

ANDRZEJ PIOTROWSKI  
Uniwersytet Łódzki

## NOTATKI O POJĘCIU PRZEMOCY

### 1

*Historia piekła*, którą w popularno-naukowej serii francuskiej *Que sais-je?* wydał Georges Minois, rozpoczyna się od stwierdzenia, że jest ono „[r]ównie stare jak człowiecza świadomość, [...] ściśle powiązane z losem ludzkim jako projekcja cierpienia, nienawiści, sprzeczności wewnętrznych i bezsilności; podobnie tak jak raj stanowi sublimację nadziei, radości i tęsknoty za szczęściem [...] odzwierciedla [owo piekło] porażki każdej cywilizacji w rozwiązywaniu problemów społecznych i ujawnia niepewność ludzkiej doli [...] jest rezultatem sprzeczności między aspiracjami jednostki i wymogami społeczeństwa” [Minois 1998: 5–7].

Fragment kończący tę pracę, zatytułowany *Piekła współczesne*, zawiera diagnozę minionego stulecia, której w kontekście proponowanych tu notatek niepodobna nie przytoczyć: „[p]od wieloma względami wiek XX zasłużył sobie na mało zaszczytny tytuł piekielnego stulecia. Nielatwo, doprawdy, znaleźć epokę, która mogłaby mu odebrać diaboliczną palmę pierwszeństwa, wzięwszy pod uwagę dwie wojny światowe, ludobójstwo, bombę atomową, broń chemiczną, odarte z ludzkiej godności i głodujące masy Trzeciego Świata, bezrobocie, skażenie środowiska, reżimy totalitarne i skorumpowane demokracje, obozy koncentracyjne, gulagi, narkotyki i AIDS. Z pewnością można te rekordy jeszcze pobić i być może zajmie się tym wiek XXI, ale już dziś rzeczywistość przekracza często niegdysiejszą wyobraźnię zakonników. Maurice Clavel jest zdania, że świat współczesny nieodparcie przywołuje na myśl obrazy piekła tradycyjnego” [tamże: 202].

\*

Wśród zjawisk nakreślonych w tym pejzażu niewątpliwie dominują obrazy form przemocy, a ponieważ wchodzi ona w naszych kulturowo powszechnych wyobrażeniach w nierozwalny związek z piekłem, przejście od metafory infernalnej do charakterystyki współczesnej nam rzeczywistości w kategoriach dominacji przemocy, lub odwrotnie, nasuwa się na myśl samo przez się.

W istocie, wiek dwudziesty, jak powiada Hannah Arendt, „rzeczywiście stał się wiekiem wojen i rewolucji, a zatem i przemocy, którą obecnie uważa się za ich wspólny mianownik” [Arendt 1998: 7].

Problem dotyczy wszakże w tym sformułowaniu jedynie *politycznego* – w klasycznym tego słowa znaczeniu – wymiaru zjawisk społecznych: tradycyjnie rozumianych wojen *między* państwami i owocujących przemocą konfliktów między grupami *w ich obrębie* oraz między nimi i samym państwem. Drugi z tych wypadków wymaga oczywiście wyjścia poza kategorię rewolucji jako zbrojnego przewrotu w skali masowej i uwzględnienia wszelkich odmian konfliktów pociągających za sobą zamieszki, zamachy i pogromy, akty terroru na tle rasowym i etnicznym bądź ekonomicznym i religijnym – w dowolnej kombinacji czynników owego tła, czy wreszcie mniej lub bardziej zorganizowane formy protestu społecznego przybierającego formy walki.

\*

Osobną kwestię stanowią obszary *przemocy kryminalnej*, która – zawsze w historii obecna jako przejaw patologii i dewiacji w stosunkach między jednostkami już to w postaci egzystencjalnie przygodnej, już to jako trwała właściwość zorganizowanych przez przestępczość subkultur – przyciąga współcześnie uwagę nie tylko nasileniem tego rodzaju przemocy w wielkomiejskich aglomeracjach, lecz także rozrostem jej postaci zorganizowanej i skomercjalizowanej, sytuującej się przy tym coraz częściej niebezpiecznie blisko sfery legalnych działań ekonomicznych oraz sfery politycznych powiązań i wpływów, lub wręcz przenikającej się z tymi układami.

\*

Dwudzieste stulecie, zwłaszcza jego późniejsze dekady, cechują wszakże jeszcze co najmniej dwie inne tendencje.

Pierwsza z nich polega na ujawnianiu i nagłaśnianiu problemu obecności fizycznie rozumianej przemocy tam, gdzie dotąd istniała w sposób skrywany lub miała charakter, by użyć sformułowania Harolda Garfinkela „widziany, lecz niezauważany”, a w każdym razie mało problematyczny. Chodzi tu z jednej strony o rozmaite formy przemocy w rodzinie, w tym przemocy wobec dzieci, a więc w sferze traktowanej zwyczajowo jako domena stosunków prywatnych, w której ingerencja prawna i publiczna jest w społeczeństwach demokratycznych kwestią nader delikatną, z drugiej zaś – o patologicznych zjawiskach w instytucjach totalnych, gdzie trudno czasem określić jasne granice między prerogatywami tych instytucji jako agend przymusu i nadzoru (więzienie) lub dyscypliny i treningu posłuszeństwa (wojsko).

Druga tendencja wiąże się, najogólniej mówiąc, z odkryciem problemu przemocy symbolicznej, dotyczącej w klasycznym ujęciu Pierre'a Bourdieu klasowej dystrybucji form świadomości poprzez systemy edukacji, lecz łatwo dającego się uogólnić na bodaj wszystkie kanały kulturowego wytwarzania i odtwarzania systemów kategorii poznawczych (pojęć i klasyfikacji), form dyskursu, motywacyjnych orientacji i zasad postępowania regulujących stosunki między jednostkami i stosunki międzygrupowe. Wchodzą tu w grę symboliczne formy narzucania tożsamości i systemów znaczeń we wszystkich wymiarach ich różnicowania i przeciwstawiania czynników – osobno lub w dowolnej ich kombinacji – istotnych dla tej czy innej formuły ładu społecznego, takich jak rasa, narodowość, płeć, przynależność klasowa czy wyznaniowa, by ograniczyć się do wymiarów podstawowych. Koncepcja przemocy symbolicznej Bourdieu wraz z kategoriami rozwiniętymi przez Michela Foucaulta dla opisu zależności między władzą i wiedzą, a i wiele innych odmian refleksji idących w tym samym kierunku, stały się dziś szeroko rozpowszechnionym, nośnym narzędziem odkrywania obszarów i mechanizmów wykluczeń, marginalizacji, dyskryminacji i prześladowań zawartych poza sferą bezpośredniego użycia fizycznej siły.

\*

Osobne zagadnienie spoza wąsko i klasycznie rozumianej sfery polityki, pozostające w centrum zagadnień kulturowej charakterystyki minionego stulecia, wiąże się z obecnością przemocy w mediach i – by tak rzec – medializacji przemocy. Zalewowi informacji o tego rodzaju wydarzeniach, przedstawianych zazwyczaj w dramaturgicznej stylizacji właściwej odpowiednim gatunkom dziennikarstwa, towarzyszy w masowych mediach, zwłaszcza w telewizji, wszechobecność wątków przemocy, w najbardziej drastycznych jej przejawach, w przekazach o charakterze rozrywkowym, także tych, które są adresowane do dzieci. Obrazy przemocy nigdy nie były tak dostępne na zwołanie i w asortymencie tak zróżnicowanym jak to się dzieje dzisiaj, gdy ich dystrybucja w coraz mniejszym stopniu podlega regulacjom innym niż prawa rynku.

\*

Krótko mówiąc, wiek XX da się określić jako stulecie przemocy nie tylko w sensie nasilenia przejawów fizycznej opresji i represji, lecz także jako wiek, w którym zjawisko to, pojęciowo odnoszone coraz częściej i w sposób uogólniony do zupełnie fundamentalnych mechanizmów tworzenia i odtwarzania kultury w procesie socjalizacji, edukacji i obiegu informacji, stało się jednym

z najważniejszych tematem debat w równym stopniu dotyczących charakteru współczesności i charakteru ładu społecznego w ogóle.

Rozszerzenie zakresu i niebywałe rozwarstwienie konotacji pojęcia przemocy prowadzi do pytań, od których niepodobna uchylić się z tego powodu, że pociągają za sobą jeszcze więcej pytań odsuwających na plan dalszy próbę odpowiedzi na kwestie podjęte w punkcie wyjścia.

Czy da się jeszcze w odmianach pojęcia przemocy odszukać wspólny mianownik pozwalający przyjąć, że gdy mówimy o niej w sensie aktu zwykłego, *kryminalnego* przekroczenia prawa w odróżnieniu od przemocy o intencji *politycznej* w znaczeniu obliczonej na radykalną zmianę społeczną przemocy *rewolucyjnej* lub *przeciwprzemocy* (*counter-violence*) stanowiącej mniej lub bardziej zorganizowaną odpowiedź na przemoc państwa jako agendy policyjnie ją monopolizującej w imię tożsamości i ciągłości reprezentowanej przezeń formuły panowania; że gdy mówimy o przemocy zawartej w dyskryminujących wzorach dyskursu, o interakcyjnych, wszak zachodzących bez fizycznego gwałtu prześladowaniach w postaci całkiem niedawno wydobytego na jaw zjawiska *mobbingu* – mówimy ciągle o zjawiskach dających się sensownie ująć w ramach jednej kategorii?

Czy szkolna, naturalizująca to, co zasadniczo arbitralne – ale przecież mocą ograniczeń międzypokoleniowej transmisji habitusu uprawiana także w rodzinie – przemoc symboliczna tkwiąca w zinstytucjonalizowanej edukacji jest przedłużeniem, środkiem egzekucji i utrwalania podziałów określonych przez dystrybucję i gwarancje potencjałów przemocy realnej?

Czy – w konsekwencji – proces socjalizacji w ogóle, a więc najbardziej pierwotne siedlisko kształtowania kulturowej określoności jednostki jako podmiotu działań, jest w swym ograniczającym charakterze czymś innym niż przemoc, czy jest jej modalnością, czy też procesem w którym przemoc współwystępuje, koniecznie lub przygodnie, z *kształtowaniem* ludzkiej osoby?

## 2

„Kwestia przemocy zrodziła *rzekę słów*; literatura na ten temat zdaje się *przyrastać potęgowo*. Wyzwanie, by się uporać z określeniem ‘przemocy’ i ostatecznie *uchwycić jej istotę*, angażuje niektóre z najprzedniejszych [some of the finest] *umysły* naszych czasów od Hannah Arendt po Howarda Zinna. *Niniejszy esej nie może budzić nadziei w tym względzie*. Jego zadaniem jest *uchwycenie niektórych z rozbieżnych sposobów* określania i rozumienia przemocy pojawiających się *w kontekście rozważań współczesnej kryminologii* i wskazania przez to *kierunków przyszłych paradygmatów interpretacyjnych*” [Friedrichs 1981: 136, podkreślenia A.P.].

\*

Retorycznie podobną konstrukcję wstępu do rozważań nad przemocą dałoby się zapewne bez trudu odnaleźć w wielu tekstach poświęconych (sub)dyscyplinowo wyspecjalizowanym sposobom ujęcia, badaniom i objaśnieniom rozmaitych źródeł, przejawów, konsekwencji i aspektów tego zjawiska. Jeśli wstawić w tym sformułowaniu wielokropki do uzupełnienia nazwy stosownej dziedziny zamiast kryminologii i nazwisk uznawanych autorytetów, otrzymamy formułę, w której ograniczenie znaczenia własnego głosu do rangi przyczynkowej próby rozjaśnienia tych czy innych sposobów rozumienia przemocy w jej konkretnych przejawach stoi w mocnym kontraście z podkreśleniem wagi wyzwania, jakie stawia problem w jego ogólności.

Na pierwszy rzut oka ta formuła może się wydawać zwyczajowym, by nie rzec rytualnym, wyrazem akceptacji tradycyjnej wersji intelektualnego podziału pracy opartego na zróżnicowaniu zadań *refleksji* ogólnej i *teorii* mniejszego zasięgu, a tym samym – oczekiwań wobec tych, których zaprzatają wyzwania ogólne, nieunikające poziomu refleksji filozoficznej, i tych, którzy zmierzają ku ujęciom węższym, bliskim empirycznie uchwytnym dziedzinom zjawisk.

Kontrast ten jest wszakże tak mocny, że da się czytać jako ślad innej, głębszej linii demarkacyjnej między ogólnymi i przedmiotowo / (sub)dyscyplinowo swoistymi rozważaniami o przemocy. Podział pracy tego rodzaju nie wyklucza przecież sam w sobie wzajemnego oddziaływania obu poziomów refleksji. W ramach takiego podziału zakłada się, że badania empiryczne służą weryfikacji lub falsyfikacji hipotez podsuwanych przez konkretną teorię, czy jakoś przez teoretyczną orientację sugerowanych, a tym samym – krytycznemu namysłowi nad przekraczającymi właściwości procedur naukowych założeniami co do charakteru obiektów, o których się mówi.

W ujęciu Friedrichsa nie ma jednak śladu sugestii, że jego esej może się jakoś przydać – jako przyczynek właśnie – do *definitywnego* określenia tego zjawiska. Przeciwnie, odmawia on nam w tym względzie nadziei, pozostawiając ogólne określenie przemocy w sferze ciągle otwartego wyzwania i budząc w nas podejrzenie, że między rozważaniami jednego i drugiego rodzaju istnieje trudna do przekroczenia cezura. Metafora rzeki słów i jej potężowego przyboru w ogóle przywodzi na myśl raczej żywioł powodzi niż spływ strumieni do dającego się uregulować, wspólnego nurtu.

Jak wobec tego przedstawiają się głosy tych, którzy podejmują zadanie ogólnej refleksji nad przemocą?

## 3

„Każdy, kto angażuje się w myśl historyczną i polityczną, musi uświadczać sobie, jak ogromną rolę przemoc zawsze odgrywała w sprawach ludzkich. Na pierwszy rzut oka jest dość zaskakujące, że tak rzadko wybierano ją na przedmiot osobnych rozważań” – powiada Hannah Arendt [1998: 14], dodając w przypisie: „Na temat wojny i działań wojennych istnieje oczywiście ogromna literatura, dotyczy ona jednak środków stosowania przemocy, nie przemocy jako takiej”.

We współczesnych naukach politycznych trudno znaleźć, twierdzi autorka, jasne granice pojęciowe między przemocą a takimi zjawiskami wiążącymi się z ludzkim działaniem jak władza, moc, siła, czy autorytet. Mimo oczywistych różnic w pojęciowych odniesieniach tych słów, wszystkie one bywają traktowane synonimicznie w tym sensie, że się ich używa jako terminów wyróżniających tylko w sposób funkcjonalny „środki panowania człowieka nad człowiekiem”, co „nie tylko wskazuje na głuchotę odnośnie do znaczeń językowych, [...] lecz także owocuje pewnego rodzaju ślepotą odnośnie do rzeczywistości, której odpowiadają te znaczenia” [tamże, s. 55–56].

Wy tłumaczeniem tego stanu rzeczy ma być *marginalizacja* samego problemu przez tych, którzy poszukiwali w historii jakiegoś ładu i sensu, którym więc przemoc i jej arbitralność jawiły się jako historycznie dotąd jeszcze rozpowszechniony, lecz przecież zarazem dający się przezwyciężyć składnik dziejów ludzkiego gatunku, usytuowany zasadniczo w sferze nie-ładu, poza sensem, albo w najlepszym razie w interwałach oddzielających i katalizujących fazy czy etapy kształtowania się sensu, i tym samym niewarta – w swej oczywistości i samej przez się zrozumiałości – namysłu jako przedmiot badania na swych własnych prawach [Arendt 1998: 14–15].

Owa marginalizacja ma też tłumaczyć, jak sędzę, zdaniem Hannah Arendt, przemieszanie znaczeń wiązanych z przemocą ze znaczeniami kategorii służących określaniu ładu i sensu. Podkreślając za Passerinem d’Entreves, że „moc”, „władza” i „autorytet” to słowa, „do których dokładnego znaczenia nie przywiązuje się wielkiej wagi w dzisiejszym języku [i] nawet najwięksi myśliciele czasem używają ich na chybił trafił” [1998: 55], odsyła nas ona w istocie do wcześniej już przytoczonego jej twierdzenia o istnieniu w naukach politycznych milczącego założenia, że przemoc należy do sfery oczywistości, a więc do dziedziny, która z natury nie podlega problematyzacji i dokładnemu, analitycznemu namysłowi.

\*

Esej Hannah Arendt powstał w końcu lat 60. (jego pierwsza i nie poddawana już później zasadniczym modyfikacjom wersja datowana jest na rok 1969), w tym samym więc czasie, co koncepcja przemocy symbolicznej

uksztaltowana przez Pierre'a Bourdieu i krąg jego współpracowników, a także cała siatka pojęć związanych – najogólniej mówiąc – z zagadnieniem mikrofizyki władzy w rozumieniu Michela Foucaulta.

Koncepcje Bourdieu i Foucaulta rozszerzyły zakres zastosowania terminu „przemoc” i tym samym skomplikowały jego treściową zawartość. Wydawać by się mogło, że krytyczny impet tych koncepcji, uwikłanych łącznie z myślą Hannah Arendt – na różnych wszakże zasadach – bezpośrednio w doświadczenia kryzysu społecznego zachodnich demokracji końca lat 60. (zwłaszcza w rewoltę studencką o lewicowym i lewackim podłożu ideologicznym), ale bez wątplenia ukształtowanych przez klimat kryzysu poświeceniowych, modernistycznych idei postępu właściwy drugiej połowie ubiegłego stulecia, radykalnie zmieni teoretyczny status pojęcia przemocy.

Tymczasem na paradoksalną rozbieżność między liczbą prac poświęconych przemocy – a dodać by tu trzeba ich tematyczne i specjalistyczne rozproszenie – i marginalnym znaczeniem samego jej pojęcia w teorii społecznej zwraca u nas uwagę niemal 30 lat później Andrzej Zybertowicz. Przyznając, że stało się ono dziś „*metaforą niemal bez granic*”, upomina się, by mimo definicyjnych kłopotów wynikających z rozszerzania jego zakresu umieścić to pojęcie – ze względu na jego wagę dla rozumienia kultury, gdy się ją pojmuje w kategoriach „*hermeneutycznej gry*” – „*w centrum, lub co najmniej blisko centrum, dyskursu humanistycznego, blisko fundamentów teorii społecznej. Potrzebna jest zatem apologia lub 'legitymizacja' przemocy jako kluczowej kategorii badawczej dla takich obszarów dociekań, jak teoria społeczna, antropologia kognitywna, epistemologia społeczna, cognitive science czy socjologia wiedzy, nie zaś – jak to zazwyczaj bywa – jedynie dla teorii polityki*” [Zybertowicz 1995: 15, 27].

\*

„*Przymus – czytamy z kolei u Zygmunta Baumana – jedno ze zjawisk najbardziej przecież wiernie towarzyszących ludziom w ich historii, zdaje się wymykać każdej siatce pojęciowej, jak by misternie jej nie utkać. Jest, jak się zdaje, dziedziną zjawisk opisywana zwykle z użyciem słowa „przymus” i słów z nim spowinowacanych – takich jak moc, przemoc czy gwałt – dotknięta plagą nieuleczalnej wieloznaczności. I to wcale nie z winy nieporadności czy niechlujstwa badaczy. Trudności wynikają raczej stąd, że socjologia – owa hermeneutyka wtórna, owa interpretacja tego, co już życie społeczne zinterpretowało – nie może na własną rękę, w czysto intelektualnym wysiłku, oczyścić wspomnianych pojęć z wieloznaczności, w jakie uwikłały się ich praktyczne, użytkowe odpowiedniki*” [Bauman 1995: 33].

## 4

Z perspektywy Hannah Arendt rysuje się konieczność i możliwość projektu uporządkowania sfery pojęciowej otaczającej zjawisko przemocy w duchu, by tak rzec, obiektywistycznym. Ów obiektywizm polega na próbie *epistemicznego* oznaczenia jej istotowych granic skierowanej przeciw zabiegom *praktycznego* w swym normatywnym, czasem jawnie ideologicznym uwikłaniu, klasyfikacyjnego osłabiania różnic i mieszania pojęciowych relacji zwłaszcza między władzą i przemocą. Rzecz warta podkreślenia – nie idzie tu po prostu i tylko o akademicką cnotę logicznej przejrzystości pojęć, lecz właśnie o praktyczne konsekwencje zamazywania tych różnic: im bardziej, zarówno po stronie rządzących jak i rządzonych, przemoc pojmowana jest jako immanentny wymiar władzy, dającej się określić jako zdolność do kolektywnie uprawomocnionego działania, w tym większym stopniu każde uszczuplenie władzy, pogłębiane dziś przez techno-biurokratyczną administrację kosztem obywatelskiego głosu w sferze publicznej, musi owocować pokusą zastąpienia władzy przemocą [Arendt 1998: 56–57, 111].

Podejmując próbę określenia różnicy między nimi, ograniczoną zresztą tylko do dziedziny politycznej, Hannah Arendt proponuje ostatecznie ujęcie przemocy w tej sferze w kategoriach *instrumentu* działania, środka, który nie może podlegać uprawomocnieniu tak jak rzecz się ma z konstytutywną dla życia społecznego władzą, lecz wymaga usprawiedliwienia, i można go próbować racjonalnie usprawiedliwić, zawsze na krótką metę wszakże, ze względu na cel, któremu służy [tamże: 59, 67, 101].

\*

Z konstruktywistycznego punktu widzenia przyjętego przez Andrzeja Zybertowicza, a określenie to zawiera już w sobie, jak autor przyznaje, afiliacje poststrukturalistyczne i postmodernistyczne, powikłanej różnorodności użycia tego pojęcia, wykraczającej poza sferę polityczną, nie sposób traktować już inaczej niż jako *datum*, efekt ukierunkowania epistemicznej wrażliwości współczesnej humanistyki na aspekty przemocy tam, gdzie dotąd jej się nie dostrzegало i odkrycia, by użyć sformułowania stanowiącego tezę jego pracy, że „*przemoc odgrywa konstytutywną rolę w procesie tworzenia, upowszechniania i funkcjonowania wiedzy w społeczeństwie*” [Zybertowicz 1995: 14].

Starannie dokumentując przejawy rozplenienia się znaczeń związanych z tym pojęciem poza granice użycia fizycznej siły, widoczne w koncepcjach przemocy strukturalnej państwa, przemocy symbolicznej w rozumieniu Pierre’a Bourdieu, wiedzy-władzy Michela Foucaulta, przemocy duchowej czy psychicznej, przemocy retoryki, języka, reprezentacji doświadczeń, i tak da-



lej, Andrzej Zybertowicz pyta [tamże: 37–47], czy wobec różnorodności tych znaczeń nie należałoby zastosować w refleksji nad przemocą Wittgensteinowskich pojęć gry językowej i formy życia?

Z pewnością. W grę wchodzi tu zresztą wiele innych koncepcji znaczenia, języka, dyskursu, do których autor się odwołuje, a w których zjawiska te ujmują się jako historycznie i kulturowo zmienne narzędzia społecznej *praktyki*, nie zaś jako bierne nośniki poznawczych odzwierciedleń rzeczywistości i ich komunikacyjnego przekazu.

\*

Przytoczoną na końcu fragmentu 3. uwagę Zygmunta Baumana można traktować zatem jako epitom ponowoczesnych stanowisk w tej kwestii: nieuleczalna wieloznaczność tej rodziny pojęć, która wiąże się z przymusem czy przemocą, mniejsza o to, od czego się zacznie, nie jest przypadłością wynikłą z poznawczych *deficytów* tej czy innej dziedziny badań lub procesu poznawania kultury w ogólności, lecz strukturalną cechą tego procesu, wynikłą z równie nieusuwalnej wtórności humanistycznej refleksji wobec życia społecznego, co dotyczy też pierwotnego uwikłania tego życia w przemoc.

\*

Trzy przytoczone tu głosy (Arendt, Bauman i Zybertowicz, oczywiście nie mogą być uznane za reprezentatywny przegląd, ani za syntetyczny obraz tendencji współczesnego dyskursu o przemocy, i nie w tę stronę zmierzał zamysł ich przywołania. Stanowią one jedynie wstępny i skrótowy zapis rozbieżności między intencją porządkowania znaczeń i uwalniania ich od wieloznaczności, a epistemologicznie uzasadnianym brakiem wiary w sens korekcyjnych i regulujących zabiegów definicyjnych, właściwych koncepcjom lokowanym w takim projekcie nauk społecznych, który jego krytycy określają zazwyczaj jako obiektywistyczny lub scjentystyczny.

Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której diagnoza deficytu teoretycznej refleksji w naukach społecznych nad przemocą „jako taką” i postulat umieszczenia tej kategorii w centrum tych nauk zderzają się z zasadniczymi zgoła wątpliwościami, czy jakiegokolwiek przedsięwzięcie tego rodzaju może prowadzić do rozwikłania gęstego splotu pojęcia przemocy z pojęciami jej pokrewnymi, a w zamiarze najbardziej ambitnym – do umiejscowienia tej kategorii w centralnym punkcie nie tej czy innej z tradycyjnie pojętych dyscyplin, na przykład politologii czy socjologii, lecz po prostu teorii społecznej.

Nawiasem mówiąc: to, czym miałyby być taki konstrukt w stosunku do ukształtowanych już dyscyplin, nie jest całkiem jasne, przyjmijmy jednak za Anthony Giddensem, że horyzont takiej teorii mogłaby wyznaczać idea wydo-

bycia i określenia części wspólnej wszystkim naukom społecznym, obejmującej formalno-teoretyczne zagadnienia dotyczące doświadczenia, działania, interakcji i instytucji, które nie sprowadzają się do zawartości już ukształtowanych schematów ogólnych teorii socjologicznych, przejawiających wprawdzie uniwersalne roszczenia w tym zakresie, lecz powstałych w gruncie rzeczy w odpowiedzi na historycznie lokalny problem przejścia europejskich społeczeństw od postaci tradycyjnej do nowoczesnej [Giddens 1977: 23–24, 1979: 240–242].

## 5

Trudno kwestionować tezę, że przemoc „sama w sobie” nie stała się kluczowym pojęciem ogólnych teorii proponowanych we współczesnych naukach społecznych. Trudno jednak byłoby przyjąć bez zastrzeżeń tezę o zgoła marginalnym znaczeniu tej kategorii dla rozważań o warunkach społecznego ładu, dla odpowiedzi na pytanie, jak jest on możliwy, niepodobna bowiem zamknąć oczy na fakt, że od początków refleksji nad naturą ładu społecznego pojęcie przemocy uwikłane jest w nią na wiele sposobów jako swoista „kategoria w tle”, jeden z bodaj najważniejszych punktów odniesienia, wobec których koncepcje ładu są sytuowane.

Pod względem semantycznym przemoc nie jest oczywiście antonimem ładu, nawet jeśli – jak była o tym mowa wcześniej, w fragmencie 3. z związku z głosem Hannah Arendt – lokuje się ją praktycznie w sferze nie-ładu. Właściwe przeciwstawienie tworzy tu opozycja między ładem i chaosem lub między nim i anomią pojętą w jej skrajnej, teoretycznie granicznej postaci jako zanik, stan braku normatywnej, w sensie moralnym i prawnym, regulacji ludzkich zachowań. W takim właśnie stanie przemoc pozostaje jako główny mechanizm sytuacyjnie regulujący strategie przetrwania i redukujący stosunki społeczne do pełnych zagrożeń styczności, konsekwencji których nie sposób przewidzieć.

Systematyczny przegląd sposobów wzajemnego usytuowania tematu przemocy i ładu wymagałby (i doprasza się) monografii z zakresu historii idei, badań obejmujących całość myśli socjologicznej. Tutaj wypadnie tylko, wybiórczo i w sposób obarczony arbitralnością, zarysować niektóre tropy, jakimi taka analiza mogłaby podążać.

\*

Tropem początkowym powinna być zapewne Platona idea *paidei*, leżąca u podstaw jego koncepcji kulturowo-politycznej wspólnoty jako ideału zbiorowego życia. Koncepcja ta – w całości poddana ostrej, ale i sprawiedliwej krytyce przez Karla Poppera w jego słynnej pracy *Spoleczeństwo otwarte i je-*

go wrogowie [polskie wydanie 1993] z racji tkwiącego w niej ducha totalizmu – była w jej warstwie *paideutycznej*, jak za Wernerem Jaegerem [1964] twierdzi Andrzej Kasia [1966: 30], pierwszą w myśli europejskiej próbą przeciwstawienia filozofii prawa gwałtu i filozofii wychowania, skierowaną przeciw najbardziej z radykalnych koncepcji prawa natury u sofistów, która – w wydaniu Kalliklesa – „łatwo [...] może być pojmowana w sensie uzasadnienia wszelkiej przemocy, despotyzmu, zuchwalstwa i bezkarności w brutalnej grze, za jaką uważał on życie społeczne” [Tokarczyk 1988: 32]. Owo przeciwstawienie, wynikające z przyjętego za Sokratesem przekonania, że ład społeczny ma naturę moralną i musi opierać się na uwewnętrznionych normach, że – jak mówi Werner Jaeger – „zarówno państwo jak i dusza ludzka są jednakowo zorganizowane, posiadają identyczną wewnętrzną strukturę, i to zarówno w swym zdrowym, jak i zwyrodniałym stanie” [Jaeger 1964: 255], leży zarazem u podstaw rozważań Platona nad naturą zmian ustrojów społecznych. Księga VIII i IX *Państwa* przynoszą empirycznie fałszywy, jak pokazał to w *Polityce* Arystoteles, lecz pojęciowo spójny, teoretyczny obraz konsekwencji indywidualizacji i prywatyzacji życia, które wraz z rozwojem ambicji ekonomicznych i roszczeń równościowych co najmniej od stadium oligarchii prowadzą do rozpowszechnienia przemocy i terroru jako czynników organizacji państwa [por. objaśnienia Władysława Witwickiego do księgi VIII *Państwa*, t. II, s. 226], by osiągnąć apogeum w demokracji rozumianej jako ochlokracja, władza tłumu, i wreszcie prowadzą do tyranii. Owa ochlokratyczna forma życia, w której upowszechnia się dyktatorski typ osobowości, określa dla Platona, jak się zdaje, sytuację graniczną, próg, za którym rządzi jedynie brutalna siła.

\*

Obraz ten pod wieloma względami przypomina wojnę wszystkich przeciw wszystkim jako poprzedzający państwo i społeczeństwo stan natury w myśli Tomasza Hobbesa, tyle że w odwróconej kolejności. W *Lewiatanie* Hobbes zaczyna od naturalnego stanu niczym nie tamowanej, by tak rzec, wolności do przemocy, by w umowie społecznej i władzy znaleźć punkt dojścia, teoretyczne warunki możliwości zaistnienia społeczeństwa, podczas gdy Platon kreśli obraz upadku od form wysokiej, arystokratycznej kultury społecznej i moralnej ku stanowi wolności do przemocy.

Analogia ta nie jest bezzasadna tym bardziej, że u Hobbesa odnajdujemy przekonanie, że ład osiągnięty drogą umowy, u podstaw której leżą pospół strach przed przemocą i elementarna rozważa nakazująca poszukiwanie bezpieczeństwa i pokoju [Hobbes 1954: 85, 151, 175, por. też Hindess 1999: 56–58], nie jest osiągnięciem danym raz na zawsze. Człowiek nie sublimuje się

przez społeczne współzycie, egoizm pozostaje jego trwałą cechą, która wymaga nieustannego tamowania przez władzę suwerena. Lewiatan ma własności mechanizmu, a nie organizmu, zatem źle działająca władza suwerenna może skutkować zagrożeniem powrotu do pierwotnej anarchii. Stan wojny wszystkich przeciw wszystkim jest zawsze w horyzoncie zagrożeń.

Tu, oczywiście, analogia się kończy. Choć w obu wypadkach mamy teoretyczną analizę warunków ładu zapobiegającego niczym nie krępowanej przemocy w zaspakajaniu egoistycznych interesów, wobec których inny człowiek redukuje się do roli środka ich zaspakajania, organiczna koncepcja Platona oparta jest na idei kulturowych wartości i ich przyswojenia jako wewnętrznej zasady działania, więc na normatywno-moralnej regulacji działania, natomiast mechanicystyczna koncepcja Hobbesa na formule utylitarnego uznania przymusu i uprawnień do przemocy, w imię ciągłości ładu, jako prerogatywy państwa. Nie odbiega od niej usprawiedliwienie przemocy suwerena dokonane przez Machiavellego, o którym to usprawiedliwieniu Grzegorz Seidler tak pisze: „Ludzie samorzutnie nie działają na rzecz społecznego dobra; przeciwnie – ich egoizm stale grozi zagładą każdej społeczności. Stąd władza musi odebrać poddanym jakąkolwiek możliwość czynienia zła” [Seidler 1971: 201].

Logika myślenia o ładzie społecznym w kategoriach moralnej wspólnoty, a więc w kategoriach ładu aksjonormatywnego, oraz utylitarystyczna logika kontraktu będą odąd wyznaczać odmienne, pozostające w nieustannym sporze linie rozumowania aż po czasy współczesne.

Podlegały też one jednak paradoksalnym czasami połączeniom, jak w wypadku Jana Jakuba Rousseau [1966], gdzie umowa społeczna, oparta na równym dla wszystkich prawie i wyrzeczeniu się samowoli (dokumentacja odniesień Rousseau w tym drugim wypadku do problemu przemocy byłaby doprawdy imponująca), miałyby być jednak dopiero wytworem woli powszechnej, a nie cesji części naturalnych uprawnień na rzecz państwa. W następstwie tej umowy miałby powstać, jak powiada Jerzy Szacki, „demokratyczny Lewiatan, społeczeństwo-organizm, w którym części są nieodłączne od całości, wole zaś poszczególnych jednostek roztapiają się w woli powszechnej” [Szacki 2002: 94–95].

Poza równością, ale za to w ścisłej łączności z ideą wychowania – bo pedagogia jest myśli Rousseau jednym z najważniejszych narzędzi odnowy społeczeństwa – mamy tu niejako powrót do Platońskiej ścisłości związku duszy i państwa, niwelującego opozycję między sferą prywatną i publiczną.

\*

Osobnego rozważenia wymagałyby te wszystkie koncepcje ładu społecznego, w których nie zakłada się, że jednostka nie jest sama z siebie zdolna do harmonijnego współzycia z innymi, przeciwnie, zakłada się – tak jak w kla-

sycznej myśli oświeceniowej, a potem liberalnej – że rozwój organicznej kooperacji odbywa się żywiołowo i spontanicznie, a w sposób konieczny zarazem, eliminując z czasem mizერიę ludzkich dziejów. Albo – jak to jest w wypadku pozytywistycznych (i wielu socjalistycznych) kontynuacji oświecenia mających charakter reformistyczny, że racjonalnie kierowana zmiana społeczna przyniesie ostatecznie ten sam efekt.

Począwszy od myśli Saint-Simona, poprzez Comte'a, po Spencera – mamy tu do czynienia ze schematem rozwoju społecznego od militarizmu do industrializmu, a więc od form opresji i przymusu do spontanicznej, organicznej współpracy, w której – mówiąc hasłowo – zanikają antagonizmy, a panowanie nad ludźmi ma szansę zmienić się w panowanie nad rzeczami.

Nie oznacza to jednak niczym nie obwarowanego optymizmu w stylu Condorceta, ponieważ wstrząs Rewolucji Francuskiej przyniósł świadomość, że nowa epoka, oparta na przemyśle i prawach regulujących kontraktowe, utylitarne więzi na rynku wymian, wynikające ze wzrostu podziału pracy, nie są ostatecznym zabezpieczeniem społecznego ładu. Zarówno Saint-Simon, jak i Comte, a potem Durkheim zdawali sobie sprawę z kryzysu przekonań i wartości. Idee Nowego Chrześcijaństwa czy Religii Ludzkości były związane z poczuciem konieczności wypracowania nowego projektu aksjonormatywnych zasad moralnego uprawomocnienia industrialnej i zurbanizowanej formy życia. Przeciw „ekonomistom” Durkheim twierdził, że ludzkie społeczeństwa nie mogą przekształcić się w stowarzyszenia czysto gospodarcze, a świadomość zbiorowa – w kult jednostki [1999: 511–512]. Zatem, nawet jeśli sprawiedliwa, oparta na prawie i gwarantowana przymusem jego przestrzegania jest konkurencja na rynku wymiany funkcjonalnie wyspecjalizowanych przez podział pracy produktów i usług, normatywnie trwałe odniesienie do wartości jest warunkiem koniecznym ciągłości ładu i powściągnięcia tendencji anomijnych.

Krótko mówiąc, formalne zasady kontraktowej kooperacji wymagają moralnego dopełnienia, co więcej, są one uwarunkowane moralnym podłożem określającym wspólnotowe, kulturowe wartości i cele przekraczające użyteczność i korzyść wymian. Znowu zatem wracamy jakoś do problemu *paidei* jako podstawy tworzenia i podtrzymywania zbiorowych wyobrażeń ponad wymiarem jednostkowych interesów.

\*

Durkheimowski głos w sprawie relacji między wartościami i instrumentalnie pojętymi korzyściami wymiany brzmi potem w całej już właściwie orientacji strukturalno-funkcjonalnej, w której – głównie za sprawą Talcotta Parsonsa – nie sposób budować modelu działania jako systemu bez uwzględnienia kultury i osobowości jako poziomów regulacji, które – drogą interakcyj-

nej, zinstytucjonalizowanej transmisji w systemie społecznym, określają hierarchię kontroli, narzucającej organizmowi wartości i cele orientujące jednostkę na zaspokojenia jej potrzeb zgodnie z kulturowym znaczeniem przedmiotów, które mają temu służyć [por. Parsons 1966: 28]. Zakłócenie więzi między tymi poziomami transmisji, od kultury, poprzez system ról, osobowość, ku poziomowi motywacyjnej energii działania, jest u Parsonsa przyczyną deregulacji i ostatecznie źródłem anomii, w wyniku której pojawia się przemoc jako przejaw dewiacji i patologii. Zastosowanie siły, nie mające w swej naturze konsekwencji deregulacyjnych, widzi się tu jedynie w środkach siłowego przymusu, stanowiących zabezpieczenie (*security base*) prawomocnej władzy jako zgeneralizowanego medium wymiany w obrębie systemu społecznego jako subsystemu działania [Parsons 1970].

\*

Inny trop związków między przemocą i ładem wyznacza myśl Marksa i jej kontynuacje, chodzi bowiem przecież o jedną z najbardziej wpływowych i opozycyjnych orientacji wobec pozytywistycznych odmian socjologii XIX stulecia. Obok tezy, że „praca stworzyła człowieka” i że „[[filozofowie rozmawiają tylko interpretowali świat: idzie jednak o to, aby go zmienić”, Hannah Arendt uznaje trzecią, dotyczącą przemocy, za dopełniającą kluczowe twierdzenia filozofii politycznej Marksa: „przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym” a stąd: „przemoc jest akuszerką dziejów” [Arendt 1988: 145].

Arendt w cytowanym tu eseju wskazuje na paradoksalny charakter tej tezy: jeśli przemoc jest z jednej strony konstytutywnym składnikiem klasowo zantagonizowanych społeczeństw, zarówno jako produkt, jak i podstawa i narzędzie wyzysku, a zarazem środek rewolucyjnej zmiany zwieńczonej postacią społeczeństwa bezklasowego i wolnego od konfliktu, to – w konkluzji – *przemoc jest zjawiskiem, które ostatecznie musi znieść samo siebie*. Na jakiej jednak zasadzie i jakie są tego teoretyczne przesłanki? Wykraczając poza naukową analizę konfliktu organizującego społeczeństwa klasowe, Marks uwikłał się mimo wszystko w ideologiczny horyzont oświeceniowego projektu postępu i niedaleko mu do entuzjastów industrializmu jako wieku przyszłej harmonii, wyjąwszy podstawowe założenie – dzielone przezeń i z Platonem i z Rousseau – że u podstaw egoistycznych bądź grupowo partykularnych motywów politycznego panowania ludzi nad ludźmi, i nieodłącznie z nim związanej przemocy, leży to, co prywatne, od materialnej własności poczynąwszy.

\*

Warto na koniec skrótowo podkreślić wagę rozważań na temat przemocy zawartych w szeregu dziewiętnastowiecznych, naturalistycznych koncepcji ewolucji wyodrębnianych jako darwinizm społeczny, w których antagonizm i przemoc w stosunkach między jednostkami oraz w relacjach między ludzkimi grupami nie sprowadza się do cywilizacyjnie dającego się okiełznać i kontrolować żywiołu przedstawiającego sobą anty-ład czy chaos, lecz przeciwnie, urasta do rangi podstawowego, naturalnego mechanizmu kształtującego nie tylko stosunki międzygrupowe, lecz także organizację społeczną i kulturę wewnątrz nieustannie walczących ze sobą grup. Koncepcje te sytuują się krytycznie w równym stopniu w stosunku do marksizmu i do socjologii z ducha industrialistyczno-reformistycznej.

Ludwik Gumplowicz, którego trudno wprawdzie bez zastrzeżeń zaliczyć do tego nurtu, bo poglądy swe kształtował w polemice ze skrajnym determinizmem biologicznym przenoszonym wówczas do socjologii pod sztandarem myśli darwinowskiej, pisał przecież obrazowo o przezorności natury wszechwładzącej „w dusze ludzkie niepohamowaną żądzę dobrobytu, którego nie mogąc własnymi siłami dopiąć, użyli gwałtu i przemocy, tłocząc na 'bliźnich' jarzmo niewoli [...] gwałtem więc i przemocą zmusili jedni drugich do najniższych prac [...] i zaprowadzili ten przymusowy podział pracy, który jest treścią każdego ustroju społecznego. [...] Tak więc gwałt i podbój są koniecznymi warunkami wszelkiego rozwoju społecznego” [1887: 251].

W tym sensie, jak podkreśla Jerzy Szacki w komentarzu do socjologii Gumplowicza, „z przemocy rodzi się nie tylko wymuszone posłuszeństwo pokonanych, lecz również kultura” [2002: 371]. Przez naśladownictwo i amalgamację prowadzi ona do wytworzenia się nowych obszarów solidarności nie opartej już na syngenicznym poczuciu więzów krwi, lecz na symbolicznie ujednoczonej kulturze narodowej. Ta więź, zablizniająca jakoś rany pierwotnego konfliktu, lecz zachowująca jego pamięć, by tak rzec, w społecznych i państwowych porządkach dominacji, jest wszakże według Gumplowicza zawsze tylko zjawiskiem wewnątrzgrupowym i nie osłabia antagonizmu między kulturowymi „rasami”, tożsamymi w istocie z narodowymi państwami czy państwami-narodami owego czasu. Nie bez racji więc Jerzy Szacki buduje analogię między Hobbesowską wizją wojny wszystkich przeciw wszystkim i Gumplowiczowskim obrazem permanentnej walki „ras”.

## 6

W charakterze konkluzji, która wszakże – zważywszy przyjętą tu konwencję notatek i tropów, konkludująca w obiegowym tego słowa znaczeniu być nie może: studiując *Nadzorować i karać* Michela Foucaulta [1993] czytelnik

jest pod przemożnym wrażeniem, że widzialna represja i przemoc, opuściwszy miejsca publicznej kaźni, a nawet Benthamowski, racjonalnie ucywilizowany Panoptikon, weszła w nas samych. Tym samym Durkheimowski schemat rozdarcia, *homo duplex* jako wizja człowieka zawieszzonego między społecznieniem i egotyczną indywidualizacją, traci na znaczeniu. Nadzorca nie jest dłużej potrzebny, skoro bezosobowa władza *społeczeństwa* sęczy się w nas i dyscyplinuje kapilarnie działającym systemem nakazów i zakazów, za którymi – każe się nam wierzyć – stoi naukowo zobiektywizowana wiedza.

Nie inaczej jest z przemocą symboliczną w rozumieniu Bourdieu i Passerona [1990]. Instytucjonalnie uprawomocniona wiedza ma nam pomóc we właściwym umiejscowieniu motywacji i biograficznych wyborów w odpowiednich dla nas rejonach zracyjonalizowanej, hierarchicznej, aksjologicznie w każdym miejscu otwartej i dostępnej, lecz opartej na faktycznych i wielorakich nierównościach dostępu strukturze, która przedstawia się jako niearbitralny wynik społecznego rozwoju.

\*

Neomarksowskie zazwyczaj, krytyczne korzenie teorii uniwersalizujących zastosowanie pojęcie przemocy, prowadzą do jego wewnętrznego rozwarstwienia, a poniekąd i rozproszenia. Wynika to z poststrukturalistycznego demontażu epistemicznych roszczeń tradycyjnego racjonalizmu, z całym bagażem jego humanizmu i neohumanizmu, i ma służyć raz jeszcze idei odsłaniania realnie działających mechanizmów pod powierzchnią ideologicznie nacechowanych koncepcji ładu. Skutkuje to paradoksem, z którego tym teoriom trudno się będzie, podobnie jak to było w wypadku marksizmu, rozliczyć, choć nie wydaje się, by paradoks i antynomia stanowiły w wypadku tego stylu myślenia poważny dlań problem.

„*Nowoczesność* – jak powiada Zygmunt Bauman – *opisuje swą historię jako ‘proces cywilizowania’ – poskramiania tego, co dzikie, uszlachetniania tego, co nieokrzesane, obłaskawiania tego, co drapieżne. [...] Ale nie ma tu mowy o przemocy, jakiej używają – muszą używać – ci, co chcą przemocy innych zapobiec. O tym, że co jednym ludziom jawi się jako proces cywilizacji, innym ukazuje się jako proces zniewolenia i ujarzmienia. O tym, że treścią cywilizacji jest nie tyle eliminacja, co redystrybucja przemocy*” [1995: 35].

Istotnie, nie tylko te nowoczesne, lecz także zgoła tradycyjne koncepcje ładu, kalkulując politycznie uzasadnioną przemoc i przymus jako, by tak rzec, policyjną polisę ubezpieczeniową przeciw anarchii i anomii, przeciwstawiły ład, ze wszystkimi zasługującymi na krytykę przemilczeniami i zabiegami relatywizacji, brutalnej, nienormowanej poza stosunkami sił grze o partykularne w takiej czy innej skali korzyści. Ostatecznie, jak dobitnie wskazał Popper,



Platońska *paideia* nie jest jedynie sokratejskim dialogiem opartym na przymusie rozumnej argumentacji, ale zinstytucjonalizowanym treningiem, pełnym zasad racjonalizowanej selekcji do ról, i cenzury, w istocie systemem karceralno-dyscyplinarnym w imię teokratycznej, *prawdziwej* koncepcji społeczeństwa jako organizmu.

Czy dzisiejsza tendencja do ujmowania przemocy w jej nader zgeneralizowanej, wiedzo-władczej wizji jako konstytutywnego czynnika, podstawy ładu społecznego, a nie jego negatywnego bieguna, demistyfikacja wszelkich odmian akulturacji, pedagogii, perswazji, przekonywania, jako zabiegów ukrytego w swym instrumentalnym charakterze środka panowania grup dominujących w podziale pracy i władzy (także, a może przede wszystkim w intelektualnym podziale pracy), ma jakiś przejrzysty horyzont poznawczy i aksjologiczny?

\*

Konstruktywistyczny punkt widzenia w rozumieniu Andrzeja Zybertowicza, podobnie jak wiele innych odmian ponowoczesnej refleksji, mają oczywiście konsekwencje zwrotne i wiążące dla nich samych. Podejmowane z tej perspektywy próby opisu i analizy zjawisk przemocy i przymusu tyleż zmierzają do odsłaniania ich ukrytych dotąd obszarów, i rozświetlania w tych odsłonach wielowymiarowych powiązań między nimi, co same się stają posunięciami w owej grze językowej. Biorąc więc pod uwagę nierzadką w tym nurcie myślowym tezę o nieusuwalnej, konstytutywnej roli przemocy w procesie poznania należałoby zapytać, w jakiej mierze i w jakim sensie one same mogą się stawać lub stają się owej przemocy przejawem i źródłem?

Jeśli zważyć, że u podstaw dzisiejszej tendencji do rozszerzania zakresu, by nie rzec inflacji tego pojęcia w refleksji humanistycznej nie leży czysto negatywna demistyfikacja ładu poznawczego, moralnego i społecznego w ich nieuchronnym uwikłaniu w rozmaite formy przemocy, lecz przede wszystkim racje ideologiczne związane z ideałem emancypacji od zniewoleń, ów radykalizm wiedzie do paradoksu: wszelka próba znoszenia przemocy zakłada ostatecznie użycie jakichś jej mechanizmów.

Nie jest możliwe zatem, by przyjąć, że przemoc zaczyna się tam, jak to zgrabnie formułuje Franco Ferrarotti [1981: 3], gdzie urywa się dyskurs, albowiem ten drugi, wolny wprawdzie od przemocy fizycznej, nie może być uwolniony od symbolicznej przemocy tkwiącej u podstaw stosowania kategorii, klasyfikacji, reprezentacji i argumentacji, a w wersji skrajnej – w samej praktyce ich tworzenia i w ich zawartości.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. [1988], *Tradycja a epoka nowoczesna*, „Res Publica”, nr 9.
- Arendt H. [1998], *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa: Aletheia.
- Bauman Z. [1995], *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bourdieu P., Passeron J.C. [1990], *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, PWN, Warszawa.
- Durkheim É. [1999], *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa.
- Ferrarotti F. [1981], *Introduction*, „Social Research”, vol. 48, no. 1: *On Violence. Paradoxies and Antinomies* (Guest Editor: Franco Ferrarotti).
- Foucault M. [1993], *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa: Aletheia-Spacja.
- Giddens A. [1977], *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, London.
- Giddens A. [1979], *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Gumplowicz L. [1887], *System socjologii*, Warszawa: Spółka Nakładowa.
- Hindess B. [1999], *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hobbes T. [1954], *Lewiatan*, Warszawa: PWN.
- Jaeger W. [1964], *Paideia*, t. II, Warszawa: PAX.
- Kasia A. [1966], *Platona ideał wolności ascetycznej*, [w:] *Antynomie wolności*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Minois G. [1998], *Historia piekła*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wolumen, seria „alfa omega”.
- Parsons T. [1966], *Societies*, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Parsons T. [1970], *Some Problems of General Theory in Sociology*, [w:] J.C. McKinney, E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, New York: Appleton-Century-Crofts.
- Platon [1958], *Państwo*, Warszawa: PWN.
- Popper K. [1993], *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I i II, Warszawa: PWN.
- Rousseau J.J. [1966], *Umowa społeczna*, Warszawa: PWN.
- Seidler G.L. [1971], *Machiavelli i jego czasy*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Konstantego Grzybowski*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Szacki J. [2002], *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa: PWN.
- Tokarczyk R. [1988], *Klasyki praw natury*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Zybertowicz A. [1995], *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Andrzej Piotrowski  
University of Łódź

## SOME NOTES ON THE NOTION OF VIOLENCE

## Summary

Starting with a commonly shared opinion that the XX century was ‘a century of violence’ in the sense of all possible forms of physical oppression, and pointing to the fact that it was the time, when the very concept of violence had come to be applied to a range of symbolic and discursive

---

rather than physical forms of domination, the author refers to some paradoxical aspects of the relation between the widely recognized high relevance of the problem of violence in the modern world, reflected in a plethora of (sub)disciplinary dispersed empirical studies, and a rather low and underestimated status, as well as insufficient clarification of a general notion of violence in the social theory of today.

Admitting that the notion of violence has never been used as a generic and central concept for social / sociological theorizing, except for some XIX c. manifestations of social Darwinism, the author suggests, however, that the problem of violence has been underlying, visibly or tacitly, since the times of Plato's idea of *paideia* till today, any theoretical reflection on "how the social order is possible", and thus violence may be said to be its "background category" which defines a theoretical *limes* of a collapse of social order regulated through values, norms and law.