ale uspokaja się, nie piszczy. No i dobrze, myślę.  
- Umarł? - pyta Paszka już z ciekawością.  
- Co ty? - odpowiadam. - Dorośnie, to wszystkich zagryzie.  
Paszka śmieje się sceptycznie. Skręcamy za róg.  
Nasze okna świecą jednostajnym telewizyjnym światłem.  
W domu pachnie świeżymi prześcieradłami.<sup>1</sup>

### Trzy akty dramatu: przemoc – niemoc – pomoc

Na ostatniej stronie książki ukraińskiego pisarza, Serhija Żadana *Internat*, natrafiamy na fragment, w którym zawiera się kwintesencja dramatu pomiędzy trzema elementami które dają się ująć jako *przemoc*, *niemoc* i *pomoc*. Zwykle każdy z nich rozważany jest osobno i w izolacji. W szczególności dotyczy to pierwszego, *przemocy*, który we współczesnej epoce wydaje się dominujący, co jest pokłosiem nie tylko ustawicznie toczących się na całym świecie wojen, ale i tego, iż szerzy się również „przemoc pokojowa”. Wnika ona w samą społeczną tkankę, nasycając ją wrogimi emocjami: podejrzliwością, wrogością, nienawiścią, zawziętą rywalizacją i zawiścią. Ich kulminacją jawi się terroryzm.

Przemoc to niesłychanie dramatyczny i doniosły problem, podejmowany w wielorakich aspektach i kontekstach: politycznym, społecznym, socjologicznym, politologicznym, psychologicznym, psychiatrycznym,

<sup>1</sup> Serhij Żadan, *Internat*, Przeł. Michał Pietryk (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2019).

religijnym, światopoglądowym, ideologicznym. Słowem, prawie wszędzie, gdzie panuje opresyjna władza. Do szczególnego namysłu wybieram tylko jeden wątek; ten, który tyczy się pozornego kontrastu *przemocy* i *pomocy*. Twierdzą mianowicie, iż między tymi biegunami może mediuować trzeci czynnik - *niemoc*. Jeśli go nie uwzględnimy, dwa przeciwstawne bieguny muszą się drastycznie zderzać, nie dając nadziei na ich złagodzenie i pojednanie. Co więcej, ich „czołowe zderzenie” prowadzi do praktycznego i aksjologicznego zamieszania i chaosu. Przykładem może tu być oryginalny polski fenomen Orkiestry Świątecznej Pomocy, stworzonej przez Jurka Owsiaka. Z założenia miała ona pobudzać do materialnego i moralnego wspomagania służby zdrowia z myślą o gromadzeniu środków na urządzenia i wyposażenia szpitali, zwłaszcza zaś oddziałów dziecięcych. Mimo imponujących, i co roku rosnących, kwot wpłacanych przez amatorów na ten cel, niespodziewanie pojawiły się przeszkody ze strony instytucji kościelnych, kwestionujących czystość intencji Jurka Owsiaka i jego młodych współpracowników. Doszło wręcz do rezygnacji z funkcji organizatora WOŚP, szczęśliwie odrzuconej przez jego zwolenników i przyjaciół. Ten zdumiewający casus stanowi wręcz modelową ilustrację zamącenia relacji między kategoriami *przemocy* i *pomocy*. Wygląda bowiem na to, iż destrukcyjna ze swojej natury przemoc, wtargnęła również na nieswoiste miejsce: włączyła się mianowicie w ideologiczną dyskusję, kto w ogóle ma prawo sprawować - ewidentną skądinąd - pomoc. Podobnie wygląda sytuacja uchodźców (i wychodźców) czyli wypędzonych przez wojny ludzi z „obcych” krajów. Niektóre państwa ich przygarniają i udzielają wszelkiego wsparcia, inne natomiast - traktują jako swojego rodzaju „najeźdźców”, zagrażających spokojowi i wygodzie pragmatycznie i konsumpcyjnie nastawionych obywateli.

Ewangeliczna figura „dobrego Samarytanina” zakorzeniona w świadomości katolików, wprawdzie doskonale nadaje się na temat kazań i homilii, ale odstaje, a czasem wręcz przeczy, obecnej praktyce politycznej jak i społecznej. A przecież, nieznanym z imienia „dobry Samarytanin”, wciela ideał litości i natychmiastowej pomocy ofierze udzielanej bliźniemu. Bliźniemu, którego się nie pyta, skąd przybył i kto go zranił. Powinien więc być niewrażliwy na kategorię „obcości”, oznaczającej swego rodzaju drugorzędne cechy człowieka jako takiego! Tymczasem „obcy” (a zwłaszcza pochodzący spoza Polski) uchodźcy, w oczach wielu rodaków nie zasługują ani na pomoc, ani na współczucie. Jak się uporać z owym paradoksalnym oraz skandalicznym wykluczeniem cieleśnie i moralnie pokrzywdzonej ofiary? Swego rodzaju „wykluczeniem anty-humanistycznym”?

## Szara sfera moralności

Najwidoczniej granica między *przemocą* a *pomocą* okazuje się dość niejasna i płynna. Rozmywa się zwłaszcza w momencie, gdy zapytać: *k t o i k i e d y*, w jakich okolicznościach, zasługuje na pierwszą bądź drugą. Pretendenci do wywierania *przemocy* (lub udzielania *pomocy*), sami i na swój własny sposób uzurpują sobie prawa stanowienia o tym. Kimś, kto ostatecznie o tym decyduje bywa pojedynczy lub zbiorowy „dyspozytor mocy”. *Moc* – potężna, lecz nie wyłącznie fizyczna siła – sama w sobie jest zgoła neutralna. Ludzie mogą ją zaprząć albo do totalnego zniszczenia (jak w masowej zagładzie), albo do budowania, konstruowania i tworzenia (jak w wielkiej sztuce). Pod wpływem literatury fantastycznej, przenikniętej pierwiastkami magii, utarło się mówić o „ciemnej” lub „jasnej” stronie *mocy*. Jak wszakże wyznaczyć i ustalić między nimi jednoznaczne „kolory”? W wielu przysłowiach i powiedzeniach znajdujemy przykłady tej wieloznaczności. Choćby: „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”, „wszystko dobre, co się dobrze kończy”. A przede wszystkim koronna sentencja Goethego:

Więc kimże w końcu jesteś?  
-Jam częścią tej siły,  
która wiecznie zła pragnąc,  
wiecznie dobro czyni

Czy doprawdy nie da się odnaleźć takiego krytycznego punktu, który na drabinie powiększającej się *przemocy* oraz wzmagającej się *pomocy*, wyznaczałby stopień „zero”, czyli punkt nie mogący już podlegać zrelatywizowaniu? Moim zdaniem takowym przełomowym momentem jest stan *niemocy*. To właśnie *niemoc* stanowi radykalny kontrast wszelkiej *mocy*. W polszczyźnie występuje kilka równoważników tego pojęcia: *bezradność*, *bez-silność*, *nie-sprawność*, *nie-zaradność*, *nie-poradność*. Wszystkie one zaczynają się od negacji, sugerując, iż oznaczone nimi stany świadczą o istotnych brakach w ludzkiej kondycji. Wszakże *brak* czegoś nie jest równoznaczny z *nieobecnością*. Nieobecność nie jest po prostu *puszką* czy *próżnią* – *nicością*. Ludzki wszechświat w ogóle nie zna nicości. Wypełniają go wielorakie byty, nie tylko idealne (czy choćby optymalne), lecz również ułomne i kalekie. Filozofowie zazwyczaj operują abstrakcyjnym pojęciem człowieka, podkładając pod nie różnorakie definicje w rodzaju *homo sapiens*, *homo creator*, *homo ludens*, *homo faber*, *homo festivalus*. W autentycznym, codziennym życiu występują zaś nieprzeliczone różnorakie ludzkie „hybrydy”, na przykład ludzie niemądrzy, bezmyślni, pozbawieni poczucia humoru, głupi czy leniwi.



Oprócz idealnych typów, opisanych przez Maxa Webera, ziemski glob zaludniony jest po najzwyczajniej poszczególnymi ludźmi. Konkretnymi, niepowtarzalnymi, unikatowymi *osobami*. Każda z nich bez wyjątku jest indywidualnością niewymienialną na inną, niemożliwą do pomylenia, nawet gdy celowo usiłuje się maskować lub zmieniać tożsamość. Wspomniana „hybrydyczność” jest tym, co gwarantuje jakościowe bogactwo ludzkości, nie sprowadzające się bynajmniej do wymiaru demograficznego. Mnogość różnic między pojedynczymi ludźmi, naturalny ich pluralizm, implikuje konieczność wzajemnego ich się dopełniania. I tak: normalny i zdrowy osobnik koegzystuje z anormalnym i chorym, małe dziecko – z dorosłym i opiekuńczym rodzicem, oligarcha z nędzarzem, wykształcony i oświecony – z analfabetą, fizycznie słaby z atletą, mędrzec z głupcem, geniusz z idiotą. Nawet trędowaci napotykaliby ochotników do opieki nad nimi: leprofilów!

W myśl aksjomatu głoszonego przez Michaiła Bachtina, należy uznać, iż poszczególny człowiek ma w świecie „swoje jedyne i niewymienialne miejsce”.<sup>2</sup> Nie sposób tego miejsca uwolnić ani wypełnić jakimkolwiek innym, podobnie też, jak nie sposób powołać do istnienia autentycznego sobowtóra (ciekawa jest etymologia tego wyrazu: „wtórowanie sobie”, „powielanie samego siebie”). Zgadzając się z tym wybitnym rosyjskim myślicielem, wolno też sądzić, iż głównym źródłem przemocy jest nieświadomość tego, że w ludzkim kosmosie mogą – i powinni – pomieścić się bezwzględnie w s z y s c y. Albowiem zgodnie z poetyckim określeniem Antoina de Exuperego, „ziemia to planeta ludzi”, zaś analogicznie, „namiot nieba” obejmuje nas wszystkich. Dopiero prymitywny i egoistyczny strach o własne „terytorium” prowokuje do ustawicznej walki o Lebensraum. Pierwotny lęk o prywatny „kawałek podłogi” sprawia, iż z takiej rywalizacji rodzi się złowroga *przemoc*. Zaborczość i łamanie brutalną siłą sfery prywatności i intymności, aby wdrzeć się na cudzy i go zawłaszczyć.

Posłużmy się przewrotną wypowiedzią polskiego pisarza Jakuba Żyłczyka:

Nie ma nic bardziej naturalnego niż przemoc.

Przemoc jest silnikiem świata. To całkiem zabawne, że ludzie udają, że nie rozumieją skąd ona pochodzi. Że są nią oburzeni. Że zarzekają się, że sami jej nie używają; że nigdy nikogo by nie zranili, nie uderzyli, nie unieszkodli-

2 Por. Jadwiga Mizińska, „Między anonimowym <ja> a wyrażonym <my>”. Michaiła Bachtina antropologia dialogu,” w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej. Wokół postmodernizmu*, red. Tadeusz Szkolut (Lublin: Wydawnictwo UMCS 1992), 53–72, oraz: Jadwiga Mizińska, „Organizująca siła miłości. Szkic z antropologii filozoficznej Michaiła Bachtina,” w: *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*. Zbiór IV, red. Tadeusz Szkolut (Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997), 199–214.

wili, bo przecież są sterylnie czysti jak jeziora utlenionej wody. Są uczynni, ofiarni, pomocni, dobroduszni, wysłuchują swoich przyjaciół, pomagają swoim rodzicom, wrzucają co roku pięćdziesiąt złotych do puszek Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, oddają jeden procent podatku na remonty w hospicjach i rehabilitacji dla kalek.

To komiczne, jak ludzie są święcie przekonani o własnej dobroci. To właśnie jest najkomiczniejsze ze wszystkiego.

Wszystko jest przemocą. Każdy jest w stanie permanentnej, wiecznej wojny ze wszystkimi innymi ludźmi. Naszymi sojusznikami są tylko ci, których mamy pod swoją opieką. Wszystko, co robimy, jest zagarnianiem i przywłaszczaniem albo rozpaczliwą obroną tego, co już zostało zagarnięte i przywłaszczone.”<sup>3</sup>

Zacytowane słowa, aczkolwiek brzmią gorzko i szyderczo, stanowią przejaw takiej mentalności, którą by można nazwać „antykulturą przemocy”, niezbyt udatnie maskowaną hipokryzją. W świecie konkurencji i rywalizacji o wszelkie tzw. dobra, wzmagane przez niepowstrzymany, żarłoczny konsumeryzm, powszechne jest przekonanie, że również przemoc należy do swoistych „dóbr”. Ktoś, kto usiłuje oprzeć się milczącemu przymusowi przemocy uważany jest za „niedołęgę”, „niepełnosprawnego praktycznie”, „ciamajdą”. Nawiązując raz jeszcze do Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, chciałoby się stwierdzić, że jej powstanie wywołało irytację przedstawicieli swojego antywzorca „Wielkiej Orkiestry Codziennej Przemocy”. Na ogół zadowolają się oni kamuflażem polegającym na robieniu biznesu na wszelkiego typu „akcjach charytatywnych”, zatrudniających żadnych popularności celebrytów. Pod płaszczykiem „pomocy”, grają oni rolę „dobroczyńców”, skądinąd obficie finansowanych czy wynagradzanym prestiżem.

Aby rozszyfrować takie moralne hochsztaplerstwo, trzeba się zastanowić nad ambiwalencją „pomocnej przemocy” i „przemocowej pomocy”. Konstytuuje ona swoistą szarą sferą, w której liczni „łowią ryby w brudnej wodzie”. Dwuznaczność pseudomoralności daje też asumpt do wzajemnych podejrzeń i oskarżeń o nieczystość intencji. Rodzą się one na bazie „zniszczonej kultury miłości” – korzystam z tego pięknego określenia Karola Modzelewskiego, zaczerpniętego z wywiadu z Danutą Subbotką:

„Katusza miała niezniszczoną kulturę miłości. Wiele jej zawdzięczam, jeśli chodzi o edukację sentymentalną”.<sup>4</sup>

3 Jakub Żulczyk, *Ślepnąc od świateł* (Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki 2014), 352.

4 Karol Modzelewski, „Ludzkość nie zmierza do niczego.” Rozmawiała Danuta Subbotko. *Gazeta Wyborcza*. Sobota-niedziela, 4-6 maja 2019, 16.

Zachwycając się tym oryginalnym i pięknym terminem, można wyprowadzić zeń fundamentalną różnicą między „niezniszczoną” a „zniszczoną kulturą miłości.” Pierwsza polega na miłości bezinteresownej; miłowania kogoś za to, że po prostu jest. Nie ma w niej miejsca na nawet minimalną domieszkę egocentryzmu nie mówiąc o zawiści czy nienawiści. Druga, miłość interesowna, opiera się natomiast na pragmatycznej formule „coś za coś”. Ma formę swoistej wymiany handlowej; oddawania przysługi za przysługę, oczekiwania na wdzięczność za faktyczną pomoc; obrażania się, jeśli się jej nie doświadcza w porę. Dewiacja tego rodzaju quasi- miłości wyraża się stanowczym stawianiem warunków podmiotowi, który musi je spełnić. Nie zawsze bywają one tak żartobliwe, jak słowa Klary do Papkina w „Zemście” A. Fredry: „Jeśli nie chcesz mojej zguby, krokodyla daj mi luby”. Znacznie częściej dochodzi do szantażu moralnego ze strony „obdarowanego”. Bywa, że ciężar wymuszonej wdzięczności przekracza – lub w ogóle znosi – sens przysługi. Stawianie bezwzględnych warunków „lubemu”, to nic innego jak wywieranie na niego moralnego nacisku, przeradzające się w moralną przemoc. Pod pretekstem udzielania wielkodusznej przysługi, zmuszania go do podporządkowania cudzej woli, a tym samym – skaleczenia czy wypaczenia osobowości.

By ustanowić wyraźną granicę – czy wprost zaporę – przed „szara strefą”, gdzie mieszą się dobre intencje ze złą wolą, raz jeszcze przywołajmy określenie „niezniszczonej miłości”. Jej modelem – w moich oczach – jest właśnie sytuacja *niemocy*. Można ją zilustrować przykładem porzuczonego niemowlęcia. Ludzkie niemowlę nie posiada żadnego narzędzia ani środka nacisku, oprócz krzyku i płaczu. Samodzielnie nie jest w stanie obronić się przed żadnym zagrożeniem. Mimo to, sam jego widok apeluje do każdego normalnego człowieka, by mu natychmiast nieść ratunek i pomoc. Tak oto pozornie bezsila niemowlęcia „woła” o siłę, ratunek i pomoc. Jeśli się ją zignoruje, sumienie nie da mu nigdy spokoju. Jak inaczej wytłumaczyć ten zadziwiający fenomen, niż przywołując instynkt gatunkowy bądź też – specyficzny głos solidarności międzyludzkiej? W ślad za R. Kiplingiem, autorem powieściowej *Księgi Dżungli*, również psychologowie i antropologowie powołują się na zjawisko „dzieci wilczych” (słynny Kaspar Hauser). Okazuje się więc, że sam biologiczny instynkt niektórych ssaków działa niby „instytucja dobroczynna”. Wilczyca jest zdolna przygarnąć i wykarmić ludzkie niemowlę, o czym mówi legenda o Romulusie i Romusie, założycielach Rzymu. Tym bardziej zwyczajni ludzie skłonni są spieszyć na niewerbalny sygnał maleńkiego, niewinnego dziecka, starając się mu zapewnić opiekę – niejako rekompensatę za jego bezradność i bezsilność. Największe oburzenie, a wręcz moralną grozę, budzi nieludzkie bestialstwo polegające na roztrzaskiwaniu niemowlę-

cych główek przez zbrodniarzy hitlerowskich i innych współczesnych barbarzyńców. Wciela ono już nie po prostu zbrodnią, ale – diabelstwem czy satanizmem.

## Okrucieństwo i męczeństwo

Ogromna rozpiętość palety ludzkich postaw wobec agresji i przemocy ma na jednym skrajach *krańcową destrukcję*, zaś na drugim – całkowitą *aprobatę i apologię*. Myśląc o przestrzeni międzyludzkiej, nasyconej najróżnorodniejszymi emocjami i uczuciami od nienawiści aż po miłość, które w efekcie już to niszczą, już to wspomagają innych ludzi, należałoby jeszcze wymienić *męczeństwo*. Męczeństwo jest ekstremalnym przypadkiem, w którym nakładają się na siebie dwie niezwykle role pełnione przez jedną i tę samą osobę. Męczennik jawi się zarazem skrajną *ofiara okrucieństwa*, jak również – jej *bohaterem*. Postawa ofiarnicza wymaga jednak wzniesienia się człowieka na meta poziom. Na pierwszym, ziemskim, jest on przedmiotem potwornego cierpienia zadawanego przez oprawcę, zaś na drugim, transcendentnym, staje się heroicznym podmiotem zwyciężającym owo cierpienie. Co więcej – zdolnym do ofiarowania go za innych. Paradoks męczeństwa jest więc pozorny: w istocie jest ono czynem logicznym. Oczywiście, jest to bardziej logika serca, niż logika rozumu, zwana przez ukraińskiego myśliciela Hrihorija Skovorodę *korodocentryzmem*. Jej motywem staje się „ponadludzka miłość” adresowana do wzniosłej idei (np. ojczyzny), do wybranej osoby (historia ojca Kolbego który poświęcił się za więźnia z obozu koncentracyjnego, Gajowniczka, darując mu niejako własne życie), wreszcie – do całej zbiorowości (Prometeusz, który za wynalazek ognia zapłacił niekończącą się męką). Najbardziej niebywałą, a zarazem tajemniczą, okazała się ofiara Jezusa skazanego na wyrafinowane tortury i okrutną śmierć na krzyżu. W interpretacji religijnej stanowi ona fakt, ale jednocześnie archetyp zbawienia i odkupienia. Męczeństwo Chrystusa- Mesjasza okazało się bowiem k o n i e c z n ą Drogą Krzyżową wiodącą do Zmartwychwstania. Tkwiący w tym paradoks („głupota dla Greków, zgorszenie dla Żydów”) zmienia się w praktycznie rozwiązywalny problem transgresji *przemocy* – w *ratunek*. Za cenę śmierci niewinnego Baranka, nastąpiło oto wyzwolenie wszystkich ziemian od śmierci cielesnej, która większości ludziom zdaje się największą *przemocą*. Traktuje o tym obfita literatura teologiczna, religijna i antropologiczna; tu warto przywołać choćby R. Girarda, przez całe życie badającego fenomen „kozła ofiarnego” oraz „śmierci ofiarniczej”. W jego rozważaniach dochodzi do odkrycia podwójnego sensu *przemocy*. Mianowicie *niewinny Baranek*, z w ł a s n e j w o ł i pragnął udźwignąć i odkupić winy wszystkich ludzi po to, by w rezultacie tego

każdy człowiek mógł uczestniczyć w powszechnym zbawianiu. Wybawieniu od rozpadu cielesnego i nihilizmu moralnego śmierci fizycznej, na rzecz – duchowej nieśmiertelności. Męczeństwo, nad którym ubolewamy patrząc na obrazy Męki Pańskiej, jest zarazem ostatecznym zwycięstwem nad cierpieniem zobrazowanym w scenie Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia. Obydwa te wzniosłe pojęcia symbolizują pionowy kierunek ku niebu. Wzrostu duchowości, oderwania od przyziemności i śmiertelności.

Jeśli chceć w całości ogarnąć historię Jezusa, nie skupiając się zbyt długo na zastygłych „stacjach” Golgoty, lecz na procesie zbawiania, należałoby je ująć w postaci łańcucha, którego kolejne ogniwa prowadzą od:

- niewinności i bezradności Dzieciątka Jezus,
- nauczania przez dorosłego Jezusa bezinteresownej miłości do ludzi („nie masz Greka, ani Żyda”),
- *przemocy* w stosunku do faryzeuszy, nierozumiejących jego ewangelicznych nauk, zakończonej jego męczeńską śmiercią,
- przyswojenia i zaakceptowania przez apostołów i pierwszych chrześcijan nauk Jezusa,
- *pomocy moralnej* oferowanej wyznawcom Ewangelii w postaci nawrócenia na wiarę w miłość międzyludzką oraz miłość Boską i ich uprawiania.

Ogniwa powyższego procesu układają się w powtarzający się cykl. Dopóki się on nie da ostatecznie ich domknąć, historia zbawienia będzie powtarzać i wydarzać w różnych wariantach. Jednym z nich jest ten, jaki przedstawia R. Girard w przejmującej książce „Apokalipsa tu i teraz”.<sup>5</sup> W wielkim skrócie mówiąc: w obliczu narastającej bez umiaru destrukcyjnej przemocy, ludzkość *nolens volens* będzie zmuszona popełnić samobójstwo. Inflacyjny nawis druzgocącej wszystko i wszystkich przemocy, może wprawdzie prowadzić do opamiętania. Jednakże – bez żadnej pewności.

## Armagedon Donbasu

Jedną z takich wstrząsających wersji ziemskiej Apokalipsy, jest ta, która dotknęła ludności cywilnej na terenie Donbasu. Opisuje ją w swej powieści ukraiński pisarz, Sierhij Żadan. Tytułowy „Internat”, to historia chłopczyka powierzonego pracującą matkę jej bratu Paszy, nauczycielowi, który postanowił za wszelką cenę doprowadzić z nieczynnego internatu do rodziny. Po drodze, zarówno chłopiec, jak i jego dorosły opiekun, przechodzą istny Armagedon; bezsensowne zabijanie ludzi i zwierząt,

<sup>5</sup> René Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, rozmawiał Benoît Chantre, przekład Cezary Zalewski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018).

kompletne rozprężenie zarówno wśród cywil, jak i wojskowych. Nikt nie jest zdolny pojąć ani skali bestialskich zniszczeń, ani ich sensu. Ogólna niepewność oraz podejrzliwość sprawia, że nie wiadomo, kto „swój”, a kto „obcy”. Nade wszystko jednak – nie wiadomo, kto z kim – ani o co walczy, bo napastnicy są poprzebierani i anonimowi. W tym strasznym bałaganie, zamieszaniu dosłownym i moralnym, najlepiej radzi sobie wychowanek Paszy, kilkuletni chłopiec, przedwcześnie dojrzewający wśród bezsilnych i zdezorientowanych dorosłych. W trakcie wspólnej „drogi przez mękę”, ratuje od nieuchronnej śmierci dwójkę szczeniaków i natychmiast obdarza je żywiołową miłością. Zakrawałoby to na *happy and*, gdyby nie jego słowa o szczeniaku, skierowane do Paszy:

„Co ty? Dorośnie, to wszystkich zagryzie”.

Nie znając innego sposobu życia, w „Internacie” niż przemoc i gwałt, malec naśladuje wszystkich znanych dorosłych. Z tym, że nosi się z zamiarem zemsty scedowanej na uratowanego przez siebie psa. W pewnym sensie, nie ma przed tą Donbaską apokalipsą żadnego ratunku.

Najniespodziewaniej w końcowym zdaniu powieści autor napisał:

„W domu pachnie świeżymi prześcieradłami”.

Biel i świeżość wypranych prześcieradeł... Czyżby stanowiły symbol nadziei na Zmartwychwstanie i Wybawienie od Apokalipsy?

\*

Próbując dociec źródeł „nadziei w beznadziejności” tkwiącej w końcowym zdaniu powieści Sierhija Żadana, pozwolę sobie na powtórzenie swojej koncepcji transformacji *przemocy w pomoc* wymagającej przejście przez stadium *niemocy*. Jej przesłanką jest odwołanie się do cierpienia, zarówno zadawanego przez innych, jak też przeze mnie samego doświadczonego. Jej biegunami są okrucieństwo oraz męczeństwo. Skrajne natężenie cierpienia męczennika może – o dziwo – zrodzić maksymalne współczucie. Empatię prowadzącą do wybierania „cierpienia za miliony”. Akt męczeństwa jednego człowieka, w pewien sposób przerywa eksces okrucieństwa. Niekiedy jest w stanie wywołać wstrząs potrzebny do nawrócenia. W pierwszej chwili ów szok wydaje się paradoksalny; jednakże paradoks to nie nonsens. W paradoksie kryje się tajemnica wewnętrznej przemiany „złego łotra” w „łotra dobrego”. Transgresji *przemocy w pomoc*. Przede wszystkim samemu sobie, ale również pomocy dla innych ludzi.<sup>6</sup>

6 Jadwiga Mizińska, wybrana bibliografia prac na temat relacji przemocy, niemocy i pomocy: „Postęp a okrucieństwo,” w: *Humanizm ekologiczny. Kryzys idei postępu – wymiar ekologiczny*, red. J. Kyć (Lublin: Politechnika Lubelska 1993), 153–167; „Okrucieństwo a automistyfikacja kultury,” *Sztuka i Filozofia*, nr 6 (1993): 160–168; „Obietnica cierpienia,” *Nowa Krytyka*, nr 7 (1996): 207–215; „Współczucie: przemoc contra pomoc,” w: *Filozofia a filologia. Wyjaśnienie, Rozumienie. Współczucie*, red. J. Mizińska, A. Walczak, Sz. Wróbel (Poznań-Kalisz: Wydział Pedagogiczno-Artystyczny UAM 2002), 19–38;

## Bibliografia:

- René Girard. *Apokalipsa tu i teraz*, rozmawiał Benoît Chantre, przekład Cezary Zalewski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Mizińska, Jadwiga. „Między anonimowym <ja> a wyrażonym <my>. Michała Bachtina antropologia dialogu,” w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej. Wokół postmodernizmu*, red. Tadeusz Szkołut, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1992.
- „Organizująca siła miłości. Szkic z antropologii filozoficznej Michaiła Bachtina,” w: *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności. Zbiór IV*, red. Tadeusz Szkołut. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997.
- „Postęp a okrucieństwo.” W: *Humanizm ekologiczny. Kryzys idei postępu – wymiar ekologiczny*, red. J. Kyć. Lublin: Politechnika Lubelska 1993.
- „Okrucieństwo a automatyzacja kultury.” *Sztuka i Filozofia*, nr 6 (1993): 160–168.
- „Obietnica cierpienia.” *Nowa Krytyka*, nr 7 (1996): 207–215.
- „Współczucie: przemoc contra pomoc,” w: *Filozofia a filologia. Wyjaśnienie, Rozumienie. Współczucie*, red. J. Mizińska, A. Walczak, Sz. Wróbel. Poznań–Kalisz: Wydział Pedagogiczno-Artystyczny UAM 2002.
- „Przemoc wobec dziecka.” W: *Przemoc i filozofia*, red. J. Mizińska i M. Kociuba. Lublin: Wydawnictwo UMCS 2004.
- „Przemoc a pomoc. Szyfr absurdu i szyfr harmonii.” W: *Etyka, Psychologia, Psychoterapia*, red. Andrzej Margasiński i Dorota Probuska. Kraków: Aureus, Kraków, 2004.
- „«Bestia w człowieku» i eksperyment pełni człowieczeństwa.” W: *Homo experimetator*, red. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler. Poznań: Instytut Filozofii UAM 2003.
- Żadan, Sierhij. *Internat*, przeł. Michał Pietryk. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2019.
- Żulczyk, Jakub. *Ślepnąc od światła*. Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki 2014.
- Karol Modzelewski. „Ludzkość nie zmierza do niczego.” Z Karolem Modzelewskim rozmawiała Danuta Subbotko. *Gazeta Wyborcza*. Sobota–niedziela, 4–6 maja 2019.

## Przemoc. Niemoc. Pomoc

### Abstrakt

Pojęcie *przemocy* ma dziś na Zachodzie ma jednoznacznie negatywne notowania; w każdym razie w literaturze filozoficznej, etycznej i ekologicznej. Mimo to społeczna i polityczna praktyka nie tylko ją toleruje, lecz i w wielu przypadkach

„Przemoc wobec dziecka,” w: *Przemoc i filozofia*, red. J. Mizińska i M. Kociuba (Lublin: Wydawnictwo UMCS 2004); „Przemoc a pomoc. Szyfr absurdu i szyfr harmonii,” *Etyka, Psychologia, Psychoterapia*, red. Andrzej Margasiński i Dorota Probuska (Kraków: Aureus, Kraków, 2004), 27–37; „«Bestia w człowieku» i eksperyment pełni człowieczeństwa,” w: *Homo experimetator*, red. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (Poznań: Instytut Filozofii UAM 2003).

– także akceptuje. Podobna ambiwalencja otacza pojęcie *pomocy*, która mogła by się komuś wydawać oczywistym przeciwieństwem *przemocy*. W celu pogłębionego zanalizowania ich relacji, proponuję wprowadzenie pośredniczącej między kategorii *niemoc*. Nie-moc, to swego rodzaju „punkt zerowy”, w którym te dwie opozycyjne *moce* byłyby zdolne negocjować swoje dramatyczne zmagania bez samo obłudy i samo oszustwa. Skrajną opozycją jest również *okrucieństwo* oraz *męczeństwo*, które dopełniają katalog niniejszych kategorii.

**Słowa kluczowe:** przemoc, pomoc, niemoc, okrucieństwo, męczeństwo

**Jadwiga Mizińska** – profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Socjologii Wiedzy w Instytucie Filozofii UMCS w Lublinie. Absolwentka polonistyki i pedagogiki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, na którym obroniła doktorat i habilitację. Od czterech kadencji Prezes Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego. Inicjator i współredaktor serii wydawniczej „Lubelskie Odczyty Filozoficzne”. Członek Kolegium Redakcyjnego, a następnie redaktor naczelna czasopisma „Colloquia Communia”. Uczestniczka seminarium „Filozofia Nauki” PAN. W swoim dorobku posiada ponad 200 artykułów, rozpraw naukowych i recenzji. Krąg jej zainteresowań obejmuje socjologię wiedzy, antropologię filozoficzną, filozofię kultury, etykę, filozofię pedagogiki. Autorka licznych monografii naukowych, m.in. *Uśmiech Hioba* (Wyd. UMCS, Lublin 1998) *Wina i wybaczenie* (Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007) oraz *Filozofia pocieszenia* (Instytut Wydawniczy Maximum, Kraków 2008).

## **Violence. Powerlessness. Help.**

### **Summary**

The concept of *violence* has clearly negative ratings in the contemporary Western culture; at least in the philosophical, ethical and ecological literature. Nevertheless, social and political practice not only tolerates but also accepts violence in many circumstances. A likely ambivalence surrounds the concept of *help*, that might seem to be the obvious opposite of violence. In order to deepen their relationship, I suggest introducing an intermediary category of *powerlessness*. It is a kind of a „zero point,” where the two bespoken, opposing powers would be able to negotiate their dramatic struggles, without mere hypocrisy and mere deception. Extreme opposition may also be found between *cruelty* and *martyrdom*, which complement the catalogue of these categories.

**Słowa kluczowe:** violence, help, powerlessness, cruelty, martyrdom.



**Jadwiga Mizińska** – professor, head of the Department of Sociology of Knowledge at UMCS Institute of Philosophy in Lublin. A graduate of Polish studies and Pedagogics at Maria Curie-Skłodowska University in Lublin where she was granted a PhD and a tenure. Elected four times as the President of Lublin Branch of Polish Philosophical Society. A member of Polish Ethical Society. A founder and co-editor of the series “Lublin Philosophical Lectures”. A member of the editorial board and later an editor in chief of the journal *Colloquia Communia*. A participator of the PAN seminar “Philosophy of Science”. She is the author of more than 200 articles, treatises and reviews. Her main interests are sociology of knowledge, anthropology, philosophy of culture, ethics, philosophy of pedagogics. She is an author of numerous scientific monographs including *Uśmiech Hioba* (UMCS, Lublin 1998), *Wina i wybaczenie* (Adam Marszałek, Toruń 2007) and *Filozofia pocieszenia* (Instytut Wydawniczy Maximum, Kraków 2008).

BARBARA HARTMAN

Badacz niezależny

ORCID: 0000-0002-9131-69

DOI 10.24917/20838972.16.12

## Etyczne aspekty zasady subsydiarności w kontekście integracji europejskiej

### Wprowadzenie

Celem artykułu jest próba przedstawienia wybranych aspektów etycznej solidarności w polityce na przykładzie realizacji idei subsydiarności w procesie integracji Europy.

Zakładamy, że istnieje tu możliwość zaobserwowania wspólnych i uzupełniających się płaszczyzn porozumienia dla etyki i polityki oraz że sprzyjała temu realizacja idei pomocniczości.

Polityka to umiejętność zarządzania interesami społeczeństwa lub społeczeństw, a więc to inaczej sztuka utrzymania władzy w celu kontroli pragnień i oczekiwań dużych grup ludzkich, także organizacji międzynarodowych, narodów i państw. Atutem dobrej polityki jest skuteczność. To także zarazem jej cel. O tym pisano już setki lat temu<sup>1</sup>, a i dziś jest obserwowana aprobata dla takiego obrazu polityki. Problematyka tego czy skuteczność w działaniach politycznych wyklucza moralność jest żywa i dyskutowana. Istnieje jednak zgoda co do jednoczesnego silnego powiązania sfery etyki i polityki, a zarazem do ich rozdzielczości, bo przy zachowaniu zasad współdziałania nie powinno to antagonizować tych sfer. Swego rodzaju niebezpieczeństwem dla takiej równowagi może być upolitycznienie moralności<sup>2</sup>. W każdym przypadku „ważne jest, aby ogólnie przyjęte aspekty moralno-etyczne były respektowane przez działające podmioty, dążące do osiągnięcia zysku. Jeśli nie są one respektowane, dochodzi wówczas do naruszenia równowagi w relacji społeczeństwo-państwo-ekonomia, co w konsekwencji wcześniej czy

---

1 Niccolo Machiavelli, *Książe*, przeł. Zdzisław Płoski (Gliwice: Wydawnictwo Helion, 2016).

2 Dążenie do zachowania i przestrzegania zasad moralnych w działaniach politycznych napotyka na trudności oddzielenia sfery publicznej i prywatnej aktorów gry oraz obiektywności w wyborze metod czy celu. Teorie wyodrębnienia moralności prywatnej i politycznej mogą być więc tu zasadne. Zob. też: Izabela A. Trzpił, „Etyka a moralność polityczna”, w: *Doctrina. Studia społeczno-polityczne*, nr 5, 2008, 191-200 oraz <http://bazekon.icm.edu.pl/bazekon/element/bwmeta1.element.ekon-element-000171356707>

później prowadzi do kryzysu ekonomicznego, społecznego i moralnego.”<sup>3</sup> W procesie integracji Europy zaś każde naruszenie zasad współdziałania między sferą polityki i etyki mogłoby skutkować kryzysem<sup>4</sup> politycznym.

Plan pracy obejmuje krótkie przedstawienie idei pomocniczości oraz solidarności europejskiej jako przykładu subsydiarnej pomocy politycznej wraz z uzupełnieniem w literaturę przedmiotu.

## Określenie idei pomocniczości

Idea pomocniczości nazywana jest inaczej zasadą subsydiarności. Słowo ‘subsydiarność’ pochodzi z języka łacińskiego (*subsidiare*) i oznacza przede wszystkim wsparcie, a także sukurs, wspomóżenie i pomoc. Zasada subsydiarności dotyczy problemu władzy, jej powinności i kompetencji. Idea pomocniczości dotyczy każdej władzy, ale najbardziej władzy politycznej. Określa jej powinnościową, wspierającą i stymulującą rolę w stosunku do każdego z działań podejmowanych przez niezależnych, świadomych swej autonomiczności i wolności obywateli, którzy tę władzę samodzielnie i zgodnie ze swą wolą wybrali. Ta rola pomocnicza władzy politycznej, czy to państwowej czy dobrowolnego związku państw, wobec swych obywateli określa zasadę pomocniczości w aspekcie pozytywnym. Istnieje też aspekt negatywny zasady subsydiarności, który oznacza powstrzymanie się władzy politycznej, na przykład władzy państwowej, od przeszkadzania i odbierania ludziom, społecznościom, wspólnotom czy jednostce wykonywania zadań i inwestycji, jeśli tylko są oni samodzielnie i przy użyciu własnych sił zdolni do wykonania ich, co stanowiłoby pożytek i dla nich, i dla dobra wspólnego. Te dwa aspekty zasady subsydiarności wskazują na ograniczoność władzy politycznej (jak i innej) i dają wnioski takie, że władza nie powinna zastępować czy niszczyć aktywności obywateli, a pomoc nieść wtedy i tylko w takim zakresie, aby nie przyniosła ona negatywnych skutków dla funkcjonowania społeczności i poszczególnych osób.

Widać zatem, że idea pomocniczości jest złożoną ideą normatywną dla najistotniejszego dla nas zjawiska, czyli władzy, z którym mamy do czynienia od narodzin do śmierci. Chodzi tu o władzę rodzicielską, instytucjonalną czy polityczną. W wyniku analiz idei pomocniczości powstają pytania o sens i funkcje władzy, a także jej podziału. Pytania te nie dotyczą tylko władzy politycznej, ale i na przykład rodzicielskiej. Jeśli

---

<sup>3</sup> Mirosław Matyja, „Etyka w polityce”, <https://obserwatorpolityczny.pl/etyka-w-polityce/>.

<sup>4</sup> Przykład niedawnych i nadal trwających migracji uchodźców z krajów arabskich i Afryki do Europy jest przykładem obrazu kryzysu politycznego, występującego z większym lub mniejszym nasileniem, w państwach UE.

na państwo popatrzeć jako na zbiór wolnych wspólnot, to jego rolą jest być wtedy służebnym wobec tego zbioru. Jak widać, idea ta nie oznacza niesienia komuś pomocy bezwarunkowej, a chodzi tu o niesienie pomocy w ostateczności, gdy inne, własne możliwości zostały wyczerpane albo zawiodły.

Idea pomocniczości jest starą ideą mającą swój początek już u pierwszych starożytnych klasyków jak Arystoteles czy Platon. Przez średnio-wiecznego Tomasza z Akwinu, Oświecenie i katolicką naukę społeczną dotarła do czasów nam współczesnych i obecnie mówi się o subsydiarnym państwie czy Europie. Jest to, niewątpliwie, idea stara, ale żywa i dynamiczna.

Idea pomocniczości pełni w historii konstrukcji projektów europejskich ożywczą rolę, ale, z drugiej strony, jak spróbujemy pokazać, i sam proces integrowania się Europy przyczynia się do renesansu<sup>5</sup> tej idei. Znanych jest wiele koncepcji i przesłanek integracji Europy, na ogół związanych z konfliktami historycznymi, które mają bogaty rodowód. Jednak niektóre wydarzenia historyczne przyspieszały dojrzewanie jednej ogólnej myśli, że Europa ma wspólny interes i wspólne dobro. Tym najważniejszym wydarzeniem była II wojna światowa, która dowiodła konieczności zjednoczenia wspólnych sił w celu połączenia ich ku osiągnięciu stabilizacji politycznej i gospodarczej na europejskim kontynencie. Istnieją wartości wspólne dla wszystkich ludzi, nawet będących w konfliktach międzypaństwowych. Są nimi zawsze dobrobyt i pokój. Doświadczenie ostatniej wojny światowej ugruntowało w świadomości ludzi potrzebę współpracy, bo tylko w jej wyniku można, jak ufano, zrealizować wspomniane uniwersalne marzenia o bezpieczeństwie i dostatku. Dojrzewała jednocześnie myśl o uświadomieniu sobie wspólnej tradycji europejskiej, czyli wspólnych fundamentów kultury, historii, religii. Obecnie także, w związku z terroryzmem islamskim, podkreśla się ważność wcześniejszej formy wspólnoty europejskiej, niż ta oparta na tych samych interesach, a mianowicie wspólnoty bardziej fundamentalnej, związanej z chrześcijańskimi korzeniami Europy. Wspólne dobro ludzi zamieszkujących jednoczącą się Europę staje się nie tylko dobrem politycznym, ale i etycznym.<sup>6</sup> Należy jednak pamiętać, że to wspólna płaszczyzna polityczna, ekonomiczna i prawna jest gwarantem procesu integracji. Stosunki polityczne i wymiana gospodarcza powinny być taką płaszczyzną dla urzeczywistniania się europejskiego dobra wspólnego,

---

5 Chantal Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, przeł. Czesław Porębski (Znak: Kraków 1995), 6.

6 O jednoczeniu się Europy i o jej chrześcijańskich korzeniach zob. szerzej w: Horst Buszello, Mariusz Misztal, *The Idea of Europe - Europe as an Idea* (Kraków: Wyd. Naukowe WSP 1999).

powinny one przebiegać w pewnej harmonii, w warunkach otwartości, sprawiedliwości, pewnych postaci wolności i równości. Często w takich okolicznościach odzywa się z różnych stron silna tożsamość kulturowa czy narodowa.

Jednakże według Chantal Delsol, zajmującą się między innymi historią idei i myśli politycznej Europy Środkowo – Wschodniej, mimo, iż region ten przez wieki poddawany był inwazjom obcych najazdów wraz z narzucaniem przez nich ich ruskiej, prusko-germańskiej, austro-węgierskiej czy ottomańskiej polityki i kultury to jednak zdołał utrzymać swe podstawowe charakterystyczne cechy struktury państwa, i własnych języków wypracowanych znacznie wcześniej. Delsol widzi nawet pewne osobliwe zdolności mieszkańców dużego wschodniego regionu europejskiego, który mimo tylu opresji zachował jednak swe struktury narodowościowe w sytuacji długotrwałego braku państwa i własnych rządów, a idee państwowości i narodowości, jako załączki marzeń przetrwały w literaturze okupowanych ziem.<sup>7</sup>

Paweł Kłoczowski zwraca w tym aspekcie uwagę na, wręcz, instynktowne zaufanie do tradycji i pisze, że:

Taką tradycją jest kultura europejska, czyli rozciągnięta w czasie wspólnota, habitat, który jest naszym naturalnym środowiskiem i miejscem zamieszkania. Fakt, że uprawiane w tym środowisku wartości rozwijają się, a nie marnieją, poświadczony jest autorytetem długiego trwania. Przyjmując te wartości, wdrażając je w obyczaje środowiska, człowiek wychowuje swoją wyobraźnię, zdobywa sobie sprawności czyli zdolności do trafnego sprawdzianu subiektywnych wyobrażeń.<sup>8</sup>

Warto przez chwilę zastanowić się czym mogą być owe osobliwe zdolności mieszkańców Europy, o których wspomina Delsol. Wśród wielu różnych cech idąc, za tokiem myślenia P. Kłoczowskiego, będzie to na pewno podobieństwo reguł myślenia i sądów. Paweł Kłoczowski uprzedza o ewentualnych uprzedzeniach demagogicznych i pisze, że:

Nadzieja na wpływ i porozumienie leży nie tyle w zręczności logicznej i żonglerce słownej, ile w znalezieniu odpowiedniego 'klucza', w sensie muzycznym. *C'est la ton qui fait la chanson*, mówi francuskie przysłowie. Porozumieć się można z ludźmi, którzy już są do nas pod jakimś względem podobni.

---

7 Szerzej zob. Chantal Delsol i Michel Masłowski (red.), *Histoire des idées politique de l'Europe central* (Press Universitaires de France 1998).

8 Paweł Kłoczowski, „Habitus” w: *Prawidłowa kolejność rzeczy* (Gdańsk: Pracownia 2012), 192.

Czym innym jest bezosobowy system, czym innym apel do osobowości pokrewnych.<sup>9</sup>

Obecnie kraje wschodnioeuropejskie nie tylko przynależą do zjednoczonej konstrukcji unijnej, ale i ją twórczo współrozwijają.

Konsumowanie przez Zachód i Wschód spadku po starożytności i chrześcijaństwie (jeśli można tutaj tak powiedzieć) nie zawsze jest przyjemne. Wymaga to nie tylko akceptacji międzynarodowych i wspólnych norm prawnych, ale i solidarności, nawet w przeżywaniu poczucia braku równości. Wspólne działanie i pokonywanie trudności zapewnia realizację potrzeb obywateli Europy, które w całości składają się na wspomniane europejskie dobro wspólne.

Śledząc historię myśli politycznej można obserwować fenomen władzy, powstawanie nowej i sposoby utrzymywania dotychczasowej. O zwierzchniej, inaczej mówiąc sprawowanej przez wspólne instytucje, władzy Unii Europejskiej można, między innymi, powiedzieć, że powstała ona z powodu swego rodzaju bezradności władz poszczególnych państw europejskich wobec przygniatających ich problemów, jak na przykład zagrożenia z zewnątrz. Konstruowanie się procesu jednoczenia Europy wytwarza władzę pomocniczą. Siłą rzeczy prekursorami jej są klasycy europejscy, począwszy od Arystotelesa w starożytności, po średniowieczną myśl św. Tomasza, nowożytność – Althusius, Locke, Proudhon, Hegel i współczesny nam personalizm, który nawracając do Arystotelesa i Tomasza zamyka koło. Widać tu, że idea dobra wspólnego osoby i wspólnoty jest wspólnym celem państw Unii.

Idea pomocniczości ma strzec wolności członków Wspólnoty i zarazem wskazywać na priorytet ich autonomii wobec tworzonej instancji wyższej w postaci władz Unii. Idea pomocniczości ma wskazywać na służebność władzy wyższej wobec niższej czyli wobec państw składowych Unii. Jest to specyficzny charakter stosunków międzyrządowych, a nie tylko międzynarodowych. Takie są bowiem wymogi wspólnego, europejskiego dobra. I można również, zgodnie z doktryną personalizmu, powiedzieć, że w ten sposób ma się realizować dobro osoby.

Wymienione cele są obecne w politycznych założeniach i ich realizacji we Wspólnocie. Z. Zgud<sup>10</sup> przytacza słowa L. Tindemansa: „Europe can and must identify itself with the concerted and better controlled pursuit of the common good”.<sup>11</sup> Mówi też, że już z chwilą stworzenia Wspólnot

<sup>9</sup> Ibid., 190.

<sup>10</sup> Zbigniew Zgud, *Zasada subsydiarności w prawie europejskim* (Kraków: Zakamycze, 1999).

<sup>11</sup> Deborah Z. Cass, *The Word that Saves Maastricht? The Principle of Subsidiarity and the Division of Powers Within the European Community*, *Common Market Law Review* 1992, vol. 29, s. 1107–1136, cyt. za: Zbigniew Zgud, *op. cit.*, 30.

sam mechanizm instytucjonalnej realizacji europejskiego wspólnego dobra stał się wartością samą w sobie.<sup>12</sup> Z tego może wypływać wniosek, że istnienie Wspólnoty jako narzędzia realizacji dobra wspólnego mieści się w pojęciu samego dobra wspólnego. Z dążeniem do realizacji dobra wspólnego we Wspólnocie łączy się zasada solidarności (ogłoszona w Traktacie Rzymskim) i zasada nienaruszalności dorobku prawnego i pozaprawnego – *acquis communautaire*. Obie te zasady, i zasada pomocniczości, stanowią grunt we wzajemnych stosunkach oraz są podstawą ich regulacji.

Jak wspomniano, idea pomocniczości ma za swój priorytet rozwój osoby ludzkiej i zwraca uwagę na warunki tego rozwoju. Stosuje się więc w kontekście politycznym, a także wszędzie tam, gdzie pojawia się władza. Może to być i w przedsiębiorstwie i w rodzinie. Normatywny aspekt idei pomocniczości opiera się na założeniach antropologicznych i filozofii społecznej mającej swoje zastosowanie w sferze politycznej. Podczas realizacji interesu ogółu, jak ma to miejsce w Unii Europejskiej, urzeczywistnia się tym samym jednostkowy „dobrostan”. Wyraźnie tłumaczy to Millon-Delsol:

(...) Można by powiedzieć, że jednostka jest bardziej szczęśliwa w społeczeństwie, w którym nie ma nędzy, hańby czy wojny, nawet jeśli zjawiska te nie dotyczą jej bezpośrednio w życiu osobistym. Interes ogółu nie jest więc, tak jak u klasycznych liberalów, prostym rezultatem połączenia interesów poszczególnych osób, ale godnym ochrony celem samym w sobie. Interes ogółu nie powinien stać w sprzeczności z interesem osobistym, solidarność nie powinna być rozumiana jako uciążliwy obowiązek. „Dobro-byt” człowieka jako członka społeczeństwa stanowi jeden z warunków jego szczęścia osobistego.<sup>13</sup>

Pamiętając, że człowiek jest sam z siebie zdolny do podnoszenia jakości swej egzystencji poprzez własne działania i wybory, że ma on prawo do swobodnego działania i szeroko rozumianej autonomii, należy także pamiętać, że owa zdolność może być względnie rozumiana. O wolności i o zdolnościach człowieka można bowiem mówić tylko w konkretnej sytuacji, w której się on znajduje i działa. Mamy się tu na myśli nie tylko jego aktualne samopoczucie, ale również społeczno-gospodarczo-polityczne otoczenie. Jest więc tutaj dużo pola dla względności w szacowaniu

---

<sup>12</sup> Zgud, *Zasada subsydiarności w prawie europejskim*, 31.

<sup>13</sup> Chantal Millon-Delsol, „Zasada subsydiarności – założenia, historia, problemy współczesne”, w: *Subsydiarność*, red. Dariusz Milczarek (Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 1998), 31.

i krytyce. Zasada<sup>14</sup> pomocniczości ma charakter normatywny i organizacyjny, i może wskazać na istnienie takiej organizacji, czy społecznej czy politycznej, która wskaże na kompetencje, i zdolność działania najpierw pojedynczych subsystemów, a w razie niedostatecznych efektów przekaże je właściwszym, wyższym instancjom. W przypadku braku skuteczności kompetencje mogą zostać dalej powierzone suprasystemowi, którym może być państwo czy związek państw, w tym przypadku Państw Wspólnoty Europejskiej. Zasada pomocniczości nie kategoryzuje stosunków społecznych i gospodarczych, ale odpowiednio rozkłada porządek publiczny, porządkuje go administracyjnie i prawnie. Czyni to w imię wspólnego dobra poszczególnych członków społeczności i ich jednostkowego dobrostanu.

Widzimy tu stratyfikację władzy i problem kompetencji. Są to zagadnienia, które możemy przydzielić do działu problemów, trudności i różnych dylematów związanych z realizacją idei pomocniczości, o których warto mówić w osobnej części rozważań.

Tymczasem należy zwrócić uwagę na słowa Ch. Millon-Delsol, która zastanawiając się nad realizacją interesu wspólnego przez zasadę pomocniczości pyta:

(...) czy każdy obywatel lub mieszkaniec danego kraju powinien móc najęść się do syta, otrzymać mieszkanie, mieć możliwość uprawiania sportu, studiowania na uniwersytecie, nawet jeśli nie jest w stanie sam zapewnić sobie tych dóbr, czyli otrzymać to w imię solidarności społecznej? I mówi dalej, że w przypadku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, idea subsydiarności implikuje:

1/. (...) wspomniane dobra, czy to materialne czy niematerialne, stają się dobrami należnymi tylko w sytuacji, gdy dana jednostka żadną miarą nie jest w stanie samodzielnie sobie ich zapewnić;

2/. (...) realizacja powyższych potrzeb w pierwszym rzędzie pozostawiona jest inicjatywie aktorów społecznych, zaś organy publiczne występują tylko w roli gwaranta jakościowego i ilościowego urzeczywistnienia owych potrzeb. Organy publiczne mają zatem gwarantować jedynie realizację, ale jednocześnie unikać zajmowania się samą realizacją.<sup>15</sup>

Wydaje się, że ani rozumienie pojęcia interesu ogółu, ani jego zakres nie mogą być wyznacznikami odróżniania państwa dobrobytu od państwa subsydiarnego. Tylko środki służące realizacji wspólnego interesu mogą być płaszczyzną dla rozróżnienia obu kategorii państw, gdzie pań-

<sup>14</sup> W pracy niniejszej zamiennie (zgodnie z literaturą przedmiotu oraz też intuicyjnie) używamy określeń pomocniczość i subsydiarność, jak też idea i zasada.

<sup>15</sup> Millon-Delsol, „Zasada subsydiarności...”, 32.



stwo dobrobytu (opiekuńcze) jest aktorem w rzeczywistości społeczno-politycznej, a państwo subsydiarne<sup>16</sup> – gwarantem.

Jak widać, przy nawet jak najbardziej racjonalnym dążeniu do dobra wspólnego, pojawiają się nowe problemy związane z wolnością, sprawiedliwością i odpowiedzialnością.

Św. Tomasz z Akwinu mówił, że człowiek sam nie jest samowystarczalny, może żyć pełnią tylko we wspólnocie, gdzie się rozwija i doskonalili sobą daną grupę. Każdy człowiek i każda grupa inaczej doświadcza i pojmuje szczęście oraz dobro własne. Nie należy przeszkadzać tej różnorodności i autonomii. Podkreśla on, że „wszelkie prawo ma na celu dobro wspólne.”<sup>17</sup> Tomasz z Akwinu wyróżnia trzy przeszkody nie pozwalające trwać dobru publicznemu: wewnętrzną, wynikłą z ułomności i przewrotności woli człowieka, zewnętrzną, pochodzącą z wojny i tę pochodzącą z natury. I mówi o niej:

(...) Nie da się bowiem dobra społecznego ustanowić raz na zawsze, lecz trzeba to czynić niejako nieustannie, (...) ludzie nie mają tych samych sił przez całe życie, gdyż ono podlega licznym zmianom, toteż nie zachowują oni przez całe życie zdolności do jednakowego spełniania tych samych obowiązków.

Św. Tomasz udziela w związku z tym rad dla władcy, które są nazwane obowiązkami władzy w dążeniu do postępu. Jedna z nich oddaje sens i istotę zasady pomocniczości:

(...) Król (...) spełnia go (obowiązek), jeśli (...) poprawia to co nieporządne, uzupełnia to, czego brak, a jeśli się da, stara się udoskonalić ku lepszemu.<sup>18</sup>

---

16 Termin państwa subsydiarnego może być równoważny z terminem państwa socjalnego, ale nie opiekuńczego. Więcej na ten temat pisze P. Lesiński: że „najtrafniejszą definicją państwa socjalnego, wyrażającą jego subsydiarność, jest ta wyrażona przez austriackich biskupów (co nie dziwi, gdyż – jak już wspomniano – subsydiarność jest zasadą wywodzącą się z katolickiej nauki społecznej). W latach 50. XX w. w jednym z listów pasterskich biskupi austriaccy stwierdzili, że państwo: [...] ma obowiązek troszczenia się o bezpieczeństwo socjalne oraz budowę państwa dobrobytu. Nie może być to jednak państwo opiekuńcze. Granica między nimi jest bardzo cienka i przez to bardzo wyraźna. Państwo dobrobytu udziela pomocy, aby w ten sposób „ożywić” samopomoc. Państwo opiekuńcze pomaga na oślep tam, gdziekolwiek pojawia się niezadowolenie. Nie wprowadza ono ograniczenia stanowiącego, iż każda pomoc ożywiać powinna samopomoc [własną inicjatywę – P.L.]45.” Więcej zob.: „Subsidiarność a klauzula państwa socjalnego Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec. Subsidiarity and the Social State Clause in the Constitution of Germany”, w: *Annales, Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, vol. LXIV, 1(2017): 138–152.

17 Tomasz z Akwinu, *Summa theol.*, I–II, q. 90, a. 2.

18 Tomasz z Akwinu, „De regno”, ks. I, r. 4, s.153n., w: *Dzieła wybrane*, przeł. O. Jacek Salij (Poznań: W drodze, 1984), cyt. za: *Władza, Wolność, Prawo*, red. Bogdan Szlachta (Kraków: Aureus 1994), 57n.

Mając na uwadze starą tradycję europejską i respektując również jej współczesne oblicze ufamy, że idea pomocniczości będzie zajmować należne jej miejsce w konstrukcji<sup>19</sup> zjednoczonej Europy i strzec jej wspólnego dobra.

## Zasada subsydiarności jako zasada ustrojowa Unii Europejskiej

Zasada subsydiarności nie może być i nie jest tylko postulatem politycznym. Nie zawiera także wyłącznie nośników etycznych ani merytorycznych (przy zakresie oceny kompetencji<sup>20</sup>). Można ją rozpatrywać również na płaszczyźnie prawnoustrojowej. Jest zaliczana do ważnych zasad państwa i prawa, gdzie, nawet nie zawsze wyrażona wprost, możliwa jest do odczytania na różnych szczeblach demokratycznej państwowej struktury. Ustawodawca konstytucyjny powinien bowiem tak kształtować podział zadań publicznych między państwo a inne związki publiczno-prawne oraz tak określać zakres praw podstawowych obywateli, aby zagwarantować możliwie najszerszą podmiotowość i autonomię jednostek, grup i samorządów wobec państwa.<sup>21</sup> Idea pomocniczości w wersji prawnoustrojowej odwołuje się do systemów normatywnych ze sfery pozaprawnej. Jest wtedy też dyrektywą dla ustawodawcy co do sposobu budowania systemu prawno-instytucjonalnego, a także, jak należy tu wyraźnie podkreślić, jest podstawą do sprawnej redystrybucji kompetencji.

Prawo Zjednoczonej Europy, a tym samym prawo jej poszczególnych Członków-Państw zakorzenione jest w tradycjach prawa europejskiego niosących idee demokracji i wyrażających wolę pokoju uniwersalnego<sup>22</sup>. We wspólnej idei prawa wyraża się jedność Europy. Jednak poszczególne państwa czasem przekazują część swoich kompetencji na inne podmioty prawne i zarazem przejmują inne od nich. Taki obraz rozwoju prawa europejskiego świadczy o dojrzałości wzajemnej współpracy prawnej i wpływa tym samym na realizację idei pomocniczości.

---

19 Na temat integracji europejskiej w ujęciu od idei do praktyki zob. także Horst Buszello, Mariusz Misztal, *European integration. From Idea to Practice* (Kraków: Wyd. Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2003).

20 Pojęcie kompetencji należy tu pojmować w sposób rozległy, to znaczy jako prawne uzasadnione działań zawartych w obowiązkach, uprawnieniach, środkach i zadaniach. Pojęcie to zahacza się ściśle z problemem odpowiedzialności, co jest tu poruszone na potrzeby dalszych rozważań.

21 Włodzimierz Springer, „Subsydiarność jak zasada ustrojowa w państwie federalnym-członku Unii Europejskiej (na przykładzie RFN)”, w: *Subsydiarność*, 102.

22 Paul Kirchof, „Prawo Europy i prawo państw”, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. Aniela Dylus (Warszawa: ATK, 1998), 113.

Próba określenia statusu prawnego terminu subsydiarność napotykała na niemałe trudności w tworzeniu się Wspólnoty Europejskiej. Były one pokonywane wraz z czasem i rozwojem prawa europejskiego. Teoretycy prawa europejskiego nie używają jej w sensie pojęcia prawnego, ale w charakterze „zasady”<sup>23</sup>. Stąd, nawet mimo obecności jej w dokumentach prawnych Unii, obserwuje się różne możliwości interpretacyjne<sup>24</sup>. Pojawiły się także postawy sceptyczne co do jej prawnego i politycznego charakteru. Szeroka dyskusja pośród praktyków i teoretyków prawa europejskiego, jak też samych polityków, doprowadziła do powstania zasobnej literatury i licznych konferencji poświęconych subsydiarności.<sup>25</sup> Jednak zasada pomocniczości powszechnie uznana została we władzach instytucji unijnych za najważniejszy sposób podejmowania decyzji na poziomie jak najbliższym obywatelowi, o czym ostatecznie świadczy jej obecność w Traktacie Maastricht.

Idea pomocniczości wchodząc w system prawny przybrała postać zasady konstytucyjnej<sup>26</sup>. Jako zasada konstytucyjna realizuje się ona w dwojaki sposób:

a) Postuluje u ustawodawcy utworzenie aparatury wyposażonej w adekwatne kompetencje, dzięki którym będzie mogła podejmować jawne i przejrzyste decyzje jak najbliżej podmiotu, którego właśnie one dotyczą. W wyniku przejrzystych procedur podkreślona zostanie istota obywatela, jako członka państwa i dokonana zostanie afirmacja jego jako osoby ludzkiej,

b) W efekcie już istniejącego systemu prawnego z udziałem pomocniczości dokonuje się dzięki niej weryfikacja sposobów „używania” kompetencji powstałych z samego procesu realizowania się idei.

Wszelkie zakłócenia czy nieprawidłowości wynikłe w administrowaniu odchodzącym od obywatela (osoby) mogą wystąpić tylko w uzasadnionych przypadkach.<sup>27</sup> Ograniczając działalność państwa tylko do sytuacji, gdy niewystarczająca jest sama aktywność obywatelska zasada subsydiarności wykazuje zalety limitacyjne. Przyznaje priorytet działaniom o jak najmniej skomplikowanej strukturze społecznej i politycznej, czyli społecznościom niższego rzędu, ponieważ to państwo stanowi tę

---

23 Aniela Dylus, „Idea subsydiarności a integracja Europy”, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. Aniela Dylus (Warszawa ATK, 1998), 104. Pierwodruk tekstu ukazał się w: „Państwo i Prawo” 1995 nr 5, 52–61.

24 Zob. H. Lecheler, *Das Subsidiaritätsprinzip. Struktur einer Europäischen Union*, „Soziale Orientierung” 1993, t. 8, s. 28, za: A. Dylus, „Idea subsydiarności a integracja...”, 99.

25 Por. Marta Sendrowicz, „Subsydiarność jako zasada ustrojowa w Unii Europejskiej”, w: *Subsydiarność*, 61.

26 Zbigniew Zgud, *Zasada subsydiarności w prawie europejskim*, 21.

27 *Zasada subsydiarności* – raport przygotowany na zlecenie Komitetu Zarządzającego ds. Władz Lokalnych i Regionalnych Rady Europy, Warszawa 1995, 10, za: Zgud, op. cit., 21.

„trudniejszą”, wyższą formę społeczno-polityczną. Działalność ograniczającą zasady widać szczególnie w życiu gospodarczym państwa, a być może najpełniej w polityce finansowej. Można więc mówić tu o zastosowaniu dyrektywy, że dobrze by było, gdyby „państwa było tyle ile trzeba”. Stworzy to doskonałą okazję do poszanowania autonomii jednostek i wspólnot.

Ujęcie idei pomocniczości w system prawny pozwala na, w miarę swobodne i elastyczne, przystosowywanie reguł prawnych do danej sytuacji. Zasada pomocniczości jest także swoistą klauzulą zdroworozsądkową, odrzucającą niepożądaną sztywność rozstrzygnięć w dziedzinie prawa i administracji publicznej. Pozwala na przeprowadzenie stosunkowo szybkich zmian legislacyjnych bez potrzeby nowelizacji przepisów ogólnoustrojowych. Dopuszcza także, w ramach przyjętego systemu, możliwość zawierania kontraktów między poszczególnymi ośrodkami władzy oraz pomiędzy administracją a podmiotami prawa prywatnego.<sup>28</sup> Treścią tych umów jest rozsądne przekazywanie kompetencji. Skuteczność zarządzania i troska o wspólne dobro państwa czy grupy państw, a w omawianym przypadku Unii Europejskiej, jest najlepszym kryterium dla rozdziału kompetencji i powzięcia za nie odpowiedzialności.

Recepcja idei pomocniczości do systemu prawnego wymusza podjęcie problemu kontroli sprawowania władzy. Ogólność prawna tej zasady i możliwość różnego jej interpretowania może stwarzać sytuacje roszczeniowe, wynikłe głównie z subiektywnych żądań do otrzymania kompetencji. Pośród stron sporu znaleźlibyśmy wszelkie organizacje, samorządy a także organy państwa. Problemem ustroju prawnego byłoby zatem właściwe i wyraźne określenie barier dla takich roszczeń. Konstytucyjny charakter zasady pomocniczości rodzi problemy związane z procesem orzekania o niekonstytucyjności jakiejś normy prawnej w wyłącznym oparciu o zasadę pomocniczości. Byłoby możliwe w takim przypadku podważenie władzy ustawodawczej, a dalej nawet trójpodziału władzy.<sup>29</sup> Teoria (i praktyka) ustrojowego prawa Wspólnoty bierze od początku pod uwagę istnienie reguły o tak dużym stopniu ogólności, jak zasada pomocniczości. Najwięcej uwagi poświęca się tam wspomnianemu wyżej problemowi zaskarżalności. Pojawiły się powątpiewające głosy na temat udziału zasady w sporach sądowych<sup>30</sup>, które opierano na podobnych uwagach, ale dotyczących innych zasad ogólnych, jak zasada demokracji, zasada państwa prawa itp.<sup>31</sup> Uważało się, że znaczenie za-

28 Zgud, *Zasada subsydiarności w prawie europejskim*, 23.

29 Tamże, 26.

30 G.C. Iglesias, *Der Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaft als Verfassungsgericht*, 1992, za: Dylus, „Idea subsydiarności...”, 107.

31 Dylus, „Idea subsydiarności a integracja Europy”, 107, Zgud, *Zasada subsydiarności w prawie europejskim*, 27.

sady subsydiarności w prawie Wspólnotowym zostanie uznane dopiero wtedy, gdy sam Trybunał Sprawiedliwości będzie uczestniczył w sporach wokół jej stosowania<sup>32</sup>. Obecnie jesteśmy tego świadkami<sup>33</sup>.

Wydaje się, że warto na zakończenie tego punktu przytoczyć kilka fragmentów z Uchwały Parlamentu Europejskiego ogłoszonej w 2002 roku w Strasburgu, dotyczącej podziału kompetencji między Unię a państwa członkowskie, by łatwiej było podsumować powyższe rozważania.

Uchwała mówi między innymi że:

- mając na uwadze, że zasada subsydiarności (i proporcjonalności) wprowadzone przez Traktat z Maastricht oraz sprecyzowane w Traktacie Amsterdamskim nie zdołały wyjaśnić odpowiednich ról Unii oraz państw członkowskich, oraz

- mając na uwadze, że gwarancje instytucjonalne służące zapewnieniu podziału kompetencji są niewystarczające, oraz

- mając na uwadze, że system kompetencji powinien się rozwijać i dostosowywać do zmian społecznych, gospodarczych i politycznych, które mogą zachodzić w przyszłości, oraz

- mając na uwadze, że deklaracja zajęcia się sprawami kompetencji i subsydiarności jako kwestiami o zasadniczym znaczeniu [...]

1/ i uważa, że nadszedł czas na zaktualizowanie podziału kompetencji między Unię a jej Państwami Członkowskimi na zasadach subsydiarności i proporcjonalności [...] w celu uwzględnienia (między innymi) oczekiwań obywateli, i dalej

2/ uważa, że bardzo ważne jest aby [...] realizacja zasady subsydiarności została określona jako wymóg konstytucyjny.

Uchwała Parlamentu Europejskiego proponuje dalej utworzyć w Trybunale Sprawiedliwości specjalną izbę zajmującą się sprawami kompetencji w ramach zasady subsydiarności<sup>34</sup>.

Do rozważanych już kwestii subsydiarności w aspekcie prawa ustrojowego spróbujmy dołożyć jeszcze kilka innych, godnych podjęcia gdzie indziej, jak na przykład:

1. relacja subsydiarności do federalizmu,
2. relacja subsydiarności do regionalizmu,
3. obecność zasady pomocniczości w państwie federacyjnym będącym członkiem Unii Europejskiej,
4. obecność zasady pomocniczości w państwie federacyjnym nie będącym członkiem Unii Europejskiej,

---

<sup>32</sup> „Survey: the European Community”, *The Economist*, 11.07.1992, za: Sendrowicz, 72.

<sup>33</sup> Zob.: <https://op.europa.eu/pl/publication-detail/-/publication/59f26851-41ea-11e6-af30-01aa75ed71a1/language-pl>, i inne.

<sup>34</sup> <http://WWW.2.ukie.gov.pl/hlp./mointintgr.nsf./o/28E9DAD>, s. 139-142.

5. realizacja idei pomocniczości w państwach federacyjnych – nie wpisana formalnie w ich porządek prawny,

6. realizacja idei pomocniczości w państwie nie-federacyjnym mającym formalny zapis prawny o subsydiarności jako zasadzie ustrojowej (czego przykładem jest Polska),

7. funkcjonowanie zasady pomocniczości w państwach byłego Bloku Wschodniego.

Jak wspominaliśmy powyżej, przy ujmowaniu idei pomocniczości w ramy porządku prawnego, do problemów spornych i trudności interpretacyjnych powstających w teorii i praktyce prawa Wspólnotowego dołączają się też kwestie autonomii osoby, jej dobra, prawa do odmienności, możliwości działania we wspólnocie osób, sprawiedliwości i (potrzeby) równości.

Niektóre z tych kwestii wchodzi, oprócz politycznej, także w dziedzinę moralności, chociaż obie one powinny się czasem zająć. Warto jednak pamiętać o nieredukowalności moralności społecznej do procedur prawnych.<sup>35</sup>

## Antecedencje Traktatu z Maastricht

Idea pomocniczości krystalizowała się w tekstach prawnych tworzących fundamenty dla dzisiejszej Unii Europejskiej w sposób powolny, ale właściwie nieprzerwany. W pierwszych tekstach prawnych wyrażanie jej odbywało się w sposób pośredni, nie wprost. Dopiero w Jednolitym Akcie Europejskim (1986r.) użyto jej w aspekcie zasady. Wcześniej, w traktacie o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (Paryż 1951r.) oraz w Traktacie o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (Rzym 1957r. ), zwanego Traktatem Rzymskim, widać pierwotne elementy zasady subsydiarności. W takich dziedzinach gospodarczych, jak produkcja węgla i stali czy w rolnictwie państwa członkowskie przekazały swoje kompetencje na rzecz Wspólnot. W innych dziedzinach, niż zastrzeżone, traktaty nie były tak precyzyjnie sformułowane. Art. 5 wspomnianego traktatu o Wspólnocie Węgla i Stali mówi:

Wspólnota realizuje swoje zadania w warunkach przewidzianych niniejszym traktatem, stosując ograniczone środki (*avec des interventions limitées*). W tym celu (...) zapewnia stworzenie, zachowanie i przestrzeganie normalnych zasad konkurencji oraz powstrzymanie się od wszelkiego bezpośredniego oddziaływania na produkcje i rynek, o ile warunki nie będą tego wymagały (...).Instytucje Wspólnoty wykonują swoje czynności przy pomocy

---

<sup>35</sup> Andrzej Grzegorzczak, „Subsydiarność w filozoficznej wizji działań społecznych”, w: *Subsydiarność*, red. D. Milczarek, 49.

ograniczonego aparatu administracyjnego, w ścisłej współpracy z zainteresowanymi.”<sup>36</sup>

Interpretując te słowa, w aspekcie użycia ich jako mających charakter subsydiarny, część autorów uważa, że interwencja Wspólnoty Europejskiej jest określana jako działanie wspomagające i podtrzymujące, podejmowane w celu stworzenia odpowiednich warunków i proporcjonalne do powstałych i wyrażonych potrzeb.<sup>37</sup> Inni natomiast uważają, że z powodu ujęcia przez art. 5 (3b) TR także innych zasad prawnych, prawodawca europejski odstąpił od normatywnego definiowania zasady subsydiarności i tym samym jej określenia należy poszukiwać poza pozytywnym porządkiem prawnym.<sup>38</sup> Jeszcze inni autorzy analogii do zasady subsydiarności próbują dopatrzeć się w kolejnych artykułach Traktatu Paryskiego z 1952 r. i następnie z Traktatu Rzymskiego z 1957 roku.<sup>39</sup> W wielu komentarzach występują odwołania do definicji idei pomocniczości wypowiedzianej przez Piusa XI<sup>40</sup>. Daje się też zaobserwować opinie negujące jakąkolwiek obecność zasady subsydiarności w prawie wspólnotowym przed Traktatem z Maastricht i wyrażone w bardziej radykalnym ujęciu. Na pytanie, czy istniało coś na wzór subsydiarności w prawie europejskim przed Maastricht znajdujemy odpowiedź: w systemie prawnym Wspólnoty nie stosowano interesującej nas zasady pod nazwą subsydiarności.<sup>41</sup> Niektórzy teoretycy ustroju prawnego Wspólnoty tłumaczą brak wyraźnej formy prawnej subsydiarności w aktach tworzenia Wspólnot tym, że Wspólnoty nie były utworzone po to, aby każde państwo członkowskie wypełniając swoje zadania, tym samym dążyło do samodzielnej realizacji celów każdej Wspólnoty<sup>42</sup>, a zatem „idea subsydiarności nie mogła jeszcze przyjść do głowy twórcom Wspólnot, ponieważ ich celem była zinstytucjonalizowana i sformalizowana integracja

---

<sup>36</sup> Ewa Popławska, *Zasada subsydiarności w Traktatach z Maastricht i Amsterdamu* (Warszawa: PAN, 2000), 30.

<sup>37</sup> Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, 98.

<sup>38</sup> Zgud, *Zasada subsydiarności w prawie europejskim*, 47. Zob. bardziej dokładną analizę Traktatu Rzymskiego, tamże, r. III, pkt. 1.

<sup>39</sup> Jean-Louis Clergerie, *Le principe de subsidiarite* (Paris 1997), 47, za Popławska, *Zasada subsydiarności...*, 31.

<sup>40</sup> Daniela Obradovic, „The Doctrine of Divisible Sovereignty in the Community Legal Order”, w: *Studia Prawno-Europejskie*, red. Michał Sewereński (Łódź 1996), 42; W. Nicoll, T. C. Salmon, *Understanding the New European Community. Towards European Union?*, 1994, 290, za: Zgud, *Zasada subsydiarności...*, 47.

<sup>41</sup> Bernhard Schloh, „Subsydiarność w załączku – uregulowania i kompetencje Rady Unii Europejskiej”, w: *Subsydiarność*, red. Milczarek, 85.

<sup>42</sup> Popławska, *Zasada subsydiarności w Traktatach...*, 28.

obszarów aktywności i polityki ekonomicznej, uprzednio uregulowanych w sposób oddzielny i izolowany na poziomie poszczególnych państw”.<sup>43</sup>

Jak widać, mówienie o konkretnych, formalnych początkach idei pomocniczości w prawie Wspólnot może być narażone na nieścisłość, czy błędy. Jednak nie należy zapominać, że jeżeli tylko przejrzy się dawne projekty Jerzego z Podiebradu, Komenskigo, księdza de Saint-Pierre i innych, to pomimo różnic stuleci między nimi wszystkie one postulują, by władza europejska reagowała tylko wtedy, gdy książęta zawodzą, pozostawiając im poza tym możliwość zajmowania się własnymi sprawami<sup>44</sup>, co świadczy o tym, że idea pomocniczości ma w Europie długą tradycję.<sup>45</sup>

W latach 80. dyskusja prawna nad zasadą subsydiarności zaczęła się krystalizować, i jej realne kształty można było już obserwować w pierwszych rezolucjach.<sup>46</sup> Zasada pomocniczości pojawiła się *expressis verbis* w projekcie traktatu o ustanowieniu Unii Europejskiej (projekt Spinellego) w 1984 roku, gdzie mówi się, że:

Członkowie powierzą – zgodnie z zasadą pomocniczości – wspólnym instytucjom tylko kompetencje niezbędne do tego, by mogły właściwie wykonać zadania, które są w stanie podjąć w sposób bardziej zadowalający niż każde z państw członkowskich wzięte z osobna”, oraz, że „Unia podejmie się tylko zadań, które wspólnie można wykonać w sposób bardziej efektywny niż wtedy, gdy państwa działają oddzielnie, w szczególności tych, które ze względu na swe rozmiary bądź efekty sięgają ponad granice państw i dlatego domagają się dla swej realizacji działania Unii.”<sup>47</sup>

Tutaj, jak widać, zasada pomocniczości jest już formalnie zdefiniowana. Po raz drugi, po odrzuceniu w wyniku polemik projektu Spinellego, zasada subsydiarności znajduje swój prawny wyraz w Jednolitym Akcie Europejskim, uchwalonym w 1986 roku, gdzie już w bardzo konkretnym obrazie życia publicznego ma szansę realizować się idea. Tym szczególnym wycinkiem jest dziedzina ochrony środowiska naturalnego, co ma się przyczynić do zachowania zdrowia człowieka. Artykuł 25 JAE mówi:

43 Peter-Christian Mueller Graff, „Foretag Samhal”, Specialnumer ’95, SNS Subsidiaritet Konferens, Stockholm, 13, za: Heiner Klebes, „Zasada subsydiarności w pracach Rady Europy i jej relacjach z Unią Europejską” w: Milczarek, *Subsydiarność*, 57.

44 Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, 98.

45 Zobacz także Anna Zielińska – Głębocka, „Zasada subsydiarności a samorządność terytorialna w Unii Europejskiej” w: *Samorząd terytorialny*, nr 8 (1998).

46 *Resolution of the European Parliament’s position concerning the reform of the Treaties and achievement of European Union*, OJ C 238/82, 6.07. 1982, za: Tomasz Nowakowski, „Zasada subsydiarności”, w: *Wspólnoty Europejskie* nr 3 (55) (1996), 9.

47 Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, 99.



Wspólnota podejmie działania w dziedzinie środowiska naturalnego w takim zakresie, aby można było osiągnąć cele określone w ustępie 1 (między innymi zapewnić rozważne wykorzystanie zasobów naturalnych, poprawiać jakościowy stan środowiska naturalnego), w stopniu wyższym na szczeblu Wspólnoty, niż na szczeblu poszczególnych państw członkowskich. Państwa członkowskie finansują i realizują te przedsięwzięcia bez uszczerbku dla pewnych przedsięwzięć o charakterze wspólnotowym.<sup>48</sup>

Idea pomocniczości dojrzewała do tego, by przybrać sens operacyjny w prawie Wspólnot, przed jeszcze pełniejszym jej sprecyzowaniem w Traktacie z Maastricht. Przygotowywała też grunt dla funkcjonowania innych dziedzin życia człowieka i obywatela obejmowanych stopniowo przez sferę prawną.<sup>49</sup>

W tym miejscu można też powiedzieć, że chociaż kwestia ochrony środowiska naturalnego, ujęta w sposób subsydiarny, miała swą prawną inaugurację w przywołanym powyżej akcie, to sam problem ochrony przyrody był przywoływany znacznie wcześniej i również w duchu pomocniczości.<sup>50</sup> Problem ochrony środowiska naturalnego jest chyba najbardziej narzucającym się do jak najszybszego potraktowania przez wszystkich ludzi. Używanie do tego zasady pomocniczości jest, podobnie, najbardziej optymalną metodą, nie budzącą kontrowersji.

Innym, etycznym aspektem solidarności UE jest dziedzina zdrowia publicznego. Znajduje to swój wymiar w traktatach Unijnych. Zasada subsydiarności obecna w polityce zdrowia publicznego Unii Europejskiej świadczy nie tylko o renesansie idei pomocniczości, ale jest nośnikiem etycznego wymiaru solidarności politycznej w skali międzynarodowej.

## Podsumowanie

Powyższe próby analizy tematu etycznych aspektów solidarności politycznej w procesie renesansu idei pomocniczości w UE, szkicowe w swym charakterze, pokazują, że już we wstępnych rozważaniach idea ta jest nośnikiem solidarności i wspólnotowości w polityce, ale w wyniku jej realizacji owe etyczne aspekty się uwypuklają stając się realnymi paradygmatami. Jeśli dodać do tego postulat imperatywu praktycznego Kanta i poszanowanie dla dobra wspólnego (jakim jest np. czyste powie-

---

48 Popławska, *Zasada subsydiarności w Traktatach...*, 42.

49 O szczegółowej krytyce i analizie implementacji zasady subsydiarności przez Unię Europejską w jej politycznych i prawnych strukturach mówi praca Antonio Estella *The UE Principle of Subsidiarity and Its Critique* (Oxford University Press 2005).

50 *Premier programme d'action en matiere d'environnement du 22 novembre 1973*, Dz. U. WE nr C 112 z 20 XII 1973 r., 1, 43.

trze i woda na terenie UE) to obraz areny działań politycznych UE mógłby się stać prawie idealny. Pewne jest, że warto do tego dążyć.

## Bibliografia

- Arystoteles. *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz. Warszawa: Altaya, 2002.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Sutor, Bernhard. *Etyka polityczna*, tłum. Alojzy Marcol. Warszawa: Kontrast, 1994.
- Buszello, Horst, Misztal, Mariusz. *The Idea of Europe – Europe as an Idea*. Kraków: Wyd. Naukowe WSP, 1999.
- Buszello, Horst, Misztal, Mariusz. *European integration. From Idea to Practice*. Kraków: Wyd. Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2003.
- Evans, Michelle, Zimmermann Augusto (ed). *Global perspective on subsidiarity*. Dordrecht: Springer, 2014.
- MacIntyre, Alasdair. *Etyka i polityka*, tłum. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Maritain, Jacques. *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. Jarosław Merecki. Lublin: KUL, 2001.
- Millon-Delsol, Chantal. „Zasada subsydiarności – założenia, historia, problemy współczesne”, w: *Subsydiarność*, red. Dariusz Milczarek. Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 1998.
- Delsol, Chantal. Michel Masłowski (red.). *Histoire des idées politique de l'Europe central*. Press Universitaires de France, 1998.
- Millon-Delsol, Chantal. *Zasada pomocniczości*. przeł. Czesław Porębski. Kraków: Biblioteka Myśli Politycznej – Ośrodek Myśli Politycznej, 1995.
- Dylus, Aniela. „Idea subsydiarności a integracja Europy”, w: *Europa. Fundamenty jedności*. Warszawa: ATK 1998, 104. Pierwodruk tekstu ukazał się w: „Państwo i Prawo” (1995) nr 5, 52–61.
- Estella, Antonio. *The UE Principle of Subsidiarity and Its Critique*. Oxford University Press, 2005.
- Grzegorzczak, Andrzej. „Subsydiarność w filozoficznej wizji działań społecznych”, w: *Subsydiarność*, red. Dariusz Milczarek. Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 1998.
- Kirchof, Paul. „Prawo Europy i prawo państw”, w: *Europa. Fundamenty jedności*. Warszawa ATK 1998, s. 113.
- Subsydiarność*, red. Dariusz Milczarek, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego 1998.
- Kłoczowski, Paweł. „Habitus” w: *Prawidłowa kolejność rzeczy*. Gdańsk, Pracownia 2012.
- Lesiński, P., „Subsydiarność a klauzula państwa socjalnego Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec. Subsidiarity and the Social State Clause in the Constitution of Germany” w: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, vol. LXIV. 137–152, (Lublin) 2017.
- Łużyński, Wiesław. *Państwo pomocnicze*. Lublin KUL 2001.
- Machiavelli, Niccolò. *Książę*. Onepress 2016.

- Martini, Alice, Spataro Luca. The Principle of Subsidiarity and the Ethical Factor in Giuseppe Toniolo's Thought, w: *Journal of Business Ethics*, vol.153, 1, 105-119, 2018.
- Matyja, Mirosław. „Etyka w polityce”, <https://obserwatorpolityczny.pl/etyka-w-polityce/>
- Obradovic D., „The Doctrine of Divisible Sovereignty in the Community Legal Order” w: *Studia Prawno-Europejskie*, red. M. Sewereński. Łódź: 1996, s. 42.
- Popławska, Ewa. *Zasada subsydiarności w Traktatach z Maastricht i Amsterdamu*. Warszawa: PAN, 2000.
- Resolution of the European Parliament's position concerning the reform of the Treaties and achievement of European Union*, OJ C 238/82, 6.07. 1982, za: Tomasz Nowakowski, „Zasada subsydiarności”, w: *Wspólnoty Europejskie* nr 3 (55), 1996, 9.
- Springer, Włodzimierz. „Subsydiarność jak zasada ustrojowa w państwie federalnym-członku Unii Europejskiej (na przykładzie RFN)”, w: *Subsydiarność* red. D. Milczarek, 102.
- Władza, Wolność, Prawo*. red. Bogusław Szlachta. Kraków: Aureus 1994.
- Sendrowicz, Marta. „Subsydiarność jako zasada ustrojowa w Unii Europejskiej” w: *Subsydiarność*. Dariusz Milczarek, red., 61.
- Zgud, Zbud. *Zasada subsydiarności w prawie europejskim*. Zakamycze 1999.
- Zielińska-Głębocka Anna. „Zasada subsydiarności a samorządność terytorialna w Unii Europejskiej” w: *Samorząd terytorialny*, 1998, nr 8.
- Zygmunt, Alicja. „Państwo pomocnicze w ujęciu katolickiej nauki społecznej” w: *Doctrina. Studia społeczno-polityczne*, nr 9, 353-368, 2012.
- <http://WWW.2.ukie.gov.pl/hlp./mointintgr.nsf./o/28E9DAD>, ss. 139-142.
- <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX:11992M/TXT>

## **Etyczne aspekty zasady subsydiarności w kontekście integracji europejskiej.**

### **Abstrakt**

Celem artykułu jest próba przedstawienia wybranych aspektów etycznej solidarności w polityce na przykładzie realizacji idei subsydiarności w procesie integracji Europy. Terminu idea pomocniczości i zasada subsydiarności używamy tu zamiennie, zgodnie z rodzajem rozważań, z autorami, a także z intuicją. Zakładamy, że istnieje tu możliwość zaobserwowania wspólnych i uzupełniających się płaszczyzn porozumienia dla etyki i polityki oraz że sprzyjała temu realizacja idei pomocniczości w procesie powstawania Unii Europejskiej. Praca niniejsza nie wyczerpuje tematu, ale próbuje być przyczynkiem do dalszych badań.

**Słowa kluczowe:** Zasada subsydiarności, solidarność polityczna, dobro wspólne, integracja Europy

**Barbara Hartman** – pielęgniarka, redaktorka, mgr socjologii KUL Lublin, dyplom zarządzania w dziedzinie zdrowia publicznego UJ, studia dr z socjologii

KUL oraz studia dr z filozofii UP Kraków, uzyskany doktorat w zakresie filozofii politycznej, autorka kilku publikacji, rozliczne zainteresowania i aktywność.

### **Ethical aspects of the subsidiarity principle in the context of European integration.**

#### **Summary**

The aim of the article is an attempt to present selected aspects of ethical solidarity in politics on the example of the implementation of the idea of subsidiarity in the process of European integration. The term idea of subsidiarity and the principle of subsidiarity are used interchangeably here, according to the type of consideration, with the authors and also with intuition. We assume that there is the possibility of observing common and complementary levels of understanding for ethics and politics, and that this was supported by the implementation of the idea of subsidiarity in the process of establishing the European Union. This work does not exhaust the topic, but tries to be a contribution to further research.

**Key words:** Principle subsidiarity, political solidarity, common good, integration of Europe

**Barbara Hartman** – certified nurse, editor, master of sociology, certified public health management, PHD in political philosophy, doctoral studies in sociology and doctoral studies in philosophy also, author of several publications, various interest and activity.

Recenzje



MARCIN URBANIAK

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-0837-5889

## Recenzja książki Karoliny Kuszlewicz *Prawa zwierząt. Praktyczny przewodnik*

Analizując najnowszą publikację mec. Karoliny Kuszlewicz z perspektywy etyki relacji człowiek-zwierzę, trudno nie odnieść wrażenia, iż *Prawa zwierząt* są najważniejszą pozycją etyczno-prawną ostatnich lat na naszym rynku. Pierwszym potwierdzeniem tej tezy niech będzie fakt, że zaledwie miesiąc po ukazaniu się książki na półkach księgarń, wyprzedany został cały nakład, a wydawnictwo Wolters Kluwer zapowiedziało dodruk. Drugim potwierdzeniem jest nadrzędny cel autorski pracy – instrumentalne wykorzystywanie specjalistycznej wiedzy, by nieść pomoc, chronić prawa i interesy oraz poprawiać dobrostan zwierząt. Zatem mamy do czynienia z Sokratejską sytuacją, gdy Autorka uczy (zbyt rzadko spotykanej) postawy wysiłku uświadomienia sobie moralnych implikacji – oraz sprawczej mocy – posiadanej przez nas wiedzy. Innymi słowy, „wiedzieć”, to dla mec. Kuszlewicz nie tylko znać i rozumieć argumenty prawno-etyczne, ale przede wszystkim stosować je, aby minimalizować cierpienie istot najsłabszych. To z kolei zakłada posiadanie adekwatnych kompetencji – tych akurat Autorka nam dostarcza w publikacji – jak również posiadanie zdolności Tillichowskiego „męstwa bycia”: kombinacji empatii i wrażliwości na zło z dobrze ugruntowanym zapleczem aksjotycznym, czy też tzw. kręgosłupem moralnym. I tę zdolność, wraz z poczuciem mocy sprawczej, lektura *Praw zwierząt* rozbudza w czytelniku/czce niezwykle intensywnie, co zdecydowanie winduje książkę na jedną z czołowych pozycji naukowych oraz popularnonaukowych ostatnich lat.

Wspomnianego męstwa bycia trudno jest odmówić Autorce *Praw zwierząt*: jest nie tylko niekwestionowaną ekspertką w obszarze prawnej ochrony zwierząt i przyrody, ale zagadnieniom tym poświęciła wręcz całą swoją praktykę zawodową. Ta wszechstronność orientacji prawnej, a także swoboda oraz elastyczność w wykorzystywaniu narzędzi prawnych, które mogą służyć poprawie losu zwierząt, jest dana do dyspozycji

czytelnika/czki już od pierwszych stron książki. Czytelnik/czka zapoznaje się z przystępnie omówionym statusem prawnym (różnej kategorii) zwierząt, tak od strony teoretycznej – czyli Ustawy o ochronie zwierząt – jak i praktycznej. Ów praktyczny aspekt prawnego statusu zwierząt, to klarowne przybliżenie przez mec. Kuszlewicz skutecznych działań, jakie każdy z nas ma możliwość i narzędzia, aby podjąć: egzekwowanie odpowiedzialności karnej, przeprowadzanie interwencji w adekwatnych sytuacjach, a przede wszystkim – efektywna reakcja w obliczu wykroczeń bądź przestępstw przeciwko zwierzętom.

Wracając do silnie ufundowanego tła aksjotycznego, w każdym kolejnym rozdziale książki widoczne są – często podkreślane przez mec. Kuszlewicz – najważniejsze wartości etyczne, stanowiące fundament *Praw zwierząt*, ale też aksjologiczną bazę dla codziennego stawania w obronie zwierząt. Jest to przede wszystkim troska, ochrona, szacunek, sprawiedliwość oraz nadzieja, która „domaga się działania, [zaś] działanie nie jest możliwe bez nadziei.” *Prawa zwierząt* bowiem, to etyczna refleksja nad odwagą, poczuciem sprawstwa oraz siły, które płyną bezpośrednio z niezgody na cierpienie – z naszej wrażliwości i empatii. Autorka wytrąca czytelnika/czkę z myślenia schematami i stereotypami (przykłady rzeźni czy ferm); z wygody konformizmu, aby racjonalnie uzasadnić, że każdy z nas – bez wyjątku – może i powinien stać się rzecznikiem/czką występującą w imieniu zwierząt oraz całej ginącej bioróżnorodności. Jako obrończyni praw zwierząt w procesach sądowych, mec. Kuszlewicz swoją zawodową praktyką potwierdza nasze szerokie możliwości realizacji wartości ochrony zwierząt, również podczas codziennych wyborów konsumenckich. Ukoronowaniem tych możliwości można z powodzeniem nazwać wygraną przez Autorkę w 2016 r. przed Sądem Najwyższym sprawy o ochronę karpia przed niehumanitarnym traktowaniem, zaś w roku 2019 – wynegocjowała ochronę życia tzw. „wolnych krów” z gminy Deszczno. Pamiętając o etycznych korzeniach *Praw zwierząt*, książka ta wydaje się być swoistym *signum temporis* bieżącej sytuacji wzrostu inteligencji ekologicznej oraz poszerzania się moralnego statusu zwierząt i przyrody (lokalnie i międzynarodowo) w czasie wydarzającej się katastrofy środowiskowo-klimatycznej.

W 2018 roku mec. Kuszlewicz powołana została przez Polskie Towarzystwo Etyczne na funkcję Rzeczniczki ds. ochrony zwierząt. W 2019 roku opublikowała pracę, w której zasadnie postawiła tezę, iż wszyscy jesteśmy rzecznikami/czkami, gdy tylko podejmiemy się wysiłku uważności, troski i szacunku dla zwierząt oraz w imieniu zwierząt. Teza ta – w książce i w codziennych wyborach – została już wielokrotnie potwierdzona, a jednak wciąż zbyt mało. Gorąco zachęcam do czytania *Praw zwierząt*.



Varia



# Dialog

Ty i ja. Pomiędzy nami wino.  
Pomiędzy nami słowa.  
Toczy się rozmowa.  
Toczy się z każdą kolejną godziną.

Ty i ja. Między nami problemy.  
Rozważamy je. Próbujemy nazwać.  
A na niebie pierwsza świeci gwiazda.  
Rozważamy. Czasem rozwiązujemy.

Ty i ja. Pomiędzy potok myśli.  
Próbujemy jakoś je zwerbalizować.  
Próbujemy wiąź powiedzieć od nowa,  
To co na jawie wspólnie nam się przyśni.

Ty i ja. Między nami świat.  
Całe istnienie jest do opisania.  
Całe piękno świata zostało do nazwania.  
Coraz ciemniej. Skulił się już kwiat.

Ty i ja. Pomiędzy nocą i brzaskiem.  
Coś osiągnęliśmy. Do czegoś doszliśmy.  
To tylko między nami. Lepiej nie piszmy.  
Rozmowa świeci na nas wiedzy blaskiem.

Ty i ja. Między nami milczenie.  
Patrzymy na siebie cicho kontemplując.  
Cośmy odkryli – nie da się ująć.  
Oto nad ranem przyszło zrozumienie.

Ty i ja w opowieści człowieka o szerokich barach.  
Chcemy uchwycić to co nieuchwytnie.  
Jakież tajemnice mądrości są sprytne.  
Tylko wspólnie pojąć je możemy się starać.

Kamil Marszycki, maj 2018 r.  
Z podziękowaniami dla P.  
Za każdy dialog,  
Za każde słowo,  
Za to co pomiędzy nimi.



## Spis treści

### Etyka wobec przemocy

ANNA SZKLARSKA

The Category of Violence in Modern Philosophy..... 5

VITTORIO BUFACCHI

Przemoc: czym ona jest i dlaczego jest zła? ..... 23

MICHAELA KLEPPINGER

Denial of Consent: The Modern Heir of Sexual Violence  
within Slavery ..... 43

PADDY FARR

Power and Control: Radical Feminism, State Cooptation and  
Intersectional Queer Theory in Domestic Violence Praxis ..... 60

DIEGO MÁRQUEZ ARANCIBIA

Productive Violence. Reading Foucault's Analysis within  
the Historical Problem of Violence and Power ..... 83

WOJCIECH ZALEWSKI

Against Violence: Emmanuel Lévinas' Ethical Concept  
and Alain Badiou's Criticism ..... 98

MÁRIA KLOBUŠICKÁ

Freedom and Love as contrary to Violence ..... 111

ANNA CZEPIEL

Paradoks napięcia jednostka-wspólnota w konserwatywnej afirmacji  
przemocowych środków wychowania dzieci ..... 122

JACEK BRECZKO

Pacyfizm radykalny i umiarkowany a pojęcie „wojny sprawiedliwej” 145

BARBARA GRABOWSKA

Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty'ego 165

JADWIGA MIZIŃSKA

Przemoc. Niemoc. Pomoc ..... 182

BARBARA HARTMAN

Etyczne aspekty zasady subsydiarności w kontekście integracji  
europejskiej ..... 194

Recenzje

MARCIN URBANIAK

Recenzja książki Karoliny Kuszlewicz

*Prawa zwierząt. Praktyczny przewodnik* ..... 215

Varia

KAMIL MARSZYCKI

Dialog ..... 219