Jacek Breczko
Uniwersytet Medyczny w Białymstoku
ORCID: 0000-0002-8862-9721
DOI 10.24917/20838972.16.9

Pacyfizm radykalny i umiarkowany a pojęcie „wojny sprawiedliwej”

Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię.
Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz.
(Mt, 10, 34–36)

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Po łacinie gra słów: Jezus zakazywał malitia, a nie militia.

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

niża tych, co są z wyroku Bożego zwyciężeni, bądź dla ich poprawy, bądź dla ukarania”[5]. Augustyn nie traktuje wiec wojny jako „Sądu Bożego”.

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

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

Trzy warunki

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

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

Cztery warunki

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

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

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

Pięć warunków

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

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

6 Wsparcie modlitewne było dopuszczalne już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 Ibid.

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

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

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

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

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

błędy i nieprawości w dziejach Kościoła, w tym za nawracanie przemocą i okrucieństwa krucjat, miały poprawić relacje z innymi religiami[18].

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

Spróbujmy na koniec sprecyzować pojęcie pacyfizmu umiarkowanego.

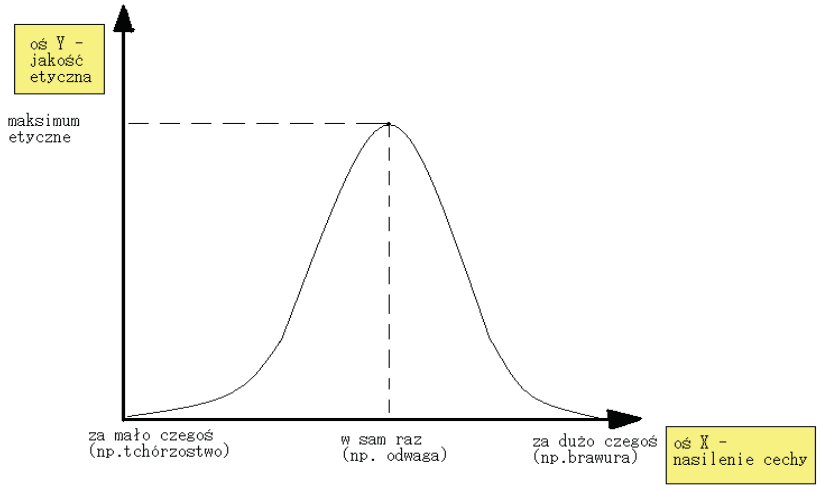
Pacyfizm umiarkowany może odwoływać się do etyki zasad (i prawa bożego, bądź naturalnego), interpretując – na przykład – piąte przykazanie jako „nie morduj”. Może odwoływać się do kalkulacji utylitarnej (znikome pożytki w wojny, choć nie zawsze). Może wreszcie – najbardziej, jak sądzę, owocnie – odwoływać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

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

dzenia napięć, do skutecznego mediowania i rozwiązywania konfliktów. Tak pojęta cnota „pacyfikowania" współgra z pitagorejską definicją mądrości (mądrość polega na czynieniu przyjaciół z nieprzyjaciół, głupota na czynieniu nieprzyjaciół z przyjaciół)[19].

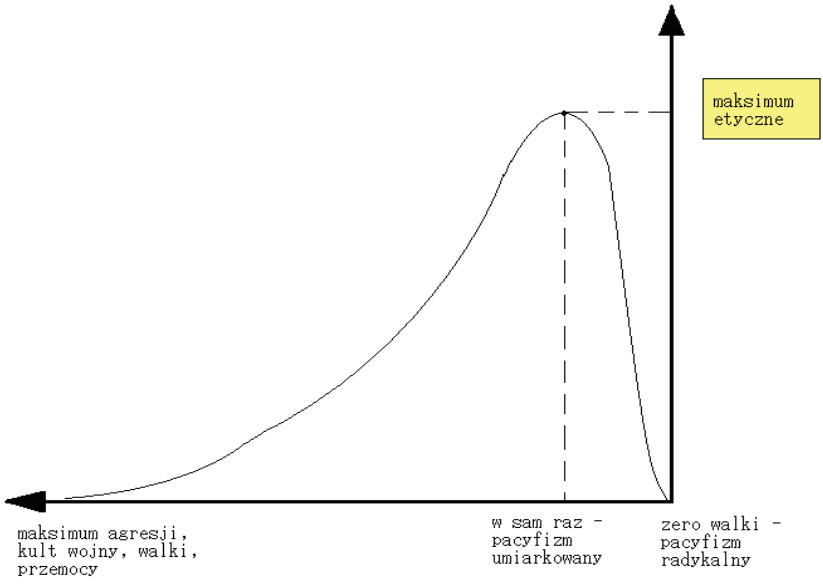
Po drugie, w tym sensie, że umiarkowany pacyfista, odwołujący się do etyki cnót, traktuje pokój jako cel; nie może wszakże z góry wykluczyć, że będą przypadki, kiedy wojna (walka) może okazać się najlepszym (czy też jedynym) środkiem doń wiodącym.

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



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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

22 Byłbym skłonny, z pewnymi wszakże zastrzeżeniami, zaliczyć tutaj też ingerencje ze względów humanitarnych; w tym przypadku naszymi sojusznikami – których chcemy bronić – są nasi bliźni po prostu.

23 Taką doktrynę można znaleźć w słynnej, będącej niejako hymnem radykalnych pacyfistów, piosence Johna Lennona „Imagine”.

bogactwa i – nie bójmy się użyć tego słowa – twórczego geniuszu naszego gatunku. Natomiast próba zlikwidowania tej naturalnej wielości, musiałby się wiązać z trudną do wyobrażenia przemocą zastosowaną na skalę globalną. Trawestując Kanta, można by powiedzieć, że tak pokrzywionego lasu nie da się naprawić bez jego wycięcia.

Podsumujmy. Pokój nade wszystko, pokój regułą, a wojna „tragiczną okolicznością", skrajnym, radykalnym wyjątkiem (a nie ciągiem dalszym polityki realizowanym innymi środkami) – oto sedno pacyfizmu umiarkowanego. Mówimy, rzecz jasna, nie o faktach (o okrutnej historii ludzkości), ale o powinnościach, o tym do czego powinniśmy zmierzać. Zbyt łatwo bowiem zwolennicy wojny – przeróżni realiści, militaryści, arche i neokonserwatyści – przechodzą od faktów (wojny były zawsze) do powinności (trzeba zawsze szukać wroga i wojować). To prawda, że wojna w dziejach była regułą, a pokój wyjątkiem. Być może też prawdą jest, że wojna bywała kulturotwórcza[24], ale był to – jak sądzę – prymitywny, ekstensywny sposób „wzrostu".

Mylą się chyba zwolennicy Machiavellego, którzy argumentują, że między tym jak jest, a tym jak być powinno, jest tak wielka przepaść, że ci, którzy postępują, jak być powinno, skazani są na klęskę. Przeciwnie, sądzę, że rację mają ci, którzy twierdzą, że na dłuższą metę działanie moralne przeważnie się opłaca; że prawda i sprawiedliwość, niczym oliwa, w końcu na wierzch wypływa. Tym bardziej, jeśli postępujemy nie tylko w sposób prawy, szlachetny, ideowy, ale i roztropny. Pacyfizm radykalny bywa ideowy i szlachetny, ale z reguły jest nieroztropny; pacyfizm umiarkowany jest zarazem szlachetny i roztropny.

Co prawda, argument z autorytetu nie jest w logice wysoko ceniony, chciałbym jednak na koniec zauważyć, że Bertrand Russell przebył taką właśnie drogę: od pacyfizmu integralnego w duchu tołstojowskim, do pacyfizmu umiarkowanego (zwanego – w jego przypadku – pragmatycznym lub politycznym)[25].

24 Por. pogląd Josepha de Maistre: „(...) owoce natury ludzkiej: sztuka, nauki, wielkie przedsięwzięcia, wielkie myśli, męskie cnoty są przede wszystkim wynikiem wojny. Wiemy, że narody dochodzą do najwyższego szczebla wielkości, jaki są w stanie osiągnąć, wyłącznie po długich i krwawych wojnach. I tak punktem szczytowym dla Greków była straszna epoka wojny peloponeskiej. Wiek Augusta nastąpił bezpośrednio po wojnie domowej i proskrypcjach. Geniusz francuski został okrzesany z grubsza przez Ligę, a wygładziła go Fronda (...). Słowem, rzec można, że krew jest nawozem tej rośliny, która zwie się geniusz". Cyt. za. Janusz Trybusiewicz, *De Maistre* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1968), 132.

25 Por. Zbigniew Kuderowicz, *Pragmatyczny pacyfizm Bertranda Russella*, w: tenże, *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku* (Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko 1995).

Bibliografia

Accattoli, Luigi. *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, przeł. Anna Dudzińska-Facca. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.

Św. Augustyn. *Państwo Boże*, przeł. Ks. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.

Korab-Karpowicz, Włodzimierz, Julian. *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a*, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2010.

Kuderowicz, Zbigniew. *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku*. Białystok, WEiŚ, 1995.

Miłosz, Czesław. *Historia literatury polskiej*, przeł. Maria Tarnowska. Kraków, Znak, 1999.

Minois, Georges. *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przeł. Antoni Szymanowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998.

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

Trybusiewicz, Janusz. *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1968.

http://www.michaeljournal.org/KrotkaopowiescoAntychryscie.htm (data dostępu: 01.05.2019)

Pacyfizm radykalny i umiarkowany a pojęcie „wojny sprawiedliwej”

Abstrakt

Artykuł zaczynam od krótkiego rysu historycznego związanego z pojęciem wojny sprawiedliwej; konstruuję następnie pewien – maksymalnie obszerny – model tego pojęcia. Model ten zestawiam z pojęciem pacyfizmu umiarkowanego, wskazując, że pojęcia te nie są tożsame (niektórzy zwolennicy wojny sprawiedliwej nie mogliby być uznani za pacyfistów umiarkowanych, i niektóry pacyfiści umiarkowani byliby skłonni toczyć wojny niesprawiedliwe; na przykład nie wypowiedziane przez legalnego władcę). Zestawiam następnie idee pacyfizmu radykalnego i umiarkowanego, odwołując się – między innymi – do etyki cnót Arystotelesa. Pacyfizm umiarkowany okazuje się być „złotym środkiem” między militaryzmem, kultem wojny, a pacyfizmem radykalnym.

Słowa kluczowe: pacyfizm umiarkowany, pacyfizm radykalny, wojna sprawiedliwa.

Jacek Breczko, dr hab., pracownik Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku (Studium Filozofii i Psychologii). Zainteresowania naukowe: historia idei, historiozofia, filozofia polityki, etyka.

Pacifism radical and moderate and the concept of „just war"

Summary

I start the article with a short historical outline related to the notion of a just war; then I construct a certain - maximally extensive - model of this concept. I combine this model with the concept of moderate pacifism, indicating that these concepts are not identical (some supporters of the just war could not be considered moderate pacifists, and some moderate pacifists would be willing to wage unjust wars, for example not started by a legitimate ruler). Then I combine the ideas of radical and moderate pacifism, referring – among other things – to the Aristotelian ethics of virtues. Moderate pacifism turns out to be the „golden mean" between militarism (the cult of war) and radical pacifism.

Keywords: moderate pacifism, radical pacifism, just war.

Jacek Breczko, PhD, an employee of the Department of Human Philosophy and Psychology at the Medical University of Bialystok. Scientific interests: history of ideas, philosophy of history, history of Polish philosophy, philosophy of politics, ethics. Important publications: *Two thousand six hundred-year birth. Introduction to philosophy*, Białystok 2007; *Historiosophic views of writers from the "Kultura" of Paris. Overcoming catastrophism, rejection of messianism*, Lublin 2010, *Civilization on the bend. Sketches from the history of philosophy and philosophy of history*, Lublin 2014.