

PRAWDA JAKO WARUNEK POKOJU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Problem, jaki został sformułowany w tytule, pragnę przedstawić w dwóch etapach:

Pierwszym krokiem będzie zarysowanie aktualnego horyzontu rozumienia u ludzi, do których jest adresowane papieskie nauczanie w tym temacie.

Drugim zaś właściwe zrozumienie i wyjaśnienie nauki Jana Pawła II, która jest zdecydowanie sprofilowana etyką, to jest filozofią moralności Karola Wojtyły¹.

I. Horyzont rozumienia tezy Jana Pawła II tworzy współczesny kryzys moralny, zarówno w aspekcie pokoju, jak i w aspekcie prawdy, a dokładniej mówiąc, doświadczenie negatywne (kontrastowe) moralności, wartości pokoju i wartości prawdy. Na gruncie tego doświadczenia, w świetle jego oczywistości, Papież nie powątpiewa, że jego orędzia pokoju, głównie ich tezy, są komunikatywne i zrozumiałe dla współczesnych ludzi. Tę supozycję można przyjąć także w naszej refleksji, zwłaszcza gdy chodzi o fakt współczesnego zagrożenia pokoju. Nie trzeba go bliżej przedstawiać. Wydaje się jednak, że kryzys prawdy nie jest tak oczywisty dla współczesnych ludzi, ani nie jest doświadczany w kontekście zagrożenia pokoju. Z tej racji wymaga on bliższego unaocznienia.

Kryzys prawdy w naszych czasach wyraża się w różnorodny sposób. Wydaje się, że polega on: 1) na rozpadzie jedności logosu i etosu; 2) na wzroście tendencji manipulacyjnych ze strony wielorakich ideologii; 3) na wielości koncepcji filozoficzno-teologicznych o przewadze poglądów subiektywistycznych i akognitywistycznych.

1. Aby zrozumieć sens tezy Papieża, że pokój jest uwarunkowany przez prawdę, trzeba uwzględnić to, co nazywa rozpadem związku wzajemnej zależności między logosem i etosem. Otóż dla Jana Pawła II „pokój jest (...) w swej najgłębszej rzeczywistości

¹ Współczesne poglądy Karola Wojtyły są nieodzowną egzegezą i kluczem hermeneutycznym w interpretowaniu poglądów Jana Pawła II. Ich syntetyczne opracowanie, ważne dla naszego tematu, można znaleźć w gruntownym studium E. Kaczyńskiego OP, *Prawda o dobru w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły*, RF 28 (1980) z. 2, s. 47—71.

dobrem z istoty ludzkim, właściwym ludzkim podmiotem, a więc dobrem natury intelektualnej i moralnej, owocem prawdy i cnoty. Jest on wynikiem dynamizmu wolnej woli, kierującej się rozumem, ku dobru wspólnemu, które osiąga się w prawdzie, sprawiedliwości i miłości. Ten porządek intelektualny i moralny opiera się na decyzji ludzkiego sumienia”². Tymczasem dzisiejsze czasy charakteryzują się brakiem owego porządku i ładu. Często-kroć ludzie opowiadają się albo za logosem, przy równoczesnym wyeliminowaniu etosu (np. w nauce, w badaniach i doświadczeniach naukowych oraz w publicystyce), albo za etosem, bez uwzględnienia logosu (np. w ruchach ideologicznych zwolenników pacyfizmu, terroryzmu czy tzw. zielonych; — por. słynne hasło: *Lieber rot, als tot*).

Zjawisko to nie wymaga tu szczegółowego unaocznienia, bliższej prezentacji, aby dostrzec sens tezy Jana Pawła II i jej aktualną wymowę. Do niektórych aspektów tego zjawiska nawiążą późniejsze rozważania.

Jan Paweł II zwraca uwagę na nieprzestrzeganie związku między pokojem i prawdą u tych, którzy powołując się na własne sumienie równocześnie okazują obojętność wobec prawdy. Przejawia się ona u tych na przykład, który prawdę i fałsz w dziedzinie moralności, będącej obszarem problematyki pokoju, sprowadzają do decyzji osobistych, do własnego sposobu myślenia, nie przejmując się tym, czy to, co myślimy, jest prawdą albo fałszem.

Obojętnością wobec prawdy jest również przekonanie, że dla człowieka ważniejsze jest szukanie prawdy niż jej osiągnięcie, ponieważ w rezultacie i tak wymyka się ona z rąk, a także, będące konsekwencją postaw wyżej ukazanych, błędne uznanie szacunku należnego każdej osobie, niezależnie od jej przekonań, za zaprzeczenie istnienia obiektywnej prawdy³.

Osoba ludzka, obojętna na prawdę w powyższym sensie, nie troszczy się o pokój jako o prawdę o tym dobru, lecz myli wierność własnemu sumieniu z przywiązaniem do jakiegokolwiek własnej opinii lub do opinii większości.

Przyczyną obojętności wobec prawdy o dobru pokoju jest — zdaniem Papieża — pycha człowieka, która sprawia, że on „przypisuje sobie władzę decydowania, jako najwyższy sędzia, o tym, co jest prawdą, a co fałszem, zaprzeczając transcendencji prawdy wobec naszego stworzonego rozumu i w rezultacie odrzucając powin-

² Jan Paweł II, *Pokój — dar Boga powierzony ludziom. Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982, nr 4*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie z (1981) nr 12.

³ Por. Jan Paweł II, *Stosunek pomiędzy prawem moralnym i wolno-*

ność otwarcia się na nią i przyjęcia jej, nie jako własnego wynalazku, ale jako daru, otrzymanego od przedwiecznej wartości” Po prostu: „przyczyna obojętności na prawdę tkwi w głębi serca. Nie można znaleźć prawdy, jeśli się jej nie miłuje. Nie można poznać prawdy, jeśli się nie chce jej poznać”⁴.

2. Sytuacja zagubienia człowieka, „który nie jest zdolny, z prawym umysłem i otwartym sercem, do pogodzenia się z bliźnimi na gruncie prawdy”⁵, jest dziś w poważnej mierze wykorzystana i sterowana przez różne systemy społeczno-polityczne i ideologiczne, które także — jak pokój i prawda — są dziełem ludzkiego ducha. Człowiek jest manipulowany przez ideologię i ze strony władzy, stając się niezdolnym do rozeznania między dobrem a złem, do uznania tych samych wartości. Jego sumienie jest zniekształcone, względnie podporządkowane różnym ograniczonym i stronnicy systemom filozoficznym i społecznym, opartym „na wątpliwych założeniach, sprowadzających człowieka i historię na zamknięty teren sił materialnych, gdzie liczą się jedynie potęga broni i potęga gospodarki”⁶.

Na drodze uwiedzenia człowieka podsyca się go do nienawiści. Ideologicznie usprawiedliwia się wojnę i terror, jako słuszną walkę o wyzwolenie i sprawiedliwość, nie nazywając rzeczy dosłownie i po imieniu.

Papież podaje listę różnych form wykroczeń przeciw prawdzie, jej zniewolenia, odrzucenia, względnie wzgardy, listę rozmaitych „form nieprawdy na jakimkolwiek poziomie”⁷. Jedne są bardziej ogólne, fundamentalne, o charakterze ideologicznym, inne natomiast są uszczególnione i konkretne, o charakterze prakseologiczno-politycznym. składają się one na taki stan zakłamania i tym samym zagrożenia pokoju, że można mówić o zatruwaniu stosunków międzyludzkich (jego biosfery, ideo- i etosfery), rodzącym niewiarę w człowieka zarówno w jego „potencjał wielkości”, jak i w „konieczność odkupienia” go od zła. Wytwarzają one „klimat niepewności” po to, aby osoby lub rządy zmusić do przyjęcia postawy współwinowajcy, do pójścia na kompromis, lub aby one zareagowały w sposób nieprzemyślany. Budzą one wątpliwości i podejrzenia, służą do szantażu i zastraszenia⁸.

ścią, w: L'Osservatore Romano, wyd. polskie 4 (1983) nr 7—8, s. 21.

⁴ Tamże.

⁵ Jan Paweł II, *Pokój rodzi się z serca nowego. Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju 1984*, nr 2, w: L'Osservatore Romano, wyd. polskie 4 (1983) nr 10.

⁶ Tamże.

⁷ Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju 1980*, nr 1, w: L'Osservatore Romano, wyd. polskie 1 (1980) nr 1—2.

⁸ Tamże, n. 4.

Otóż metodą kłamstwa, we właściwym tego słowa znaczeniu, niepełnymi i zniekształconymi informacjami, zręczną i ustawiczną propagandą, manipulacją środkami społecznego przekazu dąży się dziś z jednej strony do uwiedzenia opinii publicznej, łudząc ją perspektywą szybkich i radykalnych rozwiązań problemów sprawiedliwości społecznej na drodze walki połączonej z przemocą, z drugiej zaś do systematycznego dyskretyzowania opozycji, to jest osób — przeciwników oraz struktur społecznych.

Nieprawdą zwalczą się tych, którzy nie podzielają tego samego stanowiska. Opozycję zmusza się do milczenia, nadając jej miano „wroga”, to jest przypisując jej wrogie zamiary i piętnując ją jako napastników, wbrew jej deklaracji, że kieruje się jedynie troską obrony wobec realnych zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych. Nie bierze się pod uwagę wszystkich, także tych dobrych i słusznych aspektów działania u tych, którzy powołują się na swoje obiektywnie słuszne i niezbywalne prawa i z tego tytułu stawiają opór wobec narzuconej im ideologii⁹.

Dla zarysowania horyzontu rozumienia tezy papieskiej pomocą mogą służyć nam niektóre uwagi zawarte w *Instrukcji o pewnych aspektach teologii wyzwolenia* z dnia 6 sierpnia 1984¹⁰. Przypomina ona z jednej strony słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w Puebla¹¹, wskazujące na trzy filary każdej autentycznej teologii wyzwolenia, a mianowicie na: prawdę o Jezusie Chrystusie, na prawdę o Kościele i na prawdę o człowieku i jego godności (V, 8; XII, 5). Z drugiej jednak strony ostrzega ona przed marksistowską infiltracją w postaci przewagi aspektów ideologicznych u niektórych przedstawicieli tzw. teologii wyzwolenia, którzy milcząco zakładają pewne ideologiczne *a priori* w opisie rzeczywistości społecznej (VIII, 6).

Rozdział VIII tej Instrukcji nosi tytuł „Podcinanie zmysłu prawdy a przemoc (władza)”, pod którym przypomina się pewne ideologiczne, w duchu marksistowskim ujęte, przesłanki tzw. teologii wyzwolenia, które pełnią w niej funkcję zasady. Ostatecznie jednak sprawa toczy się o koncepcję prawdy. „Twierdzi się, że prawda istnieje tylko w partyjnej *praxis* i poprzez nią. *Praxis* i prawda, która z niej wynika, są *praxis* i prawdą partyjną, ponieważ podstawowa struktura historii jest nacechowana walką klasową (...) Prawda jest prawdą klasową; prawda zachodzi tylko w walce klasy rewolucyjnej” (VIII, 4-5). I dalej czytamy: „walka klasowa jest przedstawiona jako obiektywne i konieczne prawo.

⁹ Tamże, n. 1, 5, 8.

¹⁰ Por. *Herderkorespondenz* 38 (1984) 464—475.

¹¹ Por. AAS 71 (1979) 188—196.

Gdy się wkracza w ten proces po stronie uciśnionych, to «czyni» się prawdą, działa się «naukowo». Konsekwentnie to ujęcie prawdy idzie w parze z twierdzeniem o konieczności przemocy i tym samym z politycznym amoralizmem. W tej perspektywie traci wszelki sens odniesienie do etycznych żądań radykalnych i odważnych reform strukturalnych i instytucjonalnych” (VIII, 7).

Instrukcja wyprowadza z tego następujący wniosek, który jest ogólnie ważny, także dla naszej problematyki: „przez zawisłość (zależność) owych tez marksistowskiej genezy radykalnie kwestionuje się szczególnie istotę etyki. *De facto* w opcji walki klas neguje się transcendentną zasadę rozróżniania dobra i zła, podstawową zasadę etyki” (VIII, 9).

Ale nie tylko etyczne twierdzenia (np. o wartości moralnej pokoju), lecz także tezy teologiczne podlegają w ten sposób ideologizacji i polityzacji. Partyjnemu (stronniczemu) ujęciu prawdy, która ujawnia się w rewolucyjnej *praxis* klasy uciśnionych, zostają podporządkowane i przez to zrelatywizowane teologiczne kryteria prawdy, to znaczy rewolucyjna *praxis* zostaje podniesiona do rangi najwyższego kryterium teologicznej prawdy (X, 1-3). Stąd Instrukcja Kongregacji mówi o nowej hermeneutyce, występującej w tzw. „teologiach wyzwolenia”, która to hermeneutyka doprowadza do politycznej „relektury” Pisma św. (X, 5) i totalizującej dyskredytacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zwłaszcza Rzymskiego Magisterium (X, 1). Tę właśnie „nową hermeneutykę” (X, 5), to ideologiczne *a priori* marksistowskiego myślenia (VII, 6), owo klasowe przedrozumienie (X, 3) tworzy — oczywiście w sensie negatywnym — ten właśnie horyzont rozumienia, który tłumaczy sens tezy papieskiej. Za koniecznością przeto uwzględnienia takich elementów współczesnego horyzontu rozumienia przemawiają nie tylko fakt uprawiania tzw. teologii wyzwolenia przez teologów (ideologów), lecz także jej recepcja, krytyczna reakcja na ogłoszenie Instrukcji.

3. Problematykę prawdy i pokoju, związku między pokojem i prawdą — w ujęciu Jana Pawła II — trzeba widzieć także w aktualnym kontekście filozoficznym. Stanowisko Papieża sytuuje się na gruncie personalizmu etycznego o metafizycznych podstawach filozofii bytu, przez co wyraźnie wchodzi w konfrontację z poglądami współcześnie hołdującymi filozofii świadomości (w postaci neokantyzmu, neoheglianizmu, fenomenologii, hermeneutyki itp.), która w różnej formie wyklucza z rozważań nad moralnością istotny dla niej moment prawdy, odrywając wartość moralną od realnego spełnienia się człowieka i czyniąc ją jedynie pozasubstancjalną, pozabytową treścią świadomości.

Nie znaczy to, że Papież pragnie toczyć spór filozoficzny z po-

zycji autorytetu Kościoła opowiadającego się za klasyczną metafizyką i przeciw materialistycznym czy idealistycznym monizmom. Pragnie jedynie uwzględnić aktualny kontekst filozoficzny, ideologiczny i światopoglądowy, po to, aby postawić właściwą diagnozę dzisiejszych zagrożeń pokoju i wskazać na ich duchowe źródła. Jego pogląd jest wpisany w „czasy nielogiczne”, we współczesny świat myśli ludzkiej, który jest nadmiernie — jego zdaniem — pluralistyczny i rozbity, mówi wieloma językami, dzieląc przedmiot swych badań, samą rzeczywistość, na coraz bardziej oddzielone od siebie aspekty i niosąc tym samym wiele zdeintegrowanych treści.

Wbrew pozorom kultu naukowości dominuje dziś subiektywizm, poznawcze zagubienie w klimacie irracjonalizmu i akognitywizmu, przyzwalające na dowolność w rozumieniu, na rezygnację z logicznych rygorów i na nadużycie interpretacyjne lub nawet deologiczne manipulacje. O człowieku i jego dobru, jakim jest pokój, trudno mówić bez postawy poznawczej afirmującej byt jako dobro, uznającej realne istnienie konkretnego bytu za rzeczywistość obiektywną, pozostającą ontologicznie suwerenną wobec poznającego podmiotu. Wiedza o pokoju domaga się wiedzy o człowieku na gruncie ontologiczno-aksjologicznego obiektywizmu i teoriopoznawczego realizmu, który chroni od dyletantyzmu i szaleństwa myślowego, domaga się odpowiedzialności intelektualnej w szukaniu sensownych odpowiedzi¹².

Tymczasem właśnie dzisiejsze czasy (które Chesterton nazwał „wiekiem niezwykłego nonsensu”) przeżywają kryzys antropologiczny, szczególnie w wymiarze etycznym, stwarzając przez to trudną sytuację pokojową. Istnieją poważne spory co do tożsamości człowieka, podstaw jego rozwoju i społeczeństwa, co do tej prawdy, która jest fundamentem rozwoju człowieka i społeczeństwa w jego najgłębszej tożsamości¹³.

Dlatego właśnie koncepcja pokoju Jana Pawła II jest wyznaczona głównie jego antropologią, a nie jest podyktowana procesami społeczno-ekonomicznymi, ani układami lub strukturami międzynarodowymi. Punktem wyjścia rozważań Papieża w tym temacie jest człowiek, istniejący i działający w prawdzie o tym, czym on sam jest, czyli kierujący się obiektywnymi i niezmiennymi normami moralnymi.

Teza Papieża, która jest zarazem postulatem powiązania pokoju z prawdą, nabiera dalszej aktualizacji w kontekście współcze-

¹² Por. uwagi T. Szmy na marginesie lektury książki S. Świeżawskiego o Św. Tomasz z Akwinu, Tygodnik Powszechny, nr 38 (1984).

¹³ Por. Jan Paweł II, Przemówienie na Uniwersytecie Jagiellońskim, Życie Katolickie, 2 (1983) nr 8—9, s. 185—188.

snej mentalności antydogmatycznej i nieokreśloności światopoglądowej, która umieszcza zagadnienie prawdy w obszarze co najwyżej nauk matematycznych, lecz nie widzi dla niej miejsca w sferze egzystencjalnej. Próba dokładnego określenia prawdy równałaby się uśmierceniu dynamicznego życia. Ona nie może w życiu funkcjonować jako filozoficznie, względnie teologicznie zdefiniowany dogmat czy niezmienna zasada. Ona może istnieć w formie odpowiedniej atmosfery nieokreśloności lub prawdopodobieństwa.

„Co to jest prawda?” — przestało być autentycznym pytaniem, lecz stanowi, jak w ustach Piłata, już odpowiedź skierowaną do tego, który jeszcze podnosi roszczenia prawdy i domaga się jej określenia: „Zostaw swoje spekulacje, bo cóż to jest prawda? Czy nie lepiej porozmawiać o czymś konkretnym?” Takie postawienie dziś kwestii prawdy budzi niepokój i zakłóca komunikację międzyludzką, rodzi obawy i napięcia. W grę wchodzi tu już dylematy losu człowieka, gdy uważa on, że współczesne pożegnanie z kwestią prawdy jest wyzwoleniem człowieka, uzdalniającym go do zapanowania nad rzeczami i byciem *maitre et posseseur de la nature*.

Podobne zagrożenie niesie ze sobą dziś spór o naturę prawdy, prowadzony w formie duchowej walki o właściwą interpretację rzeczywistości na gruncie takiej czy innej idei, walki idei, która łatwo przekształca się w ideologizację totalistycznych struktur myślowych. Dla tej racji nazywamy naszą epokę wiekiem ideologicznego złudzenia i samookłamania, będącym zagrożeniem społeczno-politycznym dla pokoju, czego przykładem są współczesne dyktatury. Zaprzeczenie godności prawdy, jej wsobnej ważności, niezależnej od racji i celów poza nią, musi prowadzić do zakwestionowania samej podstawy godności człowieka i jego wolności, względnie praw.

Stanowisko Papieża w poruszanej kwestii polemizuje ze sposobem myślenia, według którego duchowość człowieka nie jest już pojmowana jako naczynie prawdy, lecz wyłącznie jako zdolność do sprawstwa. Prawdą w tym ujęciu jest tylko to, co zostało zrobione i co jest możliwe do wykonania. Prawda nie jest zatem wartością samą w sobie, godną zaangażowania niezależnie od faktycznych osiągnięć oraz uprzednią wobec tego, co jest do spełnienia. Zgodnie z tym poznanie człowieka może być wyłącznie mierzone przy pomocy kryterium użyteczności. Faktycznie, poznanie nie jest usprawiedliwione samo przez się, lecz wyłącznie ze strony celów, dla których ono zachodzi i którym służy. Wiedza zatem człowieka należy do królestwa celów i środków, czyli jest tym samym przyporządkowana jakiejś formie sprawowania władzy. Odnosi się nie do prawdy lecz do użyteczności jakiejś rzeczy tak,

że moment korzystnego używania czegoś staje się prawidłem wszelkiego myślenia i działania, a świat pojmowany jest wyłącznie jako „materiał samej *praxis*”.

Analogicznie wolność człowieka — według nowożytnego stylu myślenia — jest wolnością uznania swej możliwości sprawstwa i dokonywania wszystkiego, bez jakichkolwiek ograniczeń ze strony prawdy. Prawda nie jest racją wolności, nie jest sama w sobie tak drogocenna, że usprawiedliwia wolność myślenia, zakwestionowania i mówienia tego wszystkiego, czego zmaganie o prawdę wydaje się być godne myślenia, zakwestionowania i mówienia. Prawda nie jest tym, co uzasadnia bycie wolnym od więzów jakichkolwiek użytecznych celów.

Wolność dokonania czy sprawstwa, na wskroś aktualna alternatywa w stosunku do wolności prawdy, do prawdziwej wolności — bez odniesienia do sprawy jako do jej granic, staje się tym samym dyktaturą celów w świecie pozbawionym prawdy, to jest dyktaturą zniewolenia człowieka pod pozorem jego wyzwolenia¹⁴.

Tu tkwią korzenie nie-pokoju, powody, dla których Papież widzi konieczność podkreślania związku pomiędzy prawdą a pokojem. Ludzie będą zdolni wzajemnie porozumieć się i tworzyć wspólnotę konsensu, gdy będą stali wspólnie na gruncie prawdy. Konsens między ludźmi nie może być surogatem, środkiem zastępczym prawdy, lecz musi być owocem prawdy. Ludzie potrafią się spotkać, coraz lepiej się rozumieć, tworzyć system komunikacji i dialogu, i tak budować pokój, jeśli rzetelnie dążą do tego, co ich wewnętrznie jednoczy — do prawdy. Na gruncie tego fundamentalnego przekonania opiera Papież swoją tezę o nierozzerwalnym związku pomiędzy prawdą a pokojem, jako warunku przewyciężenia zagrożenia pokoju, spowodowanego współczesnym kryzysem moralnym, załamaniem się systemu wartości moralnych. Człowiek musi ponownie stać się przedmiotem, zdolnym poznać i uznać prawdę o dobru moralnym w sądzie i decyzji własnego sumienia, aby na gruncie prawdy tworzyć z innymi ludźmi wspólnotę pokoju.

II. Wyjaśnienie tezy o warunkowaniu pokoju przez prawdę na poziomie teorii etyczno-teologicznej Jana Pawła II.

Dotychczasowe rozważania nakreślające horyzont rozumienia tezy Papieża, miały na celu unaocznic jej niewątpliwy sens i zaostrzyć pytanie o podstawę jej zasadności. Po tej linii należy je obecnie kontynuować na poziomie teorii etyczno-teologicznej, w ramach której została sformułowana teza Papieża. Bowiem nie

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Interpretation — Kontemplation — Aktion*, *Communio* 12 (1983) 167—179, zwł. s. 170—173.

pozostaje ona do innych jego tez na zasadzie *iuxta positio*, lecz stanowi z nimi wspólną koncepcję. Zakłada ona określoną ontologię, teorię poznania, antropologię, profilującą jego etykę i teologię. W tym kontekście teoretycznym należy ją bliżej zinterpretować, aby wyjaśnić, dlaczego teza Papieża o związku pomiędzy pokojem i prawdą jest tezą obiektywizmu aksjologicznego i tezą kognitywistyczną, pozwalającą zasadnie twierdzić o prawdziwym albo fałszywym pokoju.

Otóż rozumienie Papieża wychodzi z oczywistego założenia, że pokój jest w pierwszym rzędzie kategorią moralną: wartością i powinnością moralną. Jego pojęcie pokoju jest zasadniczo pojęciem antropologiczno-etycznym, a dopiero wtórnie pojęciem społeczno-politycznym, ekonomicznym czy techniczno-militarnym. W związku z tym także jego teza o związku pokoju z prawdą jest sformułowana jako teza etyczna.

Taki punkt wyjścia papieskiego rozumowania nie jest podyktowany ostrożnością, aby nie przekraczać granic właściwej Kościołowi działalności religijno-moralnej. Papież przyjmuje go raczej na gruncie doświadczenia pokoju jako doświadczenia moralnego, zarówno pozytywnego, jak i negatywnego (kontrastowego), przez co usiłuje być maksymalnie neutralny i wolny od założeń ideologicznych.

Tym samym już jednak stanowisko Papieża pozostaje w opozycji do zideologizowanych i scjentystycznych koncepcji pokoju, które są pozbawione wymiaru moralnego lub go apriorycznie zniekształcają. Z ich bowiem punktu widzenia zagadnienie pokoju w aspekcie prawdy jest zagadnieniem naukowym, różniącym się od przednaukowych utopii pokoju. W duchu neopozytywistycznym zakłada się w nich aporię między nauką a etyką. Uważa się, że najpoważniejszym błędem w badaniach nad pokojem jest zabieg wprowadzania przesłanek metafizycznych, które rysują człowieka w wymiarze ponadczasowym i umieszczają go w wyabstrahowanych procesach społecznych, tak że pokój jest analizowany bez uwzględnienia momentu historyczności tych procesów. Dla takich teoretyków pokoju tylko nauka stwarza realne podstawy do zbudowania prawdziwego pokoju. Kieruje nimi optymistyczne przekonanie, że tylko przy pomocy nauki można osiągnąć taki stan, w którym człowiek podporządkuje przyrodę swoim celom i w dziedzinie polityki stanie się suwerennym podmiotem swego losu. Pokój jest dziełem własnym możliwości człowieka, kiedy przy pomocy nauki stanie się on panem siebie samego i własnego środowiska.

Papież jest świadomy tych ideologicznych racji, dla których współczesne studia nad pokojem — pomimo mocnego podkreśle-

nia ich integralnego charakteru — są pozbawione aksjologicznej orientacji, jaką jeszcze posiadały w latach bezpośrednio powojennych, kiedy utratę pokoju jednomyślnie tłumaczono odejściem od zasad moralnych: prawdy, sprawiedliwości, wolności, solidarności i miłości, a budowanie pokoju na przyszłość uzależniono od przyjęcia i uznania podstawowych wartości moralnych.

Rozumowanie Papieża jest metodologicznie niezależne od takich przesłanek ideologicznych, kiedy za punkt wyjścia przyjmuje doświadczenie moralne pokoju i ze swoją tezą o związku pomiędzy pokojem i prawdą zwraca się „do wszystkich ludzi zdolnych wsłuchać się w głos sumienia, głos, którego chce być wyrazem”¹⁵.

Przyjmuje on, że pokój rodzi się z serca człowieka, tak jak wojna ma początek w sercu ludzkim. Pokój i wojna rodzą się w umyśle ludzkim, w sumieniu człowieka, w jego sposobie myślenia i przekonania. To właśnie człowiek zabija, a nie jego miecz czy rakiety!¹⁶ Jan Paweł II po prostu doświadczalnie stwierdza fakt moralny, nie wymagający dowodzenia, a jedynie tłumaczącego usprawiedliwienia, że między pokojem a prawdą w obszarze moralnym istnieje wewnętrzny związek, konieczna koniunkcja i interdependencja, ontyczna więź, która należy konstytutywnie do natury pokoju. To, że nie chodzi tu o zewnętrzne, akcydentalne uwarunkowanie pokoju, jakie ma miejsce w badaniach nad pokojem w aspekcie psychosocjologicznym, ekonomiczno-politycznym lub militarnym, lecz o to, że prawda jest ontyczną podstawą pokoju, tak iż nie ma pokoju bez prawdy, poza obszarem prawdy — to jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu moralnym. Ono nam mówi apodyktycznie, że pokój jest prawdą, tak jak wojna i przemoc jest kłamstwem, dlatego „pokój musi być oparty na prawdzie”, „pokój wymaga szczerości i prawdy”¹⁷.

Jan Paweł II nie przestaje być Karolem Wojtyłą w budowaniu etyki na gruncie doświadczenia moralnego, gdy *Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju 1980*, zatytułowane „Prawda siłą pokoju”, zaczyna od stwierdzenia faktu, że „jest rzeczą pewną — i nikt w to nie wątpi — że prawda służy sprawie pokoju”, a to znaczy, że „nie może również podlegać dyskusji, iż nieprawda idzie w parze z tym, co prowadzi do przemocy i wojny”¹⁸. Odwołuje się on zatem zarówno do doświadczenia negatywnego, które narzuca się bardziej

¹⁵ A. Casaroli, *Stolica Apostolska i pokój*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 4 (1983) nr 11, s. 5.

¹⁶ Jan Paweł II, *Pokój rodzi się z serca nowego. Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju 1984*, nr 2, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 4 (1983) nr 10.

¹⁷ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju — szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1981*, nr 2 i 3.

¹⁸ Por. przypis 7; nr 1.

dramatycznie z oczywistością moralnego protestu, że wojna i wszelkie formy przemocy tkwią korzeniami w kłamstwie i nie może się obejść bez kłamstwa, jak i do doświadczenia pozytywnego, które z nie mniejszym autorytetem nieobalalnie stwierdza, że prawda rodzi pokój i jest jego wewnętrznym składnikiem. Dzięki temu też może on wyrazić swe przekonanie, że „każdy człowiek dobrej woli może to wszystko zrozumieć dzięki swemu oczywistemu doświadczeniu, kiedy wsłuchuje się w głos płynący z głębi serca”¹⁹. Naturalnie, owa oczywistość serca może być zakłócona brakiem dobrej woli, czyli woli dobrego (dobra, wartości), u konkretnej jednostki lub całej grupy ludzi. To daje Papieżowi okazję do wyrażenia swego ubolewania, że zakładana przez niego intuicja moralna często nie jest udziałem mało wrażliwej opinii publicznej, podatnej na różne formy nieprawdy²⁰.

Z tej właśnie racji poszerza on fenomenologiczną diagnozę doświadczenia moralnego pokoju o dalszą teologiczną eksplikację w świetle Ewangelii (odwołuje się do J 8, 40-41), po to, aby lepiej uwidocznić konieczny charakter relacji między pokojem a prawdą, między kłamstwem a przemocą. Chrześcijański charakter doświadczenia moralnego, zwany przez Papieża „etosem odkupienia”, pozwala mu ustalić, że kłamstwo zawiera w sobie śmiertcionośną logikę, niszczy godność ludzką, życie człowieka i jego wolność. W świetle objawionej przez Chrystusa człowiekowi pełnej prawdy o człowieku dochodzi on do tak mocnej determinacji natury omawianej relacji między pokojem a prawdą i między przemocą a kłamstwem, że ostatecznie i radykalnie twierdzi, iż „przemoc jest kłamstwem, ponieważ sprzeciwia się prawdzie naszej wiary, prawdzie naszego człowieczeństwa”²¹.

Tak oto analiza danych moralnego doświadczenia pokoju uwyraźnia jego powiązanie z prawdą, które jest tak istotne i konieczne, że współokreśla istotę moralności. Istotą życia moralnego jest bowiem „przeżywanie prawdy o dobru realizowanym w czynie i realizowanie w tymże czynie dobra poddanego kryterium rozumu, a więc postawionego w świetle prawdy”²². Innymi słowy, istotną w moralności jest realizacja dobra prawdziwego w czynie człowieka jako istoty rozumnej, wykazującej dynamiczne przyporządkowanie prawdzie poznanej i uznanej przez rozum oraz przez wolę pod kierunkiem rozumu. Skoro zatem w realizacji moralności istotną rolę spełnia prawda rozumu i dynamiczna re-

¹⁹ Tamże, nr 11.

²⁰ Tamże, nr 1.

²¹ Tamże, nr 10.

²² K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralności* (w oparciu o koncepcję św. Tomasza z Akwinu i Maksa Schellera), *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 6 (1959) z. 1-2, 121.

lecja wolności woli do niej, to prawda w końcu rozstrzyga o moralności, jest jej elementem konstytutywnym, zarówno w jej aspekcie podmiotowym (sumienia), jak i przedmiotowym (normy)²³. A zatem prawda rozstrzyga także o moralności pokoju, co pozwala Papieżowi powiedzieć o jej podmiocie i przedmiocie, jakim jest człowiek, że człowiek pokoju jest człowiekiem prawdy. I odwrotnie.

Dlaczego prawda rozstrzyga o moralności pokoju w aspekcie podmiotowym, tzn. od strony człowieka jako podmiotu moralności? Na to pytanie otrzymujemy odpowiedź podyktowaną przez doświadczenie moralne. Autorytetem tego doświadczenia pokoju, jako wartości moralnej (trzeba przyjąć, że człowiekowi jako podmiotowi moralności właściwa jest relacja do prawdy), jest relacją przyporządkowania i zależności, dzięki której w ogóle człowiek może realizować moralność. To doświadczenie zakłada w podmiocie zdolność poznania dobra prawdziwego, to jest prawdy o dobru, prawdy o człowieku i o świecie, oraz zdolności uznania tego dobra — przez wprowadzenie w czyn tego dobra, które zostało poznane jako prawda. W przeciwnym razie człowiek nie mógłby spełnić tej roli, którą faktycznie spełnia, co poświadcza właśnie doświadczenie roli podmiotu w moralności pokoju. Moralność pokoju zakłada działanie człowieka na poziomie osoby, która jest zdolna rozpoznać prawdę o dobroci moralnej pokoju, (każdą jej część, która jest obecna w jakimkolwiek dziele ludzkim), według niej kierować czynami, dążyć do przestrzegania jej w działaniu i tak przez wzgląd na prawdę nazywać czyny po imieniu. Z racji swej rozumności osoba — podmiot potrafi ujmować dobro pokoju w świetle prawdy o tej przedmiotowej rzeczywistości, która broni to dobro przed zrelatywizowaniem i przed zredukowaniem go do sfery jakiejś irracjonalnej ideologii.

Dzięki tej zdolności ujmowania prawdy o dobru i określenia jego miejsca w hierarchii dóbr, wolność człowieka otrzymuje właściwe sobie granice, granice prawdy, wybierając i rozstrzygając na zasadzie prawdy. Przeto osoba — podmiot, gdy wybiera dobro pokoju z racji jego prawdziwości, jego odniesienia do prawdy, to działa moralnie dobrze, to znaczy realizuje dobro prawdziwe. Na tej zdolności ujmowania prawdy i autonomii woli (samostanowienia i samozależności) opiera się transcendencja osoby w czynie w stosunku do dobra pokoju, do którego dąży, kierując się prawdą o tym dobru²⁴.

²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 157 nn; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne 24 (1976) z. 2, 17—20.

²⁴ Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1969, s. 219—149; E. Kaczyński art. cyt., s. 57 n.

Na tych danych moralnego doświadczenia Papież opiera tezę o koniecznym związku pomiędzy pokojem a prawdą. Jest on tak samo nierozzerwalny, jak związek pomiędzy prawdą a wolnością, — tworzący podstawę etyki chrześcijańskiej. Etos pokoju jest, w ujęciu Papieża, spotkaniem prawdy i wolności w człowieku. Do takiego ustalenia prowadzą go analizy doświadczenia moralnego, ujmujące wolność jako zadanie — nie przez zewnętrzny nakaz, lecz wewnętrzną „konieczność, która zamieszkuje w wolności, ale jej nie burzy” Źródło tego związania wolności tkwi „w sile, jaka jest właściwa wartości moralnej, którą człowiek poznaje dzięki swej inteligencji; jest wyrazem normatywnej siły prawdy zawartej w dobru”²⁵. W rezultacie zaangażowania się w „czynienie” tej prawdy wolność wchodzi w immanentny porządek bytu osoby ludzkiej, która, na drodze powiązania prawdy i wolności, staje się coraz bardziej sobą.

Taką prawdą zadaną wolności jest prawda o pokoju. Tylko wolność podlega prawdzie o dobru, jest prawdziwą wolnością. Człowiek jest prawdziwie wolny wtedy, kiedy podporządkowuje się prawdzie, m. in. prawdzie o pokoju.

Tu właśnie nasuwa się pytanie o kryterium prawdy o pokoju; pytanie, które jest równoważne z pytaniem: dlaczego prawda rozstrzyga o moralności pokoju także w aspekcie przedmiotowym, czyli od strony człowieka jako przedmiotu moralności. Otóż tym kryterium obiektywizującym prawdę o pokoju jest prawda osoby ludzkiej.

Prawdą pokoju jako prawdą o dobru pokoju jest prawda osoby ludzkiej. Pokój bowiem jest obiektywnym dobrem osoby ludzkiej. To znaczy, że racją i kryterium prawdziwości pokoju jest sam człowiek, prawda o nim, która tworzy jego godność. Pokój jest jednym z tych dóbr człowieka, wartością, która należy do jego obiektywnej struktury ontyczno-aksjologicznej, podobnie jak wartość życia czy wolności. Ona, istniejąc jako rzeczywistość personalistyczna i poznana jako prawda o osobie ludzkiej (tj. jako prawdziwe dobro podporządkowane prawdzie o osobie ludzkiej), stanowi kryterium oceny działań ludzkich, zgodnych albo niezgodnych z bytem osobowym człowieka, z jego własną prawdą. W działaniu moralnie prawym, afirmującym wartość pokoju, osoba-podmiot znajduje się w prawdzie, realizuje prawdę swego bytu, porządek własnego istnienia. Moc normatywna tej prawdy osoby rodzi powinność afirmowania tego dobra, jakim jest pokój.

W stylizacji normatywnej znaczy to, że człowiek ma prawo do

²⁵ Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 4 (1983) nr 7—8, s. 20.

pokoju, względnie, że pokój jest obiektywnym prawem człowieka. Prawo człowieka do pokoju wyraża prawdę osoby ludzkiej, jest przejawem jej wymogów do należnego szacunku dla jej godności. Dlatego, w przeciwnym przypadku, pogwałcenie praw człowieka jest zawsze połączone z burzeniem pokoju, „jest jakąś formą wojny przeciw człowiekowi, nawet w warunkach pokojowych”²⁶. Natomiast respektowanie praw człowieka, będących mocą normatywną prawdy o jego wartościach duchowych, jest najlepszą rękojmą pokoju.

Z tym wiąże się potrzeba refleksji nad prawdziwą naturą zarówno osoby ludzkiej, jak i tych wartości, „których utrata napawa lękiem i dla obrony których zbrojenia uważa się za rzecz konieczną, a także nad tym, jakie bardziej realne i skuteczne środki można by zastosować dla zachowania i zabezpieczenia możliwości korzystania z tych dóbr w taki sposób, aby dalsze zwiększanie zasobów broni nie było konieczne”²⁷.

Konkretnie chodzi tutaj o takie obiektywne wartości, o których mowa jest w zasadach *Aktu Końcowego z Helsinek*, tj. o „poszanowanie narodów — ich suwerenności i równości, granic i nienaruszalności terytorialnej; rezygnacja ze stosowania takich środków, jak groźby czy użycie siły, załatwienie sporów środkami pokojowymi; poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności, poczynając od wolności sumienia i religii; poszanowanie wewnętrznego życia państw oraz praw narodów do stanowienia o własnym ustroju i kierowania, zgodnie ze swą wolą, rozwojem politycznym, gospodarczym i kulturalnym; wypełnienie w dobrej wierze zobowiązań międzynarodowych i współpraca pomiędzy państwami” Prawda o naturze tych wartości sprzeciwia się temu, aby narodom odbierano „podstawowe wartości ich życia, takie jak prawda, sprawiedliwość, poszanowanie praw człowieka, poczucie solidarności z innymi”. Protest moralny wobec takich zagrożeń praw człowieka inspiruje do powrotu do prawdy, odejście od tych konkretnych form nie-prawdy, w imię zachowania pokoju.

Przedstawiony katalog podstawowych praw i wartości człowieka, składających się na jego godność osobową i wyrażających prawdę osoby, poszerza oczywiście naszą wizję człowieka o wymiar jego uczestnictwa we wspólnocie osób. Pokój jest prawdziwy nie tylko w odniesieniu do prawdy o dobru osoby, lecz także

²⁶ Przemówienie Papieża Jana Pawła II na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 2 października 1979 r., nr 16.

²⁷ A. Silvestrini, *Stolica Apostolska wobec problemów zaufania, bezpieczeństwa i rozbrojenia w Europie*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 5 (1984) nr 1—2, s. 11.

do prawdy o dobru wspólnym osób solidarnie uczestniczących we wspólnocie. Tym samym jest on wyrazem wymogów prawdy miłości od osoby do osoby, uznaniem ich w sposób odpowiadający prawdzie osoby²⁸.

Wspomniana powyżej konieczność refleksji nad naturą konkretnych dóbr człowieka i nad ich prawdami w postaci uszczegółowionych norm — praw człowieka, w celu ich zabezpieczenia i tym samym zachowania pokoju wpisanego w konkretną sytuację moralną, przenosi nasze rozważania nad relacją pomiędzy pokojem i prawdą na płaszczyznę sumienia. Otóż analiza sądu sumienia potwierdza zasadność tezy papieskiej, oczywiście przy założeniu odpowiedniej koncepcji sumienia.

Teza Papieża nie potwierdza się w tych koncepcjach sumienia, w których zachodzi rozdział między logosem i etosem, między prawdą a dobrem. Ma to miejsce w krytykowanej przez K. Wojtyłę koncepcji moralności w ujęciu D. Hume'a, I. Kanta i M. Schelera²⁹. Moralność pokoju zatem nie może polegać tylko na realizacji spontanicznych odczuć (D. Hume), z równoczesnym wyeliminowaniem kierowniczej roli rozumu, którego udział co najwyżej sprowadza się do wskazywania na środki prowadzące do celu — dobra użytecznego. W tym wypadku akt sumienia w ogóle nie jest sądem, i pytanie o jego prawdziwość jest bezprzedmiotowe. Akt sumienia orzekającego o moralności pokoju nie może też sprowadzić się tylko do apriorycznego dyktatu rozumu praktycznego, bez odniesienia go do prawdy o dobru i jakiegokolwiek determinacji ze strony obiektywnej rzeczywistości (I. Kant). Moralność pokoju zostałaby wtedy zredukowana do samej świadomości i intelektualnego przeżycia czystej powinności i nie byłaby tym samym określona w świetle prawdy. Akt sumienia także nie może przyporządkować wartości moralnej pokoju tylko do spontanicznej prawdziwości emocjonalnego odczucia, do aktów intencjonalnych, w których zanika twórcza i kierująca rola rozumu. Świadomościowe przeżycie wartości, oderwane od bytu osoby, jest bowiem pozbawione momentu „prawdy o dobru” względnie „dobra w prawdzie” (M. Scheler). Podobnie też moralność pokoju w ak-

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Wolność jest łaską i nakazem*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 4 (1983) nr 7—8, s. 22.

²⁹ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne* 17 (1969) z. 21—24; tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, *Roczniki Filozoficzne* 6 (1958) z. 2, 19—27; tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, *Roczniki Filozoficzne* 5 (1957) z. 3, 99—124; tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, *Roczniki Filozoficzne* 5 (1957) z. 1, 111—135.

cie sumienia nie może jedynie polegać na realizacji spontanicznych chęci woli (pragnień) i na doborze odpowiednich środków koniecznych do osiągnięcia tego, czego chce podmiot. Autentyczność własnego pragnienia pokoju nie czyni jeszcze tego chcianego dobra dobrem moralnym, gdyż brakuje tu prawdy jako podstawy tego, by nasze chcenie pokoju było chceniem prawdziwego dobra.

Stojąca za tezą papieską koncepcja sumienia czy w ogóle koncepcja człowieka sumienia (*homo ethicus*) ujawnia zdecydowaną zależność osoby od prawdy w tym, że sąd sumienia pojmuje jako rezultat wysiłku osoby w poszukiwaniu i ujęciu prawdy o wartości przedmiotu działania (prawdy o pokoju jako dobra osoby), jak i samego działania, wskazując na prawdziwe dobro czynu i normatywnie przekształcając prawdę o dobru w konkretną powinność czynu. Sumienie, dzięki związaniu z prawdą o dobru, poznaje i kieruje, ocenia i kontroluje działanie człowieka; w jego wolność wnosi moc normatywną prawdy i orzeka wartościująco o realizacji powinności spełnienia czynu zgodnie z prawdą o dobru osoby, czy czyn obiektywnie spełnia prawdziwe dobro względnie czy jest on decyzją wyboru zgodnie z prawdą o dobru osoby³⁰.

Niezwykle ważną racją wyjaśniającą naszą tezę jest przyjęta przez Papieża personalistyczna koncepcja sumienia, według której odróżnia się w sądzie sumienia dwa aspekty: intrasubiektywny i transsubiektywny-obiektywny. Odróżnia się je, ale ich się nie oddziela. Co więcej, teza Papieża, przeniesiona na płaszczyznę sumienia, podkreśla konjunkcję tych aspektów, pełną integralność tych elementów. Sąd sumienia jest nie tylko „moim” sądem, wyrazem wewnętrznego przekonania i autentyczności podmiotu, jego wierności względem siebie, lecz także sądem orzekającym o pozapodmiotowej, tj. przedmiotowej rzeczywistości w aspekcie prawdy. Tylko nasz własny sąd może nas moralnie zobowiązać, lecz nasz własny sąd zobowiązuje nas nie tylko dlatego, że jest przez nas wydany, lecz dlatego, że jest sądem, czyli aktem poznania tego, co nas przedmiotowo zobowiązuje, tj. prawdy o dobru człowieka, jego osoby. Sąd ten o tyle tylko rodzi powinność moralną, o ile podmiot jest przeświadczony o jego prawdziwości.

Taki też musi być sąd sumienia w orzekaniu o pokoju jako wartości i powinności moralnej. Człowiek pokoju musi być przeto człowiekiem takiego sumienia, które pozwala nazwać go człowiekiem prawdy. Jan Paweł II nazywa go po prostu „człowiekiem prawym”, człowiekiem „jasnego widzenia i bezstronności, a także wolności ducha, poczucia sprawiedliwości, poszanowania praw człowieka, poczucia równości, światowej solidarności bogatych

30 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ss. 161, 168—169.

i biednych, wzajemnego zaufania i braterskiej miłości”³¹. Taki człowiek prawego sumienia stoi na gruncie prawdy o dobru pokoju i dlatego „jest przekonany, że nic nie może usprawiedliwić (owego) gwałcenia praw człowieka, ma odwagę ujmować się za wszystkimi, którzy cierpią, nigdy nie ugnie się przed niesprawiedliwością, nie pogodzi się z nią”³². A następnie Papież dodaje konsekwentnie do swej tezy, „choć może się to wydać paradoksalne, nawet ten, kto naprawdę pragnie pokoju, odrzuci wszelki pacyfizm, za którym kryłoby się tchórzostwo czy zwykła chęć zapewnienia sobie spokoju”. To właśnie sumienie prawdziwe (prawe) „ujawnia kłamstwa i manipulacje”, które zagrażają pokojowi, także pod szatą pacyfizmu. Głosi on pseudopokój, fałszywy pogląd na wartość pokoju. Nie nazywa pokoju po imieniu i nie jest nazwą prawdy o jego dobru. Pozoruje tylko prawdziwy pokój. Prawdziwość sumienia pacyfisty jest pozorna, gdyż odwołuje się wyłącznie do intrasubiektywnej strony aktu sumienia, traktując siłę przeświadczeniową własnego przekonania, swój własny autentyzm jako podstawę zasadności swojego sądu i decyzji, a nie zaś przedmiotowe dobro osoby i jej obiektywną relację do świata osób i rzeczy. Agresywność wystąpień pacyfisty, multiplikacja i zwiększenie decybeli w nagłośnieniu jego demonstracji, nie przemawiają jeszcze za prawdziwością sądu jego sumienia, orzekającego jakoby o prawdzie pokoju. To trzeba mieć na uwadze, gdy pacyfista powołuje się na swoje sumienie dla usprawiedliwienia własnego prawa do oporu i do cywilnego nieposłuszeństwa. Asercja sądu moralnego sumienia jest czynnikiem formalnym, a nie treściowym. Stopień asercji z takich czy innych motywów pacyfistycznych pogłębia wprawdzie jego moc, lecz nie wpływa na określenie treści przyjmowanej prawdy o dobru, a tym bardziej nie na prawdziwość tego dobra. Przy tej okazji warto także zauważyć, że współczesne ruchy pacyfistyczne czy ekologiczne „grzeszą” selektywnym podejściem do dóbr człowieka czy nawet do samego zakresu dobra życia człowieka, a tym samym do praw i obowiązków człowieka. Nierzadko równocześnie potrafią protestować przeciw dozbrojeniu jak i przeciw obronie prawnej dzieci nienarodzonych. Po tej samej linii wymowne jest hasło niektórych pacyfistów zachodnich, które brzmi: *Lieber rot, als tot*. Amoralność tego hasła i jego pseudopokojowy charakter jest tematem godnym osobnych rozważań.

Nie-prawda pacyfizmu polega na tym, że pomimo szlachetności motywacji implikuje on błędną koncepcję człowieka. Głosi pseu-

³¹ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1984*, nr 3.

³² Tamże.

dopokój, ponieważ zakłada nieprawdziwy obraz człowieka. Jest on ideologicznym złudzeniem i zafalszowaniem sumienia, które orzeka niezgodnie z prawdą człowieka, z podstawowymi tezami antropologii chrześcijańskiej. Przed kłamstwem pacyfizmu ostrzega Papież, twierdząc, iż „chrześcijanin wie, że na ziemi społeczeństwo ludzkie, całkowicie pacyfistyczne, jest złudzeniem, i że ideologie, które je ukazują jako łatwe do zrealizowania, budzą nadzieje niemożliwe do spełnienia, mają bowiem błędną koncepcję ludzkiej kondycji — nie ujmują problemu w jego całości, stosując ucieczkę, aby zagłuszyć lęk, lub w innych przypadkach, kierując się własną korzyścią. Chrześcijanin jest przekonany, ponieważ doświadczył tego bólu — że te zwodnicze nadzieje prowadzą do pseudopokoju reżimów totalitarnych”³³.

Sumienie chrześcijanina zatem, orzekające o pokoju w świetle prawdy człowieka (to jest w oparciu o realistyczną antropologię), z jednej strony jest świadome, że „w sercu ludzkim drzemią skłonności do agresji, do panowania, do manipulowania”, które „niejednokrotnie podświadomie wpływają na motywy działania, nawet mimo deklaracji czy postaw mających świadczyć o nastawieniu pacyfistycznym”; z drugiej zaś — „że zwycięstwo Chrystusa nad kłamstwem, nienawiścią i śmiercią, dostarcza człowiekowi pragnącemu pokoju silniejszej motywacji niż te, które ofiarują najbardziej szlachetne antropologie, oraz nadzieję bardziej ugruntowaną od tej, która przyświeca w najśmielszych marzeniach”³⁴.

To nie pacyfista, ale człowiek pokoju, który jest człowiekiem prawdy i prawdziwego sumienia, charakteryzuje się męstwem — poprzez trwanie i walkę — w realizowaniu moralności pokoju, gdyż on wie, że do prawdy o tym dobru należy wysoki stopień trudności jego realizacji. Pokój jest dobrem trudnym (*bonum arduum*). Jego budowanie zależy od wypełnienia obowiązku korzystania z własnych praw człowieka i od obrony tychże praw u innych. To zaś wymaga odwagi realizowania dobra osoby w całej jej strukturze ontyczno-aksjologicznej, odwagi, jakiej nie przejawia pacyfista.

Człowiekiem pokoju jest człowiek prawdziwego sumienia z tej racji, że potrafi także po imieniu nazwać wszelką przemoc człowieka nad człowiekiem, jak zabójstwo, masowe zagłady, tortury, różne formy uciśku i wyzysku, w świetle prawdy człowieka, jako zło i zbrodnię przeciw człowieczeństwu. Są one kłamstwem, po-

³³ Jan Paweł II, *Pokój — dar Boga powierzony ludziom*, Orędzie cyt. (w przyp. 2), nr 12.

³⁴ Tamże.

nieważ sprzeciwiają się „prawdzie naszej wiary, prawdzie naszego człowieczeństwa”³⁵. Sumienie prawdziwe rozpoznaje nie-prawdę tych odmian wojny i dopomina się prawdy na rzecz pokoju. Przestrzega pośrednio przed „przewartościowaniem wartości” poprzez język, który podwójną terminologią sugeruje podwójną prawdę tych samych zachowań. Język publicystyki politycznej stosuje nierzadko tego rodzaju parzyste nazewnictwo, jak: agresja-interwencja; szpieg-wywiadowca; mord-wyeliminowanie z pola walki; bojownicy o wolność, partyzanci — bandyci, rebelianci; wojna wyzwolenicza itp. Sumienie człowieka pokoju zauważy tego rodzaju manipulacje językowe.

Reasumując powyższe fragmentaryczne analizy fenomenu sumienia, przeprowadzone pod kątem jego subiektywno-objektywnej struktury, trzeba stwierdzić, że omawiana teza papieska jest niczym innym jak równoważną i adekwatną formułą zdaniową w stosunku do podstawowych sądów sumienia. Sądy te bowiem, przybierające gramatyczną postać zdania wartościującego względnie normatywnego, wyrażają bezwarunkową powinność podmiotu do podjęcia działań z racji prawdy o dobru (dobru osoby lub dobru osobowym, np. pokoju), które także spełnia kryterium prawdziwości tych działań jako prawdziwie dobrych. Na tej podstawie należy uznać tezę papieską za tezę etycznie zasadną i usprawiedliwioną.

Na koniec naszych rozważań, usprawiedliwiających i wyjaśniających tezę Papieża, nie można nie zauważyć, że jest ona twierdzeniem ważnym, ale za to o wymowie dość ogólnikowej. Nie twierdzi więcej niż to, że pokój jest dobrem człowieka i że człowiek ma prawo do pokoju. Ponadto dodaje jedynie, że racją tego twierdzenia jest prawda człowieka oraz prawda pokoju jako dobra człowieka, jego struktury ontyczno-aksjologicznej. Oczywiście, że Papież podaje przykładowo pewne bardziej konkretne uszczególnienia prawdy pokoju i nie-prawdy (kłamstwa) wojny, ale także wtedy jego wskazanie nie wychodzi poza ogólność zasad trudnych do przełożenia na język polityki. Nie jest zadaniem Papieża, jako nauczyciela moralności chrześcijańskiej, formułować bardzo szczegółowe normy moralne odnoszące się do dziedziny polityki. Jest to zadaniem i funkcją sumienia poszczególnego polityka. On ma określić prawdę o słuszności moralnej pokoju w oparciu o prawdę o dobru pokoju. Jego sumienie orzeka o pokoju wpisanym w konkretną sytuację, co tu i teraz jest moralnie słuszne. Ale właśnie dlatego krytycy nauki Papieża wyra-

³⁵ Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych, Warszawa 1981, s. 31—39.

zają zdziwienie, dlaczego w dziedzinie moralności indywidualnej formułuje on jednoznacznie bardzo szczegółowe normy moralne (np. w odniesieniu do życia małżeńskiego) i uzasadnia je deontologicznie, to jest w przyporządkowaniu do prawdy osoby i jej ontyczno-aksjologicznej struktury, podczas gdy w dziedzinie moralności społecznej wykazuje daleko idącą ostrożność w podawaniu konkretnych norm (np. właśnie w odniesieniu do problematyki pokoju) i posługuje się argumentacją teologiczną. W tym drugim przypadku dostrzega on szczególne trudności w przedzieraniu się człowieka do prawdy o pokoju w całej jej kompleksowości.

Posłużmy się konkretnym przykładem. Powszechnie znane jest oświadczenie Jana Pawła II, zawarte w Orędziu do drugiej specjalnej sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, poświęconej rozbrojeniu: „W obecnych warunkach odstraszenie oparte na równowadze, traktowane, oczywiście, nie jako cel sam w sobie, lecz jako etap na drodze do stopniowego rozbrojenia, może być jeszcze uważane za moralnie dopuszczalne” (nr 8). Tę ocenę moralną przypomniał kard. A. Casaroli w wykładzie na uniwersytecie w San Francisco, zwracając uwagę na okoliczność, że istniejąca sytuacja, która prawdopodobnie długo jeszcze nie będzie podatna na zmiany, jest racją, dla której „nie można potępić uciekania się — lecz nie w sposób niczym nie ograniczony — do środków odstraszenia, jako środków, przy pomocy których można bronić własnego bezpieczeństwa i oprzeć się niesprawiedliwej agresji, a równocześnie przygotować zmianę sytuacji, która chwilowo usprawiedliwia używanie systemu odstraszenia”³⁶.

Z tego wyboru wynika jasno, że prawda o dobru pokoju jest miarą pozwalającą na odstraszenie, że ocenia je jako moralnie słuszne, choć prowizoryczne zabezpieczenie pokoju. Odstraszenie jest „realistycznie idealną” formą prawdy o dobru pokoju, którą można ustalić ze względu na złożoność sytuacji jedynie częściowo i gradualnie.

Wiadomo jednak, że takie rozpoznanie prawdy pokoju *in concreto* nie jest jednomyślne ze strony episkopatów świata. Nie dla wszystkich episkopatów zabranie głosu w tej sprawie było nagłą potrzebą. Ci zaś, którzy wypowiedzieli się na temat prawdy pokoju *in concreto*, to jest na temat słuszności moralnej do (- i) rozbrojenia, zwłaszcza atomowego, tworząc dość bogatą wielość poglądów. Listy pasterskie episkopatów USA i Francji w tej sprawie sytuują się na odległych od siebie pozycjach. Umiarkowane stanowi-

³⁶ L'Osservatore Romano, wyd. polskie 4 (1983) nr 11, s. 5.

sko episkopatu niemieckiego spotkało się w Fuldzie, na mszy św. otwierającej jesienne (1984) posiedzenie, z akcją protestacyjną w postaci transparentów z napisem *Abschreckung ist Sünde!* Podobne różnice zdań w rozpoznaniu prawdy pokoju *in concreto* istnieją przy ocenie służby wojskowej z bronią w ręku i jej alternatywnej służby cywilnej.

Z tego przykładu wypływa wyraźny wniosek: prawda pokoju jest nam zadana. Jesteśmy w drodze do pełnej prawdy o pokoju. Także w odniesieniu do pokoju obowiązuje wskazanie Soboru Watykańskiego II: „Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym” (KDK 16).