

Robert P. WOLFF

O PRZEMOCY*

Myślę, że można zrozumieć, dlaczego ludzie sumienia, kierujący się moralną troską, mogą odczuwać przymus, by dążyć do poniesienia kary za czyny, które uważają za autentycznie dobre. Sumienie jest echem głosu społeczeństwa. Ludzie najsilniejszego i najbardziej niezależnego sumienia są – można powiedzieć – właśnie tymi, którzy niemal doskonale przyswoili sobie ów społeczny głos, tak że słyszą jego nakazy i przestrzegają ich nawet wtedy, gdy żaden policjant nie domaga się od nich kompromisu.

Wszystko, co powiem w niniejszym eseju, zostało już powiedziane wcześniej i w przeważającej części wydaje mi się oczywiste i nieoryginalne. Mam jednak dwa preteksty, aby zaproponować czytelnikom towar używany. Po pierwsze, sądzę, że to, co mam do powiedzenia na temat przemocy, jest prawdą. Istnieje wiele sposobów wypowiedzenia kłamstwa, a tylko jeden sposób powiedzenia prawdy. A zatem, jak zwrócił uwagę Kierkegaard, prawda może okazać się nudna. Jeśli zaś chodzi o temat tak stary i tak szeroko dyskutowany, jak ten, nad którym się dziś zatrzymujemy, to możemy z dużym prawdopodobieństwem założyć, że oryginalny – a zatem ciekawy – pogląd dotyczący przemocy okaże się fałszywy.

Prawda nie jest jednak moim jedynym usprawiedliwieniem, gdyż temat, który mamy przed sobą, cechuje niestety trudność podobna do tej, którą Kant dostrzega w obszarze metafizyki. Po odrzuceniu wielu poglądów dotyczących możliwości racjonalnego poznania transcendentnych rzeczy samych w sobie czyni on mianowicie uwagę, że fakt odrzucenia tych twierdzeń nie będzie miał trwałego psychologicznego wpływu na ich prawdziwych wyznawców, umysł ludzki ma bowiem naturalną skłonność do metafizycznej spekulacji, którą to skłonność filozofia musi ustawicznie kontrolować. Posługując się pewną analogią, można powiedzieć, że ludzie zawsze są skorzy utrzymywać pewne

* © „The Journal of Philosophy”. Pierwodruk: Robert Paul Wolff, *On Violence*, „The Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 601-616. © „The Journal of Philosophy”. With kind permission from „The Journal of Philosophy”. Źródły pochodzą od redakcji.

Tekst został przedstawiony 28 XII 1969 roku podczas sympozjum American Philosophical Association na temat przemocy. Zob. B. G e r t, *Justifying Violence*, „The Journal of Philosophy” 66(1969) nr 19, s. 616-628.

Niniejszy artykuł ukazał się w pracy zbiorowej *The Rule of Law* (red. R.P. Wolff, Simon and Schuster, New York 1971).

przekonania co do prawomocności władzy politycznej, chociaż przekonania te są równie bezpodstawne, jak spekulacje metafizyczne. Najbardziej wyrafinowani upierają się przy założeniu, że można dokonać zasadnego rozróżnienia nakazów prawomocnych i nieprawomocnych, i na tej podstawie kreślą granicę na przykład między czystą przemocą a prawomocnym użyciem siły. Ów uporczywy przesąd dzielają również kontestatorzy, którzy „określają działania policji czy warunki życia w gettach jako pełne przemocy, wyrażają oni bowiem jedynie konkurencyjne roszczenia w kwestii jej legitymizacji.

Przedstawię i obronię trzy twierdzenia dotyczące przemocy: 1. Pojęcie przemocy (ang. violence) jest wewnętrznie zawile, podobnie jak jego korelat, pojęcie niestosowania przemocy (ang. non-violence); w debatach politycznych znaczenie tych i związanych z nimi pojęć zależy od przyjętego sensu fundamentalnej kategorii prawomocnej władzy, która to kategoria też jest wewnętrznie niespójna. 2. Z pierwszego twierdzenia wypływa wniosek, że pewne często powracające pytania są również nieporozumieniami i nigdy nie da się na nie udzielić wewnętrznie spójnych odpowiedzi (na przykład: Kiedy w polityce dozwolone jest użycie przemocy? Czy ruch na rzecz równości rasowej (ang. black movement) i ruch studencki powinny przyjąć postawę non-violence? Czy w polityce można w ogóle osiągnąć coś dobrego za pomocą przemocy?). 3. Debata na temat przemocy i niestosowania przemocy opiera się we współczesnej polityce amerykańskiej na ideologicznej retoryce służącej albo powstrzymaniu zmian i uzasadnieniu obecnego podziału władzy i przywilejów, albo spowolnieniu zmian i usprawiedliwieniu niektórych cech obecnego podziału władzy i przywilejów, albo też przyspieszeniu zmian i uzasadnieniu całkowitej redystrybucji władzy i przywilejów. Zaczniemy od kwestii pierwszej, która ma zasadnicze znaczenie dla całej mojej argumentacji.

POJĘCIE NIESPÓJNE

Fundamentalne pojęcia filozofii polityki to pojęcia siły i władzy¹. Ogólnie mówiąc, siła oznacza możliwość podejmowania i egzekwowania decyzji. Siła polityczna to możliwość podejmowania i egzekwowania decyzji w sprawach mających istotne znaczenie społeczne. A zatem możliwość dysponowania przeze mnie moim prywatnym dochodem w sposób, jaki wybiorę, jest świadectwem mojej siły, podczas gdy możliwość podjęcia i egzekwowania przez

¹ Poniższe rozważania stanowią podsumowanie analiz, które prowadziłem w innych publikacjach. Na temat pojęcia siły politycznej pisałem w rozdziale dwudziestym siódmym pracy *The Poverty of Liberalism* (Beacon Press, Boston 1968). Pojęcia prawomocności i władzy przeanalizowałem zaś w artykule *Political Philosophy* (w: *The Harper Guide to Philosophy*, red. A. Danto, Harper & Row, New York 1970).

rząd decyzji o dysponowaniu znaczną częścią środków pochodzących z podatków jest pewną postacią s i ł y p o l i t y c z n e j (podobnie jak na przykład możliwość sterowania decyzjami wielkiej prywatnej korporacji – stosowanie siły politycznej nie ogranicza się bowiem do sfery rządzenia). Pełna analiza pojęcia siły politycznej łączyłaby się z klasyfikacją zarówno środków stosowanych do egzekwowania decyzji, jak i całego szeregu różnorodnych kwestii, co do których decyzje można podejmować². Wymagałaby ona również zbadania, jakiego rodzaju sprzeciw mogłaby wywołać próba wyegzekwowania danej decyzji. Istnieje bowiem zdecydowana różnica między zdolnością większości parlamentarnej do przeprowadzenia swojej decyzji wbrew woli mniejszości a możliwościami egzekwowania decyzji przez zbuntowaną klikę wojskowych wbrew całemu parlamentowi.

W przeciwieństwie do siły władza nie jest możliwością, lecz uprawnieniem. Uprawnia do wydawania nakazów i – na zasadzie korelacji – do egzekwowania posłuszeństwa. Roszczenia do władzy pojawiają się praktycznie w każdej sferze życia społecznego i – w zadziwiającej większości przypadków – są przychylnie przyjmowane przez tych, wobec których zostały wysunięte. Rodzice roszczą sobie zatem prawo do tego, by dzieci były im posłuszne, do niedawna mężowie rościli sobie prawo do posłuszeństwa swoich żon, papieże przypisują sobie prawo do posłuszeństwa ludzi świeckich oraz stanu duchownego, a w szczególności wszystkie istniejące dziś rządy roszczą sobie prawo do egzekwowania posłuszeństwa swoich obywateli.

Roszczenie do władzy trzeba wyraźnie odróżnić zarówno od groźby, jak i od zachęty czy rady. Kiedy państwo nakazuje, to zazwyczaj grozi karą za nieposłuszeństwo, a w niektórych wypadkach może nawet proponować nagrodę za uległość – chociaż nakaz nie może zostać zredukowany do sformułowania groźby czy do obietnicy nagrody. Tym, co w charakterystyczny sposób odróżnia państwo od armii okupacyjnej czy od zwykłej partii, jest nacisk, wyrażany w sposób jawny albo domniemany, na przysługujące mu prawo do egzekwowania posłuszeństwa. Władza mówi zatem: „Uczyn to!”, nie zaś: „Pozwól, że poddam ci to pod rozwagę”.

Roszczeń do władzy broniono, przywołując różne ich uzasadnienia, spośród których na czołowe miejsce wysuwa się odwołanie do Boga, tradycji, kompetencji, praw historii, jak również do przyzwolenia udzielonego przez tych, którzy nakazom władzy podlegają. Często dziś zapominamy, że John Locke uznał za zasadne, by poświęcić pierwszy ze swoich *Dwóch traktatów o rządzie* twierdzeniu, iż władcy w Europie sprawują władzę zgodnie z prawem pierworódstwa w linii pochodzącej od Adama. Również powszechne jest dziś nieszczerze opowiadanie się po stronie teorii mówiącej, że władza jest

² Zob. np. R.A. Dahl, *The Concept of Power*, „Behavioral Science” 2(1957) nr 3, s. 201-215.

skutkiem wyrażenia na nią zgody przez tych, którzy są rządzeni, ale większość ludzi zwyczajowo jednak przyznaje ją ważność wszelkiemu roszczeniu do władzy płynącemu od grupy osób, która systematycznie kontroluje zachowanie populacji na określonym obszarze, w szczególności zaś gdy grupa ta stroi się we flagi, mundury, trybunały i zarządzenia.

Nie wszystkie roszczenia do władzy są uzasadnione. W istocie – o czym wkrótce – jeśli w ogóle którekolwiek spośród nich są uzasadnione, to jest ich niewiele. Mimo to jednak ze względu na fakt, że ludzie zwyczajowo akceptują roszczenia do władzy, które są przeciwko nim wysuwane, musimy rozróżnić deskryptywny i normatywny sens terminu „władza”. Będziemy zatem posługiwać się pojęciem *władzy faktycznej* (de facto) na określenie sytuacji, w której roszczenie do władzy uzyskuje akceptację tych, przeciwko którym jest skierowane. Z kolei pojęcie *władzy legalnej* (de iure) oznaczać będzie prawo do wydawania nakazów i egzekwowania posłuszeństwa. Oczywiście nadrzędne jest pojęcie władzy de iure, a pojęcie władzy de facto ma charakter pochodny.

W tym sensie władza faktyczna jest postacią siły, pozostaje bowiem środkiem, za pomocą którego posiadający ją może egzekwować swoje decyzje. W istocie, jak twierdzi Max Weber, od którego zaczerpnąłem znaczną część tej analizy, władza faktyczna jest *podstawowym* środkiem, na którym opierają się państwa, pragnąc przeprowadzić swoje decyzje. Chociaż groźby i zachęty niewątpliwie odgrywają coraz istotniejszą rolę w egzekwowaniu decyzji politycznych, państwo zmuszone opierać się wyłącznie na nich w krótkim czasie zaczyna odczuwać upośledzające je osłabienie własnej skuteczności, co jest równoznaczne z utratą władzy politycznej. Nowoczesne państwo, realizując swoją politykę, wymaga dziś wyjątkowo wysokiej koordynacji zachowań dużej liczby jednostek. Mit prawomocności jest zaś jedynym skutecznym środkiem, którym dysponuje ono, pragnąc tę koordynację osiągnąć.

Sila fizyczna oznacza możliwość wypracowania jakiejś zmiany w świecie na drodze wysiłku fizycznego. *Dziękuję ci* człowiek może wyrwać drzewo z korzeniami, popchnąć samochód, który nie chce jechać, wbić gwóźdź czy uniemożliwić działanie innemu człowiekowi. Sama w sobie i sama z siebie siła jest w aspekcie moralnym neutralna. W sensie fizycznym różnica między wysiłkiem fizycznym lekarza, który nastawia komuś zwichnięte ramię, a wysiłkiem chuligana, który doprowadził do jego zwichnięcia, może być bardzo niewielka.

W istocie siła jest czasami stosowana w celu wprowadzenia jakiejś zmiany w ciele drugiego człowieka – aby go uderzyć, zastrzelić, wyciąć mu wyrostek robaczkowy, wziąć go w ramiona czy obciąć mu włosy. Z zasady jednak nie ma istotnej różnicy między takimi właśnie sposobami jej wykorzystania a tymi, które łączą się ze zmianą pewnego fragmentu świata, który jest mu drogi.

Drugi człowiek, wślizgując się na miejsce parkingowe, ku któremu właśnie zmierzam, czyni mi nie mniejszą krzywdę, niż gdyby potrafił mnie w tłumie czy nastąpił mi na nogę. Jeśli zniszczy dzieło sztuki, w które włożyłem swój najgłębszy artystyczny wysiłek, może zaszkodzić mi bardziej, niż gdyby zaatakował mnie fizycznie.

Siła jest środkiem prowadzącym do władzy, ale oczywiście nie jest jej gwarancją. Jeśli pragnę skłonić moich pracowników do ciężkiej pracy, to mogę zagrozić im chłostą lub kusić ich bonusami, przy czym oba te sposoby łączą się z wykorzystaniem pewnej siły. Jeśli jednak moi pracownicy nie będą chcieli mi się podporządkować, to zarówno moje groźby, jak i zachęty mogą okazać się bezowocne. Powszechnie wiadomo – tak w odniesieniu do polityki wewnętrznej, jak i międzynarodowej – że samo posiadanie monopolu siły nie jest żadną gwarancją siły politycznej. Ci, którzy nie pojmują tej prawdy, co jakiś czas doświadczają frustracji, będąc świadkami zaskakującej niezdolności silnych do narzucenia swojej woli słabym.

Istnieją – jak sądzę – trzy sposoby czy też instrumenty egzekwowania siły politycznej, to znaczy trzy sposoby egzekwowania czy też przeprowadzania decyzji społecznych. Pierwszym z nich jest siła fizyczna, czyli możliwość zmiany porządku w świecie w sposób, który inni ludzie mogą postrzegać albo jako atrakcyjny, albo jako odstręczający. We współczesnym społeczeństwie podstawową miarą, środkiem wymiany i symbolem siły jest oczywiście pieniądz. Drugim instrumentem siły jest władza faktyczna – możliwość egzekwowania posłuszeństwa innych (nie zaś co najwyżej ich uległości). Władza faktyczna często przypada tym, którzy dysponują przewagą siły fizycznej, ludzie wykazują bowiem fatalną skłonność, by sądzić, że ten, kto potrafi wyegzekwować podporządkowanie mu się innych, zasługuje na to, by być mu posłusznym. Władza faktyczna nie sprowadza się jednak do przewagi siły fizycznej, gdyż ludzie mają zwyczaj stosować się do nakazów, chociaż wiedzą, że nie można by tego od nich skutecznie wyegzekwować. Trzecim instrumentem siły jest opinia społeczna – ten rodzaj wykorzystania siły można by też nazwać symbolicznym. Kiedy biegacz decyduje się na udział w wyścigu, może pragnąć albo pieniężnej nagrody za zajęcie pierwszego miejsca, albo reklamowych kontraktów, które przypadną zwycięzcy, albo po prostu podobają mu się niebieskie wstążki – może też jednak pragnąć aplauzu kibiców. Aplauz ten wyrażany jest za pomocą różnych rodzajów siły: przez oklaski i wiwatowanie, czyli przez akty fizyczne. Jego wartość dla biegacza pozostaje jednak symboliczna; ceni on ją sobie jako wyraz aprobaty, a nie tylko jako miły uchu dźwięk. Jeśli mówimy, że człowiek jest istotą społeczną, to nie oznacza to jedynie, że spędza on czas w towarzystwie innych, ani nawet że w celach egoistycznych angażuje się w kolektywne przedsięwzięcia o charakterze kooperacji; przede wszystkim oznacza to natomiast, że ceni on

sobie symboliczne interakcje z innymi ludźmi i że mają one na niego równie silny wpływ, jak zwykle użycie siły i roszczenia władzy. Punkt ten jest istotny dla naszej analizy, ponieważ – jak zobaczymy – wiele osób, które wzdragają się na myśl o użyciu siły fizycznej jako narzędzia siły politycznej, nie ma żadnych skrupułów, gdy przychodzi do posłużenia się opinią społeczną, czy też w sytuacji, którą określam mianem symbolicznego wykorzystania siły. Każdy, kto miał okazję obserwować nowoczesne lekcje szkolne prowadzone przez nauczyciela mającego skrupuły przed stosowaniem siły fizycznej wobec uczniów, wie, że wykluczenie może być dużo bardziej surową karą dla niesforne go dziesięciolatka niż razy linijką po rękach.

Ostatecznie więc przechodzimy do pojęcia przemocy. Ścisłe mówiąc, p r z e m o c jest b e z p r a w n y m bądź n i e u p r a w n i o n y m użyciem siły w celu wymuszenia pewnych rozstrzygnięć wbrew woli bądź pragnieniom innych. Morderstwo jest zatem aktem przemocy, ale kara śmierci, którą wymierza p r a w o m o c n e p a ń s t w o, nim nie jest; kradzież bądź wymuszenie to czyny wykorzystujące przemoc, ale pobieranie podatków przez p r a w o m o c n e p a ń s t w o do czynów takich nie należy. Na gruncie tej interpretacji okazuje się więc wyraźnie, że pojęcie przemocy jest normatywne, a zarazem deskryptywne, łączy się bowiem z domniemanym odwołaniem do zasady prawowitej władzy legalnej (*de iure*). Istnieje też powiązany sens tego terminu, który jest czysto opisowy, opiera się bowiem na opisowej kategorii władzy faktycznej (*de facto*). W tym drugim sensie przemoc jest użyciem siły w sposób zakazany bądź niedozwolony przez tych, którzy są generalnie akceptowani jako prawomocna władza na danym terytorium. Mówiąc opisowo, zamach na życie Hitlera podczas drugiej wojny światowej stanowił akt przemocy, ale można absolutnie podważyć twierdzenie, że był to akt przemocy w sensie ścisłym, reżim Hitlera był bowiem bezprawny. Na podobnej podstawie często mówi się, że w swoim zachowaniu wobec robotników, mieszkańców gett czy demonstrantów policja wykorzystuje przemoc, jeśli nawet zachowanie to wyraźnie mieści się w granicach prawa – władza wydająca to prawo jest bowiem nielegalna.

Częste, choć moim zdaniem chybione, jest zawężanie pojęcia przemocy tak, by oznaczało ono jedynie ten rodzaj wykorzystania siły, który łączy się z interwencją fizyczną czy też z bezpośrednim spowodowaniem urazu fizycznego. Mówi się więc, że wyniesienie przez studentów dziekana z jego gabinetu – w przeciwieństwie do zajęcia przez nich tego pomieszczenia i niewpuszczenia doń dziekana – stanowi akt przemocy. Wyciągnięcie w sensie fizycznym portfela z czyjejs kieszeni jest również aktem przemocy, ale oszustwo, w wyniku którego osoba ta straci taką samą sumę pieniędzy, przemocą nie jest. Istnieje pewna naturalna podstawa, która pozwala dokonywać tego rodzaju rozróżnienia. Generalnie bowiem przywiązujemy większą wartość do swojego życia

i zdrowia niż do innych dóbr, które są dla nas cenne; stąd też skłonni jesteśmy postrzegać atak na swoją osobę czy groźby pod jej adresem jako szczególny rodzaj potencjalnej krzywdy. Mimo to jednak rozróżnienie, o którym mówimy, nie jest wystarczająco ostre, aby można je było wykorzystać w jakimkolwiek wglądzie analitycznym, i – jak z czasem zobaczymy – zazwyczaj służy ono ideologicznemu celowi zdyskwalifikowania jedyne instrumentu siły, który dostępny jest pewnym klasom społecznym, jako narzędzia niemoralnego czy bezprawnego w aspekcie politycznym.

W swoim ścisłym czy też normatywnym sensie pojęcie przemocy politycznej zależne jest więc od pojęcia władzy legalnej (*de iure*). Jeśli bowiem nie istnieje prawomocna władza polityczna, niemożliwe jest rozróżnienie zgodnego z prawem i bezprawnego użycia siły. Oczywiście w każdych okolicznościach możemy odróżnić dobre wykorzystanie siły od złego, a uzasadnione od nieuzasadnionego. Osąd taki należy, ogólnie rzecz biorąc, do filozofii moralności, a wybór kryteriów, na podstawie których dokonujemy tego typu odróżnień, uzależniony jest od przyjętej przez nas teorii wartości i powinności. Tymczasem pojęcie przemocy specyficzne dla filozofii polityki może zachować spójny sens tylko wtedy, gdy odwołujemy się do doktryny prawomocnej władzy politycznej.

Po długiej refleksji nad pojęciem legalnej władzy politycznej (*de iure*) doszedłem do przeświadczenia o prawdziwości anarchizmu jako poglądu filozoficznego. Uważam zatem, że nie istnieje i nie może istnieć państwo, które miałoby prawo wydawać nakazy i którego obywatele mieliby obowiązek ich przestrzegania. Obronę tego poglądu przedstawiałem już wcześniej, a tutaj mogę jedynie wskazać podstawy mojego przekonania³. Mówiąc krótko, uważam, że można wykazać, iż każdy człowiek ma fundamentalny obowiązek zachowania autonomii w Kantowskim sensie tego terminu. Każdy z nas musi być autorem swoich czynów i ponosić za nie odpowiedzialność, nie godząc się działać inaczej niż z pobudek, które sam uznaje za dobre. Tak pojęta autonomia stoi w bezpośredniej sprzeczności z posłuszeństwem, które równoznaczne jest z poddaniem się woli drugiego bez względu na pobudki. Idąc za Kantem, można powiedzieć, że polityczne posłuszeństwo jest dowodem heteronomii woli.

Teoria polityki proponuje nam pewien wspólny argument, który pozwala pogodzić autonomię jednostki z podporządkowaniem się domniemanej władzy państwa. Twierdzi się otóż, że w państwie demokratycznym obywatel jest zarazem prawodawcą i poddanym prawu. Ponieważ uczestniczy w tworzeniu prawa, przestrzega go z własnej woli, a zatem jest autonomiczny, nie zaś heteronomiczny.

Gdyby argumentacja ta była przekonująca, dostarczałaby rzeczywistej podstawy do rozróżnienia działań politycznych wykorzystujących przemoc i tych,

³ Zob. Wolf, *Political Philosophy*.

które się do niej nie uciekają. Mianem przemocy określałoby się wówczas stosowanie siły, którego zakazuje prawo bądź władza wykonawcza prawdziwie demokratycznego państwa. Jedynym możliwym uzasadnieniem nielegalnych bądź pozalegalnych działań politycznych byłoby wówczas wykazanie bezprawności państwa, a to z kolei łączyłoby się z koniecznością dowiedzenia, że nakazy wydane przez państwo nie były wyrazem woli ludzi.

Ta klasyczna obrona demokracji nie jest jednak przekonująca. Z wielu powodów nie da się bowiem wykazać, że w sytuacji braku jednomyślności władza większości albo jakaś inna metoda podejmowania decyzji prowadzi do zachowania autonomii poszczególnych obywateli. W państwie demokratycznym, tak jak w każdym innym państwie, posłuszeństwo oznacza heteronomię. Człowiek, który chce zachować autonomię, jest z konieczności anarchistą. Konsekwentnie nie istnieje przekonujące kryterium, które uzasadniałoby posługiwanie się siłą w polityce. Prawomocność jako taka nie jest jego żadnym uzasadnieniem. Oczywiście jest wiele sposobów argumentacji z pozycji utylitaryzmu na rzecz podporządkowania się państwu i jego instrumentom, jeśli nawet roszczenie państwa do legalności jest bezpodstawne. Prawo może nakazywać czyny, które są w istocie moralnie obowiązujące albo których skutki mają być zbawienne. Powszechne poddanie się prawu może skutkować wysokim poziomem porządku, prawidłowości i przewidywalności w relacjach społecznych, co jest cenne niezależnie od konkretnego charakteru nakazanych aktów. Same w sobie w sobie jednak ani same z siebie działania podejmowane przez policję czy nakazy wydawane przez władzę ustawodawczą nie mają szczególnej prawomocności ani legitymizacji. Ludzie zawsze i wszędzie przypisują władzę ustanowionym rządóm i nigdy nie mają w tej sprawie racji.

PYTANIA NIEROZSTRZYGALNE

Dotychczasowe uwagi niewątpliwie były raczej banalne. W istocie niewielu poważnych badaczy nauk politycznych opowiada się dziś za demokratyczną teorią prawomocnej władzy czy za jakąkolwiek jej alternatywą. Mimo to współcześni ludzie, niczym postteologiczni, odmitologizowani protestanci trwający w modlitwie do Boga, w którego nie wierzą, nadal wyrażają zabobonną wiarę we władzę państwa. Rozważmy na przykład często dziś podnoszoną kwestię: W jakich sytuacjach dopuszczalne jest posługiwanie się przemocą w działaniach politycznych? Jeśli przemoc rozumiana jest jako nieuzasadnione użycie siły, to oczywista odpowiedź brzmi: nigdy. Gdyby użycie siły było dopuszczalne, to na mocy definicji nie byłoby ono przemocą, a gdyby stanowiło przemoc, to na mocy definicji nie byłoby dopuszczalne. Jeśli zaś pojmować przemoc w ścisłym sensie, jako „bezprawne bądź nieuprawnione użycie siły”,

to każde działanie polityczne, bez względu na to, czy podejmowane jest przez prywatne grupy, czy też przez instrumenty państwa, stanowić będzie przemoc, ponieważ nie istnieje nic takiego jak prawomocna władza. Jeśli zaś przemoc interpretować w wąskim sensie, jako „fizyczną interwencję lub bezpośrednie zadanie krzywdy fizycznej”, to zgodnie z oczywistą, aczkolwiek poprawną zasadą przemocą trzeba posługiwać się wtedy, gdy mniej szkodliwe bądź mniej kosztowne środki zawodzą – zawsze jednak trzeba to czynić przy założeniu, że osiągnięty w ten sposób bilans dobra i zła będzie lepszy niż ten, który obiecuje wszelka inna dostępna alternatywa.

Wszystkie te odpowiedzi są trywialne, ale o to właśnie mi chodzi. Jeśli bowiem zdamy sobie sprawę, że pojęcie przemocy oparte jest na bezpodstawnym rozróżnieniu prawomocnej i nieprawomocnej władzy politycznej, pytanie o słuszność stosowania przemocy po prostu się rozplynie. Zwykłym przesądem jest określanie mianem nadużycia siły sytuacji, w której policjant bije bezbronnego podejrzanego, a jednocześnie twierdzenie, że zaatakowanie policjanta przez tłum to stosowanie przemocy. Implikacją tego rozróżnienia jest bowiem przekonanie, że policjant jako w odpowiedni sposób delegowany przedstawiciel prawomocnego rządu ma prawo stosować siłę fizyczną, chociaż nie przysługuje mu prawo do „nadmiernego” użycia siły, podczas gdy tłum szeregowych obywateli nie ma żadnego prawa do stosowania nawet umiarkowanej siły fizycznej. Prawomocnych rządów jednak nie ma, a zatem żołnierzom, policjantom, organom sądowym czy innym instrumentom egzekwowania prawa nie przysługują żadne szczególne uprawnienia.

Rozważmy jako konkretny przykład okupację budynków i strajk studencki na Uniwersytecie Columbia w kwietniu i maju 1968 roku. Konsekwencje tych wydarzeń jeszcze nie wybrzmiały, ale sądzę, że można z nich wyciągnąć pewne generalne wnioski. Po pierwsze, szkody wyrządzone przez studentów i osoby ich wspierające były niewielkie w porównaniu z pozytywnymi konsekwencjami, do których wydarzenia te doprowadziły. Stracony został miesiąc zajęć, wiele osób miało zszargane nerwy, wielu odebrano sporo snu. Ktoś – nadal nie jest jasne, kto – spalił naukowe notatki profesora historii, przy czym szczęśliwie mogę powiedzieć, że akt ten wywołał powszechne oburzenie, które podzielali nawet członkowie organizacji Studenci dla Demokratycznego Społeczeństwa (ang. Students for Democratic Society – SDS). Rok później jej aktywiści ponownie zakłócili część zajęć, podjąwszy nieudaną próbę powtórzenia triumfu, który odnieśli poprzedniej wiosny.

Jakimi zatem korzyściami, równoważącymi straty, skutkowało ów protest? Doprowadzono do dymisji twardogłowych, demonstrujących absolutną obojętność władz uczelni i powstał ogólnouniwersytecki senat, gromadzący studentów, profesorów oraz władze – było to pierwsze tego rodzaju ciało na Uniwersytecie Columbia. Wycofano się z antyspołecznej strategii uczelni,

polegającej na jej ekspansji na otaczające ją dzielnice; rozluźniono bądź zerwano przynajmniej niektóre więzy łączące ją z wojskiem, a cała społeczność akademicka, tak studenci, jak i profesorowie, została postawiona wobec konieczności konfrontacji z problemami moralnymi i politycznymi, które do tej pory udawało się ignorować.

Czy korzyści te można było osiągnąć mniejszym kosztem? Jeśli weźmiemy pod uwagę niewielką cenę rewolty, pytanie to wydaje mi się nieco przesadne; mimo to jednak odpowiedź jest jednoznacznie negatywna. Wcześniejsza nieustępliwość władz Columbi i obojętność jej pracowników naukowych były wyraźnym dowodem, że żadne działanie na mniejszą skalę niż radykalny akt polegający na przykład na zajęciu budynków, nie wystarczyłoby do dymisji władz uniwersytetu i powołania uniwersyteckiego senatu. Patrząc wstecz, można powiedzieć, że w przypadku całej tej sprawy mieliśmy do czynienia z dość roztropnym i umiarkowanym użyciem siły.

Zakładając, że ocena ta jest poprawna, można odczuwać pokusę następującej konkluzji: „W przypadku Uniwersytetu Columbia przemoc była uzasadniona”. Wniosek ten jest jednak *absolutnie błędny*, ponieważ zakłada on, że można wskazać granicę między prawomocnymi a nieprawomocnymi formami protestu, przy czym te drugie byłyby uzasadnione tylko w szczególnych warunkach i kiedy wszystko inne zawiodło. Wszyscy zgodzilibyśmy się, jak sądzę, że w warunkach dyktatury ludzie mają prawo przeciwstawiać się państwu, a gdy nierealizowane jest ich dobro, a ich potrzeby są lekceważone, mogą nawet atakować jego przedstawicieli – jedyną regułą, która ich wówczas wiąże, jest zasada generalnej ostrożności, nakazująca, by nie czynić więcej zła niż osiąga się dobra. Zmierzam tu do twierdzenia, że współczesne demokratyczne państwo przemysłowe pomimo całej swojej wartości nie różni się pod tym względem od dyktatury. Za prawami ustanawianymi przez przedstawicielskie państwo oparte na rządach większości nie idzie żaden szczególny autorytet, a za nadawanie sędziemu, policjantowi czy urzędnikowi wyłącznego przywileju stosowania pewnych rodzajów siły odpowiedzialne są jedynie przesąd i mit prawomocności.

W świetle tych argumentów powinno być oczywiste, dlaczego nie znajduję żadnej szczególnej wartości w doktrynie non-violence ani nie sądzę, że potrzebne jest jakieś wyjątkowe i złożone uzasadnienie dla postawy, która zazwyczaj określana jest mianem obywatelskiego nieposłuszeństwa. Samo zaangażowanie na rzecz postawy non-violence można pojmować w dwóch różnych sensach, zależnie od tego, jaką interpretację nadamy pojęciu przemocy. Jeśli przemoc pojmować rygorystycznie, jako wykorzystanie siły w celu politycznym i w sposób zakazany przez prawomocny rząd, wtedy oczywiście doktryna non-violence opierać się będzie na założeniu, że *istnieją* lub *mogą istnieć* prawomocne rządy. Ponieważ uważam, że założenie

to jest fałszywe, tej pierwszej koncepcji non-violence nie mogę przypisać żadnego spójnego sensu.

Z drugiej strony, jeśli przemoc rozumieć jako użycie siły w celu starcia się z kimś w bezpośredni, fizyczny sposób, aby zadać mu fizyczną krzywdę, wówczas doktryna non-violence wyraża co najwyżej subiektywne skrupuły, pozbawione racjonalnego uzasadnienia moralnego. Jeśli na długie godziny zajmiemy miejsca w barze serwującym lunch, pozbawiając w ten sposób jego właściciela dochodów, które uzyskałby w tym czasie przy normalnej sprzedaży, wyjmujemy mu z kieszeni pieniądze równie skutecznie, jak wówczas, gdybyśmy obrabowali mu kasę lub zniszczyli jego zapasy produktów. Kontynuując ten strajk okupacyjny tak długo, aż właściciel popadnie w długi, straci swój bar i będzie musiał zatrudnić się jako pracownik najemny, wyrządzimy mu dużo większą szkodę niż ta, którą odniósłby, gdybyśmy pobili go w ciemnej ulicy. Być może zasłużył na to, by zostać zrujnowany, ale jeśli tak, to prawdopodobnie w równym stopniu zasługuje na pobicie. Upodobanie do takiej pośredniej przemocy, jak bojkot czy strajk okupacyjny, jest moralnie wątpliwe, ponieważ pozostawia „czarną robotę” bankowi, który zajmuje hipotekę, lub policjantowi przeprowadzającemu eksmisję. W sensie emocjonalnym postawa non-violence często stanowi wyraz silnie tłumionej krańcowej wrogości, podobnie jak umartwienia czy samobiczowanie fanatyków religijnych. Czarnoskórzy powieściopisarze i psychiatrzy w wystarczający sposób ukazują, że filozofia non-violence jest dla amerykańskich Murzynów tym, co Nietzsche nazywał moralnością niewolników – zasadnicza różnica polega na tym, że w tradycyjnym chrześcijaństwie to Bóg ponosi odpowiedzialność za ból zadawany złym ludziom, w ewangelii społecznej zaś jako bicz działa prawo.

Doktryna nieposłuszeństwa obywatelskiego stanowi amerykańską osobliwość, która wyrasta z konfliktu między roszczeniami do władzy wysuwanymi przez państwo a otwarcie sprzecznymi z nimi roszczeniami indywidualnego sumienia. Podejmując daremną próbę jednoczesnego zakwestionowania i zaafirmowania władzy państwowej, niektórzy odwołujący się do sumienia kontestatorzy rościli sobie prawo do nieposłuszeństwa wobec ustaw, które uznanych przez nich za niemoralne, i byli gotowi poddać się za to karze wymierzonej przez państwo. Gotowość, by pójść do więzienia za swoje poglądy, jest w naszym kraju powszechnie traktowana jako dowód moralnej uczciwości, a nawet jako rodzaj argumentacji na rzecz stanowiska, którego się broni.

W sensie taktycznym rzeczywiście wiele przemawia na rzecz prawnego męczeństwa. Jak nieustannie doświadczają tego rządy tyrańskie, widok przywódcy przybitego do krzyża wywiera cudownie krzepiący wpływ na wiernych członków jego sekty dysydentów. Jeśli rządzący cierpią wskutek tego, że gwałcą pewne zasady, już sama g r o ź b a samopoświęcenia może zmusić rząd, by padł na kolana. Pozostawmy jednak taktykę na boku: nikt nie ma

żadnego moralnego obowiązku, by stawiać jawny, nie zaś ukryty opór wobec niesprawiedliwego rządu. Podobnie jak nikt nie ma obowiązku prosić się o niesprawiedliwą karę, a potem ją odbywać. Wybór jest prosty: Jeśli prawo jest sprawiedliwe, idź za nim. Jeśli jest niesprawiedliwe, omijaj je.

Myślę, że można zrozumieć, dlaczego ludzie sumienia, kierujący się moralną troską, mogą odczuwać przymus, by dążyć do poniesienia kary za czyny, które uważają za autentycznie dobre. Sumienie jest echem głosu społeczeństwa. Ludzie najsilniejszego i najbardziej niezależnego sumienia są – można powiedzieć – właśnie tymi, którzy niemal doskonale przyswoili sobie ów społeczny głos, tak że słyszą jego nakazy i przestrzegają ich nawet wtedy, gdy żaden policjant nie domaga się od nich kompromisu. Jak na ironię, to właśnie ci ludzie mają skłonność, by przeciwstawiać się rządowi w imię ideałów i zasad, wobec których odczuwają wyższą lojalność. Kiedy społeczeństwo gwałci zasady, którym – jak twierdzi – jest wierne, ludzie sumienia doświadczają dramatycznego konfliktu. Głęboko wyznają zasady, których społeczeństwo ich nauczyło, zasady, w które prawdziwie uwierzyli. Pozostać wierni swoim przekonaniom mogą jednak tylko wówczas, gdy przeciwstawia się prawom tego samego społeczeństwa, które było ich nauczycielem i z którego autorytetem się utożsamiają. Konflikt tego rodzaju nigdy nie pojawia się w wypadku ludzi słabego sumienia, którzy ograniczają się do przestrzegania prawa, bez względu na to, jak dalece gwałci ono moralne nakazy, które oni sami przyswoili sobie w sposób co najwyżej niedoskonały.

Cierpienie, którego źródłem jest tego rodzaju konflikt, staje się zbyt wielkie, by można je było znieść, i domaga się ukojenia. Jeśli zaangażowanie jednostki na rzecz zasad jest słabe, poddaje się ona, chociaż czuje się wówczas moralnie nieczysta. Jeśli w niewielkim stopniu utożsamia się ze społeczeństwem, to je odrzuca i ulega alienacji, być może identyfikując się z jakąś inną wspólnotą. Jeśli jednak zarówno sumienie, jak i utożsamienie ze społeczeństwem okazują się zbyt silne, by można je było złamać, jedynym rozwiązaniem jest odpokutowanie winy przez dążenie do przyjęcia kary wymierzonej przez społeczeństwo za pogwałcenie jego praw. Osobliwie jednak owa pokuta, zamiast przywracać tych ludzi do grona posłusznych prawu, w sensie psychologicznym ułatwia im kontynuowanie oporu wobec państwa.

RETORYKA

Powyższe wnioski wydają się sięgać o wiele dalej niż usprawiedliwiałaby to argumentacja. Klasyczna teoria władzy politycznej może być w istocie nieadekwatna; być może niespójne jest nawet pojęcie prawomocnej władzy; niewątpliwie jednak można dokonać ogólnego, faktycznego rozróżnienia po-

lityki opartej na rozsądku, zasadach oraz kompromisie i polityki bazującej na rozstrzygnięciu antagonizmów na drodze przemocy. Czy działania tłumu w trakcie zamieszek różnią się tylko stopniem od spokojnych i uporządkowanych procedur sądu, który został ukonstytuowany w należyty sposób? Pogląd taki ma w sobie więcej z nowości niż z prawdy!

Jeśli nie oceniam błędnie moich czytelników, to większa ich część zareaguje mniej więcej w opisany wyżej sposób. Być może kilku nadal będzie chciało kruszyć kopie o suwerenność i prawomocność władzy, a część – na co wszak mam nadzieję – zgodzi się z tym, co powiedziałem. Mimo to jednak rozróżnienie przemocy i postawy jej odrzucenia (non-violence) jest w polityce nazbyt popularne, by tak łatwo można było je odrzucić. Dlatego też w obecnej, trzeciej części mojego eseju postaram się ukazać, co czyni rozróżnienie to tak przekonującym, chociaż – jak utrzymuję – jest ono bezzasadne.

Wydaje się, że zwyczajowo przyjęte odróżnianie interakcji społecznych opartych na przemocy i tych, które są świadectwem postawy non-violence, opiera się na dwóch autentycznych rozróżnieniach: pierwsze z nich to *subiektywne* rozróżnienie zwyczajnego czy też akceptowanego użycia siły i jego użycia nadzwyczajnego czy też niespodziewanego; drugie zaś to *obiektywne* rozróżnienie tych interesów, które mają zasadnicze bądź żywotne znaczenie dla jednostki, i tych, które są dla niej drugorzędne czy też marginalne.

Rozważmy najpierw subiektywne rozróżnienie zwyczajnych i nadzwyczajnych sposobów wykorzystywania siły w interakcjach społecznych. Otóż absolutnie słuszne wydaje się na przykład, że konflikt między dwoma osobami, które pragną tego samego kawałka ziemi, powinien zostać rozstrzygnięty na rzecz tego, kto wyciągnie z kieszeni większą sumę pieniędzy. Uważamy, że standardem oraz dowodem porządku jest fakt, że nad wszystkim czuwa w gotowości do działania policja danego stanu, która pilnuje, aby nic takiego rozstrzygnięcia nie zakłóciło. Z drugiej strony za akt przemocy i naruszenie porządku uznalibyśmy próbę rozwiązania rzeczzonego sporu na drodze walki na pięści czy też w pojedynku. Jaka jest jednak różnica między wykorzystaniem pieniędzy, które stanowi pewien rodzaj siły, a wykorzystaniem pięści, które jest innym jej rodzajem? Cóż, jeśli nie odwołamy się do domniemanej prawomocności transakcji finansowych bądź do rzekomej władzy prawa, to główna różnica między tymi sposobami wykorzystywania siły polegać będzie na tym, że do rozstrzygnięcia sporów za pomocą dolarów jesteśmy po prostu przyzwyczajeni, a od ich rozwiązywania za pomocą pięści się odzwyczailiśmy.

Pomyślmy, jakże barbarzyńska, niesprawiedliwa i brutalna musi się wydawać komuś nieobeznanemu z urokami kapitalizmu sytuacja, w której możliwość uzyskania przez człowieka opieki zdrowotnej dla jego dzieci zależy wyłącznie od tej okoliczności, że jakiś inny człowiek odnosi zysk dzięki

produktywności swojej pracy! Czy zagarnianie przez rząd federalny moich środków finansowych w celu zabijania chłopów w Azji jest mniej brutalne niż wymuszenie haraczu przez bandytę z bronią w ręku? A jednak do tego pierwszego jesteśmy przyzwyczajeni, a do drugiego nie.

Obiektywne rozróżnienie interesów żywotnych i marginalnych również przyczynia się do kształtowania naszej koncepcji tego, co uznajemy za przemoc w polityce. Jeśli konflikt dotyczy moich interesów marginalnych czy też drugorzędnych, to całkiem naturalne jest, że uznam, iż uzasadnione jest jedynie umiarkowane użycie siły. Wszystko, co poza nie wykracza, prawdopodobnie nazwę przemocą. Mogę jednak przeoczyć oczywisty fakt, że inne strony konfliktu być może uznały, że zagrożone są ich interesy podstawowe, a zatem mają całkowicie inny pogląd na to, co jest, a co nie jest w tej sytuacji przemocą. W przypadku uniwersytetów na przykład większość studenckich postulatów dotyczyła jedynie marginalnych interesów profesorów. Bez względu na to, jakie postanowienia zapadną w sprawie szkolenia oficerów rezerwy (Reserve Officers' Training Corps – ROTC), programu studiów, dysponowania dotacjami, czy studiów afroamerykańskich, życie typowego profesora filozofii pozostanie w przeważającym stopniu takie samo. Jego stały etat, pensja, warunki pracy, status i życie rodzinne nie ulegną zmianie. Wobec tego będzie miał zapewne dość tolerancyjne poglądy na zajmowanie budynków przez studentów i na ich strajki okupacyjne. Wystarczy jednak, że zakłócony zostanie przebieg zajęć, a zaczną krzyczeć, że na terenie kampusu doszło do aktów przemocy. Będzie miał na myśli to, że doszło do użycia siły w sposób, który dotyka jakiejś jego głębszej troski.

Pojęcie przemocy służy jako pewien chwyt retoryczny na rzecz zakazu tych sposobów wykorzystywania siły w polityce, które ktoś uważa za szkodliwe dla swoich centralnych interesów. Ponieważ różne grupy społeczne mają różne interesy centralne i mogą uciekać się do różnych rodzajów siły, pojawiają się wzajemnie sprzeczne definicje przemocy. Ogólnie można powiedzieć, że w Stanach Zjednoczonych funkcjonują dziś cztery koncepcje przemocy, a każdą z nich głosi jedna z czterech odrębnych klas socjoekonomicznych.

Pierwszy pogląd związany jest z istniejącymi obecnie w kraju interesami finansowymi i politycznymi. Utożsamia się w nim przemoc z tym, co nielegalne, i potępia wszystkie sposoby podważenia władzy państwowej, a także wszelkie uderzenie w prawo do własności – działania tego rodzaju sytuowane są poza granicami dopuszczalnej polityki. Pogląd ten przyjmują starsze segmenty społeczności biznesowej, a wraz z nimi establishment wojskowy oraz lokalne elity amerykańskie. Kiedyś doskonałym symbolem tego sektora opinii był Robert Taft⁴.

⁴ Robert Taft (1889-1953) – konserwatywny polityk amerykański, senator (przyp. tłum).

Drugi z poglądów przyjmuje zamożna i wykształcona technicznie klasa średnia profesjonalistów zatrudnionych w nowo powstających, gwałtownie rozwijających się i skierowanych ku przyszłości sektorach gospodarki, jak przemysł środków komunikacji czy elektronika. Ludzie ci akceptują, a nawet pochwalają kontestację, demonstrację, wrzenie, a także – jakkolwiek w pewnych granicach – ataki na cudzą własność dokonywane na obszarach gett. Przychylnie patrzą też na nieposłuszeństwo obywatelskie i czują się swobodnie w konfrontacji z taktyką pozaprawnego wprowadzania zmiany społecznej. Ich interesy utożsamiają się z tym, co w społeczeństwie amerykańskim jest nowe, i są oni przekonani, że w gospodarce zbudowanej na zasadzie nagrody za rentowną działalność uda im się wygrać konkurencję o zamożność i status.

„Liberałowie”, jak zazwyczaj nazywana jest ta grupa, mogą sobie pozwolić na zachęcanie do różnorodnej kontestacji i dezorganizacji, zasadniczo jednak niepodważającej układów ekonomicznych i społecznych, na których oparty jest ich sukces. Opowiadają się oni zatem po stronie strajków polegających na niepłaceniu czynszów, strajków pracowników rolnych zatrudnionych przy zbiorach winogron (ang. grape boycotts) czy okupacji barów serwujących lunch, argumentując, że bezrobocie i głód stanowią również formę przemocy. Ponieważ sami konkurują o wpływy i prestiż ze starszą elitą, mają skłonność, by postrzegać buntujących się studentów i czarnych bojowników jako swoich sojuszników – czynią to jednak tak długo, jak długo nie zostaną zaatakowane ich własne interesy. Kiedy bowiem stosowane są metody, które niosą zagrożenie dla ich pozycji na uniwersytetach, w korporacjach czy w zamożnych dzielnicach podmiejskich, liberałowie ci wykrzykują: „Przemoc!” i wzywają policję. Gorzkim przykładem reprezentanta tej klasy może być liberalny profesor, który z aplauzem przyjmuje studenckie bunt, gdy studenci zajmują rektorat, a wzdraga się z przerażeniem wobec żądania, by podzielił się swoją władzą tworzenia programu studiów i decydowania o awansach.

Trzeci pogląd na przemoc utrzymywany jest przez klasę pracującą i niższą klasę średnią Amerykanów, co do których najczęściej stosuje się określenie „biały sprzeciw” (ang. white backlash⁵). Zasadnicze zagrożenie dla swoich interesów postrzegają oni w najniższej warstwie mieszkańców gett, klientach opieki społecznej i niezrzeszonych w związkach zawodowych pracownikach najemnych, którzy domagają się większej przestrzeni życiowej, dostępu do miejsc pracy opanowanych przez związki zawodowe, takiego samego wynagrodzenia, jak wynegocjowane dla członków związków, oraz większego udziału w produkcji społecznym. Dla tego przypartego do muru sektora amerykańskiego społeczeństwa przemoc oznacza przestępczość uliczną, zamieszki w gettach, marsze na rzecz praw obywatelskich w dzielnicach białych oraz

⁵ Sprzeciw białych rasistów wobec zwiększania praw czarnoskórej ludności (przyp. tłum.).

antywojenne ataki na symbole patriotyczne ukonstytuowanej władzy, z którymi ludzie określani mianem białego sprzeciwu się utożsamiają. Badania dotyczące drobnej burżuazji w Republice Weimerskiej wskazują (a potwierdza to kampania prezydencka George'a Wallace'a z roku 1968), że w sytuacji wzrostu cen wskutek inflacji oraz narastających żądań najniższej klasy społecznej niższa klasa średnia uznaje, że jej głównym wrogiem jest właśnie klasa najniższa. Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym politycznym aliansem starego, zastanego dobrobytu z pravicowymi elementami populistycznymi i z popieraniem przez nie represyjnej reakcji na ataki na władzę oraz silnej polityki rządu wobec żądań zmiany, które cechuje „przemoc”.

Czwarty pogląd na przemoc to jej rewolucyjna kontrdefinicja wysunięta przez „bezklasowców” i przyjmowana przez jej sympatyków wewnątrz liberalnego skrzydła istniejącego porządku. Stosowane są w niej dwa komplementarne chwytły retoryczne. Po pierwsze, przyjmowana jest konotacja terminu „przemoc”, ale samo stosowanie tego terminu zostaje odwrócone. Przemocą posługują się więc: policja, a nie osoby biorące udział w zamieszkach; pracodawcy, a nie strajkujący; armia amerykańska, a nie wróg. W ten sposób prowadzony jest atak na roszczenie ze strony rządu do posiadania prawa do rządzenia. Po drugie, podczas gdy denotacja terminu „przemoc” pozostaje stała, jego konotacja ulega odwróceniu. Przemoc jest dobra, nie zaś zła; uprawniona, nie zaś nieuprawniona. We wspomniałym popisie oratorskim Stokely'ego Carmichaela⁶ jest ona „równie amerykańska jak ciasto z wiśniami”. Ponieważ „bezklasowcy”-buntownicy mają minimalny dostęp do narzędzi władzy wykorzystywanych przez klasy społeczne establishmentu, czyli do dobrobytu, prawa, władzy policji czy legislacji, naturalne jest, że pragną oni legitymizacji zamieszek, nękania i przestępczości ulicznej, które są ich jedyną bronią. W równie naturalny sposób pozostała część społeczeństwa określa takie środki za pomocą etykiety przemocy i zmierza do ich likwidacji.

W złożonej walce klasowej o zamożność i wpływy w Ameryce każdy z nas sam musi zdecydować, z którą z tych grup się utożsamia. Moim celem nie jest bynajmniej nakłanianie do takiego czy innego wyboru. Zmierzam jedynie do tego, aby wykazać, że samo pojęcie przemocy nie odgrywa żadnej użytecznej roli w rozważaniach prowadzących do tego wyboru. Bez względu na to, do jakich innych kwestii dotyczących użyteczności i sprawiedliwości społecznej można się odwoływać, nie powinniśmy przykładać najmniejszej wagi do poglądu, mówiącego, że *p e w n e* rodzaje użycia siły są z góry wykluczone jako bezprawne, ponieważ łączą się z „przemocą” albo że inne rodzaje wykorzystania siły są z góry dopuszczone jako uprawnione czy legalne. Ponadto,

⁶ Stokely Carmichael (1941-1998) – czarnoskóry aktywista afroamerykańskiego ruchu na rzecz praw obywatelskich (African-American Civil Rights Movement) (przyp. tłum.).

jeśli chodzi o popieranie postaw kontestacyjnych za pomocą nielegalnych środków, trzeba pamiętać, że unikanie ingerencji fizycznej nie niesie z sobą żadnej szczególnej zasługi. Chociaż krzywda fizyczna może należeć do najważniejszych szkód, jakie można wyrządzić przeciwnikowi, to nawet wówczas różni się ona jedynie stopniem, nie zaś rodzajem od szkód, jakie przynoszą mu tak zwane „nieuciekające się do przemocy” techniki działania politycznego.

*

Mit prawomocnej władzy stanowi świecką reinkarnację zabobonów wywodzących się z religii, które ostatecznie przestały odgrywać istotną rolę w ludzkich sprawach. Niczym chrześcijaństwo, kult państwa ma swoich fundamentalistów, rewizjonistów, ekumenistów (czy też światowych federalistów), a także swoje teologiczne uzasadnienie. Filozoficzny anarchista jest politycznym ateistą. Rozpocząłem swoje rozważania od uwagi, że wiara w legalność, podobnie jak skłonność do metafizyki, jest wyrazem niemożliwego do wykończenia irracjonalnego aspektu ludzkiego doświadczenia. Jednak powolny zanik wiary religijnej w okresie ostatnich dwóch stuleci może budzić nadzieję, że z czasem anarchizm, podobnie jak ateizm, stanie się akceptowanym przekonaniem ludzi oświeconych i racjonalnych.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*