

IJA LAZARI-PAWŁOWSKA

Etyczne aspekty obywatelskiego sprzeciwu ***I. Uwagi wstępne**

Kompleks postaw i zachowań, który będzie przedmiotem moich refleksji, nazywany jest w języku angielskim *resistance*, w niemieckim zaś *Widerstand*. Określenie *passiv resistance* tłumaczone jest na język polski zawsze jako bierny opór. Ja jednak zależnie od kontekstu będę jako odpowiednika dla słowa *resistance* używać słów: opór, sprzeciw, protest, walka, akcja, ruch, a także kontestacja. Mam przy tym wrażenie, że żadne z tych słów nie odpowiada w pełni angielskiemu słowu *resistance*.

Będzie tu chodziło o sprzeciw człowieka wobec jakiegoś zjawiska w życiu zbiorowym ocenianego przez siebie jako złe, przy czym zjawisko to występuje w obrębie własnego społeczeństwa.

Na temat zagadnień, które zamierzam poruszyć, narosła ostatnio obszerna literatura, przede wszystkim w krajach demokracji zachodniej. Kiedyś Gandhi — wcielający w życie swój program sprzeciwiania się złu bez przemocy — uchodził za najważniejszego teoretyka i praktyka tego rodzaju walki. Dziś autorzy formułują często swoje koncepcje dotyczące obywatelskiego sprzeciwu bez nawiązania do Gandhiego. Ukazują się czasopisma specjalnie poświęcone problemom obywatelskiego sprzeciwu¹. Dyskutowany jest zwłaszcza problem metod walki. Czy tak jak Gandhi i M. L. King generalnie wyrzec się przemocy? I co właściwie w sytuacjach oporu należy rozumieć przez stosowanie przemocy? Przedmiotem dyskusji stają się też bardziej uszczegółowione problemy dotyczące metod walki. Tak oto, gdy w Republice Federalnej Niemiec zamaskowani uczestnicy akcji (planowanej przez organizatorów jako akcja bez przemocy) zabili

* Tekst został napisany w 1987 r.

¹ Np. „Gewaltfreie Aktion”. Kwartalnik ukazuje się w Berlinie Zachodnim od 1968 r.

w potyczce kilku policjantów i kilku zranili, rozgorzał między partiami spór o to, czy ukrywanie swej tożsamości podczas publicznych wystąpień kontestacyjnych należy uznać za czyn podlegający karze. Ocenie poddawane są zazwyczaj metody walki. Mnie jednak wart zastanowienia wydaje się również problem wartościującego ustosunkowania się do celów podejmowanych akcji, czyli do wyobrażeń o tym, co jest, a co nie jest godne urzeczywistnienia w życiu zbiorowym.

Jeżeli chodzi o rodzaje obywatelskiego sprzeciwu, to należy — jak sądzę — wprowadzić następujące podziały:

1. Odróżnić opór bierny (wewnętrzny, psychiczny) od oporu czynnego.
2. W ramach czynnego oporu odróżnić opór przy stosowaniu przemocy od oporu bez jej stosowania.

II. Opór wewnętrzny

Ten rodzaj oporu należałoby właściwie nazywać oporem biernym, gdyby H. Thoreau oraz jego następcy nie skojarzyli słowa *passiv* (*passiv resistance*) z czymś innym niż ja tutaj chciałabym mieć na względzie. Gandhi — pod wpływem Thoreau — nazywał początkowo swoje akcje również biernym oporem, później jednak, świadomy, do jakich to prowadzi nieporozumień, zrezygnował z tej nazwy, chcąc podkreślić, że jest przywódcą w pełni aktywnego oporu — tyle że pozbawionego przemocy. Metoda Gandhiego była metodą walki. J. Nehru określił ją jako „pozytywną i dynamiczną metodę działania”. Rezygnacja z przemocy nie miała wynikać z psychicznej bierności czy słabości, lecz z moralnie udoskonalonej energii bojowej.

Przez opór wewnętrzny rozumiem tu psychiczny protest w stosunku do jakiegoś zjawiska w życiu publicznym przy zewnętrznej bierności. Człowiek ocenia coś jako zło, krzywdę, niesprawiedliwość lub bezprawie, niczego jednak nie podejmuje, aby ten stan rzeczy zmienić. Wypowiedziane słowa należą co prawda do kategorii czynów, zapewne jednak słusznie będzie uzależnić od sytuacji, czy samo werbalne potępienie zaliczyć już do czynnego oporu. Dezaprobatą jakiegoś stanu rzeczy wyrażona w zaciszu prywatnego życia, zwłaszcza w obecności osoby tak samo myślącej, nie daje się zaliczyć do czynnego, lecz stanowi ujawnienie biernego (wewnętrznego) oporu. Natomiast publicznie wypowiedziany protest, zwłaszcza adresowany do ludzi ten stan rzeczy podtrzymujących, bywa z pewnością jedną z form czynnego oporu. Taki protest niejednego człowieka kosztował życie.

Motywy nieprzejawiania aktywności mimo wewnętrznego sprzeciwu

mogą być różnorakie. Należy zresztą pamiętać, że nikt nie reaguje czynnie na wszelkie obserwowane przez siebie przypadki zła, lecz tylko na niektóre. Są jednak ludzie nie angażujący się w ogóle w naprawianie życia zbiorowego. Motywem może być oczywiście swoista wygoda lub liczenie na korzyści. Nawet tam, gdzie kontestacja nie jest karana (chyba że za karę uznamy już brak przywilejów), oportunizm bywa zazwyczaj nagradzany. Motywem może być generalna nieufność do działań, które nawet jeśli zaczynają się indywidualnie lub w małym kręgu osób znanych, to szanse powodzenia mają często po przekształceniu się w zbiorowe; wówczas jednak łatwo w nich bywa o manipulowanie jednostką dla celów jej obcych. Ktoś może być tak skupiony na twórczości artystycznej, naukowej lub jakiejś innej, że nie widzi w swoim życiu miejsca dla akcji politycznych. Jeśli przyjąć, jak niektórzy głoszą², że zaangażowanie w akcje powinno być *t o t a l n e* i że nadaje ono wówczas całemu życiu nowy, zupełnie inny wymiar, wówczas trzeba też przyjąć, że bronić się przed nim będą ci, którzy z poczuciem sensu inwestują już swój czas i siły w urzeczywistnienie pozapolitycznych a społecznie często ważnych celów. Niekiedy świadomość bezsilności paraliżuje ducha sprzeciwu i dążenie do zmian.

Niekiedy paraliżuje go świadomość ryzyka. Tak więc ktoś może nie podejmować akcji lub się do akcji nie przyłączać, aby nie ściągnąć na siebie represji. Z kolei trzeźwy realista będzie niekiedy pytał: „Któż może nam zaręczyć, czy nie wpadniemy w coś gorszego, uganiając się za czymś lepszym?”³ Cofnie się przed ryzykiem, sam korzystając i radząc korzystać innym z tych skromnych możliwości, jakie daje aktualna sytuacja, która bądź co bądź pozwala zachować życie, mieć niezbędne minimum ekonomiczne, pozostać wśród bliskich.

Z reguły tylko dobra znajomość indywidualnej sytuacji pozwala wymierzyć różnicę między chwalebłą rozważą, rozumną ostrożnością a zwykłym ludzkim strachem nazywanym wówczas tchórzostwem. Oceny są tu zresztą tak subiektywne, że słuszna wydaje się wstrzeźliwość w ferowaniu potępiających ocen. Może być również tak, że ktoś pragnie nie tyle sobie, ile raczej innym zaoszczędzić dotkliwych konsekwencji (rodzinie, przyjaciółom, kolegom w pracy, towarzyszom). Przytaczanie takich względów może, lecz nie musi być racjonalizacją lęku przed własną szkodą. Nawet chęć utrzymania się na kierowniczym stanowisku może być podyktowana rzetelnym pragnieniem, by chronić instytucję lub chronić ludzi w niej działających. Dramatycznym przypadkiem liczenia się z innymi była sytuacja opisana przez E. Kogona w książce *Państwo SS*: „Gdy grupy więźniów politycznych bez żadnego oporu szły na miejsce

² T. Ebert, *Ziviler Ungehorsam*, Waldkirch 1984.

³ T. Kotarbiński, *Wybór pism*, Warszawa 1957, s. 687.

straceń, działa się to często przez wzgląd na współwięźniów. Gdyby owi kandydaci śmierci próbowali się bronić, aby przynajmniej umrzeć w toku walki, uznano by to natychmiast za rewoltę i w odwet spadłyby na pozostałych więźniów najcięższe represje”⁴.

Sądę, że sam opór wewnętrzny, gdy jest to opór przeciwko rzeczywistemu złu, można uznać za zjawisko pozytywne. Świadczy on o niestępieniu wrażliwości na zło. Cenić go należy zwłaszcza w społeczeństwie terroryzowanym i poddawanych indoktrynacji. Opór wewnętrzny jest świadectwem tego, że mimo kontroli źródeł informacji i mimo kłamliwej propagandy nie udało się urobić psychiki obywateli w myśl interesów czynników rządzących. M. Ossowska stwierdziła w *Socjologii moralności*, że narzucanie ludziom „pewnej wiary czy systemu przekonań jest jedną z głównych trosk naszego wieku, w związku z niebywałym rozrostem środków propagandy, które zagrażają nieznacznym urabianiem człowieka tak, by chciał robić to, do czego go zmuszają”⁵.

W państwie hitlerowskim najmniejsze przejawy politycznej niesubordynacji były zagrożone karą śmierci. Kto jednak zachował opór wewnętrzny, przynajmniej nie należał do gorliwych wykonawców ludobójczego programu.

Nasuwa się pytanie, kogo dotyczyć może surowszy osąd moralny, gdyby ktoś chciał w tym wypadku wziąć na siebie rolę moralnego sędziego. Czy tych, którzy dostrzegają zło jako zło, lecz z wygody, ze strachu lub dla kariery poprzestają na oporze wewnętrznym, czy raczej tych, którzy z poczuciem słuszności służą niecznym celom, z poczuciem słuszności dokonują zbrodni? Niezależnie od rozstrzygnięcia tej kwestii do czynienia mieć wolimy z ludźmi pierwszego rodzaju. Łatwiej też bywa mimo wszystko o zrozumienie dla człowieka i o porozumienie się z człowiekiem, który ze słabości, ale świadomy zła czynnie wspiera zło niż z pewnym swego fanatykiem-idealistą, który daleki od egoizmu i wyrachowania w imię swoich ideałów nie waha się przed niczym. Pierwszy z ulgą odetchnie, gdy się zmienią warunki i już nie będzie czuł się „zmuszony” do wspierania zła, drugi walczyć będzie o utrzymanie zbrodniczego systemu. Oczywiście w granicach tej alternatywy jest jeszcze wiele form pośrednich.

Jeżeli przyjąć, że heroizm nie należy do kategorii obowiązków, to nie można w warunkach skrajnej państwowej tyranii wymagać od ludzi świadomych zła, aby angażowali się w czynny opór. Ponieważ jednak należy odróżnić brak czynnego oporu od czynnego angażowania się po stronie zła, do wskazanej tu reguły trzeba wprowadzić pewne istotne

⁴ E. Kogon, *Der SS-Staat*, Frankfurt a.M. 1946, s. 381.

⁵ M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1963, s. 170.

ograniczenia. Otóż wolno spodziewać się, że porządny człowiek stanowczo powie nie wtedy, gdy aparat państwowej tyranii zechce go wciągnąć w swoje szeregi, a tym bardziej jeśli zechce posłużyć się nim jako narzędziem zbrodni. Wydaje się, że wolno nam mieć takie oczekiwania w stosunku do innych i że takie powinny być nasze wymagania w stosunku do siebie. Oprócz trwania w oporze wewnętrznym i podjęcia czynnego oporu w postaci walki o zniesienie zła istnieje bowiem również zjawisko zaliczane do sytuacji granicznych: człowiek sam tego nie szukał, ale tak się złożyły okoliczności, los go zmusił, aby mimo skrajnego niebezpieczeństwa ujawnić, zmanifestować swój opór wewnętrzny, aby dać świadectwo, mówiąc nie i aby ponosić tego konsekwencje. Podczas wojny zdarzało się, że dla kogoś taką sytuacją było powołanie do hitlerowskiej armii, dla kogoś innego dopiero przydzielenie do egzekucyjnego plutonu, a jeszcze dla kogoś innego skierowany do niego bezpośrednio zakaz niesienia pomocy humanitarnej ludziom politycznie prześladowanym. Sporo na ten temat literatury.

Gdy Martin Buber w 1953 r. wbrew naciskom części żydowskiej społeczności przyjął we Frankfurcie nad Menem pokojową nagrodę zachodniemieckich księgarzy, mowę swoją rozpoczął od ustosunkowania się do ludzi, „którzy z systematycznie przygotowywanym i organizowanym okrucieństwem, jakiego przedtem nie znała historia” dokonywali zbrodni ludobójstwa. „Ja, który pozostałem przy życiu, tylko z pozoru dzielę wymiary ludzkiej egzystencji z tymi, którzy brali jakikolwiek udział w owych działaniach. Przekroczyli oni tak dalece to co ludzkie, pograżyli się tak głęboko w niedostępnej memu pojmowaniu monstrualnej nieludzkości, że nie odzywa się we mnie nawet nienawiść, nie mówiąc już o chęci przewyciężenia nienawiści. I kim wreszcie jestem ja, abym mógł uzurpować sobie prawo do „przebaczenia!” Dalej Buber mówił: „Inaczej przedstawia się sprawa z niemieckim narodem. [...] Gdy myślę o niemieckim narodzie okresu Oświęcimia i Treblinki, widzę najpierw tych bardzo licznych, którzy wiedzieli, że dzieją się rzeczy straszne, ale przeciwko nim nie powstałi. Jednakże moje serce świadome słabości człowieka opiera się temu, aby potępić bliźniego, ponieważ nie zdobył się on na to, by wybrać męczeństwo. Potem dostrzegam masy tych wszystkich, którym nieznanne pozostały fakty publicznie zatajane, ale którzy zarazem niczego nie podjęli, aby dowiedzieć się, jaka rzeczywistość odpowiada będącym w obiegu pogłoskom. Gdy myślę o tych masach, uświadamiam sobie lęk człowieka przed prawdą, której obawia się nie sprostać. Na końcu pojawiają się przede mną ci, którzy stali mi się na podstawie świadectw jak przyjaciele bliscy; ci, którzy odmówili wykonania rozkazu lub przekazania go dalej i ponieśli śmierć, albo którzy wiedząc co się dzieje i świadomi swojej niemożności zaradzenia temu, sami zadali sobie

śmierć. [...] Moje serce jest pełne czci i miłości dla tych niemieckich ludzi”⁶.

Do problemu winy spowodowanej czy to aktywnym popieraniem totalitarnego systemu czy też brakiem czynnego lub przynajmniej biernego oporu najbardziej wnikliwie i wszechstronnie ustosunkował się Karl Jaspers w swoich słynnych wykładach adresowanych tuż po wojnie do studentów heidelberskiego uniwersytetu. Starał się w nich uświadomić ludziom, że obowiązek wobec własnego kraju nie jest tym samym co wymóg posłuszeństwa wobec każdorazowej władzy i że przestępstwo pozostaje przestępstwem, nawet gdy popełniono je na rozkaz. Ten bardzo bogaty w treść, przejmujący tekst łatwo jest dostępny, wspomnę więc tylko krótko, że dzieląc winę na kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną, w obrębie winy moralnej Jaspers czynił różnicę między ludźmi aktywnymi a biernymi. Uznał, że działacze polityczni i wykonawcy zadań, przywódcy i propagandyści „są po prostu winni”, ale że również każdy ponosi winę, jeśli był bezczynny. Jaspers tak mówił o moralnej winie ludzi, którzy skoncentrowani na swojej trosce o przetrwanie największego zagrożenia zaniechali pewnego typu pozytywnej aktywności: „Nie można moralnie wymagać od ludzi śmierci, gdyby miała nawet przynieść dobre skutki. Już dla Platona było rzeczą oczywistą, że w złowrogich czasach, w sytuacjach rozpaczliwych, należy kryć się ratując życie. Niemniej człowiek bierny wie, że ponosi winę moralną, ilekroć nie wykorzysta każdej możliwości działania w obronie ludzi zagrożonych, złagodzenia niesprawiedliwości, przeciwdziałaniu złu. Kiedy niemoc zmusza do podporządkowania się, zawsze jest jeszcze miejsce na aktywność, nie pozbawioną wprawdzie ryzyka, nie mniej skuteczną pod warunkiem ostrożności. Człowiek, który zaniecha jej ze strachu, uzna niedostrzeżenie cudzego nieszczęścia, obojętność na jego widok, brak uczuciowej wyobraźni za swą winę moralną”⁷. Jaspers do winy moralnej zaliczył to, że ludzie w tak strasznych czasach zdolni byli prowadzić normalne życie, że kontynuowali bez zakłóceń swe zwykle czynności, że nawet „jak gdyby nigdy nic” oddawali się rozrywkom.

Trzeba tu podkreślić, że zdaniem Jaspersa winą moralną (w przeciwieństwie do kryminalnej i politycznej) człowiek może obarczyć tylko sam siebie, „a jeśli już kogoś innego, to tylko w solidarnej, pełnej miłości walce. Nikomu nie wolno sądzić moralnie innego człowieka, chyba że poczuwamy się do najgłębszego z nim związku, że sami stawiamy się na jego miejscu”. Aby moralnie sądzić drugiego człowieka, musi on być mi

⁶ Cytuję z broszury wydanej przez Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M. 1953, s. 33–34.

⁷ K. Jaspers, *Problem winy*, „Etyka” Nr 17, 1979, s. 176.

„równie bliski jak ja sam sobie”⁸. Niemoc w zaradzeniu zła wyznacza granice winy moralnej. Istnieje jednak również — mówił Jaspers — zjawisko winy metafizycznej, wynikającej z podstawowej solidarności między ludźmi jako ludźmi, solidarności, na mocy której każdy jest obarczony współodpowiedzialnością za wszelkie zło i wszelką niesprawiedliwość, jakie dzieją się na świecie, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub choćby z jego wiedzą. „Fakt, że jeszcze żyję, chociaż takie rzeczy miały miejsce, obarcza mnie winą, której nic zmasać nie zdoła”⁹. Zdaniem Jaspersa bowiem „w obliczu zbrodni na kimś popełnionej lub gdy idzie o podział środków fizycznie do życia niezbędnych, obowiązuje wszędzie między ludźmi zasada, że uratować się lub zginąć mogą tylko razem”¹⁰.

Warto wspomnieć, że te właśnie kryteria w ujmowaniu winy Jaspers stosował również do siebie. „Nie jestem bohaterem i nie chciałbym za takiego uchodzić”, oznajmił, gdy go po wojnie sławiono za godną postawę¹¹. „My, którzyśmy pozostali żywi, nie szukaliśmy śmierci. Nie wyszliśmy na ulice, gdy wywożono naszych żydowskich przyjaciół, nie krzyczeliśmy w proteście, który i nas zawiódłby do śmierci. Woleliśmy zachować życie z tej słabej chociaż słusznej racji, że nasza śmierć nie mogłaby nic pomóc. Ale to, że żyjemy, stanowi naszą winę”¹².

Nie jestem pewna co do tego, czy słusznie jest mówić o odpowiedzialności (współodpowiedzialności) każdego pojedynczego człowieka za wszelkie zło i wszelką niesprawiedliwość, jakie się dzieją na świecie i czy słusznie jest mówić o winie tam, gdzie występuje absolutna niemożność zaradzenia zła. Moim zdaniem odpowiedzialność należałoby kojarzyć z sytuacjami możliwego wyboru przez człowieka, a winę z faktem niewłaściwego wyboru. Oczekujemy oczywiście od wrażliwego człowieka, że go psychicznie obciąża zło spadające na ludzi bez jego winy, jednakże to psychiczne obciążenie nie byłabym skłonna nazywać poczuciem winy. Odmienne stanowisko ma swe źródło — jak się zdaje — w rozbieżnościach natury filozoficznej, metafizycznej, w które tu jednak nie będę się wdawała.

Tyle o moralnych problemach, tragicznych dylematach związanych z rezygnacją z czynnego oporu. Zanim przedstawię problemy związane z podjęciem czynnego oporu, wśród których szczególne miejsce zajmuje problem stosowania przemocy, spróbuję nieco doprecyzować pojęcie przemocy.

⁸ Ibid., s. 157.

⁹ Ibid., s. 153.

¹⁰ Ibid., s. 153.

¹¹ H. Saner, *Jaspers*, Reinbeck 1982, s. 50.

¹² Ibid., s. 50.

III. O pojęciu przemocy

W ramach czynnego oporu słusznie — moim zdaniem — tak mocno podkreśla się dziś moralną doniosłość rozróżniania walki metodami przemocy i walki przy rezygnacji z tych metod. Opinie jednak dotyczące kwestii, co należy rozumieć przez przemoc, są rozbieżne.

Współcześnie wielu autorów podejmuje się zbudować definicję przemocy (*violence*, *Gewalt*) o najogólniejszym charakterze. Tak np. H. Saner zalicza do przemocy wszystko, co wyrządza człowiekowi cielesną lub duchową szkodę, zalicza więc również szkodzące człowiekowi działanie sił przyrody¹³. To najogólniejsze pojęcie autorzy stosują potem z reguły przy rozważaniu spraw dotyczących obywatelskiego sprzeciwu. Praktyka taka nie wydaje mi się właściwa. Należałoby raczej uzgodnić nie to, co najogólniej zamierza się rozumieć przez przemoc, lecz co się zamierza rozumieć przez przemoc w kontekście obywatelskiego sprzeciwu lub — nieco tylko szerzej — w kontekście walki politycznej. Należy wówczas — tak sędzę — przez przemoc rozumieć pewną technikę walki, zjawisko podlegające zmysłowej obserwacji. Podkreślić jednak trzeba, że nawet w odniesieniu do tak zawężonej sfery zjawisk słowo „przemoc” lub „gwałt” stosowane jest do różnych zakresów¹⁴. Słowo „przemoc” (a jeszcze bardziej „gwałt”) budzi zazwyczaj negatywne skojarzenia emocjonalne, toteż wielu autorów zmierza do tego, aby już na mocy definicji wyłączyć z pojęcia przemocy takie działania, które skłonni byliby zaakceptować jako usprawiedliwione. Tylko jednak wtedy, gdy definicja przemocy nie ma perswazyjnego charakteru, można sensownie postawić pytanie, w jakich przypadkach obywatelskiego sprzeciwu wolno ewentualnie traktować przemoc jako dopuszczalną metodę działania. Z definicji perswazyjnej mogłoby wynikać analitycznie, że ta metoda nigdy nie jest dopuszczalna, ponieważ w zakresie przemocy znalazłyby się tylko działania potępiane. Oto przykład takiej definicji wyraźnie perswazyjnej: „Przemoc jest to bezprawne lub nieuzasadnione użycie siły dla uzyskania czegoś, co jest przeciwne woli drugiego człowieka”¹⁵.

W dość popularnym obecnie słowniku etycznym czytamy: „Przemoc jest to działanie, które bezpośrednio lub pośrednio zagraża ludzkiemu

¹³ H. Saner, *Hoffnung und Gewalt*, Basel 1982, s. 74.

¹⁴ Będę posługiwać się tymi słowami zamiennie, choć słowo „gwałt” jest chyba bardziej skojarzone z ujemnymi ocenami. W Polsce ostatnio przyjęło się również słowo „siła”; mówi się o siłowym rozwiązaniu konfliktu w przeciwieństwie do pokojowego lub politycznego rozwiązania. A. Grzegorzczak proponuje mówić o działaniach violencyjnych i nonviolencyjnych.

¹⁵ B. P. Wolff, *On Violence*, „Journal of Philosophy”, Nr 19, 1969, s. 606.

życiu”¹⁶. Przyjmując tę definicję, dysponowalibyśmy względnie jasnym i ostrym pojęciem przemocy. Chodzi tu o zabijanie, zadawanie obrażeń cielesnych oraz inne wyrządzanie fizycznej szkody. Sądzę jednak, że słusznie będzie szerzej ująć pojęcie przemocy niż to czyni przytoczona definicja. Jak więc szerokie winno być pojęcie przemocy w odniesieniu do obywatelskiego sprzeciwu? Niektórzy autorzy tak rozciągnęli to pojęcie, że już zatarły się jego kontury.

Spróbuję teraz krok po kroku ustalić, co należy do zakresu stosowania przemocy. Zabijanie — niewątpliwie tak, i to w pierwszej kolejności. Zadawanie obrażeń cielesnych — niewątpliwie tak; a więc używanie pałek, kamieni, noży, broni palnej czy też tylko własnej pięści. Ale czy jest przemocą grożenie zabiciem lub zranieniem, aby w ten sposób wymusić jakieś zachowanie przeciwnika? Otóż ja uważam (wbrew opinii chyba większości autorów), że grożenie przemocą należy uznać właśnie tylko za grożenie przemocą, ale nie za jej stosowanie. Ponieważ ludzie przeciwni stosowaniu przemocy są przeciwni również grożeniu przemocą, łączą oba te zjawiska w jedną kategorię czynów potępianych i nazywają je oba stosowaniem przemocy, co mnie nie wydaje się słuszne. Nazwałabym natomiast stosowaniem przemocy cielesne skrępowanie człowieka nawet wtedy, gdy nie zagraża ono zdrowiu i życiu — np. obezwładnienie człowieka przez związanie mu rąk i nóg lub zamknięcie go w jakimś pomieszczeniu w tym celu, aby nie mógł uczynić tego, co uczynić zamierzał.

Bliskie moim intuicjom jest pojęcie przemocy zaproponowane przez W. Modzelewskiego; określił on przemoc jako „rozmyślne bezpośrednie użycie siły fizycznej z zamiarem obezwładnienia, zastraszenia, pobicia, zabicia, zniszczenia”¹⁷.

Dotychczas chodziło o integralność cielesną człowieka. W cytowanej ze słownika etycznego definicji była mowa wyraźnie o ludzkim życiu. Gdy w jakiejś akcji politycznej nie giną ludzie, lecz zwierzęta (np. zwierzęta hodowlane — konie, krowy, owce), wówczas będzie się zapewne mówić o wyrządzaniu strat materialnych. Sprawa staje się bardziej skomplikowana, jeśli człowiek straci na skutek akcji politycznej kochanego przez siebie psa, jeśli mu ktoś psa mściwie albo przypadkiem zastrzeli. Człowiek ten zapewne będzie ubolewał nad swoją stratą nie jako nad stratą materialną. Pozostając jednak przy powodowaniu szkód wyraźnie tylko materialnych, czy zaliczać je również do aktów gwałtu, do przemocy? Moim zdaniem powodowanie szkód materialnych należy zaliczać do przemocy. Nasuwa się jednak pytanie: Czy wszelkich takich

¹⁶ O. Höffe, *Lexikon der Ethik*, München 1977, s. 81.

¹⁷ W. Modzelewski, *Walka bez użycia przemocy. Metody i idee*, Uniwersytet Warszawski, 1983, s. 19.

szkód, czy tylko poważnych i jak ustalić różnicę? H. Kleger twierdzi, że wybijanie szyb podczas akcji nie jest aktem gwałtu, ponieważ mamy tu do czynienia z niewielką stratą materialną¹⁸. Zapewne autor zaliczyłby do aktów gwałtu podpalanie samochodów. Ja jednak skłonna jestem przyjąć, że wybijanie szyb jest już aktem gwałtu, co raz jeszcze wskazuje na zróżnicowanie intuicji semantycznych w tym zakresie. Mimo dążenia do definicji aksjologicznie neutralnej ingerują tutaj z pewnością czynniki wartościujące. Ja bym powiedziała, że akcja, podczas której uczestnicy wybijali szyby, nie była akcją pozbawioną gwałtu, ale gwałt był w tym przypadku stosunkowo mało groźny. Cecha gwałtowności ludzkich działań jest cechą stopniowalną. Między wymierzeniem czołowiowi policzka a zabiciem człowieka wyczuwamy ogromną różnicę natężenia gwałtu. Tak samo między potłuczeniem kilku szyb a zdemolowaniem całego gmachu.

Dalej możemy się zastanawiać: Czy z gwałtem mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy doszło faktycznie do wyrządzenia szkody materialnej, czy również w przypadku szkody dokonanej czynem tylko zamierzonej? Według moich odczuć podpalenie jest zawsze aktem gwałtu, nawet wtedy, gdy je w porę zauważono i gdy nie doszło do wybuchu pożaru — tak samo jak podłożenie bomby jest zawsze aktem gwałtu, również wtedy, gdy udało się zapobiec wybuchowi.

W kontekście obywatelskiego sprzeciwu chciałabym posługiwać się pojęciem przemocy (gwałtu) w następującym rozumieniu. Z przemocą (gwałtem) mamy do czynienia w przypadku rzeczywistego (lub dokonanym czynem tylko zamierzonego) zabicia, zranienia lub fizycznego skrupowania człowieka oraz w przypadku rzeczywistego (lub dokonanym czynem tylko zamierzonego) wyrządzenia szkody materialnej. Podobną definicję zaproponował R. B. Miller: „Jakiś czyn jest gwałtowny, jeśli dokonany został w celu zranienia, uszkodzenia lub zniszczenia jakiejś osoby lub rzeczy”¹⁹. Ani sformułowana przeze mnie definicja, ani teraz przytoczona nie są w pełni zadowalające. Nie tylko dlatego, że nie dość ostro wyróżniają one zakres zjawiska; nie pozwalają np. orzec, czy jest to przemoc, jeśli jakaś grupa osób trzyma się za ręce tak, że skutecznie odcina petentom dojście do urzędu. Główne zastrzeżenie budzi to, że nie wyklucza ona jednoznacznie np. działań chirurga, których przecież — nawet zmierzając do aksjologicznie neutralnej definicji — nie chcielibyśmy zaliczać do przemocy. Dlatego przy dalszym precyzowaniu pojęcia należałoby uwzględnić wolę osoby będącej przedmiotem działań oraz w o l ę osoby będącej dysponentem rzeczy. Dentysta, który za zgo-

¹⁸ H. Kleger, *Ziviler Ungehorsam*, „Reformatio” Nr 1, 1985, s. 35.

¹⁹ Cyt. za: G. Runkle, *Is Violence Always Wrong?*, „The Journal of Politics”, vol. 38, 1976, s. 369.

dą dziecka usuwa mu ząb, nie stosuje przemocy. Jeśli jednak protestująca i wyrwijająca się dziecko przytrzyma i ząb usunie, słusznie będzie — moim zdaniem — uznać, że zastosował przemoc, ale że mogła to być przemoc usprawiedliwiona. Tak więc do definicji przemocy należy włączyć — moim zdaniem — warunek, że działanie odbywa się wbrew woli osoby, która ponosi skutki danego działania. Natomiast uwzględnienie doznań i motywów sprawcy wydaje się przy dążeniu do aksjologicznie neutralnej definicji zbędne. Po tych dość zawyłych wywodach chciałabym przyznać, że rację ma C. Cohen, gdy stwierdza: „Z grubsza traktujemy czyn jako gwałtowny, gdy ma on na celu uszkodzenie ciała lub przedmiotów”²⁰.

Uwzględnionemu przeze mnie rodzajowi przemocy nazywanej wówczas osobową, ponieważ jest ona powodowana przez poszczególne osoby lub grupy osób, niektórzy przeciwstawiają — opierając się na teorii przemocy J. Galtunga — tak zwaną przemoc strukturalną, która jest powodowana przez społeczne instytucje²¹. Według J. Galtunga z przemocą mamy do czynienia wtedy, gdy ludzie poddani są oddziaływaniu w ten sposób, że ich rzeczywisty cielesny lub psychiczny rozwój nie dorównuje ich potencjalnym możliwościom. J. Galtung zwraca uwagę na to, że pewne bardzo niepożądane zjawiska występują na skutek już samej struktury społecznej, samego systemu, zwłaszcza na skutek takiego zhierarchizowania społeczeństwa, w którym ogólnie decyduje się o rozkładzie przywilejów. Tak więc system może powodować, że życie osób należących do niektórych warstw społecznych jest krótsze niż mogłoby być, gdyby przebiegało w lepszych warunkach. Albo — system może powodować, że ludzie są odcięci od wielu źródeł informacji, co obniża poziom ich duchowego rozwoju. Nie ma tu bezpośredniego sprawcy: gwałt — tak mówi Galtung — „wbudowany jest w strukturę”. Otóż ja wyłączam tę koncepcję przemocy ze swoich rozważań. W zakresie problematyki dotyczącej obywatelskiego sprzeciwu nie widzę dla niej zastosowania. Można by ją ewentualnie uwzględnić, omawiając formy przemocy stosowane przez stronę rządzącą — o tyle, o ile zasadnie jest obarczyć ją odpowiedzialnością za społeczne ograniczenia rozwoju ludzkich możliwości. Posługiwanie się pojęciem przemocy strukturalnej wydaje się jednak niecelowe. Społeczne struktury, które ograniczają rozwój ludzkich możliwości, trafniej będzie określać jako ucisk, dyskryminację, wyzysk, niesprawiedliwość itd., tak jak określano je dotychczas²². Upowszechnienie zaś koncepcji Galtunga może kryć w sobie nawet pewne niebezpieczeństwo. Te bowiem spośród opozycyjnych grup politycznych, które nie ma-

²⁰ C. Cohen, *Civil Disobedience*, Columbia University Press, N.Y. 1971, s. 23.

²¹ J. Galtung, *Strukturelle Gewalt*, Reinbeck 1975, s. 21.

²² Zwraca na to uwagę W. Modzelewski, *Walka*, s. 21.

ją wcale lub nie mają większych skrupułów, gdy chodzi o stosowanie metod gwałtu, łatwo mogą usprawiedliwiać swoje działania argumentem, że przecież same są ofiarami gwałtu (co prawda nie osobowego, ale strukturalnego) i że jedynie odpowiadają na gwałt im zadawany²³. We Frankfurcie nad Menem wręczono mi kiedyś ulotkę ekstremistycznej grupy studenckiej utrzymaną w tonie bardzo agresywnym w stosunku do rządu, której pierwsze zdanie brzmiało mniej więcej tak: „Żyjemy w kraju przemocy, przemocy strukturalnej...”, po czym nastąpiło wezwanie do walki o radykalne zmiany w państwie wszelkimi dostępnymi środkami, również środkami przemocy. Jeżeli jednak obywatele są ofiarami gwałtu strukturalnego, to gwałtu w zupełnie innym sensie niż jest nim gwałt, który stosują np. terroryści. Ekstremistyczne grupy twierdzą zresztą niekiedy, że stosują tylko przeciwgwałt, a przeciwgwałt w istocie nie jest gwałtem.

Ponieważ nie ma doskonałego systemu społecznego i w jakiejś mierze wszędzie występuje ograniczenie rozwoju ludzkich pozytywnych możliwości, jest oczywiście rzeczą słuszną zwracać uwagę na te zjawiska i zabiegać o poprawę sytuacji. Nie widzę jednak powodu, aby nazywać wspomniane ograniczenia gwałtem. Podobnie ujmuje sprawę P. Singer. Ubolewa on nad tym, że w jednych krajach śmiertelność dzieci jest ośmiokrotnie większa niż w innych i że mieszkańiec jednego kraju może spodziewać się swej śmierci dwadzieścia lat wcześniej niż gdyby był mieszkańcem innego kraju, nie widzi jednak powodu, aby nazywać to zjawisko gwałtem²⁴.

Ostatnio pojawiła się propozycja jeszcze szerszego pojęcia gwałtu niż dotychczas wskazałam, koncepcja reprezentowana przez H. Sanera w artykule pt. *Gwałt osobowy, strukturalny i symboliczny*²⁵. W skład tego pojęcia miałyby wchodzić najszerzej rozumiany gwałt osobowy (przy którym nawet kłamstwo jest gwałtem), a ponadto gwałt strukturalny w rozumieniu J. Galtunga oraz gwałt symboliczny. Za gwałt symboliczny autor uznaje sytuację, gdy aparatura pojęciowa (świat symboli) jakiejś ideologii służy do zniekształcania obrazu rzeczywistości, co pozwala manipulować sposobem myślenia, odczuwania i postępowania ludzi nieświadomych rzeczywistego stanu rzeczy.

Działania wyróżnione przeze mnie jako przemoc nazywane bywają przemocą fizyczną. S. Ossowski od przemocy fizycznej odróżniał fizyczny terror, z którym mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś zadaje gwałt [...]

²³ Zwraca na to uwagę T. Ebert, *Ziviler Ungehorsam*, s. 32; także W. Vosenkuhl w haśle „Gewalt”, *Lexikon der Ethik*, s. 82.

²⁴ P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 269.

²⁵ Artykuł *Personale, strukturelle und symbolische Gewalt*, w: H. Saner, *Hoffnung und Gewalt*.

naszej woli, grożąc zastosowaniem przemocy fizycznej, która spowodować ma nam cierpienie lub odebrać życie, jeżeli nie podporządkujemy swej woli jego żądaniom”²⁶. Ja bym groźbę wykorzystania przewagi fizycznej, mimo że tu o sile fizycznej mowa, nazwała raczej stosowaniem psychicznego terroru lub wymuszaniem przez zastraszenie.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że wymuszać ustępstwa można nie tylko w sposób zarysowany przez S. Ossowskiego. Gandhi wymuszał określone zachowania swoich oponentów, nie odwołując się do strachu, lecz do bardzo cenionej motywacji, takiej jak współczucie, miłość i przywiązanie. Jedną z metod walki Gandhiego były jego głodówki. Podejmując je, Gandhi cierpiał, narażał zdrowie, a nawet życie i traktował to jako apel do moralnie najlepszych dyspozycji w drugim człowieku — pełen nadziei, że skłoni oponenta do zrewidowania swego stanowiska i do ustępstwa. Chciał przez wzięte na siebie cierpienie zbliżyć go do dobra; zaprzeczyłby, gdyby mu ktoś zarzucił wymuszanie. Miała tu działać siła prawdy, siła dobra, której oponent ulega z własnej woli. Oponenti czuli się jednak w niektórych sytuacjach poddani tak silnej psychicznej presji, takiemu w y m u s z a n i u ustępstw, że określali jego głodówkę jako stosowanie przemocy (*violence*)²⁷. Ustępowali w końcu, poddawali się jego woli, nie dlatego wszakże, że zmienili przekonanie, lecz dlatego, że nie chcieli doprowadzić do śmierci Mahatmy. „Nacisk czy przymus jako środek wpływania na ludzi nie jest tak moralnie czysty jak perswazja w drodze dobrowolnego cierpienia poruszającego sumienia oponentów, stąd maksymalizm etyczny każe mówić raczej o cierpieniu i perswazji niż o nacisku i przymusie”²⁸. A tym bardziej o przemocy.

Czy tego typu wymuszanie nazywać stosowaniem przemocy, stosowaniem gwałtu? Choć bywa ono tak nazywane, opowiadałam się za tym, aby go nie nazywać gwałtem.

W rozważaniach dotyczących pojęcia przemocy ograniczyłam się do zewnętrznych form zachowania, do czynów o charakterze gwałtownym. Chciałabym poprzestać na takim pojęciu przemocy, choć zdaję sobie sprawę z tego, że ono niektórych osób nie zadowoli. Tak zawężoną koncepcję odczuwają niektóre osoby jako nazbyt minimalistyczną, nie dość ambitną w aspekcie moralnym. Istnieje bowiem tendencja, aby również czynniki psychiczne włączyć do pojęcia przemocy. W etycznej literaturze niemieckiej stało się to nawet podstawą rozróżnienia *Gewalt-*

²⁶ S. Ossowski, *Ku nowym formom życia społecznego*, Warszawa 1966, s. 25.

²⁷ Por. B.R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*, Bombay 1946.

²⁸ W. Modzelewski, *Walka*, s. 90.

freiheit i *Gewaltlosigkeit*²⁹. Nie sposób tych nazw przełożyć na język polski, można jednak przedstawić zawarte w nich, znane skądinąd intencje. W pierwszym przypadku człowiek wyrzeka się gwałtu z przyczyn zasadniczych, a nie dlatego, że jest to w danych okolicznościach najzręczniejsza taktyka. Rezygnacja z gwałtu wynika z duchowej siły człowieka, a nie z jego fizycznej niemocy. Człowiek woli w ostateczności krzywdy doznać niż zło wyrządzić, woli nawet zginąć niż zabić. Wyrzeka się więc gwałtu również wtedy, gdy gwałt stosuje przeciwnik oraz wtedy, gdy byłby w stanie na gwałt odpowiedzieć jeszcze większym gwałtem. Natomiast w drugim przypadku człowiek rezygnuje z gwałtu ze względów pragmatycznych, takich jak niedysponowanie bronią, świadomość przewagi przeciwnika, lęk przed własną porażką lub zemstą przeciwnika. W zmienionych warunkach będzie stosować gwałt.

Zarysowana tu różnica dotycząca motywów wyrzeczenia się przemocy była bardzo doniosła dla Gandhiego. Gandhi rozszerzył pojęcie gwałtu o wiele czynników psychicznych. Gdy wzywał do niestosowania gwałtu, troszczył się w pierwszej kolejności o to, aby w organizowanych przez niego akcjach nie dochodziło do przelewu krwi. Ale Gandhi nazywał gwałtem (*violence*) ponadto jeszcze wiele innych sposobów zachowania i odczuwania, które towarzyszą często walce politycznej, a które on oceniał ujemnie i które pragnął z walki wyłączyć: podstęp, kłamstwo, oczernianie lub ośmieszanie przeciwnika, nieprzejednanie, mściwość, zawzięcie, przede wszystkim jednak wrogie nastawienie i nienawiść. „Nienawiść jest najsubtelniejszą formą gwałtu”, oznajmił kiedyś Gandhi. Przyjmował, że nie ma takiej sytuacji, w której wolno byłoby wzniecać nienawiść do oponenta, a zwłaszcza uznać nienawiść za obowiązek lub cnotę.

Zgadzając się z Gandhim w ujemnej ocenie owych psychicznych doznań, które tak często politycznej walce towarzyszą, chciałabym jednak ograniczyć pojęcie gwałtu do sfery czynów. To prawda, że wrogie nastawienie, chęć zemsty, nienawiść stanowią źródła czynów gwałtownych, i kto rzetelnie pragnie wyrzeczenia się przemocy w akcjach obywatelskiego sprzeciwu, nie może tych doznań psychicznych popierać już choćby z tego względu, że one łatwo prowadzą do gwałtownych czynów. Nienawiść nie jest jednak jeszcze gwałtem. Gniew nie jest gwałtem. W każdym razie nie według tej definicji, za którą ja opowiadam się w odniesieniu do obywatelskiego sprzeciwu.

Sądzę, że ograniczenie pojęcia przemocy w kontekście obywatelskiego sprzeciwu, a może w ogóle w dziedzinie polityki, do sfery działań z po-

²⁹ W. Sternstein, *Strategien gewaltfeier Aktion*, w: *Politik ohne Gewalt?*, Frankfurt a.M. 1976, s. 165.

minięciem doznań, czyni to pojęcie bardziej operatywnym. Takie pojęcie pozwala dość jednoznacznie orzec o konkretnej akcji kontestacyjnej, czy uczestnicy stosowali przemoc czy nie, co z różnych względów m.in. prawnych może być doniosłe. Natomiast przy włączeniu czynników psychicznych nie jest to możliwe.

Przyjęcie tak zawężonej koncepcji przemocy, pomijającej motyw, nie oznacza oczywiście lekceważenia moralnej różnicy między motywami, jakimi w swych działaniach kierują się ludzie. Przeciwnicy stosowania przemocy mogą przyjąć, że powstrzymanie się od przemocy mimo doznawanej niechęci do przeciwnika jest czymś chwalebny, ale jeszcze bardziej chwalebne i rokujące trwałe szanse na rozstrzygnięcie konfliktów w sposób pokojowy, jest wyrzeczenie się przemocy podyktowane nastawieniem, jakie w ludziach pragnął wyrabiać Gandhi.

Gdy Gandhi w akcjach politycznych czegoś nie akceptował, nazywał to gwałtem. Zdarzało się jednak, że nawet najoczywistszy przelew krwi nazywał bezgwałtem (*non-violence*), ponieważ odczuwał dane postępowanie jako usprawiedliwione. Dobitym tego przykładem jest jego wypowiedź z 1940 r. Po klęsce polskiej armii w walce z hitlerowskim najeźdźcą Gandhi ogłosił: „Gdyby pojedynczy człowiek walczył mieczem przeciwko bandzie zbrojów uzbrojonych po zęby, powiedziałbym, że walczy bez gwałtu (*non-violent*). [...] Tak samo mogę powiedzieć, że gdy Polacy przeciwstawiali się dzielnie niemieckim hordom, przewyższającym ich znacznie pod względem ilości i siły, była to walka prawie bez gwałtu (*almost non-violent*)”³⁰.

Według pojęcia gwałtu, które ja tutaj przyjmuję, jednostka walczy ze zbrojami metodami gwałtu. I według tego pojęcia gwałtu Polacy bronili się w walce z Niemcami metodami gwałtu. Przytoczyłam słowa Gandhiego, aby zilustrować, jak perswazyjnie bywa używane pojęcie przemocy. Przykład wykracza jednak poza problematykę, którą się tu zajmuję, nie dotyczy bowiem obywatelskiego sprzeciwu, lecz wojny między narodami.

Warto się zastanowić, czy środki, jeżeli są pozbawione gwałtu, a więc nie zagrażają życiu, zdrowiu i mieniu ludzi, nie mogą już budzić moralnych zastrzeżeń. Wskazałam na problem wymuszania przez głódówkę. Akt sprzeciwu w postaci samospalenia budzi zazwyczaj podziw przez swoją heroiczną determinację. Jest to bardziej dramatyczna forma samobójstwa z motywów politycznych niż powolne doprowadzenie siebie do śmierci głodowej. Tu człowiek już nie stawia drugiej stronie warunków: umrę, jeżeli nie spełnicie mojego żądania, lecz chce coś zmanifestować (nie zawsze, niekoniecznie coś wywalczyć) przez nieodwracalne samopoświęcenie. Trzeba stwierdzić, że jeżeli chodzi o efekt tego rodza-

³⁰ M.K. Gandhi, *Non-violence in Peace and War*, Ahmedabad 1962, s. 240.

ju męczeństwa, to ono — przynajmniej doraźnie — niczego w stanie rzeczy nie zmienia. Takie dramatyczne gesty zdarzają się tam, gdzie trudno liczyć na moralną presję w stosunku do ludzi odpowiedzialnych za stan będący przyczyną danego protestu. Ludzie ci zdolni są przy tym zadbać o to, aby fakt męczeństwa nie przedostał się do publicznej świadomości i nie poruszył opinii szerokiego ogółu. Czy należy więc takie akty cenić jako czyste danie świadectwa? Oto człowiek bezsilny wobec wydarzeń deklaruje w sposób najbardziej dobitny swoje *credo*. Mnie się zdaje, że człowiek idzie tu zbyt daleko w odmówieniu swojemu życiu wartości.

IV. Opór metodami gwałtu

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat upowszechnił się postulat Gandhiego, aby o zmiany we własnym kraju walczyć bez przemocy. Wypracowano wiele technik takiej walki i obszerną jej filozofię, w której autorzy dociekają jej aksjologicznych źródeł³¹. Stawiany jest również problem, czy postulat *non-violence* przynajmniej w odniesieniu do obywatelskiego sprzeciwu³² traktować należy jako obowiązujący kategorycznie, bezwarunkowo, czy też w niektórych okolicznościach należałoby raczej dopuścić stosowanie przemocy.

Formą oporu najbardziej ekstremalną w stosowaniu ale i gloryfikowaniu przemocy jest terroryzm. Za wspólną cechę terroryzmu politycznego będącego ruchem oporu została uznana „irracjonalna absolutyzacja przemocy jako środka osiągnięcia zamierzonego celu”³³. Ów zamierzony cel terroryści zazwyczaj zdolni są sformułować tylko w postaci mglistych, ogólnikowych haseł. Zamierzenia ich są przede wszystkim destrukcyjne, brak natomiast realnej koncepcji pozytywnej. Zamachom terrorystycznym towarzyszy swoista satysfakcja z powodowania śmierci i zadawania cierpień, toteż niektórzy uważają, że u terrorystów „środek zajmuje miejsce celu; terror staje się sam w sobie celem”³⁴. Ich ofiarami padają najczęściej nie eksperenci znienawidzonego przez nich systemu, lecz przypadkowe osoby, które w chwili zamachu znajdowały się w danym

³¹ Np. U. Tähtinen, *Non-violence as an Ethical Principle*, Turku 1964.

³² Problem udziału w wojnie własnego państwa z innym państwem rozpatrywany bywa jako odrębny w ramach sporu o pacyfizm.

³³ F. Ryszka, *Terroryzm polityczny*, w: *Terroryzm polityczny*, red. J. Muszyński, Warszawa 1981, s. 26.

³⁴ R. von Voss, *Von der Legitimation der Gewalt. Widerstand und Terrorismus*, Bonn 1979, s. 10.

samolocie, domu towarowym czy na ulicy. Bezpośrednim zamierzeniem akcji jest wywołanie i utrzymanie w społeczeństwie poczucia zagrożenia, a odpowiedzialność za stworzoną przez siebie atmosferę terroryści przeliczają na stronę rządzącą. Do najważniejszych cech terroryzmu politycznego należą: negacja uznawanych w społeczeństwie wartości, brak poszanowania lub nawet pogarda dla życia innych ludzi, osobista desperacja, brak poczucia odpowiedzialności za skutki własnych działań³⁵. „Spirala terroru i kontrterroru zakreśla kręgi strachu i nienawiści. Wewnątrz tych kręgów zatracą się cele polityczne, tym bardziej gdy już wcześniej bywał dość mglisty”³⁶.

Zdaniem J. Muszyńskiego terroryści zyskują niekiedy sympatię w społeczeństwie mimo powodowania poczucia zagrożenia dlatego, że ludzie świadomi dysproporcji sił traktują ich akcje jako „wojnę słabych”, w której z jednej strony występuje wysoce zorganizowany aparat państwowy, z drugiej zaś garstka desperatów. Autor stwierdza: „Koncepcja terroryzmu jako ‚wojny słabych’ może mieć zastosowanie tylko w wypadkach, w których stosowanie przemocy jest uzasadnione słusznym i sprawiedliwym celem, a więc w wypadku ruchu narodowo-wyzwoleńczego lub akcji odwetowych będących odpowiedzią na terror oficjalny aparatu państwowego. W tym wypadku ‚sympatie’ wobec terrorystów mogą być uzasadnione, co nie znaczy, że stosowane metody i środki muszą być z góry usprawiedliwione. Wydaje się natomiast, iż w innych wypadkach, gdy stosowanie przemocy uzasadnia się ideologiami skrajnej prawicy lub skrajnej lewicy, koncepcja ‚wojny słabych’ nie wytrzymuje próby krytyki, i to nie dlatego, iż terroryści nie są rzeczywiście słabi, lecz dlatego, iż ich słabość jest następstwem dobrowolnego — zasadniczo — wyboru”³⁷. Ja jednak również w przypadku celów uznanych przez autora za słuszne i sprawiedliwe zupełnie jednoznacznie wypowiadam się przeciwko terroryzmowi. Moim zdaniem terroryzm — tak jak tu został scharakteryzowany — nigdy i nigdzie nie zasługuje na moralną aprobatę.

Terroryzm — być może ze względu na mniejszy zasięg kontroli państwowej — ma miejsce często w krajach liberalnej demokracji. Tam jednak, gdzie do życia politycznego dopuszczony jest każdy obywatel, gdzie porządek społeczny stwarza czy to w drodze parlamentarnej, czy przez akcje pokojowego obywatelskiego sprzeciwu — szanse manifestowania swoich dążeń i współuczestnictwa w kształtowaniu życia zbiorowego, nie widać żadnych racji, które by mogły usprawiedliwić

³⁵ Por. J. Muszyński, *Istota terroryzmu politycznego*, w: *Terroryzm polityczny*, s. 50.

³⁶ F. Ryszka, *Terroryzm polityczny*, s. 15.

³⁷ J. Muszyński, *Istota*, s. 49.

akty przemocy w dążeniu do zmian, nie tylko o terrorystycznym, ale również o jakimkolwiek innym, mniej ekstremalnym charakterze.

Jak natomiast przedstawia się sprawa w krajach, w których życie publiczne podlega innym regułom? Kraje te autorzy, upraszczając stan rzeczywisty, zazwyczaj łączą w jedną grupę krajów nazywanych przez siebie krajami niepraworządnymi, krajami tyranii itp. Jednakże w owych krajach o władzy w zasadzie monocentrycznej dadzą się zaobserwować doniosłe różnice, jeżeli chodzi o stopień sterroryzowania jednostki i stopień brutalności w rozprawianiu się z polityczną opozycją. Łatwo wskazać kraje, które nie są co prawda krajami liberalnej demokracji, ale przesadą byłoby nazwać je krajami tyranii, choć sporadycznie zdarza się w nich jaskrawe pogwałcenie elementarnych praw człowieka, a nawet skrytobójcze pozbycie się przeciwników systemu. Co w tych krajach szczególnie ciąży obywatelom, to brak rzeczywistych systemowych gwarancji dotyczących zakresu osobistych i publicznych wolności. Stała chwiejność a więc i nieprzewidywalność odgórznej praktyki powoduje poczucie niepewności a często i zagrożenia. Ludzie wciąż na nowo usiłują przez swój opór wymusić i utrwalić to, co w krajach liberalnej demokracji należy do oczywistości publicznego życia; każda jednak z posiadanych dziś wolności jutro może być odebrana.

W krajach, o których teraz mowa, opór metodami gwałtu jest — moim zdaniem — również niedopuszczalny. Moje postulaty idą dalej jeszcze. Uważam, że ludzie zaliczający siebie do opozycji powinni działać z maksymalną kulturą polityczną, która jest w istocie zarazem kulturą moralną i że powinni usilnie zmierzać do reprezentowania tych walorów, o które Gandhi rozszerzał swoje pojęcie *non-violence*. Powinni nawet zmierzać do tego tym bardziej, im mniej kultury politycznej przejawia strona rządząca. Jest to droga do podnoszenia kultury politycznej narodu. To co jako alternatywę proponuje opozycja, może być atrakcyjne dla ludzi przywiązanych do humanistycznych wartości tylko wtedy, jeżeli jest również moralnie lepsze od tego, co stanowi ich codzienne doświadczenie w ramach istniejącego systemu.

Trzeba pamiętać, że choć Gandhi mówił o ucisku i terrorze w Indiach i choć rzeczywiście dochodziło do aktów terroru ze strony brytyjskiego rządu, to jednak Gandhi korzystał z dużego zakresu obywatelskich swobód. Jeździł po całym kraju głosząc hasło politycznej i gospodarczej niepodległości. Krytykował wicekróla, wzywał do bojkotu brytyjskich towarów, namawiał do nieposłuszeństwa wobec nieakceptowanych przez siebie zarządzeń władz. Używał poczty, telegrafu i radia, aby agitować przeciwko rządowi. Co prawda dziesiątki tysięcy działaczy zamykano w więzieniach, ale potem znów wypuszczano, tolerując ich dalszą działalność. Gandhjemu zezwalano w ograniczonym zakresie prowadzić dzia-

łałość polityczną nawet podczas pobytu w więzieniu. Każde słowo głośnego procesu z 1922 r. zostało podane do publicznej wiadomości, a przecież mowa obronna Gandhiego stanowiła płomienne oskarżenie angielskiego rządu. W owym procesie sędzia, Anglik, publicznie wyraził swoje uznanie dla wysokich walorów moralnych Gandhiego. Gandhi miał zatem do czynienia ze względnie liberalnymi władzami. Słusznie stwierdziła H. Arendt, że gdyby Gandhi swoją strategię oporu bez gwałtu wypróbował na innym przeciwniku (tu Arendt wymienia Hitlera i Stalina), efektem nie byłaby dekolonizacja kraju, lecz „masowy mord administracyjny” i w końcu podporządkowanie się czynnikom rządzącym³⁸.

W 1938 r. M. Buber starał się uświadomić Gandhiewi, w jak odmiennych działających warunkach niż ludzie stawiający opór w państwie totalitarnym³⁹. W 1945 r. Jaspers odpowiadał tym, którzy oskarżali Niemców za brak zorganizowanego na większą skalę oporu, że taki opór wymaga najpierw powołania do życia organizacji oraz wymaga przywództwa, co po dojściu Hitlera do władzy nie miało żadnych szans. Bunt możliwy był właściwie tylko w pojedynkę lub w małych grupach i kończył się najczęściej męczeńską śmiercią bez rozgłosu. A o liczbie przypadków buntu — mówi Jaspers — świadczą najpierw przecież dla własnych obywateli powstałe na terenie Niemiec obozy koncentracyjne⁴⁰.

Najtrudniej oczywiście wyrzec się przemocy, podejmując sprzeciw w kraju, który jest niewątpliwie krajem terroru i zbrodni. Wielu autorów skłonnych jest co najmniej usprawiedliwiać w takich krajach sprzeciw metodami gwałtu. Saner mówi np., że gdzie państwo stosuje na wielką skalę metody gwałtu, „gdzie każdy obywatel jest potencjalną ofiarą przestępczych poczynań, czy to na skutek osobowej tyranii, czy totalitarnego systemu, [...] tam niedopuszczalne warunki życia mogą usprawiedliwiać wszelkie kontrakcje jako samoobronę, o ile rzeczywiście trafiają w system i jego przedstawicieli”⁴¹. W innym miejscu Saner mówi nawet wyraźnie o dopuszczalności „krwawych form oporu”, jeśli są podejmowane w dążeniu do demokracji⁴².

Oto jeszcze kilka stanowisk w omawianej kwestii. G. Runkle pyta: Czy gwałt jest naprawdę rzeczą najgorszą z możliwych, jak to głoszą zwolennicy walki bez gwałtu? Autor odpowiada na to pytanie przecząco. Uznaje za przejaw fanatyzmu, jeśli ktoś czyni z zakazu stosowania gwałtu zakaz absolutny. Jego zdaniem istnieje wiele rzeczy gorszych niż

³⁸ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1985, s. 54.

³⁹ Tekst M. Bubera w: I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, Warszawa 1967, s. 193 n.

⁴⁰ K. Jaspers, *Problem winy*, s. 183.

⁴¹ H. Saner, *Widerstand in der Demokratie*, „Studia Philosophica”, vol. 44, 1985, s. 111.

⁴² *Ibid.*, s. 112.

gwałt. Gorsze jest życie w nędzy, niepewności, alienacji, niewoli. Gorsza jest nawet propaganda niszcząca zdolność myślenia, stępująca wrażliwość, manipulująca życiem psychicznym człowieka. Piętnując generalnie stosowanie gwałtu, ludzie przyczyniają się do utrwalenia tyranii. Przeciwnicy gwałtu lubią dawać przykłady, gdy duża ilość gwałtu dała w efekcie tylko niewiele dobra. Ale bywa przecież i tak — mówi autor — że kosztem niewielkiej ilości gwałtu osiąga się wiele dobra. Gwałtowna rewolucja może dać więcej dobra niż znoszenie tyranii. Straty i zyski należy porównywać. „Życie jest porównywalne z życiem. Życie trzech niewinnych osób przedstawia większą wartość niż życie dwóch niewinnych osób”. Autor zastanawia się nad tym, ile niezawinionego cierpienia równa się śmierci ilu niewinnych ludzi oraz nad tym, życie ilu winnych ludzi jest równe życiu jednego niewinnego człowieka. Czytelnik, który daleki jest od sympatii dla tego rodzaju utylitarystycznych kalkulacji, z pewną ulgą przyjmuje do wiadomości, że autor w końcu jednak nie podejmuje się tych kwestii rozstrzygnąć pragnie jedynie wyrazić swoje przekonanie, że są to wielkości porównywalne i że w działaniu należy kierować się wynikami dokonanego w konkretnych warunkach bilansu przewidywanych korzyści i strat. Gwałt należy zdaniem autora oceniać zawsze ze względu na jego skutki, które bywają raz dobre, raz złe. Nie ma pewności, że obalenie rządu radykalnymi metodami da w efekcie rząd lepszy. Dlatego — chociaż obywatel powinien przeciwstawiać się niesprawiedliwości, nie odzegnując się dogmatycznie od gwałtu — powinien najpierw zastosować metody pokojowe, zanim spróbuje obalić system, który mimo swoich wad zapewniał jednak społeczeństwu pewien stopień sprawnego funkcjonowania. Konkluzja autora jest następująca: „Gwałt nie zawsze jest w swych skutkach zły. Należy wziąć pod uwagę konkretne okoliczności i wybrać postępowanie, które zwiększy ilość dobra, zmniejszy ilość zła oraz rozdzieli dobro i zło sprawiedliwie”⁴³.

G. Runkle twierdzi, że wszelkie donioślejsze akcje społeczne, niezależnie, od tego, jakimi są prowadzone metodami, powodują nie samo tylko dobro, lecz zawsze zarówno dobro, jak zło. Tak oto Gandhi zorganizował w Indiach bojkot brytyjskich towarów i choć była to akcja bez gwałtu, jej skutkiem stał się gwałt: gdy angielscy robotnicy utracili pracę, w większych miastach doszło do rozruchów. „Człowiek, przyczyniający się do powstania sytuacji, w której łatwo o wybuch, nie ma prawa przypisać sobie czystych rąk, choćby najgłośniej proklamował swoją odrazę do gwałtu”⁴⁴. Wbrew intencjom autora przykład ten nie umniejsza — moim zdaniem — moralnej różnicy między metodami podejmowanych akcji.

⁴³ G. Runkle, *Is Violence Always Wrong?*, s. 389.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 384.

Radykalnie, bez zastrzeżeń i ostrzeżeń, rozwiązuje problem gwałtu M. Walzer: „Niewolnicy mają prawo zabić swoich panów, ludzie uciskani swoich tyranów. Są oni zwolnieni od powściągów, jakie normalnie obowiązują w społecznym życiu. Wszelki gwałt, jakiego dopuszczają się wobec swoich panów i swoich tyranów, można słusznie nazwać obroną”⁴⁵.

W dyskutowanej kwestii odpowiedzialne i rozważne stanowisko zajęli — moim zdaniem — przed kilkoma laty biskupi zachodnoniemieckiego Kościoła ewangelickiego. „Użycie przemocy powinno z racji swego niebezpiecznego charakteru zakładać, że bez niego wykluczona jest zmiana dotychczasowych warunków życia. Tak więc dopiero wtedy wolno wziąć je poważnie pod uwagę, gdy zawiodły wszelkie inne drogi albo gdy okazują się one nie rokować żadnych nadziei na powodzenie. Jednakże nawet wtedy winny być spełnione jeszcze dalsze warunki: należy mieć koncepcję możliwego do urzeczywistnienia ładu, który będzie mógł zastąpić system dotychczasowy. Z kolei system, do którego się zmierza, winien być zorientowany na ideę praw człowieka i winien zapewnić warunki egzystencji również dotychczasowym krzywdzicielom. Zastosowanie przemocy musi być rokującym powodzenie środkiem do jasno określonego celu, jakim jest zniesienie w konkretnym czasie istniejącego systemu gwałtu i ucisku”⁴⁶.

W cytowanych tezach mówi się, że dopiero po spełnieniu owych licznych ograniczających warunków zastosowanie przemocy może być poważnie brane pod uwagę. A więc i wówczas jeszcze droga do przemocy nie stoi po prostu otworem. Czy jednak wymienione warunki mogące usprawiedliwić przemoc są kiedykolwiek spełnione? Zapewne nigdy nie można z całą pewnością twierdzić, że bez przemocy wykluczona jest zmiana nieludzkiego systemu. Jest to wszak kwestia czasu. Każda tyrania osiąga swój kres. Problem polega więc na tym, czy słusznie jest czekać, nie widząc realnej perspektywy zmian w najbliższej lub bliskiej przyszłości. Tak samo zapewne nie można twierdzić, że zawiodły wszystkie drogi mogące prowadzić do upragnionych przeobrażeń, ponieważ zapewne nigdy nie można twierdzić, że się rzeczywiście wszystkie drogi wyczerpało. Grupy oporu decydujące się na gwałt zazwyczaj od razu tę metodę walki włączają do swojej strategii; gwałt jest już początkiem ich działania, a nie dopiero ewentualnym końcowym jego etapem. Gwałt nie jest ich bronią trzymaną w rezerwie, lecz bronią jedyną.

Osobiście sympatyzuję z ludźmi, którzy pamiętając o ofiarach, o bezmiarze cierpienia i krzywdy, nie są skorzy słać żadnej krwawej re-

⁴⁵ M. Walzer, *Obligations. Essays in Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge 1982, s. 62.

⁴⁶ *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg 1979, s. 255 n.

wolucji. Ilekroć dopuszcza się walkę o zmianę systemu metodami gwałtu, wciągając w nią masy, tylekroć w pierwszym burzliwym okresie przyrzekana wolność staje się przede wszystkim wolnością grabienia, niszczenia, zabijania, której ofiarami padają winni i niewinni. Przytoczone przeze mnie tezy humanitarnie obejmują troską również dalsze losy winnych, „dotychczasowych krzywdzicieli”. Gdzie takiej troski nie ma, tam nadążaniem do sprawiedliwości górę bierze mściwość.

Muszę jednak przyznać, że jeśli się chce walczyć przeciwko terrorowi i zbrodni, trudno w pełni konsekwentnie obstawać przy wyrzeczeniu się zabójstwa. Władza tyrańska bywa taką katastrofą dla własnego narodu i świata, że w niektórych sytuacjach nie sposób opowiedzieć się przeciwko zgładzeniu tyrana. Zapewne nawet ludzie bardzo przywiązani do idei walki bez przemocy zaakceptowałyby jako słuszne na przykład zabicie Hitlera. Ja też wolałabym, aby próby zamachu na Hitlera nie kończyły się tak tragicznie dla zamachowców, a tak pomyślnie dla niego samego. Sądzę jednak, że nie należy czynić z tyranobójstwa z a s a d y, uznając generalnie, że jest ono dozwolone lub nawet wręcz nakazane, a takie stanowisko spotyka się w literaturze. Zbyt łatwo, jak na to wskazuje praktyka, okrzyknąć kogoś tyranem, zamordować go i zająć jego miejsce, niekoniecznie wprowadzając nowy, teraz już sprawiedliwy porządek.

P. Singer wypowiada się ogólnie przeciwko zabijaniu w walce politycznej, odwołując się do racji zwanych konsekwencjalistycznymi: podobnie jak G. Runkle uzależnia on ocenę czynu jedynie od jego pożądanых lub niepożądanych konsekwencji. Singer przyjmuje, że należy wyrzec się zabójstwa w walce politycznej, ponieważ powodowane straty przewyższają zyski. Skłonny jest wszakże uczynić wyjątek dla tyranobójstwa, które uważa za dopuszczalne w takich przypadkach, gdy zbrodnicze praktyki tyrana słusznie można wiązać z jego osobowościowymi cechami, a nie z rodzajem systemu, jakiemu dany władca przewodniczy. Za dopuszczalnością takiego aktu przemawia zdaniem Singera to, że gwałt jest tu ściśle ograniczony, że celem jest położenie kresu nieporównanie większej ilości gwałtu i że osiągnięcie tego celu przez zabicie jednego człowieka można uznać za wysoce prawdopodobne. Natomiast w pozostałych przypadkach walki politycznej — mówi autor — już z czysto pragmatycznego punktu widzenia wszystko przemawia za tym, aby wyrzec się zabójstwa. Autor popiera swoje stanowisko kilkoma argumentami. Brutalne metody walki politycznej osłabiają w społeczeństwie skłonność do poszanowania życia. Ponadto — mówi autor — spodziewane w bliższej lub dalszej przyszłości zyski nigdy nie są pewne i nawet w tych nielicznych znanych z historii przypadkach, gdy gwałt rzeczywiście stał się drogą do upragnionych celów pozytywnych, tylko rzadko można twier-

dzić, że tych samych celów nie dałoby się w przeciągu tego samego czasu osiągnąć bez przelewu krwi. Zdaniem autora właściwie nic nie zostało osiągnięte przez zabicie lub zranienie tysięcy ludzi, którzy padli ofiarami zamachów bombowych w Północnej Irlandii, w Urugwaju, w Argentynie. Ludzie łatwo chwytają za broń: jednakże gwałt daje się usprawiedliwić tylko w zupełnie wyjątkowych okolicznościach⁴⁷.

Jest — moim zdaniem — rzeczą ważną, aby upowszechnić świadomość, że zabicie człowieka stanowi zawsze zło, jakkolwiek byłby to człowiek. Zabicie człowieka może być dopuszczone tylko jako ewentualny tragiczny krok ostateczny, może być ewentualnie usprawiedliwione jako mniejsze zło w najbardziej krańcowych sytuacjach — po walce ze sobą, po autentycznej wewnętrznej rozterce nawet wtedy, gdy wydaje się ono usprawiedliwione. Powinno być dla człowieka czynem tak trudnym, że prawie niewykonalnym, i powinno ciążyć człowiekowi psychicznie. Aby jednak taką świadomość upowszechnić, należałoby zupełnie inne niż dotąd wartościujące kryteria przyłożyć do całych politycznych dziejów ludzkości, w tym również własnego narodu.

Martin Buber opisał zebranie bojowej grupy oporu z lat dwudziestych, na którym jeden z uczestników za wzór stawiał rewolucjonistę i to takiego rewolucjonistę, który rzekomo zdolny był jednego dnia wydać sto wyroków śmierci — bez zahamowań, z idealnie czystym sumieniem. „To właśnie jest najokropniejsze”, odparował Buber. „Apologii terroru” przeciwstawił niestępną wrażliwość moralną i poczucie odpowiedzialności⁴⁸. Owym rewolucjonistą był Feliks Dzierżyński.

*

W. Modzelewski słusznie stwierdza, że doktryny i ruchy odrzucające przemoc mają u swego podłoża motywacje i dążenia bardzo różnorodne, co utrudnia ich globalną interpretację i ocenę⁴⁹.

Na rzecz niestosowania w akcjach oporu przemocy lub maksymalnego ograniczenia przemocy wysuwane są przede wszystkim dwa rodzaje argumentów (pomijam tu motyw osobistego perfekcjonizmu, w niektórych doktrynach istotny): w jednym chodzi o stosunek do przeciwnika, w drugim o skuteczność działania. Oba łatwo wysledzić w pismach takich klasyków idei *non-violence*, jak Gandhi oraz M. L. King i oba w różnych sformułowaniach można odnaleźć w najnowszej literaturze. Rzecznicy idei *non-violence* nawet w sytuacji ostrego konfliktu nie zatracają swoi-

⁴⁷ P. Singer, *Praktische Ethik* s. 270.

⁴⁸ M. Buber, *Hinweise*, Zürich 1953, s. 258.

⁴⁹ W. Modzelewski, *Walka*, s. 79 n.

stego poczucia elementarnej ludzkiej więzi z przeciwnikiem. Ich strategię działania współwyznacza stale w nich obecne pewne minimum pozytywnego nastawienia do drugiego człowieka, jakkolwiek byłby to człowiek, również gdy jest to krzywdziciel. W ich strategii działania liczy się nie tylko dobro i zło sprowadzane na stronę własną, ale również na przeciwnika, również na krzywdziciela. Będą więc skłonni raczej zrezygnować z niektórych technicznie dostępnych metod działania niż wykorzystać je w pełni, gdyby takie wykorzystanie oznaczało fizyczne unicestwienie przeciwnika, a niekiedy nawet tylko jego psychiczną degradację. Gandhi przyjmował założenie, że porządek świata ma dodatnią strukturę moralną: dobra myśl, dobre słowo, dobry czyn nie idą na marne: m u s z ą powodować dobry skutek. Ilekroć zaś Gandhi miał do czynienia z przegraną, gotów był uznać, że widocznie dobro było objawiane w nie dość czystej postaci, albo, że dla dobrego skutku nie wybiła jeszcze godzina. Niezależnie jednak od tej wiary wyrzeczenie się przemocy było dla niego w pierwszej kolejności sprawą nie taktyki, lecz moralnej powinności wobec przeciwnika.

Samoograniczenie w doborze metod walki politycznej wpływające z autentycznej troski o losy przeciwnika jest oczywiście zjawiskiem stosunkowo rzadkim. Większą rolę rzeczywistą odgrywają inne względy, np. lęk przed możliwością eskalacji gwałtu, nad którym trudno będzie zaplanować. „Gwałt rodzi gwałt” jest prastarym ostrzeżeniem. Rzecznicy idei *non-violence* przywołują jednak również argument skuteczności, głosząc, że programowa rezygnacja z gwałtu okazuje się w osiągnięciu postawionych sobie celów skuteczna, bardziej skuteczna niż uleganie odruchom agresji i prowadzenie walki metodami gwałtu. Wskazują wówczas na pewne psychologiczne zależności: objawianie dobrej woli i poszanowanie godności przeciwnika osłabia jego wrogość, ogranicza kierowane strachem irracjonalne postępowanie, ma moc wychowawczą, przeobrażającą i w jakiejś mierze rozbijającą. Stwarza to szanse podjęcia rzetelnych negocjacji, dojścia do porozumienia, sprawiedliwego rozwiązania konfliktu, ułożenia dalszych stosunków na wyższym poziomie humanizacji. Tego rodzaju zależności psychologiczne rzeczywiście się sprawdzają i zwolennicy idei *non-violence* słusznie mówią, że nie należy z szansy ich wykorzystania z góry zrezygnować. Bywa jednak i tak, że czyjaś oczywista przewaga moralna upokarza przeciwnika, a niewzruszona łagodność prowokuje do tym większej agresji. Ponadto nie bez racji zwraca się uwagę, że w walce politycznej ludzie rzadko spotykają się jako osobowości dopuszczające do głosu całe bogactwo swych możliwych reakcji, lecz spotykają się jako nosiciele określonych ról, przedstawiciele antagonistycznych grup społecznych, a grupy wywierają presję, aby nieustępliwie bronić ich partykularnych interesów, co ogranicza — rzecz jasna — od-

powiadanie na „ludzkie” apele równie „ludzkimi” reakcjami. Trzeba też realistycznie przyjąć, że istnieją ludzie głusi na głos moralnego dobra i że tacy ludzie raz po raz skutecznie pną się do szczytów władzy.

Walka o przeobrażenia społeczne prowadzona bez przemocy niewątpliwie daje pewne, niekiedy duże, niekiedy mniejsze, szanse powodzenia. Byłoby jednak złudą chcieć generalnie traktować wyrzeczenie się przemocy jako dyrektywę prakseologiczną, jako receptę na skuteczne działanie. U źródeł tej idei znajdują się dążenia czysto moralne, a nie prakseologiczne. Dlatego też wybór między niestosowaniem przemocy a skutecznością działania, zwłaszcza gdy chodzi o doraźną skuteczność, może w niektórych sytuacjach stawiać człowieka przed rzeczywistym i ciężkim dylematem.

Warto jednak uświadomić sobie, że gwarancji sukcesu nie można oczekiwać od żadnego rodzaju akcji, ani prowadzonej metodami gwałtu, ani bezgwałtu. Angażując się w walkę polityczną, można liczyć na osiągnięcie celu tylko z jakimś prawdopodobieństwem. Wiele jednak przemawia za rezygnacją z gwałtu. W każdym razie należałoby porządek odwrócić: usprawiedliwienia wymaga zawsze stosowanie gwałtu, nie zaś jego niestosowanie.

Jak już wspomniałam, poza systemem ewidentnego terroru i zbrodni nie widać żadnych racji nawet dla rozważenia kwestii, czy podjąć walkę metodami gwałtu. W systemie terroru i zbrodni mogą być ewentualnie racje, aby taką kwestię rozważyć, ale aby rozważyć ją niemal zawsze z wynikiem negatywnym. Oto trzeźwy głos w tej sprawie: „Tam, gdzie opór bez przemocy jest w najbliższym okresie praktycznie niemożliwy, rozwiązaniem bynajmniej nie staje się przemoc. Albowiem to, co utrudnia walkę bez przemocy, w jeszcze większym stopniu odbija się na możliwościach stosowania metody przeciwnej. Reżym totalitarny jest z natury reżymem policyjnym. Jemu więc również z całą pewnością łatwiej będzie stłumić manifestację gwałtowną aniżeli taką, która odrzuca przemoc. Trzeba przyznać, że w takich warunkach nie ma szans, by jakiegokolwiek bezpośrednie starcie z rządzącymi zakończyło się korzystnie dla uciemżonych, niezależnie od tego, czy ci ostatni będą stosować przemoc czy nie”⁵⁰. W konkluzji autor mówi, że nie należy ulegać pokusie rzucania się w akcje gwałtowne, ponieważ na skutek represji jeszcze dotkliwszy stanie się brak swobód w społeczeństwie. Gdy nie ma widoków na sukces akcji, autor dostrzega sens jedynie w bezgwałtownych działaniach symbolicznych, które wyrażają brak akceptacji dla systemu i podtrzymują w społeczeństwie opór wewnętrzny.

Rozpatrywałam sytuacje, gdy stosowanie przemocy lub jej niestoso-

⁵⁰ J.M. Muller, *Strategia politycznego działania bez stosowania przemocy*, Warszawa 1984, s. 123.

wanie w intencji czemuś służy. Działania gwałtowne bywają jednak również zwykłym rozładowaniem nagromadzonej w ludziach agresji, wyrazem bezsilnej desperacji lub żądzy odwetu. Gandhi powiedział kiedyś, że wyrzeczenie się przemocy jest wyborem sposobu życia. Gdy o wyrzeczeniu się przemocy decyduje motyw moralny, jest to istotnie zupełnie podstawowy wybór dotyczący egzystencji: wybór własnej osobowości i wybór sposobu życia. Sympatyzuję z takim wyborem. Wiem jednak, że na rzecz wyborów egzystencjalnych nie ma logicznie zniewalających racji.

V. Problem godziwości celów

Gdy w literaturze etycznej dyskutowane są zagadnienia związane z kontestacją, w centrum uwagi znacznie częściej znajdują się problemy dotyczące metod działania, czyli środków niż problem celów, w imię których ludzie podejmują działania kontestacyjne. H. Arendt stwierdziła nawet: „Środki zastosowane do osiągnięcia politycznych celów mają dla przyszłego kształtu świata przeważnie jeszcze większe znaczenie niż cele, którym mają służyć”⁵¹. Gandhi głosił: „Między środkami a celami zachodzi ten sam nierozzerwalny związek, jaki zachodzi między nasieniem a rośliną. Zbieramy to, cośmy zasiali”⁵².

Moim zdaniem słusznie tak wielką wagę przywiązuje się do metod działania i słusznie dąży się do tego, aby możliwie ograniczyć lub nawet całkowicie wyłączyć metody gwałtu. Czy jednak wystarczy fakt, że jakaś akcja przebiega bez gwałtu, aby nie budziła wątpliwości lub zastrzeżeń?

Każdą formę oporu w każdym systemie społecznym ludzie mogą podejmować w imię mniej lub bardziej godnych akceptacji celów, albo — ujmując sprawę na razie ostrożniej — w imię celów, które uchodzą za mniej lub bardziej godne akceptacji. Jednostka lub grupa osób może angażować się w jakąś akcję z najgłębszym przekonaniem, że ich cel jest słuszny, natomiast w przekonaniu innych ten sam cel może być wątpliwy, a nawet mogą go stanowczo odrzucać.

Fakt, że mimo dobrych intencji ludzie mogą mylić się co do słuszności swoich celów, był dla Gandhiego dodatkowym argumentem na rzecz nie stosowania przemocy. Tym argumentem posługują się również współcześni autorzy. T. Ebert mówi, że przy wyrzekaniu się przemocy chodzi m. in. o to, aby złagodzić skutki ewentualnych własnych błędów i aby uniknąć wyrządzenia innym szkód, które nie dadzą się już naprawić⁵³. Zdaniem tego autora należy pamiętać, że działania polityczne nie są

⁵¹ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, s. 8.

⁵² M.K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Ahmedabad 1944, s. 39.

⁵³ T. Ebert, *Ziviler Ungehorsam*, s. 31.

„manifestowaniem prawd absolutnych”. Są one, jak na to wskazał Gandhi w podtytule swojej *Autobiografii*, jedynie „eksperymentowaniem z Prawdą”⁵⁴. Ponieważ należy założyć możliwość własnego błędu, ważne jest, aby własne racje wnikliwie konfrontować z racjami oponenta.

W dążeniu do społecznych przeobrażeń ludzie różnią się co do celów finalnych (i są to różnice podstawowe), co do celów częściowych, a także co do hierarchii celów, które należy realizować.

Sądzę, że o błędach można mówić przede wszystkim wtedy, gdy nie chodzi o cele finalne będące wyrazem akceptowanej struktury wartości, lecz o bardziej konkretne cele częściowe, których zasadność często potwierdzić lub obalić może dopiero praktyka. Błąd polega wówczas na nie dość dokładnym rozeznaniu w sytuacji, na mylnym przewidywaniu dotyczącym efektów danych działań, na nieadekwatnych wyobrażeniach dotyczących zależności przyczynowych itp. Doświadczenie pozwala skorygować tego rodzaju błędy i ewentualnie uzgodnić stanowiska. W pozostałych przypadkach mamy do czynienia z reprezentowaniem odmiennej struktury wartości.

Poruszam tu sprawę moralnej godziwości celów. Aby uchylić ewentualne nieporozumienia, pragnę podkreślić, że nie stojąc na pozycjach aksjologicznego relatywizmu uważam za zasadne ocenianie ludzkich dążeń jako lepszych i gorszych pod względem moralnym, co jednakże w pełni daje się pogodzić z przyznaniem oponentowi prawa do swobodnego wyrażania własnych odmiennych opinii i z traktowaniem swobodnego ścierania się w społeczeństwie najrozmaitszych koncepcji dotyczących optymalnego kształtu zbiorowego życia jako niezmiernie ważnego zjawiska.

Jak sporne są cele stawiane w akcjach obywatelskiego sprzeciwu, chciałabym zilustrować na dwóch przykładach. Obie akcje miały miejsce w Indiach, w obcej nam kulturze, co zapewne sprzyja ich zdystansowanej przez nas ocenie. Gandhi walczył nie tylko o polityczne i gospodarcze wyzwolenie kraju, lecz stawiał sobie również zadania reformatorskie wewnątrz indyjskiego społeczeństwa. Wbrew religijnym autorytetom zmierzał przede wszystkim do zniesienia tak zwanej niedotykalności, dyskryminacji wyznaczonej przez społeczne pochodzenie. Podejmował liczne akcje pozbawione przemocy (były to m. in. głodówki) w tym celu, aby wywalczyć lepsze warunki życia dla warstw najniżej usytuowanych. Czy był to cel słuszny? Spora część indyjskiego społeczeństwa odrzucała go jako naganny i tak go ocenia w dalszym ciągu.

Oto drugi przykład. Przed mniej więcej 15 laty pewien indyjski guru postawił sobie za cel, aby wywalczyć dla całych Indii zakaz zabijania krów. Zorganizował spektakularną akcję w stolicy kraju, którą popierało

⁵⁴ Ibid., s. 269.

wielu ortodoksyjnych wyznawców hinduizmu. Guru zapowiedział głódówkę aż do śmierci, gdyby jego walka nie miała zostać uwieńczona sukcesem. Rząd Indiry Gandhi nie był jednak skłonny ugiąć się przed jego żądaniami; utrzymał w mocy dotychczas obowiązujące zarządzenia, które pozwalają zabijanie krów i sprzedaż wołowego mięsa. W tej sytuacji guru rzeczywiście zagłodził się na śmierć. Czy poświęcił swoje życie sprawie słusznej? On odczuwał ją jako niewątpliwie słuszną⁵⁵.

Z pewnością większość ludzi naszej współczesnej kultury uzna cel Gandhiego za słuszny, natomiast z rezerwą odniesie się do celu indyjskiego guru. W argumentacji powołamy się w pierwszym przypadku na akceptowany przez nas postulat zasadniczego zrównania w prawach wszystkich ludzi. W drugim przypadku moglibyśmy argumentować tak, jak by to zapewne uczynił Gandhi. Gandhi wielokrotnie stwierdzał, że zakaz zabijania krów naruszałby w Indiach żywotne interesy islamskiej mniejszości i że tego rodzaju protestacyjne akcje, jak akcja podjęta przez owego guru, niepotrzebnie zaostrzają i tak już nabrzmiałe konflikty między obiema społecznościami religijnymi⁵⁶. Mimo odmiennego stanowiska Gandhi uznałby — rzecz jasna — prawo owego guru do manifestowania swoich dążeń — jeżeli czyni to bez gwałtu. Trudno się spodziewać, aby nasze argumenty przekonały przywiązanego do tradycji wyznawcę hinduizmu. Odrzuca on ideę zasadniczego równouprawnienia ludzi zupełnie jednoznacznie. Zaś ochrona krowy jest dla niego tabuistycznym nakazem, którego nie wolno złamać w żadnych okolicznościach.

Mamy tu więc do czynienia ze zderzeniem dwóch systemów wartości. Czy należałoby uznać, jak to czynią zwolennicy kulturowego relatywizmu, że tradycyjny system wartości każdej kultury jest słuszny dla ludzi tej kultury, że więc zależnie od kultury nawet jaskrawo przeciwstawne koncepcje godziwego życia są w równej mierze słuszne? Stojąc na takich pozycjach, trzeba by było powiedzieć, że Gandhi nie powinien był zgłaszać sprzeciwu wobec zwyczaju zakorzenionego w tradycji i znajdującego mocne poparcie w świętych księgach hinduizmu (przynajmniej w obiegowej ich wykładni). Stojąc na takich pozycjach, należałoby w ogóle uznać za niestosowne wszelkie wysiłki reformatorskie, zwłaszcza, jeśli inspiracje do nich człowiek czerpie z innej kultury. Mnie jednak słuszniejsze wydaje się stanowisko, które nie relatywizuje dobra moralnego do przekonania ludzi poszczególnych kultur. Takiego też stanowiska

⁵⁵ Opisane fakty znane mi są z prasy indyjskiej z początku lat siedemdziesiątych.

⁵⁶ Należy wyjaśnić, że choć ochrona krowy była dla Gandhiego cennym postulatem, traktował on zakaz zabijania krów jako obowiązujący nie wszystkich ludzi i nawet nie wszystkich mieszkańców Indii, lecz wyznawców hinduizmu; był to jego kompromis na rzecz islamskiej mniejszości.

dopatrzyć się można u podstaw Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., która została zaadresowana do wszystkich członków ludzkiej wspólnoty, niezależnie od kulturowej tradycji i aktualnego politycznego systemu i która poszanowanie określonych „praw i wolności” proklamuje jako „wspólny najwyższy cel wszystkich ludów i wszystkich narodów”.

Nie tu miejsce dla rozważenia bardzo kontrowersyjnej metaetycznej kwestii, czy istnieje sposób racjonalnego i obiektywnie ważnego rozstrzygnięcia sporów o to, który z dwóch niezgodnych systemów etycznych zasługuje na akceptację. Nie będę się tu wdawać w kłopoty dotyczące logicznie zniewalających racji na rzecz takich a nie innych celów działania. Chcę natomiast zwrócić uwagę na pewien — jak się zdaje — ważny i chyba bezsporny fakt. Otóż współczesna świadomość moralna bardzo wielu ludzi (w każdym razie naszej kultury) nakazuje im opowiadać się po stronie tych wyobrażeń wartościujących, które leżą u podstaw Deklaracji Praw Człowieka. Odczuwamy więc opór przeciwko oczywistemu gwałceniu tych praw i walkę o ich poszanowanie, gdziekolwiek taka walka ma miejsce, jako cele niewątpliwie słuszne. Zgoda w tym zakresie jest na tyle powszechna, że nawet tam, gdzie dochodzi do notorycznego łamania tych praw, czynniki odpowiedzialne za ten stan rzeczy nie ośmielają się ich jawnie zakwestionować.

Nie wszystkie jednak spory dotyczące godziwości celów, które ludzie stawiają sobie w swoich akcjach kontestacyjnych, dadzą się rozstrzygnąć przez odwołanie do praw człowieka. Stosowanie tortur, dyskryminacja rasowa, prześladowania religijne, odcięcie od źródeł informacji, brak wolności słowa, bariery w stowarzyszaniu się, ingerencja w sferę prywatności — to zjawiska jednoznacznie usprawiedliwiające obywatelski opór, gdy się je skonfrontuje z systemem wartości będącym podstawą Deklaracji Praw Człowieka. Jeśli jednak przyjrzeć się temu, jak wiele różnych celów w poszczególnych krajach ludzie stawiają sobie w swoich akcjach, trzeba stwierdzić, że niektóre z nich nie dadzą się według wskazanego kryterium ocenić jednoznacznie, a niektóre nawet w ogóle pod to kryterium nie podpadają. Tak jest np. w przypadku akcji podejmowanych współcześnie na dość dużą skalę w obronie dobra nie ludzi, lecz zwierząt, mających na celu np. przeforsowanie zakazu takich biologicznych eksperymentów na zwierzętach, które odczuwane są jako okrutne.

Deklaracja Praw Człowieka zawiera wytyczne uznane za godne realizacji we wszystkich społeczeństwach. Ludzie reprezentują jednak ponadto ogromną różnorodność dążeń wychodzących poza ten zakres, a także ogromną rozbieżność preferencji, wtedy gdy realizacja jakiegoś jednego celu wyklucza możliwość realizacji drugiego. Pluralizm opinii i dążeń to zjawisko naturalne, nieuniknione i bardzo często cenne. Prawdą jest, że bywa on również źródłem groźnych społecznych dysharmonii. Społeczeń-

stwo musi opierać swe istnienie na jakimś zasobie wspólnie akceptowanych wartości i wyznaczonych przez nie dążeń. Żadne nie jest w stanie udźwignąć nieograniczonego pluralizmu. Granice tolerancji trudno ująć zadowalająco w krótkiej formule; krótko powiedzieć można właściwie tylko tyle, że granice tolerancji wyznacza ewidentne krzywdzenie jednych obywateli przez innych obywateli. Społeczeństwo o rozbudzonych aspiracjach demokratycznych musi widzieć przekonujące racje dla ograniczenia pluralizmu, aby móc takie ograniczenia zaakceptować. Bez pluralizmu opozycyjnych w stosunku do siebie swobodnie wyrażanych koncepcji dochodzi do patologii zbiorowego życia.

VI. Opór bez przemocy

Od czasu Gandhiego opór bez przemocy stał się szeroko rozpowszechnioną praktyką. Istnieje wiele postaci takiego oporu. Za najważniejszą uchodzi obecnie tzw. obywatelskie nieposłuszeństwo nazywane też cywilnym nieposłuszeństwem (*civil disobedience*, *ziviler Ungehorsam*), traktowane jako pozainstytucjonalny sposób wpływania przez obywateli na polityczną sytuację we własnym kraju. H. Saner twierdzi, że w krajach liberalnej demokracji tylko obywatelskie nieposłuszeństwo zasadnie jest nazywać oporem, ponieważ takie działania jak „krytyka, propagowanie własnych opinii i strajki [...] można włączyć do rubryki korzystania z obywatelskich uprawnień”⁵⁷.

W ostatnich latach opublikowano wiele książek i rozpraw na temat obywatelskiego nieposłuszeństwa⁵⁸. Autorzy skupiają się na działaniach w krajach liberalnej demokracji, a często również podkreślają, że koncepcja takich działań została wypracowana z myślą o liberalnej demokracji. Niektórzy charakteryzują obywatelskie nieposłuszeństwo jako „specyficzną dla demokracji formę akcji bez przemocy”⁵⁹. J. Rawls mówi, że „w innym systemie społecznym taka forma protestu mogłaby okazać się nie na miejscu”⁶⁰. W. Modzelewski tak oto wyróżnia obywatelskie nieposłuszeństwo spośród innych omawianych przez siebie form oporu: „Przedsięwzięciem politycznym szczególnego rodzaju, które może mieć charakter indywidualnego aktu protestu jak i szerokiej kampanii, jest tzw. obywatelskie nieposłuszeństwo — świadome niepodporządkowa-

⁵⁷ H. Saner, *Widerstand in der Demokratie*, 110.

⁵⁸ Obszerną bibliografię zawiera książka: W. Lang, J. Wróblewski, *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA*, Warszawa 1984.

⁵⁹ T. Ebert, *Ziviler Ungehorsam*.

⁶⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1976, s. 383.

nie się prawom, praktykom czy decyzjom sankcjonowanym przez władze państwowe. Nieposłuszeństwo takie musi mieć charakter przedsięwzięcia publicznego czy politycznego, tzn. musi wyrażać stanowisko w kwestiach życia zbiorowego zademonstrowane otwarcie”⁶¹. W. Modzelewski zwraca uwagę, że obywatelskie nieposłuszeństwo może być interpretowane jako dopuszczające przemoc lub jako przemoc wykluczające. Jednakże współcześnie tak wielu autorów nawet już do definicji tej formy oporu włącza warunek bezgwałtowności, że skojarzona ona została z walką bez przemocy⁶². Niektórzy ten warunek wymieniają nawet na pierwszym miejscu. H. R. Reuter przyjmuje, że obywatelskie nieposłuszeństwo jest *p o z b a w i o n y m p r z e m o c y* działaniem, które symbolicznie narusza prawo. Sprawca bez buntu bierze na siebie prawne konsekwencje swojego czynu. Zmierza on do tego, aby skłonić władze do zrewidowania jakiejś decyzji, którą on uważa za niesłuszną⁶³.

Problemom obywatelskiego nieposłuszeństwa sporo miejsca poświęca J. Rawls w swojej słynnej książce *A Theory of Justice*. On również już w definicji umieścił cechę bezgwałtowności⁶⁴.

Niektórzy traktują owo publiczne i możliwe spektakularne czynne zakwestionowanie jakiegoś stanu rzeczy jako apel skierowany bezpośrednio do władz, inni jako apel skierowany raczej do publicznej opinii. Zakłada się tu bowiem, że ludzie, którzy podejmują akt obywatelskiego nieposłuszeństwa, nie reprezentują społecznej większości, lecz jej mniejszość, niekiedy nawet tylko własną osobę. Gdyby reprezentowali większość, mogliby próbować doprowadzić do zmian poprzez zwykłe procedury parlamentarne, skoro decyzje władz podporządkowane są woli społeczeństwa. W danym przypadku jednak ludzie raczej sygnalizują jakiś narastający problem, jakąś bolączkę czy krzywdę przez większość nie dostrzeganą albo nie dość poważnie traktowaną. Bywają więc rzecznikami dążeń na razie tylko elitarnych, takich, które nie mieszczą się w aktualnie dominującym systemie wartości. Można tu wskazać ludzi,

⁶¹ W. Modzelewski, *Walka* s. 45.

⁶² Wielość stanowisk ilustrują np. artykuły zawarte w „Gewaltfreie Aktion”, Nr 57—58, 1983. Kwestię tę obszernie omawiają W. Lang i J. Wróblewski, *Sprawiedliwość społeczna*.

⁶³ H. R. Reuter, *Ziviler Ungehorsam*, „Anstöße” Nr 3, 1983, s. 107.

⁶⁴ Oto często cytowany fragment książki J. Rawlsa: „I shall begin by defining civil disobedience as a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or politics of the government. By acting in this way one addresses the sense of justice of the majority of the community and declares that in one's considered opinion the principles of social cooperation among free and equal men are not being respected. [...] The law is broken but the fidelity to law is expressed by the public and non-violent nature of the act, by the willingness to accept the legal consequences of one's conduct” (J. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 364, 366).

którym sumienie nie pozwala na odbycie służby wojskowej i którzy zabiegają o instytucjonalne przyznanie im możliwości służby zastępczej. W wielu krajach przez różne formy oporu bez przemocy obywatelom udało się osiągnąć ten cel.

Autorzy przywiązują dużą wagę do podkreślenia, że w przypadku cywilnego nieposłuszeństwa obywatel nie kwestionuje całego porządku prawno-politycznego, lecz selektywnie tylko jakieś jego przejawy uznane przez siebie za niesprawiedliwe. Jeżeli chodzi tu o akt symboliczny, to naruszone prawo często nie jest tożsame z tym prawem, przeciwko któremu wymierzony jest protest. H. Saner stwierdza, że „obywatelskie nieposłuszeństwo jest co prawda niezgodnym z prawem, ale moralnie usprawionym symbolicznym apelem, aby udoskonalić społeczny porządek w jakimś poszczególnym punkcie przy generalnej lojalności wobec demokratycznego systemu”⁶⁵. Owa niezgodność z prawem w przypadku obywatelskiego nieposłuszeństwa — mówi H. Arendt — jest czymś zupełnie innym niż zwykle przestępcze działanie, nawet wtedy, gdy akt obywatelskiego nieposłuszeństwa w jakiejś mierze narusza porządek publiczny. „Strajk siedzący czy okupacja budynku to nie to samo co podpalenie czy zbrojne powstanie, i nie są to jedynie różnice stopnia”⁶⁶.

Na podstawie swoich lektur odnoszę wrażenie, że z obywatelskim nieposłuszeństwem należy kojarzyć następujące cechy: 1) niestosowanie przemocy, 2) nielegalność czynu lub jego pozostawanie na pograniczu legalności, 3) zasadnicza akceptacja porządku prawnopolitycznego, czego wyrazem ma być, 4) gotowość dobrowolnego poddania się karze, 5) jawny, niekiedy nawet wyzywający charakter aktu.

Wydaje się, że w krajach, które J. Rawls wyłączył ze swojej koncepcji, również miesza się do czynienia z obywatelskim nieposłuszeństwem w przedstawionym tu rozumieniu, ale są to formy oporu raczej wyjątkowe, podczas gdy w tamtych krajach stały się powszednim zjawiskiem. Podejmowane są jednak inne rodzaje sprzeciwu i takie formy „obywatelskiego nieposłuszeństwa”, które nie podpadają pod koncepcję tu zarysowaną, choć spełniony jest warunek niestosowania przemocy. Uwagi moje odnoszą się do krajów o względnie liberalnym porządku monocentrycznym. Zasięg tego, co nazywane jest obywatelskim oporem, tylko częściowo zależy w tych krajach od surowości sankcji. Poszczególne społeczeństwa, którym wspomniany porządek przypadł w udziale, różnią się od siebie pod względem swej zdolności do krytycznego dystansu w stosunku do odgórnych oczekiwań, pod względem swego oportunistu, pod względem swego wyczulenia na łamanie obywatelskich i ludzkich praw; różnią się więc także pod względem swej „buntowniczości”.

⁶⁵ H. Saner, *Widerstand in der Demokratie*, s. 106.

⁶⁶ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, s. 90.

Sam opór wewnętrzny (bierny) można uznać za zjawisko doniosłe. Wśród ludzi, których opór jest tylko wewnętrzny, są potencjalni aktywiści społecznego ruchu, gdyby objawiły się realne szanse lub tylko złudzenia dotyczące możliwości autentycznego współkształtowania publicznego życia. Ale są również ludzie totalnie zrezygnowani, którzy nie dadzą się już porwać do żadnego obywatelskiego działania.

Nie dysponuję odpowiednimi materiałami, aby przedstawić różnorodne formy czynnego oporu we wskazanych teraz krajach. Mam ponadto wrażenie, że należałoby albo powiedzieć bardzo wiele („wszystko”) po gruntownej analizie zjawiska, albo nie powiedzieć nic. Sądzę, że kto taką monografię napisze, będzie musiał obok wielu innych uwzględnić pewną formę k o n s t r u k t y w n e g o obywatelskiego nieposłuszeństwa, dzięki któremu udaje się ludziom coś z drogich im wartości ocalić i udaje się żyć z poczuciem sensu w warunkach takich jakie są. Mam tu na myśli przede wszystkim, choć nie tylko, ludzi działających na polu edukacji, nauki, najszerszej pojętej kultury. Jest to opór cichy, niespektakularny, ale ciągły — w przeciwieństwie do tego, jaki opisują cytowani przeze mnie autorzy. Tak oto człowiek tam, gdzie to jest technicznie możliwe, zwyczajnie czyni użytek ze swobód formalnie mu przyznanych, ale faktycznie ograniczanych. Albo: nie przyjmuje do wiadomości zarządzeń, które ocenia jako nonsensowe lub krzywdzące. Albo: obchodzi zarządzenia, których nie akceptuje. Już choćby dlatego, że nie afiszuje się ze swoim działaniem, jego celem nie może być pozyskanie opinii publicznej dla swoich wyobrażeń o tym, co słuszne. Opinię publiczną miałby zresztą przeważnie i tak po swojej stronie. Celem nie jest też doprowadzenie do zmiany aktualnych postanowień władz, a tym bardziej do istotnych przeobrażeń systemowych; człowiek świadomy jest swojej pod tym względem niemocy. Ważnym czynnikiem bywa tu zapewne potrzeba wierności sobie, zachowania własnej duchowej tożsamości. Ale w dążeniu do tego, aby w istniejących warunkach na swoim odcinku wbrew wszystkiemu rzetelnie, rozsądnie, odpowiedzialnie c z y n i ć s w o j e, w takim dążeniu wyrażać się może z równą siłą troska o pozaosobiste, o społeczne dobro. Cytowani przeze mnie autorzy podkreślają, że nie można mówić o obywatelskim oporze tam, gdzie celem działania jest tak lub inaczej pojmowane dobro własne. Otóż motywem wskazanych tu zachowań bywa z pewnością również wiara, że się w swoim obszarze działania — choćby to był obszar najskromniejszy — czyni rzeczywistość lepszą lub choćby bardziej znośną. Brak szansy współkształtowania zjawisk w makroskali nie musi stępiać poczucia odpowiedzialności za ten małeńki kawałek świata, w którym człowiek żyje i działa.

Этические аспекты гражданского протеста

Автор в своей статье различает активный протест от пассивного протеста, понимаемого как психический протест против какого-то явления общественной жизни без применения каких-либо действий. В свою очередь, в рамках активного протеста автор различает протест с применением насилия (violence) от протеста, отказывающегося от насилия. Подвергнуты анализу понятия насилия. Автор рассматривает вопрос, можно ли и при каких обстоятельствах признать оправданным применение насилия, и приводит разные точки зрения по этому вопросу. Вопрос применения насилия является вопросом допустимости определенных методов действия, т.е. средств. Поскольку в любой общественной системе люди могут применять любой метод протеста во имя более или менее достойных одобрения целей, автор рассматривает вопрос, какие критерии следует применять для оценки целей гражданского протеста. Последняя часть статьи посвящена гражданскому непослушанию (civil disobedience) как самой важной форме гражданского протеста без применения силы.

Ethical Aspects of Resistance

The author draws a distinction between active and passive resistance. The latter is defined as a mental protest against some events in public life that is not followed by additional action. The former, or active resistance, is further divided by the author into resistance with the use of violence and resistance which renounced violence. She concentrates on the concept of violence and puts the question, if, and in what circumstances, a recourse to violence is justified. She quotes various opinions on that matter. The problem of using violence is the problem of the admissibility of various modes of action, or means of action, she says. As every method of protest in every society can be adopted in defense of either good or bad ends, the author focuses on the question, what criteria of evaluation of the objectives defended by resistance can be relied upon. She ends her paper by pointing out that resistance is the most important form of nonviolent resistance.