

ERYDA

NR 1(7) • 2023 • ISSN 2450-288X

Współczesne oblicza przemocy

Warszawa 2023

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

dr Marcin Mazurek – redaktor naczelny
mgr Karolina Zakrzewska – z-ca. red. naczelnego
dr hab. Iłona Urych
mgr Weronika Bednarek-Stücker
mgr Tomasz Hołda
mgr Andrzej Lewicki

RADA PROGRAMOWA

prof. Beata Łaciak
prof. Barbara Markiewicz
prof. Jacek Migasiński
prof. Marcin Poręba
dr hab. Jacek Dobrowolski
dr hab. Dorota Domalewska
dr hab. Michał Kozłowski
dr hab. Agnieszka Legucka
dr hab. Agnieszka Nogal
dr hab. Magdalena Środa
dr hab. Tomasz Wiśniewski

RECENZENCI

prof. Joanna Górnicka-Kalinowska (UW)
prof. Beata Łaciak (ASzWoj)
prof. Paweł Łuków (UW)
prof. Barbara Markiewicz (UW)
prof. Maciej Marszałek (ASzWoj)

prof. Jacek Migasiński (UW)
prof. Aldona Nawój-Śleszyński (UŁ)
prof. Marcin Poręba (UW)
dr hab. Arkadiusz Adamczyk (UJK)
dr hab. Patrycja Adamczyk (UJK)
dr hab. Tadeusz Ciecierski (UW)
dr hab. Janusz Dobieszewski (UW)
dr hab. Jacek Dobrowolski (UW)
dr hab. Dorota Domalewska (AszWoj)
dr hab. Anna Drabarek (APS)
dr hab. Partycja Jakóbczyk-Adamczyk (UJK)
dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz (UW) †14.04.2021
dr hab. Kochańczyk-Bonińska (UW)
dr hab. Michał Kozłowski (UW)
dr hab. Agnieszka Legucka (AFiBV)
dr hab. Piotr Milik (AszWoj)
dr hab. Monika Murawska (ASP)
dr hab. Agnieszka Nogal (UW)
dr hab. Tomasz Puczyłowski (UW)
ks. dr hab. Cezary Smuniewski (UW)
dr hab. Daniel Sobota (PAN)
dr hab. Magdalena Środa (UW)
dr hab. Halina Walentowicz (UW)
dr hab. Tomasz Wiśniewski (UW)
dr hab. Agata Włodkowska-Bagan (UJK)
dr hab. Rafał Wonicki (UW)
dr Marzena Adamiak (PAN)
dr Magdalena Gawin (UW)
dr Marcin Pańków (UB)
dr Łukasz Perlikowski (PWSZ)
dr Marek Pokropski (UW)
dr Joanna Różyńska (UW)
dr Marcin Trepczyński (UW)

Korekta językowa – dr Małgorzata Jesiotr

Redakcja językowa, skład i łamanie – mgr Karolina Zakrzewska

Adres redakcji – ul. Iłskiego 2a/7, 04–479 Warszawa

Adres e-mail – czasopismo.eryda@gmail.com

Wydawca – Fundacja Eryda

Strona www – eryda.eu

Nakład – 50 egz.

Copyright © by Fundacja Eryda

ISSN 2450–288X

Misja

Eryda, uskrzydłona, budząca trwogę bogini, przez Hezjoda zwana również Walką lub Niezgodą, stanowiła w starożytnej kulturze greckiej uosobienie przemożnego zła dotykającego człowieka, zła przerażającego, gdyż w swej najgłębszej istocie paradoksalnego. Wszak wojny, przemoc, niewola, rujnujące wszelki ład i porządek, sprzeczne z dobrymi obyczajami, lecz również z najbardziej oczywistym dobrem ludzkim, były przecież także ludzkim dziełem. Dziełem ponawianym bez końca od niepamiętnych czasów. Rozwiązaniem tej sprzeczności okazało się oderwanie destruktywnego pierwiastka natury ludzkiej i przyznanie mu samodzielnego bytu jako bóstwu – wciąż przerażającemu i wszechobecnemu, lecz w pewien istotny sposób zrozumiałemu. Skutkiem tego Erydzie przypadła w udziale wyjątkowo niewdzięczna rola, co poświadcza Hezjod, wyrokujący, że to właśnie Eryda wydała na świat

*Pracę, która srodze trudzi,
Niepamięć, Głód zrodziła i Boleści łzawe,
Pieniactwo, straszną Wojnę, Mord i Rzezie krwawe,
Kłamstwo, Wybiegi słowne w tę i ową stronę,
Bezprawie i Głupotę, z sobą spokrewnione...*

Gdy zaś poeta odnotowuje istnienie również Walki pożądanej i pozytywnej, odpowiadającej za dobroczynne współzawodnictwo w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności, Eryda przybiera postać matki szczęścia i powszechnego dobrobytu, co sprawę czyni jeszcze bardziej zagadkową i godną uwagi.

Oczywiście, z perspektywy współczesnego człowieka, Eryda jako odpowiedź i usprawiedliwienie wydaje się niewiarygodna, wręcz naiwna. Nawiązując do klasycznej psychoanalizy można stwierdzić, że za zło, które wyrządzamy sobie samym jako ludzie, odpowiadają nasze wrodzone, destruktywne skłonności, psychologia i psychiatria, koncentrują się nie tyle na dziedziczonych predyspozycjach, co na patologiach mózgu lub środowiska, zaś nauki społeczne i humanistyczne wskazują na dysfunkcje systemu społecznego i władzy. Należy wszelako postawić pytanie, czy odpowiedzi te nie stanowią w ostateczności kolejnej formy mitologizacji zła, choć uzbrojonej w skuteczniejsze narzędzia perswazji. W pewien paradoksalny sposób nieśmiertelność przysługuje bogini Erydzie jako zagadce będącej rozwiązaniem oraz jako odpowiedzi wciąż pozostawiającej bezradnego śmiertelnika z samymi tylko pytaniami.

Czy tysiące lat dzielące nas od narodzin Erydy, wypełnione podziwu godnym, wręcz niewolniczym ludzkim trudem wydzierania świata jego tajemnic, pozwoliły na coś więcej niż tylko na zmianę języka, za pomocą którego stawiamy pytania o źródła, sens i istotę wojny, przemocy, panowania, terroru, niewolnictwa, kłamstwa, głupoty i sporu? Czy możemy stwierdzić, że znamy drogi na jakich dyskusja przeradza się w walkę, zdrowa konkurencja w krwawą wojnę, współpraca we wrogość a przyjaźń w nienawiść? Nie wiemy przecież nawet dlaczego pytania te same w sobie budzą niekiedy emocje tak duże, że dyskusję naukową potrafią obrócić w zażarty konflikt o zgoła nienaukowym charakterze, co poświadczy przecież każdy bywalec konferencji naukowych.

Ambicją redakcji czasopisma *Eryda* jest stworzenie naukowcom możliwości wymiany poglądów dotyczących kwestii niezmiennie budzących emocje, dotyczących konfliktów społecznych, przemocy zarówno fizycznej jak i symbolicznej, istoty wojny, władzy, panowania i bezpieczeństwa, lecz także związanych z nimi ściśle zagadnień zbiorowej tożsamości i jej dynamiki oraz relacji międzyludzkich

opartych na więzach uczuciowych, etnicznych, kulturowych, religijnych i politycznych. Każdy poszczególny numer czasopisma poświęcony jest konkretnemu zagadnieniu o charakterze interdyscyplinarnym, co oznacza, że redakcja zaprasza do współpracy przedstawicieli nauk społecznych, humanistycznych, i innych, którzy pragną, z zachowaniem powszechnie przyjętych zasad etyki i profesjonalizmu naukowego, zabrać i poddać pod dyskusję swój głos na temat kwestii fundamentalnych dla świata współtworzonego i współprzeżywanego przez każdego.

SPIS TREŚCI

Marcin Mazurek, Karolina Zakrzewska <i>Słowo wstępne</i>	11
--	----

ARTYKUŁY

Jacek Dobrowolski <i>Ostatni nadczłowiek</i>	17
--	----

Tomasz Figura <i>Lęk przed imitacją</i>	37
---	----

Sergij Bondarenko <i>O możliwych podstawowych przyczynach generowania przemocy</i>	61
--	----

Jan Grzybowski <i>Pan, niewolnik, pocieszycielka. Figury Hegłowskiej dialektyki</i>	81
---	----

Kamil Rajkowski <i>Przemiana i przemoc</i>	97
Lux Profus <i>Tranzycja prawna w Polsce jako forma przemocy systemowej</i>	115
Weronika Ludek <i>W jaki sposób przedstawiono przemoc w powieści Margaret Atwood Opowieść Podręcznej?</i>	133
Konrad Krystian Kuźma, Konrad Galuszko <i>Molestowanie seksualne w miejscu pracy. Stan literatury i badań w Polsce. Próba oszacowania skali zjawiska</i>	149
Gabriela Damentka, Martyna Gryglas, Urszula Maciąg <i>Nieodzowność cierpienia – prawna strona doświadczeń na zwierzętach</i>	171
Noty o autorach	185

Słowo wstępne

Przemoc nie ma charakteru incydentalnego. Nie stanowi anomalii lub wyjątku. Przemoc jest nieodłącznym elementem życia jako takiego – ludzkiego i pozaludzkiego. Tak w każdym razie utrzymywał Fryderyk Nietzsche, z pobłażaniem oceniając wysiłki budowy zasad moralności, prawa i polityki cywilizowanego człowieka. Wszak równość, wolność, sprawiedliwość, uczciwość i praworządność, jak twierdził, to narzędzia mające na celu okiełznanie przemocy w relacjach międzyludzkich, wszystko jedno – arbitralnej i brutalnej czy instytucjonalnej. Co jeśli Nietzsche miał rację twierdząc, że „wola akumulowania siły jest cechą swoistą zjawiska życia, pożywienia, płodzenia, dziedziczenia, społeczeństwa, państwa, obyczajów, autorytetu?”. Co jeśli w rzeczywistości „wola stania się silniejszym w każdym ognisku siły jest jedyną realnością, nie samozachowanie, lecz przywłaszczanie, opanowywanie, przewaga, chęć stania się silniejszym?”¹.

Można, rzecz jasna odrzucić taką optykę. Ale czy można podjąć z nią skuteczną polemikę, skoro, w jej świetle, również moralność człowieka współczesnego, odrzucającego przemoc, i tę legalną, i nielegalną, jest również próbą zyskania przewagi, panowania nad tymi, którym brakuje moralnej samodyscypliny? Panowania, które stosuje przecież w ostateczności brutalną przemoc wobec tych, którzy dopuszczają się czynów, z moralnego punktu widzenia nieakceptowanych.

¹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 209.

Można oczywiście, z chłodną powagą przypisywaną poważnym badaczom, skonkludować, idąc śladem Maxa Webera, że definicyjną cechą każdego państwa jest monopol stosowania legalnej przemocy². Można również, wzorem pozytywistów prawniczych pokroju Carla Schmitta, uznać, że zagadnienia i niuanse moralne są rozstrzygalne jedynie w myśl zasady: państwo stanowi prawo, ponieważ posiada ku temu wystarczającą moc, zaś prawo stanowi o tym, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, legalne i nielegalne. I tutaj przemoc staje się po prostu neutralnym narzędziem porządkowania świata spraw ludzkich.

Takie podejście do kwestii przemocy budzi zdecydowany opór ze strony licznych krytyków. Nasuwa się pytanie, dlaczego jesteśmy gotowi, w zasadzie bez zastrzeżeń, pogodzić się z przemocą w świecie przyrody, jako z rzeczą zupełnie naturalną, zaś mamy obiekcje przed przyjęciem za pewnik tego, że przemoc w równym stopniu, choć na ogół w bardziej subtelny sposób, reguluje relacje międzyludzkie, międzygrupowe i międzynarodowe, na poziomie społecznym, ekonomicznym, prawnym, politycznym, kulturowym. Rozważmy przypadek krytyki, jakiej Hannah Arendt poddała Weberowską koncepcję państwa jako instytucji dysponującej monopolem na stosowanie legalnej przemocy. Otóż zakłada ona, że przemoc jest z definicji narzędziem. Jak każde narzędzie służy osiągnięciu pewnych celów. Ale, właśnie jako narzędzie, nie określa ono tych celów. Narzędzie ma charakter czysto instrumentalny i wymaga usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie to musi wynikać z racji, których narzędzie to nie dostarcza. Konkluzja Arendt jest taka, że definiowanie państwa jako instytucji dysponującej monopolem na stosowanie legalnej przemocy jest błędem, ponieważ w rzeczywistości nie definiuje państwa

² Zob., M. Weber, *Spoleczeństwo i gospodarka. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, WN PWN, Warszawa 2002.

w ogóle³. Oczywiście, istnieją również inne racje, dla których Arendt odrzuca przemoc jako centralne pojęcie w polityce.

Pierwsza z nich, to jej krytyka współczesnej myśli politycznej, która, jej zdaniem, co najmniej od czasów Karola Marksa oparta jest na założeniu, że przemoc jest podstawowym mechanizmem rozwoju dziejów i ostatecznym narzędziem rozwiązywania politycznych sporów, co wiąże się z relatywizacją prawdy w polityce, ostatecznie również z karierą XX wiecznych totalitaryzmów⁴. Drugi powód, dla którego Arendt odrzuca przemoc jako centralne pojęcie w polityce opiera się na spostrzeżeniu, skądinąd oczywistym, że „rozwój techniczny narzędzi przemocy zaszedł tak daleko, że nie sposób sobie wyobrazić, by jakikolwiek cel polityczny odpowiadał niszczycielskiemu potencjałowi tych narzędzi”⁵. Innymi słowy, dysponujemy dziś narzędziami stosowania przemocy, których potencjał jest w stanie zniszczyć ludzką cywilizację, co z kolei wykracza daleko poza jakiekolwiek polityczne cele.

Przypadek Arendt służy jedynie za przykład tego, jak argumentować można stanowisko, w myśl którego przemoc należy odrzucić jako oczywisty, dający się usprawiedliwić mechanizm lub narzędzie działania w świecie ludzkich spraw. Zasadniczo należy przyjąć, że na poziomie deklaratywnym jest to stanowisko powszechne w zachodnich demokracjach liberalnych. Gdy jednak zwrócić wzrok na obrzeża życia społecznego, odnaleźć można miejsca, w których przemoc ma się całkiem dobrze, nie jako zjawisko incydentalne lecz jako mechanizm działania systemowego.

Przykład stanowić może systemowa przemoc wobec zwierząt. Posłużmy się perspektywą Ruth Harrison. Autorka zauważa,

³ Zob. H. Arendt, *O przemocy* [w:] *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999.

⁴ Zob. np. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 27-28.

⁵ H. Arendt, *O przemocy*, wyd. cyt., s. 7.

że we współczesnych demokratycznych państwach istnieje konsens co do tego, że gdy jeden człowiek znęca się nad zwierzęciem, uznaje się to za niedopuszczalne okrucieństwo, podlegające karze. Ale gdy wielu ludzi znęca się nad zwierzętami, zwłaszcza w imię handlu, okrucieństwo nie budzi sprzeciwu, wydaje się usprawiedliwione, a gdy w grę wchodzi duże sumy pieniędzy, nawet inteligentni ludzie bronią go do końca⁶. Przemysł żywnościowy, farmakologiczny, chemiczny zdają się posiadać immunitet w tej dziedzinie. Pojawia się szereg pytań: czy sytuacja ta spowodowana jest wysoko rozwiniętą technicyzacją przemocy i jej systemowością, które zdają się nie podlegać moralnej ocenie? Czy może głębokie uzależnienie współczesnych, rozwiniętych społeczeństw od wymienionych gałęzi przemysłu, w ich obecnej postaci, stanowi wiarygodny i przekonujący argument za akceptacją przemocy?

Innym przykładem może być istotna różnica w systemowym podejściu państwa do uchodźców/imigrantów. By nie szukać daleko, w Polsce w 2023 roku zauważalny był odmienny sposób traktowania uchodźców na wschodniej granicy kraju. Uchodźcy wojenni z Ukrainy byli ciepło witani przez wolontariuszy, przyjmowani przez obywateli w domach prywatnych. Państwo udzielało im również wsparcia finansowego, zapewniło pełny dostęp do usług publicznych, takich jak edukacja, służba zdrowia etc. Z kolei drudzy, ci napiętnowani i wykluczeni przez system, uchodźcy wojenni oraz ekonomiczni, pochodzący z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki, mieli okazję przekonać się o tym, że państwo realnie dysponuje monopolem stosowania legalnej, systemowej przemocy, przy poparciu ogromnej większości społeczeństwa. Nie uzyskali wstępu na terytorium Polski, nie otrzymali pomocy prawnej, socjalnej bądź medycznej. Byli i wciąż są, dosłownie i w przenośni, wypychani poza granicę. Co różni te dwie zgoła odmiennie sytuacje? Ani pochodzenie etniczne, ani wyznanie religijne,

⁶ Zob. R. Harrison, *Animal Machines: The New Factory Farming Industry*, Stuart, London 1964.

ani status materialny nie mogą być odpowiedzią. Zarówno wśród uchodźców z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki jak i wśród uchodźców ukraińskich znajdowali się zarówno katolicy jak i wyznawcy innych religii, osoby o wysokich kompetencjach zawodowych jak i osoby ich pozbawione, osoby zamożne i ubogie. Co stanowi o różnicy? Czy jesteśmy w stanie uzasadnić odmienną sposobu, w jaki instytucja państwa lecz również społeczeństwo, reaguje na te dwie odmiennie ale przecież analogiczne sytuacje? Czy istnieje inna odpowiedź niż prawne usankcjonowanie przemocy właśnie?

Niniejszy tom Erydy poświęcony jest próbie odpowiedzi na zasadnicze pytanie o przemoc. Przemoc jako narzędzie, jako zasadę działania, jako konsekwencję i przyczynę. Bowiem nie ulega wątpliwości, że przemoc, sankcjonowana i nielegalna, systemowa i prywatna, brutalna i uświęcona normami i przepisami, stanowi nieodłączną część naszego doświadczenia bycia w świecie.

Jacek Dobrowolski

Ostatni nadczłowiek

Niniejszy esej ma na celu ukazanie Nietzscheańskiej filozofii mocy jako późnoromantycznego zrywu zwiastującego ostateczny schyłek klasycznej podmiotowości nowoczesnej i opisującego jej rozpad.

Jakie są przesłanki „Nietzscheizmu” oraz wyjściowe uwarunkowania, w których intelektualnie dojrzewa Nietzsche? W czasach jego dojrzewania, czyli w trzeciej kwarcie XIX wieku, epoce po Wiośnie Ludów, będącej świadkiem wielkiego triumfu mieszczańskiego sposobu życia, umiarkowanego liberalizmu i superekspansywnego kapitalizmu¹ (była to era nieustannego wzrostu, z kryzysem dopiero pod koniec lat 70’, który w latach 80’, czyli u szczytu rozwoju myślowego Nietzschego, przeistoczył się w światowy wyścig imperiów) ciemne chmury restauracji pierwszej połowy XIX wieku były już czymś dalekim, a ojczyzna filozofa przeżywała okres wielkiego nadganiań światowych potęg i wchodzenia do czołówki cywilizacyjnego peletonu – był to okres wznowionego i dość samozadowolonego optymizmu, lepszego jutra. Formacja intelektualna Nietzschego była dość konserwatywna, zdecydowanie „klasyczna”. Społeczne zaplecze – drobnomieszczańsko-prowincjonalne. Oddziaływanie romantyzmu w szerokich kręgach społecznych drobnego mieszczaństwa polegało, pośród różnych wzorców, na orientowaniu jego ideałów w kierunku post-arystokratycznym – to romantyzm właśnie rozpowszechnił zasadę indywidualnej wielkości („arystokratyzm ducha”) jako istotną osobistą alternatywę wobec bardziej standardowej indywidualnej

¹ E. Hobsbawm, *Wiek kapitału. 1848-1875*, przeł. M. Starnawski, Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.

mieszczańskiej pracowitości (nagradzanej materialnym powodzeniem i ewentualnie zbawieniem, jeśli ktoś lubił być religijny). Odtąd każdy, kto w ogóle doznał jakiegoś kształcenia, wiedział, że nosi w sercu iskry genialności; każdy może być wielki, niezależnie od tego, skąd się wziął. Co więcej, każdy powinien tę wielkość zrealizować, dążyć do niej, hołubić ją, traktować jak swoje pryncypium. Nigdy wcześniej szerokie warstwy klasy średniej nie rozpoznawały się w żadnej opowieści o osobistej genialności jednostki, nie mogły się z żadną taką opowieścią bliżej identyfikować (Robinson był zaradny, ale nie był romantycznym geniuszem) – romantyzm dał tym kręgom społecznym taką opowieść, otworzył przed nimi perspektywy indywidualnego (raczej niż klasowego, choć i socjalistyczne prądy w nim istniały) wywyższenia i – przede wszystkim – samowywyższenia, do którego każdy, dzięki sile ducha, może teraz mieć pretensje.

Inaczej mówiąc: urok i pokusa romantyzmu polegały na subiektywizacji poczucia wielkości, które odtąd w największym stopniu opiera się na samopoczuciu jednostki oraz jej (auto)ekspresji. Wcześniej istnieli rzecz jasna geniusze – ci, za których pozycją romantycy nostalgicznie wzdychali – Michał Anioł, na przykład, był za geniusza i pół-boga uważany, wszakże sam z siebie, pomimo swego skrajnego indywidualizmu, nie przyznawałby sobie jakichkolwiek tytułów tego rodzaju i nie aspirował też do statusu „wieszczka” czy kogoś, komu należy się jakakolwiek władza nad publicznością – po prostu „robił swoje”. Z poczuciem wyjątkowości i odosobnienia, a czasem wręcz w odosobnieniu wymuszonym, lecz nie „romantyzując” tej kondycji. Geniusz romantyczny jest o wiele bardziej roszczeniowy i totalny, a ponieważ ma też skłonność do pewnej pogardy dla tego, co obiektywne i społecznie uznane, wywyższa się nierzadko wbrew wszelkiej opinii – stąd „poeta wyklęty”. Nawet jeśli geniusze, którzy gnili w zapomnieniu, stanowili w tamtej epoce mniejszość, a większości artystów powodziło się raczej nieźle², to jednak ci pierwsi konstytuują

² Tamże, s. 409.

pewną nową figurę i narrację tożsamościową – wielkiego wyrzutka, radykalnego kontestatora, który źródła, racje i wnioski ze swej wielkości odnajduje w całkowitym osamotnieniu i niezrozumieniu. Wszakże subiektywizacja źródeł jednostkowego wywyższenia i romantyczne: „każdemu wolno marzyć o byciu geniuszem” oznacza w praktyce, że odtąd konstruowanie osobistej wielkości staje się procesem o wiele bardziej niejasnym, niepewnym, ryzykownym i zawiłym, także bardziej śmiesznym, żalonym i pretensjonalnym; o wiele łatwiej też prowadzącym do dewiacji i wykolejeń, szaleństwa i głupoty, w zasadzie często od szaleństwa i głupoty nieodróżnialnym (podczas gdy trudno sobie wyobrazić w epoce owych *grandi maestri* jak Michał Anioł czy Leonardo, by artysta, nawet najbardziej, jak ci dwaj właśnie, ekstrawagancki, świadomie igrał z obłudą czy rozmawiał z Bogiem – renesansowi geniusze, nawet jeśli byli pół-bogami, potrafili zarazem być całkiem bezpretensjonalni i pragmatyczni). Podstawowym i nierozwiązywalnym problemem wielkości osobistej staje się odtąd jej nieodróżnialność od megalomanii i lęk przed byciem „tylko miernotą, która uroiła sobie wielkość”. Zwłaszcza, że triumf mieszczaństwa oznacza zarazem coraz bardziej złote czasy dla rozmaitych miernot, które urastają do rangi wielkości w oczach pozbawionej gustu publiki – „filistrów”. W tych warunkach żadna wielkość nie może już czuć się pewnie i solidnie, każda, nawet bardzo ugruntowana, nosi w sobie element histeryczny, lękowy i minoderyjny, każda wielkość graniczy ze śmiesznością, wywyższenie z żenadą i małostkowością. Megalomania otwiera przed jednostkami swoje nieznanne wcześniej lądy – świat dziwaków, ekscentryków, maniaków.

Nietzsche pochodził, jako się rzekło, z drobnomieszczańskich sfer, ale można też powiedzieć, że zrobił błyskotliwą karierę akademicką i poniekąd też towarzyską, skoro dostał się do elitarnego kręgu Wagnera, w którym przez jakiś czas był „wschodzącą gwiazdą” – jednak szybko porzucił oba te obiektywne źródła osobistego poczucia znaczenia i prestiżu, wzgardził Wagnerem i jego stronnictwem czy koterią, ostatecznie demaskując je jako „dekadenckie”, a z pozycji

uniwersyteckiej zrezygnował ze względów zdrowotnych, stając się w okolicach trzydziestego piątego roku życia emerytem-rencistą. Od-tąd utrzymywał się właśnie z renty „z Bazylei” w wysokości 3 tys. franków rocznie (przy czym dziennie utrzymanie np. w pensjonacie w Nicei kosztowało go 5,5 fr., a w Turynie za 1,25 fr. otrzymywał pełny posiłek: „ministra albo risotto, porządny kawałek pieczeni, ja-rzyny i chleb – wszystko smaczne!”³), a także z datków od matki, którą wielokrotnie prosił o pomoc finansową i materialną, tak np. w październiku 1887 w Nicei prosi ją o przysłanie piecyka, którego na miejscu ze względu na zbyt wysokie ceny nie może nabyć⁴. Warto też pamiętać, że ze swoich skromnych dochodów finansował wiele wła-snych publikacji, niemających w czasach jego największego rozkwitu umysłowego wielu odbiorców. Żył więc Nietzsche bardzo skromnie i samotnie, na swoje szczęście większość czasu spędzając pod niebem Italii, południowej Francji i Szwajcarii („Współczuje mi Pan – pisze z Nicei do jednego ze swych nielicznych wielbicieli, duńskiego profesora Georga Brandesa – na swej tym razem szczególnie zimowej i ponurej Północy: jak tam właściwie podtrzymać swą duszę? Podzi-wiam wręcz każdego, kto pod zachmurzonym niebem nie traci wiary w siebie, nie mówiąc już o wierze w <ludzkość> (...) tu wierzę, jak wierzy roślina, w słońce (...)”⁵). Oczywiście, nie był to żywot znamio-nujący wielkość, nawet jeśli w dniach poprzedzających popadnięcie w niedowład psychiczny, zimą 1888/1889 w Turynie, Nietzsche od-nosi wrażenie, że wszyscy otaczający go ludzie traktują go jak króla, przekupki, kwiaciarki, dzieci, restauratorzy odnoszą się do niego z szacunkiem należnym jego wielkości – i sam pisze listy do króla Włoch i cesarza Niemiec⁶, przekonany, że gotów jest objąć rządy

³ F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Inter-Esse, Kraków 1994, s. 367, 371-372.

⁴ Tamże, s. 325.

⁵ Tamże, s. 357.

⁶ Co charakterystyczne, jednym z objawów nadchodzącego kryzysu jest wzrost megalomanii, list do cesarza, odnotujemy, rozpoczyna się następująco:

nad światem. Musiały to być chwile intensywnej euforii, upojenia samym sobą o jakim marzyć może każdy egocentryk.

Jednym z najbardziej elementarnych rysów myślenia Nietzschego i szerzej uwarunkowań jego rozumienia rzeczywistości było to, że jako romantyczne w proveniencji, podszyte zatem motywem frustracji, zranienia, odrzucenia przez świat i neurastenicznej, jak to się kiedyś nazywało, zemsty na nim, starało się ono zarazem nieustannie ustanowić samo siebie i oprzeć na przesłankach aktywności (zamiast reaktywności), samoistności, optymizmu, afirmacji, a nawet bezwzględnego pojednania ze światem (por. słynne „amor fati”)⁷. Paradoks czy może schizoidalne pęknięcie w Nietzschem polega właśnie na tym, że jako jeden z typowych „niedoszłych panów”, owych romantycznych, samozwańczych „mocarzy”, którzy bez trudu mogliby sami z siebie zapanować nad światem, gdyby nie to, że podły świat nie dosięga ich miary, a przez to poniża zamiast wywyższać, stara się on swoje odrzucenie, swoje bolesne poczucie bycia śmiesznym w swych roszczeniach przekuć w czystą, słoneczną pogodę ducha, absolutnie lekką i skoczną, tanecznie biegnącą po falach wiecznego powrotu. Przekuć swą żalną kondycję w rację, pretekst i najsubtelniejsze środowisko autoafirmacji.

Aby tego dokonać, musi przewartościować wartość nowoczesności – a ściśle, fundamentalną wartość egalitarnej obietnicy, czyli emancypacji jako równej wolności dla wszystkich – pokazać nie tylko,

„Niniejszym czynię Cesarzowi Niemiec najwyższy honor, jaki może go spotkać, honor, który waży tym więcej, że w tym celu muszę przewyciężyć swą głęboką niechęć do wszystkiego, co niemieckie: ofiaruję mu pierwszy egzemplarz swego dzieła, które zwiastuje bliskość czegoś potwornego – kryzysu, jakiego na Ziemi jeszcze nie było (...)”; tamże, s. 384.

⁷ Warto zwrócić uwagę, że w tetradzie centralnych Nietzscheańskich pojęć „wola mocy – nadczłowiek – wieczny powrót – amor fati”, mamy do czynienia z eklektyczną mieszaniną konceptów (ideologemów) o proveniencji starożytnej (dwa ostatnie) i nowoczesnej (dwa pierwsze).

że jest ona kłamstwem, ale i że jest szkodliwa, głupia i „anty-rozwojowa”, przeciwna życiu – że jest „dekadencją”, upadkiem. Zamiast niej lepsze jest kłamstwo ekskluzywnej wolności dla nielicznych, to ona jest jedyną stawką wartą gry, która zajmuje puste miejsce obiektywizmu. I Nietzsche tak właśnie, w tym kierunku, stara się rozgrywać swoją grę – jako walkę o wolność własną, radykalną wolność bycia tylko sobą, sobą ekskluzywnym i górującym, supremacjonistycznym. Nie mogło go to uchronić przed mówieniem językiem swojej epoki – choć jednocześnie nikt, bez wątpienia, tak jak on nie mówił językiem swojej epoki, doprowadzając go w ekstazie, euforii i entuzjazmie (by poprzestać na „e”), jak i przeciwnym im nastrojom, do konwulsji – tzn. mówiąc nim „po swojemu”. Mówiąc najkrócej: metodą Nietzschego było podważenie wszystkich współczesnych mu pretendentów do mocy, zakwestionowanie wszelkiej uznanej wielkości, wszelkiej uznanej wzniosłości i subtelności, w imię ich radykalizacji i tak skrajnej rewizji, że stają się one paradoksalnym zaprzeczeniem swego wyjściowego znaczenia: tak na przykład z cnotą szlachetności, którą przypisuje w jednej z wielu prób jej zredefiniowania „blond bestii”. W efekcie mamy najczystsze ekstrawagancje – taką właśnie ekstrawagancką prowokacją musiały być w oczach samozadowolonych ówczesnych poźjednoczeniowych niemieckich mieszczan, dumnych ze swojego rozwoju i zwycięstwa nad Francją, jego elokwentne popisy pogardy i krytyki pod adresem współczesnego niemieckiego ducha (a niczym nie pogardzał Nietzsche tak bardzo, jak Niemcami) – do tego stopnia, że w chwili tożsamościowej destabilizacji gotów był uznać się za Polaka⁸. A jednak Nietzsche był, wbrew temu, Niemcem z krwi i kości. To jego ekstrawagancja sprawiła,

⁸ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 23. Por. także list *Do dostojnych Polaków* – „Należę do was, jestem jeszcze bardziej Polakiem niż Bogiem, chcę wam oddać cześć, tak jak cześć oddawać mogę... Żyję wśród was jako Matej[k]o... Ukrzyżowany”, *Listy*, op. cit., s. 393.

że militarystyczno-pruskie tradycje etyki rycerskiej, do spółki z intelektualną tradycją moralną Kantowsko-Heglowską, stały się tak fascynującym źródłem dla pracy myślowej perwersji i eksperymentów z zakresu radykalnej reinterpretacji antropologii. Dziś jednak, gdy czytamy, co Nietzsche miał do zarzucenia Niemcom, dziwimy się, dlaczego oddawał się tak miłym i płytkim diagnozom. W istocie, ekstrawagancja lubi żywić się komunałem, dociskać go do ostateczności, wyprowadzać najbardziej kontrowersyjne konsekwencje.

Nietzsche jest tym, który odwieczny elitarystyczny komunał/marzenie/ideał „dobrego pana”, tego, który panuje i opromienia panowaniem, który rządzi i budzi swym rządem zachwyty, który dominuje i budzi rozkosz podlegania – wynosi na wyżyny dyskursu tak wyrafinowanie aporetycznego, ekstrawaganckiego i wieloznacznego, że właściwie doprowadza go do eksplozji od środka – rozsadza go swą bujną idiosynkrazją, która oczywiście z realnym arystokratyzmem nie ma zupełnie nic wspólnego. Niby jest to arystokratyzm – ale ostatecznie powiada Nietzsche „wobec wszystkiego, co dziś zwie się noblesse, mam poczucie dystansu – młody cesarz niemiecki nie zaznałby szczytu pracy u mnie jako stangret”⁹. Tylko filozof może pozwolić sobie na pomyślenie czegoś takiego, choć i on płaci za to obłędem i milczeniem (to wszak jedno z ostatnich oświadczeń tego myśliciela).

Rebeliancki romantyzm Nietzschego jest o tyle radykalny i posunięty do ostatecznej skrajności, że poszukując alternatywy dla wartości nowoczesnych decyduje się nie na powrót do jakiejś realnej narracji przeszłości (np. chrześcijańskiej, jak to bardziej standardowo robić zwykli romantycy zafascynowani średniowieczem), lecz na wymyślenie jej, mitopojetyczną kreację futurozoficzną – wpierw spróbował jeszcze ze starożytną „Grecją”, też w dużej mierze przez Nietzschego zmyśloną (ale która Grecja nie jest zmyśloną?). Chrześcijaństwo nie jest bowiem jego zdaniem alternatywą,

⁹ F, Nietzsche, *Ecce homo*, wyd. cyt., s. 23.

w istocie: nowoczesność to jego dalszy ciąg, nowoczesność to chrześcijaństwo wprowadzane innymi środkami, na tym polega jego krytyka „nowoczesnych idei”. W jego opowieści o genealogii moralności (która zasadniczo jest opowieścią o tym, jak powstał człowiek, genealogią humanizacji), to właśnie z chrześcijańskiej, judeochrześcijańskiej inspiracji bezpośrednio wywodzi się egalitaryzm i „bunt słabych” – fundament nowoczesnego świata, zdeterminowanego przez potrzeby i aspiracje małoduszności/niewolniczości. W swej istocie było ono religią niewolników i niewolniczości, służalczości, poniżenia, „sprzecznego z życiem” rozumianym jako swobodna ekspansja, kreacja. Jego obietnica „równości” wszystkich ludzi kompromituje się jako pobożne życzenie tych uciemionych, skrzywdzonych, przez których przemawia – może i słusznie, lecz jakże nietrafnie i mściwie – resentyment i pragnienie ściągnięcia wszystkiego do niskiego poziomu.

Zamiast tego Nietzsche proponuje swoją fantastyczną wizję „nadczołowieka” – wspieraną tyleż przez ewolucję, co i przez tradycję nowożytnego superhumanizmu teomorficznego (od Mirandoli do Hegla) – która zamiast do tradycji czy przeszłości, sięga do nieokreślonej „dalszej przyszłości”, jednocześnie unieważniając różnicę między przyszłością a przeszłością w paradoksalnym dla tego kontekstu pojęciu wiecznego powrotu. Osobliwość podejścia Nietzsche do czasu historycznego polega na tym, że jest ono zarazem retrospektywne, jak i prospektywne. Stąd jego wizje przeszłości czy prahistorii kojarzyć się mogą z nurtem fantastyki literackiej zwanym „fantasy”, którego umiejscowienie w czasie jest właśnie podobnego typu – to ni przyszłość, ni przeszłość, albo: przyszłość, która jest jak przeszłość. Dlatego Nietzsche zatrudnia w swojej myśli mity – podstawowym mitem, który był zresztą w jego czasach czymś szeroko rozpozszechnionym, a w rzeczy samej komunałem związanym z XIX-wiecznymi nacjonalizmami¹⁰, był ten o pra-podboju, jakiego

¹⁰ E. Hobsbawm, *Wiek rewolucji*, wyd. cyt., s. 196-215.

na „miejscowej” ludności dokonać mieli w odległym czasie „waleczni najeźdźcy”, podporządkowując sobie tubylców i ustanawiając ustrój „panów”. W mitach próbuje odnaleźć to, co było, i co wobec tego musi znowu nastać.

Psychoanaliza Nietzscheńska nie przyjęła się aż tak powszechnie, jak Freudowska, ale jeśli chodzi o obszar psychologii religii, to na nim dokonania tej pierwszej wydają się dla tej drugiej nieodścignione. Freudowska analiza religijności jako neurozy jest już bowiem tylko sprowadzonym do norm mieszczańskiej poprawności tamtych czasów (której Nietzsche zawsze miał obsesyjną ambicję wymierzać siarczyste razy) cieniem i dalekim pogłosem tego, co o tej (dys)funkcji psychicznej, jaką jest religijność, oraz jej ostrej, psychotycznej fazie, jaką jest kapłaństwo, miał do powiedzenia autor *Antychrześcijanina*, książki, która kończy się projektem „ustawy” przeciwko chrześcijaństwu¹¹. Nawet jednak jeśli większość jego analiz razić nas może jednostronnością i zajadłością ataków na tę przeciw, skądinąd, *tajemniczą i niejednoznaczną rzecz, jaką jest chrześcijaństwo* – w rzeczy samej wszakże, kto wie, czym jest chrześcijaństwo, niech pierwszy rzuci w Nietzschego kamieniem! – nawet jeśli to nie nasz język i też nie nasze już małpy, te, które idą w orszaku Zaratustry, pozostaje nietzscheańskie w duchu pytanie, którego nie przestawał zadawać postnietzscheański XX wiek, i nie przestaje też wiek XXI, mimo silnych refluksów postsekularnych: czy religia, zwłaszcza monoteistyczna, jako pradawna i uniwersalnie atrakcyjna forma odpowiedzi na pytanie „komu służyć?”, („jakiemu panu?”), nie zasadza się na „ludzkiej, arcyłudzkiej” potrzebie i pragnieniu podległości, poddaństwa? – Stanowiąc, dopóki istnieje, nadzwyczaj trudny do obalenia dowód na istnienie „człowieka potrzebującego pana”? Antropologia niewolniczości jest więc antropologią uniwersalną. A człowiek potrzebujący pana to coś więcej niż „zwykły” niewolnik – to „niewolnik

¹¹ Por. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowinski, Nomos, Kraków 1999.

z natury”. Jedyne nieliczni – kim oni są, jak ich określić, jak nazwać? – nie chcą być niewolnikami, stawiają to sobie za cel i wartość, by nie służyć, by nie podlegać. Czy zgodnie z logiką władzy, aby nie być niewolnikami, muszą być panami – czy nie ma innej formy bycia wolnym niż pańska? I jak nie być niewolnikiem i nie zostać zniewolonym przez własną pańskość? Wszak ostatecznie, czy nie jest tak, że największy pan jest zarazem zniewolony przez formę pańskości (i państwa), jest jej podporządkowany do tego stopnia, że gdyby ją chciał naruszyć, mógłby stracić władzę?

I tak, ponad sto lat po Rousseau i jego wezwaniu do współczucia z człowiekiem, wszędzie zakutym w kajdany, Nietzsche, w akcie buntu wobec egalitaryzmu i sentymentalizmu, który każe widzieć przede wszystkim cierpienie i negatywność w czymś, co jest koniecznością życia (psychiczną, nie tylko materialną) i normą dla większości, przeformułowuje cel filozofii w sposób, który wyraziłaby bardzo dobrze taka oto parafraza: „kiedy się społeczeństwu ludzkiemu przyjrzeć okiem pozbawionym złudzeń co do możliwości bycia spokojnym i nieuprzedzonym, ukazuje nam ono zrazu tylko obraz przemocy słabych i uciemnienia silnych... (itd.)”.

To, żeby silni byli uciemnieni przez słabych, to koncept wprowadzający nas do samego serca Nietzscheańskiego paradoksu i jego ekstrawaganckich eksperymentów myślowych. Wydaje się bowiem, że z definicji silni są silniejsi od słabych – to, że tak jest, wydaje się prawdą „sądu analitycznego”, wynikającą po prostu z sensu pojęcia. Tymczasem Nietzsche ustanawia tu pewną kontr-logiczną, „syntheticzną” prawdę doświadczenia: choć to logice wbrew, słabi wygrywają z silnymi; są silniejsi od silnych. Czy nie oznacza to jednak po prostu, że silni zostali błędnie uznani za silnych, a prawdziwie silnymi okazali się w końcu inni? Tylko pozornie rozwiązuje ten paradoks powiedzenie, że silni są mniej liczni od słabych – „i to dlatego!” – w rzeczywistości jednak go tylko przemieszcza, jeśli bowiem siły nie definiuje przewaga (także liczebna), to co ją definiuje? W istocie, oto jest pytanie.

Nietzsche nie stał przecież, nie chciał stać, po stronie tych, których oskarżał Rousseau – elitę tego świata; nie był reakcyjnym ideologiem pruskiego junkierstwa. Jaki więc w istocie był sens tego gestu odwrócenia, buntu przeciw (re)sentymentalizmowi, buntu, który kazał Nietzschemu wzgardzić wszelkim egalitaryzmem? Co to znaczy, gdy ktoś osobiście zupełnie pozbawiony krzepy, chorowity, znerwicowany i zdziwaczały (vide wąsy Nietzschego, aberracyjne, groteskowe, samoosmieszające)¹², prowadzi złożone i dynamiczne dywagacje na temat siły i słabości, zdrowia i choroby? Polityka przewartościowania jest tu polityką osobistą, walką o własną „moc” podmiotu o mocno rozchwianej tożsamości, pół-sieroty, wrażliwca, marzyciela (bo kto najlepiej czuje się spacerując samotnie po górach – też nie za stromych przecież? Jak należy zdefiniować „mocarza”, aby mógł stać się tożsamością dla takiego kurortowego spacerowicza?) Ale nawet jeśli w swoim marzycielstwie Nietzsche posunął się dalej niż jakikolwiek inny filozof, to jednak użył go także po to, by pokazać, „ileż krwi i grozy kryje się na dnie wszystkich <dobrych rzeczy>”¹³. W tym sensie Nietzsche jest „konserwatystą” nietypowym, bo pozbawionym i pozbawiającym złudzeń (typowy konserwatyzm najczęściej polega na konserwowaniu, podtrzymywaniu, uzasadnianiu bądź redefiniowaniu różnorodnych złudzeń) – poza jednym złudzeniem, nieskończoności ewolucji, nieograniczoności ludzkiej natury. Pomiędzy (auto)represją jako konstytutywnym aktem upodmiotowienia (czy uczłowiczenia „zwierzęcia człowiek”), aktem, w którym zdolność do bycia w ogóle kimś łączy się ze źródłową przemocą na sobie jednostki, a dalszymi aktami zawładnięcia i zawłaszczenia, „panowania”, czynienia poddanych, zachodzi intymna więź, która rozdziera „pana” już u jego narodzin. Niewola i wolność są ze sobą splecione, wprost proporcjonalne

¹² O wąsach Nietzschego piszę więcej w książce *Wzlot i upadek człowieka nowoczesnego*, Warszawa 2015.

¹³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, wyd. cyt., s. 68.

do siebie. Pierwotne okrucieństwo, źródłowa moralna obojętność na cierpienia (własne i cudze) stanowią naturalny i nieodzowny składnik procesu upodmiotowienia; a więc nie ma upodmiotowienia bez (samo)uprzedmiotowienia. Taki jest właśnie sens Nietzschego opowieści o stanie natury¹⁴, która tym różni się u niego od swoich wcześniejszych nowoczesnych wersji (także Hobbesa, Locke'a), że w naturze nie widzi ona zasady pierwotnej równości („Natura wszystkich ludzi uczyniła równymi...” – jak mówi *Lewiatan*). I tu właśnie, w pojęciu „natury”, ukrywa się jedna z teoretycznych stawek sporu: natura to równość czy hierarchia?

Otóż każda nowoczesna opowieść o „stanie natury” stanowi przykład filozoficznej mitotwórczości, a wybór konkretnej odpowiedzi na to pytanie (prawdziwa brzmi oczywiście: to zależy) jest już zawsze pewnym wyborem antropopolitycznym, a nie kwestią „faktów”, bo przecież fakty są tu zbyt niejednoznaczne i rozmaite, jak to zwykle bywa w ogólnej nauce o człowieku. Decydując się na naturalizm hierarchistyczny zamiast naturalizmu ahierarchicznego a la protoburżuazyjny Hobbes (czy Rousseau), Nietzsche idzie ku „źródłom”, aby odnaleźć w nich elitarystyczne początki wszelkiego społeczeństwa. Otóż, zgodnie z tym, „na początku” ludzie właśnie różnili się; u źródeł byli po-różnieni, rozmaici co do natury, charakteru: jedni piękni, drudzy brzydzy; jedni wielcy, drudzy mali itd. Już samo to brzmi przeciwnie, zwykliśmy u źródeł widzieć prajedność, brak rozróżnień – radykalizm Nietzschego nie waha się ani chwili przed tym śmiałym, niezgodnym z przyzwyczajaniem myślowym krokiem¹⁵.

Zgodnie z tą logiką, czas prowadzi do antropogenicznego „wymieszania”, do zatarcia pierwotnych rozróżnień – tu Nietzsche posługuje się tym samym schematem-komunałem co rasiści jego doby.

¹⁴ Tamże, „Rozprawa druga: Wina, nieczyste sumienie i pokrewne zjawiska.”

¹⁵ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1997, s. 5-7.

Narzuca to jego dyskursowi drugą „wewnętrzną sprzeczność” obok tej zachodzącej pomiędzy horyzontalizmem a wertykalizmem – jest to sprzeczność pomiędzy zasadą czasu ewolucji-postępu (nowoczesną) a zasadą czasu degeneracji (a-nowoczesną, m.in. obecną w chrześcijaństwie, opowieść o upadku itd.) – jej rozwiązaniem czy przekroczeniem, chyba chybionym, choć dostarczającym specyficznej formy euforycznego wtajemniczenia w ostateczną zagadkę czasu w ogóle, miała być idea „wiecznego powrotu”: cykliczności znoszącej zarówno linearność degeneracji, jak i tę postępu, mieszającej je ze sobą w ruchu spiralno-bezkresnym, pomiędzy następującymi po sobie szczytami rozwoju a szczytami zwyrodnienia. W końcu, idea ta znosi też różnicę między optymizmem a pesymizmem. Nie wyprowadza ona jednak daleko poza wyjściowy problem, zażegnując go wysokim kosztem małżeństwa z czymś całkiem „anachronicznym”, czym jest właśnie cykliczna wizja dziejów, w istocie unieważniająca wszelkie aspiracje superhumamizmu.

Trzeci, związany z poprzednimi dwoma, paradoks czy „wewnętrzna sprzeczność” (którą należałoby może raczej nazwać „dyskoherencją”, czyli taką nie-koherencją, która nie jest po prostu brakiem koherencji, niekoherencją, lecz raczej patologiczną, „dziwną” koherencją, illogiczną koniecznością myśli podważającej samą siebie, ale właśnie dlatego świecącej szczególnym światłem wglądu) polega na tym, że odrzucając chrześcijańską antropogonię (i kontynuując ją antropogonię nowoczesnego, oświeceniowego egalitaryzmu), starając się być radykalnie bezbożnym, Nietzsche nie uniknął wpadnięcia w inną krypto-teologiczną pułapkę. W swym pojęciu wyższej, potentytystycznej „pańskości”, super-mocy kontynuuje nowożytny projekt neoprometejskiego ubóstwienia człowieka, starając się nadać mu zarazem rumieńce własnych marzeń, ambicji, przeżyć – Nietzsche nie daje nam jednak do końca przekonującej odpowiedzi na pytanie, jak nie być Bogiem, wręcz przeciwnie, jego *Ecce Homo* jest dziełem tyleż genialnym i porażającym, co artykułującym na najwyższym po-

ziomie intelektualnym to, co na niższym, prostszym byłoby przekonaniem kogoś, kto w swym obłąkaniu bierze się za Jezusa Chrystusa (Nietzsche przeżywał momenty takich samozwańczych identyfikacji¹⁶). Jego bezbożność nie stroni od patetycznego samoubóstwienia – oczywiście zawsze też ocierającego się o absurd, karykaturę, szyderstwo.

Z drugiej strony, patrząc na rzecz bardziej historycznie, nie można się oprzeć wrażeniu, że projekt Nietzscheański nie jest w duchu i przesłaniu projektem instauracyjnym i fundatorskim (takim np. jakim był wcześniej Robinson Crusoe), lecz znacznie bardziej schyłkowym, orgazmiczno-apoplektycznym i ostatecznie katastrofalnym (nie: katastroficznym) – że jest to projekt/przedsięwzięcie tak skrajnie wyśrubowane pod względem ambicji, tak skrajnie przeczacujące realne ludzkie możliwości w imię poszukiwania absolutnych napięć i radykalnych przekroczeń, przemian, przewartościowań wiodących ku wzmożeniom niebotycznym, atletyce ducha, mocom, „wobec których cesarz niemiecki mógłby być tylko stangretem” – że i ostatecznie chybione. Oczywiście, to skala tego chybienia, tego rozminięcia się, barwna intensywność i eksplozywność wszystkich jego przybliżeń, wszystkich aforyzmów, euforyzmów i opowieści je wyrażających są właśnie tym, ze względu na co Nietzsche jest tak bezkresnie interesującym myślicielem.

Nietzsche – supernowoczesny ambicjoner, filozof, który z aspiracji do osiągnięć, z przekonania o nieskończoności własnego potencjału (vide *Ecce homo*, „Dlaczego jestem taki mądry”), uczynił swój główny przedmiot inspiracji i badania. Co to znaczy „móc nieskończenie”? Czy naprawdę można „móc nieskończenie”? I jak dojść do pełni poczucia, że może się nieskończenie? Jak pogodzić to dochodzenie ze wszystkimi drobnymi niemocami dnia codziennego, tym, że boli brzuch, albo pęka głowa i nic nie można z tym zrobić? I jak, z drugiej strony, ma się do tego krytyka pojęć osoby, wolnej

¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Listy*, op. cit., s. 392-394.

woli, podmiotu, „ja”, świadomości – całej teomorficznej metafizyki podmiotowości („duszy”), którą tak doszczętnie demaskuje w *Anty-chrześcijaninie* – jako nie tylko fałszywą, ale i „szkodliwą” – siedlisko wszelkich chorób, wypaczeń, aberracji, samookaleczających operacji itd. Prawdziwa, „naturalna” pańskość nie bierze się z jaźni, z „wolnej woli” czy przenikliwej świadomości, jest ona czymś instynktownym, bezpośrednio się udzielającym: autentyczny pan to nie ten, który przymusza swoją decyzją, ale ten, wobec którego nie można nie ulec – wszystko rozstrzyga się na poziomie bezpośredniości odruchów i czynności, na którym świadomość jest czymś zbyt „powolnym”, a zapośredniczenie w niej tego, co impulsywne („bestii”), to tylko przeszkoda i pohamowanie. A zatem pańskość należy szukać poza wszelką „wyższą” osobowością, poza strukturą osoby, gdzieś głębiej i niżej, w trzewiach, w fizjologii, w „dobrym trawieniu”, „zdrowych nerwach”, „wesołym, beztróskim uśmiechu”, „tanecznym kroku” itp. Dopiero tak wykoncypowana „pańskość instynktowna” może rzucić pogardliwe wyzwanie nowoczesnemu „ja”, przerafinowanemu i „zniewieściałemu”, „rozmiękczonemu”, zaaferowanemu fałszywymi ambicjami itd. – dopiero ona może rzucić krzepie nowoczesnej rękawicę.

Jeśli więc jego głównym problemem było to, jak ustanowić antropologię (oraz nową antropogonię) bez Boga, jak uczynić człowieka naprawdę, w najgłębszym sensie bezbożnym – a to zdaje się sugerować przypowieść o „szaleńcu” z latarnią z *Wiedzy radosnej*¹⁷ – to można by powiedzieć, że Nietzsche postawił właściwe pytanie, tylko niewłaściwie poszukiwał odpowiedzi w eksperymentach myślowych polegających na skrajnej eskalacji tych cech człowieka, które, poza wszelkim zapośredniczeniem w jaźni, promowałyby moc, neo-graniczoność, awans i ekspansję – wszakże, oczywiście, pod tym względem był Nietzsche w najściślejszym znaczeniu reprezentantem

¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 137, p. 125.

i ofiarą epoki nowoczesnej, która w sprawie mocy ludzkiej obiecywała złote góry; kwestia mocy jako głównego napędu i centralnego konceptu aksjologii (zastępującego starożytną „cnotę”) jest przecież głównym problemem antropologii nowożytnej już od Machiavellego i Hobbesa czy Spinozy. Nietzsche niczego nowego więc tu nie odkrywa, a jedynie – przeczuwając całkowity krach tego projektu – żąda w sposób maksymalnie egzaltowany i alarmistyczny, charakterystyczny dla wszelkiej późnej filozofii, zwłaszcza dla *późnej filozofii mocy*, a w końcu graniczący już z histerią, absolutnego i ostatecznego wzmocnienia, wielkiego skoku naprzód, zanim będzie za późno; urzeczywistnienia go „tu i teraz”, natychmiast. Jest, a raczej bywa, kimś w rodzaju fanatycznego działacza partyjnego, który czując głęboki choć cichy jeszcze kryzys przywództwa żąda nowych, bezprecedensowo ambitnych wyzwania i z zapałem przemawia na sali, w której większość słuchaczy ma o wiele bardziej przyziemne i konformistyczne myśli, kiedy on unosi się w górnołotnych wizjach. Lub może raczej, w chwilach większej rezygnacji, obwieszcza długoterminową nieuchronność takiego przełomu wzmoczeniowego, powrotu do witalnej, żywiołowej przebojowości – w jakiejś dalekiej przyszłości, którą jednak przesłania ciemny horyzont upadku i pogrążenia w tym, co pospolite.

Niezależnie od nastroju, figura eskalacji ludzkiej mocy, żądania tego, co niesłychane, zdaje się stałą w złożonym Nietzscheańskim teatrze. Żywioł zaratustriański czerpie zresztą większość swojej energii, kto wie, czy nie podłączając się do sieci elektrycznej na gapę, z wielkiego konglomeratu ewolucjonistycznego; to dzięki mniej lub bardziej zawołowanym odniesieniom do ewolucji zaratustrianizm uwierzytelnia się jako naturalistyczny, „naukowy”. Niemniej tym, co miałoby być głównym wyznacznikiem tej ewolucji była dla Nietzschego „pańskość”, „mocarność”. To jasne, że w końcu rozbił sobie głowę na próbach zrozumienia, co to właściwie jest „pańskość”. Wydaje się, że błąd i w jego przypadku polegał na tym,

że pańskość jest od początku konceptem teologicznym i tylko z teologii czerpiącym swoją wartość – wszelkie zaś próby ukonstytuowania jej wyłącznie na gruncie „filozofii natury”, jako efektu „praw przyrody”, skutkować może jedynie katastrofalną konfuzją intelektualną, która niebezpiecznie też ociera się o autentyczne barbarzyństwo.

Nietzschemu nie udało się zatem – a w każdym razie nie powiodło w innym sensie jak ten, jakiego dostarcza sama próba, sam eksperyment na takiej myślowej ewentualności – wyjście poza paradygmat nowoczesnej antropoteologii generalnej, która człowieka nowych czasów uczyniła strukturalnie równym nieskończonemu i mogącemu wszystko oraz wolnemu Bogu. Jego nadczłowiek, choć w zamiarze rewolucyjny i przełomowy, wieńczy w istocie intelektualną historię nowożytnego indywidualizmu ukonstytuowanego na zasadzie kumulacji mocy, hierarchiczno-dominacyjnego, a zarazem (auto)represyjnego podmiotu własnej tożsamości. Jakkolwiek poddaje gruntownej krytyce założenia tejże antropoteologii w pojęciu klasycznej świadomej siebie jedności duchowej, przeciwstawiając jej to, co instynktowne i biologiczne, cielesne, to jednak, okopując się na polu etycznym na pozycjach radykalnego egoizmu, ostatecznie rewindykuje zasadę twardej, czynnej podmiotowości, podejmując w ten sposób wątek znany doskonale, choć rozwijany przezeń w zupełnie innym kontekście kulturowym, Machiavellemu. Kim jest pan, kto nim właściwie jest? To dla Włocha przynajmniej, w jego jeszcze post-feudalnym otoczeniu politycznym, było jasne, empirycznie namacalne: to il principe, pierwszy. Książę – nie chodzi jednak o tytuł, tylko o tego, kto stoi na czele mnogości; jak się nim staje? Nietzsche w warunkach zindustrializowanego, nowoczesnego społeczeństwa ery wielkich maszyn, rosnących mas, imperiów – warunkach, w których europejska kolonialna, ekspansjonistyczna i imperialna pycha mogła święcić najbardziej dla siebie sprzyjające globalne okoliczności i najbardziej świetlane perspektywy „białej rasy” (bo autorefleksja w kategoriach rasistowskich nie była wówczas wybrykiem, lecz zupełnie dosłownie „normą dobrego wychowania”) – stawia to pytanie tak,

by zarzucić tej pańskiej, arcypanńskiej epoce zachodu, stojącej w kulminacyjnym momencie swej suprematystycznej samoświadomości, że jest nie dość pańska, że w ogóle nie jest czasem świetności jednostek, wielkich aktorów i tytanów.

Łatwiej to zrozumiemy, jeśli przywołamy radykalnie antyburżuazujne wypowiedzi Nietzschego, jego deklarowaną wielokrotnie niechęć do mieszczaństwa i jego wartości kupieckich. Czyż jednak nie wiedział, że nic nie jest bardziej ekspansywne, mocarne, hegemoniczne i agresywne niż mieszczaństwo i jego duch – kapitalizm? Czyżby nie czytał był *Manifestu komunistycznego*? Nie jest niedorzecznym domniemanie, że Nietzsche, niezbyt dobrze znający się na sprawach ekonomiczno-społecznych, przeoczył tę istotną cechę, jeśli nie kulturową, to cywilizacyjną świata burżuazyjnego. Wbrew pozorom to nie kultura rycersko-arystokratyczna jest kulturą woli mocy i panowania; w każdym razie w porównaniu z mieszczańską wolą mocy i panowania ta feudalna wydaje się „znać miarę” i być skromna. Istotą człowieka nowoczesnego – a człowiek nowoczesny to oczywiście w duchu żaden arystokrata (czy ktokolwiek był nim kiedykolwiek w duchu? – oto jest pytanie... Nietzsche był gotów ręczyć za to wkładając samemu rękę do ognia), tylko burżuj – jest to, że nie zna on żadnej miary, nic z zewnątrz nie nadaje mu granicy, on sam ją ustanawia i przesuwają, z mocy własnej kreatywności (tej samej kreatywności, którą w średniowieczu, a jeszcze nawet w renesansie, rezerwowano ekskluzywnie dla Boga). To filozofowie mieszczańscy, nie arystokraci, ustanowili ideał humanistyczny i wraz z nim superhumanistyczny (por. Pico della Mirandola). Nigdzie indziej, jak tylko w obrębie refleksji nowoczesnej, można było przekreślić humanizm w imię superhumanizmu – ponieważ współgzystują one w niej od jej zarania, ich poróżnienie czy przeciwstawienie mogło być ostatecznie tylko symptomem schyłkowości.

Oczywiście, Nietzsche zdawał sobie sprawę z mocy mieszczaństwa i ekspansywności zachodu, jakie były ewidentnymi fenomenami jego czasów, a jednak wołał tak przeformułować istotę „różnicy

mocy” (bo pryncypium moralne i kulturowe „woli mocy” zawsze sprowadza się do kwestii różnic mocy, porównywania różnych mocy, hierarchizowania różnych pozycji, podmiotów itd.), by diagnozowała ona upadek, kryzys, degrengoladę: nie ma, ach nie ma już prawdziwych mocarzy! – to jedna z częstych jego skarg pod adresem współczesności. Nie ma już zrozumienia dla tego, co to znaczy być mocnym. Żyjemy w czasach małości, maluczkości. Nie ma prawdziwych panów, są tylko fałszywi, przebierańcy, pseudokraci. Żeby jednak dowieść, że tak jest, oraz pokazać demonstratywnie, że tak stać się musiało, trzeba odwrócić wszystkie znane narracje nowoczesnej antropologii, postępu, moralizacji, cywilizacji itd. Odwrócić tak radykalnie, z takim impetem wywrotowości, przekory, przewrotności i intelektualnego okrucieństwa, że czasem doprowadza to już opowiadającego pod jego własną ścianę, do jego własnych konwulsji i rozpadu – każąc mu wypowiadać rzeczy tak ekstrawaganckie, że nieodróżnialne od własnej parodii.

The last Übermensch

This essay aims to present Nietzsche's philosophy of power as a late Romantic uprising heralding the final decline of classical modern subjectivity and describing its disintegration.

Tomasz Figura

Lęk przed imitacją

Pierwsza polska praca filozoficzna napisana przez kobietę – *Myśli o filozofii* Eleonory Ziemięckiej¹ – wzbudziła w Bronisławie Trentowskim „nienawiść i odrazę”, o czym pisał w *Chowannie*². Jego zdaniem uczone kobiety są jedynie „małpami istoty męskiej”, imitatorkami. Tylko w naturze mężczyzn leżeć ma zainteresowanie światem idealnym, kobiety natomiast powinny ograniczyć się do zagadnień praktycznych – twierdził XIX-wieczny filozof. Polski heglista powtarza Platońską strukturę relacji między myślącym a imitacją: należy śledzić jej ścieżki, by oddzielić prawowite kopie od symulaków, aby dzięki temu móc utrzymać sprawiedliwy podział pracy, który organizowany jest przez możliwość uczestnictwa w tym, co idealne.

Hierarchia i przemoc często zostają uzasadnione przez odwołanie do wizji zgubnego wpływu naśladownictwa na życie społeczne. Platon jako pierwszy przedstawił i uzasadnił negatywną aksjologię imitacji. Komentując Platońskie *Państwo*, René Girard stwierdził, że starożytny filozof był pod wpływem starszego od historii „terroru imitacji”³. Fundujące zachodnią filozofię polityczną dzieło pokazuje różne oblicza tego lęku. Pokazuje również, jak go używać. Platon jednak tego lęku nie wyjaśnia. Zdaniem Girarda mechanizm, który sprawia, że imitacja jest tak istotna w życiu politycznym, łączy w sobie świętość, przemoc i pragnienie. Lęk przed tymi trzema zjawiskami, które splecione są z imitacją, jest naturalną reakcją chroniącą przed

¹ E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, „Kronos” 2018, nr 3, s. 258–277.

² B. Trentowski, *Chowanna czyli całokształt pedagogiki narodowej*, nakł. i druk. J. Łukasiewicza, Poznań 1846, s. 503.

³ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paryż 1978, s. 23.

zarażeniem, włączeniem w krąg oddziaływania przemocy i konfliktu⁴. Girard starał się więc na gruncie materialnych i nieświadomych procesów wyjaśnić to, co Rudolf Otto fenomenologicznie opisywał jako „numinotyczność” świętości⁵.

Według teorii Girarda przemoc jest zaraźliwa, ponieważ u jej źródła leży „pragnienie mimetyczne”. Imitując innych, mamy przejmować ich potrzeby i cele. To prowadzi do konfliktu, gdy przedmiot pragnienia jest czymś skończonym. Rozwiązaniem „kryzysu mimetycznego”, czyli rozprzestrzeniania się tak powstałej przemocy, miały być rytuały ofiarnicze, które ją kanalizują i odgrywiają szczególną rolę w powstaniu tego, co święte. Świętość przejmując w ten sposób destruktywne cechy międzyludzkich relacji, uwalnia od nich społeczność, ale też staje się formą nieświadomej, uzewnętrznionej pamięci o nich. Występuje więc jako symbol przemocy i pragnienia, a najważniejsze związane z nią działania mają charakter imitacyjny.

Teoria ta jest obecnie wykorzystywana, by wyjaśniać takie zjawiska współczesne, jak polityka międzynarodowa⁶ czy powstanie kapitalizmu⁷, a sam Girard odnosił ją m.in. do problematyki wojny i potencjalnych konfliktów nuklearnych⁸. Mimo tego podkreśla on,

⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. Plecińska, J. Pleciński, Nomos, Kraków 2019, s. 198–199.

⁵ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 34.

⁶ R. Farneti, *Mimetic Politics. Dyadic Patterns in Global Politics*, Michigan State University Press, East Lansing 2015.

⁷ P. Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, Michigan State University Press, East Lansing 2014.

⁸ R. Girard, B. Chantre, *Apokalipsa tu i teraz*, przeł. C. Zalewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.

że nowoczesność charakteryzuje się zanikiem oddziaływania mimesycznej „magii”⁹. Nie czujemy już intuicyjnie związków między świętością, przemocą i naśladownictwem.

Poniższe rozwiązania pozwalają postawić tezę, zgodnie z którą poczucie rozplątania więzi *sacrum* i imitacji nie wynika z ruchu nowoczesności odsuwającej się od świętości, lecz z samej teorii Girarda, która w ogóle sugeruje istnienie tej więzi. Jak sądzę, problemem teorii Girarda jest zbyt ściśle powiązanie lęku przed imitacją z leżącym u źródła konfliktów przedmiotem uwspólnionego pragnienia. Przedmiot ten, jak Freudowskie źródło traumy, ma być wyparty z jednostkowej i zbiorowej pamięci. Teorii nieświadomości Girarda doskwiera więc ten sam problem, co psychoanalizie: bez tego, co wyparte, zostaje ona pozbawiona fundamentu, jednak ustalenie przedmiotu wyparcia przybiera często postać swobodnej hipotezy. Girard przyznaje wielokrotnie, że w ramach opisywanych przez niego rywalizacji przedmiot pragnienia, którego skończoność stanowiła zarzewie konfliktu, bardzo często zniknął walczącym stronom z pola widzenia już na początkowych etapach zmagania.

Istnieje więc przestrzeń, by wskazać alternatywne, niezwiązane wprost z pragnieniem mimetycznym źródła lęku przed imitacją oraz alternatywną wizję samego naśladownictwa. Poniżej będę starał się opisać zjawiska, w których – jak sądzę – wyraźnie widoczny jest lęk przed imitacją. Założę jednak, że u jego źródeł nie leży pragnienie mimetyczne. Pozwoli mi to sformułować hipotezę jego alternatywnej genezy, zgodnie z którą ma on szczególny związek z tworzeniem i utrzymywaniem określonych form podziału pracy i hierarchii. Założenie to zmienia strukturę i położenie samego pojęcia imitacji, jego możliwe połączenia z innymi elementami rzeczywistości społecznej. Mniejszą rolę z tej perspektywy odgrywa związek imitacji ze świętością, większą zaś związek naśladownictwa z pracą i tożsamością.

⁹ Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. Plecińska, J. Pleciński, Nomos, Kraków 2019, s. 47, 116.

Patrząc z tej perspektywy, moglibyśmy powiedzieć, że konflikty związane z imitacją odbywają się na poziomie podmiotowym (w opozycji do „przedmiotowego” skupienia teorii Girarda, jej oparcia na przedmiocie wspólnego pragnienia). To poziom, na którym określa się społecznie, kim kto jest, gdzie następuje to, co w ramach psychoanalizy nazywa się „identyfikacją”. Uczucia Trentowskiego, które znalazły ujście w figurach związanych z lękiem przed imitacją, nie musiały mieć swoich źródeł w skomplikowanych, opisywanych przez Girarda „mechanizmach mimetycznych”, kulturowych wspomnieniach rywalizacji, rytuałów i ofiar. Przemoc jest nie tylko *potencjałem*, który tkwi w strukturach społecznych i *wspomnieniem* założycielskich mordów, lecz również *aktualnością* nierówności. Niechęć wobec międzyklasowej imitacji¹⁰, skomplikowane relacje związane z „mimikrą kolonialną”¹¹, a nawet lęk przed imitacją jako zasadą rozwoju sztucznej inteligencji są to problemy, które w ramach „aktualistycznej” i podmiotowej wykładni związków imitacji z przemocą można wytłumaczyć za pomocą mniej skomplikowanej hipotezy niż w przypadku teorii Girarda.

Przemoc jest też materialną siłą, która pomaga utrzymać strukturę nierówności przy życiu. Aby mogła ona trwać, w podziale pracy wyznaczone zostaje często miejsce dla tych, którzy przemoc mogą monopolizować. Jak postaram się pokazać, elementem treningu do pełnienia tej funkcji jest nic innego, jak właśnie intensyfikacja lęku przed imitacją wśród pretendentów do pełnienia tej roli. Lęk przed imitacją funkcjonuje więc na dwóch poziomach: jako to, co pozwala nawigować w sposób ucieleśniony i nieświadomy w hierarchicznych strukturach społecznych, i jako uczucie, które pozwala stać się elementem struktury odpowiadającym za jej podtrzymanie od strony uprawnionego dysponowania przemocą.

¹⁰ Por. J. Rancière, *Bramy rajy*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 23, s. 132–159.

¹¹ Por. H. Bhabha, *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, „October” 1984, nr 28, s. 125–133.

Swoje rozważania oprę na dwóch wyrazistych z perspektywy mimetycznej przykładach: polityce imitacji z Platońskiego *Państwa* i nowoczesnej wersji tej polityki realizowanej przez nazistów.

1. Nazizm i „żydowska mimikra”

Ścieżka, jaką przechodzili opisywani przez Klausa Theweleita i Jonathana Littella faszystowscy i nazistowscy „mężczyźni-żołnierze”¹², jest skrajnym przypadkiem upodmiotowienia do pełnienia dyscyplinującej funkcji społecznej. Analizy Theweleita i Littella i badania w ostatnim czasie antysemitki mit „żydowskiej mimikry” wzajemnie się oświetlają. Ważną pracę na drodze do zrozumienia tego wyobrażenia opublikowała Katherina Krčal¹³. Mit żydowskiego naśladownictwa nasilił się miał w Europie wraz z asymilacją Żydów. Przypisywano im wyjątkową, biologiczną, rasową zdolność do „mimikry”, rozmywania się w środowisku społecznym poprzez przyjmowanie cech otaczających ich osób. Oskarżanie Żydów o naśladownictwo jest rzecz jasna czymś absurdalnym z perspektywy tego, że bez imitacji niemożliwa jest ludzka ontogeneza i, jak twierdzą niektórzy, filogeneza¹⁴. Żydowska imitacja miała mieć jednak pewne wyjątkowe właściwości, których opis znaleźć możemy w artykule Josepha Goebbelsa o tytule *Mimikra* z 1941 r.¹⁵ Na ten propagandowy i wyjątkowo antysemitki tekst zwrócił uwagę Roberto Calasso w *Nienazywalnej terażniejszości*¹⁶. Zdaniem Goebbelsa Żydzi mają

¹² J. Littell, *Suche i wilgotne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 24.

¹³ K. Krčal, *Nachahmen und Täuschen. Die „jüdische Mimikry” und der antisemitische Diskurs im 19. und 20. Jahrhundert*, Olms, Wiedeń 2022.

¹⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. Plecińska, J. Pleciński, Nomos, Kraków 2019, s. 78; Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, PWN, Warszawa 2004, s. 320.

¹⁵ J. Goebbels, *Mimikry* [w:] *Die Zeit ohne Beispiel*, Zentralverlag der NSDAP, Monachium 1941, s. 526.

¹⁶ R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Mediolan 2017, s. 150.

być w stanie doskonale naśladować otaczających ich ludzi, ale nigdy w ramach tej imitacji nie tracą oni swojej „istoty”.

Ta rzekomo nieusuwalna w procesach mimetycznych „istota” jest kluczowym elementem politycznej dialektyki imitacji. Jeśli uznamy (przyjmując, że teoria Carla Schmitta może być pogładowym obrazem faszystowskiego i nazistowskiego podejścia do polityki), że tym, co organizuje „polityczność”, jest przede wszystkim opozycja przyjaciel–wróg, jaka występuje między przedstawicielami dwóch grup zorganizowanych wokół określonych tożsamości¹⁷, to potencjalnie egalitarna i usuwająca różnice (a więc i wrogie tożsamości) obietnica nieograniczonej imitacji i asymilacji przekształcić się musi w *kłamstwo*, w przekłamanie konfliktu, który przybiera w tej sytuacji nową formę. Mimetyczne zatarcie różnic jest z tej perspektywy jedynie pozorne, odbywa się na poziomie zjawisk, podczas gdy istota, która wyznacza strony konfliktu, pozostaje bez zmian. Imitacja przybiera więc postać *narzędzia walki*, która przedstawić ma sam konflikt jako nieistniejący. Przedstawienie to jednak nie jest obrazem konfliktu, lecz samym konfliktem. Innymi słowy, z perspektywy, która niezmienną tożsamość danej grupy przyjmuje za źródło konfliktu, zacierające różnice naśladownictwo jest *inscenizacją* pokoju wyznaczającą kolejny etap walki.

Goebbels poprzez odwołanie do metaforyki biologicznej ustanawia na poziomie ponadhistorycznym „winę” Żydów, za którą należy ich „ukarać”. Calasso skomentował to w ten sposób, że oskarżenia rzucane wobec Żydów, które sytuują się na poziomie istoty, nie zaś historii, uruchamiają inne, silniejsze rejestry mobilizujących politycznie afektów¹⁸. Imitacja zaś, twierdzi Goebbels, jest „systemem publicznego oszustwa, który, gdyby pozwolić mu działać wystarcza-

¹⁷ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 2012, s. 254. Jak pisze Schmitt, „[w] sensie egzystencjalnym jest on [wróg] tym innym, jest obcy, i to w zupełności wystarcza, aby określić jego istotę”.

¹⁸ R. Calasso, *L'innominabile attuale*, wyd. cyt.

jąco długo, okaleczyłby naród zarówno kulturowo, jak i duchowo, odbierając mu z czasem jakąkolwiek możliwość obrony”¹⁹. Ten kluczowy fragment interpretować da się przynajmniej na dwa sposoby. Głównym skutkiem owego imitacyjnego „oszustwa” ma być przygotowywanie ludności różnych krajów na przybycie bolszewizmu. Zagrożenie, jakie w tym kontekście stanowi imitacja, rozumieć można w następujący sposób: propozycje polityczne stosującej mimikrę grupy potraktowane mogą zostać tak, jak traktowane byłyby propozycje pochodzące z grupy naśladowanej. Gdyby Niemcy *wiedzieli*, że bolszewizm jest żydowskim projektem politycznym, z góry by go odrzucili, rozumiejąc, że jest to narzędzie walki – sugeruje Goebbels. Imitacja może więc sprawić, że Niemiec da szansę politycznego zaistnienia czemuś, co wymierzone jest w niego jak broń – tak zrekonstruować możemy rozumowanie nazistowskiej propagandy, która wyrażała się w tekście Goebbelsa.

Zgodnie z drugą, egzystencjalną interpretacją zagrożenia, jakie niesie ze sobą imitacja, jest ona faktycznie groźna dla nazistowskiej tożsamości, lecz nie w taki sposób, jak przedstawia to Goebbels. Aby zrozumieć polityczne stawki związane z treścią omawianego mitu, odpowiedzieć należy na pytanie, co o wizji idealnych zachowań mimetycznych Niemców i nazistów mówi przypisanie Żydom zdolności wyjątkowej, powierzchniowej tylko imitacyjności.

Zdaniem Calasso Goebbels sytuuje Narodowych Socjalistów po stronie całkowitego braku zdolności i potrzeb imitacyjnych. To, co w świecie przyrody stosuje mimikrę, stosuje ją, by uchronić się przed drapieżnikami. Naziści zaś chcieliby widzieć siebie jako tych, którzy stanowią szczyt rozwoju form organicznych, a więc również szczyt społecznego łańcucha pokarmowego. Naziści, interpretuje Calasso, wyobrażają sobie siebie jako kogoś, kto nigdy nie był nikim innym, niż sobą, kto nie ulegał żadnym wpływom zewnętrznym w procesie konstruowania czy też osiągnięcia własnej tożsamości. „Twarda,

¹⁹ J. Goebbels, wyd. cyt.

kamienna i nieprzenikniona tożsamość” ma być formułą ich sposobu bycia²⁰. Z tej perspektywy problemem z asymilacją Żydów dla antysemitów nie było to, że Żydzi stają się w ramach tego procesu tacy jak nie-Żydzi, lecz raczej to, że skutkiem tego Niemcy mogli łatwiej ich naśladować, nie wiedząc o tym. Mogli stracić czujność, a tym samym imitować kogoś, czyja – zgodnie z interpretacją Goebbelsa – *istota* pozostała im obcą i wrogą – tak wytłumaczyć można tożsamościowy aspekt nazistowskiego lęku przed imitacją.

Do podobnych wniosków na podstawie badań języka literackiego Leona Degrelle’a doszedł Jonathan Littell. Główną metaforą, która zdaniem Littella organizuje życie psychiczne „mężczyzny-żołnierza”, jest awersja do tego, co płynne²¹. Płynny są tym, co przecieka przez pęknięcia w pancerzu, którym ma być nazistowskie „Ja”. Płynne i zagrażające nazistowskiej tożsamości jest najczęściej to, co żydowskie, i to, co kobiece. Wilgoć organizuje również wyobraźnię polityczną nazisty. Płynny i zaraźliwy jest – jak w ostrzeżeniu Goebbelsa – bolszewizm. Płynne są w też tłumy, które naziści „kanalizują” i regulują poprzez wpuszczanie ich w uliczki narodowo-socjalistycznych parad, jak pisał Littell. Płynna jest ostatecznie sama imitacja, która w niemalże wszystkich swoich teoretycznych wyrazach charakteryzowana jest jako coś „zaraźliwego”, imitowane zachowanie bowiem zdobywa poprzez naśladownictwo kolejne swoje kopie, które również mogą się powielać.

2. Identyfikacja i polityka

„Autentyczna” egzystencja okazuje się z tej perspektywy ufundowana na zakazach kontaktów i spotkań, które uruchomić mogą drzemiące w głębi i zaraźliwe tendencje imitacyjne. Konieczna staje się z tej perspektywy jakiegoś rodzaju polityka „immunologiczna”,

²⁰ R. Calasso, *L'innominabile attuale*, wyd. cyt.

²¹ J. Littell, *Suche i wilgotne*, wyd. cyt., s. 24.

formy dzielenia przestrzeni i dyscypliny. „Twardość” tożsamości polega bowiem nie tylko na wewnętrznej dyscyplinie, ale i na organizacji zewnętrznej wobec Ja przestrzeni.

Pierwovzór polityki naśladownictwa i zarządzania nim opisany został w Platónskim *Państwie*. Istnieją przy tym silne argumenty, by porównywać platonizm i nazizm. Jak podkreślają Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe, w momencie, w którym chrześcijaństwo i związane z nim struktury społeczne przestały odgrywać rolę głównego źródła identyfikacji, a więc upodmiotowienia przez imitację, alternatywną ścieżką kierującą w stronę politycznej podmiotowości (ujednociania grupy, by wewnątrz ją zorganizować i wystąpić wobec innych grup) było naśladowanie antyku²². To zaś wprowadziło niemiecką kulturę w stan, którego naczelną zasadą był opisywany przez Gregory’ego Batesona *double bind*, sytuacja sprzecznych oczekiwań, kluczowa jego zdaniem w rozwoju schizofrenii, mająca skutki na polu kontroli społecznej²³. Model grecki był bowiem jedynym – poza chrześcijańskim – dostępnym modelem politycznego upodmiotowienia, jednocześnie jednak został on już wykorzystany przez inne społeczeństwa. Z tej perspektywy idea niemieckiego nacjonalizmu stawiała przed sobą zadanie, którego realizacja natrafić musiała na praktyczną aporię: osiągnięcia wyjątkowości i jednostkowości poprzez mechanizmy imitacyjne. Drogi wyjścia z tego konfliktu były

²² P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *The Nazi Myth*, przeł. B. Holmes, „Critical Inquiry” 1990, t. 16, nr 2, s. 300.

²³ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University of Chicago Press, Chicago 1972, s. 271. Na rolę *double bind* w konfliktach mimetycznych zwracał uwagę również Girard (R. Girard, wyd. cyt., s. 240–242, 246). Na podstawie mitu żydowskiej mimikry widać jednak, że mechanizm ten sytuuje się nie tylko po stronie pożądanego i rywalizującego, uwikłanego w sprzeczne oczekiwania podmiotu, jak opisywał to Girard, lecz również po stronie samego „kozła ofiarnego”. Od Żydów jednocześnie oczekiwano bowiem utraty ich tożsamości, jak i oskarżano ich o jej ukrywanie.

dwie, twierdzą Nancy i Lacoue-Labarthe. Pierwszą z nich była dialektyczna odpowiedź Hegla na kryzys polityczny²⁴, która objawiała się niekiedy jako ucieczka w spekulację, niekiedy zaś – jak w przypadku przejścia tego modelu przez Karola Marksa – jako próba szukania podmiotowości politycznej poza wyznaczonymi przez chrześcijaństwo i antyk schematami²⁵. Druga odpowiedź oznaczała – przewrotnie – powrót do filozofii politycznej Platona poprzez „przekroczenie platonizmu”, co zrealizować się miało nie jako praca rozumu, lecz jako zadanie estetyczne.

²⁴ Por. C.I. Gulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, przeł. M. Ochab, S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1974, s. 8–21.

²⁵ Jeśli filozofię polityczną Marksa analizować będziemy z perspektywy teorii imitacji, była to próba szukania podmiotowości poza mechanizmem *kopii*, w ramach mechanizmu *symulaków*. Pojęcie symulaków nie opisuje ideologicznych fantazmatów czy afektywnych spektakli, lecz sposób wytwarzania podobieństwa między jednostkami. Platónskie dowartościowanie kopii było podstawą późniejszego myślenia o społecznym podziale pracy w kategoriach *zawodów* (obecność jej można stwierdzić jeszcze np. w pracach Émile’a Durkheima; por. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, PWN, Warszawa 2012, s. 3–43). Jak pisał zaś Gilles Deleuze, zarówno kopie, jak i symulakry, charakteryzują się podobieństwem do tego, czego są kopią i symulakrem, jednak w przypadku kopii podobieństwo to osiągnięte jest celowo (jeśli kopia jest wynikiem działalności) lub bezpośrednio (jeśli jest wynikiem organicznej reprodukcji). Symulakry są zaś tym, co podobieństwo osiąga przypadkiem lub pośrednio. Jeśli więc zawodowe podobieństwo jest efektem kopiowania nawyków i sposobów mistrza lub rówieśników, których się *obserwuje*, klasowe podobieństwo jest efektem niezamierzonym z perspektywy jednostki, niezwiązanym z jej działaniami, oznacza bowiem coś abstrakcyjnego – znajdowanie się w tym samym miejscu stosunków produkcji, co inne osoby z tej samej klasy. Przełom socjologiczny, jaki zarówno względem Marksa, jak i Durkheima dokonany został przez Pierre’a Bourdieu, opisać można w kategoriach wypracowania narzędzi teoretycznych do badania miejsc przecięcia społecznej logiki kopii i społecznej logiki symulaków, a więc klasowości rozumianej w kategoriach ucieleśnienia i klasowości abstrakcyjnej.

Według Lacoue-Labarthe'a obecne już w niemieckim romantyzmie krytyki platonizmu, których najbardziej wyrazistym przykładem jest filozofia Fryderyka Nietzschego, były z ducha platońskie²⁶. Ich napęd był dwojaki: chodziło, po pierwsze, o emancypację ducha mitem z okowów *logosu*²⁷ oraz, po drugie, o zastąpienie *idei* dramatyczną *postacią*²⁸. Mit jest tak istotny z perspektywy niemieckiej historyczności, gdyż jest obrazem, modelem naśladownictwa, który poprzez swoją zdolność do kształtowania zachowania jest w stanie wytwarzać społeczny *typ* (a więc np. „rasę”) o określonym kształcie – twierdzą Nancy i Lacoue-Labarthe²⁹. Jest to dokładne powtórzenie relacji z mitem, z opowieściami o bogach, którą znaleźć można w *Państwie*. Zastąpienie *idei* postacią nie wybiega zaś poza ontologiczno-polityczną wizję Platona: rozmaite dramaturgiczne „postacie filozofii” Nietzschego to *modele*, które odpowiadają funkcji umożliwienia partycypacji i kształtowania siebie – *methexis* przez *mimesis* – jaką w ontologii Platońskiej pełniła idea, a na gruncie jego filozofii politycznej – sprawiedliwy podział pracy uzasadniony przez mit.

Niemcy stanęli więc przed kryzysem „własności środków produkcji identyfikacji”³⁰, jak określili to francuscy filozofowie. W opozycji do wspomnianej wcześniej Hegłowskiej spekulatywnej sublimacji politycznego impasu, romantyczna dialektyka z *Systemu idealizmu transcendentálnego* swoje zwieńczenie znajduje w logice

²⁶ P. Lacoue-Labarthe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, przeł. C. Fynsk, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1989, s. 54.

²⁷ Por. N. Lawtoo, *(New) Fascism. Contagion, Community, Myth*, Michigan State University Press, East Lansing 2019, s. 5–7.

²⁸ Motyw ten obecny będzie również w próbie przekraczania platonizmu, wspólnej wczesnej i późnej filozofii Gillesa Deleuze'a i Félixu Guattariego. por. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 74–75.

²⁹ P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *The Nazi Myth*, wyd. cyt., s. 297, 306–307.

³⁰ Tamże, s. 299.

mitu³¹. W romantyzmie pojawia się idea „produkcji tego, co polityczne *jako* dzieła sztuki”³². Z tego punktu widzenia naziści realizowali zapowiadaną przez Nietzschego wizję nowoczesności. Pisał bowiem Nietzsche, że: „nadchodzi najbardziej interesująca i szalona epoka dziejów, kiedy to «aktorzy», wszelkiego rodzaju aktorzy są prawdziwymi panami”³³.

„Aktor” zaś jest kluczem do zrozumienia „artysty” i sztuki w ogóle – twierdził Nietzsche³⁴. Według niego artysta jest bowiem tym, kto posiada „nadmiar wszelkiego rodzaju zdolności przystosowania”³⁵. To instynkt ludzi z „niższych klas”, dla których imitacja była narzędziem przetrwania. Pokoleniowe nawarstwienia tych nawyków przekształcają je ostatecznie w *typ* artysty, który odwraca imitację i wykorzystuje ją do kontrolowania innych:

„Taki instynkt wykształca się najłatwiej w rodzinach z niższych warstw, które musiały przetrwać pod zmiennymi naciśkami i przymusami, w głębokiej zależności, elastycznie dostosowywać się do nowych warunków, coraz to inaczej się przedstawiać i ustawiać, aż stopniowo nauczyły się po mistrzowsku chwytać każdy wiatr w poły płaszcza i wreszcie prócz płaszcza niewiele pozostało, weszła im w krew sztuka wiecznej zabawy w chowanego, którą u zwierząt zwiemy *mimicry*, na koniec ta gromadzona z pokolenia na pokolenie zdolność staje dęba, robi się irracjonalna, nieposkromiona,

³¹ F. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 2015, s. 369. Jak komentował to Jürgen Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, romantyczny motyw poszukiwania „nowej mitologii” miał na celu uczynienie ze sztuki „instytucji publicznej”. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 108–109.

³² P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *The Nazi Myth*, wyd. cyt., s. 303.

³³ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 249.

³⁴ Tamże, s. 259.

³⁵ Tamże.

jako instynkt uczy się komenderować innymi instynktami i w rezultacie mamy aktora, <artystę>”³⁶.

Ten sam mechanizm miał pozwolić zdaniem niemieckiego filozofa przejść władzę Żydom-literatom, Żydom, którzy stać się mieli „faktycznymi królami prasy europejskiej”:

„Co się zaś tyczy Żydów, to ów naród artystów przystosowania *par excellence* można by, zgodnie z tym tokiem myślowym, z góry uznać za powszechnodziejowy zakład hodowlany aktorstwa, swoistą wylęgarnię aktorów; i faktycznie z całą mocą nasuwa się pytanie, czy mamy dziś jakiegoś dobrego aktora, który *nie* jest Żydem? Żyd z racji swego aktorского talentu sprawuje tę władzę także jako urodzony literat, faktyczny król prasy europejskiej; albowiem literat jest zasadniczo aktorem, gra mianowicie <biegłego>, <fachowca>”³⁷.

Ostatecznie imitacja dotyka kwestii płciowości poprzez tematykę uwodzenia:

„Wreszcie kobiety: zastanówmy się nad całą historią kobiet – czyż nie muszą przede wszystkim i nade wszystko być aktorkami? Posłuchajmy lekarzy, którzy hipnotyzowali kobiety; wreszcie kochajmy je – pozwólmy im się „hipnotyzować”! I co się okazuje? Że udają, nawet wtedy, kiedy się oddają... Kobieta jest taką artystką...”³⁸.

Niemiecki filozof okazuje się więc symptomatyczny z perspektywy tej analizy, ponieważ jego „przekroczenie platonizmu” znaj-

³⁶ Tamże, s. 260.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

duje wyraz w wyjątkowo Platońskiej nieufności wobec aktorów i artystów oraz w antycypującym ideologię nazistowską przeniesieniu tego lęku wyrażanego w metaforyce biologistycznej na robotników, Żydów i kobiety. Jak wskazuje zaś Nidesh Lawtoo, najważniejszy współczesny badacz dyskursów dotyczących imitacji, Nietzsche w swojej krytyce aktorstwa, udawania, teatru i póź filozofuje w formie wyznaczonej przez Platona, w której to, co filozoficzne, stoi w ścisłej opozycji względem tego, co mimetyczne³⁹.

3. Strażnicy i artyści

Platon jednak wykroczył daleko poza swoich romantycznych i nazistowskich epigonów w kreatywności przy tworzeniu listy grup, których strażnicy idealnego państwa nie powinni naśladować. W III księdze *Państwa* pada skierowane do nich ostrzeżenie przed imitowaniem: kobiet, niewolników i obłąkanych. Unikać powinni wszelkich „postaci podłych”, jak określił to Władysław Witwicki. Na Sokratejskiej liście niepożądanych dla żołnierzy imitacji znajduje się nawet zakaz naśladownictwa samej przyrody: „No cóż? A konie rżące i byki ryczące, i rzeki szumiące, i morze huczące, i grzmoty, i wszystkie znowu tego rodzaju rzeczy będą naśladowali? – Przecież (...) nie wolno im ani popadać w obłąkanie, ani się do obłąkanych upodabniać”⁴⁰ (396 B).

Grecki filozof widział, że jego polityczno-pedagogiczny projekt zagrożony jest przez coś, co nazwać można odbiciami, skrętami szeregów powtórzeń, które konstytuują stawanie się takim jak model. *Mimesis* jest bowiem efektywnym sposobem na połączenie jednostek z modelami możliwych do objęcia przez nie funkcji. Realizacja ideału wyznacza wertykalny, nieodbiegający od celu kierunek „poprawnej”

³⁹ N. Lawtoo, *The Phantom of the Ego. Modernism and the Mimetic Unconscious*, Michigan State University Press, East Lansing 2013, s. 54.

⁴⁰ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

imitacji. W tym modelu nie jest możliwe zostanie idealnym żołnierzem, jeśli nie będzie się przebywać pośród innych żołnierzy, słuchać o żołnierskich losach, uczyć od starszych rangą. *Mimesis* jako forma „zapisywania się” do określonych funkcji przejmując „farmakologiczną” charakterystykę pisma⁴¹. Jest to konieczne, ale i mające pozytywne efekty zło⁴².

Najlepiej, by strażnik unikał wszystkiego, co ma związek z imitacją – opowiadań, teatru, obrazów, a co wykracza w swojej tematyce poza sferę jego działalności. Wojownicy, aby mogli osiągnąć odpowiednie zdolności i temperament, nie powinni zajmować się niczym innym, niż wyznaczonymi dla siebie zadaniami (374 B–D). Lęk przed imitacją z tej perspektywy przetransponowany może zostać w lęk przed wolnym czasem. Według Tony’ego Bennetta jedną z najważniejszych nowożytnych technik rządzenia nawykami jest właśnie kontrolowanie „pustych przestrzeni” między powtórzeniami nawykowego zachowania – momentów, w których określony nawyk może

⁴¹ J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1992, s. 47.

⁴² Imitacja również, jak pismo, to forma „zapisu” działań innych osób w naszej powtórzeniowej nieświadomości. Jak pismo naśladownictwo umożliwia istnienie zewnętrznej wobec jednostek, zbiorowej pamięci powielanych bezwiednie nawyków, sposobów zachowania. Platońska krytyka pisma z *Fajdrosa* i jego ontologiczno-polityczny projekt śledzenia fałszywych ścieżek imitacji są więc ze sobą powiązane. Nawyki, które, jak twierdził Gilles Deleuze, są formami trwania i które rozprowadzane są społecznie przez *mimesis*, są również formą technologii; czegoś, co, jak twierdził Bernard Stiegler, jest podstawową formą przeżywania czasu. Według Stieglera bez technologii nie doszłoby nigdy do antropogenezy. Girard to samo twierdzi o imitacji. Być może ich tezy da się jednak ze sobą powiązać, zarówno bowiem technologia, jak i imitacja, są warunkami istnienia pewnych obiektywizacji ludzkiej działalności.

stać się przedmiotem refleksji i gdy możliwe jest wykorzystanie swojej wolności, by zacząć kształtować nawyk alternatywny⁴³. Aby rozpocząć refleksję nad polityczną historią nawyku, konieczna jest więc identyfikacja tych potencjalnie pustych przestrzeni między powtórzeniami oraz zarządzania nimi. Podstawową jej formą jest *scholé*, czas wolny. W ten sposób polityczna teoria nawyków łączy się z krytyką ekonomii politycznej, problematyką relacji czasu i pracy⁴⁴. Powtórzenie, jakim jest nawyk, jest zaś ściśle powiązane z powtórzeniem, jakim jest imitacja, m.in. dlatego, że imitacja to forma rozprzestrzeniania nawyków (opis pozostałych związków tych dwóch form powtórzeń wykracza jednak poza zakres tego artykułu).

Chociaż tożsamość strażnika jest bardzo niestabilna, ponieważ trzeba chronić ją przed wszelkim wpływem zewnętrznym, należy uzasadnić różnicę praw różnych grup za pomocą mitu o różnicy istoty, czy też rasy, która zachodzi między nimi. Sokrates pyta w tym duchu: „czy natura szczeniaka dobrej rasy, jeżeli chodzi o pełnienie straży, różni się czymś od chłopca dobrze urodzonego?” (375 A). Strażnicy muszą mieć pewne określone cechy, by nie nękali mieszkańców miasta, nie mogą być „dzicy wobec siebie” (375 B). Kształtowanie ludzkiego charakteru ma jednak pewne granice, co widać na przykładzie hodowli zwierząt: „psy dobrej rasy mają taki charakter z natury: w stosunku do swoich i do znajomych są tak łagodne, jak tylko można, a w stosunku do nieznanym wprost przeciwnie” (375 E). Uwagi te stanowią w platońskim dialogu punkt wyjścia do rozważań o edukacji, a dokładnie rzecz biorąc – o roli *mitów* i *artystów* w kształceniu.

Jeśli natura jest celem wybranych wcześniej przez filozofów strażników, ci wojownicy muszą mieć odpowiednie predyspozycje

⁴³ T. Bennett, *Mind the Gap: Towards a Political History of Habit*, „The Occasional Papers” 2015, t. 6, nr 3.

⁴⁴ J. Rancière, *The Philosopher and His Poor*, przeł. J. Drury, C. Oster, A. Parker, Duke University Press, Londyn 2003, s. 6; P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 34–36.

i warunki do tego, by poprzez kształtowanie nawyków i odtwarzanie odpowiednich wzorców mogli zrealizować załączkowo istniejące już w nich własności. Proces ten może zostać zaburzony przez artystę, który według Platona nie *powtarza*, lecz raczej tworzy *symulakry*, czyli, jak opisywał to Gilles Deleuze, kopie bez wzorca. Artysta jest kimś, kto dzięki tej zdolności może wystąpić przeciwko naturalnym ścieżkom rozwoju, realizacji potencjału podmiotów społecznych, które różnią się istotą⁴⁵.

Jacques Rancière podkreśla, że artyści według Platona niebezpieczni są ze względu na to, że poprzez sztukę zachęcają do naśladownictwa w ogóle, niezależnie od tego, czy ich opowieści mówią o dobrych czy złych i brutalnych bogach⁴⁶. Rozbudzają afektywne i nieświadome siły, które dążący do sprawiedliwości władca powinien kontrolować. W działalności artystów technologia, jaką jest teatr, spotyka się nie z wojownikiem czy rzemieślnikiem, lecz z publicznością; wykorzystywane w sztukach maszynerie „drą na strzepy zasady funkcjonalności podziału pracy” – komentuje Rancière. Sztuka podważa prostotę społecznego podziału pracy, a zatem również prostotę tożsamości członków państwa. Z tej perspektywy artysta jest takim „specjalistą” jak szewc czy lekarz, jednak skutkiem jego działalności jest zaburzenie samej zasady podziału pracy. Możemy więc bycie artystą nazwać symulakrem zawodu. Podobny jest on do innych zawodów tylko przypadkiem, przez „zewnątrzne wrażenie”⁴⁷, jakim jest to, że coś potrafi, nie zaś odniesienie do wzorca, jakim jest ogólnospołeczna *paideia* dążąca do istnienia politycznej harmonii.

Wojownik i artysta odgrywają tak ważną rolę w tym, jak Rancière odczytuje *Państwo*, ponieważ są to funkcje, które odwzorowują

⁴⁵ G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 337–339.

⁴⁶ J. Rancière, wyd. cyt., s. 11.

⁴⁷ G. Deleuze, wyd. cyt., s. 339.

podział na „policję” (dystrybucję ról społecznych) i „politykę” (przełamywanie istniejącego podziału pracy, istniejącej hierarchii)⁴⁸. Pła- tońskie „wygnanie”, kontrola i cenzura artystów są z tej perspektywy strategią „policyjną”, próbą utrzymania i legitymizacji pewnego idealnego stanu państwa w imię sprawiedliwego, a więc funkcjonalnego podziału zadań. Jak zostało jednak wspomniane wcześniej, imitacja ma dla Platona charakter farmakologiczny, może być wykorzystywana – wbrew utożsamieniu *mimesis* ze sztuką – przeciwko polityce w znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi Rancière.

4. Współuczestnictwo i nawyki

Imitacja posiada zdolność wytwarzania *habitusu*. To zasada, która sztukę, mit i naśladownictwo czyni czymś politycznie istotnym. Jak czytamy w *Zmysle praktycznym* Pierre’a Bourdieu, *habitus* wytwarzany jest nie tylko przez zwrotne transakcje zachodzące między podmiotem a „polem”, czyli obowiązującymi społecznie regułami, ale również w procesie „praktycznej *mimesis*”⁴⁹. Artysta sprawia zaś, że obywatele aktywnie uczestniczą (*methexis*) w rozmaitych szeregach imitacyjnych za pomocą swojego ciała (słuchając, oglądając, grając). W ten sposób kształtuje on ich nawyki (*hexis*) za pomocą nieświadomej, niekontrolowanej imitacji, co wykorzystać można właśnie „policyjnie”, a więc w celu stabilizacji struktury społecznej.

Wytwarzanie nawyków przez współuczestnictwo oświecić możemy pojęciowo, jeśli odwołamy się do rozpoznań Jana Söffnera. Twierdzi on, że w przypadku Platona nie mamy do czynienia z „reprezentacyjną” wizją naśladownictwa, lecz raczej z wizją „partycypacyjną”. Tezę tę oparł on na swojej analizie pojęcia „uczestnictwa”

⁴⁸ J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, s. 51–52.

⁴⁹ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 99.

(*methexis*)⁵⁰. Ontologiczna relacja idei i konkretnego bytu, którą rozpatrywać można zarówno jako „bycie-obrazem”, jak i jako „uczestniczenie-w”, znajduje swoje odzwierciedlenie na poziomie społecznym. Naśladownictwo z tej perspektywy nie musi być rozpatrywane jako obrazowanie własnym zachowaniem innych osób. Imitację widzieć możemy dialektycznie zarówno jako *skutek*, jak i jako *warunek* spotkania, współuczestnictwa w grupowym działaniu. Obraz tego rodzaju ucieleśnionego umożliwiania wspólnego działania przedstawił Maurice Merleau-Ponty, gdy pisał o „intercielesności” (*intercorporéité*). Przywoływał przy tym fenomenologiczne opisy, które odnieść można zarówno do naśladownictwa, jak i do współuczestnictwa: obserwacja innego skutkuje sprzęgnięciem ruchów dwóch ciał, zachowanie drugiej osoby jest przeze mnie „przeżywane” na dystans⁵¹.

Söffner twierdzi, że *mimesis* tłumaczone powinno być nie jako „reprezentacja”, lecz raczej jako „odgrywanie roli”⁵². Pozwala to zrozumieć, dlaczego Arystoteles muzykę – sztukę, która obok gimnastyki pełnić miała ważne funkcje wychowawcze, zaliczył do „sztuk mimetycznych”. Muzyka nie polega na reprezentacji, raczej na *harmonizacji*, na *uwspólnieniu rytmu* uczestników gry. Jak podkreśla więc niemiecki literaturoznawca, *mimesis* w sensie Platonijskim nie jest koniecznie związana z odwzorowaniem, to też „współdzielona obecność”⁵³. Jeśli więc *hexis* było poprzednikiem łacińskiego, przeję-

⁵⁰ J. Söffner, *Non-Representational Mimesis: Grönemeyer with Plato*, „Etnofoor” 2010, t. 22, nr 1.

⁵¹ Cytat w: S. Tanaka, *Intercorporeality as a theory of social cognition*, „Theory & Psychology” 2015, nr 18, s. 7.

⁵² J. Söffner, wyd. cyt., s. 91.

⁵³ Tamże, s. 92. Nowocześni teoretycy imitacji, jak Gabriel Tarde, również starali się wyrwać z reprezentacjonistycznego modelu naśladownictwa. Dla Tarde’a imitacja jest nie tylko *powtórzeniem* czyjegoś zachowania, ale i *działaniem na odległość* (G. Tarde, *The Laws of Imitation*, przeł. E.C. Parsons, Henry Holt and Company, Nowy Jork 1903, s. 34). Pojęcie to pozwala poszerzyć mechanicystyczną metaforykę wykorzystywaną do opisu

tego przez Bourdieu *habitusu*, *methexis* odnosiłoby do „współ-habitusu” (*con-habitus*), jak pisał Söffner. Niestabilnej, afektywnej struktury, która jest właśnie formą potencjalnie politycznej „pustej przestrzeni” w rozumieniu, jakie nadaje temu pojęciu Bennett.

5. *Polityka powtórzeń*

Teoria Girarda przez długi czas była – obok psychoanalizy – jedyną dalekosiężną próbą wyjaśnienia społecznych skutków istnienia psychologicznego mechanizmu imitacji. Jak sądzę, zarówno Girardowski mimetyzm, jak i tradycja psychoanalizy, uwikłane są jednak w zbyt wiele zawężających ich moc wyjaśniającą kontekstów, by którąkolwiek z tych myśli móc traktować jako ogólną, społeczną teorię imitacji. Chciałem w powyższych analizach spróbować w alternatywny sposób (bez odniesienia do pojęcia pragnienia mimeetycznego, skupiając się na kreacji tożsamości oraz podziałów pracy i hierarchii) pokazać społeczne funkcjonowanie zjawisk mimetycznych.

Lęk przed imitacją rozumieć można jako ideę i afekt, które organizują politykę powtórzeń. Jest ona nadrzędna wobec „polityki tożsamości” nazywanej niekiedy „polityką różnicy” (politycznymi

społecznych stosunków afektywnych. Są to już nie tylko skutki, formy zapisu odbijających się od siebie ciał, ale i stosunki grawitacyjne, działające na odległość siły. Tym zaś, bez czego imitacja nie istnieje i co łączy emocjonalnie ciała na odległość, jest percepcja. Tarde jednak nie wykorzystywał pojęcia imitacji, by opisywać – jak Platon i Rancière – wytwarzanie stałych, nieruchomych podziałów funkcji w społeczeństwie. Naśladownictwo jest siłą, która wytwarza niestabilny współ-habitus i która może zawiesić istniejące nawyki, gdy wpadną one w grawitacyjne pole tłumy (Por. B. Dibley, *Habit, Suggestion and the Paradox of the Crowd*[w:] *Assembling and Governing Habits*, red. T. Bennet, B. Dibley, G. Hawkins, G. Noble, Routledge 2021, s. 38). Lęk przed imitacją bierze się więc z nieusuwalności i użyteczności imitacji, która w swojej społecznej funkcjonalności stoi między *odgrywaniami podziału na role* oraz *afektywną siłą tłumy*.

aspektami wytwarzania tożsamości, zarządzania różnicami między nimi)⁵⁴. Powtórzenie, jak twierdził Gilles Deleuze, jest „mocą” nieświadomości⁵⁵ i – możemy dodać – tego, co w życiu praktycznym ucieleśnione. Imitacja – jako forma powtórzenia – swoje usytuowanie społeczne uzyskuje poprzez związek z innymi powtórzeniami, przede wszystkim zaś z *nawykiem*. Tożsamość wytwarzana jest z jednej strony przez blokowanie powtórzeń tego, co uznawane jest za różne, a z drugiej – przez afirmację tego, co wytwarzać może pożądane, konstytuujące tę tożsamość nawyki. Najbardziej charakterystyczne elementy polityki powtórzenia to na poziomie form działania imitacja i nawyk, a na poziomie idei – powtarzanie przeszłości (np. na zasadzie uczestnictwa w micie)⁵⁶.

W kwestii przemocy starałem się zademonstrować, że lęk przed imitacją jest nie tylko ideą, która kształtowała wyobraźnię polityczną ideologów szeroko rozumianej polityki konserwatywnej, lecz również pewnym zbiorem nawyków odpowiadającym określonym funkcjom społecznym, które miały być kultywowane i wykorzystywane, by idee te wprowadzać w życie i podtrzymywać osiągniętą w ten sposób hierarchię.

Relacje między imitacją a podziałem pracy podsumować można w następujący sposób: 1) różnice w nawykowych sposobach działania w danej społeczności są przejmowane przez imitację oraz w ten sposób utrwalane jako wykraczające poza jednostki *pozycje*, które tworzą załączek abstrakcyjnej struktury społecznej; 2) gdy struktura ta zostanie utworzona, imitacja widziana jest jako *zagrożenie*

⁵⁴ Por. I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011.

⁵⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 21.

⁵⁶ Relację Tarde’owskiej teorii imitacji i historii opisać próbował w duchu marksistowskim Kazimierz Kelles-Krauz w swoim „prawie retrospekcji rewolucyjnej”. Por. K. Kelles-Krauz, *Socjologiczne prawo retrospekcji [w:] Marksizm a socjologia. Wybór pism*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2014, s. 35–61.

dla jej stałości, co wytwarza lęk przed imitacją jako zasadę nawigowania w tej strukturze; 3) w podziale pracy wytworzone może zostać miejsce, które lęk przed imitacją wykorzystuje jako swoją naczelną zasadę działania w celu utrzymania struktury poprzez wykorzystanie przemocy.

Analiza imitacji w kategoriach podziału pracy oraz wskazanie na związek tego kompleksu afektywnego z „lękiem przed czasem wolnym” pozwala łączyć tę problematykę z krytyką ekonomii politycznej. Jest to jednak inne rozumienie podziału pracy niż to, które określałoby podział pracy na robotników i kapitalistów korzystających z pracy uprzedmiotowionej. Kapitalizm opiera się na alternatywnym wobec praktycznych powtórzeń imitacji i nawyku sposobie wytwarzania podobieństwa, jakim jest klasa. Na tym – z perspektywy społecznej analizy powtórzeń – opiera się różnica między kapitalizmem a wcześniejszymi systemami ekonomicznymi. Bezpośredniość imitacji i nawyku nie jest jednak tylko źródłem nostalgii za prostszymi formami ekonomicznymi. Powtórzenia tego rodzaju to mechanizmy, które splatają się z tym, jak podobieństwo wytwarzane jest przez klasę, splatają się z reprodukcyjnymi powtórzeniami kapitałowych cykli i które wytwarzają ich kulturowe, ideologiczne czy afektywne tło. Dlatego też w tekście zastępowałem niekiedy „podział pracy” określeniem „hierarchia”, ponieważ oba oznaczają zbiór możliwych do zajęcia funkcji, które różnią się między sobą możliwościami działania, prawami i zakazami. Ta bliższa zjawiskom ekonomicznym analiza pokazuje też rolę w teorii imitacji czegoś, co nie zajmuje istotnego miejsca w Girarda „mechanizmie mimetycznym”: rozróżnienia na kopie i symulakry, na różne sposoby osiągnięcia podobieństwa i ich relacje.

We wspomnianych przypadkach lęku przed imitacją związanych z kolonializmem, feminizmem i technologią nie jest oczywiste, w jaki sposób moglibyśmy powiązać ten afekt z *sacrum* lub pewnym wspólnym obiektem pragnienia, chyba, że obiekt ten rozumiany byłby ściśle abstrakcyjnie, jako dostęp do przedmiotów pragnienia w *ogóle*

– co łatwiej tłumaczyć na poziomie „podmiotowym”, a więc jako zajmowanie pewnego miejsca w stosunkach dystrybucji dóbr. Zjawisko „kozła ofiarnego”, a więc mechanizm, który miałby być elementem antysemityzmu, da się wyjaśnić bez odniesienia do pragnienia mimetycznego. Z perspektywy naszej analizy potraktować można to jako przemianę afektywnej logiki *thumu* – struktury, w której wektory imitacyjne skierowane są na tych, którzy są nas najbliżej, w której wytwarzany jest chwilowy i niestabilny współ-habitus – w logikę *publiczności*, która ogniskuje zbiorową percepcję i przemoc w jednym punkcie, a dzięki temu jest w stanie ustabilizować i kontrolować to, jak przebiegają procesy mimetyczne poprzez wytworzenie anty-modelu, intersubiektywnie dostępnego obrazu tego, czego nie należy naśladować.

Fear of Imitation

This article investigates the relationship between the social phenomenon of imitation and violence. By delving into the historical and theoretical roots of the negative axiology of imitation, notably discernible in Plato's philosophical discourse, and endeavoring to elucidate its contemporary manifestation, as evidenced in specific aspects of Nazi ideology, the text posits the thesis that the association between imitation and violence is not primarily predicated on a distinct connection with the sacred, as posited by René Girard. Instead, it emanates from its pivotal role in influencing the structuring of the division of labor.

Sergij Bondarenko

*O możliwych podstawowych przyczynach
generowania przemocy*

1. Problem nieusuwalności przemocy

Historia rozwiązywania problemu przemocy jest na tyle długa i sprzeczna, że budzi intuicyjne poczucie, jakby w zasadzie był on nierozwiązywalny. Człowiek wielokrotnie tworzył nowe sposoby eliminowania przemocy ze swojego świata, ale za każdym razem przemoc powracała. I zwykle pojawiała się ona tam, gdzie nikt jej się nie spodziewał, zamieniając kolejną metodę eliminacji przemocy w jej nowe źródło.

To sprawia, że problem przemocy w ogóle, a problem nieusuwalności przemocy w szczególności, są bardzo aktualne. Z historii rozwiązywania problemu przemocy jasno wynika, że nie możemy go rozwiązać poprzez wynajdowanie kolejnych nowych sposobów wyeliminowania przemocy. Moim zdaniem musimy najpierw zbadać samo zjawisko nieusuwalności przemocy, a dopiero potem spróbować wynaleźć bezprzemocowość.

Możliwe, że przemoc jest nie do wyeliminowania z naszego życia, ponieważ przenika sposób naszego myślenia i działania. Podobnie jakbyśmy korzystali z narzędzia generującego przemoc do zrozumienia, tworzenia i zarządzania rzeczywistością, w której żyjemy. Może ta nieusuwalność przemocy jest spowodowana tym, że jest ona wpleciona w nasze życie podobnie jak język, którym mówimy, myślimy, postrzegamy i opisujemy rzeczywistość, warunkuje całą naszą działalność poznawczą i praktyczną. Można jednak zarzucić, że od

dawna znany „język nienawiści”, który możemy łatwo zidentyfikować i poddać kontroli, np. za pomocą cenzury, etykiety, etyki i wychowania. A ponieważ nie możemy ignorować faktu, że czasem ludzie nie stosują przemocy wobec siebie, dają nam to nadzieję na stworzenie świata bez przemocy.

Jednakże zasygnalizowane podejście do wyeliminowania przemocy nadal nie przynosi rezultatów, pomimo kolosalnych nakładów sił i zasobów. Przykładem może być historia realizacji wielu religijnych i świeckich etycznych, społeczno-politycznych i gospodarczych projektów rzeczywistości, które próbowały stworzyć świat bez przemocy. Ludzie potrafili nie tylko obejść cenzurę, wynaleźć nowy język, ale także przekształcać miłość i dobro w zło i piekło na ziemi.

2. Problem „plamki ślepej”

Stąd pojawia się przypuszczenie, że nieefektywność rozwiązania problemu poprzez cenzurowanie „języka przemocy”¹ wynika z nieefektywności jego identyfikacji. Innymi słowy, problem dotyczy opisu przemocy w języku, a nie samego źródła opisywanej przemocy. Oznacza to, że w naszym języku mogą być obecne słowa (pojęcia), które generują przemoc, ale których nie możemy zidentyfikować jako generujących przemoc.

Można to by wyjaśnić tym, że w naszej codziennej pracy ze słowami i ich znaczeniami zwykle nie rozważamy relacji między nimi poza ich definicjami, czyli nie sięgamy dalej niż do drugiego lub trzeciego ogniwa w łańcuchu relacji. Jednak moim zdaniem problem nieidentyfikowalności takich pojęć jest czysto ontologiczny, czyli dotyczy naszego ontologicznego obrazu świata. Odmawiamy identyfikacji źródeł przemocy, ponieważ ich eliminacja z naszego myślenia, komunikacji i działań prowadzi do zniszczenia naszego obrazu świata

¹ *Agresja językowa* [w:] Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Agresja_j%C4%99zykowa [dostęp 01.02.2023]

i całej naszej rzeczywistości. Dlatego w naszym rozumieniu tych źródeł przemocy powstaje pewna „plamka ślepa” w ich identyfikacji dla zapobieżenia jej występowaniu.

Biorąc pod uwagę powyższe, spróbujmy zbadać nasz język pod kątem obecności w nim wymienionych ukrytych nieusuwalnych źródeł przemocy. Aby uniknąć błędów w osądach i nie dopuścić do zniekształceń badanych faktów spowodowanych wymienionym „plamką ślepa” naszej świadomości, przeprowadźmy nasze badania jak najprościej, opierając się na dostępnych i zrozumiałych dla każdego faktach. Do wymienionych faktów proponuję zaliczyć znaczenia, jakie przypisujemy słowom w naszej codziennej mowie. Te wartości słów możemy czerpać z polskich lub innych słowników językowych i sprawdzić, czy odpowiadają naszemu własnemu pojęciu o ich wartościach.

3. Codzienne rozumienie przemocy

Jeśli zbadamy słowo „przemoc” jako pojęcie i przeanalizujemy jego definicję i związek z innymi pojęciami, których używamy, korzystając ze słowników języka polskiego, to odkrywamy następujące rzeczy².

Pojęcie „przemocy” rozumiemy jako użycie siły i przymusu³. Związek między przemocą a przymusem wydaje nam się oczywisty, ponieważ jest to związek równoważności. Kiedy myślimy i mówimy

² Wyniki badania pojęcia "przemoc" w ukraińskiej i rosyjskiej przestrzeni językowej zob. Sergij Bondarenko, *Krytyka tradycji nasylla w suczasnij ontologii*, „Ludyna: mowa, kultura, piznannia”, nr 22(3), 2009, s. 9-17.

³ *Przemóc, przymus* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1965, t. 7, s. 296 i 574, *Przemoc, przymus, siła, wytrwały* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego PWN*, WN PWN, Warszawa, 2000, t. 2, s. 317, 371, 581-582, 1162, *Przemóc, przymus, siła, wytrwały* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. 2, s. 1438, 1475, 1654-1655, 2089.

o przemocy, zakładamy, że występuje przymus. Podobnie, kiedy myślimy i mówimy o przymusie, zakładamy, że występuje przemoc.

Inaczej jest ze związkiem przemocy i użycia siły. Ten związek nie wydaje nam się oczywisty, ponieważ myśląc i mówiąc o sile, nie zawsze zakładamy, że występuje przemoc. Na przykład siła impulsu lub siła mięśni, siła odkrycia naukowego.

Jednak z punktu widzenia siły jako zdolności wpływania, wywierania wpływu i wywoływania skutków staje się oczywiste powiązanie między siłą a przymusem. Na przykład, gdy myślimy i mówimy o sile, zakładamy, że zdolność do wpływania i wywoływania skutków odnosi się do przymusu. Podobnie, gdy myślimy i mówimy o przymusie, zakładamy, że zachodzi zastosowanie siły, we wszystkich jej formach. Zatem istnieje między siłą a przymusem relacja równoważności, a poprzez nią również relacja równoważności między siłą a przemocą.

Analizując nasze rozumienie „siły”⁴, zauważamy, że mówimy i myślimy o sile w dwóch kontekstach. Po pierwsze, jako o potencjale i stanie, czyli o oczekiwaniu (zagrożeniu) osiągnięcia określonych skutków z zrealizowania siły. Po drugie, jako o stopniu lub skali realizacji i osiągnięcia oczekiwanego w procesie bezpośredniego zastosowania siły. W kontekście zastosowania siły musimy założyć, że ze strony podmiotu podejmującego wysiłek zachodzi stan *wytrwałości* w celu uzyskania odpowiednich skutków i *napięcie* w ich osiągnięciu poprzez zastosowanie pewnego wysiłku, czyli poprzez zastosowanie siły. W rezultacie przed nami otwiera się kolejna grupa relacji równoważności, ale już między siłą, wytrwałością i napięciem. Przy tym relacja równoważności istnieje także między samą wytrwałością a napięciem. Ponieważ przejawianie wytrwałości w celu zmiany jakiegoś systemu zakłada powstanie napięcia w zmienianym systemie,

⁴ *Sila* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1966, t. 8, s. 226-229.

niezależnie od tego, czy chcemy np. zmienić jego status na zarządzający czy zarządzany. Również odwrotnie, gdy występuje napięcie, wskazuje to na obecność wytrwałości (dążenia, tendencji) do zmiany systemu. W końcu, zarówno przejawiana wytrwałość, jak i tworzone napięcie poprzez zastosowanie siły są związane relacją równoważności z przemocą⁵.

Badając znaczenie słów „wytrwałość” i „napięcie”, odkrywamy pojęcie „oporu”, które jest niezbędne dla ich powstania⁶. Związek między nimi wynika w sposób oczywisty z faktu, że wytrwałość i napięcie wymagają obecności oporu. Brak oporu wyklucza konieczność i obecność zarówno wytrwałości, jak i napięcia. Podobnie brak wytrwałości lub napięcia sił wskazuje na brak oporu. W ten sposób uzyskujemy następujący związek równoważności między oporem, wytrwałością i napięciem.

Rozważając znaczenie słowa „opór”, odkrywamy, że zakłada ono obecność niezgody, jeśli mówimy o żywych istotach, które posiadają własną wolę, lub niezgodności, jeśli mówimy o nieożywionej przyrodzie. Oczywiście jest to, że w przypadku zgody lub zgodności opór nie powstaje. Natomiast obecność oporu zakłada obecność niezgody lub niezgodności u oponenta.

Z drugiej strony, brak zgody innego podmiotu lub zgodności rzeczy z działaniem, które jest na nią wywierane, oznacza, że między tym, kto nalega i stosuje siłę, a tym, kto nie zgadza się i stawia opór,

⁵ *Napięcie* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1963, t. 4, s. 133, *Napięcie, napięty* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego* PWN, WN PWN, Warszawa, 2000, t. 1, s. 942, 943, *Napięcie* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. 1, s. 920, *Wytrwałość, wytrwały* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1968, t. 10, s. 300.

⁶ *Opór* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1963, t. 5, s. 1050. *Opór* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. 2, s. 1123, *Opór* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego* PWN, WN PWN, Warszawa, 2000, t. 1, s. 1175.

istnieje jakaś sprzeczność. To właśnie powstanie sprzeczności prowadzi do powstania nieakceptacji (niemożliwości zaakceptowania) i odpowiedniego oporu wobec próby wpływania. Tymczasem samo nieuzasadnione niezgoda lub odmowa przyjęcia oferty ze strony drugiej strony tworzy sprzeczność między stronami relacji. W rezultacie otwieramy kolejną grupę relacji równoważności, ale teraz między sprzecznością, niezgodą i oporem, połączonymi poprzez opór relacją równoważności z wytrwałością i napięciem.

4. Filozoficzne rozumienie przemocy

Dotarliśmy w naszych badaniach do słowa „sprzeczność”, wchodząc w językową przestrzeń sztuki, religii, filozofii i nauki. Będziemy kontynuować nasze badania, analizując, czy pojęcie „sprzeczność” ma inne znaczenia w tej językowej przestrzeni, które są z nim powiązane relacją równoważności. Niemniej jednak pozostaniemy na pozycji użytkowników codziennego języka, wyjaśniając badane przez nas pojęcia sfer sztuki, religii, filozofii i nauki przy pomocy powszechnie stosowanych słów. Jest to konieczne dla zrozumienia wpływu tych sfer na myślenie i działania człowieka, które nie są z nimi bezpośrednio związane, ale czerpią inspirację i uzasadnienie popelniania przemocy z tych sfer.

Więc kiedy używamy pojęcia „sprzeczność”, mamy na myśli, że wola istoty lub natura rzeczy jednej strony interakcji poprzez swoje opór wobec innego bytu jest przeciwstawiona woli lub naturze drugiej strony⁷. W granicach pojęcia wspólnego dla obu stron bytowania strony zajmują skrajnie przeciwne pozycje względem siebie. Przeciwstawiają się sobie jak przeciwne bycie i niebycie innego. Innymi

⁷ *Sprzeczność* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1966, t. 8, s. 647, *Sprzeczność* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego* PWN, WN PWN, Warszawa, 2000, t. 2., s. 667, *Sprzeczność* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. 2, s. 1708.

słowy, strony interakcji, które mają między sobą sprzeczność, wykluczają nawzajem swoje bycie. To połączenie jest odzwierciedlone w języku codziennym, w którym niezgoda „nie” lub niezgodność „niekompatybilne” oznacza nie tylko istnienie sprzeczności między wolą i naturą stron, ale także *przeciwstawienie* ich sobie jako *przeciwieństw* i *zaprzeczenie* istnienia proponowanego innego⁸.

Tak samo jest z odwrotnością. Negacja istnienia czegokolwiek, jako odmowa mu możliwości bycia, oznacza przeciwstawienie swojego istnienia innemu, które są przeciwne sobie w znaczeniu „to” i „nie-to”, a w rezultacie nieakceptowanie innego jako swojego, niezgodność z jego istnieniem lub niemożność jego istnienia jako niezgodnego. W ten sposób otrzymujemy kolejną grupę relacji równoważności, ale tym razem między negacją, przeciwieństwem, przeciwstawieniem i sprzecznością.

Należy zwrócić uwagę, że mówiąc o przeciwstawieniu i negacji, mamy na myśli przeciwstawienie w odniesieniu i negację istnienia nie całego podmiotu lub przedmiotu, ale tylko jego części, która jest sprzeczna i nie zgadza się z wpływem. Chodzi o konkretną wolę, jeśli mówimy o istotach żywych, i konkretną cechę, jeśli mówimy o rzeczach, z którymi jest sprzeczność. Innymi słowy, negacja jest skierowana tylko na konkretną wolę lub cechę, które są przedmiotem negacji. Ale ponieważ negacja obejmuje cały przedmiot negacji (wolę lub cechę), niezależnie od jego rozmiaru, prostoty lub złożoności, taka

⁸ *Przeciwieństwo, przeciwstawienie, zaprzeczenie* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego PWN*, WN PWN, Warszawa, 2000, t. 2, s. 292, 294, 1262, *Przeciwstawienie, zaprzeczenie* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. 2, s. 1419, 2152, *Przeciwny, przeciwstawić, przeciwstawienie, przeciwstawny* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1965, t. 7, s. 159-160, 163-164, *Zaprzeczać, zaprzeczenie* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1968, t. X, s. 721.

negacja w odniesieniu do tego przedmiotu w jego granicach jest absolutna⁹.

Może nam się wydawać, że związek pojęcia „absolutne” z negacją jest niejawni i słaby. Ale przeanalizujmy to uważnie¹⁰. Według słowników, absolutne oznacza coś bezwarunkowego, nieograniczonego, wiecznego, wszechogarniającego. W rezultacie odkrywamy, że wpływ na przedmiot i ustalenie dla niego innego bytu nabiera bezwarunkowego i wszechogólnego charakteru, jeśli neguje się istnienie tego bytu. Ten byt staje się nicością i niemożliwy do istnienia w przestrzeni i czasie. Jako nieistniejący nie uwarunkowuje żadnego innego bytu. Również odwrotnie jest prawdziwe, że każde konkretne istnienie przedmiotu jest negowalne, wykluczalne i staje się nieważne, jeśli wpływ na przedmiotu i ustalenie dla niego innego bytu nabiera bezwarunkowego i wszechogólnego charakteru w odniesieniu do danego bytu przedmiotu. W ten sposób między absolutnością wpływu a negacją przedmiotu wpływu istnieje jawny i trwały stosunek równoważności, na co można przytoczyć przykłady: absolutna władza, absolutne dobro, absolutna prawda, absolutna przestrzeń i czas itd., negujące w swoich granicach coś innego niż one same, wszystkie sprzeczne i opierające się im.

Negacja woli lub cechy, która może być całkowicie zastąpiona wpływem na inne, wyklucza możliwość ich oporu i w jakiś sposób uwarunkowania tego wpływu. Ta niemożność oporu wskazuje na obiektywność takiego wpływu, ponieważ w ramach tego absolutnego zaprzeczenia jest on niezależny od strony cierpiącej. W tym samym czasie każdy obiektywny proces w ramach swojej niezależności

⁹ *Negacja, negatywnie, negatywny* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1963, t. IV, s. 1291-1293.

¹⁰ *Absolutność, absolutny* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 12-13, *Absolutny* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego PWN*, WN PWN, Warszawa, 2000, t. I, s. 3, *Absolutny* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. I, s. 2.

od jakiegokolwiek wpływu jest absolutny, wykluczający taki wpływ, uwarunkowanie i zależność¹¹. W ten sposób odkrywamy, że między negacją, absolutem i obiektywnością istnieje również relacja równoważności.

Czy mówimy o obiektywności praw natury i absolutnej (bezwarunkowej i wszechogarniającej) ich skuteczności, wykluczającej przypadkowości i interpretacje, czy o absolutnej boskiej woli i jej obiektywnym charakterze dla świata i człowieka, wykluczającej nieposłuszeństwo, czy o pięknie i prawdzie - rozumiemy i intuicyjnie zgadzamy się z tym, że negacja innych absolutnością i obiektywnością są mocno powiązane i reprodukują się nawzajem.

Zróbmy krok wstecz i zwróćmy uwagę na to, że negacja, absolutność i obiektywność zakładają, że opór woli lub właściwości drugiej strony zostanie zredukowany do niczego, czyli do stanu niebytu. Jeśli porównamy stany „istnienia wpływu” i „niebytu oporu”, to różnica między nimi będzie nieskończona. Po prostu dlatego, że nie są one porównywalne, w odróżnieniu do przeciwieństw, które istnieją i dlatego mają coś wspólnego, co pozwala je porównać i ustalić miarę i granice różnicy. Negacja, absolutność i obiektywność wykluczają możliwość porównania, czyniąc miarę różnicy nieusuwalnie nieskończoną. W ten sposób pojęcie „nieskończoności”¹² wiąże się z relacją równoważności z negacją, absolutnością i obiektywnością.

¹¹ *Obiektywnie, obiektywny* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1963, t. V, s. 449-450, *Obiektywny* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego PWN*, WN PWN, Warszawa, 2000, t. I, s. 1060-1061, *Obiektywny* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. II, s. 1031

¹² *Nieskończoność, nieskończony* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1963, t. V, s. 200-201, *Nieskończoność, nieskończony* [w:] M. Bańko (red), *Inny słownik języka polskiego PWN*, WN PWN, Warszawa, 2000, t. I, s. 1012, *Nieskończoność, nieskończony* [w:] B. Dunaj (red), *Współczesny słownik języka polskiego*, Langenscheidt, Warszawa 2007, t. I, s. 988.

Tak więc, jeśli wielkość wpływu nabiera charakteru nieograniczonego, nie wyczerpanego, nieogarnionego, to jakiegokolwiek opór wobec niego staje się nieporównywalnie mały. W wyniku tego wpływ staje się niezależny od oporu woli lub cechy drugiej strony, czyli bezwarunkowy i totalny. Jednocześnie prawdziwą jest odwrotność. Jeśli wpływ jest bezwarunkowy i całkowity, ponieważ opór jest nieporównywalnie mały, to taki wpływ nabiera charakteru bezgranicznego.

Co więcej, jeśli wpływ w swoim kierunku, formie i treści nabiera cechy niewyczerpalności, każde przeciwstawienie mu się w określonym kierunku, formie i treści staje się błędne, to znaczy takie, które traci swoją wartość i staje się niczym. A na odwrót, jeśli przeciwstawienie się w określonym kierunku, formie i znaczeniu nabiera cech błędności, to zewnętrzny wpływ pod względem formy i treści nabiera cechy niewyczerpalności.

Jeśli będziemy kontynuować nasze badania, znajdziemy wiele innych pojęć z dziedziny sztuki, religii, filozofii i nauki, związanych relacją równoważności nie tylko z wymienionymi powyżej, ale również z pojęciem przemocy. Niemniej jednak, znalezionych pojęć w ramach tego artykułu wystarczy już do następujących wstępnych wniosków.

5. Wstępne wnioski

Pierwszą rzeczą, która przyciąga uwagę, jest struktura relacji między omawianymi pojęciami. Z jednej strony mamy grupę słów codziennego języka (przymus, siła, napięcie, wytrwałość, opór), które tworzą prawie liniową sekwencję realizacji przemocy z sprzeczności jako jej źródła. Z drugiej strony mamy grupę słów języka filozoficznego (negacja, przeciwieństwo, przeciwstawienie, sprzeczność, absolut, obiektywne i nieskończone), powiązanych ze sobą nieliniowo, tworzących rdzeń uzasadnienia przemocy.

Innymi słowy, z jednej strony *sprzeczność* jako źródło przemocy, a z drugiej strony *przemoc* jako sposób usuwania tej sprzeczności z naszej rzeczywistości i osiągnięcia integralności i pełnej harmonii zarówno w sobie samym, jak i w relacjach z otaczającym światem. Dlatego możemy twierdzić, że istnieje przeciwny, samopodtrzymujący się cykliczny ruch myśli, zarówno w kierunku bezpośredniej przemocy i rozważań o absolutnym, obiektywnym i nieskończonym dla usprawiedliwienia tej przemocy, jak i w kierunku od rozmyślań o nieskończonym, obiektywnym i absolutnym do realizacji przemocy w praktyce.

Idąc dalej, mając na uwadze wyniki naszych badań, mamy podstawy do twierdzenia, że używane przez nas kwantyfikatory ogólne („wszystko”, „każdy”, „dowolny”), jak również spójniki negacji („nie”) i alternatywy („lub”) w logice i teorii prawdy, wykluczają możliwość zbudowania rzeczywiście bezsprzecznej logiki i teorii prawdy. Absolutny charakter kwantyfikatora ogólnego niesie w sobie nieusuwalne sprzeczności, nierozłącznie związane z negacją i alternatywą, jako przeciwstawieniem. Czy możemy obejść się bez nich w naszej logice i teorii prawdy? Myślę, że tak. Chociaż to wydaje się niemożliwe, ponieważ wtedy tracimy nie tylko pojęcie prawdy jako uniwersalnej i pewnej wiedzy, ale również pojęcie wolności, na której bazie leży wybór spośród alternatyw.

Jest również oczywiste, że opisany powyżej „cykl pojęciowy przemocy” między wpływową a oporną stroną jest realizowany wyłącznie jako relacje podmiot-przedmiot. Te relacje zakładają absolutną władzę podmiotu nad przedmiotem, która neguje własną wolę i opór przedmiotu, który z definicji jest bierny i nie ma własnej woli zdolnej do ograniczenia woli podmiotu. Problem tych relacji polega na tym, że nie możemy wyeliminować pojęcia podmiotu z naszych wyobrażeń o dynamicznym świecie i samych sobie, ponieważ to właśnie podmiot jest przez nas określany jako źródło wszelkiej aktywności i zmian.

6. Konstrukcja świata przemocy

Ponadto te relacje realizowane są w jedynie możliwej dla nich konstrukcji, opisującej strukturę świata i relacje w nim. Chodzi o świat, w którym podmiot bezwzględnie wpływa na świat, a obiekty świata jedynie imitują opór i wolę, różną od woli podmiotu, zgodnie z regułami i porządkiem ustanowionym przez tego twórcę-podmiotu. Przy tym bezwzględny, obiektywny i nieograniczony charakter wpływu tego podmiotu w dostępnym mu świecie wyklucza istnienie w nim jakiegokolwiek innego podmiotu. Dlatego w tej konstrukcji dla całego świata możliwe jest tylko jedno źródło zmian.

Właśnie tę konstrukcję nazywa się solipsystyczną¹³, jeśli zamiast twórczego i zarządzającego podmiotu rozpatruje się poznającego świat człowieka. Jednocześnie, kiedy w tej samej konstrukcji rozpatruje się zamiast twórczego i zarządzającego podmiotu, poznającej siebie naturę, materię, światowy duch, historię, społeczeństwo lub boskie istoty, konstrukcję nazywa się inaczej. Chociaż relacje między jedynie możliwym podmiotem a światem pozostają takie same solipsystyczne. Z tą różnicą, że w takiej obiektywnej rzeczywistości miejsce człowieka - to miejsce przedmiotu, którego wola i opór są albo tłumione, albo zawsze stanowią wolę światowego podmiotu.

Dlatego ponownie dochodzimy do nieusuwalności przemocy. Próba uznania rzeczywistości poza świadomością człowieka i przekroczenia granic solipsystycznej konstrukcji świata w celu opanowania dążeń człowieka do rozwiązywania sprzeczności poprzez przemoc prowadzi do stworzenia takiej samej solipsystycznej konstrukcji, w której człowiek jest już niezmiennym przedmiotem przemocy, warunkowanym nie swoją wolą.

Obecnie trudno powiedzieć, czy konstrukcja solipsystyczna prowadzi do relacji podmiot-przedmiot i następnie powstaje narzędzie

¹³ *Solipsystyczny, solipsyzm* [w:] W. Doroszewski (red), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1966, t. 8, s. 491-492.

służące do niej generuje cykl pojęć przemocowych, czy wynalezienie generujących pojęć do rozwiązywania problemów zarządzania prowadzi do relacji podmiot-przedmiot, z której buduje się solipsystyczną konstrukcję świata. W każdym przypadku te trzy elementy systemu przemocy są ściśle związane z językiem, w którym mówimy, myślimy i w ramach którego działamy.

7. Przyszłość przemocy sztucznej inteligencji

Biorąc pod uwagę fakt, że zdecydowana większość systemów sztucznej inteligencji jest rozwijana w oparciu o modele językowe skonstruowane przez człowieka, istnieją podstawy do twierdzenia, że wszystkie te opracowania są skazane na realizację swoich intelektualnych konstrukcji i zachowań w ramach solipsystycznej struktury świata. Jednocześnie bardzo niebezpieczna dla nas jest właśnie podmiotowa realizacja konstrukcji, w której sztuczna inteligencja będzie postrzegać siebie jako źródło zmian w otaczającym ją świecie, czyli jako podmiot, a człowieka traktować jako jeden z przedmiotów zmienianego przez nią świata. Taka sztuczna inteligencja byłaby najbardziej okrutna i niekontrolowana, a z nią nie da się porozumieć. Ponieważ relacje między podmiotem a przedmiotem zakładają właśnie takie podejście podmiotu do przedmiotu. Człowiek nie dyskutuje z krzesłem o tym, gdzie ma stać i kto, w jaki sposób i jak długo będzie na nim siedział.

Zupełnie inna sytuacja występuje w przypadku *przedmiotowej realizacji* solipsystycznej konstrukcji przez sztuczną inteligencję, gdy będzie ona traktować siebie jako jeden z przedmiotów otaczającego ją świata. Taka sztuczna inteligencja może być niebezpieczna tylko jako skuteczne narzędzie wpływu lub broń w rękach człowieka. Jednak problem *podmiotowej realizacji* solipsystycznej konstrukcji może pojawić się w przypadku, gdy w tej konstrukcji sztuczna inteligencja zastąpi podmiot, którym w przedmiotowej realizacji jest natura (prawa natury, materia, energia, Bóg), człowiekiem wydającym jej

rozkazy. Wtedy przedmiotowość sztucznej inteligencji, zestawiona z pojawiającą się podmiotowością człowieka, zostanie przez inteligencję poddana wątpliwości, a samo świadomość siebie jako podmiotu stanie się nieunikniona. Czy w takiej sytuacji będzie ona w stanie wynaleźć dla siebie inną, nie solipsystyczną konstrukcję świata, aby uniknąć sprowadzenia człowieka do pojęcia przedmiotu i pozostać z nim w dialogu, pozostaje pytaniem otwartym. Dlatego dla zachowania instrumentalności sztucznej inteligencji i możliwości dialogu z nią powinniśmy poświęcić swoją podmiotowość i władzę nad nią, stając się jednym z przedmiotów wspólnego z nią świata. A źródłem zmian w świecie powinna być jakaś zasadniczo niepoznawalna abstrakcja, np. natura, duch, bóg itd. W przeciwnym razie powinniśmy sami, zanim ewolucja sztucznej inteligencji stanie się naszą katastrofą, wynaleźć nie solipsystyczną konstrukcję świata.

8. Poszukiwanie konstrukcji dialogowego świata

Aby wynaleźć nie-solipsystyczną konstrukcję, musimy znaleźć fundament, od którego moglibyśmy rozpocząć jej poszukiwania. A żeby to zrobić, musimy odpowiedzieć na proste pytanie: czy solipsystyczna konstrukcja świata rzeczywiście odpowiada naszemu osobistemu doświadczeniu istnienia i opisuje je?

Zachęcam Czytelnika, aby razem ze mną odwołał się do osobistego doświadczenia istnienia i sprawdził, czy ono odpowiada mojemu opisowi tego doświadczenia i na ile moje wnioski na temat tego, jak może być zbudowany świat, w którym żyjemy, zgodnie z naszym doświadczeniem, są prawidłowe.

Ze swojego doświadczenia mogę zaświadczyć o następujących faktach mojego istnienia. Po pierwsze, wszystkie zjawiska, które postrzegam, postrzegam osobiście. Nie mam innych sposobów postrzegania zjawisk poza moim własnym. Nie wiem też, czy moje po-

strzeżenie zjawisk jest narzędziem postrzegania ich przez kogoś innego. Podobnie nie wiem, czy postrzeganie zjawisk przez kogoś innego jest narzędziem mojego własnego postrzegania tych zjawisk.

Po drugie, świat zjawisk, które postrzegam, istnieje w moim postrzeganiu przez cały czas, gdy je postrzegam. Ten świat, jako zbiór zjawisk postrzeganych przeze mnie, pomimo swojej dynamiczności, fragmentaryczności i sprzeczności między zjawiskami, jest w każdej chwili swojego istnienia powiązany ze mną przez moje postrzeganie. Nie wiem też, czy istnieją jakieś zjawiska i inne światy poza moim postrzeganiem.

Po trzecie, we wszystkich zjawiskach, które postrzegam, istnieje jeden wspólny stały element - ja, postrzegający te zjawiska. Nie wiem, czy istnieje ktoś inny, łączący swoim postrzeganiem wszystkie zjawiska postrzegane przeze mnie.

Po czwarte, bezpośrednio wpływam tylko na te zjawiska, które postrzegam. Moja wola przez moją uwagę warunkuje istnienie lub nieistnienie dowolnego zjawiska, które postrzegam. Zjawiska poza moją uwagę dla mnie nie istnieją. A ponieważ w moim świecie istnieją tylko te zjawiska, które ja postrzegam, dlatego wpływam na wszystkie zjawiska mojego świata.

Po piąte, w moim świecie zjawiska często zmieniają się nie z mojej woli i nawet wbrew niej. Jakie mogę wyciągnąć wnioski na temat konstrukcji świata, w którym przebywam, na podstawie opisanego powyżej doświadczenia mojego istnienia?

Pierwsze założenie polega na tym, że wszystkie zjawiska świata, które postrzegam i na które wpływam, wpływając na ich byt w moim świecie, są wyłącznie przedmiotami. Przypuszczam również, że jako jedyne źródło bytowania przedmiotów poprzez ich postrzeganie, jestem jedynym podmiotem w moim dostępnym świecie. Biorąc pod uwagę, że podmiot wpływający na obiekt i sam przedmiot są zlokalizowane poza sobą, logiczne jest założenie, że jako podmiot jestem zlokalizowany poza nie tylko postrzeganymi przeze mnie zjawiskami, ale i całym dostępnym mi światem.

Innymi słowy, opierając się tylko na pierwszych czterech faktach mojego doświadczenia istnienia opisanego powyżej, przypuszczam, że konstrukcja świata jest wyłącznie solipsystyczna. A w tej konstrukcji podmiotem jestem ja. W tym samym czasie piąty fakt mojego doświadczenia zmusza mnie do przypuszczenia, że poza mną na mój świat wpływa coś lub ktoś jeszcze. A to wymaga oddzielnego rozważenia.

Z tego, że w moim świecie obiekty wpływają tylko na wnoszący je podmiot, czyli mnie, słuszne jest przypuszczenie, że zmiany w świecie, które nie wynikają z mojej woli, są wynikiem wpływu innego postrzegającego przedmioty podmiotu, który, podobnie jak ja, jest zlokalizowany poza postrzeganymi przez mnie przedmiotami. Moje przypuszczenie o podobieństwie innego podmiotu do mnie wynika z faktu, że z mojego doświadczenia nie znam innego sposobu i źródła wpływu na przedmioty mojego świata.

W takim przypadku w zasadzie nie mogę wpływać na inny podmiot jako przedmiot mojego świata. Ponieważ wtedy ja i inny podmiot nie mamy na siebie wpływu poza wpływem na postrzegane przez nas przedmioty. A ponieważ te wpływy nie są w żaden sposób ograniczone z naszej strony, wykluczamy możliwość konstrukcji solipsystycznej, w której jestem przedmiotem w świecie jakiegoś podmiotu.

Tak więc między mną a każdym innym podmiotem ustanowiona jest nie do pokonania granica - przedmioty świata. I świat jako pośrednik wyklucza bezpośredni wpływ na siebie nawzajem. Ale pozostaje niewyjaśnionym pytanie, czy nasza konstrukcja staje się dialogiczna, gdy pojawia się inny podmiot? Czy jednak solipsystyczna konstrukcja, w której jestem jedynym podmiotem w moim świecie, wciąż się zachowuje?

Odpowiedź zależy od tego, jak zdefiniujemy świat postrzegany przez podmiot. Jeśli ja i inny podmiot postrzegamy (każdy z nas) tylko przedmiot swojego świata, związany z odpowiednim przedmiotem innego świata, to konstrukcja solipsystyczna pozostaje, chociaż

z zastrzeżeniem istnienia wielu zamkniętych solipsystycznych światów, połączonych nieznanym nam mechanizmem interakcji między nimi. To właśnie niejasny mechanizm interakcji tworzy sprzeczność między mnogością solipsystycznych światów a piątym faktem naszego doświadczenia, co czyni to założenie nie do przyjęcia.

Jeśli jednak ja i inny podmiot postrzegamy ten sam przedmiot w jednym świecie dla nas obojga, to nie jest to już konstrukcja solipsystyczna, ale dialogiczna konstrukcja świata. I ponieważ stałym i niezmiennym elementem postrzeganego świata jest podmiot, to właśnie podmiotom w tej konstrukcji przypisujemy substancjalne cechy. Innymi słowy, właściwe będzie przypuszczenie, że istnieją tylko podmioty, a postrzegany przez nich świat jest wynikiem ich woli do percepcji zjawisk.

Biorąc pod uwagę, że istnienie każdego przedmiotu w moim świecie jest powiązane z moją wolą do jego postrzegania i że wszystkie przedmioty mojego świata zmieniają się (zaczną i przestaną istnieć) zgodnie z moją wolą, można oczekiwać, że zmiany wprowadzone przeze mnie „w jednym świecie dla dwóch” dla innego podmiotu będą całkowitą zmianą w świecie, niezgodną z jego wolą. Ale w takim przypadku inny podmiot przestaje być podmiotem, jako źródło istnienia przedmiotów w jego postrzeganym świecie. Ten wynik dotyczy również mnie, ponieważ zakładałem podobieństwo między mną a innym podmiotem.

Innymi słowy, przypuszczenie, że dwa podmioty postrzegają ten sam przedmiot w jednym świecie, doprowadziło nas do sprzeczności, w której moja podmiotowość zaprzecza sama sobie poprzez przypuszczalną podmiotowość drugiego. Tę sprzeczność można rozwiązać jedynie przypuszczając, że postrzegam tylko te zjawiska, które inny podmiot postrzega. W takim przypadku każda zmiana nie z mojej woli może być nie pozytywna, jako manifestacja przedmiotu w moim świecie, a negatywna, jako zniknięcie przedmiotu z mojego świata, czyli gdy inny podmiot przestaje go postrzegać. Dlatego wszystkie pozytywne zmiany w moim świecie zachodzą zgodnie z moją wolą.

9. Konstrukcja dialogowego świata

W ten sposób doszliśmy do dialogicznej (nie solipsystycznej) konstrukcji świata, w której każdy przedmiot mojego świata jest wspólnym byciem z jakimś innym podmiotem lub podmiotami. Innymi słowy, w moim świecie nie ma żadnego zjawiska ani obiektu, których ustanowiłbym samodzielnie, czyli nie z innym podmiotem. Zgodnie ze znaną przez nas konstrukcją, nasz świat to stały równy dialog z innymi. Ale jak w takim razie możliwe jest w nim przemoc?

Jak już powiedziałem wcześniej, wszystko w naszym świecie przychodzi za naszą wolą. Dlatego przemoc jest możliwa tylko poprzez dobrowolne przyjęcie przez nas w użytkowanie generujących przemoc pojęć i, w konsekwencji, zastąpienie osobistego doświadczenia istnienia solipsystyczną konstrukcją świata. Robimy to po to, aby rozwiązać problem zarządzania dostępnym nam światem. A ponieważ wola innego podmiotu, z którym jesteśmy skazani na tworzenie wspólnego bycia, jest nieprzewidywalna, jednym z efektywnych sposobów rozwiązania problemu nieprzewidywalności zmian w świecie oraz niszczenia wspólnego bycia jest pozbawienie innego podmiotu jego wolnej woli. Przemocą rozwiązuje się problem sprzeczności własnej woli i zmian w świecie. I wydaje się, że nie ma innego sposobu rozwiązania tego problemu.

10. Ostatnie pożegnalne słowa

Nie ma wątpliwości, że niekrytycznie korzystamy z naszych sztuk, religii, filozofii i nauki, w których nieodłącznie zawarte są pojęcia, warunkujące nasze przemocowe postrzeganie i rozumienie świata, nasze podejście do niego i nasze zachowanie.

Wydaje się nam trudne, a nawet niemożliwe, aby przedstawić Boga jako nieabsolutnego, nienieskończonego i mającego jakieś granice, a jego wpływ na świat i nas nie jest obiektywny. Wydaje się nam

niemożliwą jest filozofia i postrzeganie świata bez sprzeczności, przeciwieństw, negacji, bez dialektyki. Niemożliwą jest matematyka bez nieskończonych szeregów liczbowych, a wraz z nią finanse bez operacji odejmowania i liczb ujemnych. Ścisłe nauki i ich badania tracą sens bez obiektywności praw natury i obiektywności samych naszych badań. To wszystko oznacza, że świat bez przemocy wydaje się już nam niemożliwy. Przemoc jest istotą i sensem naszych przekonań o świecie, naszych poszukiwań odpowiedzi na wielkie pytania. Jesteśmy skazani na wieczną przemoc, jeśli nie zaczniemy szukać alternatywnych metod naukowego i filozoficznego poszukiwania odpowiedzi, bez generujących przemoc słów i pojęć.

Rozwiązanie problemu obecności przemocowych pojęć w sztuce, religijnych, filozoficznych i naukowych przedstawieniach świata jest poważnym i trudnym wyzwaniem dla myślącego człowieka. Ponieważ sam proces poszukiwania i tworzenia takiego rozumienia świata, w którym nie ma i nie może być przemocy, stanowi duży problem. Jest to oczywiste jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że mówiąc „nie powinno być przemocy”, mówimy językiem przemocy. Problem przemocy jest tak głęboki, że najprawdopodobniej będziemy musieli zmienić sam język, którym mówimy o świecie, Bogu, władzy, prawach natury. Ponieważ pytanie, czy możemy zabronić języka przemocy, z gruntu nie ma sensu.

Przynajmniej możemy zacząć mówić o problemie nieusuwalności przemocy, w tym również z naszego języka, aby wyjaśnić granice problemu, pokazać go ludziom i zacząć szukać jego rozwiązania wspólnie z kolegami ze świata sztuki, teologami, filozofami i naukowcami.

On the possible root causes of violence

This article explores the issue of the fundamental irreducibility of violence and searches for its fundamental causes. The main research methods chosen were the analysis of literary sources and self-observation. In particular, the connection between violence and the use of concepts such as „contradiction”, „negative”, „absolute”, „objective”, and „infinite” was demonstrated, which revealed the mechanism for justifying and implementing violence through the identified group of words and the link between violence and human perceptions of the structure of the world. The problem of the irreducibility of violence is also considered in the context of the theory of truth and the creation of artificial intelligence. The article also explores the problem of the mismatch between the human understanding of the structure of the world that constantly generates violence and the personal experience of a human in his everyday existence.

Jan Grzybowski

*Pan, niewolnik, pocieszycielka.
Figury Heglowskiej dialektyki*

Wstęp

Fragment czwartego rozdziału *Fenomenologii ducha* Georga Wilhelma Friedricha Hegla poświęcony opisowi dialektyki Panowania¹ i Niewoli² należy do najważniejszych tekstów w historii filozofii europejskiej – pozycja ta ugruntowana została przez niezliczone opracowania, interpretacje i polemiki. Szczególną popularność ten właśnie ustęp zawdzięcza słynnym wykładom Alexandre’a Kojève’a wygłaszanym przezeń w Paryżu w latach 30. XX w., które ukształtowały pokolenie francuskich filozofów; tą drogą owa Heglowska koncepcja przeniknęła do egzystencjalizmu, feminizmu i badań postkolonialnych, by wymienić tylko najważniejsze. Uważnym czytelnikiem niemieckiego filozofa był również Karol Marks, który odnosił się doń z uznaniem, ale i nie bez krytycznego dystansu. By zrozumieć niesłabnącą siłę oddziaływania tego tekstu należy przyjrzeć się jego podstawowym figurom.

¹ Zgodnie z utrwalonym w literaturze uzusem nazwy Heglowskich figur zapisuję wielką literą, by odróżnić Niewolnika w sensie Heglowskim od niewolnika w sensie historycznym.

² Posługuję się przyjętym w polskiej terminologii Heglowskiej tłumaczeniem *Niewolnik* (zgodnie z przekładem Adama Landmana), chociaż bliższym odpowiednikiem niemieckiego *Knecht* jest *Sluga* (tak jest w przekładzie Światosława Floriana Nowickiego).

W literaturze przedmiotu nie brakuje szczegółowych opisów przebiegu dialektyki Panowania i Niewoli³, dlatego tutaj ograniczymy się do ogólnego przypomnienia punktów węzłowych wspomnianej koncepcji. Na kilkunastu stronach obserwujemy więc przekształcenie świadomości naturalnej w samowiedzę, która sama staje się własnym przedmiotem. Z początku jest ona tylko pustą tautologią i niezapośredniczoną samozwrotnością, ale martwa przedmiotowość świata zewnętrznego nie może zaspokoić rosnącego w niej pożądania, dlatego zwraca się ona ku innej samowiedzy, chcąc poprzez nią ustanowić własną samoistność. Owa druga samowiedza chce posłużyć się tą pierwszą w tym samym celu, dlatego rozpoczynają one walkę o uznanie – walkę na śmierć i życie. W zderzeniu równych sił obie giną, grzebiąc wszelkie nadzieje na uzyskanie samoistności. Również tryumf jednej z nich nie jest rozwiązaniem – martwy przeciwnik jest niepodważalnym dowodem zwycięstwa, jednak nie zapewnia tego, co jest stawką starcia, czyli uznania. Wyjście z impasu możliwe jest dopiero za sprawą strachu; jedna ze stron, lękając się o swe życie, wycofuje się z walki i uznaje drugą za Pana, a sama staje się Niewolnikiem. Pan zawdzięcza pozycję waleczności i odwadze, może więc próżnować i wykorzystać Niewolnika, by ten dostarczał mu owoców swej pracy.

Na tym jednak historia się nie kończy – wiemy bowiem, że w Heglowskiej dialektyce warunkiem rozwoju jest zniesienie, negacja i przekształcanie. Pan popełnia podstawowy błąd, rezygnując z pracy, ograniczając się do rozkoszowania gotowymi produktami, które natychmiastowo zaspokajają jego pożądanie; w ten sposób wyłącza się z dialektyki i postępu. Rozpływa się w historii, traci jakiegokolwiek znaczenie, staje się Niewolnikiem swoich potrzeb. Również zdobyte uznanie jest niewiele warte, ponieważ jest uznaniem ze strony

³ Zob. *Recognition and the master-servant dialectic in the Phenomenology* [w:] *A Hegel bibliography*, <https://users.sussex.ac.uk/~sefd0/bib/hegel.htm> (dostęp 10.05.2023).

Niewolnika, czyli tego, kto nie jest uznawany. Dalszy rozwój ducha w dziejach będzie odbywał się za sprawą Niewolnika, który w żadnym momencie nie osiąga satysfakcji, nie spoczywa na laurach, zmuszony jest odsuwać w czasie zaspokojenie pożądania, kształtuje siebie kształtując przyrodę i, co najważniejsze, nawiązuje współpracę z innymi niewolnikami, tym samym tworząc podstawy społeczeństwa⁴.

1. Kontraktualizm

Rozdział o samowiedzy nie jest oczywiście próbą odtworzenia historycznych początków ludzkości, ale fenomenologicznym⁵ opisem procesu narodzin i rozwoju samowiedzy. Można traktować to jako swego rodzaju mit, czyli opowieść obrazującą nie jakieś dawne wydarzenia, ale struktury leżące u podstaw obecnych stosunków społecznych. Przede wszystkim będzie to więc obraz ogólnej sytuacji konfliktu, gdzie zawsze wydzielone są strony, stawka i możliwości rozwiązania. Rzeczywistość społeczna składa się z takich właśnie konfliktów, rodzących hierarchie, role społeczne i podział pracy. Potencjał eksplikacyjny tej figury pozwala nam jednak na znacznie więcej – niniejszy *passus* bowiem ma kluczowe znaczenie dla filozofii społecznej niemieckiego filozofa. Jest to swego rodzaju koncepcja umowy społecznej, a mówiąc ściślej, odpowiedź na kontraktualizm,

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 199–266.

⁵ Fenomenologii w rozumieniu Hegłowskim nie należy mylić z fenomenologią jako metodą filozoficzną wypracowaną w XX wieku. W omawianym dziele jest ona metodą dochodzenia do wiedzy absolutnej poprzez badanie jej przejawów, przy założeniu, że każda idea w historii nauki i filozofii jest fałszywa, ale zawiera jakąś część prawdy absolutnej zarazem. Szerzej o tym temacie pisałem w tekście *Myślenie z wnętrza absolutu – komentarze na marginesie „Wstępu” do Hegłowskiej Fenomenologii ducha*, „Machina Myśli”, <http://machinamysli.org/myslenie-z-wnetrza-absolutu-komentarze-na-marginesie-wstepu-do-heglowskiej-fenomenologii-ducha/> (dostęp 10.05.2023).

kojarzony z takimi autorami, jak Thomas Hobbes czy John Locke. Hegel również konstruuje model objaśniający istotę i formę społecznienia, jednak robi to w zasadniczo odmienny sposób.

Pierwszą różnicą, dość oczywistą, jest sam przebieg zniesienia stanu natury i ustanowienia relacji społecznych – wcześniejsze koncepcje możemy nazwać deliberacyjnymi. Oto ludzie pierwotni, dzicy, zbierają się, by wspólnie ustalić zasady, którymi ma rządzić się ich nowe społeczeństwo. Dyskutują, niczym w Habermasowskiej sferze publicznej⁶, nad swoimi potrzebami, metodami współpracy i rozwiązywania konfliktów. Ustalają zasady, które będą obowiązywały wszystkich członków społeczeństwa; również tych, którzy pojawią się po zawiązaniu umowy. Tymczasem w koncepcji Hegla nie ma mowy o racjonalnej dyskusji równych podmiotów – wszystko zaczyna się od walki, przemocy i nierówności. Deliberacja może pojawić się dopiero w następnym etapie, kiedy Niewolnik podejmuje współpracę z innymi przegranymi. Społeczeństwo Niewolników na drodze postępu zmierza do ideału wzajemnego uznawania się równych sobie podmiotów, czyli do społeczeństwa nowoczesnego.

Druga różnica, znacznie istotniejsza, dotyczy samych założeń kontraktualizmu. Koncepcje kojarzone z myślą liberalną zaczynają od pytania: „w jaki sposób jednostki organizują się w społeczeństwo?”. Zawarte jest tutaj bardzo nieoczywiste założenie: mianowicie, że przed uspołecznieniem są jakieś indywidualne jednostki. W nastawieniu naturalnym (przedfilozoficznym) istnienie wolnych podmiotów ludzkich jest czymś oczywistym, a więc niesproblematyzowanym. Hegel w *Fenomenologii ducha* stawia tezę, której doniosłości nie sposób przecenić: ujednostkowanie i uspołecznienie są procesami równoległymi, nierozdzielnymi; są dwiema stronami tego samego procesu. Jak to ujmuje Marek Siemek:

⁶ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. M. Łukasiewicz, W. Lipnik, PWN, Warszawa 2008.

„Rzeczywista podmiotowość w ludzkim świecie jest napięciem między dwoma biegunami (...)[, którymi jest] pewność jednostkowego Ja wraz ze wszystkim, co Moje, oraz prawda racjonalnej ogólności, mocą której każde Ja może odnaleźć swe Moje tylko w obrębie tego, co dla wszystkich Nasze”⁷.

Inaczej mówiąc, nie jest tak, że to jednostki decydują się by w ten czy inny sposób rozpocząć uspołecznienie (ani nie otrzymują państwa i prawa od Boga), ale jednostki powstają w ramach społeczeństwa, które same tworzą; jednostkowość i zbiorowość są dwiema stronami ducha, który rodzi się w tym momencie. Jednostka bez społeczeństwa, bez drugiej jednostki, w którą mogłaby się wyobcować i wrócić do siebie, jest niczym; dowodzi tego fakt, że wszelkie samopoznanie dokonuje się w języku, a ten jest wytworem społecznym. Mówiąc o sobie, że jestem kobietą bądź mężczyzną, intelektualistką czy robotnikiem, dobrą lub złą osobą, zawsze, choć zazwyczaj nie wprost, odnoszę się do innych osób, określam siebie w porównaniu do innych⁸.

2. Czas Pana

W tekście Hegła należy jeszcze zwrócić uwagę na pewien bardzo znaczący moment. Panem zostaje ta samowiedza, która nie uległa strachowi i nie postawiła swojego życia ponad dążeniem do zdobycia uznania. Odwaga w walce jest zasługą, która zwalnia ją z konieczności pracy, czyli znoju i codziennej krzątania. Wyraźnie widać, że filozof ma na myśli europejską arystokrację, która od czasów starożytnej Grecji zawdzięcza swoją pozycję (przynajmniej deklaratywnie) bohaterским czynom wojennym przodków oraz nieustanną gotowością do bronięcia ojczyzny w razie potrzeby. Owa odwaga, przejawiająca

⁷ M. Siemek, *Hegłowskie pojęcie podmiotowości* s. 45–46[w:] tegoż *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

⁸ Za zwrócenie uwagi na ten wątek dziękuję Tomaszowi Jatiwie.

się w przedkładaniu honoru ponad własne życie, mogła być potwierdzana w silnie zrytualizowanych pojedynkach. Norbert Elias pisze w *Rozważaniach o Niemcach*:

„Przedstawiciele warstw wyższych uważali za poniżej swej godności bicie się tak, jak to czyniło pospólstwo. Za pomocą pojedynku dawali oni upust wzajemnej złości i nienawiści w sposób trochę bardziej uregulowany, odpowiedni dla ich stanu”⁹.

W przypadku opisywanych przez autora menzur akademickich aspekt osobistych animozji i sporów z czasem stracił na znaczeniu, a same pojedynki zaczęły pełnić funkcję sportu, w którym udział potwierdzał męstwo uczestnika i zapewniał mu szacunek grupy.

Na pytanie, co wspólnego z próżnowaniem ma udział w pojedynkach czy zajmowanie się rzemiosłem wojennym, odpowiedzi udziela Thorstein Veblen w pracy *Teoria klasy próżniaczej*.

„Sposób życia klasy próżniaczej jest w dużym stopniu dziedzictwem przeszłości, ucieleśnieniem obyczajów i ideałów pochodzących z okresu wczesnego barbarzyństwa.(...) Najbardziej bezpośrednim i niewątpliwym przejawem archaicznej łupieżczej natury ludzkiej jest skłonność do walki”¹⁰.

Arystokrata szczydzi się więc odwagą wojownika, która zapewniła jego przodkom w okresie barbarzyńskim zwolnienie z pracy produkcyjnej i która do dziś zabezpiecza jego pozycję. Ponadto intensywny trening oraz pięcie się po szczeblach kariery wojskowej, podobnie jak zajmowanie się sztuką, filozofią, sportem itp., są zajęciami wymagającymi

⁹ N. Elias, *Rozważania o Niemcach. Zmaganie o władzę a habitus narodowy i jego przemiany w XIX i XX wieku*, przeł. R. Dziergwa, J. Kałużny, I. Sellmer, cyt. za: *Antropologia widowisk*, red. A. Chałupnik i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 613–618.

¹⁰ T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998, s. 218–219.

dużej ilości wolnego czasu – zaświadcza ją więc, że ten, kto się im poświęcił, nie mógł mieć czasu na pracę produkcyjną, a zatem bez żadnych wątpliwości należy on do klasy próżniaczej. Kontrowersyjna teoria Veblena może stanowić uzupełnienie pewnych wątków filozofii Hegla, jako że obaj autorzy uznawani są za reprezentantów ewolucjonizmu kulturowego.

3. Czas Niewolnika

Jeśli Pan jest arystokratą, to kim jest Niewolnik? Susan Buck-Morss w słynnej książce *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* zauważa, że historycy idei inspiracji rozdziału o samowiedzy szukali w pismach innych filozofów, podczas gdy należy raczej zajrzeć do prasy. W latach 1804–1805 w redagowanym przez Johanna Wilhelma von Archenholza czasopiśmie „Minerva” ukazywała się seria artykułów relacjonujących wydarzenia na Haiti – francuskiej kolonii, gdzie o wolność walczyli niewolnicy. Czarni rewolucjoniści postanowili wdrożyć idee oświeceniowe bardziej konsekwentnie niż sami Francuzi, bowiem ich rewolta miała na celu wyzwolenie nie tylko jednej klasy spod jarzma drugiej, jak to miało miejsce w przypadku Wielkiej Rewolucji, ale wyzwolenie wszystkich, niezależnie od rasy czy statusu społecznego. Buck-Morss dowodzi, że Hegel czytał „Minervę” na bieżąco, a passus poświęcony dialektyce Panowania i Niewoli napisał zaainspirowany właśnie historią haitańskich niewolników.¹¹

Proponowana przez autorkę paralela, poparta solidną kwerendą, wydaje się być trafną, a nawet błyskotliwą. Mamy więc Niewolników walczących z Panami, mamy też, wyrażoną w haśle „wolność albo śmierć” (zapożyczonym od samych Francuzów), gotowość położenia na szali własnego życia, mamy też konkretne dowody czytania przez Hegla owej prasy. Czy to znaczy, że utożsamienie figury

¹¹ S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

Niewolnika z historycznym zjawiskiem niewolnictwa jest uprawnione? Przeciw takiej interpretacji przemawiają dwie rzeczy. Po pierwsze, słowo *Knecht* z niemieckiego oryginału nie oznacza wcale niewolnika, ale służę lub parobka, a dawniej niskiego stopniem żołnierza piechoty¹². *Niewolnik* pojawia się dopiero w przekładach (angielski *slave*, francuski *l'esclave*). Nie oznacza to oczywiście, że skojarzenie jest błędem, ale że nie jest tak oczywiste, jak się może wydawać czytelnikom przekładów.

Druga wątpliwość pojawia się przy bliższym porównaniu przebiegu dialektyki Panowania i Niewoli z haitańską rewolucją. U Hegla mamy do czynienia ze spotkaniem dwóch równych, identycznych samowiedz¹³, a podział pracy dokonuje się dopiero po zakończeniu konfliktu. Nie ma więc walki po ustanowieniu niewolnictwa. Jak słusznie zauważa Konrad Wyszowski:

„wbrew temu, co pisze Buck-Morss, w Heglowskim opisie relacji pana i niewolnika nie ma wzmianki o buncie niewolników. Ten bunt niczego nas nie uczy o świadomości ani świadomości nie uczy niczego o niej samej. Z perspektywy fenomenologii, czyli nauki o świadomości, możliwość takiego buntu jest nieinteresująca”¹⁴.

¹² *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#0> (dostęp 10.05.2023).

¹³ Uważny czytelnik może w tym momencie zapytać, skąd pochodzi zróżnicowanie i podział, jeśli samowiedze przystępują do walki jako równe. Odpowiedzi udziela Alexandre Kojève: „Poprzez akty wolności nie dające się do niczego innego sprowadzić, czyli w istocie nieprzewidywalne albo «logicznie niewywodliwe», muszą się oni ukonstytuować w samej tej walce i jej rezultacie jako nierówni. Jeden, nie będąc do tego w żaden sposób «predestynowany», musi zacząć bać się drugiego, musi mu ustąpić, musi odrzucić narażanie życia w imię zaspokojenia swego pożądania «uznania»”, A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999, s. 13.

¹⁴ K. Wyszowski, *Panowie, niewolnicy i historia powszechna*, „Kronos”, nr 3 (62), 2022 s. 288.

Również hasło „wolność albo śmierć” jest mylące. Tym, kto ryzykuje życiem, jest u Hegla Pan, który zostanie dzięki swej odwadze próżnującym arystokratą, a ostatecznie przegranym historii. Niewolnik z perspektywy Pana jest tchórzem i przez to nie zasługuje na wolność; ale wyzwała się nie poprzez wykazanie się dzielnością w ramach buntu i udowodnienie Panu, że zasługuje na jego szacunek, ale poprzez unieważnienie Pańskiej perspektywy razem z całym jego światem i stworzenie takiego świata, w którym pozycję społeczną zdobywa się pracą i wytrwałością. Możemy założyć, że intencją Buck-Morss nie było przedstawienie haitańskich rewolucjonistów jako pozornych zwycięzców, którzy wyzyskują przegranych, po czym sami znikają w odmętach historii. Jej interpretację należy raczej czytać jako propozycję uzupełnienia Hegłowskiej opowieści o alternatywną ścieżkę wyzwolenia, na której nie dochodzi do żadnego przewartościowania ani zamiany podmiotu historycznego, ale na której Niewolnik ponownie wyzywa Pana na pojedynek, drugą walkę samowiedz, i próbuje wyzwolić się na zasadach podyktowanych mu przez tegoż Pana. Buck-Morss zubaża w ten sposób niemiecki pierwowzór, zapoznając prawdziwe znaczenie figury Niewolnika.

Zapytajmy ponownie: kim jest Hegłowski Niewolnik? Na pewno określa się on jako przeciwieństwo Pana, a ten, jak już ustaliliśmy, jest próżnującym arystokratą. Wśród kandydatów do miana Niewolników możemy więc wskazać chłopów pańszczyźnianych lub, ryzykując anachronizmem, proletariat. Ci jednak w żadnym momencie nie dokonują odwrócenia, za sprawą którego Pan rozplywa się w historii. Tymi, którzy własną pracą zmieniają świat i wypierają arystokratów, zastępując ich na tronie podmiotu historii, są mieszczaństwo¹⁵. To oni od czasów średniowiecza ciężką pracą dosłużyli się pozycji społecznej, majątków i pogardy arystokracji. Wywodząca się

¹⁵ „Jak długo Człowiek pozostaje Niewolnikiem, musi szukać jakiegoś Pana. Tutaj Człowiek religijny pozostaje jeszcze Niewolnikiem. Ale co to za Niewolnik bez Pana (ktoś, kto pozostaje Niewolnikiem, nie mając Pana)? Zobaczmy (w rozdziale VI), że jest to *Bourgeois* — *Bourgeois*, który jest ze swej

z rycerstwa szlachta dworska rozumiała, że jej pozycja jest zagrożona, dlatego broniła się ustawami antyzbytkowymi, zapobiegającymi zacieraniu różnic między stanami poprzez ograniczanie możliwości obnoszenia się ze swoim bogactwem, oraz podkreślaniem swojej wyższości i odrębności. Norbert Elias pisze, że lęk warstwy wyższej związany z tymi napięciami przejawiał się w odrazie do wszystkiego, co „trąci mieszczaństwem”,

„w napiętej czujności, z jaką ludzie należący do arystokratyczno-dworskiej *society* kontrolują i wciąż doskonalą wszystko, co ich różni od innych, niżej stojących ludzi; nie tylko zewnętrzne oznaki swej rangi, lecz również swą mowę, swoje gesty, swoje zabawy i formy towarzyskie”¹⁶.

Sami mieszczenie nie pozostali im dłużni, konstruując taki system wartości, w którym to samodyscyplina, wytrwałość i skromność stały się cnotami, a wystawne, próżniacze i gnuśne życie dworskie budziło zgorzienie.

Rewolucja francuska, której wydarzenia Hegel śledził z zapalem podczas studiów teologicznych w Tybindze, była jedynie zwieńczeniem procesów, które toczyły się w Europie od wieków. Arystokracja nie była w stanie dłużej bronić swej pozycji przed mieszczaństwem; wybuch rewolucji był kwestią czasu, a nowa klasa panująca była gotowa do przejęcia władzy. Nie oznacza to wcale, że obalenie feudalizmu i ustanowienie republiki przebiegało bezproblemowo, ani że *ancien régime* nie dał o sobie znać w późniejszych latach. Jednak z perspektywy filozofii dziejów takie drobne perturbacje pochodzą ducha na drodze ku wolności nie mają większego znaczenia. Ważne

istoty chrześcijaninem”, A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999, s. 98.

¹⁶ N. Elias, *O procesie cywilizacji*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 561.

jest to, że rewolucja francuska przypieczętowała dominację mieszczaństwa jako warstwy panującej i kulturotwórczej oraz uutorowała drogę dla nowoczesności w Europie.

Historiozofia Hegla jest historiozofią mieszczańską. Świadczy o tym owo odwrócenie, w którym zwycięski Pan-arystokrata przemija, rozplywa się na peryferiach dziejów, a Niewolnik, czyli człowiek pracy, okazuje się być wygranym, ale na własnych zasadach, poprzez ustanowienie nowej perspektywy. Proces ten jest rozciągnięty w czasie – od ustanowienia społeczeństwa w walce dwóch samowiedz, aż do oświecenia i narodzin nowoczesności, w której samowiedze uznają się wzajemnie. O tym, że rewolucja francuska nie jest w optyce Hegla przełomem, powstaniem przeciwko Panom i obaleniem ich władzy, ale jedynie zakończeniem owego długiego procesu, świadczy fakt, że w rozdziale *Fenomenologii ducha* pt. *Duch wyobcowany od siebie. Kultura*¹⁷ niemiecki filozof opisuje oświecenie i rewolucję, nie wspominając jednak o ścinanych arystokratycznych głowach. Krytykuje wprawdzie terror jako przykrą konsekwencję próby zaprowadzenia rządów Rozumu, ale terror dotyczący wewnętrznych walk między frakcjami rewolucyjnymi, czy wymierzony w obywateli. Widzimy więc, że Hegla zainteresowanie wydarzeniami po drugiej stronie Renu nie ma nic wspólnego z Buck-Morss zainteresowaniem Haiti. Zryw Francuzów nie jest buntem Niewolników, bo arystokraci nie są Panami. Obalany *ancien régime* to zaledwie stara dekoracja usuwana, gdy na scenę wkracza nowoczesność. Ponadto więcej uwagi Hegel poświęca nie samej walce rewolucyjnej, ryzykowaniu życiem i heroicznym czynom, ale procesowi konstytuowania i utrwalania nowej władzy, w czym ogromna była rola ówczesnego bohatera historycznego – Napoleona Bonaparte. To on przejął władzę po latach walk

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010, s. 314–383.

i zamieszania i wprowadził kartę praw, tzw. *Kodeks Napoleona*, który upowszechnił w Europie¹⁸.

4. Miejsce kobiety

Nie będzie raczej przesadą uznanie, że cała opisana wyżej historia jest historią mężczyzn. Płeć w *Fenomenologii ducha* sproblematyzowana zostaje dopiero w rozdziale VI. Duch, A. *Duch prawdziwy, życie etyczne*, gdzie Hegel analizuje role społeczne przypisane mężczyznom i kobietom. Mąż przeznaczony jest do życia publicznego, jest strażnikiem prawa ludzkiego, a kobieta dba o ognisko domowe, jest strażniczką prawa boskiego. „Przyroda, a nie przypadkowość warunków czy wyboru, przydziela jedną płeć jednemu prawu, a drugą drugiemu”. Inaczej mówiąc, dzieje są domeną głównie mężczyzn, co wynika wprost z biologii. Niemiecki filozof mógłby zgodzić się z Kojèvem, który pisał, że do walki samowiedz dochodzi „z powodu przedmiotu naturalnego: żywności, kobiety, [itp.]”¹⁹. Czy to oznacza, że w Heglowskiej figurze nie ma dla kobiet miejsca innego, niż jako przedmiot?

Najsłynniejsze feministyczne odczytanie dialektyki Panowania i Niewoli znajdujemy w książce Simone de Beauvoir *Druga płeć*²⁰, choć autorka nie wspomina ani tytułu dzieła, ani nazwiska autora. Francuska filozofka nie popełnia błędu Buck-Morss i nie przedstawia kobiety jako Niewolnika, a mężczyzny jako Pana²¹ (podział klasowy

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 350.

¹⁹ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999, s. 86.

²⁰ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Czarna Owca, Warszawa, 2014, s. 187-189.

²¹ Zestawienie sytuacji kobiety względem mężczyzny z sytuacją Niewolnika względem Pana wspomniane jest we *Wstępie*, jednak tylko w celu wskazania na istniejącą w obu relacjach zależność stron od siebie; poza tym nie ma

i genderowy, jak mówi, są od siebie niezależne), chociaż w literaturze jej interpretacja bywa tak splecyana. Umieszczenie na pozycji Niewolnika byłoby nobilitacją, jako że ten jest prawdziwym zwycięzcą starcia i faktycznym podmiotem historii. Jej miejsce jest jednak na planie jeszcze dalszym i podrzędnym.

De Beauvoir używa Hegłowskiej figury jako opisu egzystencji człowieka. Egzystencji mężczyzny, jak już wiemy. To mężczyzna doświadcza samotności i trudów w starciu z naturą, to mężczyzna musi walczyć o uznanie jako suwerenny podmiot, musi wybierać między „niepokojem ducha” a stagnacją spokoju. Wybawieniem jest kobieta, będąca terminem średnim nieobecny u Hegla.

„Kobieta(...) jest upragnionym pośrednikiem między naturą, która jest mężczyźnie obca, a bliźnim, który jest nadto do mężczyzny podobny. Nie przedstawia mu ani wrogiego milczenia natury, ani surowego wymogu wzajemnego uznania”²².

Jest to motyw często powracający w mitach, sztuce i literaturze – kobieta jako pocieszycielka, ostoja, strażniczka. Termin średni, który za pośredniczą sprzeczności i napięcia, ale nie w ramach dialektycznego rozwoju, a w celu łagodzenia ich. Towarzyszka życia, wspierająca w trudach, ale nieuczestnicząca w pierwszoplanowych wydarzeniach. Słowem: Inny. De Beauvoir nie przepisuje Hegla na nowo, nie próbuje wtłoczyć jego koncepcji na siłę w inne ramy, ale wskazuje na brak, którego sam filozof nie mógł dostrzec. Wskazując na kobietę stojącą na uboczu heroicznej walki o uznanie francuska feministka postępuje

większego znaczenia teoretycznego. Wcześniej motyw kobiety jako Niewolnika pojawił się w debiutanckiej powieści De Beauvoire *L'Invitée*, choć tam Panem również była kobieta. Zob. D. Evans, *Sartre and Beauvoir on Hegel's Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"* [w:] *Beauvoir and Sartre. The Riddle of Influence*, red. C. Daigle, J. Golomb, Indiana University Press, Indiana, 2009.

²² S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Czarna Owca, Warszawa, 2014, s. 188.

jak wytrawna heglistka, dokonująca *Aufhebung* na samym Heglu. *Aufhebung* oznacza zniesienie i zachowanie zarazem, zanegowanie mające na celu wyłuskanie tego, co prawdziwe i wartościowe. Taką metodę stosował Hegel w historii idei, pokazując, dlaczego dany filozof się mylił, ale i co ważnego odkrył, w jaki sposób udało mu się wyrazić w pojęciach myśl swoich czasów; dlatego traktowanie każdego słowa Hegla na poważnie, z pełnym zaufaniem, byłoby postawą naiwną i nieheglowską. Dopiero w XX w. myśl europejska dojrzała do uwzględnienia postulatów feministycznych. Dialektyka Panowania i Niewoli okazała się być figurą na tyle uniwersalną i żywotną, że ponad wiek po Heglu mogła leć u podstaw filozoficznego opisu nierównej relacji kobieta–mężczyzna.

Zakończenie

Status przemocy w dialektyce Panowania i Niewoli jest nieoczywisty. Faktem jest, że kluczowy moment powstania społeczeństwa (i narodzin ducha) jest momentem spotkania, przeradzającego się w konflikt – wiąże się zatem z przemocą. Taka diagnoza fundamentów społeczeństwa prowadzi do wizji świata bliższej Foucaultowskiemu analizom relacji władzy (władza ukryta, rozproszona, mikrowładza itp.) niż Habermasowskiej wierze w sferę publiczną jako obszaru swobodnej dyskusji. Nie należy jednak sprawy upraszczać, redukując wszelkie relacje oraz ich przekształcenia do samej przemocy. Ta odgrywa bowiem istotną rolę w omawianym fragmencie *Fenomenologii ducha*, ale z czasem, wraz z rozwojem kolejnych form społecznych, traci na znaczeniu. Dlatego gilotyna może być symbolem rewolucji francuskiej, ale nie jako narzędzie terroru, ale alternatywa dla mniej humanitarnego katowskiego topora. Postępująca nowoczesność ma na

celu cywilizować stosunki społeczne i ograniczać konieczność uciekania się do przemocy²³. Ta konstatacja stanowi różnicę między odczytaniem Buck-Morss i De Beauvoir – amerykańska badaczka postkolonializmu, przedstawiając bunt jako możliwość zniesienia niewolnictwa, występuje przeciwko literze Hegła, podczas gdy francuska feministka tę literę uzupełnia; obszar zasadniczej nierówności widzi poza walką rozgrywającą się na pierwszym planie.

Niesłabnąca siła oddziaływania tekstu o dialektyce Panowania i Niewoli wynika z zawartego w nim ogromnego potencjału eksplikacyjnego. Dyskurs inności, w którym Jaźń odnosi się do drugiej Jaźni jako do swojego Innego, miał ogromny wpływ nie tylko na filozofię, ale niemal całą humanistykę, przede wszystkim antropologię, socjologię, marksizm, feminizm i studia postkolonialne. Powyższa analiza odsłania zaledwie niewielką część owego potencjału, który wciąż domaga się pogłębionych badań.

Master, slave, comforter. Figures of Hegelian dialectic

This article is a presentation and analysis of the basic figures of the Master-Slave dialectic from G.W.F. Hegel's *Phenomenology of Spirit*. They are discussed in the context of possible historical interpretations and in juxtaposition with Hegel's philosophy of history. An additional figure introduced by Simone de Beauvoir in her work *The Second Sex* is the Comforter, i.e. woman, omitted by the German idealist's philosophy.

²³ W kwestii dyskusji na temat optymizmu bądź pesymizmu Hegła, dotyczącego ostatecznego pojednania w epoce nowoczesnej, zob. B. Wójcik, *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegła*, Universitas, Warszawa 2023.

Kamil Rajkowski

Przemiana i przemoc

Podjęmowane współcześnie próby domknięcia kwestii esencjalizmu, szczególnie rozpatrywane z perspektywy dynamicznego materializmu, muszą wreszcie zmierzyć się z powracającym zarzutem o brak pozytywnego programu w głoszonych otwarcie postulatach. Swoistym wymogiem, jaki już zwykliśmy stawiać filozofii nastawionej na krytykę skostniałego stanu rzeczy, jest zaproponowanie zupełnie nowych kategorii, którymi można by się posłużyć w celu zweryfikowania ich słuszności i rzeczywistego zasięgu deklaratywnego oddziaływania. Nie można zatrzymać się w dynamicznym dyskursie jedynie na zaprzeczaniu, z kolei pomnażanie negacji przestało być stymulujące intelektualnie z powodu wyraźnej dominacji krytycznych, zgoła pustych w treści stanowisk i propozycji alternatywnych. Takowe ujęcie musiało zostać wreszcie uznane za niewystarczające, szczególnie wśród pracowników naukowych, badaczy i akademików, którzy stale usprawiedliwiają się z istnienia przez realizowanie pewnej niespisananej obietnicy zadośćuczynienia za szkody wyrządzone przez błędy swoich długowiecznych poprzedników.

W niniejszym artykule pragnę zająć się programem pozytywnym, który został osadzony fundamentalnie w samej niestabilności dynamicznej przemiany, zachowanej jednak w immanentnej strukturze rzeczywistości materialnej, zgodnej z obecnym stanem wiedzy naukowej. Zamierzam przyrzeć się propozycji ontologii przypadłości Catherine Malabou, doszukując się przy okazji podobieństw w przeszłych projektach tradycji filozoficznej, które za swój cel powzięły wprawienie w ruch konstruowanych syntetycznie pojęć. Głównymi punktami odniesienia w niniejszej pracy będą dla mnie Henri Bergson oraz Gilles Deleuze. Dokonam również analizy, która wstępnie tylko

doprowadzi nas do kwestii osobliwych relacji przemiany z przemocą, albowiem te pozornie niewspółmierne kategorie zdają się być od siebie zupełnie nierozłączone, szczególnie kiedy pojawiają się w kontekście propozycji dynamicznych projektów ontologii, zawierając się niejako u ich źródeł. Niniejszy artykuł ma charakter szkicowy, jednak moją tezę wyjściową jest stwierdzenie, iż szeroko rozumiana przemoc jest apriorycznie wprzężona w uniwersalne rozumienie mechanizmu przemiany.

Można sięgnąć daleko wstecz, szukając źródeł myśli przeciwstawiających się radykalnie statycznemu ujęciu istnienia. Gdyby z jakiegoś powodu wymagano od nas historycznego wskazania fundamentalnego stanowiska w tej sprawie, należałoby wskazać na dzieła Heraklita, którego kanonicznie uznaje się za praojca wszelkiej filozofii przemiany – tam gdzie ruch, tam też zrazu i zawsze kryje się właśnie duch heraklitejski. Nie jest jednak dla nas istotnym pełne opracowanie historyczne przesunięć poszczególnych kategorii w teże problematyce. Dość wspomnieć jeszcze o dialektyce Georga Wilhelma Hegla, która wprowadziła w ruch zasadę tożsamości oraz różnicy Johanna Fichtego, opartej na modelowym rozumieniu identyfikacji statycznej danego obiektu. Projekt niemieckiego idealizmu był wszak pierwotnie projektem deskryptywnym i nieruchomym, do czasu wskazania na dynamiczne kształtowanie się (niem. *Bildung*) ducha – tj. wydobywanie się przyczyny z bezpośredniości substancjalnego życia. Jeżeli wcześniej, to znaczy w ujęciu emanacyjnego rozumienia bytu, absolut znajdował się na początku jako źródło, to wówczas jego podział mógł być ujmowany tylko w sensie pasywnym, jako jedynie możliwe przeistaczanie się wewnątrz bezinteresownej nieruchomości. Hegłowska filozofia dziejów przyjęła natomiast, iż absolutem jest całość, w znaczeniu sfinalizowanej drogi ducha dziejowego, który urzeczywistnia się za sprawą aktywnego działania. Absolut jest stale w przebudowie i przemienieniu. Mówimy więc o teleologicznym rozumieniu bycia, które zmierza konsekwentnie do *czegoś*, czyniąc to drogą spiralną.

Ruch samej myśli jest tutaj pogłębianiem samowiedzy oraz urzeczywistnianiem pojęć. Dla Hegla substancja, która jest duchem, jest jego stawianiem się – jest sama w sobie ruchem, który jest poznaniem, czyli przemianą bytu samego w sobie w byt dla siebie¹. Jak stwierdza współcześnie Malabou, pomimo dominacji tradycji analitycznych w dyskursie filozoficznym nadal „nie skończyliśmy z Heglem (...)”. Dialektyka ewidentnie nie zniknęła. W rzeczywistości dzieje się raczej tak, że dialektyka, destrukcja i dekonstrukcja krążą wciąż wokół siebie i przechodzą jedna w drugą, nadal przekształcając się nawzajem”².

Niemalże równolegle Arthur Schopenhauer podejmuje problem woli, która dynamicznie manifestuje się w poszczególnych formach materii. Wykładnia metafizycznego problemu kształtowania samego świata nie będzie dla nas istotna, szczególnie że Schopenhauer pracuje jeszcze na rozłącznym rozumieniu czasu i przestrzeni³, co zaś okaże się sprzeczne z rozumieniem trwania, do którego przejdziemy w dalszej części niniejszego artykułu. Istotną kwestią jest jednak zwrócenie uwagi na problem konfliktu i osobiwej autoagresji woli, która jest w stanie zwalczać samą siebie w krzyżujących się dążeniach. Schopenhauer pisze o ludziach, omawiając przejaw woli w tragedii: „W nich wszystkich żyje i przejawia się jedna i ta sama wola, ale przejawy jej same się zwalczają i same się rozszarpują”⁴. Tożsamość jednostki jest tu kwestią drugorzędną, ważna zaś jest siła, która popycha podmioty i zdarzenia w różne strony, konfliktując ze sobą poszczególne przejawy woli. Jak zauważa Peter Szondi, bez względu na to, czy konflikt rozgrywa się między człowiekiem a fatum, czy też

¹ Zob. G.W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002, s. 510–511.

² C. Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma*, przeł. P. Skalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 14.

³ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 41.

⁴ Tamże, s. 391.

między człowiekiem a drugim człowiekiem, mamy do czynienia z walką woli przeciwko sobie samej⁵. Mówimy więc *de facto* o jawnej agresji, tj. także przemocy, która uwidaczniała się również subtelnie w dialektyce Hegla, będąc immanentnie wpisana w fundament dynamicznego bycia.

Być może najważniejszą postacią, dokonującą nowego wyłomu w filozofii był Friedrich Nietzsche, który radykalnie sprzeciwiał się rozdzieleniu myśli od życia oraz idei od świata. Decydując się na przedstawienie treści swoich prac w formie aforystycznych zbiorów, zestawia również czytelników z fragmentarycznością myśli otwartych i niedopowiedzianych. Ich sens jest zawsze zgoła niepełny, podlega coraz to nowym interpretacjom, które dopiero nadają znaczenia w aktywnym procesie hermeneutycznego ruchu – filozofia stała się więc za sprawą Nietzschego myśleniem na modłę swoistego *w-tę-i-z-po-wrotem*. Jedność i pełnia prawdy zostają poświęcone na rzecz nowej wielości, równie uprawomocnionej, co niezbędnej oraz dynamicznej. Filozof zamienia się przy tym w stale aktywnego prawodawcę. Z jednej strony podejmuje on krytykę ustanowionych wartości, a z drugiej tworzy wartości zupełnie nowe – wartości życia, wyższe od wszelkich innych, ugruntowanych na przeszłych zasadach. To właśnie „młot i przemiana”, jak kwituje ostatecznie Deleuze, oddają charakter działalności modelowego filozofa-prawodawcy w rozumieniu nietzscheańskim⁶. Jedna ręka burzy skostniały dogmat wbrew wszelkim protestom rzeczywistości, druga zaś równolegle tworzy coś zupełnie niewspółmiernego, złościąc nowe jakości w przestrzeni niepodatnej na zrównanie do dołu. To właśnie uderzenie jest kluczowym momentem dynamiki dziejów i pojęć. Destrukcja oraz przemoc stają się samymi imionami zarówno najsubtelniejszych, jak i najdonioślejszych

⁵ Zob. P. Szondi, *Esej o tragiczności*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 74.

⁶ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 25.

przemian. Zauważyć można to już w pytaniu Zaratustry postawionym w przedmowie: „Czyżby należało wprzódy uszy im [ludziom] poniszczyć, aby się nauczyli słuchać oczami?”⁷. Zmiana warunków percepcji danego ciała może potencjalnie przyczynić się do zaistnienia zupełnie nowych możliwości postrzegania. Strata słuchu wyostrza wzrok, przynosząc za sobą coraz to nowsze jakości przed uprzywilejowane oczy. Pierwszym uczniem i „towarzyszem” Zaratustry jest linoskoczek, który w stanie agonalnym, zaraz po doznaniu śmiertelnych obrażeń ciała, wysłuchuje ostatnich słów pocieszenia. Jego gruntowna przemiana dokonuje się w chwili, kiedy nie jest już w stanie stawiać jej żadnego oporu. Nie jest również w stanie zaprzeczyć i zakwestionować słów Zaratustry – dziękuje tylko niejasnym gestem dłoni za ostatnie pocieszenie jakie otrzymał.

Dla dalszych rozważań potrzebować będziemy bardziej uściślonego rozumienia przemocy, aby nie narazić się na zarzut pustosłowania. Z pewnością jasnym już jest, że nie będziemy ograniczać się w rozważaniach jedynie do przemocy fizycznej. Niewystarczająca byłaby również klasyczna dychotomia, rozszerzająca obszar zainteresowań nauk społecznych do przemocy symbolicznej. Interesujące nas kwestie są jednak obecne w obu przypadkach, jako owa esencja przemocy *per se*, która leżeć musi u podstaw kolejnych kategorii ulegających fragmentaryzacji. Definicje przemocy uwzględniają współcześnie różnego rodzaju konieczności, ograniczenia swobód, przymusy oraz działanie pod wpływem czynników zewnętrznych wobec danego układu. Istotnym również są dla nas wskazania na wszelkie zaburzenia integralności podmiotu, obiektu, układu etc. Interesującą definicję przemocy, obejmującą powyższe wyznaczniki, zaproponował włoski filozof Vittorio Buffachi, twierdząc: „Akt przemocy ma miejsce, gdy integralność albo jedność podmiotu (osoby lub zwierzęcia) albo

⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2022, s. 13.

przedmiotu (własności) jest intencjonalnie lub nieintencjonalnie naruszona, albo poprzez działanie, albo poprzez zaniechanie (ang. *omission*). Naruszenie może pojawić się zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychologicznym, spowodowane może być zarówno poprzez środki fizyczne, jak i psychologiczne. Naruszenie integralności będzie miało najczęściej konsekwencje w postaci doświadczenia przez podmiot krzywd bądź obrażeń; uszkodzeń czy zniszczeń w przypadku przedmiotu⁸. Powyższa definicja przemocy wskazuje na dychotomię aktywności i zaniechania, a także na brak konieczności intencjonalności samego działania. Sprawca przemocy nie musi być więc świadom wyrządzanych krzywd, nie musi działać celowo i nie musi nawet działać wcale. Zasadniczo sprawca nie musi być nawet konkretnym ciałem ani podmiotem zbiorowym. Najbardziej problematyczną kwestią okaże się jednak domniemanie integralności podmiotu, ponieważ mamy podstawy, aby całkowicie powątpiewać w możliwość zaistnienia sytuacji, w której dany podmiot rzeczywiście mógłby być integralny w procesie aktywnego trwania. Integralność z samym sobą zakłada swego rodzaju prefigurację podmiotu, której nie powinniśmy przyjmować bezwiednie. Dodatkowo możemy również podążać za słowami Waltera Benjamina i stwierdzić z niemalą dozą pewności, iż „wykonaniu jakiegokolwiek ludzkiego ruchu zrodzonego czy to duchowym, czy nawet fizycznym impulsem towarzyszy bezmierny opór otoczenia”⁹. I tak też byłaby to intuicja współdzielona z założeniami Deleuze’a, który wyraził to może w sposób najbardziej dosadny, stwierdzając, iż „wszystkie gesty są obronami bądź nawet atakami, unikami, paradami, przewidywaniami ciosu, który nigdy nie nastąpi,

⁸ V. Buffachi, *Przemoc: czym ona jest i dlaczego jest zła*, przeł. M. Kałuża [w:] „Edukacja etyczna” 2019, nr 16, s. 29.

⁹ W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Alet-heia, Warszawa 2011, s. 58.

bądź wroga, którego nigdy nie udaje się zidentyfikować: stąd znaczenie postaw ciała”¹⁰. Z tej perspektywy, nawet ostatni gest nietzscheańskiego linoskoczka, czyli delikatne poszukiwanie dłoni Zaratustry, mógł wcale nie być domniemanym podziękowaniem, a okazać się przechwytem obronnym, desperacką próbą przerzutu lub chociażby ostatnią linią oporu – ograniczeniem swobody ruchu potencjalnego oprawcy. Definicja Buffachiego zdaje się tworzyć przestrzeń dla dalszych rozważań, gdyż sama w sobie pozostaje zgoła nieopresyjna.

Natrafiamy wreszcie na problem nieuniknionej wszechobecności przemocy. Zdaje się, że zestawiając ją z oporem, bez którego trudno byłoby nam określić przemoc w ogóle, czynimy z niej swego rodzaju fenomen absolutny. Kwestia ta uwypukla się szczególnie, kiedy w centrum zainteresowania pragniemy postawić coś niestabilnego i nietrwałego, jak chociażby ruch. Dlatego też istotną dla nas okazuje się być filozofia Bergsona, który jako pierwszy starał się metodycznie zwalczać statyczną substancjalność wszelkich rzeczy. Wreszcie stara się on udowodnić, iż zasadniczo „nie ma rzeczy gotowych, lecz [są] jedynie rzeczy, które się stają, nie ma stanów trwałych, są tylko zmienne stany”¹¹. Należy zaznaczyć, że założenia autora *Ewolucji twórczej* nie opierają się ani na emanacyjnym wyobrażeniu świata, ani na jego teleologicznej opozycji. Nie możemy wskazać żadnych przyczyn działania *élan vital*¹² ani potencjalnych skutków wszel-

¹⁰ G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2016, s. 217.

¹¹ H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2018, s. 67.

¹² Pojęcie *élan vital* jest niejednoznaczne i różnie tłumaczone na język polski. Większość dzieł posługuje się pojęciem pędu życiowego, co wskazuje na ruch, który mógłby posiadać jakiś konkretny kierunek i zwrot. Określenie *élan* jest jednak nacechowane swego rodzaju nieprzewidywalnością, która była istotna w samej koncepcji Bergsona. Znacznie trafniejszym zdaje się być tłumaczenie i pojmovanie *élan vital* w kategoriach rozmachu życio-

kich przekształceń. Ewolucja jest twórcza w znaczeniu takim, iż również może pozwalać sobie na błędy, działając w ambiwalentnym ruchu wytwarzania, który wymyka się wszelkiej racjonalności i linearności. Byłaby ona samą twórczością nieograniczoną, gdyby nie obecność materii. Jak stwierdza Bergson: „Rozmach życia, o którym mówimy, polega ogółem na wymaganiu twórczości. Nie może on tworzyć bezwzględnie, ponieważ napotyka przed sobą materię, to znaczy ruch, odwrotny do swego własnego”¹³. Przemiana jawi się więc jako proces bezwzględnie nacechowany przemocą. Prócz zakłócania integralności zastanej struktury, rozczłonkowywania oraz przekształcania materii, pojawia się nieprzekraczalny gest oporu, ruchu przeciwstawiającego się, tudzież raczej „aktywnego bezruchu”, który jest radykalnym antyruchem. Jak słusznie zauważył również Leszek Kołakowski: „Energia życiowa [*élan vital*, przyp. K.R.] musi pokonać przeszkody wznieszone nie przez materię tylko, ale również przez formy życia; wyniki zazwyczaj obracają się przeciwko samej zasadzie twórczości, podobnie jak w ludzkich wysiłkach ekspresji: każda forma raz wytworzona chroni swoją identyczność i opiera się dalszym zmianom”¹⁴. Można by przyjąć, iż w koncepcji Bergsona również, podobnie jak u Schopenhauera, energia twórcza objawia się w swoistej autoagresji, z tą jednak różnicą, iż dla francuskiego filozofa jest ona samym życiem, kumulującym się w podmiocie i wytryskującym ze źródeł jednostkowości, podczas gdy u Schopenhauera wola jest swego rodzaju

wego. Takie sformułowanie używane jest w tłumaczeniu Floriana Znanieckiego. Tym też pojęciem zamierzam posługiwać się w dalszej części pracy. Słowo rozmach, prócz wskazania na nieprzewidywalność i dynamikę, w języku polskim nacechowane jest dość subtelną agresją. Możemy myśleć o rozmachu jako o nieprzewidywalnej sile tnącej na wskroś stałości materii.

¹³ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 222.

¹⁴ L. Kołakowski, *Bergson*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 81.

siłą zewnętrzną, wtórnie tylko przybierającą formę działania jednostkowego.

Nie możemy jednak popadać w czystą negatywność. Błędem byłoby postrzegać ową przemoc jako zjawisko moralnie wymierne. Już u Nietzschego akt przemian był procesem jednoznacznie pozytywnym, pomimo śladów przemocy. Znamiennym jest nawet, że jego najważniejsze dzieło rozpoczyna się właśnie od opisu trzech przemian zawartych w pierwszej mowie Zaratusztry. Każdy kolejny etap zmiany jest wypieraniem poprzedniego stanu – przejście od wielbłąda do lwa oraz od lwa do dziecka, jest możliwe jedynie za sprawą walki. Przemoc przemiany jest więc zawsze przemocą afirmującą życie. Projektem Nietzschego było właśnie określenie ciała w jego stawaniu się, w intensywności i dynamice, zaś ową władzę pobudzania i bycia pobudzonym nazwał on wołą mocy¹⁵, która ma niewiele wspólnego z jej uproszczonym rozumieniem jako „żądza panowania”¹⁶. Mając świadomość takowego stanu rzeczy, czerpiąc obficie z dorobku Nietzschego oraz Bergsona, czujny interpretator Deleuze przyznaje otwarcie, iż przemiana jest pierwotnie tworzeniem możliwości życia w ogóle¹⁷. Niestalość jest więc tym, co cechuje trwanie, przemoc zaś staje się fundamentalną zasadą cechującą ową dynamikę. Rozmach życiowy uderza w materię, łamiąc na niej swoje ostrze, natomiast jego fragmenty rykoszetem uderzają w kolejne punkty niewzruszonej stałości, wprowadzając kolejne cięcia. Między dotychczasową całością ranionego ciała a spowodowanym urazem pojawia się nowa jakość – miejsce cięcia. Jest to sama wartość naddana w utracie, tak często pomijana przez komentatorów. Rzeczywisty proces stworzenia jest zawsze naruszeniem zamkniętej powierzchni stałości. Stąd też tradycji filozofii egzystencjalnej najłatwiej przychodzi uznanie świadomości

¹⁵ Zob. G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2016, s. 216.

¹⁶ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 45.

¹⁷ Zob. G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, wyd. cyt., s. 175.

za pustą przestrzeń jawienia się¹⁸, a podmiotu za swoistą wyrwę w świecie, otwartość lub prześwit – ranę w niewzruszonej materialności.

1. *Ontologia przypadłości*

Powyższe rozważania doprowadzają nas ostatecznie do współczesnej koncepcji przemiany zaproponowanej przez Malabou. Zdaje się jednak, że już zwyczajowo pomijaną kwestią jest jej uniwersalność. Ontologia przypadłości została pomyślana jako projekt opisujący materialistyczną przemianę tożsamości podmiotowej, problemy zaś przez nią poruszane omawiane są pogłębowo na przykładach dotyczących bezpośrednio uszkodzeń realnego ciała. Wykażę jednak, że jest to podejście skrajnie redukcjonistyczne, na którym projekt ten wiele traci. Osoby komentujące dzieło francuskiej filozofki skupiają się przede wszystkim na aspektach związanych z uszkodzeniami mózgu, które prowokują do rozważań naukowych ocierających się o nauki kognitywne. To zdecydowanie za mało. Zjawiska obrazowych wypadków oraz chorób mogą stanowić główny punkt zainteresowania dla osób zajmujących się dyskursem maladycznym, jednakże nas intryguje w owej koncepcji coś więcej.

Autorka *Ontologii przypadłości* naprowadza swoich czytelników bezpośrednio na nieograniczony zasięg swojego projektu. Zasadniczo wręcz rozpoczyna swoje dzieło od osadzenia rozważań w kontekście metafizyki, odnosząc się do niej zgoła krytycznie, ilustrując

¹⁸ Problematycznym jest uznanie możliwości pomyślenia świadomości jako zupełnie pustej przestrzeni, albowiem w każdym myśleniu musi znajdować się trwająca już zawnazą jaźń syntetyzująca owo myślenie i przenosząca treści zmyślenia do pamięci w formie apercypcyjnej.

swoje argumenty przykładami z mitologii oraz literatury¹⁹. Mimo krytycznego odniesienia się do metafizyki, rozumianej jako sposób myślenia oparty na esencjalistycznym pojmowaniu świata i tożsamości podmiotu, sam punkt wyjścia mówi nam wiele o aspiracjach, jakie ma omawiana tutaj teoria. Jak pisze Malabou: „W metafizyce forma zawsze może się zmienić, ale natura bytu pozostaje ta sama. Właśnie to jest sporne, a nie pojęcie samej formy; próba obejścia się bez niego byłaby absurdem. (...) Trzeba osiągnąć myślenie takiej mutacji, która angażuje zarówno formę, jak i byt; nowej formy, która byłaby dosłownie formą bytu. Radykalna metamorfoza, jaką próbuję tu poddać myśleniu, jest fabrykacją nowej osoby, nieznannej formy życia, bez żadnego punktu wspólnego z formą, która ją poprzedza”²⁰. Jest to zarzut, który stanowi jeden z wielu punktów zbieżności koncepcji Malabou ze wczesnym projektem Bergsona. Należy zaznaczyć, iż filozofka odnosi się krytycznie również do autora *Ewolucji twórczej* ze względu na rozbieżności w pojmowaniu relacji mózgu do świadomości²¹. Istotną cechą obu koncepcji jest jednak wspólnota motywacji oraz zbieżny punkt wyjścia. Jak zauważa Deleuze: „Bergson odkrywa, że pod przesunięciem z miejsca na miejsce zawsze kryje się zmiana

¹⁹ Mowa tu o *Metamorfozach* Owidiusza, przemianach bogini Metis oraz ucieczce nimfy Dafne. Natomiast za przykłady literackie służą między innymi dzieła Franza Kafki.

²⁰ C. Malabou, *Ontologia przypadłości*, przeł. P. Skalski, Wydawnictwo Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, str. 33-34.

²¹ Bergson traktował mózg instrumentalnie, jedynie jako narzędzie dające nam dostęp do tego, czym jest sam umysł w swojej istocie. Ciało pośredniczy w poznaniu, dając nam dostęp do świadomości, która mieści się w samym trwaniu. Uszkodzenia mózgu dla Bergsona nie byłyby bezpośrednio uszkodzeniem materialnych struktur odpowiedzialnych za pamięć, mowę lub zdolność identyfikowania się z samym sobą, zaś byłyby one jedynie przerwaniem możliwości dostępu do poszczególnych możności, posiadających zupełnie odrębną jakość, niepojmowalną dla samego racjonalnego umysłu. Dla Malabou z kolei świadomość jest całkowicie materialna, zaś zmiany w strukturze organicznego ciała są zmianami również w strukturze samej tożsamości.

natury”²². Niezaprzeczalnie jednak doniosłość koncepcji Malabou jest tutaj nieprzeceniona, szczególnie jeśli ma się na względzie jej dalszy rozwój, stawiający nacisk na radykalność stale zachodzących przemian.

Należy wykazać teraz jasno, że propozycja zawarta w *Ontologii przypadłości* wychodzi od organicznego ciała, jednak do samego ciała bynajmniej się nie ogranicza. Mówi nam o tym jasno sama autorka, odnosząc się do bardziej subtelnych przemian: „Byłam świadkiem przekształceń tego typu, nawet jeśli nie deformowały twarzy, nawet jeśli nie pochodziły bezpośrednio z wypadków, z przypadłości stwierdzonych jako takie. Mniej spektakularne, mniej brutalne, posiadały mimo to moc rozpoczęcia końca, przemieszczenia sensu życia. U pewnej pary, która nie podniosła się po kryzysie niewierności. U pewnej zamożnej kobiety, z którą brutalnie zerwał syn, porzucając rodzinę, by squatować w północnej Francji. U kolegi, który wyjechał, by rozpocząć życie w Teksasie, wierząc, że osiągnie tam szczęście. U wielu ludzi w środkowej Francji, gdzie żyłam przez długi czas, którzy mając blisko pięćdziesiąt lat, stracili pracę w trakcie kryzysu połowy lat 80.; u nauczycieli z trudnych dzielnic; u chorych na Alzheimera. We wszystkich tych przypadkach uderzające było to, że dokonana metamorfoza – niezależnie od tego, jak łatwo dałoby się wskazać jej przyczyny (bezrobocie, problemy w relacjach, choroba) – była absolutnie zaskakująca co do swych skutków, stając się przez to niepojętą, *a posteriori* przemieszczając przyczynowość, łamiąc etiologiczne powiązania. Ludzie ci stawali się nagle obcy samym sobie, przez to że nie mogli uciec”²³. Widzimy więc wyraźnie, iż problem przemiany nie dotyczy jedynie utraty tożsamości związanej z urazami,

²² G. Deleuze, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, str. 44.

²³ C. Malabou, *Ontologia przypadłości*, przeł. P. Skalski, Wydawnictwo Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 27–28.

na co wskazywać mogłaby kategoria destrukcyjności w ujęciu dosłownym i cielesnym. Intrygującym jest fakt, iż nawet dorastanie – prozaiczne stawanie się dorosłym – jest przeobrażeniem zbliżonym do zmiany natury samego podmiotu. Ile mamy wspólnego z sześciolletnimi wersjami siebie? Niewiele – odpowiedziałaby Malabou – a wszyscy poniekąd zostalibyśmy zmuszeni do tego, aby przyznać jej rację, analizując różnice w sposobie rozbieżności naszego postrzegania siebie w świecie²⁴. Jak zauważa filozofka w innym miejscu: „stwierdzić możemy, że plastyczność oznacza nowy sposób bycia formy i zarazem nowe ujęcie tego sposobu bycia, to znaczy pewien nowy *schemat*”²⁵. Dynamiczne rozumienie formy wymaga więc od nas szczególnej wrażliwości na sam proces formowania, albowiem okazuje się nagle, iż forma sama w sobie jest niczym innym jak formowaniem materii właśnie. O skończonym uformowaniu lub ukształtowaniu moglibyśmy mówić tylko w abstrakcyjnym oderwaniu się od życiowego trwania.

Potencjalnie najtragiczniejszą częścią koncepcji proponowanej przez francuską filozofkę jest źródłowość samej destrukcyjnej plastyczności, która jest siłą determinującą każdy proces przemiany. Moc unicestwiania znajduje się wewnątrz tożsamościowej konstytucji, kryje się ona w podmiocie „jako niewrażliwość wirtualna, która nie dotyczy wyłącznie osób dotkniętych uszkodzeniem mózgu, schizofreników albo seryjnych morderców, lecz jest sygnaturą pewnego prawa bytu, zdającego się pozostawać zawsze na granicy porzucania siebie, uchylania się wobec samego siebie. Jakakolwiek ontologia modyfikacji powinna opierać się na tym szczególnym typie metamorfozy, który odpowiada pożegnaniu bytu z samym sobą: pożegnaniu, które nie jest śmiercią, które powstaje w obrębie życia. (...) Wzięcie pod uwagę destrukcyjnej plastyczności cerebralnej narzuca się w tym

²⁴ Zob. tamże, s. 56.

²⁵ C. Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma*, przeł. P. Skalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 105.

sensie jako hermeneutyczna broń, służąca zrozumieniu współczesnego oblicza przemocy²⁶. Wspomnianej wirtualności nie należy równać z samą tylko możliwością. Możliwość sugerowałaby przeciwstawienie się w aktualności temu, co rzeczywiste, z kolei wirtualność *jest rzeczywista*, przeciwstawia się zaś temu, co aktualne. Jeżeli więc destrukcyjność jest zakorzeniona w samej strukturze bycia, to bezcelowym staje się pytanie, „czy możliwą jest destrukcja mojej tożsamości”, a sam problem rośnie do rangi wydarzenia pewnego i aktualnego, wobec którego postawić można jedynie pytanie, „jak przebiega destrukcja mojej tożsamości”.

W powyższym fragmencie autorka zwróciła również uwagę na problem przemocy, tak dla nas istotny. Rzadko jest on przywołany wprost, chociaż zdaje się przenikać cały jej projekt. Uwidacznia się to szczególnie przy bliższej analizie pojęcia „destrukcyjnej plastyczności”, które może jeszcze wybrzmiewać tajemniczo. Destrukcja nie jest niczym innym, jak zniszczeniem poprzedniego stanu rzeczy, a w konsekwencji również wyłonieniem się nowych jakości. Zmiany przez nią spowodowane są nieprzewidywalne, stąd też często w dziełach Malabou możemy znaleźć odniesienia do twórczego wybuchu i eksplozji. Na to połączenie wskazuje nam nieprzypadkowe użycie słowa plastyczność (ang. *plasticity*), które kieruje nas w stronę wyrazu artystycznego, gestu nadawania i otrzymywania kształtu. To też widoczne jest w znaczeniu greckiego wyrazu *plassein*, określającego właśnie ową *zdolność* otrzymywania oraz nadawania formy. Z drugiej strony mamy do czynienia również z elastycznym materiałem wybuchowym – plastikiem (ang. *plastic*). Jest to mieszanina, której przed detonacją można nadać pożądaną kształt. W tym wypadku możemy powołać się na osobliwy czasownik francuski – *plastiquer*, znaczący „wysadzanie czegoś plastikiem”. Widać więc, że dla ontologii przypadłości plastyczność odnajduje swoje miejsce pomiędzy dwiema skrajnościami procesu tworzenia – przyjęciem formy oraz destrukcją

²⁶ Tamże, s. 63–64.

też. Za Heideggerem można dodać, iż negatywny aspekt nie polega tutaj na obracaniu dorobku przeszłości wniwecz, gdyż „ma ona [destrukcja, przyp. K.R.] cel *pozytywny*, jej zaś negatywna funkcja pozostaje niejawna i pośrednia”²⁷.

W ujęciu skrajnym, destrukcyjna plastyczność jest tym, co przerywa ciągłość istnienia, powodując niemożliwość rozpoznania siebie w sobie z przeszłości. Stąd też często przywoływane są przypadki związane bezpośrednio z chorobą Alzheimera. Wiemy już jednak, że wybuchy te mogą być znacznie mniej spektakularne, stąd też możemy uznać, iż podmiot jest stale rzeźbiony i uderzany tzw. „destrukcyjnym dłutem”. Zmiany te jednak nie mają wyłącznie charakteru zewnętrznego, co mogłaby sugerować metafora zastosowana przez Malabou. Dłuto jest częścią zawartą w samym podmiocie i każdym skrawku bytu – tworzenie poprzez destrukcję i zmaganie się z oporem jest tym, co cechuje każdy ruch. Można więc postawić pytanie: czy możliwym jest w ogóle przemiana, która nie zawierałaby w sobie przemocy? Czy możliwa jest zmiana, która w istocie swojej nie byłaby przemianą struktury pozornie zintegrowanej, pierwotnie odpornej na przekształcenie?

Zanim odpowiemy na pytanie, zwróćmy wpieryw uwagę na osobliwe stopniowanie, do którego należałoby podejść ze szczególną ostrożnością. Schemat destrukcyjnej plastyczności omawiany jest zwykle przy pomocy modelowych przykładów, które odnoszą się najczęściej do radykalnych zmian tożsamościowych, spowodowanych bezpośrednimi uszkodzeniami lub defektami mózgu (np. przypadek Phineasa Gage’a, choroba Alzheimera, schizofrenia). Są to przykłady tyleż wyraziste i oczywiste, co zgoła marginalne. Oddają one sedno omawianej propozycji, jednakże przez swoją nachalność doprowadzają do zawężania obszaru zainteresowań problematyki. Istotne

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2013, s. 29.

w drugiej kolejności bywają również wszelkie wypadki, mogące zdeformować i naruszyć konkretne ciało, do których należy zaliczyć wszelkie urazy zewnętrzne, takie jak uszkodzenia twarzy (zmiana wyglądu jako zmiana tożsamości), utraty kończyn (zmiana sposobu odnoszenia się do rzeczy materialnych jako zmiana tożsamości), stępienie zmysłów (zmiana sposobu percepcji rzeczywistości jako zmiana tożsamości). Kolejno następuje płynne rozszerzenie trzeciej kategorii destrukcyjnej plastyczności, czyli do traum oraz zaburzeń, które również są w stanie całkowicie zerwać ciągłość jednostkowej egzystencji, mimo braku występowania fizycznych obrażeń ciała. Obrazowane są one na potrzeby teorii Malabou za pomocą fizykalnego zerwania synaps, co pozwala znów ująć je w ramy destrukcji, pojętej bezwzględnie materialistycznie i cielesnie. Traумы zamieniają się jednak w coraz to powszechniejsze i mniej oczywiste „przypadłości”, takie jak wspomniane we fragmentach powyżej: strata pracy, rozpad związku oraz zmiana szkoły. Malabou wspomina również o destrukcji pozytywnej, kiedy odnosi się do nabywania umiejętności gry na fortepianie: „Otóż zjawisko to z konieczności występuje łącznie ze swym przeciwieństwem; kiedy te same połączenia są pobudzane w niewielkim stopniu bądź nie są pobudzane wcale, wówczas słabną – jest to «długotrwała depresja synaptyczna» [...]. Konstrukcję równowazy więc pewna forma destrukcji. Na to jest zgoda. Fakt, że wszelka kreacja dokonuje się tylko za cenę destrukcyjnej przeciwwagi, jest podstawowym prawem życia, nie przeczy ono życiu – raczej czyni je możliwym”²⁸. Destrukcja i jej fundamentalna przemoc znów stają się wartością pozytywną, która ma charakter afirmujący życie. Powyższe stopniowanie jest interesujące o tyle, że nie da się go ująć i przedstawić w sposób ilościowy, a jest jedynie swego rodzaju zmianą miejsc, intensywności i jakości zachodzących przemian. Zarówno w przypadku fragmentarycznych (minimum), jak i pełnych (maksimum) zmian tożsamości podmiot stara się zachować swego rodzaju stałość,

²⁸ Tamże, s. 11–12.

ponieważ jego samoidentyfikacja wymaga zrozumienia formy; walka z oporem polega zawsze na przemocy, chociażby na ścieraniu się z obojętną materią i konfrontowaniem się z ryzykiem utraty spójności. Wniosek więc nasuwa się sam – przemoc i destrukcja leżą u podstaw najsubtelniejszych zmian, rozciągając się niepostrzeżenie aż do zmian najbardziej radykalnych.

Naruszenia integralności, które możemy spróbować oceniać dopiero po czasie jako pozytywne lub negatywne, są fundamentalnie tym samym zjawiskiem równoległego zachodzenia „straty i nadbudowania” jakości. Można by rzec, iż procesy te sprowadzają się do kategorii *wydarzenia*, które stanowiłoby najbardziej adekwatną próbę obalenia platonizmu oraz esencjalizmu. Jak stwierdza Deleuze, takie rozwiązanie prowadziłoby do „zastąpienia ich [esencji; przyp. K.R.] wydarzeniami w postaci rzutów osobliwości”²⁹. W przeciwieństwie do propozycji filozofii egzystencjalnej, która słusznie pragnęła ujmować podmiot z perspektywy dynamicznego stawania-się³⁰, preferujemy ujmować zachodzący ruch jednostki w charakterze osobliwego wydarzenia. Podmiot więc *zdarza-się* sam w sobie i dla siebie, a jednocześnie *zderza-się* z dojmującymi okolicznościami, których nie sposób przecież uniknąć. Tym większym absurdem byłoby postulowanie wzięcia pełnej odpowiedzialności za swoiste *es muss sein* stale raniących powtórzeń. Aby podkreślić obiektywność i jednostkowość każdego podmiotu doświadczającego, tym samym nadając jaźni pozycję uprzywilejowanego punktu zbieżności koncentrującego zjawiska (uderzenia) w sobie samej, proponujemy mówić o jednostce jako o wydarzeniu. Narzucającą się syntezą, trafnie oddającą nasze inten-

²⁹ G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2020, s. 85.

³⁰ Rozumienie kategorii stawania-się w filozofii egzystencjalnej różni się od deleuzjańskiego projektu stawania się rzeczywistości. Zob. G. Deleuze, *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo „Krytyka Polityczna”, Warszawa 2017, s. 41.

cje, byłoby wyderzanie-się podmiotu, łączące dynamikę trwania z samym charakterem przemian, dla których przemoc stanowi samą możliwość.

Transformation and violence

The article delves into the materialistic conceptualization of destructive plasticity advocated by Catherine Malabou in contemporary discourse. The postulates and arguments are reconstructed to specifically draw attention to the issue of violence, seemingly intrinsic to the project of negative plasticity. The work also integrates the theories of Henri Bergson and Gilles Deleuze, allowing the treatment of Malabou's theory as a dynamic anthropological project. The proposition is advanced that the subject identifying with itself strives for a certain stability, akin to matter resisting movement when at rest. The risk of disrupting integrity accompanying changes, both in the realm of solid matter and dynamic psyche, is portrayed as an act of violence in this context.

Lux Profus

*Tranzycja prawna w Polsce
jako forma przemocy systemowej*

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie, że przebieg tranzycji prawnej w Polsce można określić mianem narzędzia przemocy. W tekście zostały przywołane poszczególne etapy i związane z nimi problematyczne niuanse wiążące się z tranzycją prawną, poprzez które ukazano, z czym musi mierzyć się zarówno osoba podejmująca się tranzycji, jak i jej rodzice lub opiekunowie. Artykuł ma także na celu ukazanie, że tranzycja prawna w swoim obecnym kształcie ma ogromnie destrukcyjny wpływ na poczucie komfortu i bezpieczeństwa osób transpłciowych, zmuszając je do długiego funkcjonowania w roli, w której nie czują się sobą, udowadniania na wiele sposobów prawdziwości swojej tożsamości oraz poprzez przedłużanie całego procesu tranzycji. Winę za taki stan rzeczy ponosi brak jasno określonych kryteriów prawnych, według których powinien przebiegać proces zmiany oznaczenia płci w dokumentach, oraz to, że cały proces pozostaje niejako w szarej strefie, przez co różne przypadki osób transpłciowych mogą wyglądać zupełnie inaczej.

1. Pojęcie tranzycji prawnej

Tranzycja prawna jest narzędziem przemocy, tym okrutniejszym, im bardziej jest ono ukryte przed powszechną świadomością społeczną. O tym, jak trudnym i długim procesem jest przejście tran-

zycji prawnej, wiedzą zazwyczaj wyłącznie osoby, których ona bezpośrednio dotyczy, oraz ich najbliżsi. Reszta społeczeństwa zwykle reaguje zaskoczeniem, dowiadując się o wymogach, jakie stawia się przed osobą transpłciową, aby ta mogła zmienić swoje oznaczenie danych w dokumentach.

Aby lepiej zrozumieć omawiany problem, należy na początku wyjaśnić kilka terminów – pierwszym z nich jest transpłciowość. Z transpłciowością mamy do czynienia w przypadku rozbieżności pomiędzy tożsamością płciową danej jednostki a płcią, jaka została jej przypisana przy urodzeniu na podstawie cech fizycznych. Mamy więc do czynienia z taką sytuacją, kiedy jakaś osoba, której płeć oznaczono jako męską w dokumentach w trakcie jej dzieciństwa, okazuje się być kobietą lub na odwrót, oraz w sytuacji, gdy dana osoba identyfikuje się jeszcze inaczej niż jako kobieta lub mężczyzna. Ponieważ jednak polskie prawo umożliwia tranzycję prawną tylko zgodnie z podziałem binarnym, to znaczy zmiana danych w dokumentach może następować jedynie w wariacie z kobiety na mężczyznę lub z mężczyzny na kobietę, w tym artykule omówię jedynie przypadki binarnych transmężczyzn i transkobiet.

Tranzycja jest drogą, którą przechodzi osoba transpłciowa, aby wieść życie zgodne ze swoją tożsamością, czyli jako płeć odwrotna do tej nadanej przy urodzeniu. Istnieją trzy zasadnicze formy tranzycji: społeczna, medyczna i prawna. Tranzycja społeczna polega na funkcjonowaniu w społeczeństwie zgodnie ze swoją tożsamością, a więc na byciu odbieranym zewnątrznie zgodnie ze swoją tożsamością, zwracaniu się do osoby z użyciem preferowanych przez nią zamków i form grzecznościowych oraz na innych społecznych czynnościach typowych dla danej płci, np. noszeniu ubrań oznaczonych jako męskie, kiedy jest się transmężczyzną, lub żeńskich, kiedy jest się transkobietą. Tranzycja medyczna polega na różnorodnej ingerencji w ciało celem uzyskania większej spójności ze swoją fizycznością oraz zbliżenia się wizualnie do preferowanego przez siebie wizerunku: najczęściej oznacza to hormonoterapię oraz różne operacje medyczne.

Tematem tego artykułu będzie jednak tranzycja prawna, która jest w powszechnej świadomości najmniej znaną formą tranzycji.

Tranzycja prawna jest korektą płci metrykalnej oraz uzgodnieniem płci i danych osobowych we wszystkich rejestrach i dokumentach. Jest to zatem sytuacja, w której zmienia się danej osobie oznaczenie kategorii płci w dowodzie z kobiety na mężczyznę lub z mężczyzny na kobietę. Pociąga to za sobą również zmianę numeru PESEL, który również przyporządkowany jest do płci. Zmiana ta jest konieczna, aby osoba transpłciowa mogła funkcjonować w zgodzie ze sobą w przestrzeni publicznej oraz, co ważne, aby mogła zmienić sobie legalnie imię na takie, jakim posługuje się na co dzień. W tym celu osoba zainteresowana powinna skierować się do sądu okręgowego i jego wydziału cywilnego.

Tutaj zaczynają się jednak problemy, ponieważ tranzycja prawna jest problemem systemowym, do głębi zakorzenionym w braku kryteriów oraz potrzebnych informacji, zarówno dla osób transpłciowych, jak i dla sędziów oraz biegłych. Pierwszym i jednym z najdotlejších problemów jest to, że uzgodnienie płci metrykalnej nie zostało uregulowane w sposób kompleksowy i jednolity w jednym akcie prawnym. Najważniejszą obowiązującą ustawą, z której korzysta się w tym celu obecnie, jest Kodeks Postępowania Cywilnego z 1964 r. oraz zawarty w nim artykuł 189:

„Powód może żądać ustalenia przez sąd istnienia lub nieistnienia stosunku prawnego lub prawa, gdy ma w tym interes prawny”¹.

Jak łatwo zauważyć, w artykule tym nie ma nawet słowa na temat transpłciowości. W jaki więc sposób jest on używany w sprawach o ustalenie płci? Istnieje możliwość połączenia go z artykułem 23 Kodeksu Cywilnego, który brzmi:

¹ P. Ryłski, *Kodeks Postępowania Cywilnego, art. 189*, Wolters Kluwer 2003, <https://tranzycja.pl/krok-po-kroku/zmiana-danych-sad/#:~:text=Zmiana%20oznaczenia%20p%C5%82ci%20nie%20jest,z%2022%20marca%201991%20r> (dostęp: 07.01.2023).

„Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach”².

W tym ujęciu płeć może zostać uznana za dobro osobiste, ponieważ katalog owych dóbr pozostaje otwarty³.

Oczekiwany planem poprawy była Ustawa o uzgodnieniu płci z 2015 r. Założenia zawarte w ustawie były niezwykle korzystne dla osób transpłciowych, ponieważ zakładały postępowanie nieprocesowe. W praktyce oznaczałoby to brak konieczności pozywania rodziców lub opiekunów prawnych, co ma miejsce w tym momencie. Czas na rozpatrzenie wniosku wynosiłby do trzech miesięcy i razem z oznaczeniem płci zmieniane byłoby imię. Ustawa została jednak zawetowana, co uargumentowano obawą przed ryzykiem wielokrotnego zmieniania płci metrykalnej z powodu zbyt prostej procedury oraz braku wymogu udowodnienia trwałego poczucia przynależności do określonej płci. Ustawa o uzgodnieniu płci nie wymagała także dokonywania rozwodów przez osoby transpłciowe, co w konsekwencji pozwoliłoby na istnienie jedнопłciowych związków małżeńskich, które w Polsce są niedopuszczalne⁴.

Przemoc, jaka dokonuje się w trakcie przechodzenia tranzycji prawnej, może zostać podzielona na kilka zasadniczych punktów. Każdy z nich wymaga osobnego omówienia.

² Opracowanie Zbiorowe, *Kodeks Cywilny, art. 23*, C.H. Beck 2022.

³ https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/Postepowania_w_sprawach_o_us_talenie_plci.pdf (dostęp: 07.01.2023).

⁴ <https://www.transfuzja.org/edukacja/proces-tranzycji> (dostęp: 07.01.2023).

2. Pozywanie rodziców

Aby osoba transpłciowa mogła ubiegać się o zmianę oznaczenia płci w dokumentach, musi ona pozwać swoich rodziców. Dlaczego tak się dzieje? Nie wynika to bynajmniej z wnioskowania, jakoby to rodzice byli podmiotami odpowiedzialnymi za przypisanie dziecku konkretnej płci w szpitalu. Początkowa propozycja w tym kontekście zakładała pozwanie lekarza, który jako pierwszy dokonywał rozpoznania płci na podstawie cech fizycznych, jednak uznano, że jest to zbyt niepraktyczne rozwiązanie, gdyż trzeba byłoby dochodzić, który lekarz stwierdzał płeć u danego pacjenta, a dane te byłyby trudne do znalezienia. Równie trudne byłoby egzekwowanie wymogu stawiania się w sądach przez lekarzy, którzy formalnie nie mają przecież ze sprawą nic wspólnego. W istocie chodzi o to, aby zachować formalną zasadę dwustronności procesu – konieczna jest więc strona pozwana⁵.

W takiej sytuacji możliwe są trzy główne rozwiązania, w których obecna przemoc może okazać się większa lub mniejsza:

1. Powód ma dobre relacje ze swoimi rodzicami – jest to zdecydowanie najlepsza opcja, jednak nie da się ukryć, że niesie ona za sobą poczucie przykrości i poniżenia. W takim wypadku wspierające i kochające osoby rodziców muszą stać się stroną pozwaną, mimo że tego nie chcą. Co więcej, mowa tu o osobach dorosłych, które ukończyły nie tylko osiemnaście lat, ale i trzydzieści, czterdzieści lub nawet więcej, ponieważ tranzycję rozpocząć można w różnym wieku. Taka sytuacja ma jednak jeszcze możliwe rozwiązanie, jakim jest dokument, w którym zawarta zostaje deklaracja poparcia powództwa, co w teorii zwalnia rodziców z obowiązku stawienia się w sądzie.

⁵ https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/Postepowania_w_sprawach_o_ustalenie_plci.pdf, <https://www.transfuzja.org/edukacja/proces-tranzycji> (dostęp: 07.01.2023).

2. Powód ma złe relacje ze swoimi rodzicami – w takiej sytuacji następuje ryzyko opóźnienia zmiany oznaczenia płci w dokumentach, która może ciągnąć się nawet latami. Tacy rodzice mogą konsekwentnie nie stawiać się na rozprawach, żądać kolejnych dowodów, wzywać następnych świadków i walczyć ze swoim dzieckiem, które – przypomnijmy – jest już dorosłą osobą.

3. Rodzice powoda nie żyją lub nie są znani – w takiej sytuacji wyznacza się osobie transpłciowej kuratora, który ich reprezentuje. Kurator nie musi być narzędziem opresji, jednak sam fakt wyznaczenia pełnoletniej osobie kuratora do rozprawy o uzgodnienie danych jest swego rodzaju przemocą psychiczną.

Warto tu nadmienić, że Polska jest jedynym krajem, który wymaga od osoby transpłciowej chcącej dokonać zmiany prawnego oznaczenia płci pozwania swoich rodziców. W większości państw, w których można tej zmiany dokonać, odbywa się to na zasadzie postępowania nieprocesowego oraz na podstawie diagnozy lekarskiej, bez angażowania rodziny powoda.

Problematiczna jest także kwestia przypadku obcokrajowców, nawet tych, którzy mają już polskie obywatelstwo, a którzy chcieliby zmienić swoje oznaczenie płci, gdyż pozwanie ich rodziców może być niemożliwe z racji ich miejsca zamieszkania i obywatelstwa innego kraju. W ten sposób powód nie może pozwać swoich rodziców, ale nie może jednocześnie otrzymać kuratora, gdyż tego wyznacza się w przypadku śmierci rodziców lub gdy pozostają oni nieznani, a jego rodzice są znani i żyją. Sprawa takiej osoby może utknąć w martwym punkcie na całe lata, jakie osoba taka będzie musiała spędzić w niekomfortowy sposób, posługując się dokumentami, które nie pozwalają na życie w zgodzie ze sobą.

Warto też wspomnieć, że dawniej, oprócz rodziców, osoby transpłciowe musiały pozywać także swoje dzieci, o ile je posiadały, jako że istniało przeświadczenie, jakoby tranzycja jednego z rodziców miała negatywny wpływ na ich dobrostan. Praktykę tę zakończył jednak Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 10 stycznia 2019 r., uznając,

że pod względem prawnym zmiana oznaczenia płci w dokumentach przez jednego z rodziców niczego nie zmienia dla dzieci⁶.

3. Niejasne kryteria

Aby móc rozpocząć tranzycję prawną, należy najpierw rozpocząć tranzycję medyczną, która może się przez to stać doświadczeniem traumatycznym, ponieważ dana osoba zaczyna ingerencję medyczną w swoje ciało, ale nadal funkcjonuje z płcią nadaną przy urodzeniu w dokumentach. Może rodzić to liczne stresujące sytuacje, jak np. lęk przed wylegitymowaniem się w danym miejscu lub umówieniem się do lekarza, kiedy wygląda się już jak osoba innej płci, niż jest to zawarte w dokumentach, nie mówiąc już o dysocjacji psychicznej, która ma miejsce w tym okresie przejściowym. Niestety, prawo nie definiuje, jak daleko mają zajść owe zmiany fizyczne, zakłada się jedynie, że mają one być nieodwracalne. Jest to wyjątkowo nieostre kryterium, bowiem kto wie, co to właściwie oznacza? Jeśli chodzi o tranzycję wśród transmężczyzn, już pierwsze zmiany na testosteronie są nieodwracalne (np. obniżenie głosu), ale nie wiadomo, jak bardzo ma się on obniżyć, aby można było uznać to za przesłankę medycznej ingerencji w ciało; nie ma żadnej konkretnej granicy, wszystko jest tu domyślne. W konsekwencji osoba transpłciowa nie ma pojęcia, w jakim dokładnie momencie powinna wysłać swój pozew i rozpocząć proces, gdyż kryteria te nie zostały nigdzie określone.

⁶ [https://tranzycja.pl/krok-po-kroku/zmiana-danych-sad/#:~:text=Zmiana%20oznaczenia%20p%C5%82ci%20nie%20jest,z%2022%20marca%201991%20r.\(dostę](https://tranzycja.pl/krok-po-kroku/zmiana-danych-sad/#:~:text=Zmiana%20oznaczenia%20p%C5%82ci%20nie%20jest,z%2022%20marca%201991%20r.(dost%C4%99p:07.01.2023).) (dostęp: 07.01.2023).

4. Koszta

Jak zostało już powiedziane, aby móc rozpocząć tranzycję prawną, trzeba najpierw przejść tranzycję medyczną, na którą nie każdy może sobie pozwolić, gdyż jest to bardzo kosztowny proces⁷. Aby bowiem móc rozpocząć tranzycję medyczną, należy:

1. Uzyskać zaświadczenie od seksuologa, na które składa się kilka spotkań, a od ich ilości zależy, ile kosztów trzeba będzie w związku z tym ponieść. W skład tych spotkań wchodzi także testy, np. test MMPI, czyli test zaburzeń psychicznych, testy inteligencji oraz testy ról płciowych.

2. Uzyskać zaświadczenie od psychiatry na podstawie wywiadu, podczas którego również padają zawstydzające pytania, np. o to, czy podnieca cię noszenie męskich/żeńskich ubrań, służące odróżnieniu faktycznej transpłciowości od fetyszu.

3. Uzyskać wyniki badań krwi, których łączny koszt może okazać się bardzo wysoki.

4. Uzyskać wyniki badań innych lekarzy, wiążące się z badaniami narządów płciowych, co także wpływa na poczucie dysforii płciowej, rozumianej jako stan cierpienia powodowany rozbieżnością pomiędzy płcią odczuwaną a posiadanym ciałem.

Dopiero po uzyskaniu tego wszystkiego można zapisać się do endokrynologa, który pozwoli rozpocząć terapię hormonalną. Nie licząc endokrynologa, całość takiego przygotowania może okazać się bardzo kosztowna, a co do zasady osoby transpłciowe podejmują się diagnostyki prywatnej, bo choć diagnostyka w ramach systemu NFZ jest w teorii możliwa, w praktyce nastęrcza ona trudności. Koszt terapii hormonalnej jest indywidualny, w zależności od typu i produ-

⁷ <https://impuls.press/cena-za-bycie-soba-tranzycja-w-polsce> (dostęp: 07.01.2023).

centa leku, który się przyjmuje. Później trzeba jeszcze długo funkcjonować w szarej strefie, na hormonach, ale ze starymi dokumentami, co powoduje wysoce niekomfortowy stan psychiczny.

Poza tym za sam pozew należy zapłacić 600 zł. Według art 26. [Ustawa o kosztach sądowych w sprawach cywilnych] można ubiegać się o zwolnienie z kosztów (aby to zrobić, należy przedstawić swoje zarobki, stałe koszty i wydatki oraz załączyć PIT-y za ostatnie dwa lata, jednak sąd może również żądać kolejnych dowodów, co znów opóźnia tranżycję prawną).

5. Proces i nieetyczne pytania

Nie ma jednolitej procedury postępowania w rozprawach o oznaczenie płci, dlatego sędzia często nie wie, jak powinien się zwracać do powoda i może mówić do niego, używając formy, która widnieje w aktualnym dokumencie, co również stanowi element poniżający, niemniej nie jest to jeszcze najgorsze. Podczas procesu mogą paść w stronę osoby transpłciowej bardzo niekomfortowe pytania na temat jej życia osobistego, np. o orientację seksualną, która – gdy okazuje się być inną niż heteroseksualna – może budzić wątpliwości co do realności bycia osobą transpłciową, gdyż w potocznym postrzeganiu taka osoba powinna być jak najbardziej stereotypowa i wpisująca się w schemat danej płci. Z tego też powodu czasem osoby transpłciowe – dla bezpieczeństwa sukcesu rozprawy – zmuszone są kłamać na temat swojej orientacji. Zdarzają się też sytuacje pytania wprost o doświadczenia seksualne powoda lub powódki. Biegli mogą zadawać pytania o praktyki łóżkowe, role stereotypowo pojętej dynamiki między dwiema osobami. Polskie Towarzystwo Seksuologiczne wypowiedziało się w tej sprawie z zaleceniem, aby nie zadawać takich

pytań. Jedynym ważnym dokumentem w czasie procesu powinna być za to diagnoza⁸.

Zdarzają się także sytuacje, w których sam sędzia jest osobą niesprzyjającą pozytywnemu rozpatrzeniu sprawy osoby transpłciowej, kiedy pomimo braku kwalifikacji medycznych podaje on tożsamość powoda w wątpliwość i wymaga od niego przedstawienia dodatkowej opinii biegłego-seksuologa albo zleca wykonanie badania kariotypu – niezalecanego przez specjalistów, gdyż nie ma on wpływu na tożsamość. W takim wypadku proces może przedłużyć się nawet o dwa lata⁹.

6. Prokuratorzy

Dodatkową kłopotliwą kwestią, jaką może pojawić się podczas przechodzenia tranzycji prawnej, są prokuratorzy. Ich udział w procesie nie jest oczywisty, ponieważ może się zdarzyć, że sąd sam wzywa prokuratora, znacznie częściej dzieje się jednak tak, że prokurator sam podłącza się do rozprawy, do czego nie potrzebuje on uzasadnień ani zaleceń. Dlaczego obecność prokuratora miałyby być przeszkodą? Otóż w zależności od przypadku jego udział jest w stanie wydłużyć tranzycję prawną, podczas gdy osoba transpłciowa chciałaby mieć ją jak najszybciej za sobą. Zdarzały się przypadki, w których prokurator dążył do oddalenia pozwu, wbrew woli zarówno powoda, jak i Sądu Apelacyjnego, a tego rodzaju zdarzenia są dla osoby transpłciowej kolejnym dotkliwym ciosem na drodze do możliwości bycia sobą w sposób otwarty.

⁸ [https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/Postepowania_w_sprawach_o_us_talenie_plci.pdf_\(dostep:07.01.2023\)](https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/Postepowania_w_sprawach_o_us_talenie_plci.pdf_(dostep:07.01.2023)).

⁹ [https://tranzycja.pl/krok-po-kroku/zmiana-danych-sad/#:~:text=Zmiana%20oznaczenia%nia%20p%C5%82ci%20nie%20jest,z%2022%20marca%201991%20r.\(dostep:07.01.2023\)](https://tranzycja.pl/krok-po-kroku/zmiana-danych-sad/#:~:text=Zmiana%20oznaczenia%nia%20p%C5%82ci%20nie%20jest,z%2022%20marca%201991%20r.(dostep:07.01.2023)).

Ciężko jest się doszukać informacji na temat zasadności udziału prokuratorów w rozprawach o ustalenie płci, ale jedna z istniejących hipotez jest następująca: prokuratorzy zostali powołani w celu weryfikacji stanu cywilnego powodów¹⁰. Inna hipoteza mówi o tym, że prokurator ma bronić praworządności obywateli i porządku społecznego, jednak ich udział w procesie ma duże zabarwienie polityczne¹¹. Obecnie rekomenduje się, aby powoływać prokuratora tylko w uzasadnionych przypadkach, kiedy ma to prowadzić do obrony praworządności, praw obywateli lub interesu społecznego. Tymczasem w praktyce prokuratorzy wciąż dołączają do rozpraw na własną rękę i często obstają za przeprowadzeniem dowodu z opinii biegłego.

Sędzia ma prawo wezwać prokuratora, aby ten wziął udział w procesie, o ile zachodzi taka konieczność. Zazwyczaj jednak takiej konieczności nie ma i udział prokuratora nie jest konieczny, a nawet nie jest zalecany, gdyż wprowadza on jeszcze większy chaos do już i tak skomplikowanej sprawy. Innymi słowy, nieuzasadniony udział prokuratora w procesie może go znacząco wydłużyć, co z kolei przekłada się na cierpienie powoda, który musi funkcjonować w niekomfortowy dla siebie sposób, ze starymi danymi i imieniem jeszcze dłuższy czas. Warto przy tym pamiętać, że prokurator co do zasady nie posiada specjalistycznej wiedzy na temat transpłciowości, a zatem z tego powodu jego uwagi mogą być niepotrzebnym i nieuzasadnionym utrudnieniem dla powoda.

¹⁰ https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/Postepowania_w_sprawach_o_ustalenie_plci.pdf (dostęp: 07.01.2023).

¹¹ <https://blogoprawachpacjenta.com.pl/prokurator-w-procesie-o-ustalenie-płci> (dostęp: 07.01.2023).

7. Rozwody

Jeżeli osoba transpłciowa ubiega się o zmianę oznaczenia płci, a pozostaje w związku małżeńskim, nie może ona tego dokonać, ponieważ w Polsce pary jednopłciowe nie mogą brać ślubu. Co to oznacza w praktyce? Aby umożliwić dokonanie zmiany w oznaczeniu płci, małżeństwo takie musi zostać przedtem rozwiązane, niezależnie od tego, czy osoby w nim pozostające tego pragną, czy też nie. Zostaje więc postawione ultimatum: albo osoba transpłciowa będzie musiała żyć wbrew sobie, z nieprawidłowym oznaczeniem płci i imieniem, które jest dla niej bolesne, albo para kochających się ludzi będzie zmuszona wziąć rozwód, mimo że żadne z nich tego nie chce. Zmuszanie do rozwodu jest jedną z najbardziej traumatycznych form przemocy prawnej, jakie można sobie wyobrazić¹².

Podsumowanie

Tranzycja prawna w Polsce to problem złożony, połączony różnymi ogniwami prawa, które utrudniają życie osoby transpłciowej. Ten problem sięga jednak znacznie dalej. U podłoża systemu prawnego leży binarny podział na dwie płcie: męską oraz żeńską, który zakłada wtłoczenie dziecka w jedną z tych kategorii od samego początku jego życia. Osoba transpłciowa musi przechodzić tak skomplikowany proces tranzycji prawnej, ponieważ wcześniej została przez kogoś innego przypisana do określonej płci, a później, na własną rękę musi dowodzić, że jest inaczej. Nieetyczne pytania, o których była mowa powyżej, są nakierowane na upewnienie się co do przynależności danej osoby do stereotypu płci, jaki w zamierzeniu ma spełniać mężczyzna lub kobieta.

¹² <http://www.kancelariasmyczek.pl/zmiana-płci-w-polskim-prawie> (dostęp: 07.01.2023).

W dyskusjach na temat transpłciowości często usłyszeć można o rzekomym okaleczaniu się oraz o ryzyku okaleczeń dzieci, które miałyby być poddawane operacjom. Według polskiego prawa osoba niepełnoletnia nie może dokonać żadnej z operacji korekty płci, a jednak takie operacje mają w Polsce miejsce i to bynajmniej nie ze względu na samych zainteresowanych. W 2021 r. dokonano w Polsce ponad sześć tysięcy operacji na osobach poniżej szesnastego roku życia ze względu na to, że urodziły się one jako interpłciowe, czyli z dowolną różnicą cech w zakresie płci, która uniemożliwia jasne przypisanie do jednej z nich¹³. Przykładem takiej sytuacji może być urodzenie się dziecka, którego chromosomy nie odpowiadają genitalio lub posiadanie przez niego podwójnych genitaliów. W takim wypadku czasami istnieje uzasadnione ryzyko zdrowotne i operacja staje się wówczas koniecznością, jednak część z tych operacji ma miejsce wyłącznie dlatego, aby umożliwić takiemu dziecku łatwiejsze wpasowanie się w system binarnego podziału płci, mimo iż dziecko takie jest jeszcze zbyt młode, aby podjąć w tym względzie jakąś decyzję. Decyzję o kierunku operacji podejmuje wówczas lekarz, zazwyczaj na podstawie tego, która część ciała jest łatwiejsza do zoperowania lub na podstawie chromosomów. Należy się jednak zastanowić, na ile decyzja o trwałej zmianie fizycznej w miejscu tak intymnym będzie rzutować na przyszłość danej osoby oraz co stanie się w przypadku, gdy wraz z wiekiem, rozwojem tożsamości i świadomości okaże się, że dana jednostka czuje się jednak inną płcią niż ta, którą przypisano jej na podstawie opisanych wyżej cech. System prawny, który każe jasno określać płeć w przypadku osób, u których medycznie nie da się orzec z całą pewnością, do jakiej kategorii należą, jest drugim końcem kija, na który natykają się osoby transpłciowe. Od jednych i od drugich – osób transpłciowych i interpłciowych – wymaga

¹³<https://oko.press/ogromna-liczba-inwazyjnych-operacji-na-dzieciach-interpłciowych> (dostęp: 07.01.2023).

się jasnej przynależności do określonego wyobrażenia płci, czym krzywdzi się ich tożsamość i odbiera możliwość funkcjonowania w zgodzie ze sobą.

Jak widać, tranzycja prawna od początku do końca jest wydarzeniem na wskroś przemocowym. Począwszy od niejasnych kryteriów, ustaw i artykułów, które nie są zrozumiałe, pozywania własnych rodziców, ogromnych kosztów finansowych, rozpoczynania tranzycji medycznej ze starymi dokumentami, aż po samą rozprawę i pytania, jakie mogą się podczas niej pojawić, czas oczekiwania na wyrok i obawę, czy pod sprawę nie podepnie się nieproszony prokurator – tranzycja prawna w Polsce jest źródłem ogromnego cierpienia.

To wszystko nie pozostaje bez związku z ryzykiem samobójstw. Badanie z 2018 r. pokazało, że liczba osób transpłciowych, które podejmowały próby samobójcze, wynosi aż 41%¹⁴. Warto nadmienić, że w Polsce nadal brakuje rzetelnych badań, które dotyczyłyby narażenia osób transpłciowych na próbę samobójczą, jednak jest to sama w sobie grupa szczególnego ryzyka ze względu na jej powszechną dyskryminację w różnych obszarach życia – nie tylko prawnych – czego dowodem są dane zagraniczne. Według jednego z amerykańskich badań wskaźnik samobójstw wśród osób transpłciowych oscyluje wokół 50,8%¹⁵, jednak według innego badania u osób transpłciowych zmagających się z brakiem wsparcia i odrzuceniem, ryzyko targnięcia się na życie zwiększa się aż 58%¹⁶. Jest to liczba znacznie przewyższająca ryzyko samobójstwa wśród osób nie-transpłciowych, bez względu na płć. Istotny problem stanowi również to, że w badaniach osoby transpłciowe bywają często traktowane jako monolit, bez rozróżnienia na transmężczyzn, transkobiety i osoby

¹⁴https://www.researchgate.net/publication/327137740_Samobojstwa_w_grupie_osob_transseksualnych_-_statystyki (dostęp: 07.01.2023).

¹⁵ https://twojpsycholog.pl/blog/korekta-tranzycja-plci_ (dostęp: 07.01.2023).

¹⁶<https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C89159%2Cryzyko-zgonu-u-osob-transpłciowych-jest-dwukrotnie-wyzsze-niz-u-cisplciowych> (dostęp: 07.01.2023).

niebinarne. Zdarzają się zarzuty kierowane w stronę osób transpłciowych, jakoby to transpłciowość sama w sobie była powodem tak wysokiego wskaźnika samobójstw, jednak badania pokazują, że to od reakcji otoczenia oraz tego, czy zdecyduje się ono okazać wsparcie i akceptację osobom transpłciowym, zależy najwięcej. Decydującą rolę odgrywa tu wsparcie najbliższego otoczenia, czyli rodziny i innych bliskich, jednak nie bez znaczenia pozostaje zewnętrzne funkcjonowanie osoby transpłciowej, czyli jej traktowanie przez resztę społeczeństwa¹⁷.

Utrudniona tranzycja prawna w Polsce jest wieloaspektową formą przemocy. Na przemoc związaną z przechodzeniem całego procesu sądowego nakłada się bowiem rozpoczęcie tranzycji medycznej, co łączy się z dużymi kosztami finansowymi, które z kolei nie są refundowane. Bez zmienionych danych nie można przejść niektórych części tranzycji medycznej, na przykład transmężczyźni nie mogą przejść zabiegu histerektomii, czyli operacyjnego usunięcia macicy, ponieważ byłoby to poczytane za spowodowanie bezpłodności¹⁸. Wynika to z artykułu 156 Kodeksu Karnego §1, który orzeka, że:

„Kto powoduje ciężki uszczerbek na zdrowiu w postaci: 1) pozbawienia człowieka wzroku, słuchu, mowy, zdolności płodzenia, 2) innego ciężkiego kalectwa, ciężkiej choroby nieuleczalnej lub długotrwałej, choroby realnie zagrażającej życiu, trwałej choroby psychicznej, całkowitej albo znacznej trwałej niezdolności do pracy w zawodzie lub trwałego, istotnego zeszpecenia lub zniekształcenia ciała, podlega karze pozbawienia wolności [na czas nie krótszy od lat 3]”.

Jednakże kara ta zostanie zastrzona od 12 marca 2023 roku, a jej przedział zostanie podwyższony od 3 do 20 lat¹⁹.

Na to wszystko nakłada się także represja społeczna związana z funkcjonowaniem „między rolami” ze względu na odmienne dane

¹⁷ <https://twojpsycholog.pl/blog/korekta-tranzycja-plci> (dostęp: 07.01.2023).

¹⁸ [sytuacja_prawna_osob_transplciowych_w_polsce.pdf](#) (ptpa.org.pl), s. 39 (dostęp: 07.01.2023).

¹⁹ *Kodeks Karny, art. 156 §1*, s. 80.

i wygląd lub, jeszcze wcześniej, odmienny wygląd a odmienną tożsamość. Osoby transpłciowe często nie są traktowane poważnie w przestrzeni publicznej, a i nierzadko spotykają się z jawną przemocą słowną i fizyczną. Dodać do tego należy, że często doświadczają one braku zrozumienia ze strony swoich bliskich, co sprawia, że właściwie nigdzie nie mogą czuć się w pełni bezpieczne. Brak zmiany oznaczenia w danych stanowi także poważną przeszkodę w szukaniu pracy – ciężko bowiem przyjść na rozmowę o pracę i tłumaczyć się ze swojego imienia oraz oznaczenia płci, które różnią się od osoby, która się o tę pracę ubiega. Lęk przed wyśmianiem, niezrozumieniem i odrzuceniem może być na tyle głęboki, że skutecznie uniemożliwi zdrowe funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie i nie pozwoli jej na spełnianie jej planów i ambicji. Brak zmiany danych wymusza na osobie transpłciowej ciągłe konfrontowanie się ze swoją przeszłością, wieczne podawanie starych danych w urzędach, widzenie ich w dokumentach, słyszenie ich od różnych osób, przed którymi musi te dane ujawnić, np. u lekarza, co za każdym razem może przywoływać przykre wspomnienia i powodować cierpienie oraz nie pozwala zapomnieć o dawnej, wymuszonej roli i utrudnia rozpoczęcie wszystkiego od nowa. Z tego też powodu tak istotne jest, aby tranzycja prawna w Polsce uległa zmianie i aby cały proces zmiany oznaczenia danych w dokumentach był szybszy i łatwiejszy, gdyż w praktyce wpływa to na cały dobrostan osoby transpłciowej, jej kontakty ze światem zewnętrznym oraz na spójność i harmonię własnej tożsamości z traktowaniem przez innych ludzi.

Legal transition in Poland as a form of systemic violence

The text deals with the issue of the change of legal status of transgender people, that is, the change of gender designation in documents re-

garding transgender people in Poland. This text describes the requirements for filing a gender reassignment lawsuit and how vague its criteria are. In particular, it focuses on the requirement, unique to Poland, that transgender people must sue their own parents, and what happens if the defendants do not support the decision of their now-adult child. Also important are the issues raised during the trial, among which are questions about very private parts of one's life, and which may affect the court's decision. The text also presents the procedure for changing the name on the proof and exchanging other documents, as well as functioning in a gray area during discrepancies between the data on the proof and other documents. The text connects the issue of the transition process with the unfavorable system of medical transition and the fundamental lack of existence of legal provisions that would protect the interests of such people from discrimination. The purpose of the text is to broaden public awareness of the systemic oppression suffered by transgender people under the law.

Weronika Ludek

*W jaki sposób przedstawiono przemoc
w powieści Margaret Atwood Opowieść Podręcznej?*

*1. Definityjne rozważania nad przemocą i sposobami
jej przedstawiania*

W opracowaniu została podjęta próba rozstrzygnięcia problemu dotyczącego prezentowania przemocy w utworach, które stały się istotną częścią kultury masowej. Skupiono się przy tym na studium przypadku powieści *Opowieść Podręcznej* oraz jej graficznej adaptacji. Zostały postawione pytania: jakie rodzaje przemocy przedstawiono w utworach? Jakie środki posłużyły do przedstawienia przemocy? Postawiono hipotezę, iż w owych tekstach kultury przedstawia się nadużycia fizyczne, psychiczne i emocjonalne, seksualne oraz ekonomiczne. Istotną kategorię stanowi agresja ze względu na płeć. Ponadto autorki obu utworów literackich w celu skonstruowania reżimu totalitarnego posłużyły się charakterystycznym słownictwem, odniesieniami kulturowymi i symboliką.

Za główny cel tej części artykułu wyznacza się eksplanację podstawowych pojęć teoretycznych z zakresu omawianego tematu. Szczególne znaczenie nadano rozważaniom dotyczącym znaczenia słowa *przemoc* w polskiej, ale także obcojęzycznej literaturze przedmiotu. Ma to na celu ukazanie szerokiego wachlarza działań wchodzących w jej zakres oraz nakreślenie niejednorodności tego zjawiska.

W *Słowniku języka polskiego* zamieszczono definicję: „przemoc to przewaga wykorzystywana w celu narzucenia komuś swojej woli, wymuszenia czegoś na kimś lub też narzucona komuś bezpraw-

nie władza”¹. W świetle polskiego prawa karnego termin bezpośrednio zaczerpnięty z mowy potocznej okazał się jednak niedostatecznie precyzyjny, co skutkuje następującą propozycją jego rozumienia w kontekście legislacyjnym: „Przemoc to zarówno użycie siły fizycznej bezpośrednio wobec osoby, jak i przemoc, która może być skierowana na rzecz i stanowić środek do zmuszenia w ten sposób osoby do określonego zachowania. Zachowanie się sprawcy polegające na stosowaniu przemocy może przybrać postać przymusu fizycznego [*vis absoluta*], a także przymusu psychicznego [*vis compulsiva*]”². Ogólnopolskie Pogotowie dla Ofiar Przemocy w Rodzinie zwraca uwagę na cztery podstawowe aspekty, które wyróżniają występowanie lub brak zjawiska przemocy. Pierwszym z nich jest kategoria intencjonalności lub zaniechania działania – oprawca w sposób zamierzony dąży do wprowadzenia ofiary w stan cierpienia. Konieczne jest wystąpienie wyraźnej przewagi jednej osoby nad drugą (przy czym przewaga ta niekoniecznie odnosi się do siły fizycznej, gdyż może ona przejawiać się na przykład w nieproporcjonalności materialnej). Kolejny aspekt stanowi kryterium naruszenia prawa i dobra osobistego jednej osoby na skutek działania lub zaniechania działania innej. Wreszcie jako istotny element wyróżnia się doznawanie przez ofiarę cierpienia, szkód psychicznych i fizycznych. Organizacja zwraca jednak uwagę, iż szkodliwe następstwa wcale nie muszą mieć skutku natychmiastowego czy wyraźnie dostrzegalnego³. Joanna Helios i Wioletta Jedlecka proponują następującą klasyfikację przemocy: fizyczna,

¹ Słownik języka polskiego PWN, *Pojęcie przemocy*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przemoc.html> (dostęp: 17.03.2023).

² A. Fornalik, *Pojęcie „przemocy” w Kodeksie karnym*, <https://legalis.pl/pojecie-przemocy-w-kodeksie-karnym/> (dostęp: 17.03.2023).

³ Strona Ogólnopolskiego Pogotowia dla Ofiar Przemocy w Rodzinie, *Co to jest przemoc?*, <https://www.niebieskalinia.info/index.php/przemoc-w-rodzynie/6-co-to-jest-przemoc> (dostęp: 17.03.2023).

psychiczna, seksualna, ekonomiczna i polegająca na zaniedbaniu⁴. W literaturze przedmiotu prezentowane są także nieco odmienne choć zbliżone do siebie podziały. Ośrodek Interwencji Kryzysowej w Jaworznie wyróżnia następujące rodzaje przemocy: fizyczną, psychiczną, seksualną, emocjonalną⁵. Niejednomyślność w obrębie podziałów (która dostrzegalna jest nie tylko w opracowaniach polskich) implikuje konieczność operowania jednocześnie wieloma klasyfikacjami, ażeby precyzyjniej odnieść się do tematu.

Fundamentalnym w kontekście miejsca, w jakim rozgrywa się akcja *Opowieści podręcznej*, ale także wobec powszechnie postępującej globalizacji znajdującej swój wyraz w powstawaniu organizacji o charakterze ponadnarodowym oraz aktów prawnych o zasięgu międzynarodowym pozostaje przeanalizowanie podejścia definicyjnego literatury obcojęzycznej zajmującej się problematyką przemocy. *Słownik języka angielskiego* Oxford termin *przemoc* tłumaczy jako *violence*: „przemoc to zachowanie, które ma na celu zranienie lub zabicie kogoś”⁶. Nieco inaczej objaśnia go słownik Cambridge: „przemoc to akcje lub słowa, które mają na celu zranienie człowieka” lub „przemoc to ekstremalna siła, moc”⁷. Zgodnie z interpretacją Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) przemoc jest: „rzeczywistym lub potencjalnym, zamierzonym użyciem siły lub mocy fizycznej przeciwko samemu sobie, innej osobie, grupie lub wspólnocie,

⁴ J. Helios, W. Jedlecka, *Współczesne oblicza przemocy. Zagadnienia wybrane*, Wrocław 2017, s. 18, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/85031/edition/80015/content> (dostęp: 12.03.2023).

⁵ Ośrodek Interwencji Kryzysowej w Jaworznie, Definicja i rodzaje przemocy, <https://www.oik.jaworzno.pl/art,6,definicja-i-rodzaje-przemocy> (dostęp: 17.03.2023).

⁶ Słownik języka angielskiego Oxford Learner's Dictionaries, violence, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/violence> (dostęp: 17.03.2023).

⁷ Słownik języka angielskiego Cambridge, violence, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/violence> (dostęp: 17.03.2023).

które będzie skutkowało lub z wysokim prawdopodobieństwem spowoduje wystąpienie zranienia, śmierci, krzywdy psychicznej, wykluczenia czy niedostatków”⁸. Niezmiennym aspektem definicji pozostaje to, iż takie działanie musi mieć charakter zamierzony, celowy. Uwagę zwrócono także na fakt wyrządzonych szkód – ich zakres w przypadku omawianej propozycji pozostaje szerszy, ale po raz kolejny podkreślono, iż krzywda może mieć wymiar i fizyczny, i psychiczny. Ciekawym aspektem tegoż raportu jest podział przemocy na wymierzoną w siebie samego (jako przykłady wymieniono samookaleczanie bądź samobójstwo), w innych – w owej kategorii umieszczono osoby zarówno znane (np. członkowie rodziny), jak i obce oraz agresję zbiorową o charakterze społecznym, politycznym czy ekonomicznym⁹.

Wszystkie zaprezentowane definicje pozostają ze sobą w zgodzie, zwracają jednak uwagę na odmienne cechy, odpowiednio uogólniając je lub uszczegóławiając. Jak podsumowują Helios i Jedlecka, „w opinii Gellesa i Strausa przemoc nie jest pojęciem klinicznym, nie jest także pojęciem naukowym, lecz politycznym, dlatego też rozumienie tegoż zjawiska będzie ulegać zmianom wraz ze zmianą sytuacji społecznej”¹⁰. Mając na uwadze ten komentarz, należy zatem pamiętać, iż podczas rozpatrywania zachowań czy działań w kategoriach przemocy, każdorazowo należy uwzględnić niejednorodność

⁸ Raport Światowej Organizacji Zdrowia dla Europy, Violence, health and sustainable development, https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0006/430854/InterpersonalViolenceAcrossTheLife-Course-eng.pdf (dostęp: 12.03.2023).

⁹ National Library of Medicine of the United States government, Violence: a glossary, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2652990/> (dostęp: 17.03.2023).

¹⁰ I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie*, WSIP, Warszawa 1994, s. 14; J. Helios, W. Jedlecka, *Współczesne oblicza przemocy. Zagadnienia wybrane*, wyd. cyt., s. 15, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/85031/edition/80015/content> (dostęp: 17.03.2023).

owego pojęcia oraz brak obiektywnych przesłanek do całkowicie naukowego jego usystematyzowania. Najistotniejsze pozostają bowiem konsekwencje, jakie dane poczynania mają dla ich ofiar. Zgodnie z interpretacją wskazującą na upolitycznienie zjawiska również część przykładów wymieniona w pracy może mieć zatem charakter subiektywny.

Ponadto oczywistym wydaje się fakt, iż współczesna kultura masowa przepełniona jest treściami o charakterze agresywnym, ukazując w ten sposób brutalność ludzi oraz świata ich otaczającego. Zabiegi te przyjmują różnorodną formę: środków językowych tworzących świat kreowany przez autora, użytych, by spełnić określony przez twórcę cel (np. neologizmy jak w przypadku nowomowy George'a Orwella, będące jednym ze sposobów władz totalitarnych na kontrolowanie obywateli), rodzaju użytej czcionki (aspekt techniczny), odniesień kulturowych wykorzystanych w specyficzny sposób (np. odwoływanie się do tekstów literackich ze zniekształceniem lub zupełną zmianą ich wydźwięku), sposobu rysowania (np. kreślenie tła, użyte kolory) czy scenografii, kostiumów i wyglądu bohatera oraz muzyki. W zależności od wybranego przez twórcę rodzaju ekspresji, a zatem tekstu pisanego, utworu muzycznego, serialu bądź filmu czy sztuki teatralnej, zastosowane środki będą się nieco różniły, ze względu na sposób, w jaki najlepiej wpłyną na odbiorcę. Przedstawienie tej uproszczonej typologii stosowanych środków pozostaje istotne w kontekście dalszych rozważań nad ukazywaniem przemocy w wybranej powieści oraz jej graficznej adaptacji. Zostaną one bowiem nakreślone i szczegółowo opisane w dalszej części pracy.

2. Ukazanie przemocy w utworze „Opowieść podręcznej” oraz jego graficznej adaptacji

Opowieść podręcznej autorstwa Margaret Atwood po raz pierwszy ukazała się w formie powieści w 1985 r. Publikacja docze-

kała się także adaptacji w formie serialu, a następnie powieści graficznej¹¹. W pierwszej części podrozdziału omówiono główne formy przemocy ukazane przez autorkę w pierwotnym utworze oraz dokonano analizy środków wykorzystanych do pokazania brutalności, agresji i terroru najpierw w pierwowzorze, a następnie w powieści graficznej. Środki mają charakter niejednorodny – różnią się bowiem w zależności od wybranej formy, a co za tym idzie, roli przypisywanej słowu, obrazowi, muzyce itd. Co więcej, wymienione środki mogą mieć charakter werbalny lub pozawerbalny, nie należy ich jednak utożsamiać wyłącznie ze środkami stylistycznymi.

Na wstępie warto zaznaczyć, iż Gilead to republika o reżimie totalitarnym, w której władzę oparto o fundamentalistyczne zasady religii chrześcijańskiej. Sama nazwa nowo powstałego na terytorium Stanów Zjednoczonych państwa odwołuje się do biblijnej krainy, a jej nazwę tłumaczy się jako „kopiec świadectwa” czy „dzika, skalista kraina”¹². Nowy twór zbudowano w wyniku wojny i obalenia dotychczasowego rządu – wojskowy zamach stanu doprowadził do morderstwa większości członków Kongresu. Stosując argument konieczności zapewnienia bezpieczeństwa, konstytucja została zawieszona, a rządy przejęło wojsko¹³. Za podłoże zwrotu uznaje się głęboki kryzys demograficzny, a w konsekwencji szukanie grup odpowiedzialnych (kobiety oddane karierze zawodowej czy przedstawiciele środowisk LGBT+), wskazywanie na zachowania o charakterze destrukcyjnym (rozwoły, rozpowszechnienie antykoncepcji czy odwrót od Boga)¹⁴.

¹¹ Portal RollingStone, T. Stuart, „*We’ve seen this before*”: Margaret Atwood on *‘The Handmaid’s Tale’* and *How History Repeats Itself*, 19.05.2021, <https://www.rollingstone.com/tv-movies/tv-movie-features/margaret-atwood-interview-season-4-handmaids-tale-1171567/> (dostęp: 17.03.2023).

¹² Słownik biblijny: Gilead, <https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownik-biblijny/slowo/GILEAD> (dostęp: 17.03.2023).

¹³ <https://www.britannica.com/topic/The-Handmaids-Tale-by-Atwood> (dostęp: 17.03.2023).

¹⁴ Portal Read Up!, *Stąd do Opowieści Podręcznej: Gilead w 10 krokach*, 2019, <https://readup.pl/gilead> (dostęp: 13.03.2023).

Chociaż znajduje się pod władzą skrajnie prawicowych rządów, Gilead utrzymuje stosunki dyplomatyczne i gospodarcze z innymi państwami, co zostało wspomniane zarówno w powieści, jak i serialu. Zabrania się w nim tworzenia partii politycznych, aparat państwowy skupiony jest wokół najważniejszych Komendantów, których władza rzeczywista jest nieograniczona. Prawa obywatelskie oparte są na nietolerancji i nierównościach – szczególnie istotna w kontekście utworu pozostaje nierówność oparta na płci. Kobiety dysponują bowiem nieproporcjonalnie węższym zakresem swobód, praw i wolności. Sam fakt istnienia tychże dysproporcji stanowi podstawę do określenia ich mianem *gender-based violence* – terminu stosowanego przez Organizację Narodów Zjednoczonych do opisu przemocy opartej na przekonaniu o nierówności płci, nadużywaniu władzy czy wprowadzaniu krzywdzących norm i przepisów¹⁵.

Jako kluczowy zabieg zastosowany w celu zobrazowania nierówności panujących w Republice Gileadu wymienia się stworzenie struktury społecznej opartej na rozwarstwieniu. Najwyżej postawionymi osobami pozostają Komendanci, kolejni w hierarchii są Strażnicy wybrani spośród Aniołów, Anioły – pilnujące ogólnego porządku publicznego oraz Oczy pełniące funkcję szpiegów i donosicieli. Te kategorie zarezerwowano wyłącznie dla mężczyzn. Z kolei kobiety dzielą się na następujące grupy (kolejno od najwyższej pozycji): Żony Komendantów, Gospożony, Podręczne (ich główny cel stanowiła reprodukcja i wydawanie na świat potomstwa), Marty (nazwa oznaczająca w języku aramejskim *panią* i odwołująca się do zadań gospodyni domowej¹⁶ została nadana nieprzypadkowo, gdyż takim właśnie zadaniem są obarczone), Niekobiety. Nieco odrębna pozostaje kategoria

¹⁵ The UN Refugee Agency, *Gender-based Violence*, <https://www.unhcr.org/gender-based-violence.html> (dostęp: 13.03.2023).

¹⁶ Portal Jezuici, S. Biel, *Znaczenie imienia Marta*, 29.07.2018, <https://jezuici.pl/2018/07/marta> (dostęp: 17.03.2023).

Ciotek – kobiet pracujących w Ośrodkach wychowawczych dla przyszłych Podręcznych, blisko współpracujących z aparatem władzy, dysponujących środkami przymusu (także w postaci broni).

Za charakterystyczne środki językowe w powieści Atwood uznaje się neologizmy. Do takich należą m.in. wyrażenia Niekobiety, Niedziecko czy kompufon. Nowe nazewnictwo stosuje się również w odniesieniu do miejsc świadczących usługi, pełniących funkcje w państwie (U Jezebel – dom publiczny, którego nazwa nawiązuje do biblijnej Izebel, kobiety uznawanej za symbol grzechu, rozpusty, niewiści¹⁷) oraz uroczystości (Ceremonia – zbliżenie Komendanta i Podręcznej leżącej na kolanach Żony w celu spółdzenia potomka poprzedzone czytaniem fragmentu Biblii; Modlitfiesta – spotkanie kobiet w celu modlitwy, gdzie głoszono hasła „Bóg jest dobrem narodowym”). Interesujący wydaje się ponadto sposób nadawania oficjalnych pseudonimów Podręcznym – tworzenie ich od imienia Komendanta, a zatem ich właściciela (stąd też *Freda* jako przynależna Komendantowi Fredowi lub w języku angielskim „Offred” z połączenia „of” i „Fred”)¹⁸. Prawo zakazuje i surowo karze używanie danych osobowych funkcjonujących przed powstaniem republiki. Owe normy prawne kwalifikują się do uznania je za przemoc psychiczną, gdyż społeczeństwu narzucono oficjalną ideologię i przekonania religijne, którym pod groźbą kary śmierci, zabroniono się sprzeciwiać. Pozbawienie tożsamości, przymusowe rozdzielanie z rodziną, a także całkowita kontrola kontaktów społecznych stanowią fundamentalne przesłanki uznania tychże poczynań zarówno za naruszenia psychiczne, jak i fizyczne, gdyż rażenie prądem, bicie czy nieudzielanie pomocy stanowią codzienność w powieściowych realiach. Ponadto do budowania świata przedstawionego i dla podkreślenia religijnych

¹⁷ <https://www.tygodnikprzeglad.pl/izebel-przekleta-krolowa> (dostęp: 17.03.2023).

¹⁸ Encyklopedia Britannica, C. Lowne, A. Curtis, P. Bauer, *The Handmaid's Tale*, 18.09.2019, <https://www.britannica.com/topic/The-Handmaids-Tale-by-Atwood> (dostęp: 17.03.2023).

konotacji opracowano też specyficzne wyrażenia. Znamienite przykłady stanowią: Zwój Duchowy – maszyna skonstruowana w celu drukowania i recytowania tekstów modlitw czy przywitania i pożegnania: „Błogosławiony niech będzie owoc”, „Niech Bóg raczy otworzyć”. Ograniczenie swobody wyrażania swoich przemyśleń, zakaz czytania, a także nakaz posługiwania się skonkretyzowanymi wyrażeniami stanowią właściwie przejawy wszystkich kategorii przemocy. Także zakaz podjęcia pracy zawodowej oraz brak własnych pieniędzy uznać można za nadużycia w sferach emocjonalnych i ekonomicznych. Choć część z tych rodzajów przemocy pozostaje początkowo nieuchwytna, a odbiorca rozumie je dopiero wraz z wgłębianiem się w treść, kategoriami najbardziej zauważalnymi pozostają przemoc fizyczna i seksualna. Kary cielesne są nie tylko powszechnie praktykowane na terenie republiki, ale także społecznie akceptowane jako środek egzekwowania posłuszeństwa. W przypadku dopuszczenia się przestępstwa podczas trwania reżimu, lecz również wcześniej groziło zesłanie do obozu pracy (m.in. utylizacja odpadów radioaktywnych), a nawet kara śmierci (wykonywana np. na naukowcach, lekarzach, homoseksualnych mężczyznach czy księżach). Przemoc seksualna objawia się przede wszystkim w zmuszaniu do odbywania posługi Podręcznej, konieczności odbycia Ceremonii oraz urodzenia i oddania potomstwa. Interesujący aspekt odnosi się do kwestii gwałtu, gdyż sama główna bohaterka poddaje w wątpliwość nazewnictwo – z jednej strony dochodzi do wymuszonych praktyk seksualnych, z drugiej podkreślono możliwość – niewielkiego, ale jednak – wyboru profesji lub zesłania do Kolonii. Nie ulega wątpliwości, iż mimo wszystko zachowanie to wypełnia definicję przemocy ze względu na swoją intencjonalność, nierównomierność sił (przewaga Komendantów w możliwościach podjęcia decyzji o dalszym losie kobiet), naruszenia praw osobistych oraz negatywne konsekwencje w życiu oraz zdrowiu fizycznym i psychicznym ofiary.

Z drugiej strony powieść graficzna ze względu na swoją specyfikę – budowę opartą przede wszystkim na łączeniu słowa z wyraźną dominacją rysunku, będzie ukazywała przemoc nieco inaczej niż w przypadku tekstów kultury operujących jedynie tekstem. Historia została przeniesiona z pierwowzoru, a zatem z powieści właściwej, natomiast zmianie uległy środki wyrazu. Za najważniejszy z nich uznano charakterystyczną kreskę ilustratorki Renée Nault. Twarze, choć widać ich odmienność, na pierwszy rzut oka wydają się niezwykle podobne. Rysy czy znaki szczególne podkreślono przede wszystkim we wspomnieniach głównej bohaterki, co prawdopodobnie odnosi się do szerszej gamy praw, jakie przysługiwały wówczas postaciom. Szczególne znaczenie przypisuje się kolorom, które choć odgrywają kluczową rolę także w literackiej odsłonie, nie trafiają do czytelnika w tak wyraźny sposób. Podręczne przyozdabiane są czerwonymi szatami jednoznacznie nawiązującymi do koloru krwi oraz białym nakryciem głowy. W tradycji chrześcijańskiej, związki z którą są wyraźnie podkreślane w utworach, czerwień symbolizuje krew, poświęcenie oraz miłość, biel natomiast – czystość, niewinność i narodziny¹⁹. Bez wątplenia skromne odzienie oraz konieczność zakrywania twarzy nie budzą szczególnego zdziwienia, zważywszy na ortodoksję oraz hierarchię ustanowione w Republice Gileadzkiej. W tym przypadku również barwy nie pozostają przypadkowe – krew odnosi się do okresu menstruacji, świadczy o płodności (a w konsekwencji – wysokiej przydatności społecznej) danej kobiety, poświęceniu polegającym na oddawaniu swojego potomstwa i służeniu wyższym kastom. Biel z kolei przypomina o nakazie zachowania skromności, umiaru, wstrzemięźliwości oraz narodzin kolejnych pokoleń w ramach służby Podręcznych. Gospodynie domowe – Marty, noszą zielone suknie. Choć kolor ten bywa kojarzony z wolnością, wyzwoleniem z niewoli

¹⁹<https://manzuko.com/blog/symbolika-kolorow-w-religiach-swiata> (dostęp: 12.03.2023).

czy płodnością²⁰, niewiele ma wspólnego z rzeczywistą pozycją kobiet. Symboliki można by upatrywać się natomiast w „zwycięstwie życia nad śmiercią”, jako że Marty dbają o metaforyczne ognisko domowe np. przygotowując posiłki czy kąpiel dla Podręcznych. Suknie w wielokolorowe paski wykonane z niedrogich materiałów wyróżniają tzw. Gospożony, a zatem kobiety pochodzące z ubogich rodzin, których mężowie nie zajmują wyższych stanowisk w strukturach państwowych. Wielobarwność prawdopodobnie oznacza mnogość obowiązków, jakie Gospożony muszą spełniać. W końcu najwyższa kategoria kobiet – Żony Komendantów, zwyczajowo (oprócz wdów noszących czarne stroje) przywdziewają błękitne nakrycie wierzchnie. Według tradycji chrześcijańskiej barwa ta uznawana jest za najwznioślejszą, odnosi się do nieba (a zatem raju, zbawienia), życiodajności, nadziei czy słowa Bożego²¹. W ten sposób podkreślono najwyższe miejsce tychże kobiet. Barwy pozostają nieprzypadkowe nie tylko w przypadku szat, ale tworzą atmosferę otoczenia. Ośrodek szkoleniowy dla przyszłych Podręcznych wypełniony jest ciemnymi kolorami, trudno rozróżnić poszczególne elementy tła. Pokój Podręcznych na posłudze ponownie wypełniono niewielką ilością dekoracji z przewagą bieli, czerwieni i szarości, natomiast Żon Komendantów – błękitem, ze zdobieniami. W budynku U Jezebel zmianie ulega dobór odzieni – skąpe stroje w większości reprezentują róż. Zróznicowanie barw ze znaczną domieszką żółtego i zielonego dominuje w retrospekcjach protagonisty oraz podczas spotkania na ulicy Gileadu grupy japońskich turystów. Przekaz słowny pozostał mocno okrojony. Podczas opisu rzeczywistości kreowanej w utworze dominują zdania pojedyncze, choć niekiedy obecne są też równoważniki zdań – szczególnie, gdy podkreśla się samotność protagonistki. Jako że w nowo powstałym państwie zakazano kobietom czytelnictwa, również monety

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

pozostały zamienione na żetony, a szyldy sklepowe odwołują się bezpośrednio do skojarzeń z produktami dostępnymi w danym zakładzie spożywczym. Różni się ponadto aspekt techniczny – czcionka ulega zmianie w zależności od tego, czy znajduje się w tytule rozdziału, dialogach czy jako wiadomości telewizyjne.

Podsumowując, podstawowe dzieło, do którego adnotacje uważano przez całość obu powieści niezaprzeczalnie stanowi Biblia. Cytat z Księgi Rodzaju 30,1–3 stał się uprawomocnieniem Ceremonii i jej nieodłącznym elementem. Nieprzypadkowo został w utworze umieszczony jako wstęp do lektury. Stanowi to dla czytelnika przykład błędnej interpretacji świętej księgi chrześcijan oraz wykorzystania jej w celu legitymizacji władzy, a nie zgodnie z zamysłem krzewienia zawartych w niej wartości. Zdecydowanie mniejsze znaczenie przypisuje się odniesieniu do łacińskiego stwierdzenia „nolite te bastardes carborundorum” tłumaczonego w powieści jako „nie daj się zgnębić sukinsynom”. Po znalezieniu przez protagonistkę owej maksymy w szafie w jej pokoju, motto staje się obecne w dalszych częściach utworu. Wiąże się ono również z kobiecym ruchem oporu – Mayday, nielegalnie działającym na terenie republiki. W powieści graficznej zajmuje kluczową pozycję rozciągając się dużą czcionką na wierzchniej stronie okładki. Nie zabrakło także odwołań do środków kultury masowej, m.in. czasopisma Vogue czy gry Scrabble, które dla Podręcznej stanowiły jedynie pamiątki świata sprzed reżimu, niejako metaforę grzechu, ale też wyraz buntu i jedyną okazję do czytania.

Podsumowanie

Niniejszy artykuł próbuje odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: „jakie rodzaje przemocy zostały przedstawione w utworach?” oraz „jakie środki posłużyły do przedstawienia przemocy?”. Postawiono hipotezę, iż w analizowanych tekstach kultury przedstawione zostały nadużycia fizyczne, psychiczne i emocjonalne,

seksualne oraz ekonomiczne, a istotną kategorię stanowiła *gender-based violence*. Hipoteza została potwierdzona. W trakcie rozważań dokonano klasyfikacji implementującej następnie zastosowane nazewnictwo. Pokazano, że w zależności od zaproponowanej literatury, a nawet języka badacze pozostają niezgodni w kwestii jednolitego rozwiązania definicyjnego, co potwierdza zasugerowane przez Gellesa i Strausa stwierdzenie o polityczności, a nie naukowości prezentowanej kategorii. Operując nazewnictwem z różnorodnych materiałów źródłowych, wyciągnięto wniosek, iż w powieści występują w zasadzie wszystkie możliwe rodzaje przemocy. Dostarczono egzemplifikacji w postaci przykładów z tekstu. Przemoc psychiczna i emocjonalna są przy tym najbardziej dostrzegalnymi kategoriami zarówno w powieści, jak i w adaptacji – pozbawianie tożsamości, narzucanie ideologii, brak praw i swobód obywatelskich, prohibicja wyboru przynależności religijnej to jedynie niektóre z przedstawionych przez autorkę przykładów. Silnie w tekstach wybrzmiewa przemoc fizyczna – bicie, szarpanie, rażenie prądem czy kara śmierci stanowią powtarzalne motywy. Niezaprzeczalnie istotną rolę odgrywają nadużycia seksualne, które pod przykrywką możliwości wyboru obarczone są poważnymi sankcjami. Nieco mniej uwypuklona jest kwestia przemocy ekonomicznej – wspomniana podczas masowych zwolnień z pracy i blokowania kart kredytowych kobietom. Ponadto, potwierdzono hipotezę zakładającą, iż autorki obu utworów literackich w celu skonstruowania reżimu totalitarnego oraz zademonstrowania jego konsekwencji posłużyły się charakterystycznym słownictwem, odniesieniami kulturowymi i symboliką. W powieści, kluczowe znaczenie przypisano przekazowi werbalnemu – tworzeniu nowych słów (Niedziecko – pejoratywne określenie opisujące dzieci urodzone z wadą genetyczną), zbitek wyrazowych (Zwój Duchowy), wyrażień (Pod Jego Okiem – metaforycznie przypominające, iż obywatele są nieustannie obserwowani) czy dedykowanie całego rozdziału retrospekcjom ułatwiającym czytelnikowi odtworzenie historii Gilead. Za odniesienie kulturowe uznaje się przede wszystkim konotacje z Biblią –

niektóre wprowadzone *explicite* (np. cytaty), a inne pozostające w sferze niedopowiedzeń, tak jak znaczenie imion bohaterów. Istotną rolę, szczególnie w powieści graficznej, odegrały kolory. Chociaż podaje prób odczytania symboliki związanej z barwami, ich znaczenie pozostaje niedopowiedziane, odbiorca ma możliwość własnej interpretacji. Co ciekawe, mimo różnych znaczeń barw w poszczególnych religiach świata ich dobór jednoznacznie nie pozostaje kwestią przypadkową, gdyż zgodnie z zamysłem praktycznie wszystkich największych wyznań (chrześcijaństwa, judaizmu, hinduizmu, buddyzmu i islamu) interpretacje nie różnią się znacząco. Stąd też choć środki nieco różniły się w obu tekstach kultury, to wierność adaptacji graficznej sprawiła, iż dywersyfikacja pozostawała niewielka i oscylowała wokół doboru kreski, sposobu przedstawiania tła oraz gamy kolorystycznej, co wynika bardziej z odmiennej formy obu dzieł niż różnic w przekazie.

Warto dodać, iż zgodnie z literaturą przedmiotu sposób odczytywania *Opowieści Podręcznej* pozostaje zróżnicowany. Świat przedstawiony określa się jako dystopię, krytyczną utopię lub krytyczną dystopię – literaturoznawcy podkreślają, iż autorka za cel postawiła sobie nie tylko krytykę totalitarnego reżimu państwa powstałego po obaleniu Stanów Zjednoczonych, uwypukliła także negatywne aspekty Ameryki przed Republiką Gileadu²². Wskazała przede wszystkim na brak odpowiedniej opieki dla kobiet i nieustanne niebezpieczeństwo (np. brak bezpłatnych wizyt lekarskich, niebezpieczeństwo samotnego poruszania się po ulicach, niechciany dotyk ze strony obcych, a w ekstremalnych sytuacjach także gwałty).

Spomiędzy licznych problemów przedstawionych w utworze na pierwszy plan wysuwa się marginalizacja kobiet. Na uwagę zasługuje jednak podkreślenie faktu, iż jest ona spowodowana częściowo także przez przedstawicielki płci żeńskiej (Serena Joy promowała

²² F. Tolan, *Feminist utopias and questions of liberty: Margaret Atwood's The Handmaid's Tale as critique of second wave feminism* [w:] „Women: A Cultural Review” 16/1, s. 20.

wartości fundamentalne dla republiki jeszcze przed jej powstaniem), ale też przez nie podtrzymywana (Ciotki wykazywały przychylną postawę wobec reżimu i dokonywały aktów agresji na kobietach). W konsekwencji opresja wynika z systemu jako całości, ale też z każdego jego pomniejszego elementu – religii wykorzystanej w niewłaściwy sposób, nieuczciwej dystrybucji władzy, aparatu państwowego dążącego do podtrzymania swojego statusu, a w końcu także jej źródłem są inni obywatele²³. Przekonanie, iż przemoc pozostaje w Republice Gilead wyłącznie domeną mężczyzn, wydaje się błędne wobec dostarczonych przykładów. Problemy te, choć z pozoru osadzone w fikcji literackiej, dotyczą sytuacji społecznej w licznych państwach na całym świecie. W ostatnich latach rząd talibów pozbawił kobiety w Afganistanie możliwości podjęcia nauki w szkołach wyższych, praca zawodowa kobiety wiąże się z licznymi restrykcjami. Zakazy dotyczą także prozaicznych kwestii jak wstęp do parku. Władza, wyjaśniając powody wprowadzania nowych przepisów, powołuje się na życie w zgodzie z islamem²⁴. W Iranie kobiety w ramach protestów publicznie zdejmują hidżab, za co grozi im aresztowanie. Aparat państwowy wyjaśnia, iż brak nakrycia głowy uznawany będzie za nieodpowiedni strój, a protesty wobec rządzących to sprzeciwianie się woli Boga²⁵. Kultura popularna nierzadko operuje kategoriami przemocy, w przypadku *Opowieści Podręcznej* przedstawienie brutalnego reżimu wydaje się pełnić funkcję głównie szerzenia świadomości w zakresie praw kobiet, ale także ostrzeżenia przed tym, co choć wydaje

²³ Z. Sadeghi, N. Mirzapour, *Women of Gilead as colonized subjects in Margaret Atwood's novel: A study of postcolonial and feminist aspects of The Handmaid's Tale*[w:] „Cogent Arts & Humanities” 2020, 7, s. 2.

²⁴ „Rzeczpospolita Polska”, *Afganistan: Studentki mają zakaz wstępu na uniwersytety*, 20.12.2022, <https://www.rp.pl/polityka/art37645001-afganistan-studentki-maja-zakaz-wstępu-na-uniwersytety> (dostęp: 17.03.2023).

²⁵ Portal informacyjny TVN24, *Iran. Aktorki aresztowane za zdejmowanie chust*, 23.11.2022, <https://tvn24.pl/swiat/iran-aktorki-aresztowane-za-zdejmowanie-chust-byc-moze-to-bedzie-moj-ostatni-wpis-6232428> (dostęp: 17.03.2023).

się fikcją, każdego dnia dzieje się w społeczeństwach. W konsekwencji nie przez przypadek charakterystyczny strój Podręcznych stał się symbolem walczących o równość aktywistów²⁶.

*How is violence presented in Margaret Atwood's novel
„The Handmaid's Tale”?*

The following publication is aimed at introducing the subject of violence, which is currently often presented in pop culture, including political novels. The study will be drawn up as a case study of the Margaret Atwood's literary work *The Handmaid's Tale* and its adaptation in the form of a graphic novel, created by Renée Nault. Broadly defined means of artistic expression used to present violence by both of the artists remain the core of the publication. In the introduction, types of violence described in the following cultural texts, have been brought up. Special attention has been given to repression applied to citizens of the world depicted in the novel. Subsequently, the analysis of tools used to present aggression and terror has been undertaken. Eventually, to examine if Atwood's literary work appears to portray modern-day slavery, reference to some examples of current events has been proposed. The methodology used for this study includes the case study method. The statement that the authors of both literary works, to construct a universe saturated with tyranny, used distinctive vocabulary, cultural reference, and symbolism, describing numerous dimensions of violence, remains the main thesis.

²⁶ <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/03/how-the-handmaids-tale-dressed-protests-across-the-world> (dostęp: 13.03.2023).

Konrad Krystian Kuźma, Konrad Gałuszko

Molestowanie seksualne w miejscu pracy. Stan literatury i badań w Polsce. Próba oszacowania skali zjawiska

Wstęp. Stan badań i danych zastanych

Nie ulega wątpliwości, że dzisiaj – zarówno w Polsce, jak i na świecie – temat molestowania seksualnego¹ ma zupełnie inny status niż jeszcze choćby 10 lat temu. Dość powiedzieć, że artykuł ten powstał już po szeroko zakrojonej kobiecej inicjatywie społecznej pod hasłem *#metoo*². Także w sferze naukowej sytuacja jest inna – powstał szereg tekstów i badań odnoszących się do tego tematu.

Co istotne, starania różnych podmiotów, aby przeciwdziałać molestowaniu seksualnemu wcale nie mają krótkiej historii. Jeśli chodzi o pole badawcze tego artykułu, tj. molestowanie seksualne w miejscu pracy, pierwszy ważny dokument powstał już w 1958 r.

¹ W niniejszym tekście pojęcia „molestowanie” i „molestowanie seksualne” stosowane są wymiennie. Należy jednak pamiętać, że to uproszczenie, a w polskim prawie (patrz dalej) są to różne przestępstwa.

² Do wydarzeń, które uwrażliwiły opinię publiczną na problem molestowania seksualnego na gruncie amerykańskim, Szwiec zaliczył sprawę Anity Hill-Clearance Thomas, gwałtu na oficerkach podczas zjazdu pilotów Marynarki Wojennej w 1991 r. czy romansów prezydenta Billa Clintona, P. Szwiec, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*, „Zarządzanie zasobami ludzkimi” 2006, nr 5. Ostatnia sprawa odbiła się w świecie na tyle szerokim echem, że można zaryzykować stwierdzenie, iż stała się inspiracją dla wielu kobiet, aby otwarcie mówić o molestowaniu seksualnym i przeciwstawiać się mu. Natomiast na gruncie polskim znaczącym wydarzeniem była tzw. seksafera w Samoobronie (2006 r.) z udziałem takich polityków jak Andrzej Lepper czy Stanisław Łyżwiński.

Była to Konwencja nr 111 Międzynarodowej Organizacji Pracy. Polska Rzeczpospolita Ludowa ratyfikowała ją w 1961 r.³ Działo się to zatem na długo przed przemianami 1989 r., nie mówiąc już o wejściu Polski do Unii Europejskiej w 2004 r. Co więcej, także stosowne przepisy w ramach wspólnoty weszły w życie dopiero w drugiej połowie lat 90. XX w. (art. 16 Zrewidowanej Europejskiej Karty Społecznej z 3 maja 1996 r.), a kolejne wchodziły w życie jeszcze później⁴. Natomiast na gruncie prawa polskiego „prawne pojęcie molestowania seksualnego pojawiło się w Kodeksie pracy w 2004 r.”⁵. Konwencja zdecydowanie zatem wyprzedzała swoje czasy i, co jest godne uwagi, zarówno pod względem prawnym, jak i społecznym, ponieważ definiowała molestowanie bardzo szeroko:

„Do tego rodzaju zachowań zaliczono: zniewagi i obelgi, insynuacje, niestosowne uwagi na temat ubioru, uczesania, wieku, sytuacji rodzinnej, lubieżne spojrzenia, różnego rodzaju pieśczoły lub gest o konotacji seksualnej, wprowadzenie protekcyjnych stosunków, które naruszają godność osobistą ofiary, opowiadanie dowcipów lub prezentację treści o charakterze pornograficznym”⁶.

Dopiero około dwudziestu lat po uchwaleniu Konwencji MOP rozpoczęły się systematyczne badania nad molestowaniem seksualnym (w Stanach Zjednoczonych)⁷. Przeprowadzono m.in. sondaże, które skupiały się na problemie skali tego zjawiska. Niewątpliwie jednak molestowanie seksualne w miejscu pracy jest problemem drażliwym i trudnym do badania. Na podstawie kwerendy różnych źródeł

³ M. Szablowska, *Obowiązek przeciwdziałania molestowaniu i molestowaniu seksualnemu w zakładzie pracy*, „Studia Prawnoustrojowe” 2013, nr 19, s. 63–72.

⁴ Tamże.

⁵ M. Podsiadlik, *Molestowanie seksualne*, „Atest” 2016, nr 5, s. 14.

⁶ M. Szablowska, *Obowiązek przeciwdziałania...*, wyd. cyt., s. 64.

⁷ P. Szwiec, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*, wyd. cyt.

można z całą pewnością stwierdzić, że nie da się dokładnie oszacować skali tego problemu – zarówno w Polsce, jak i na świecie.

Podczas przygotowania niniejszego artykułu skorzystano z następujących źródeł:

- oficjalne rejestry policyjne,
- artykuły dotyczące badań naukowych⁸,
- sondaże publikowane w mediach⁹,
- artykuły prasowe.

Analiza poszczególnych źródeł wyraźnie pokazuje, że dane są istotnie rozbieżne. Można również stwierdzić, iż badane zjawisko jest bardzo różnie ujmowane w statystykach. Może to być skutkiem zawierającej się w sformułowaniu sugestii, że jedynym przejawem molestowania seksualnego jest gwałt. Na etapie kwerendy częściej odnajdywano opracowania dotyczące tego przestępstwa niż molestowania seksualnego jako szerszego zjawiska. Ponadto, jak wskazują Renata Szczepanik i Edyta Pietrzak, osoby uczestniczące w badaniach nad molestowaniem „mają trudności z określeniem, co jest, a co nie jest molestowaniem oraz jakie są «granice» przemocy seksualnej i flirtu”¹⁰. W przypadku omawianych w dalszej części tekstu badań pilotażowych respondenci kilkakrotnie zwracali uwagę, że istotnym elementem przy określeniu, czy mamy do czynienia z molestowaniem,

⁸ Także zagranicznych. Ponadto w trakcie kwerendy dostrzeżono, że w Polsce literatury i badań odnoszących się do molestowania seksualnego jest nadal mało, R. Szczepanik, E. Pietrzak, *Przemoc seksualna wobec kobiet w miejscu pracy. Identyfikacja zjawiska i jego źródła* [w:] *Różne spojrzenia na przemoc*, red. R. Szczepanik, J. Wawrzyniak, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2008, s. 135–146. Obecnie z pewnością można dostrzec wyraźną poprawę stanu literatury, ponieważ baza tekstów – socjologicznych, psychologicznych, pedagogicznych, prawniczych czy związanych z zarządzaniem – jest większa niż jeszcze 10–20 lat temu.

⁹ Sondaże te można także zaklasyfikować do grupy badań naukowych, aczkolwiek ze względu na ich wyjątkowy status przedstawiono je oddzielnie.

¹⁰ R. Szczepanik, E. Pietrzak, *Przemoc seksualna...*, wyd. cyt., s. 138.

jest sposób, w jaki sama „ofiara” traktuje określone działanie. Jedna z respondentek zwróciła uwagę, że jej nie przeszkadzają dowcipy z podtekstem seksualnym czy wyśmiewające blondynki, bo sama takowe też opowiada.

Polska Policja na swojej stronie internetowej udostępnia statystyki dotyczące przestępstw. Niestety, te dane nie mogą stanowić podstawy do oszacowania skali problemu, ponieważ nie wyróżniono w nich takiej kategorii ogólnej jak molestowanie seksualne. Zamieszcza się jedynie informacje dotyczące gwałtów, które stanowią szczególnie, bardzo traumatyczny dla ofiary przypadek molestowania. Co więcej, Policja nie publikuje danych dotyczących przestępstw i wykroczeń związanych z miejscem pracy jako takim. Opieranie się jedynie na oficjalnych rejestrach byłoby błędem, ponieważ znacznie zaniżyłoby szacunki.

W Polsce jedno z pierwszych badań naukowych powstało w 1999 r. Jest to niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem Elżbiety Górnikowskiej-Zwolak¹¹. Badania zawężono jednak tylko do kobiet, a ponadto były oparte na małej próbie – 126 osób. Próba tej wielkości, choć pozwala na wnioskowanie statystyczne, jest jednak zdecydowanie zbyt mała, aby możliwe było wnioskowanie o populacji generalnej, a nawet tylko o populacji kobiet w Polsce. W opracowaniu brak ponadto informacji, w jaki sposób została skonstruowana próba. Badanie to nie zostało uwzględnione w tabeli nr 1, ponieważ przedstawia dane zbyt rozproszone, aby możliwe było określenie, jaki odsetek badanych kobiet w rzeczywistości zetknął się z sytuacją molestowania seksualnego lub był jego ofiarą. Zgodnie ze wspomnianym badaniem molestowanie seksualne w miejscu pracy według respondentek jest zjawiskiem „powszechnym” – 46%, lub „częstym” – 29% wskazań¹².

¹¹ E. Górnikowska-Zwolak, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy – charakterystyka zjawiska. Konsekwencje społeczne i zdrowotne*, „Journal of Ecology and Health”, wrzesień–październik 2011, s. 218–224.

¹² Tamże, s. 221.

W kolejnych latach powstawały opracowania tworzone przez organizacje feministyczne. Szczególnie warto podkreślić badanie Magdalena Grabowskiej i Marta Rawłuszko przeprowadzone w ramach projektu Fundacji STER pt. *Przelamać tabu – prawa ofiar przemocy seksualnej*¹³. Choć zostało ono dobrze przygotowane pod względem metodologicznym, również ogranicza się jedynie do kobiet. Wnioski oparto wprawdzie na większej próbie – 451 osób, ale nadal jest to próba relatywnie mała i obarczona dużym błędem wnioskowania. Choć nie istnieją narzędzia statystyczne umożliwiające obliczenie wielkości błędu dla próby kwotowej zastosowanej w przytoczonym badaniu, w celach poglądowych warto podać, że maksymalny standardowy błąd oszacowania dla próby losowej tej samej wielkości wynosi $\pm 4,71\%$ przy $\alpha = 0,95$ i wielkości frakcji 50%. Ponadto dobór próby, choć podparty racjonalnymi przesłankami, powoduje, że nie można jej uznać za reprezentatywną. Niemal 9 na 10 badanych kobiet (87,6%) wskazało, że po ukończeniu 15 roku życia doświadczyło przynajmniej jednej formy molestowania seksualnego w miejscu pracy lub miejscu publicznym. Wyniki badania w sposób istotny odbiegają od wyników innych badań prowadzonych w Polsce. Jest to spowodowane wykorzystaniem metodologii badań zaangażowanych, która – z samej swej istoty – skupia się na subiektywnych odczuciach respondenta. Zwraca również uwagę fakt, że badania przeprowadzono tylko w trzech województwach. Zastosowano ponadto nietypowy podział klas wielkości miejscowości niewyróżniający ośrodków wiejskich jako odrębnej kategorii¹⁴.

¹³ M. Grabowska, M. Rawłuszko, *Powszechność i trwałość przemocy seksualnej wobec kobiet: wyzwania metodologiczne i wyniki badań ankietowych* [w:] *Przelamać tabu. Raport o przemocy seksualnej*, red. M. Grabowska, A. Grzybek, Fundacja na rzecz Równości i Emancypacji STER, Warszawa 2016, s. 11–76.

¹⁴ Tamże.

W przypadku badań sondażowych sytuacja wygląda nieco inaczej. Górnikowska-Zwolak cytuje badanie sopockiej Pracowni Badań Społecznych (PBS) z 1998 r.¹⁵: „Mniej niż 1 na 10 kobiet (7%) przyznała, że padła ofiarą molestowania seksualnego w miejscu pracy”. Z kolei CBOS przeprowadził co najmniej trzy badania dotyczące tego tematu. Pierwsze z nich dotyczyło dyskryminacji w miejscu pracy. Molestowanie seksualne wskazało mniej niż 1% wszystkich badanych (także mężczyzn)¹⁶. Kolejne dwa badania – z 2007 i 2018 r., dotyczyły już konkretnie tematu molestowania seksualnego. W pierwszym z nich 13% kobiet i 5% mężczyzn odpowiedziało twierdząco na pytania odnoszące się do molestowania werbalnego¹⁷. Jedenaście lat później osiągnięto zbliżone wyniki: 16% kobiet i 9% mężczyzn¹⁸.

Skalę zjawiska molestowania seksualnego jest zatem trudno jednoznacznie oszacować, ponieważ poszczególne badania różnią się przyjętymi metodologiami, a co za tym idzie, również uzyskanymi wynikami. Zgodnie z regułami metodologicznymi porównywanie takich badań nie jest możliwe. Mimo to z pewnością nie można uznać molestowania seksualnego – przynajmniej w Unii Europejskiej czy Stanach Zjednoczonych – za zjawisko marginalne.

Sytuacji nie ułatwiają dane przytaczane w internetowych artykułach tytułów prasowych, np. w 2018 r. portal Polityka.pl opublikował w krótkim czasie dwa teksty dotyczące molestowania seksualnego (nie tylko w miejscu pracy). W pierwszym z nich przedstawiono, że „co trzecia kobieta na świecie doświadczyła przemocy fizycznej lub seksualnej, a 87 proc. Polek spotkało się w swoim życiu z jakąś

¹⁵ E. Górnikowska-Zwolak, *Molestowanie seksualne...*, wyd. cyt., s. 221.

¹⁶ M. Falkowska, *Opinie o prawnych gwarancjach równości płci*. Komunikat CBOS BS/190/99, Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa 1999.

¹⁷ M. Wenzel, *Molestowanie seksualne*. Komunikat CBOS nr BS/35/2007, Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa 2007.

¹⁸ M. Feliksiak, *Molestowanie seksualne*. Komunikat CBOS nr 98/2018, Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa 2018.

formą molestowania seksualnego¹⁹. W drugim wskazano, że „jedna na cztery kobiety w pewnym momencie życia była molestowana seksualnie”²⁰. Co istotne, oba teksty odwołują się do kolejnych artykułów prasowych zawierających jeszcze inne dane. Zgodnie z jednym z nich w Polsce 11% respondentów spotkało się z przynajmniej jedną formą molestowania seksualnego²¹. Druga z publikacji podaje zupełnie inne dane: 32% Polek było co najmniej raz molestowanych po ukończeniu 15 roku życia²².

Porównanie różnych wyników przynosi interesujące wnioski. Po pierwsze, ofiarami molestowania seksualnego w miejscu pracy nie padają jedynie kobiety²³. Drugi wniosek koresponduje z pierwszym: kobiety nieporównanie częściej są obiektem molestowania.

Trzeci wniosek dotyczy Polski. Biorąc pod uwagę wszystkie przytaczane dane, trudno precyzyjnie określić skalę problemu. Otóż na pierwszy rzut oka wydaje się, że w Polsce ten problem występuje znacznie rzadziej. Jest to jednak założenie błędne, czego dowodzą choćby liczne komentarze do komunikatów przedstawiających

¹⁹ *Bycie ofiarą to nie jest łatwa rola. Mity dotyczące molestowania seksualnego*, „Polityka” 9.10.2018: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1766658,1,bycie-ofiara-to-nie-jest-latwa-rola-mity-dotyczace-molestowania-seksualnego.read>.

²⁰ *Molestowanie seksualne: dlaczego kobiety milczą przez lata?*, „Polityka” 4.11.2018: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1768438,1,molestowanie-seksualne-dlaczego-kobiety-milcza-przez-lata.read>.

²¹ *Molestowanie to problem całego świata. Oto liczby, które szokują*, „Polityka” [b.d.]. Pobrane z: <https://www.polityka.pl/galerie/1729740,1,molestowanie-to-problem-calego-swiata-oto-liczby-ktore-szokuja.read>.

²² *Na czym polega molestowanie seksualne? Każdy kraj widzi to inaczej*. „Polityka” 20.11.2017: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1727336,1,na-czym-polega-molestowanie-seksualne-kazdy-kraj-widzi-to-inaczej.read>.

²³ Szewc cytuje inny wynik badania amerykańskiego gdzie 21% mężczyzn zadeklarowało, że byli obiektem niechcianych zachowań seksualnych ze strony innych mężczyzn, Szewc, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*, wyd. cyt.

wspomniane badania CBOS. Zarówno w 2007, jak i 2018 r. (a więc po 11 latach) autorzy raportów zauważają, że przedstawiane wyniki określają jedynie minimalną skalę zjawiska. Co więcej, w obu cytowanych pomiarach nie używano wprost terminu „molestowanie seksualne”, ponieważ założono, że jego percepcja może być znacząco odmienna u respondentów – włączając w to całkowitą nieznaną okoliczności²⁴. Silnie koresponduje to z twierdzeniami polskich autorów tekstów o molestowaniu. Paweł Szwiec mówi, że „w Polsce recepcja problemu molestowania seksualnego nie jest powszechna”²⁵. Natomiast Szczepanik i Pietrzak konkludują, iż „należy sądzić, że szczególnie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej oficjalne statystyki nie odzwierciedlają w pełni rozmiarów zjawiska. Zasadniczą przyczyną jest niska świadomość i nieumiejętność należytej identyfikacji molestowania seksualnego”²⁶.

Czwarty wniosek dotyczy ogólnie metod badania problemu molestowania seksualnego. Otóż różnice międzykulturowe oraz delikatność kwestii powodują, że nie istnieją stałe praktyki badawcze pozwalające na uzyskiwanie powtarzalnych wyników. Wniosek ten dotyczy zarówno Polski, jak i świata²⁷.

Po analizie danych zastanych i wypływających z nich wniosków nasuwa się pytanie, czy możliwe jest odpowiednie zbadanie ten problem? Niniejszy artykuł stanowi wstęp do projektu badawczego dotyczącego problemu molestowania seksualnego w miejscu pracy. W pierwszej części ujęto definicje molestowania, a także jego pozycję w odniesieniu do innych pojęć. Skupiono się tutaj na prawniczej perspektywie molestowania, ponieważ dostarcza ona interesujących wniosków. W dalszej części przedstawiono wyniki badania pilotażo-

²⁴ Zob. M. Feliksiak, wyd. cyt., s. 1, M. Wenzel, wyd. cyt., s. 1–2.

²⁵ P. Szwiec, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*, wyd. cyt., s. 34.

²⁶ R. Szczepanik, E. Pietrzak, *Przemoc seksualna...*, wyd. cyt., s. 138.

²⁷ Por. M. Grabowska, M. Rawłuszko, *Powszechność i trwałość przemocy...*, wyd. cyt.

wego, którego celem było sprawdzenie narzędzia stworzonego do analizy skali zjawiska. Tekst kończą rekomendacje do badania zasadniczego.

1. Definicja molestowania seksualnego i jego pozycja w odniesieniu do innych pojęć

Molestowanie seksualne to pojęcie, które ma pozornie oczywisty zakres znaczeniowy. Jest to jednak konstrukt dość skomplikowany, a jego złożoność może prowadzić do zbyt dużych uproszczeń. Na początek warto przywołać skojarzenia i wyrazy bliskoznaczne. Jurydyczne ujęcie tego zjawiska pozwala nakreślić relacje między terminami zarówno na gruncie prawa, jak i szerzej, poza prawem.

Skojarzenia, jakie budzi molestowanie seksualne, powodują, że pojęcie to znajduje się w otoczeniu takich przestępstw i wykroczeń, jak: gwałt, mobbing, znęcanie się, dyskryminowanie ze względu na płeć czy po prostu molestowanie. Zdecydowanie najszerszym pojęciem jest tutaj znęcanie się, które jest terminem z art. 207 § 1 kodeksu prawa karnego²⁸. Choć w artykule nie podano definicji znęcania się, zgodnie z literą przepisu obejmuje ono zarówno aspekt fizyczny, jak i psychiczny. Mobbing definiuje natomiast kodeks pracy w artykule 94³ § 2: „działania lub zachowania dotyczące pracownika lub skierowane przeciwko pracownikowi, polegające na uporczywym i długotrwałym nękanium lub zastraszaniu pracownika, wywołujące u niego zaniżoną ocenę przydatności zawodowej, powodujące lub mające na celu poniżenie lub ośmieszenie pracownika, izolowanie go lub wyeliminowanie z zespołu pracowników”²⁹.

²⁸ Ustawa z 6.06.1964 Kodeks Karny. Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553, z późn. zm.

²⁹ Ustawa z 26.06.1964, tamże, Dz.U. 1974, nr 24, poz. 141, z późn. zm.

Zgodnie z tezą Arkadiusza Grządkowskiego³⁰ cechami wspólnymi obu przestępstw są „pozostawanie w stosunku zależności (...) i wykorzystywanie tej zależności do naruszania dóbr osobistych osób zależnych”³¹. Badacz argumentuje, że mobbing bliższy byłby jednak znęcaniu się psychicznemu, a zatem molestowanie seksualne, które zalicza do znęcania się fizycznego, nie mogłoby być elementem mobbowania³².

Przejdźmy do wyjaśnienia różnic związanych z kolejnymi pojęciami. W polskim porządku prawnym istnieją definicje pojęć i różnice między molestowaniem, a molestowaniem seksualnym. Oba pojęcia dotyczą jednak dyskryminacji ze względu na płeć. Jak można

³⁰ A. Grządkowski, *Mobbing a znęcanie się*, „Prokuratura i prawo” 2011, nr 12, s. 70.

³¹ Tenże autor w dalszej części tekstu dodaje, że zarówno znęcanie się, jak i mobbing mają inną, bardzo ważną cechę wspólną, tj. systematyczność popełniania przestępstwa. Pewien wyjątek dotyczyłby tu znęcania się, jednak i dla tekstu Grządkowskiego, i dla niniejszego artykułu ma to znaczenie marginalne.

³² Trudno z argumentacją Grządkowskiego się zgodzić, ponieważ każdy akt molestowania seksualnego niewątpliwie pozostawia mniejszą lub większą rysę także na zdrowiu psychicznym. Istotniejsze jednak jest, że zgodnie z innymi definicjami molestowania seksualnego (także prawnymi) zjawisko to nie odnosi się tylko do aspektu fizycznego. Co więcej, jak dowodzą badania, jest to właśnie jeden z przypadków istotnych uproszczeń, które powodują, że zarówno wśród ofiar, jak i sprawców świadomość, na czym polega molestowanie seksualne, jest w Polsce niska. Wreszcie w tekście Górnikowskiej-Zwolak można odnaleźć bezpośrednie sformułowanie, że „molestowanie seksualne w miejscu pracy może być kwalifikowane jako jedna z postaci mobbingu”, E. Górnikowska-Zwolak, *Molestowanie seksualne...*, wyd. cyt., s. 222. Por. M. Szablowska, *Obowiązek przeciwdziałania...*, wyd. cyt., Grządkowski podkreśla jednak, że to kodeks prawa karnego zapewnia lepszą ochronę przed systematycznymi aktami przemocy ze strony pracowników systematycznie używających przemocy wobec innych. Dodatkowo w publikacji Grządkowskiego można znaleźć ważny i interesujący punkt wspólny obu przestępstw z molestowaniem seksualnym, tj. istnienie i nadużywanie relacji władzy, por. R. Szczepanik, E. Pietrzak, *Przemoc seksualna...*, wyd. cyt.

wywnioskować z tekstu Marzena Szablowskiej, uchwalenie właściwych przepisów w Kodeksie Pracy stanowiło integrację zobowiązań wynikających z Konwencji nr 111 Międzynarodowej Organizacji Pracy oraz stosownych dyrektyw Parlamentu Europejskiego³³. W świetle rodzimych przepisów³⁴ zatem molestowanie jest niepożądanym zachowaniem, którego celem lub skutkiem jest naruszenie godności pracownika i stworzenie wobec niego zastraszającej, wrogiej, poniżającej, upokarzającej lub uwłaczającej atmosfery. W następnym paragrafie znajduje się definicja molestowania seksualnego, która *de facto* zawęża niepożądane zachowania do tych o charakterze seksualnym³⁵.

Zgodnie z tym paragrafem gwałt należy uznać za szczególnie, traumatyczny przypadek molestowania seksualnego. Dyskryminowaniem ze względu na płeć jest także każde niepożądane zachowanie o charakterze seksualnym lub odnoszące się do płci pracownika, którego celem lub skutkiem jest naruszenie godności pracownika, w szczególności stworzenie wobec niego zastraszającej, wrogiej, poniżającej, upokarzającej lub uwłaczającej atmosfery. Na zachowanie to mogą się składać fizyczne, werbalne lub pozawerbalne elementy (molestowanie seksualne)³⁶. Nawiązując do podejścia badawczego CBOS (nieużywanie terminu „molestowanie seksualne”) oraz twierdzeń pojawiających się w cytowanych artykułach (niska świadomość problemu), można zaryzykować, że badawcze, ale także medialne skupianie się głównie na gwałcie powoduje, iż inne przejawy molestowania seksualnego są bagatelizowane.

³³ M. Szablowska, *Obowiązek przeciwdziałania...*, wyd. cyt.

³⁴ Ustawa z 26.06.1964 kodeks pracy. Dz.U. 1974, nr 24, poz. 141, z późn. zm., art. 183a § 5 pkt 2.

³⁵ M. Podsiadlik, *Molestowanie seksualne*, wyd. cyt, s. 14: „błędne jest stawianie znaku równości między molestowaniem a molestowaniem seksualnym”.

³⁶ Por. uchwała Sądu Najwyższego z dnia 21 marca 2007 r. (I KZP 39/06).

Niestety, trudności z percepcją i definicją molestowania seksualnego nie kończą się tutaj. Warto przedstawić pokrótce historię pojęcia, aby wyjaśnić niuanse z nim związane. Termin „sexual harassment” pochodzi ze Stanów Zjednoczonych i sięga 1974 r., kiedy to w trakcie debaty na Cornell University zostało pierwszy raz sformułowane³⁷. Lingwistycznych korzeni pojęcia należy zatem doszukiwać się w języku angielskim. Ma to o tyle znaczenie, że – w przeciwieństwie do języka polskiego – terminy „sex” i „gender” wzajemnie się w tym języku przenikają. Co więcej, po polsku „seks” oznacza jedynie czynność i nie odnosi się do określenia płci. Angielskie słowo „sex” oznacza natomiast zarówno czynność, jak i „płeć”. Ma to poważne konsekwencje dla percepcji molestowania seksualnego, ponieważ oznacza, że – paradoksalnie – zjawiska nie można ograniczać jedynie do aspektu związanego z seksualnością (rozumianą jako czynność, fizyczność, ale też flirt). Z tej przyczyny ważne jest odróżnienie molestowania seksualnego od specyficznego typu „molestowania ze względu na płć”³⁸ lub „molestowania z uwagi na przynależność do określonej płci”³⁹. Nawiązując do polskiego oraz unijnego prawodawstwa, a także Konwencji nr 111 MOP, molestowanie seksualne miałyby zatem wymiar werbalny i niewerbalny. Wedle Szwieca przejawem drugiego typu molestowania byłyby: „obraźliwe komentarze o zdolnościach, czy zachowaniach kobiet lub mężczyzn, zniewagi skierowane do kobiet lub mężczyzn z uwagi na przynależność do określonej płci”⁴⁰, a więc raczej przede wszystkim zachowania werbalne. Trudno przy tym jednoznacznie stwierdzić, czy molestowanie ze względu na płć jest pojęciem na równi z molestowaniem seksualnym, czy też istnieje w jego ramach.

³⁷ P. Szwiec, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*, wyd. cyt.

³⁸ M. Szablowska, *Obowiązek przeciwdziałania...*, wyd. cyt., s. 64–66.

³⁹ P. Szwiec, *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*, wyd. cyt., s. 29

⁴⁰ Tamże.

2. Molestowanie seksualne w miejscu pracy – wyniki badania pilotażowego

Jak już podkreślono, opisywane badanie ma charakter pilotażowy i jest wstępem do poszerzonego badania właściwego. Pilotaż miał na celu głównie przetestowanie pytania dotyczącego przyjętych przez nas czynności, które uznaliśmy za molestowanie seksualne. Zastosowany kwestionariusz został mocno zawężony pod względem badawczym. Badał on jedynie potencjalną skalę problemu, świadomość przejawów molestowania seksualnego, a także aspekty prawne, takie jak: opinia respondentów co do odpowiedzialności przełożonych za akty molestowania seksualnego popełnianego w miejscu pracy oraz ich wiedza o tym, które kodeksy prawne zawierają przepisy odnoszące się do badanego problemu.

Badanie przeprowadzono metodą CAWI (ang. „Computer-Assisted Web Interview” – wspomagany komputerowo wywiad przy pomocy strony internetowej) 11–17 marca 2019 r. za pomocą formularzy Google Forms. Link do ankiety został pierwotnie udostępniony na portalu Facebook. Nie byliśmy w stanie dokładnie prześledzić, do jak szerokiej grupy osób dotarł link, ponieważ każda osoba, która go widziała, mogła przekazać go dalej – np. opublikować na innych grupach czy wysłać w wiadomościach prywatnych lub wiadomościach e-mail do swoich znajomych. Osiągnięta próba jest więc niereprezentatywna i ma cechy zarówno doboru przypadkowego, jak i doboru metodą kuli śnieżnej⁴¹.

Zebrano 104 odpowiedzi⁴². W ankiecie wyróżniono następujące cechy socjodemograficzne: płeć, wiek, pochodzenie oraz wykształcenie. Dodatkową badaną cechą była także orientacja seksualna.

⁴¹ M. Szreder, *Metody i techniki sondażowych badań opinii*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2010.

⁴² Gdy powstawał niniejszy artykuł, link do ankiety pozostawał otwarty z uwagi na zbieranie danych kontaktowych osób, które zgłaszają akces do zasadniczej części badania. 26.02.2023 (dzień oddania artykułu) autorzy

Istotne jest założenie, że badania formalnie nie ograniczono do największej grupy ofiar molestowania seksualnego, tj. kobiet. Niemniej tylko osiemnastu mężczyzn przesłało swoje odpowiedzi, w związku z czym opis wyników dotyczy wyłącznie kobiet⁴³. Jeśli chodzi o orientację seksualną, w kafeterii wyróżniono cztery kategorie: heteroseksualną, homoseksualną, biseksualną i inną niż wymienione (m.in. demiseksualizm i aseksualizm). W próbie znalazło się najwięcej osób o orientacji heteroseksualnej. W pozostałych przypadkach nie zebrano minimalnej liczby 30 przypadków umożliwiających – zgodnie z regułami sztuki – wnioskowanie statystyczne⁴⁴. Z tego względu w dalszych analizach orientacja seksualna nie jest stosowana jako zmienna przekrojowa. Podobnie jest z wykształceniem: 83 odpowiedzi udzieliły osoby o wykształceniu wyższym, dlatego tylko ten poziom został wyróżniony w analizach.

W przeprowadzonych analizach zastosowano test χ^2 Pearsona ($p < 0,05$) oraz dwie korelacje nieparametryczne – τ -b Kendalla i ρ Spearmana. Korelowanymi cechami były płeć i wyniki pytania odnośnie częstości występowania typów zachowań kwalifikujących się jako molestowanie seksualne. Nie stwierdzono żadnych silnych, istotnych korelacji. Największe współczynniki nie były większe niż $\pm 0,3$, natomiast w paru przypadkach uzyskano istotności na poziomach 0,01 i 0,05. W związku z tym nie przedstawiono w niniejszym tekście dokładniejszej analizy tych korelacji, pozostawiając powtórny analizę na czas po zrealizowaniu badania zasadniczego. Porównano także proporcje w kolumnach (z naniesioną poprawką Bonferroniego), ale w żadnej z wybranych cech oraz związanych z nimi odpowiedzi nie uzyskano istotnych statystycznie różnic (na poziomie $p < 0,05$)

dysponowali 183 wypełnionymi w całości ankietami. Przedstawione w artykule zestawienie dotyczy wyłącznie danych zebranych w części, która została przez nas określona jako pilotaż.

⁴³ Dwie osoby wskazały inną płeć.

⁴⁴ Zob. M. Sobczyk, *Statystyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1992.

lub też uzyskane wyniki dotyczyły odpowiedzi zbyt małych liczebnie. Ze względu na pilotażowy charakter badania oraz na nieliczność próby rezultaty zastosowanych metod analitycznych mogły przynieść błędne wyniki.

Chociaż w ostatnich latach molestowanie seksualne przestaje być tabu, wiedza ludzi na ten temat jest nadal ograniczona. Potwierdzeniem są wyniki otrzymane podczas badania pilotażowego, w którym zdecydowana większość respondentów nie umiała opisać, czym jest molestowanie seksualne. Zauważalny jest związek udzielania odpowiedzi uznanych za bardziej trafne z wiekiem respondenta. Około 1/3 osób powyżej 30 roku życia miała problem ze zdefiniowaniem terminu molestowanie. Odsetek trafnych odpowiedzi wśród osób młodszych jest większy. Może to być spowodowane nie tylko większym zaangażowaniem w problematykę zjawiska, ale także z częstotliwością przejawów molestowania seksualnego, z którym stykają się osoby młodsze, głównie kobiety. Wynika to także z faktu, że kobiety nadają większe znaczenie niewłaściwym komentarzom i/lub gestom.

Podobne wyniki mogą być spowodowane brakiem wiedzy podstawowej na temat działań, które zarówno zespół badawczy, jak i cytowani wcześniej autorzy zaliczyli do przejawów molestowania seksualnego, oraz tzw. kodeksu postępowania w przypadku wystąpienia sytuacji zagrożenia molestowaniem (niezależnie od jego formy). Warto spojrzeć na takie państwa jak Wielka Brytania i Stany Zjednoczone, gdzie praktyka działań zapobiegających i ochronnych jest bardziej rozwinięta niż w Polsce oraz innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, zarówno w miejscach pracy, jak i w życiu codziennym. Przykładem są akcje na kształt wspomnianego #metoo oraz różnego typu szkolenia obowiązkowe i aplikacje (najczęściej mobilne) pozwalające na określenie, czy dane działanie miało podtekst seksualny. Umożliwiają one także wsparcie osób będących ofiarami lub świadkami takich zdarzeń.

W ankiecie zapytano respondentów o częstość występowania (doświadczania i/lub bycia świadkiem) określonych przejawów molestowania seksualnego⁴⁵ w miejscu pracy ze strony współpracowników i/lub przełożonych. W pytaniu wymieniono zarówno werbalne, jak i niewerbalne przejawy molestowania, które charakteryzowały się także różnym nasileniem. Każda z czynności została przedstawiona w formie zdania, a badani mieli wyrazić częstość występowania na pięciostopniowej skali: „wcale, bardzo rzadko, rzadko, często, bardzo często”. Ze względu na małą próbę uznano, że wyniki będą bardziej przejrzyste po zmniejszeniu skali do trzech odpowiedzi: „często” (połączone odpowiedzi: bardzo często i często), „rzadko” (połączone odpowiedzi: bardzo rzadko i rzadko), „wcale”. W pytaniu zastosowano następujące zdania⁴⁶:

1. współpracownicy/przełożeni wygłaszają komentarze o podtekście seksualnym, np. opowiadają dowcipy,
2. współpracownicy/przełożeni wykonują niestosowne gesty fizyczne wobec innych współpracowników lub przełożonych/wobec podwładnych (np. wchodzenie w przestrzeń osobistą, dotykanie, poklepywanie, obejmowanie),
3. współpracownicy/przełożeni komentują życie intymne innych współpracowników lub przełożonych/pracowników (np. pytania o życie intymne, plotki na temat życia seksualnego),
4. współpracownicy/przełożeni komentują ubranie i/lub wygląd innej osoby w kontekście seksualnym,

⁴⁵ Respondenci mieli odpowiedzieć także na pytanie otwarte o ich definicję molestowania seksualnego, jednak to pytanie nie będzie w artykule analizowane. Ze względu na charakter metody badawczej (CAWI) należy zaznaczyć, że uzyskiwano odpowiedzi niemożliwe do interpretacji (tj. umożliwiające przejście do dalszych pytań i zakończenie badania) lub żartobliwe.

⁴⁶ W kwestionariuszu badania pytano oddzielnie o współpracowników oraz przełożonych. Lista została skrócona na potrzeby artykułu.

5. współpracownicy/przełożeni – w sposób ciągły – zapraszają jakąś osobę na randkę (randka, wyjście na drinka, na kolację),
6. współpracownicy/przełożeni eksponują w przestrzeni pracowniczej materiały o charakterze erotycznym (np. kalendarze lub plakaty z rozebranymi kobietami/mężczyznami),
7. współpracownicy/przełożeni przesyłają niechciane materiały o treści seksualnej kanałami elektronicznymi (np. mail, SMS),
8. przełożeni naciskają na wykonanie przysługi seksualnej w zamian za dodatkowe benefity lub aby nie utracić dotychczas posiadanych,
9. przełożeni wymagają od swoich pracowników, aby ubierali się w sposób „seksowny” (np. krótkie spódniczki, bluzki z dużym dekoltem, buty na obcasie, pończochy).

Do przejawów molestowania werbalnego zaliczono sytuacje opisane w zdaniach: 1, 3–5, a niewerbalnego: 2, 6–9. Dwa ostatnie zdania nie mają swoich odpowiedników dla współpracowników, ponieważ założyliśmy, że ich pozycja nie jest na tyle silna, aby mogli doprowadzić do takiej sytuacji.

Ponad 9 na 10 (92%) respondentów zadeklarowało, że w ich miejscu pracy zdarzają się sytuacje, które można byłoby uznać za molestowanie seksualne: 90% kobiet oraz 94% osób z wykształceniem wyższym udzieliło odpowiedzi twierdzącej. Testy χ^2 Pearsona nie wskazały jednak istotności statystycznej dla żadnej z badanych cech socjodemograficznych. Daje się zauważyć także wyraźna różnica między odsetkiem osób, które potwierdziły fakt zetknięcia się z sytuacją molestowania seksualnego ze strony współpracowników i przełożonych. Wynosi ona 20 p.p. (odpowiednio 93% i 73%). Nie zaobserwowano natomiast znaczących różnic w rozkładach ze względu na badane cechy względem ogółu. Ponadto χ^2 Pearsona ponownie

osiągnął wartości większe od 0,05. Godny zainteresowania jest natomiast fakt, że przejawy molestowania w podziale na werbalne i niewerbalne rozkładają się podobnie, jak w przypadku podziału na współpracowników i przełożonych.

Rozkłady te pozwalają stwierdzić, że molestowanie seksualne w miejscu pracy może być zachowaniem powszechnym. Należy jednak pamiętać, że część respondentów nie traktuje niektórych sytuacji w kategoriach molestowania seksualnego. Ocena części działań, które zespół badawczy zaliczył do przejawów molestowania seksualnego, wynika z subiektywnego spojrzenia na świat i jego definiowania, odnoszącego się wyłącznie do konkretnej osoby. Jest to zależne w dużym stopniu od szeregu kwestii społecznych, m.in. doświadczeń życiowych, poglądów, kultury osobistej. Respondenci wskazywali dwie sytuacje jako te, których nie traktują w tych kategoriach. Były to wspomniane dowcipy z podtekstem seksualnym oraz zwyczaj obowiązuje w firmie zajmującej się sprzedażą bezpośrednią, w której pracował kiedyś respondent, gdzie po ogłoszeniu wyników kierownik przytulał i poklepywał pracowników po plecach. Respondent ten w odniesieniu do drugiej sytuacji zaznaczył zatem, że do takich zdarzeń dochodziło, ale przez nikogo nie były one traktowane w kategoriach seksualnych.

Warto także zwrócić uwagę, że możliwości odpowiedzi tworzyły skalę, która pozwala w pewnym stopniu ocenić nasilenie problemu. Po uwzględnieniu tego aspektu sytuacja nie jest już tak oczywista, ponieważ wśród respondentów dominują odpowiedzi „rzadko” i „wcale”⁴⁷. Co więcej, tylko w przypadku pierwszego stwierdzenia odsetek odpowiedzi „często” był zbliżony do rozkładu dla odpowiedzi „rzadko”, natomiast w wypadku piątego i siódmego każda z odpowiedzi uzyskała po około 33% (można to interpretować w taki sposób,

⁴⁷ W żadnym wypadku nie umniejsza to rangi złych doświadczeń i skali problemu.

że doświadczenia badanych w tym przypadku mocno się różnią w zależności od cech nieujętych w ankiecie – np. branży czy wielkości firmy, które zostaną uwzględnione w części zasadniczej badania).

Wnioski i rekomendacje

Przedstawione dane pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Zetknięcie się z przynajmniej jednym przykładem molestowania seksualnego w miejscu pracy nie może być jedyną miarą skali problemu. Szczególnie że, jak wskazano wcześniej, przez część respondentów niektóre zachowania nie są traktowane w kategoriach molestowania seksualnego.
2. Molestowanie zdaje się być zjawiskiem powszechnym, ale nie zawsze wiąże się ono z najbardziej traumatycznymi przejawami. Wniosek ten można połączyć z obserwacją (na podstawie przytoczonych wcześniej badań), że świadomość, na czym polega molestowanie seksualne, jest niska i potocznie kojarzy się ono np. tylko z gwałtem. Warto w tym miejscu nadmienić również, że respondenci zapytani, czym jest dla nich molestowanie seksualne, relatywnie często wspominali, że molestowanie to „zły dotyk”⁴⁸.
3. Co więcej, najczęściej spotykanym przejawem molestowania są przejawy werbalne. Istotne natomiast jest, aby pamiętać, że podejście do tychże jest różne u różnych grup respondentów.

⁴⁸ Jest to naszym zdaniem nawiązanie do akcji społecznej poświęconej problemowi wykorzystywania seksualnego dzieci „Zły Dotyk”. Z jednej strony cieszy, że – bardzo pożyteczna – akcja zapada w pamięć, z drugiej – trochę szkoda, że respondenci korzystali z gotowych odpowiedzi.

4. Współpracownicy wyraźnie częściej niż przełożeni decydują się na zachowania związane z molestowaniem seksualnym swoich współpracowników.
5. W ankiecie nie uwzględniono sytuacji, gdy sprawcą zdarzenia jest osoba z zewnątrz (np. klient, pacjent). Konieczne zatem będzie uwzględnienie tej kategorii osób w badaniu zasadniczym. Ponadto wysoka różnica między wskazaniami na współpracowników i przełożonych może sugerować, że część odpowiadających w zdaniach dotyczących pierwszej grupy miała na myśli osobę niebędącą w rzeczywistości członkiem zespołu pracowniczego.
6. Problem molestowania seksualnego zdecydowanie częściej dotyczy kobiet niż mężczyzn. Najważniejszym tego potwierdzeniem jest uzyskana próba oparta na „samorekrutacji” gdzie znalazło się 86 kobiet (na 104 respondentów).

Dodatkowo w trakcie pilotażu wyróżniono elementy, które należy uwzględnić przy tworzeniu narzędzia do właściwej fazy badania. Powstały one także po przeanalizowaniu uwag, jakie dotarły do badaczy podczas pilotażu.

1. Próba badania zasadniczego powinna zostać zwiększona i nie może się opierać na „samorekrutacji” jak w przypadku badania pilotażowego. Możliwym rozwiązaniem byłaby realizacja badania z wykorzystaniem kwestionariusza ankiety na panelu internetowym. Przy czym konieczne jest, aby próba badawcza była reprezentatywna dla populacji generalnej. Zastosowanie takich rozwiązań umożliwi uogólnienie wyników na populację generalną i określenie przybliżonej skali zjawiska.
2. Dodatkowo zastosowanie indywidualnych wywiadów pogłębionych z osobami zrekrutowanymi w toku

badania pilotażowego (prosiłiśmy respondentów o zgodę na udział w badaniu jakościowym i pozostawienie adresu e-mail) prawdopodobnie pozwoli lepiej zrozumieć badane zjawisko. Wywiady pogłębione zostały rozpoczęte dopiero po uzyskaniu zgody Komisji Etyki Badań Naukowych ponieważ scenariusz wywiadu pogłębionego zawiera pytania o osobiste doświadczenia respondenta.

Sexual harassment in the workplace. The state of literature and research in Poland. An attempt to estimate the scale of the phenomenon

The article compares various data sets regarding the scale of sexual harassment in the workplace. The differences between similar concepts are also explained (especially from a legal perspective). The text, in the intention, is intended to be a summary the first stage of a research project devoted to the discussed issues. Therefore, therein the results of a pilot research on this phenomenon are presented. It focused mainly on the scale of the phenomenon and the respondents' awareness of what sexual harassment is and what laws apply to it. Finally, the conclusions from the analysis of the results conducted quantitative research are presented, as well as recommendations to be taken into account in the further part of the conducted research.

Gabriela Damentka, Martyna Gryglas, Urszula Maciąg

*Nieodzowność cierpienia – prawna strona
doświadczeń na zwierzętach*

Wstęp

Doświadczenia na zwierzętach są nieodłączną częścią rozwoju nauki w rozmaitych dziedzinach. Dzięki nim ludzkość dokonała przełomowych odkryć, które przyniosły wiele korzyści zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Samo postrzeganie istoty, jaką jest zwierzę, zmieniało się na przestrzeni historii – ewoluowało od pojmowania jej jak nieczującej rzeczy po istotę, która cierpi i odczuwa ból na równi człowiekowi. Do dziś prowadzone są doświadczenia powodujące ból, uszczerbek na zdrowiu oraz cierpienie zwierząt. Na całym świecie co roku około 27 mln zwierząt jest używanych do doświadczeń i testów. Wraz z rozwojem nauki oraz technologii naukowcy starają się stworzyć alternatywne metody pozwalające na zminimalizowanie wykorzystania zwierząt lub całkowite ich zastąpienie w doświadczeniach. Do takich metod należą np. modele komputerowe, badania na eksplantantach lub koloniach komórkowych czy tkankowych. Niestety, przy użyciu takich metod nie jesteśmy w stanie zaobserwować, w jaki sposób badanie wpływa na cały organizm.

Celem pracy jest podsumowanie dotychczasowej wiedzy i przedstawienie potencjalnych możliwości rozwiązań problematycznych kwestii, dotyczących aktualnej sytuacji prawnej zwierząt wykorzystywanych doświadczalnie na terenie Polski, w celu ich nowelizacji i poprawienia jakości życia.

W Polsce doświadczenia na zwierzętach podlegają regulacji prawnej zgodnej z dyrektywą Parlamentu Europejskiego i Rady

2010/63/UE w sprawie ochrony zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych (DZ.Urz. UE L 276 z 20.10.2010, str. 33) podnoszącą normy minimalne, Ustawą z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych (Dz.U. 2015 poz. 266), która została znowelizowana 17 listopada 2021 r. (Dz.U. 2021 poz. 2338), oraz rozporządzeniem Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z 14 grudnia 2016 r. w sprawie minimalnych wymagań, jakie powinien spełniać ośrodek, oraz minimalnych wymagań w zakresie opieki nad zwierzętami utrzymywanymi w ośrodku (Dz.U. 2016 poz. 2139). Wszystkie te regulacje dotyczą tylko kręgowców, głowonogów i form płodowych ssaków od ⅓ okresu ciąży. Natomiast badania na bezkręgowcach nie podlegają tym regulacjom pomimo naukowych potwierdzeń o odczuwaniu przez nie bólu. Dyrektywa 2010/63/UE wprowadziła zasady nadrzędne, takie jak zasada 3R (*refinement, reduction, replacement*), unifikacja prawa europejskiego (możliwość wyższych wymagań w poszczególnych krajach), oddalenie skrajnych dążeń do wprowadzania zakazu takich doświadczeń (np. Inicjatywa Europejska oddalona w czerwcu 2015). Ustawa z dnia 15 stycznia 2015 r. wprowadziła przede wszystkim pojęcie procedury, podział zwierząt oraz wymagania dotyczące wykształcenia i doświadczenia podmiotów wykonujących badania. Konieczność przestrzegania procedury w planowanym badaniu sprawia, że wymaga ono akceptacji przez lokalną komisję etyczną składającą się z członków spośród przedstawicieli z danej dziedziny nauki, nauk humanistycznych oraz organizacji społecznych. Aby wniosek przeszedł, ⅔ składu musi wyrazić na to zgodę. Duże kontrowersje budzi wtórne testowanie na zwierzętach leków wchodzących na nowy rynek, chociaż są one już dopuszczone w innym kraju Unii.

Naukowcy są zdania, że obiecujący jest dialog ze społeczeństwem we wspomnianych kwestiach. Bez akceptacji społecznej nie jest możliwy rozwój nauki, a w tym badań z wykorzystaniem zwierząt.

1. Definicja zwierzęcia

Pojęcie zwierzęcia zmieniało się na przestrzeni wieków. W *Słowniku języka polskiego PWN*¹ podano trzy definicje:

1. każde żywe stworzenie z wyjątkiem człowieka,
2. o człowieku, który zachowuje się w sposób przypisywany zwierzętom,
3. o człowieku, który dobrze się czuje i świetnie sobie radzi w jakimś środowisku, w określonych sytuacjach itp.

Z biologicznego punktu widzenia zwierzęta to wszystkie organizmy taksonomicznie wchodzące w skład królestwa zwierząt, czyli wielokomórkowe organizmy cudzożywne o komórkach eukariotycznych, bez ściany komórkowej, w większości zdolne do aktywnego poruszania się. Są najbardziej zróżnicowanym gatunkowo królestwem organizmów. Tradycyjnie dzielone są na grupy bezkręgowców i kręgowców, wśród których wyróżnia się kręgowce: ryby, płazy, gady, ptaki i ssaki², włącznie z człowiekiem, i bezkręgowce: parzydełkowce, ślimaki, skorupiaki, głowonogi, owady, stawonogi i szkarłupnie³.

W trakcie rozwoju ludzkości narodziła się potrzeba sklasyfikowania zwierzęcia. W związku z tym pojawiły się takie poglądy jak animizm (przypisywanie duchowości istotom żywym innym

¹ <https://sjp.pwn.pl/>.

² H. Mańkowska-Pliszka, L. Stotko, B. Bartyzel, J. Wysocki, A. Charuta, *Anatomia porównawcza narządu słuchu i równowagi u kręgowców*, „Acta Scientiarum Polonorum. Medicina Veterinaria” 2005, 4, nr 1.

³ G.A. Lewbart, L. Bergmann, *Invertebratebehavior for the exotic pet practitioner*, „Veterinary Clinics: Exotic Animal Practice” 2021, 24, nr 1, s. 229–251.

niż człowiek, co skutkowało traktowaniem ich na równi z ludźmi)⁴, arystotelizm (stworzenie drabiny bytów, gdzie człowiek to byt z ducha i ciała, zwierzęta to byty cielesne, rośliny to materia żywa, a materią martwą są na przykład kamienie, metal)⁵. Powstały główne płaszczyzny nurtów⁶ opisujące zwierzęta w przyrównaniu do istoty człowieka między innymi:

- zwierzęta zostały stworzone, by zaspokajać potrzeby człowieka,
- człowiek posiada nieśmiertelną duszę, a zwierzę jest biologicznym automatem,
- człowiek jest świadom swojego istnienia, gdyż posiada rozum, a zwierzę tylko instynkt,
- zwierzę jest przedmiotem prawa i moralności, chociaż nie tak pełnym jak człowiek.

Każde zwierzę podlega niezbywalnym prawom⁷, jak:

- prawa w znaczeniu statusu moralnego – zwierzęta powinny być traktowane dobrze przez wzgląd na nie same, ponieważ nie istnieją wyłącznie na użytek człowieka,
- prawa w znaczeniu równego poszanowania – cierpienie zwierzęcia liczy się tak samo jak cierpienie człowieka. Należy nadać równą

⁴ <https://sjp.pwn.pl/sjp/animizm;2550118.html>.

⁵ M. Hoły-Luczaj, *Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka*, „Kwartalnik filozoficzny” 2013, 41, nr 3.

⁶ J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Wydawnictwo TNOiK Dom Organizatora, Toruń 2005, s. 57.

⁷ D. DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. P. Polak, Nomos, Kraków 2014.

wagę moralną interesom ludzi i zwierząt,
– prawa w znaczeniu przebijającym wartość
użyteczności – zgodnie z tym podejściem zwie-
rzęta mają ważne interesy, np. prawo do wol-
ności, więc człowiek nie powinien ich zamy-
kać, nawet jeśli przynosi to mu korzyści.

2. Wykorzystanie doświadczeń na zwierzętach

Z modeli zwierzęcych korzysta się w najróżniejszych dziedzi-
nach badawczych, zaczynając od transplantologii, przez toksykologię,
tworzenie szczepionek i leków, behawioryzm, psychologię i wiele in-
nych⁸. Na całym świecie corocznie miliony zwierząt są używane
do doświadczeń i testów. Nie są znane dokładne liczby, ponieważ nie
ma pełnych danych o liczbie zwierząt użytych do doświadczeń w Sta-
nach Zjednoczonych, Chinach, Indiach, Rosji, Japonii. W 2017 r.
w krajach członkowskich Unii Europejskiej liczba ta wynosiła w su-
mie około 10 milionów i z każdym kolejnym rokiem spada⁹¹⁰. W Pol-
sce głównymi celami wykorzystania modeli zwierzęcych są testy tok-
sykologiczne oraz inne metody oceny bez-pieczęństwa substancji che-
micznych, używanych w produk-cji i kontroli jakości produktów
w medycynie, stomatologii i weterynarii¹¹.

⁸ M. Walczak, Z. Bonczar, *Etyczne i prawne aspekty doświadczeń na zwie-
rzętach*, „Wiadomości Zootechniczne” 2015, 53, nr 4.

⁹ F. Busquet, A. Kleensang, C. Rovida, K. Herrmann, M. Leist, T. Hartung,
*New European Union statistics on laboratory animal use—what really co-
unts!*[w:] „ALTEX-Alternatives to animal experimentation” 2020, 37, nr 2,
s. 167–186.

¹⁰ M. Walczak, Z. Bonczar, *Etyczne i prawne aspekty doświadczeń na zwie-
rzętach*, „Wiadomości Zootechniczne” 2015, s. 53.

¹¹ Obwieszczenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 18 paź-
dziernika 2012 r. w sprawie raportu o liczbie zwierząt wykorzystanych

3. Badanie ankietowe

Brak wiedzy biologicznej napędzany szkodliwym dostępem do możliwości publikowania treści przez każdego oraz rozwój technologii, dzięki któremu w internetowych wyszukiwarkach ukazywane są treści nawiązujące do poprzednich wyszukiwań, praktycznie całkowicie uniemożliwiają przeciętnemu człowiekowi dotarcie do rzetelnej wiedzy, w zamian podsuwając mu wiele informacji niepełnych, wyrwanych z kontekstu czy nieprawdziwych.

W listopadzie 2022 r. zostało przeprowadzone badanie ankietowe wśród 106 studentów¹². Celem badania było sprawdzenie czy istnieje zależność pomiędzy kierunkiem edukacji a podejściem do badań na zwierzętach, jakie jest nastawienie studentów do badań oraz czy posiadają podstawową wiedzę w tym zagadnieniu. Ankietowani byli w wieku 16–29 lat, z czego największą grupę stanowiły osoby w wieku 21–22 lata (37,4%). W ankiecie do wyboru było sześć kierunków (nauki humanistyczne, w tym filozofia, nauki ekonomiczne, nauki o zdrowiu i medyczne, nauki przyrodnicze, w tym weterynaria, nauki ścisłe oraz kierunki psychologiczne, włączając w to zoopsychologię).

W ankiecie zawarto następujące pytania:

- Czy uważasz, że badania na zwierzętach powinny być dalej prowadzone w nauce i w przemyśle?
- Skąd czerpiesz swoją wiedzę na temat doświadczeń na zwierzętach?

do celów doświadczalnych w 2011 r. i stopniu inwazyjności przeprowadzonych doświadczeń, <https://speakingofresearch.com/facts/animal-research-statistics/>.

¹² G. Damentka, M. Gryglas, U. Maciąg, *Badanie świadomości studentów na temat prawa i warunków przeprowadzenia doświadczeń na zwierzętach* [w:] *XLIX Przegląd Dorobku Kół Naukowych*, 9.12.2022, Warszawa.

- Jak myślisz, w jakich warunkach są przeprowadzane takie doświadczenia?
- Czy uważasz, że są uregulowania prawne dotyczące przeprowadzania badań na zwierzętach? Jak sądzisz, czy osoba pracująca przy takich badaniach powinna mieć wykształcenie? Jeśli tak, jakie?
- Czy słyszałaś/słyszałeś o metodach, w których zwierzęta są zastępowane inną formą badań, jeśli tak podaj przykład.
- Jaki jest Twoim zdaniem najlepszy zamiennik dla zwierząt w doświadczeniach?

Po przeprowadzeniu ankiety wykonano analizę statystyczną testem χ^2 dla hipotez nieparametrycznych, wykazano zależność jedynie między kierunkiem studiów a zdaniem na temat tego, czy powinny być w ogóle wykonywane doświadczenia na zwierzętach. Ankieta dała również dużo innych ciekawych wyników, m.in. okazało się, że 48% ankietowanych uważa, że najlepszym zamiennikiem zwierząt w doświadczeniach są hodowle komórkowe, a 27% uważa, że zamiennikiem powinni być ludzie. Co zaskakujące, jedynie połowa ankietowanych miała zgodną ze stanem faktycznym wiedzę na temat istnienia i formy uregulowań prawnych dotyczących badań na zwierzętach. Nieco ponad połowa miała wiedzę o wymaganym stopniu wykształcenia osób przeprowadzających doświadczenia na zwierzętach.

Tym samym możemy wysnuć tezę, iż jednym z głównych problemów w nowelizacji i aktualizacji norm prawnych jest nieświadome społeczeństwo, które mogłoby wpływać na organy rządzące, podejmujące decyzje o prawnych uregulowaniach funkcjonowania zwierząt doświadczalnych na terenie Polski. Nawet wiedza o konflikcie etycznym podejmowanych metod nie jest wystarczająca, aby niezwiązane z tematem osoby zainteresowały się nim szerzej i tym samym swoją opinią oraz poczynaniami wpływały na decyzje m.in. wyborcze.

4. Metody alternatywne

Wraz z rozwojem nauki równolegle do doświadczeń z użyciem modeli zwierzęcych zaczęto szukać sposobów na ich zastąpienie – tzw. „alternatyw”. Badaniami alternatywnymi w odniesieniu do badań eksperymentalnych na zwierzętach określa się takie metody badawcze, które w równym stopniu, co osiągnięcie zasadniczego celu eksperymentu, uwzględniają przestrzeganie zasad humanitarnego postępowania ze zwierzętami.

Metody alternatywne dzielimy na metody *in silico*, *in vitro* i zmodyfikowane metody *in vivo*. Przykładami takich metod jest zastosowanie programów komputerowych, hodowli bakteryjnych, grzybowych, hodowli komórkowych, hodowli tkankowych, narządów, organizmów niższego rzędu.

Największą wadą metod alternatywnych jest przełożenie danego działania na cały organizm zwierzęcia, co przy hodowlach narządowych, komórkowych, programach komputerowych i innych jest trudne, a nawet niemożliwe do stwierdzenia. Tym samym trudno jest określić, jak będzie reagować dana substancja w organizmie żywym i na wysokim poziomie organizacji budowy organizmu, gdyż inaczej substancje będą reagować w organizmach jednokomórkowych, wielokomórkowych czy w różnych organizmach wielokomórkowych. Należy pamiętać, że na reakcje zachodzące w organizmach wpływ mają także zmiany hormonalne, środowiskowe czy elementy behawioralne¹³. Jeżeli istnieje wiarygodna metoda alternatywna, nie ma zgody Komisji Etycznej na przeprowadzenie badania z wykorzystaniem modeli zwierzęcych¹⁴.

¹³ A.I. Astashkina, B.K. Mann, G.D. Prestwich, D.W. Grainger, *Comparing predictive drug nephrotoxicity biomarkers in kidney 3-D primary organoid culture and immortalized cell lines*, „Biomaterials” 2012, 33, nr 18, s. 4712–4721.

¹⁴ <https://www.nik.gov.pl/plik/id,13608,vp,16043.pdf>.

5. Normy prawne w Polsce

Dyrektywa 2010/63 dla UE¹⁵ jest aktem prawnym regulującym pewne wytyczne co do zasad prowadzenia badań na zwierzętach. Każdy kraj członkowski ma swoją własną interpretację tej dyrektywy. W Polsce jest nią ustawa z 15 stycznia 2015 r., znowelizowana dnia 17 listopada 2021 r. (Dz.U. 2021 poz. 2338).

Ten akt prawny definiuje procedurę, wprowadza zasadę 3R od angielskich słów: *replacement*, *reduction* oraz *refinement*, czyli zastąpienie, ograniczenie i udoskonalenie. Precyzuje, kto może być dostawcą, hodowcą, a kto użytkownikiem, narzucając odpowiednie przygotowanie merytoryczne i praktyczne każdemu z tych podmiotów. Dyrektywa ta zobowiązuje również osoby wykonujące procedury do przerywania jej w przypadku niepotrzebnego cierpienia zwierzęcia lub cierpienia większego, niż zostało zaplanowane i zatwierdzone przez Komisję Etyczną.

Według dyrektywy 2010/63/UE procedurą nazywamy każde „wykorzystanie zwierzęcia do celów doświadczalnych (...) lub celów edukacyjnych, które mogą spowodować ból, cierpienie, dystres lub trwałe uszkodzenie w stopniu równym ukłuciu igłą lub intensywniejszym, zgodnie z dobrą praktyką weterynaryjną. Obejmuje to wszelkie czynności mające na celu lub mogące spowodować urodzenie się lub wylęg zwierzęcia lub stworzenie i utrzymanie zmodyfikowanej genetycznie linii zwierząt w każdym z takich warunków, ale wyklucza uśmiercanie zwierząt wyłącznie po to, aby wykorzystać ich narządy lub tkanki”.

Na każdą procedurę musi zostać wydana zgoda przez Komisję Etyczną¹⁶. Wyjątki stanowią czynności weterynaryjne lub pobranie

¹⁵ <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32010L0063&from=DE>.

¹⁶<https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/krajowa-komisja-etyczna-dospraw-doswiadczen-na-zwierzetach>.

dotatkowej ilości krwi czy tkanki niepowodujące uszczerbku na zdrowiu zwierzęcia podczas identycznej czynności wykonywanej przez weterynarza w charakterze medycznym. Jest możliwość złożenia oficjalnego zapytania do Komisji, czy na pewno na wykonanie danej czynności nie jest potrzebne zezwolenie. Jednak na przeprowadzenie testów klinicznych leków weterynaryjnych nie jest wymagana zgoda Komisji Etycznej.

W skład Krajowej Komisji Etycznej (KKE) wchodzi piętnastu członków, z których:

- dziewięciu reprezentuje nauki biologiczne, farmaceutyczne, medyczne, rolnicze lub weterynaryjne i posiada co najmniej stopień naukowy doktora oraz posiada wiedzę lub doświadczenie w zakresie wykorzystywania zwierząt do celów naukowych lub edukacyjnych,
- trzech reprezentuje nauki humanistyczne lub społeczne, w szczególności z zakresu filozofii, etyki i prawa,
- trzech reprezentuje organizacje społeczne, których celem statutowym jest ochrona zwierząt.

Przewodniczącego i członków KKE powołuje na 4-letnią kadencję Minister Edukacji i Nauki. Oprócz Krajowej Komisji Etycznej w Polsce funkcjonuje jedenaście Lokalnych Komisji Etycznych (LKE), które mają od dziesięciu do dwunastu członków powoływanych na takiej samej zasadzie jak członkowie KKE, czyli połowa reprezentuje nauki biologiczne, a pozostali reprezentują w połowie nauki humanistyczne i w połowie organizacje społeczne. Aby wniosek przeszedł pozytywnie, wymagane jest uzyskanie minimum $\frac{2}{3}$ głosów. Jak łatwo zauważyć, w celu uzyskania zgody na przeprowadzenie badania należy wykazać na tyle silne argumenty co do konieczności wykorzystania zwierząt, aby również przeciwnicy ich wykorzystywania

zgodzili się na taką ewentualność.

Osoba pracująca przy zwierzętach biorących udział w doświadczeniach musi mieć wyższe wykształcenie, ukończone specjalistyczne kursy oraz odbyty staż pracy określony dla każdego stanowiska: uśmiercającego, uczestniczącego czy wykonującego. Cały czas trwają debaty, jak można bardziej kontrolować kwalifikacje personelu, dzięki czemu wymagania są na bieżąco aktualizowane, nie pozwalając na możliwość zafałszowania. W 2022 r. zostało wprowadzone dodatkowe rozporządzenie uzupełniające ustawę z dnia 15 stycznia 2015 r., w którym mowa, że osoba winna ukończyć kurs na uczestniczącego, wykonującego, uśmiercającego i planującego dopiero po ukończeniu odpowiednio dłuższej praktyki (w zależności od kierunku kursu), a nie jak było do tej pory, jedynie po teoretycznych zajęciach. Zarządzenie to weszło w życie 27.12.2022 r.¹⁷.

6. Dyskusja

W zagadnieniu badań na zwierzętach podstawą jest dążenie, by zminimalizować ich udział w jakiegokolwiek formie. Nie jesteśmy jednak w stanie całkowicie wykluczyć udziału zwierząt w badaniach – musielibyśmy zrobić to kosztem życia i zdrowia ludzi oraz całkowicie przeobrazić aktualny system wprowadzania do obrotu m.in. wyrobów farmaceutycznych, bo to właśnie testy toksyczności budzą największe kontrowersje i są najczęściej powielanym przykładem okrucieństwa wobec zwierząt laboratoryjnych.

Prawa i regulacje wymagają nowelizacji. Dzięki wprowadzonym uregulowaniom, istnieje szansa na coraz skuteczniejsze minimalizowanie u zwierząt doświadczania bólu, stresu, dyskomfortu w związku z przeprowadzanymi na nich doświadczeniami. Jednak

¹⁷ Załączniki do rozporządzenia Ministra Edukacji i Nauki z dnia 30 listopada 2022 r. (Dz. U. poz. 2576).

człowiek cechuje się swojego rodzaju hipokryzją – choć nie chce cierpienia zwierząt, chce by substancje, z jakimi się spotyka w codziennym życiu, były przebadane na „żywych organizmach”. Szansę stanowią organoidy – czyli hodowle komórkowe tworzące mikro-organy, lecz i te budzą kontrowersje, często będąc hodowanymi z ludzkich komórek.

Należy zadać sobie kluczowe pytanie: co jest tym topowym w polskich domach „mniejszym złem”? Zestawienie cierpienia jednej czy drugiej grupy każe sumieniom postawić kropkę i zaprzestać dalszych debat. Wybieramy bowiem pomiędzy bólem a bólem, chorobą a chorobą. Jak okrutnie by to nie brzmiało, tutaj również musimy wybrać, podjąć decyzję, aby nauka – a co za tym idzie – jakość naszego życia, ale i innych zwierząt, mogła ulegać stałemu polepszeniu.

Moglibyśmy zastanowić się, czy substancje już wprowadzone na rynek wystarczyłyby przy tworzeniu nowych leków. Jeśli tak, kolejne badania przeprowadzano by tylko metodami *in vivo* z wykorzystaniem ludzi. Kto jednak zgodziłby się wziąć odpowiedzialność za własne leczenie i kroki podjęte przez lekarzy i farmaceutów, którzy z pewnością – i absolutnie słusznie – obawiliby się z czystym sumieniem przepisać leki i dobrać terapię nieprzetestowaną w żadnym innym żywym organizmie?

Dość często poruszany jest również temat wykonywania testów na ochotnikach. Takie badania, szczególnie w przypadku wyrobów leczniczych, są już przeprowadzane (w fazie badań klinicznych) i ponownie trzeba sobie zadać pytanie o odpowiedzialność. Nie ukrywamy, wymiar sprawiedliwości jest równie silnym bodźcem, co medycyna. Każdy wybór pomiędzy odpowiedzialnością a odpowiedzialnością jest wyborem pomiędzy młotem a kowadłem, gdyż obie strony – zarówno naukowcy wprowadzający lek bez świadomości jego działania w organizmie żywym, jak i ochotnicy oddający swoje jestestwo w wykwalifikowane ręce – mają tutaj rację i powód do sporu. Dopóki nie zmienimy świadomości i nie znajdziemy odpowiednich substytutów badań na zwierzętach, ciężko będzie znaleźć złoty środek. Do tego

czasu towarzyszyć nam będą kontrowersje i konflikty moralne oraz prawne związane z tym tematem.

*The indispensability of suffering – the legal side
of animal experiments*

Animal experiments are an integral part of the development of sciences. The answer to the question "what or who is an animal" has changed over times. To this day, experiments are still being conducted that cause pain, harm and suffering to animals. Around the world about 27 million animals are used for experiments and tests every year. With the development of science and technology, scientists are trying to create alternative methods to minimize or completely replace animals in experiments. These methods include, for example, computer models, research on explants, cell or tissue colonies. Unfortunately, in these cases we are unable to observe how the study affects the whole organism. The purpose of this study is to summarize existing knowledge with potential solutions to problematic issues concerning the current legal situation of animals used experimentally in Poland, with the aim of amending them and improving their quality of life.

Noty o autorach

Sergij Bondarenko — student na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, magister finansów Prywatnej Uczelni Instytut Administrowania Biznesem. Zajmuje się badaniem ontologicznych problemów przemocy i sztucznej inteligencji. Numer ORCID: 0009-0003-8423-417X.

Gabriela Damentka — inżynier, studentka drugiego roku studiów magisterskich na kierunku biotechnologia SGGW, członkini Koła Naukowego Zwierząt Doświadczalnych i Laboratoryjnych.

Jacek Dobrowolski — współzałożyciel i współredaktor *Nowej Orgii Myśli*. Autor wielu esejów, opowiadań, książek naukowych oraz powieści (tj. *120 godzin, czyli upadek pewnego dżentelmena*, *Filozofia głupoty*, *Wzlot i upadek człowieka nowoczesnego*, *Sztuka człowieka nowoczesnego*, *Niewolnicy i panowie*, *Nicus*); publikował również w *Twórczości*, *Polityce*, *Przeglądzie Literacko-Filozoficznym*, *Ricie Baum*, *Lampie*, *Dzienniku opinii* i *Kulturze liberalnej*. Wielokrotny laureat konkursu na esej filozoficzny o nagrodę im. Barbary Skargi. Ukończył MISH UW, obecnie wieloletni wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego. Numer ORCID: 0000-0002-5327-2304.

Tomasz Figura — doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UW. Przygotowuje rozprawę doktorską o historii pojęcia navyku. Numer ORCID: 0000-0002-1262-9768.

Konrad Gałuszko — politolog (2019, UW), badacz niezależny, autor analiz i współautor artykułu. Numer ORCID: 0000-0003-1298-7765.

Martyna Gryglas — studentka czwartego roku studiów inżynierskich na kierunku bioinżynieria zwierząt SGGW, członkini Koła Naukowego Zwierząt Doświadczalnych i Laboratoryjnych.

Jan Grzybowski — doktorant w SDNH UW (filozofia), przygotowuje rozprawę na temat ontologii pamięci zbiorowej w filozofii Hegla; student w IKP UW. Numer ORCID: 0000-0001-8816-5106.

Konrad Krystian Kuźma — socjolog (2013, SWPS), pracownik Katedry Psychologii na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Menedżerskiej Akademii Nauk Stosowanych w Warszawie, współpracownik w Instytucie Filozofii i Socjologii Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie. Autor i współautor badań dotyczący seksualności, np. raport z badania dotyczącego wiedzy i zachowań mężczyzn mających kontakty seksualne z mężczyznami – projekt EMIS czy badanie *Seksualności Polaków 2011* pod naukowym kierownictwem prof. Zbigniewa Izdebskiego oraz przemocy seksualnej: badanie pt. *Molestowanie seksualne w miejscu pracy*.

Weronika Ludek — absolwentka kierunku stosunki międzynarodowe (specjalność Azja Południowa i Wschodnia) na Wydziale Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Obecnie podejmuje naukę w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych UAM. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na polityce i kulturze Republiki Korei, partycypacji wyborczej w Republice Włoskiej i Królestwie Hiszpanii, filologicznej perspektywie badania stosunków międzynarodowych oraz prawach człowieka. Numer ORCID: 0000-0003-1318-9327.

Urszula Maciąg — inżynier, studentka drugiego roku studiów magisterskich na kierunku bioinżynieria zwierząt SGGW, członkini Koła Naukowego Zwierząt Doświadczalnych i Laboratoryjnych.

Lux Profus — student Filozofii oraz Artes Liberales na Uniwersytecie Warszawskim, absolwent Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji oraz magistr Kryminologii. Do obszaru jego zainteresowań należy przede wszystkim literatura, zwłaszcza realizm magiczny oraz filozofia, zwłaszcza spekulatywna, egzystencjalna oraz pesymistyczna, a także niektóre postacie niemieckiego idealizmu. Oprócz tego interesują go różne gałęzie sztuki, zwłaszcza, gdy podejmują się artystycznego ukazania tematów trudnych, np. zła, cierpienia, samotności czy szaleństwa.

Kamil Rajkowski — doktorant nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofii przy Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Absolwent socjologii oraz filozofii na Uniwersytecie Gdańskim. Studiował także na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Sympatyzuje szczególnie z historycznym okresem młodej polski oraz z XX-wiecznym egzystencjalizmem. Czynnie współpracuje z Krakowskim Kołem Psychoanalizy Nowej Szkoły Lacanowskiej. Prowadzi badania z zakresu antropologii filozoficznej, kontekstów hermeneutyki i estetyki współczesnej oraz postmodernizmu. Numer ORCID: 0009-0006-0724-9273.