

Przeciw pacyfizmowi. O wojnie usprawiedliwionej

WSTĘP

W pracy poniższej będę starał się wykazać, że pacyfizm - jako pewne stanowisko moralne - jest nie do utrzymania. Jednocześnie będę chciał pokazać, w jaki sposób możliwe jest stanowisko dopuszczające uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej.

Problematyka powyższa jest o tyle istotna, że ostatnio dochodzą do głosu przekonania, próbujące za wszelką cenę usprawiedliwić pewien rodzaj obojętności wobec stosowania siły w sytuacjach zagrożenia, a bojkot służby wojskowej uważają za przejaw wolności i najwyższej odwagi. Stanowiska takie powodowane są przeróżnymi względami: raz jest to pogląd głoszący, że ludzkie życie stanowi wartość najwyższą, innym razem chodzi po prostu o zwykłe lenistwo lub prywatę.

Chcę od razu zaznaczyć, że w pełni zdaję sobie sprawę, iż motywy nawoływania do pacyfizmu mogą być szlachetne a sami pacyfiści - ludźmi o pięknych charakterach. Jednak stanowiska pacyfistycznego - z różnych powodów, które będę chciał wskazać - nie da poważnie głosić.

PEWNE UŚCISŁENIA I „ORNAMENTYKA” FORMALNA

Żeby skutecznie przystąpić do rozprawy z pacyfizmem, trzeba najpierw ustalić dokładnie, co pacyfizm głosi. Mogłoby się wydawać, że pacyfista to człowiek, który kocha pokój i brzydzi się wojną. Jednak powyższe określenie nie jest czymś wyróżniającym pacyfistów spośród innych ludzi; umiłowanie pokoju i obrzydzenie wojną może cechować także tych, którzy pacyfistami wcale nie są. Widać więc od razu, że stosowanie tu ocen estetycznych niczego nie załatwia. Poza tym każdy zgodzi się z twierdzeniem, że bywają na świecie rzeczy brzydkie, obrzydliwe i zarazem dobre z moralnego punktu widzenia, oraz że zdarzają się rzeczy piękne i złe jednocześnie. Określenie pacyfizmu więc musi opierać się nie na pojęciach estetycznych a raczej na pojęciach moralnych.

Proponuję wyróżnić dwie zasadnicze tezy pacyfizmu - jedna stanowi ocenę, druga zaś normę

- (1) Każda wojna jest moralnie niedopuszczalna.**
- (2) Powinno się za wszelką cenę dążyć do pokoju.**

Można byłoby twierdzenie 1) sformułować inaczej, mianowicie:

- (1') Każda wojna jest zła,**

jednak nie stanowiłoby to dobrego wyrażenia tego, co chce powiedzieć pacyfista: przecież można dopuścić mniejsze zło, by nie zrealizowało się zło większe. Być może pomogłoby tu dodanie słowa „bezwzględnie”. Wtedy teza 1) brzmiałaby:

- (1'') Każda wojna jest bezwzględnie zła.**

Z kolei normę 2) dałoby się wyrazić następującą oceną¹:

- (2') Pokój jest najwyższą wartością.**

Mamy zatem dwie pary twierdzeń, które naszym zdaniem poprawnie wyrażają stanowisko pacyfistyczne:

- (1) Każda wojna jest moralnie niedopuszczalna.**
- (2) Powinno się za wszelką cenę dążyć do pokoju.**
- (1'') Każda wojna jest bezwzględnie zła.**
- (2') Pokój jest najwyższą wartością.**

¹ Pamiętać jednak należy o tym, iż norma jest zasadniczo czymś innym niż ocena.

Wydaje się, że do powyższego zestawu twierdzeń można z powodzeniem dodać następne, które wynika z twierdzenia 1'') i przesłanki entymematycznej: „Czegoś, co jest bezwzględnie złe, należy unikać”. Oto ono:

(3) Każdej wojny należy unikać.

Pomocnym byłoby tu zapewne wprowadzenie pojęcia „przemocy”, które - jako szersze pojęcie niż pojęcie „wojny” - posłużyłoby do jasnego określenia stanowiska pacyfistycznego. Przyjmijmy, że wszelkie uczynki można podzielić na dopuszczalne moralnie² i moralnie niedopuszczalne. Stanowisko pacyfistyczne można byłoby wtedy - według mojego rozeznania - przedstawić w postaci poniższego rysunku.

Uczynki moralnie dopuszczalne	Uczynki moralnie niedopuszczalne	
Uczynki dobre	Przemoc	Wojna
	Inne	
Uczynki obojętne moralnie		

Po dokonaniu pewnych założeń terminologicznych³ zestaw tez, jakie przypisuję pacyfistom, należałoby uzupełnić następująco:

- (4) $\forall x [W(x) \Rightarrow P(x)]$
- (5) $\exists x [P(x) \wedge \sim W(x)]$
- (6) $\forall x [P(x) \Rightarrow MN(x)]$
- (7) $\sim \exists x [P(x) \wedge MD(x)]$
- (8) $\sim \exists x [W(x) \wedge MD(x)]$
- (9) $\sim \exists x [P(x) \wedge D(x)]$
- (10) $\sim \exists x [W(x) \wedge D(x)]$
- (11) $\sim \exists x [P(x) \wedge MO(x)]$
- (12) $\sim \exists x [W(x) \wedge MO(x)]$

Moim zdaniem doktryna pacyfizmu składa się z następującego zbioru tez:

- (1) Każda wojna jest moralnie niedopuszczalna. $\forall x [W(x) \Rightarrow MN(x)]$
- (2) Powinno się za wszelką cenę dążyć do pokoju.

² Wśród moralnie dopuszczalnych można wymienić dodatkowo uczynki dobre i obojętne moralnie. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż istnieje jeszcze inny rodzaj moralnej dopuszczalności. Dochodzi on do głosu, gdy dopuszczamy mniejsze zło, by nie pozwolić na ziszczenie się zła większego.

³ Przyjmijmy następujące oznaczenia predykatów: „MD” - „być moralnie dopuszczalnym”; „MN” - „być moralnie niedopuszczalnym”; „D” - „być dobrym”; „MO” - „być moralnie obojętnym”; „P” - „być przemocą”; „W” - „być wojną”; „Supr” - „być najwyższą wartością”; „Pok” - być pokojem”; „Z” - „być złym”, przy czym $Z=MN$; zmienne x przebiegają uniwersum czynów ludzkich, zmienne y - uniwersum ludzi

(1'') Każda wojna jest bezwzględnie zła.

(2') Pokój jest najwyższą wartością.

(3) Każdej wojny należy unikać.

(4) $\forall x [W(x) \Rightarrow P(x)]$

(5) $\exists x [P(x) \wedge \sim W(x)]$

(6) $\forall x [P(x) \Rightarrow MN(x)]$

(7) $\sim \exists x [P(x) \wedge MD(x)]$

(8) $\sim \exists x [W(x) \wedge MD(x)]$

(9) $\sim \exists x [P(x) \wedge D(x)]$

(10) $\sim \exists x [W(x) \wedge D(x)]$

(11) $\sim \exists x [P(x) \wedge MO(x)]$

(12) $\sim \exists x [W(x) \wedge MO(x)]$

$\forall x [W(x) \Rightarrow Z(x)]$

$\forall x \forall y [Pok(x) \Rightarrow SUPR(x,y)]$

Rysuje się jednak pewna trudność. Otóż według H. Elzenberga pacyfizm kieruje się nieco innymi zasadami niż te, które wskazałem. Zdaniem H. Elzenberga pacyfista odrzuca wojnę, nie zaś każdą przemoc⁴. To z kolei nie zgadza się z moją interpretacją, w której pacyfista - oprócz wojny - sprzeciwia się każdej formie przemocy. Nazwijmy zatem moją interpretację interpretacją „mocną”, zaś interpretację H. Elzenberga - interpretacją „słabą” pacyfizmu. Chociaż w interpretacji H. Elzenberga pacyfista godziłby się na to, że niektóre przejawy przemocy są dopuszczalne moralnie, to i tak nadal nie wiemy, czy owe dopuszczalne moralnie przejawy należy sytuować wśród czynów dobrych, czy obojętnych moralnie, czy też wśród obu jednocześnie. Ilustruje to poniższy schemat.

Uczynki moralnie dopuszczalne		Uczynki moralnie niedopuszczalne	
Uczynki dobre	Przemoc	Wojna	
Uczynki obojętne moralnie		Inne	

Nie rozstrzygając spornych kwestii interpretacyjnych można uznać, iż w „słabszej” wersji pacyfizmu ważność mogą stracić niektóre, wymienione wcześniej tezy. Na pewno trzeba byłoby zrezygnować z twierdzeń 6), 7), 9) i 11). Jednakże z drugiej strony nie trzeba się tym szczególnie martwić; w obu interpretacjach <<trzon>> pacyfizmu jest ten sam.

RZUT OKA NA MOTYWY

⁴ Por. H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, oprac. M. Środa, PWN, Warszawa 1994, s. 360-361.

Chociaż nie jest - w moim przekonaniu - zadaniem filozofa badać motywy przekonań światopoglądowych, chciałbym się na chwilę zatrzymać nad pewnymi uwagami H. Elzenberga, który upatruje powody powstania pacyfizmu bądź w niezrozumiałym kulcie życia, bądź w zwykłym tchórzostwie⁵. Wspomniany autor pisze: „Cierpienie jest złem największym tylko dla zwierząt: mieć zmiażdżoną łapę, stracić potomstwo, być pożartym lub zastrzelonym, to jest katastrofa katastrof dla kota, dla psa, dla zająca. Takie sprawy lub im podobne czynić złem ostatecznym człowieka, uważać, że nie ma rzeczy tak wielkiej, która by je równoważyła i dla której by się w ogólnym bilansie cierpienia, to traktowanie człowieka na równi właśnie z kotem, psem czy zającem”⁶.

Gdyby tak było naprawdę, to pacyfizm już w tym punkcie musiałby narazić się na krytykę. Jeżeli chodzi o tzw. „kult życia”, to wydaje mi się, że w innym miejscu konkluzywnie wykazałem, że poglądy witalistyczne nie mogą być rozsądną teorią moralną⁷. Jeśli zaś idzie o wspomniane tchórzostwo, to jest zupełnie zrozumiałe, że jeżeli buduje się teorię moralną na antywartości, to nie można się po niej niczego dobrego spodziewać.

KRYTYKA PACYFIZMU

1. „Gruboskórność” pacyfizmu

Pierwsza teza pacyfistyczna głosi, iż każda wojna jest moralnie niedopuszczalna. Zarzucam tej tezie moralną „gruboskórność”. Otóż po pierwsze, traktuje ona wszystkie bez wyjątku wojny w jednakowy sposób. Nie ma dla niej moralnej różnicy między np. napaścią Niemiec hitlerowskich na Polskę w 1939 roku a powstaniem listopadowym w 1830 roku. Po drugie, traktuje ona wszystkich uczestników wszystkich wojen jednakowo: wszyscy oni są moralnie źli. Moralną kanalią jest nie tylko Hitler, Stalin, ale także Romuald Traugutt, Bolesław Chrobry i Władysław Anders.

Wspomniana „gruboskórność” moralna, brak odróżnienia obrony od napaści, obrońcy od „drapieżnika”, walki wyzwoleniczej od militarne awanturnictwa, są prawdopodobnie spowodowane - jak o tym pisze J. M. Bocheński⁸ - pomieszaniem ocen moralnych z estetycznymi.

2. Pacyfizm „paraliżujący”

Wprowadzony w życie pacyfizm prowadziłby do militarne paraliżu państwa. W obliczu zagrożenia państwo niezdolne byłoby do obrony i musiałoby popaść w niewolę. Wymóg dążenia za wszelką cenę do pokoju mógłby w efekcie prowadzić do pokoju niewolniczego, haniebnego. Co więcej - taki stan okazuje się z punktu widzenia pacyfizmu moralnie pożądany. Zatem:

- a) pacyfizm może militarnie sparaliżować państwo;
- b) pacyfizm może prowadzić do niewolniczego pokoju;
- c) wszystko - wedle pacyfisty - powinno być podporządkowane najwyższej wartości, czyli pokojowi: niepodległość państwa, wolność jego obywateli, ich honor oraz wszystkie inne wartości.

Twierdzenie zaś: $\forall x \forall_{Cz(y)} [Pok(x) \Rightarrow SUPR(x,y)]$ jest po prostu fałszywe w wersji opisowej, zaś jako norma nie wytrzymuje konsekwencji praktycznych.

3. Pacyfizm „samoznoshący się”

Pacyfizm może prowadzić do samozniesienia się. Wyobraźmy sobie, że w jakimś państwie A żyją sami pacyfiści, zaś państwo B zamieszkałe jest przez jakichś barbarzyńców. Państwo B napada na państwo A w celu np. poszerzenia swojego „Lebensraum-u”. Ponieważ w państwie A są sami pacyfiści, nie wystąpi ono z żadną militarną obroną. Po zajęciu państwa A barbarzyńcy z państwa B przystępują do masowej eksterminacji ludności państwa zajętego. W ten sposób dochodzi do zniesienia pacyfizmu: giną jego głosiciele i nie ma już nikogo, kto mógłby go głosić.

Niniejsza „bajka” potwierdza pośrednio diagnozę J. M. Bocheńskiego, który przypisuje pacyfizmowi jakąś dziwną odmianę sentymentalizmu⁹.

4. Pewien sofizmat

Okazuje się, iż pacyfizm jest także podatny na krytykę logiczną. Można na przykład starać się konstruować dowody sprzeczności. Postaram się pokazać, że jest to możliwe (w dowodzie dokonuję kilku niesygnalizowanych uproszczeń, np. stosuję kwantyfikatory o ograniczonym zakresie).

⁵ Por. tamże, s. 359-365.

⁶ Zob. tamże, s. 363.

⁷ Zob. moją krytykę poglądów witalistycznych zawartą w załączonym na końcu aneksie (s. 8). Praca została napisana na seminarium Prof. B. Wolniewicza „Religia i wartości”.

⁸ Por. J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1992, s. 98.

⁹ Por. tamże.

1. $\forall \text{Czł}(x) \forall \text{Pok}(y) [\text{OBD}(x,y) \Rightarrow \text{OBDZWC}(x,y)]$ zasada pacyfizmu
2. $\forall \text{Czł}(x) \forall \text{Pok}(y) [\text{OBD}(x,y)]$ podzasada
3. $\text{OBDZWC}(x,y) = \forall \text{Czł}(x) \forall \text{Pok}(y) \exists (z) [\text{OBD}(x,y) \Rightarrow \text{OBD}(x,z)]$ definicja
4. $\text{OBDZWC}(x,y)$ modus ponens 1,2
5. $\forall \text{Czł}(x) \forall \text{Pok}(y) \exists (z) [\text{OBD}(x,y) \Rightarrow \text{OBD}(x,z)]$ modus ponens 3,4
6. $\forall \text{Czł}(x) \exists (z) [\text{OBD}(x,z)]$ modus ponens 2,5
7. $\forall \text{Czł}(x) \forall (z) [W(z) \Rightarrow \sim \text{OBD}(x,z)]$ „osłabiona” zasada pacyfizmu
8. $\exists z W(z)$ dane doświadczenia
9. $W(b)$ $\circ \exists 8$
10. $W(b) \Rightarrow \sim \text{OBD}(a,b)$ $\circ \forall 7$
11. $\text{OBD}(a,b)$ $\circ \forall i \exists 6$
12. $\sim \text{OBD}(a,b)$ modus ponens 9,10

sprzeczność 11, 12

Skrótowno można ten dowód¹⁰ opisać następująco: Każdy człowiek powinien za wszelką cenę dążyć do pokoju. Wszystko może być taką ceną. Jeżeli wszystko może być ceną, którą każdy człowiek powinien „zapłacić” za pokój, to również wojna może być taką ceną (*dictum de omni*). Jeżeli człowiek do czegoś dąży za wszelką cenę, to ta cena jest również czymś, do czego się dąży. Zatem każdy człowiek, mając powinność dążenia do pokoju za wszelką cenę, może również posiadać powinność dążenia do wojny. Ale człowiek powinien każdej wojny unikać. Zatem każdy człowiek posiada powinność dążenia do wojny i nie dążenia do niej.

Istnieje podejrzenie, iż jest to zwykły sofizmat, lecz z drugiej strony zadziwiająca jest łatwość, z jaką pacyfizm poddaje się podobnym zabiegom¹¹.

5. Konkluzja

Dopóki nie wykaże się błędów powyższych wywodów lub nie usunie się z pacyfizmu tych założeń, które prowadzą do paradoksalnych konsekwencji, dopóty należy odrzucać pacyfizm jako nieuzasadnioną i absurdalną teorię moralną.

¹⁰ Terminologia: „Czł” - „być człowiekiem”; „Pok” - „być pokojem”; „OBD” - „...jest obowiązany dążyć do...”; „OBDZWC” - „...jest obowiązany za wszelką cenę dążyć do...”; „W” - „być wojną”; wartości zmiennych „z” przebiegają uniwersum czynów ludzkich

¹¹ Na przykład, gdyby ktoś chciał przeformułować twierdzenie (2) na twierdzenie: „Powinno się za wszelką cenę dążyć do pokoju z wyjątkiem wojny”, wtedy można znowu wskazać pewien „obalający” sofizmat. Mianowicie można sobie wyobrazić taką sytuację, w której użycie siły zbrojnej w małym zakresie może się okazać pomocne do zachowania pokoju na jakimś dużym obszarze. Może się okazać ponadto, że jest to jedyne wyjście. Ponieważ jednak wojny należy unikać, użycie siły militarnej będzie tu wykluczone. Jednak jeżeli to nie nastąpi, to pokój (w tym konkretnym przypadku) nie zostanie zachowany. Zatem będzie wojna. Jeżeli więc dąży się do pokoju za wszelką cenę z wyjątkiem wojny, czyli unika się wojny, to może w efekcie (w dalszy skutkach) przynieść wojnę.

ANTYPACYFIZM (WOJNA I PRZEMOC USPRAWIEDLIWIONA)

1. *Uprawniona obrona*

Według św. Tomasza każdy człowiek powinien bardziej troszczyć się o własne życie niż o życie cudze¹², a miłość samego siebie jest jedną z podstawowych zasad moralności¹³. Gdy atakuje napastnik, życie jego oraz życie jego ofiary są „obiektywnie równoważne” (jeżeli chodzi o ich „wartościowość”). Jednak jeżeli ofiara nie będzie się bronić a napastnik uparcie będzie dążyć do swojego celu, to zginie osoba niewinna¹⁴. Jeżeli zaś ofiara stawia opór napastnikowi i ten w wyniku jej działań poniesie śmierć, zabita zostanie osoba winna. Stąd św. Tomasz pisze: „*Z samoobrony [...] może wyniknąć dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabójstwo napastnika [...]. Pierwszy zamierzony, a drugi nie zamierzony*”¹⁵.

Mamy więc sytuację następującą: gdy ginie ofiara, to po pierwsze ginie osoba niewinna a po drugie realizuje się zamierzony zbrodniczy skutek czynu napastnika; gdy ginie napastnik, to realizuje się niezamierzony skutek czynów ofiary, przy czym ginie osoba winna. Stąd też należy wnosić, iż uprawniona obrona jest nie tylko dozwolona, ale i wskazana - realizuje bowiem pewne dobro - w przeciwieństwie do zaniechania obrony w wypadku napasć: tu realizuje się zło.

Uprawniona obrona jest jeszcze bardziej uzasadniona, gdy idzie o życie innych osób, w szczególności życie członków rodziny, za których jest się odpowiedzialnym. Często słyszy się zarzut do takiego stanowiska: „chrześcijanin powinien wybaczać swoim winowajcom”. Głosiciele tego zarzutu zupełnie nie pojmują wymowy słów, które przytaczają. Po pierwsze, chrześcijanin rzeczywiście powinien wybaczać swoim winowajcom, ale tylko swoim - nie cudzym! Mogę np. wybaczyć sąsiadowi to, że co wieczór słucha głośno muzykę klasyczną przeszkadzając mi w pracy. Jednak nie mogę temu sąsiadowi wybaczyć np. tego, że uderzył moją żonę. Być może moja żona zechce mu wybaczyć, ale ja sam w jej imieniu nie mogę tego uczynić. Nie wolno nam bowiem wybaczać win w cudzym imieniu! Po drugie, można wybaczyć agresorowi jego napasć i jednocześnie pozbawić go życia (wybaczenie niekoniecznie oznacza zaniechanie działania; można walczyć skutecznie na wojnie nie żywiąc nienawiści do wroga i wybacząc mu jego agresję - wybaczenie jednak nie wytrąca nam karabinu z rąk). Gdy zatem napastnik podnosi swą zbrodniczą rękę na mnie, na moją rodzinę, przyjaciół lub innych niewinnych ludzi a wyczerpały się wszystkie bezkrwawe środki samoobrony, mam prawo i obowiązek go zabić.¹⁶

2. *Uprawniona obrona z użyciem siły militarnej*

Podobne okoliczności występują w przypadku konfliktów międzynarodowych. Gdy wyczerpują się wszelkie dostępne środki negocjacji i kompromisu, należy skorzystać z dobrodziejstwa siły zbrojnej. Ponieważ każda wojna pociąga za sobą jakieś zło¹⁷, użycie siły militarnej powinno być obłożone pewnymi restrykcjami. Idąc za myślą tomistyczną uważam, że restrykcje te układają się w koniunkcję¹⁸ czterech warunków. Otóż obrona militarna jest usprawiedliwiona, gdy spełnione są łącznie następujące warunki:

- a) szkoda wyrządzona przez najeźdźcę jest:
 - długotrwała;
 - poważna;
 - niezaprzeczalna;
- b) środki pozamilitarne do zapobieżenia wspomnianej szkodzi okazały się:
 - nierealne;
 - nieskuteczne;
- c) istnieją uzasadnione warunki powodzenia;
- d) użycie broni nie przyniesie jeszcze większego zła niż to, które należy usunąć.¹⁹

¹² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, 64, 7.

¹³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 514.

¹⁴ „Nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego” - (Wj 23, 7).

¹⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa...*, II-II, 64, 7.

¹⁶ Por. *Katechizm...*, s. 514.

¹⁷ Nie każda wojna - w przeciwieństwie do tego, co głosi pacyfizm - jest moralnie niedopuszczalna, ale każda pociąga za sobą jakieś *quantum* zła.

¹⁸ Znaczy to, że wszystkie warunki muszą być spełnione łącznie - w przeciwnym wypadku wojna nie zyskuje moralnego usprawiedliwienia.

¹⁹ Por. *Katechizm...*, s. 523. J. Woroniecki wymienia trzy warunki „wojny sprawiedliwej”: a) prowadzenie działań wojennych przez legalną władzę; b) istnienie słusznej przyczyny do podjęcia wojny; c) istnienia czystej intencji w postaci chęci naprawienia

Zdaję sobie sprawę, że wymienione warunki mogą natknąć się na uzasadnione zarzuty, głównie ze względu na rzucającą się w oczy „ogłędność” sformułowań i dyskusyjność wymienionych okoliczności. Powyższe zatem warunki wymagają dodatkowych komentarzy.

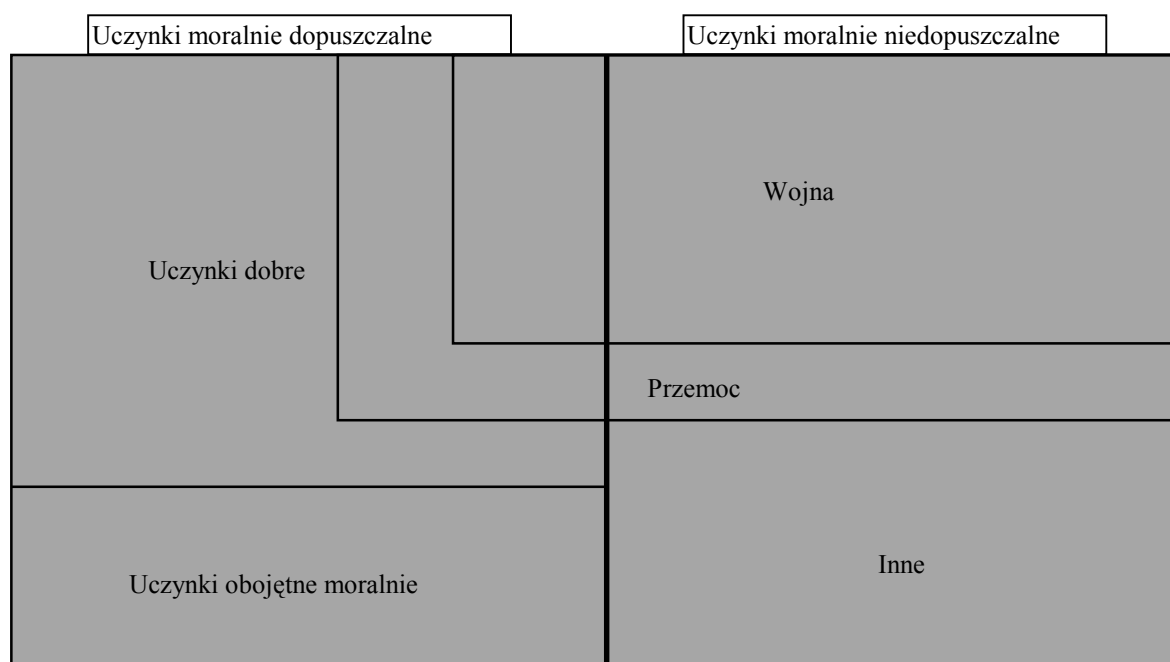
Jeżeli chodzi o pierwszy z wymienionych warunków, to najlepiej uwidocznic go przez przykłady. Nie spodziewana napaść na państwo, zagarnięcie jego terytorium, zajęcie jego okrętów na morzu, uciążliwe szkodenie interesom gospodarczym, gwałt zadawany narodowi, stanowią doskonałe przykłady szkód uprawniających do użycia siły militarnej. Chociaż teoretycznie trudno jest wskazać na wystarczającą szkodliwość tych przykładów, to jednak gdy już one nastąpią, nikt nie ma wątpliwości, że stało się coś złego.

Drugi warunek z kolei mówi po prostu tyle, że wojna jest usprawiedliwiona, gdy nie istnieją już żadne pozamilitarne środki usunięcia konfliktu. W praktyce często bywa tak, że nie ma po prostu czasu na ich wykorzystanie; gdy wróg stoi u bram, trzeba chwytać za oręż.

Warunek trzeci domaga się, by podjęte działania wojenne dawały choćby cień powodzenia. W myśl tego warunku nie warto wszczynać wojny, nie będąc do niej przygotowanym. Szaleństwem i niedorzecznością jest wypowiadanie wojny, gdy nie posiada się broni i wojska: naraża się wtedy obywateli na lekkomyślną śmierć.

Jeżeli idzie o warunek czwarty, to wymaga on, by użycie siły militarnej okazało się mniejszym złem niż jej nieużycie. Może bowiem się tak okazać, że wypowiedzenie wojny doprowadzi do eskalacji zła, że nie tylko nie usunie wyrządzonej szkody, ale także zrodzi szkody nowe, dotkliwsze.

W tej koncepcji klasyfikacja czynów mogłaby być przedstawiona przez poniższy rysunek.



Ponieważ jednak autorzy tomistyczni różnią się w określeniach warunków „wojny sprawiedliwej”, a podawane przez nich ograniczenia są same w sobie dyskusyjne, być może korzystniejsze okazałoby się określenie nieco innych warunków użycia siły militarnej. Proponowałbym zatem zastosować następujące warunki użycia zbrojnego oręża:

- złamanie w jakikolwiek sposób zasady sprawiedliwości (w skali międzynarodowej);
- wyczerpanie wszelkich pozamilitarnych środków do usunięcia wyrządzonej niesprawiedliwości;
- przeznaczenie środków militarnych wyłącznie do usunięcia wspomnianej niesprawiedliwości.

Być może są to warunki dość ogólnikowe, lecz z drugiej strony wydają się mi one mniej niejasne niż poprzednie. Po pierwsze operujemy w nich przez cały czas klasycznym pojęciem sprawiedliwości („każdemu to, co się mu słusznie należy”), po drugie unikamy wieloznacznych i subiektywistycznych - w gruncie rzeczy - ocen

wyrządzonych krzywd. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/2, RW KUL, Lublin 1986, s. 162-164; por. także *Między logiką i wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Noir sur Blanc, Warszawa 1995, s. 202.

w odniesieniu do skali szkód, przewidywań powodzenia wojny i „probabilistycznego szacowania” zła. W każdym razie może to stanowić punkt wyjścia dla przyszłych analiz i konstrukcji.

WNIOSKI

Z przeprowadzonych tu analiz mogę swobodnie wnosić, iż pacyfizm - jako doktrynę moralną - należy odrzucić²⁰, gdyż:

- a) wypływa on z nieuzasadnionego „kultu życia” bądź po prostu z tchórzostwa;
- b) jest „gruboskórny” w tym sensie, że nie potrafi odróżnić obrony od napaści oraz obrońcy i napastnika; obu uważa za zbrodniarzy i moralne kanalie;
- c) paraliżuje militarnie państwo;
- d) może prowadzić do haniebnego pokoju;
- e) określa pokój jako wartość najwyższą, co w wersji opisowej jest fałszem, a jako norma posiada drugorzędne konsekwencje praktyczne;
- f) może prowadzić paradoksalnie do „samozniesienia”;
- g) można pokazać liczne „obalające go sofizmaty”.

Wnoszę także, że rozsądnie jest - dopóki nikt mi nie wykaże, że warto byłoby przyjąć inaczej - uznać przedstawiony wyżej antypacyfizm, za zasadną postawę moralną.

²⁰ Twierdzenia (1), (1'), (1''), (2), (2'), (3), (6), (7), (8), (9), (10) - jako zasadnicza część doktryny pacyfistycznej - muszą być uznane za bezzasadne

ANEKS

ŻYCIE LUDZKIE - WARTOŚĆ NAJWYŻSZA

Wstęp

Będziemy tu rozstrząsać pogląd, wedle którego życie ludzkie stanowi najwyższą wartość. Musimy przy tym od razu zaznaczyć, iż jesteśmy zwolennikami poglądu przeciwnego. W wersji opisowej pogląd nasz wyraża się negacją analizowanego tu twierdzenia, zaś jeżeli chodzi o wersję normatywną, to jesteśmy zwolennikami zasady, iż „życie ludzkie nie powinno być wartością najwyższą”.

Chcemy się zastanowić, czy twierdzenie, iż życie ludzkie jest najwyższą wartością, może być zasadnie głoszone. Chcemy dociec, czy nie wika się ono w jakieś sprzeczności, bądź w konsekwencje, których uznać już niepodobna. Mamy nadzieję, iż uda się nam to w jakimś stopniu wykazać.

Uwagi terminologiczne

Po pierwsze należy sobie jasno zdać sprawę z tego, iż termin „życie” jest terminem wieloznacznym. Raz znaczy on tyle, co „całość procesów świadomościowych”, innym razem chodzić może o „biologiczną aktywność organizmu”, jeszcze innym razem mówi się, że „życie” to tyle, co „trwanie się”. Dla potrzeb poniższych wywodów, a także - po części zgodnie z intuicjami znaczeniowymi współczesnych polemik - przyjmijmy, że „życie” to po prostu „biologiczne trwanie organizmu, czyli łącznie jego wzrost, przemianę materii (odżywianie i wydalanie) oraz rozmnażanie”. Automatycznie przez termin „życie ludzkie” będziemy rozumieli „biologiczne trwanie organizmu ludzkiego”.

Po drugie podobną wieloznacznością odznacza się termin „wartość”, głównie ze względu na utożsamianie wartości z rzeczami wartościowymi. Mimo tego sugerujemy tu utożsamiające określenie terminu „wartość”. Przez „wartość” będziemy rozumieć „to, co cenne”. Tym samym konsekwentnie proponujemy, by wyrażenie „wartość najwyższa” rozumieć jako „to, co najcenniejsze” lub „to, co cenne w stopniu najwyższym”.

Po trzecie trzeba sobie jasno zdać sprawę, iż „najwyższa wartość” stanowi pewne *supremum* i posiadać może tylko jeden desygnat (nie ma np. dwu najwyższych gór świata lub dwóch najwyższych mężczyzn na świecie).

Po czwarte, twierdzenie „życie ludzkie **jest** najwyższą wartością”, pojmowane być może na dwa zupełnie różne sposoby. Raz twierdzenie to jest pewnym opisem, zdaniem sprawy z zdanego stanu rzeczy. W tym sensie możemy starać się określić jego wartość logiczną. Może być więc ono prawdziwe lub fałszywe (o ile w ogóle jest sensowne). Drugi raz twierdzenie to może stanowić pewien przepis, pewną moralną zasadę postępowania. Brzmiałaby ona mniej więcej tak: „życie ludzkie **powinno** być najwyższą wartością”. Trudno w takim przypadku domagać się określania logicznej wartości twierdzenia, lecz można testować jego logiczne konsekwencje, bądź dociekać stopnia uzasadnienia wspomnianej zasady. Przydatna może być tu np. klasyczna *reductio ad absurdum*.

Po piąte uważamy, że omawiane twierdzenie (czy to w wersji opisowej, czy powinnościowej) jest tak naprawdę skrótem twierdzenia dokładniejszego, mianowicie:

„Każde życie ludzkie jest dla każdego człowieka najwyższą wartością”

lub:

„Życie każdego człowieka jest dla każdego człowieka najwyższą wartością”²¹

Wersje powinnościowe uzyskują się poprzez zastąpienie funktora „**jest**” funktorem „**powinno być**”. Można przy okazji pokazać wielość narzucających się interpretacji, które są „słabsze” niż analizowane twierdzenie. Przyjmijmy następujące predykaty:

- a) „P” - „...być człowiekiem”;
- b) „Q” - „...być życiem ludzkim”;
- c) „SUPR” - „...być najwyższą wartością dla...”.

Podstawowe i „najsilniejsze” twierdzenie wygląda następująco:

- (1) $\forall x \{Q(x) \rightarrow \forall y [P(y) \rightarrow \text{SUPR}(x, y)]\}$ Skrajny witalizm globalny

„Słabsze” interpretacje miałyby wyglądać:

- (2) $\exists x \{Q(x) \wedge \forall y [P(y) \rightarrow \text{SUPR}(x, y)]\}$ Umiarkowany witalizm globalny
(3) $\exists x \{Q(x) \wedge \exists y [P(y) \wedge \text{SUPR}(x, y)]\}$ Umiarkowany witalizm częściowy
(4) $\forall x \{Q(x) \rightarrow \exists y [P(y) \wedge \text{SUPR}(x, y)]\}$ Skrajny witalizm częściowy

Mamy zatem kolejno zdania:

- (1) „Każde życie ludzkie jest dla każdego człowieka najwyższą wartością”;
(2) „Niektóre życia ludzkie są dla wszystkich ludzi najwyższą wartością”;
(3) „Niektóre życia ludzkie są dla niektórych ludzi najwyższą wartością”;
(4) „Każde życie ludzkie jest dla niektórych ludzi najwyższą wartością”.

Ponieważ zwrot „niektóre życia ludzkie...” jest nieco dziwaczny, można zaproponować trochę inną wersję twierdzeń. Oto one:

- (1) „Każdy żywy człowiek jest dla każdego człowieka najwyższą wartością”;
(2) „Niektórzy żywi ludzie są dla wszystkich ludzi najwyższą wartością”;
(3) „Niektórzy żywi ludzie są dla niektórych ludzi najwyższą wartością”;
(4) „Każdy żywy człowiek jest dla niektórych ludzi najwyższą wartością”.

Istnieje podejrzenie, iż niektórzy wyznawcy witalizmu są właściwie wyznawcami witalizmu egoistycznego, którego teza mogłaby wyglądać następująco:

- (5) „Moje życie jest dla mnie najwyższą wartością”.

Wersje moralnościowe tych twierdzeń są następujące:

- (1^m) „Każde życie ludzkie powinno być dla każdego człowieka najwyższą wartością”;
(2^m) „Niektóre życia ludzkie powinny być dla każdego człowieka najwyższą wartością”;
(3^m) „Niektóre życia ludzkie powinny być dla niektórych ludzi najwyższą wartością”;
(4^m) „Każde życie ludzkie powinno być dla niektórych ludzi najwyższą wartością”;

- (5^m) „Moje życie powinno być dla mnie najwyższą wartością”²².

Krytyka logiczna

Przed wszystkim należy zauważyć, że termin „SUPR” sugeruje jedność przedmiotu; może być tylko jedna wartość najwyższa. Twierdzenia (3) i (4) dopuszczają sensowną interpretację, natomiast w przypadku twierdzeń (1) i (2) dochodzimy do dziwacznych konsekwencji. Otóż: każdy żywy człowiek ma być dla każdego człowieka *supremum*, czyli: ludzie posiadaliby - każdy z osobna - kilka miliardów *supremi*. Jest to oczywisty absurd! Głoszenie na serio takiego poglądu prowadzi do sprzeczności.

Trudność ta mogłaby być usunięta poprzez przyjęcie założenia, iż mamy do czynienia tylko z jednym przedmiotem o nazwie „życie ludzkie”, zaś każdy człowiek jakoś w nim partycypuje (analogia do średniowiecznych, arabskich teorii „duszy świata”). Wtedy we wszystkich twierdzeniach - mimo kwantyfikacji - mówilibyśmy o jednym życiu ludzkim. Na pewno nie wolno byłoby nam zgodzić się na takie interpretacje twierdzeń, w których używaloby się zwrotów „Każdy żywy człowiek...”, „Niektórzy żywi ludzie...”. Możliwość więc o życiu ludzkim jako o jednym przedmiocie sensownie orzekać, iż jest ono *supremum* dla wszystkich ludzi. Wątpliwości jednak budzą zbyt odważne rozwiązania metafizyczne takiego pomysłu; żywy człowiek byłby tu bowiem jakąś emanacją >>życia ludzkiego<<.

Nie pomaga tu również uznanie terminu „życie” za *transcendentalne*, jako że cecha życia nie przysługuje wszystkim bez wyjątku przedmiotom (np. krzesłom lub komputerom). Ostatecznie więc wspomniane trudności można usunąć jedynie za cenę prostoty metafizycznej oraz przekształcenia przez postulaty znaczeniowe naszego intuicyjnego rozumienia terminu „życie ludzkie”. Wtedy dopiero możnaby się zgodzić na sensowność twierdzeń (1) i (2).

Zapytajmy teraz o wartość logiczną wspomnianych twierdzeń. Z całą pewnością twierdzenia (1) i (2) - przy życiowym założeniu, iż są one sensowne - są fałszywe. Są fałszywe chociażby dlatego, że autor niniejszej pracy głosi coś odwrotnego. Być może są jeszcze inni, którzy sądzą podobnie, lecz to w zupełności wystarczy. Dzieje się tak dlatego, iż w twierdzeniach tych głosi się coś na temat wszystkich ludzi - jeżeli znajdzie się choć jeden człowiek, który nie uważa życia ludzkiego za wartość najwyższą, to wtedy twierdzenia te są efektywnie sfałszyfikowane.

Wydaje się, że twierdzenia (3) i (4) są prawdziwe - istnieją bowiem ludzie, którzy bądź każde, bądź niektóre życie ludzkie (np. swoje) uważają za wartość najwyższą.

21

[inaczej: „Biologiczne trwanie każdego organizmu ludzkiego jest dla każdego organizmu ludzkiego najcenniejsze”.

22

W pracy tej nie podejmujemy się analizy tego poglądu, chociaż byłaby ona niezwykle potrzebna i interesująca. Nieco arbitralnie twierdzimy, że moralny witalizm egoistyczny jest nie do utrzymania.

Pozostają jeszcze dwie nierozwiązane kwestie. Pierwszą z nich jest wspomniana tendencja do utożsamiania wartości z przedmiotami wartościowymi. Jest to o tyle istotne, że kiedy przyjęłoby się ostre rozróżnienie między wartościami a rzeczami wartościowymi, wtedy nie można byłoby uważać za sensowne powiedzenia: „...życie ludzkie jest najwyższą wartością”; życie bowiem nie mogłoby być w ogóle wartością a jedynie rzeczą wartościową²³.

Inną, bardzo istotną kwestią jest sprawa interpretacji predykatu „SUPR”. Otóż mamy tu do wyboru co najmniej dwie interpretacje. Jedna z nich, zastosowana w poniższych analizach, sugeruje, że predykat ten jest predykatem dwuargumentowym („x jest wartością najwyższą dla y”). Istnieje jednak inna możliwość, określająca ten predykat jako jednoargumentowy („x jest wartością najwyższą”). Nie byłoby to takie istotne, gdyby nie to, iż w zależności o wyborze interpretacji mamy lub nie mamy do czynienia z zarzutem bezsensowności wobec twierdzeń (1) i (2). Trzeba jednak przy tym pamiętać o pewnych konsekwencjach ewentualnego wyboru: gdy wybieramy pierwszą interpretację, musimy godzić się na relatywizację „...dla y”, zarzut bezsensowności dla twierdzeń (1) i (2) oraz ułatwienie poszukiwania wartości logicznej dyskutowanych zdań, gdy zaś zdecydujemy się na drugą interpretację, to nie mamy do czynienia ze wspomnianym zarzutem bezsensowności, ale za to pojawiają się ogromne trudności z określeniem wartości logicznej wszystkich twierdzeń o wartościach.

Krytyka etyczna i metaetyczna

Przyjęcie analizowanych twierdzeń w wersji powinnościowej jako zasad moralnych prowadzić może do różnych - mniej lub bardziej przykrych - konsekwencji.

Twierdzenie (1^{tn}) jest tu najbardziej narażone na krytykę, chociaż nie bez powodu. Dla przykładu poważne wyznawanie tej zasady prowadzić może do całkowitego zaniechania prowadzenia wojny sprawiedliwej i w efekcie do zbrodniczego poddaństwa. Zasada ta może doprowadzić do całkowitego paraliżu działania w sytuacjach napadów, w których należałoby pozbawić życia napastnika, zagrażającego życiu naszemu lub naszym bliskim.

Z wyjątkiem skrajnego moralnego witalizmu globalnego, wszystkie inne rodzaje trudne pytania, uwikłane w dalsze problemy moralne: „którzy to żywi ludzie mają być najwyższymi wartościami?” oraz: „dla których to ludzi inni żywi ludzie mają być tymi samymi wartościami?”. Za tymi pytaniami idą następne: „dlaczego wyróżniamy jednych ludzi spośród drugich?”.

Wydaje się, iż zarzut bezsensowności można przenieść z twierdzeń (1) i (2) również na twierdzenia (1^{tn}) i (2^{tn}). Można zatem twierdzić sensownie, że skrajny i umiarkowany moralny witalizm globalny są bezsensowne.

Głoszenie witalizmu moralnego stawia pod znakiem zapytania wszystkie „ofiary z życia”, uczynione dla idei, dla innych wartości niż samo życie (np. dla Ojczyzny, wiary, chwały Bożej itp.). Co więcej, witalizm moralny musi konsekwentnie uznać owe „ofiary” za głęboko niemoralne. I tak wszyscy męczennicy za wiarę chrześcijańską, polegli obrońcy naszej Ojczyzny, tzw. bojownicy za prawdę i sprawiedliwość, muszą być uznani za niemoralnych łajdaków, ponieważ doprowadzili oni do unicestwienia²⁴ wartości najwyższej - życia. Intuicyjnie wyczuwamy, że tkwi w tym jakaś głęboka niesprawiedliwość.

Biologiczny witalizm moralny sprzeniewierza się ostatecznie samemu człowieczeństwu. Każe on bowiem za wszelką cenę bronić biologicznego trwania organizmu ludzkiego, każe za wszelką cenę - nawet za cenę utraty ludzkiej godności lub innych wartości, którym się hołduje - chronić ludzki wzrost, odżywianie, wydalenie i rozmnażanie. Gdy przed moralnym witalistą stanie dylemat: życie czy godność - powinien on bez wahania konsekwentnie wybrać życie.

Konkluzje

Po przeprowadzonej analizie i krytyce pozostaje nam:

- odrzuć jako bezsensowne tezy (1) i (2) oraz automatycznie ich wersje moralnościowe, czyli tezy (1^{tn}) i (2^{tn});
- odrzuć tezy (1) i (2) jako fałszywe (po życzliwym uznaniu, iż są sensowne);
- uznać tezy (3) i (4) jako prawdziwe;
- odrzuć wszelkie wersje witalizmu moralnego jako bezzasadne i prowadzące do absurdalnych konsekwencji teoretycznych i - przede wszystkim - praktycznych;
- przyjąć jako prawdopodobnie słuszną zasadę moralną tezę antywitalizmu moralnego²⁵ (wymaga to jednak dodatkowych analiz i uzasadnień, których tu nie poczyniliśmy).

Wydaje się, iż cel niniejszej analizy został osiągnięty. Wykazano bowiem, że tez witalizmu moralnego nie da się zasadnie głosić.

00-07-28 14:42:00

²³ Wartość byłaby cechą, ze względu na którą jakąś rzecz uważalibyśmy za cenną. Na przykład życie ludzkie jest dobre, zatem - ponieważ dobro jako wartość przysługuje życiu ludzkiemu - życie ludzkie cenimy jako rzecz wartościową (a nie jako wartość samą). Wartości byłyby więc jedynie pewnymi abstraktami, takimi, jak dobro, sprawiedliwość, prawda itp., zaś przedmioty wartościowe - konkretnymi, realizującymi owe abstrakty.

²⁴ Nawiasem mówiąc powiedzenie „zabić wartość najwyższą” jest jakoś niematuralne i sugeruje, że dopuszczono się tu jakiejś nadinterpretacji.

²⁵ Brzmi ona: „Żaden żywy człowiek nie powinien być dla żadnego człowieka najwyższą wartością”. Apelujemy przy tym do zrewidowania tej tezy pod kątem możliwości ułożenia wartości z przedmiotami wartościowymi.