

DROGI POKOJU: KRYTYCZNA OCENA ROZMAITYCH OPCJI NA RZECZ POKOJU

Trudno jest dokonać krytycznej oceny etycznej rozmaitych dróg, proponowanych jako te, które prowadzą do pokoju. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że propozycja samej drogi do pokoju nie jest jednoznaczna. Różne drogi prowadzące do pokoju oparte są na stereotypach zachowań społecznych, które pozornie wskazują na istnienie stałych i *quasi* naturalnych form zachowań, ale w rzeczywistości oznaczają formy czysto kulturowe, będące w trakcie głębokiej ewolucji. Nawet jeśli elementy składające się na „drogę ku pokojowi” pozostaną te same, to całkowita i ostateczna konfiguracja historyczna tych elementów może w rzeczywistości być bardzo różna, z odmiennym ich porządkiem, strukturą podporządkowania jednych elementów innym oraz wzajemnych interakcji i powrotu do wcześniejszych powiązań.

Odnosi się to przede wszystkim do tych „dróg pokoju”, które odziedziczyliśmy po okresach poprzednich, sięgających kilku wieków wstecz, takich jak: obrona konieczna, wojna sprawiedliwa, walka o sprawiedliwość, itp. Nie możemy mówić o „obronie koniecznej” tak, jakby stanowiła ona niezmienną kategorię etyczno-polityczną, stały zespół tych samych zmiennych identycznie uporządkowanych. Ta niejednoznaczność dróg ku pokojowi stanowić będzie założenie naszych ocen etycznych.

1. Droga „obrony koniecznej”

Istnienie niebezpieczeństw zagrażających życiu oraz dobrom życia ludzkiego towarzyszy nieodłącznie samemu życiu. Wielowiekowa klauzura „obrony koniecznej” narodziła się w odpowiedzi na stałe zagrożenie życia ludzkiego. Już *Dekret* Grzegorza IX mówił o powszechnym prawie „odpowiadania siłą na siłę” *Gaudium et spes* przedłużyła w czasie ważność tej klauzuli: „rządowi nie można zaprzeczać prawa do koniecznej obrony” (79). W strukturę rzeczywistości, jaką jest człowiek, wpisane jest panowanie nad sobą samym. Społeczno-politycznym wyrazem tego warunku strukturalnego rzeczywistości człowieczej jest obrona konieczna.

Ale prawna klauzula „koniecznej obrony” podlegała zawsze —

w swej strukturze prawnej — ograniczeniom. Nieodłączny dopisek *cum moderamine* stanowi syntezę wymogów warunkujących.

Jakie treści zawiera wspólnie ta „droga ku pokojowi”, jaką jest obrona konieczna? Przedstawimy w wielkim skrócie jej trzy obecnie występujące postacie.

A) „Bezpieczeństwo półkuli zachodniej”. Doktryna „bezpieczeństwa narodowego” ustępuje szybko miejsca doktrynie bezpieczeństwa całej półkuli, co świadczy wyraźnie o tym, że geopolityczna strategia Stanów Zjednoczonych ma długie ręce. „Ameryki są pod obstrzałem” — to alarmujący okrzyk wzywający do stworzenia systemu bezpieczeństwa obejmującego całą półkulę. Ostatecznym uzasadnieniem tego planu obrony jest utrzymanie globalnej pozycji siły Stanów Zjednoczonych, pozycji „opartej o bezpieczną i suwerenną Amerykę Łacińską”. Opisany stan rzeczy jest typową sytuacją, która wywołuje reakcję obrony koniecznej: „istnieje wyraźne, realne niebezpieczeństwo dla wszystkich wolnych narodów półkuli”. „Oczywiste zagrożenie” pochodzi od Związku Radzieckiego. Tak zwany „Dokument z Santa Fe” jest tekstem kluczowym dla poznania projektu obrony półkuli.

Wystarczy zapoznać się z tym planem obrony koniecznej, by zauważyć jego dwuznaczny charakter. Pierwszy aspekt dwuznaczności polega na przedstawieniu fałszywego dylematu: albo *Pax sovietica*, albo rozprzestrzenienie się potęgi amerykańskiej na cały świat. Ten niebezpieczny i przerażający dylemat wyrażony został następująco: albo uścisk „sowieckiego niedźwiedzia”, albo wspólny los całej półkuli. Dwuznaczność bierze się ze sprowadzenia scenariusza do walki dwóch sił dążących do osiągnięcia hegemonii.

Dwuznaczny charakter tej drogi do pokoju objawia się „niedwuznacznie”, kiedy próbuje się określić najwyższe racje planu obrony, odwołując się do zjawiska, które w dokumencie nazwano „realizmem politycznym i etycznym”. Prawa człowieka i wyzwolenie Ameryki Południowej zostały politycznie i etycznie zlekceważone i sprowadzone do „pojęć względnych z kulturowego i politycznego punktu widzenia”. Racje najwyższe to „pokój i stabilność oraz wykluczenie komunizmu z obu Ameryk”

Postawienie znaku równości między pokojem i stabilnością wskazuje na wyparcie racji najwyższych przez określone interesy. Chodzi po prostu o „interesy Stanów Zjednoczonych w kwestii bezpieczeństwa”. Kryzys, do jakiego doprowadził w polityce zagranicznej prezydent Carter, opisany został jako „metafizyczny”. Chciano przez to powiedzieć, iż krytyczna sytuacja zagraża bytowi, charakterowi dominacji politycznej, woli narodu amerykań-

skiego. U podłoża programu bezpieczeństwa półkuli leży amerykańska *hybris*.

B) Rada Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych jest nową formą, jaką przyjęła dziś „obrona konieczna”. Karta Narodów Zjednoczonych jest ostateczną granicą, do której doszedł człowiek w swych próbach zbudowania pokoju. Ale równocześnie jest ona historycznym doświadczeniem przez człowieka tragicznej bezsilności, jeśli chodzi o wyjście z epoki wojen. Karta Narodów Zjednoczonych bliska była przekroczenia epokowej linii użycia siły, dyktowanego przez to, co św. Tomasz nazwał *privata libido*, kiedy w *Preamble* zaproponowała, by siły używano tylko w jednym celu: we wspólnym interesie międzynarodowym. Ale najwspanialszy zamysł polityczny przekształcił się w gigantyczną frustrację, jaką przeżywa obecnie humanistyczno-polityczny ład. Droga Narodów Zjednoczonych to droga zamknięta dla osiągnięcia pokoju. Zamknął ją sam człowiek, przez swą własną bezsilność polityczną w chwili obecnej.

Karta Narodów Zjednoczonych przekreśla się sama jako prawdziwa droga do pokoju, w dwóch decydujących punktach. Po pierwsze, wprowadzając do systemu głosowania wewnątrz Rady Bezpieczeństwa (art. 27, 3) — której Narody Zjednoczone przyznają „główną odpowiedzialność za utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego” — prawo *veta* stałych członków Rady. Po drugie, wyłączając spod kompetencji Narodów Zjednoczonych „sprawy, które należą do wewnętrznych kompetencji Państw” (art. 1, 7). Obok paraliżu dynamiki budowania nowego międzynarodowego ładu politycznego, następuje ponowne wyzwolenie *privata libido* państw w użyciu siły, pod płaszczykiem uznania wewnętrznej „suwerenności” Państw-Narodów. Powstała w wyniku szoku, jakim była druga wojna światowa, ustanowiona dla realizacji najwyższego celu, jakim jest zapewnienie pokoju międzynarodowego (art. 1, 1), Organizacja Narodów Zjednoczonych sprowadzona została do roli organizacji widma, jeśli chodzi o czuwanie, utrzymanie i tworzenie środków na rzecz pokoju międzynarodowego.

C) Istnieje obecnie nowa, prawdziwie nowa forma „obrony koniecznej”. Ta nowa forma jest zbieżna, bądź stanowi część ruchu dążącego do osiągnięcia formy wyższej niż demokracja przedstawicielska. Rosnące aspiracje wiodą współczesnego obywatela od demokracji scentralizowanej do demokracji zdecentralizowanej i opartej na uczestnictwie. Tendencja do decentralizacji ogarnia rozmaite dziedziny życia społecznego, zwłaszcza w najbardziej rozwiniętych krajach, które — tak jak Ameryka Północna — sta-

nowią wzór dla organizacji społeczeństw innych krajów. Przeczytajcie na przykład niedawno wydaną książkę Johna Naisbitta: *Megatrends*.

W ramach procesu politycznego występują nowe żądania i nie są one czymś sporadycznym, lecz stałym, zrodzonym z jakościowego wzrostu politycznej woli mas ludowych. Ta nowa wola polityczna nie mieści się w tradycyjnych schematach sprawowania władzy w liberalnych państwach demokracji przedstawicielskiej. Natomiast wymaga ona zrewidowania podstawowych (albo uważanych za podstawowe) zasad demokracji przedstawicielskiej, jak np. zasady jednej władzy politycznej, maksymalnie podporządkowującej sobie masy ludowe. Dziś nie da się bronić słusznych interesów w sferze życia publicznego przy pomocy całkowicie zuniifikowanej władzy politycznej: konieczne jest nowe prawo dotyczące korzystania z władzy.

W obliczu niemożności zagwarantowania przez rządy ochrony ludności cywilnej w przypadku wojny, powstają obecnie ruchy na rzecz przetrwania. Jest to jedna z godnych uwagi „dróg do pokoju” — jako wskaźnik pewnej tendencji. Przede wszystkim dlatego, że implikuje dogłębną rewizję politycznej organizacji władzy.

2. Wojska poszczególnych krajów

Również „droga do pokoju”, jaką jest wojsko, nie może być interpretowana jako droga jednoznaczna. Jest ona raczej kolejnym wskaźnikiem arytmii ewolucji procesu politycznych zmian. Inna zresztą jest koncepcja wojska, zawarta w konstytucjach różnych państw, a inna w Karcie Narodów Zjednoczonych.

W konstytucjach wojsko traktowane jest jako kluczowy element porządku konstytucyjnego. Na przykład w konstytucji hiszpańskiej umieszczono Siły Zbrojne w Rozdziale Wstępnym, chcąc wskazać na ich przynależność do grupy podstawowych elementów składających się na organizację państwa hiszpańskiego.

Z tego punktu widzenia — pomimo wszystko — wojska poszczególnych krajów stanowią klasyczny instrument obrony. Jeśli podstawowa hipoteza Hobbsa: *homo homini lupus* nie została narzucona w wewnętrznym życiu państw, to została ona zaakceptowana jako założenie w stosunkach międzypaństwowych.

Etyczna ocena wojsk poszczególnych krajów musi uwzględniać przede wszystkim realność założenia: każde państwo jest wilkiem dla innych państw. Obowiązkowa służba wojskowa wydatnie podsyca ową międzypaństwową wrogość. Jest to wynik nacjonalizmu i związanego z nim szału, ale główną jego pożywką jest gniew

i wściekłość: jest jego ojcem chrzestnym, nauczycielem i jednym z jego najtragiczniejszych rezultatów.

Oddzielanie wojska danego narodu od zjawiska nacjonalizmu, który je chroni i wzmacnia, byłoby dowodem braku realizmu. Nie można też oddzielić etycznej oceny wojska od etycznej oceny nacjonalizmu. Eskalacja kosztów ekonomicznych, jakie ono zakłada, to słuszny argument przeciwko instytucji, która defrauduje środki będące do dyspozycji. Ale korzenie tej instytucji wywodzą się z ducha nacjonalizmu dostarczającego jej pożytki i jednocześnie czerpiącego z niej pożywkę dla siebie.

Etyka wykazująca troskę o rzeczywistość jako taką może potwierdzać istnienie dużej dozy tajemniczości zawartej dziś w kategorii organizacji politycznej, jaką jest wojsko danego kraju, tajemniczości świadczącej o pewnej tendencji do zmian i problematyczności owego wojska. Wiele państw-narodów nie jest już w stanie zagwarantować ani struktury wojska, ani jego pierwotnego celu, jakim była obrona ojczyzny, ze swym duchem „gromadnym”, jakiego się domaga i narzuca młodzieży. Dochodzą do głosu nowe cele, bardziej przyciągające i atrakcyjne, stające się wskaźnikami świadczącymi o konieczności głębokiej „reorientacji” służby wojskowej.

Karta Narodów Zjednoczonych otworzyła nowy horyzont dla pokoju i bezpieczeństwa ludzkiej społeczności. Klasyczne metody obrony poddane zostały rewizji przez Zgromadzenie Ogólne lub Radę Bezpieczeństwa. Wojska poszczególnych krajów są organicznie zintegrowane w ramach Rady Bezpieczeństwa jako instrumenty pozostające do dyspozycji Rady. Mechanizmy zbrojnej obrony stają się właściwością Narodów Zjednoczonych. Działalność międzynarodowej policji na rzecz utrzymania pokoju i bezpieczeństwa nabiera charakteru zbiorowego i musi być siłą rzeczy zbiorowa. Projekt Karty uznano za idealistyczny i utopijny, jeśli chodzi o zawarte tam cele i środki. Rzeczywistość wielokrotnie wykazała słabość Narodów Zjednoczonych w stosowaniu skutecznych środków ratowania pokoju, zwłaszcza w zakresie wykorzystania wojsk poszczególnych krajów.

Sama Karta czyni pierwszy wyłom w swej teatralnej utopii, przywracając kategorię „koniecznej obrony zbiorowej” (art. 51). Pod płaszczykiem klauzuli „koniecznej obrony zbiorowej”, określonej w Karcie jako tymczasowa, wojska poszczególnych krajów powróciły do niebezpiecznego charakteru swej działalności. Społeczność ludzka zamknięta jest w przestrzeni pomiędzy dwoma blokami, których wojska narodowe zdobyły hegemonię nad rzeczywistym użyciem siły zbrojnej. Rozstrzygnięcie etyczne doty-

czące wykorzystania sił zbrojnych implikuje etyczne rozwiązanie kwestii przerośniętego nacjonalizmu.

3. Wojna sprawiedliwa

Jeśli jakaś droga do pokoju przestała być jednoznaczna, to jest nią właśnie „wojna sprawiedliwa”. Decydującą sprawą w etyce wojny sprawiedliwej jest dziś to, co *Gaudium et spes* nazywa *summi discriminis*. Owo zasadnicze zróżnicowanie sytuacji wymaga — o czym również mówi *Gaudium et spes* — nowej etyki wojny (80).

Każdy z klasycznych warunków, określających etyczne znaczenie pojęcia „wojny sprawiedliwej”, posiada dziś głęboko odmienne treści: słuszna sprawa, kompetentna władza, względna sprawiedliwość, prawdopodobieństwo sukcesu, proporcja między kosztami i oczekiwaniami. Nowa sytuacja, określona tymi nowymi parametrami, przekształcona w „wojnę sprawiedliwą”, w to, co biskupi północnoamerykańscy nazywają „dramatem kosmicznym: posiadamy moc, która nigdy nie powinna być wykorzystana, ale która będzie wykorzystana, jeśli nie pójdziemy w innym kierunku”

„Nowa mentalność” w związku z etyką „wojny sprawiedliwej” jest konieczna z dwóch podstawowych przyczyn:

1. Etyka wojny sprawiedliwej okazała się historycznie nieskuteczna, jeśli chodzi o osiągnięcie głównego celu: „ograniczenia” wojen w ich podwójnej fazie: „prawa do wojny” i „prawa podczas wojny”. Owa nieskuteczność etyki nie jest zwykłym faktem, faktyczną przesłanką. Podważa logikę procesu „legitymizacji” wojny sprawiedliwej. Legitymizacja wojny sprawiedliwej implikuje już w zarodku uchybienie racjonalności. Owo uchybienie dotyczy etycznego podmiotu, który promuje wojnę, jedyne podmiotu, który może ... tę wojnę wypowiedzieć w sposób legalny — a legalność ta zwalnia podwładnych od wszelkich wyrzutów sumienia: podmiotem tym jest władza publiczna. Od czasów św. Tomasza aż do Soboru Watykańskiego II, władza publiczna wypowiedzi wojnę wówczas, gdy okazuje się, iż brak jest jakiegokolwiek racjonalności wyższego rzędu. Pojawia się jedynie jako substytut lub zastępca etycznej racjonalności wyższego rzędu. W historycznej rzeczywistości władza publiczna postępowała, jeśli chodzi o wojny, jak najemny podmiot etyczny. Ów podmiot jawi się dziś jako podwójny najemnik, a to z powodu istnienia pewnej wyższej realności reprezentowanej z jednej strony przez ONZ, a z drugiej przez osoby odmawiające pełnienia służby wojskowej ze względów światopoglądowych.

2. Obecnie nie tylko proces legitymizacji opcji wojennej jest punktem newralgicznym. Już nie chodzi bowiem o „ograniczenie” wojny, która została „zalegitymizowana” jako taka. W tradycyjnej doktrynie etyka wojny sprowadzała się do warunków „ograniczenia”. Dziś kwestionuje się samą możliwość „ograniczenia” wojny. Władza publiczna, wypowiadająca wojnę, nie jest w stanie zapanować nad naukowo opracowanymi środkami niszczenia. Ch. Mellon napisał: „Tylko przemoc dająca się ograniczyć pozwala się uprawomocnić”. Rozpoczyna niemożność ograniczenia wojny i zachowania warunku „proporcjonalności” obala wszelkie równanie etyczne.

4. Wyścig zbrojeń

Etyka wojny sprawiedliwej odsyła do etyki tak zwanego „wyścigu zbrojeń”, z którą jest związana. Również z tego punktu widzenia jest rzeczą pewną, iż weszliśmy w nową erę. Wiele głosów — w tym głosy licznych Kościołów — ostrzega, iż „weszliśmy w nowy świat zagrożeń”, jak to określiła Światowa Konferencja Religii w sprawie Pokoju.

Wyścig zbrojeń to złożony temat, na który pisze się jednak bardzo dużo. Nie można — nie wchodząc w szczegóły — wydać nieskomplikowanego i elementarnego osądu etycznego.

„Wyścig zbrojeń” ustanawia na nowo nadmiernie uproszczoną historyczną doktrynę pokoju, której metacentrum będzie zawsze wojna, albo — ściślej mówiąc — bezustanne zbrojenia: *si vis pacem para bellum*. Jedną z najważniejszych cech naszych czasów jest polityczna wiara w technologie wojskowe jako instrument ratowania pokoju. Świadomość polityczna jest dziś związana z rozwojem technologicznym i charakterystycznymi dla niego problemami. Punktem wyjścia — jeśli chodzi o „wyścig zbrojeń” — powinna być wartość przypisywana technologii wojskowej w ratowaniu pokoju. W rzeczywistości jest to pierwsze zaćmienie woli politycznej, poszukującej pokoju. Technologie wojskowe same w sobie i jako poznawczy proces ludzki są procesem nieskończonym, wśród elementów którego nie ma pokoju. Paul Nitze, amerykański doradca do spraw kontroli zbrojeń, przyznał to otwarcie: „SDI (Inicjatywa Obrony Strategicznej) jest programem badawczym”. Do narastającego bezustannie rozwoju technologiczno-wojskowego odnieść można trafną uwagę św. Tomasza: *appetitus divitarum artificialium est infinitus*. Ale ów nieskończony charakter procesu technologicznego wywodzi się w istocie z ludzkiej *hybris*, z arogancji przesadnej pychy. Mamy obecnie do czynienia z bra-

kiem umiaru dwóch zantagonizowanych stron, dwóch wielkich mocarstw dążących do militarnej hegemonii. Czyż owa linia wyznaczona przez mechanizmy nastawione bezpośrednio na przygotowanie wojny nie jest raczej sieczną przecinającą linię wyznaczoną przez mechanizmy dążące do zapobieżenia wojnie?

W istocie, strategię technologiczno-wojskowe — określane nawet mianem „kontroli zbrojeń” — związane są z upadkiem moralnym. Na owej drodze „kontroli zbrojeń” brak jest etyki politycznej. Cele dialogu między supermocarstwami sprowadzają się do osiągnięcia „stabilności strategicznej”, zawsze zagrożonej przez nowe osiągnięcia technologiczne. Jedną z najbardziej przykrych prawd, do jakich musi dojść współczesny etyk, jest fakt, iż w rzeczywistości politycznej technologia naukowa i etyka nie są symbiotyczne. To dwa porządki o racjach, które nie idą ze sobą w parze. Celem, który powinna sobie postawić aktualna etyka, jest interdyscyplinaryzacja technologii, a także prawdziwa skuteczność, której na próżno szuka wyalienowana technologia.

Jednym z najgorszych przejawów owej dysocjacji między technologiami wojskowymi a etyką jest faktyczny powrót do wojny ofensywnej w momencie, gdy uważano ją za ostatecznie odrzuconą. ABM (Układ o Pociskach Antybalistycznych) oraz SDI — przewidujące możliwość zmian w sytuacji strategicznej — łączą w sposób nierozdzielny aspekt ofensywny i defensywny. *Connexione quadam inexorabili, z Gaudium et spes*, stosowana jest nie tylko do niekontrolowanego rozciągnięcia decyzji na cele nie dające się etycznie uzasadnić, lecz także do radykalnego pomieszania systemów obronnych i ofensywnych, do jakiego prowadzi rozwój technologii.

Strategia odstraszenia, oparta na teoremacie „gwarantowanego wzajemnego zniszczenia”, zawiera wspomniane powyżej dwuznaczności. Jan Paweł II i Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych przypisują jej jedynie tymczasową i krótkofalową prąwomocność, uwarunkowaną poszukiwaniem „innego” pokoju, długofalowego. Ale jeśli traktuje się tę strategię jako drogę, która wyklucza faktycznie logikę etyki, i jeśli jedynym wektorem staje się logika technologii oraz logika wojskowych, a wektorem tych ostatnich jest *privata libido* wielkich mocarstw — to jest to droga nie do przyjęcia. Jest to raczej droga ku pokojowi, złożona z następujących po sobie faz destabilizacji.

5. Walka o sprawiedliwość

Rozszerzenie pojęcia pokoju do pojęcia walki o sprawiedliwość spowodowało prawdziwy „rozłam epistemologiczny”, oznaczający

zmianę nie tylko treści pokoju, ale także podmiotów działających. Od pokoju jednowymiarowego i zawierającego monadyczny predykat przechodzimy do pokoju wszechwymiarowego, wymagającego synchronicznego uporządkowania wszystkich wymiarów życia ludzkiego w konkretnej historii. Zwłaszcza od *Pacem in terris* pokój i sprawiedliwość mają tę samą aperturę kątową.

Wraz z tą nową „drogą ku pokojowi” świadomość człowieka zyskuje dwa nowe pewniki, wyrażone zwięźle przez Pawła VI w *Populorum progressio* (nr 83): „Zwracamy się do wszystkich ludzi dobrej woli świadomych tego, że nie można dojść do pokoju inaczej, jak przez postęp”.

Pierwszy z tych pewników to fakt, że pokój rozumiany jako przewyciężenie wojny jest możliwy jedynie w ramach realizacji całościowego porządku ludzkiego w historii. Ludzkość podzielona na różne sposoby, obrażana i prowokowana, nie kroczy ku pokojowi lecz ku wojnie. Upokarzana i poniżana część ludzkości, żyjąca dziś w ubóstwie, u drzwi bogatych, którzy ją obrażają, zmierzsa w sposób nieunikniony do buntu. Zgoda oznaczająca rezygnację z wojny nie jest wyraźna na tle ogólnego braku zgody.

Drugi pewnik — dziś już prawie powszechnie uznany — to przeświadczenie, że całościowy porządek życia społeczno-politycznego należy do podstawowych treści pokoju. Jeśli prawdą jest — jak twierdzi Lewinas — że wojna prowadzi do zawieszenia etyki, to prawdziwa jest także współzależność: etyka sprawiedliwości zawiesza wojnę. Obszar konfliktu na śmierć i życie, jakim jest wojna, nie jest — zwłaszcza dziś — obszarem dającym się oddzielić, czy odizolowanym. Nie wystarcza ten fragment Karty Narodów Zjednoczonych, który poddaje politycznej kontroli ONZ rozwiązywanie zbrojnych konfliktów między jej członkami. Osiągnięciu pokoju służą także oba Pakty Praw Człowieka ONZ.

Idea wojny obejmuje dziś także wszystkie konflikty wyrastające z braku zgody społeczno-politycznej. Ale również i w tej sferze brak jest jednoznaczności. Wielkim współczesnym dramatem jest konfliktowość relacji międzynarodowych. Ale cel, jakim jest pokój, nie polega na zlikwidowaniu obszarów konfliktu przez ich ukrycie, tak jak czynią to — każda na swój sposób — demokracje zachodnie, czy demokracje „ludowe”. Polega on na otwarciu nowego politycznego obszaru zgody między zwaśnionymi, nowej politycznej jednostki niezgody, która nie będzie ani konfliktem zbrojnym, ani iluzoryczną likwidacją konfliktów, ani także ich fanatycznym zakazem.

6. Pacyfizm

Początkowo pacyfizm był postawą „chrześcijańską” i postawą chrześcijan. Postawa ta stanowiła proste przeniesienie Ewangelii na grunt skomplikowanej rzeczywistości życia politycznego. Nastawieni na walkę duchową, w oczekiwaniu na przyjście Królestwa, ze świadomością, iż są „cudzoziemcami” w ramach imperium, chrześcijanie nie czują się powołani do obrony z bronią w rękę cesarstwa określanego mianem „Pałacu Sardanapala” (św. Augustyn). Odmowa zabijania, wywodząca się z Ewangelii, interpretowana jest przez pierwszych chrześcijan cesarstwa (na przykład przez Tertuliana) jako imperatyw absolutny. Męczeństwo było charakterystyczną postawą człowieka wierzącego.

Chrześcijański pacyfizm świadczy o tym, jak trudna była hermeneutyka wiary w kontekście politycznym.

Owa pokojowa postawa objawiła się ponownie z całą mocą w naszych czasach, zwłaszcza w niektórych ruchach teologicznych, na przykład w katolickim ruchu północnoamerykańskim, kierowanym i rozwijanym przez Jamesa W. Douglasa. Postawę tę energicznie rozwija wielu znanych pacyfistów, chrześcijan i nie-chrześcijan.

Nie możemy nie wysłuchać przesłania pokoju, jakie ci ludzie wprowadzają w świat tak ubogi w wartości. Jednakże mam poważne zastrzeżenia co do pacyfizmu i do tego, co można by potraktować jako jego aksjomat niestosowania siły.

Pacyfizm zbyt przypomina dogmatyczną tezę i model społeczeństwa, proponujący idealny archetyp, który mógłby osiągnąć tylko platoński gołąb. To, co można zarzucić pacyfizmowi, to fakt, że „nie potrafi znaleźć się w rzeczywistości” (Zubiri) politycznej. Mówiąc o pacyfizmie, mamy na myśli aktywną działalność pacyfistyczną, ruchy pokojowe, takie jak Freez, które z góry wiedzą, co to prawda, i znają wartość pokoju. Taki pacyfizm jest wzniosłym ideałem mającym niewiele wspólnego z warunkami historycznymi. W życiu politycznym alternatywą „tego, co najgorsze” nie są „czyste ręce”. W polityce pokój absolutny, to znaczy rozwiązanie jedyne i wyłączone, jest prawdziwym paralogizmem.

Poddanie w wątpliwość takiego pacyfizmu podyktowane jest głębokimi racjami. Nie chodzi jedynie o to, że na rozumowaniu pacyfistów ciąży alternatywa „albo wszystko, albo nic”. Ich nietypowe rozumowanie wprowadza nieład do metodologii poszukiwań etyczno-politycznych. Żyją marzeniem o świecie, który doskonale obiektywizuje spójność ich własnych życzeń. Wymagają od razu tego, co może być tylko wynikiem długotrwałego procesu.

Arystoteles nazwałby ich metodologami „rygorystycznymi” Chcą miodu bez pszczoł.

„Profetyczna naiwność”, o której mówił Mounier, jest z pewnością wartością społeczną. Ale może zrodzić zwykłą bigoterię, jeśli nie zna swych granic politycznych. Jeśli interpretuje pokój — jak mawiał Ortegay Gasset — „jako zwykłą lukę, która zostałaby po wojnie, gdyby ta zanikła” Jeżeli nie uświadomi sobie, że tak, jak czyni się wojnę, tak samo czyni się pokój, i że tak, jak istnieli geniusze wojny, tak dziś potrzebni są geniusze pokoju.

Podobne stwierdzenia odnoszą się do wyrzeczenia się siły i ruchów, jakie się z niego wywodzą. Wyrzeczenie się siły przez Gandhiego jest przede wszystkim przeniesieniem jego moralności religijnej na teren życia politycznego. A wyrzeczenie się siły przez chrześcijan jest — również i przede wszystkim — zbyt bezpośrednim przeniesieniem Kazania na Górze do pełnej dramaturgii sfery życia społeczno-politycznego. Czyste wyrzeczenie się siły jest szczególną formą „czystych rąk” Ten, kto odmawia zstąpienia na polityczny grunt prawdziwej przemocy z jego falistością, wybuchami i niepokojami, zdradza w końcu człowieka.

Oba zjawiska, pacyfizm i wyrzeczenie się siły, zawierają błędną ocenę pokoju jako złożonego pojęcia politycznego. Istnieje częściowa zbieżność między marksistowsko-leninowskim ideałem społeczeństwa doskonale wyalienowanego i nie stosującego przemocy w swych relacjach a filozofią wyrzeczenia się siły. Jednakże marksizm-leninizm odsyła ten ideał na greckie Kalendy, podczas gdy zwolennicy wyrzeczenia się siły przedstawiają swój ideał jako pilny i nie dający się odłożyć na później przymus.

tłum. Grzegorz Ostrowski