

Ryszard Mordarski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Józefa M. Bocheńskiego krytyka pacyfizmu

Józef M. Bocheński swoją krytykę pacyfizmu przedstawił najpełniej w dziele *De Virtuti Militari*, które napisał w przededniu zbliżającej się wojny, w latach 1938–1939 i drukował w odcinkach w „Rozkazie wewnętrznym Biskupa Polowego”. Dzieło to miało być zatem skierowane przede wszystkim do żołnierzy, przygotowujących się do wyruszenia na front. Jego głównym zadaniem było przedstawienie teoretycznych zasad wojny sprawiedliwej i nakreślenie teorii charakteru żołnierskiego. Stąd też jego podtytuł wskazywał, że jest to „zarys etyki wojskowej”, a dedykacja na pierwszej stronie informowała, że dzieło poświęcone jest „żołnierzom Trzeciej Rzeczypospolitej”. Dopiero po ponad pięćdziesięciu latach, w roku 1992, dzieło to doczekało się wydania książkowego. W posłowniu, napisanym przy tej okazji, Bocheński powiada, że zasadnicze myśli, które wyraził przed ponad pół wiekiem pozostają niezienne: „nic zresztą w tym dziwnego, bo te praktyczne wskazania są związane z samą naturą ludzką, która się nie zmienia”¹. Jedyne, co – jego zdaniem – mogłoby zostać zmienione, to pewne sformułowania, terminologia, styl i pewne ujęcie szczegółów. Przyznaje przy tym, że podstawowe treści, istotne argumenty i wnioski, zawarte w tej pracy zostały przejęte przez niego od św. Tomasza z Akwinu, i jedynie unowocześnione i usystematyzowane. W innym miejscu wspomina, że dzieło to należy do najważniejszych i najbardziej oryginalnych jego prac z okresu tomistycznego – czyli pierwszego okresu jego twórczości, trwającego od 1934 do 1940 r. – i uważa je za „jedyną rozprawę tego rodzaju w literaturze światowej”².

¹ J.M. Bocheński, *De Virtuti Militari. Zarys etyki wojskowej*, [w:] *Dzieła zebrane*. Tom V – Etyka, Wydawnictwo Philed, Kraków 1995, s. 214.

² *Między logiką a wiarą. Z.J.I.M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Les Editions Noir sur Blanc, Montricher, 1988, s. 318-319.

Bocheński podejmuje zagadnienie pacyfizmu w kontekście wyłożenia zasad wojny sprawiedliwej, toteż krytyka postawy pacyfistycznej służy mu do przedstawienia takiej koncepcji wojny, która będzie respektowała zasady moralne, określone przez długą tradycję teoretyków wojny sprawiedliwej, od św. Augustyna, poprzez św. Tomasza, do Hugo Grotiusa i dalej aż do konwencji genewskich podpisanych po I wojnie światowej.

Pamiętajmy przy tym, że Bocheńskiego dosyć powszechnie uważa się za entuzjastycznego apologetę wojny. Do pewnego stopnia jest to uzasadnione przez zawile losy jego życia, którym często towarzyszyła wojna. Wspomnienia związane z wojną zapadły w pamięci Bocheńskiego już od dzieciństwa. W swojej autobiografii dużo miejsca poświęca wojnie, temu, jak ją widział jako dziecko żyjące na linii frontu austriacko-rosyjskiego, oraz jej opisom jako obrońca Lwowa przed Ukraińcami w 1918 r. i żołnierz 8 pułku ułanów walczącego na froncie bolszewickim w latach 1918–1920. O bitwie pod Komarowem w dniu 31 sierpnia 1920 r. pisze jako o czymś najwspanialszym, co dane mu było widzieć, gdy ułani polscy szarżowali na sowiecką armię Budionnego, ścigając potem resztki tej armii przez całą Ukrainę.³ Natomiast w czasie II wojny światowej, jako uczestnik bitwy pod Monte Cassino pisze o poczwórnym pięknie wojny, o jej czterech obliczach, które kolejno zachodzą jedno na drugie, i które wszystkie razem ujawniły się w tej bitwie. Są to: (1) piękno harmonijne; (2) wzniosłość grozy; (3) piękno organizacji i (4) piękno „moralne”.⁴ Nawet śmierć brata na froncie i związana z tym refleksja o pozornym bezsensie wojny, nie skłoniły Bocheńskiego do przejścia na stanowiska zbliżone do pacyfizmu. Gdy pisał o wojnie w kontekście sytuacji Polski, zawsze przemawiał przez niego trzeźwy realizm polityczny.

Ta ziemia zawdzięcza więc zachowanie od tego nieszczęścia w ciągu dwudziestolecia, nie dyplomatycznym rozmowom, ale armatom i karabinom maszynowym, albo jak kto woli krwi polskich żołnierzy. Uogólniając powiem, że nie ma pokoju, szczęścia i dobra na tej ziemi bez walki, bez obrony zbrojnej, bez gotowości umierania, ale i strzelania w obronie słusznej sprawy. Taką naukę dało mi moje burzliwe i długie życie. Mam pogardę dla ludzi głoszących uchylanie się od służby wojskowej – oni przygotowują nieszczęścia dla swojego kraju.⁵

Pomimo tego, Bocheński nigdy nie uważał wojny za cel sam w sobie i nigdy nie uznawał, że jest ona sama w sobie sprawiedliwa. Zawsze powtarzał, że wojna jest złem, lecz złem bardzo często koniecznym, aby uniknąć większego zła. Nie trzeba przecież być pacyfistą, aby uznawać przekonanie, że pokój jest dobry i bardziej pożądanym niż wojna. Należy jednak pamiętać, że jednostronne postawy pacyfistyczne nie zawsze prowadzą do pokoju i propagowania pacyfizmu. Niektórych agresorów pacyfistyczne nastawienie jedynie dodatkowo rozjusza i motywuje do wojny, a zatem nie jest skuteczne nie tylko moralnie, ale także taktycznie. I w

³ Zob. J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Wydawnictwo Philed, Kraków 1994, s. 48-53.

⁴ *Ibidem*, s. 174.

⁵ *Ibidem*, s. 39.

tym kontekście Bocheński uważał pacyfizm za skrajną doktrynę moralną, godzącą w dobro człowieka i w bezpieczeństwo państwa, pozbawiające możliwości jakiegokolwiek obrony.

Przypomnijmy w tym miejscu, że termin „pacyfizm” pojawił się w tradycji zachodniej dopiero na początku XX w. i w pierwszych trzech dekadach jego funkcjonowania miał znaczenie jednoznacznie pozytywne. Toteż definiowano postawy pacyfistyczne jako wyrastające z rozpoznania wartości osoby ludzkiej, duchowej jedności całej ludzkości, która odbija jedność całej rzeczywistości świata fizycznego, a także odwoływano się do dążenia każdego człowieka do współpracy i integracji, które pozwala na przewyżczenie antagonizmu i braku zaufania, czyli mrocznych sił niszczących duchową wartość braterstwa.⁶ Pisano, że w walce z niesprawiedliwością, złem społecznym i politycznym tylko słabi odwołują się do siły i agresji, i jeśli działania państwowe zaczną być utożsamiane z używaniem przemocy, to będzie to prowadziło do dezintegracji życia społecznego, moralnego nihilizmu i wzrostu działań kryminalnych w społeczeństwie. Mądre państwo będzie zatem promowało strategię solidarności i miłości, przeciwstawiając się przemocy w przekonaniu, że „podejrzenie wytwarza podejrzenie, lęk rodzi lęk, a nienawiść stwarza nienawiść”⁷. Bocheński, pisząc swój traktat *De Virtuti Militari*, musiał przeciwstawić się temu pozytywnemu rozumieniu pacyfizmu, które niemal powszechnie panowało w umysłach intelektualistów europejskich, przede wszystkim jako reakcja na tragizm I wojny światowej.

Zanim jednak przejdziemy do analizy konkretnych argumentów pacyfistycznych przedstawionych w dziele Bocheńskiego, zastanówmy się najpierw jakie rozumienie pacyfizmu przyjmuje autor *De Virtuti Militari*. Musimy bowiem pamiętać, że pacyfizm nie jest teorią głoszącą po prostu, że stosowanie przemocy jest złem (to głosi każdy człowiek mający jakiegokolwiek poczucie moralności), lecz raczej, iż jest czymś bezwzględnie złym moralnie używanie siły i przemocy w celu odpierania, karania albo zapobiegania przemocy. Oznacza to, że gdy стоимy przed decyzją o wyborze pomiędzy wojną a pokojem, powinniśmy zawsze odrzucać wojnę i wybierać pokój. Często zapomina się jednak, że pacyfizm nie jest jakąś jednorodną teorią dotyczącą wojny i pokoju, lecz raczej zbiorem różnych poglądów i teorii. Końcówka *-izm* może znaczyć jakiś rodzaj działania (jak np. protestantyzm), lub jakąś cechę (jak np. alkoholizm), lub stan rzeczy (jak np. kanibalizm), bądź jakiś rodzaj praktyki (jak np. wegetarianizm lub monastycyzm). Może również oznaczać jakąś pojedynczą teorię filozoficzną czy naukową (jak np. pozytywizm, ateizm czy monetaryzm) lub być zbiorem takich teorii (jak np. realizm, politeizm lub komunizm). I choć sam termin jest stosunkowo nowy, to postawy pacyfistyczne, rozumiane szeroko, jako przeciwstawianie się wszelkiej

⁶ Zob.: P. Jones, *The Meaning of Pacifism*, [w:] *Pacifism in the Modern World*, ed. by D. Allen, Doubleday, Doray and Company, Inc., New York 1929, s. 3-12.

⁷ R. Niebuhr, *The Use of Force*, [w:] *ibidem*, s. 24.

przemocy, można przypisać różnym religiom (buddyzm, hinduizm, chrześcijaństwo), sektom religijnym (albigensi, waldensi, kwakrzy) lub ruchom i ideologiom politycznym (lollardzi, anarchiści). Z tych też powodów trzeba przyjąć, że termin „pacyfizm” będzie bliższy raczej do realizmu czy politeizmu, niż do wegetarianizmu czy pozytywizmu. Najogólniej mówiąc, możemy zatem uznać pacyfizm za zbiór teorii i przekonań, których wspólną cechą jest sprzeciw wobec wojny.

Należy jednak odróżniać pacyfizm od różnych form przeciwstawiania się jakiegokolwiek przemocy wyrażanej w postawie *non violence*. Wreszcie trzeba go również odróżnić zarówno od postawy miłości pokoju, jak i od pragmatycznych wysiłków zmierzających do unikania wojny. Co prawda postawa pacyfistyczna pociąga z konieczności osąd moralny na temat wojny oraz wiąże się ściśle z osobistym zaangażowaniem na rzecz pokoju, ale rozumne dążenie do pokoju może być całkowicie zgodne z przekonaniem, że chociaż wojna jest zawsze zła, to czasami jest złem koniecznym. Stąd też pragmatyczne wysiłki na rzecz pokoju nie zawsze mogą iść w parze z niechęcią do wojny i przemocy, gdyż mogą być motywowane przekonaniem, że wojna niszczy rozwój gospodarczy i zakłóca postęp ekonomiczny w świecie. Jeśli zatem uznamy pacyfizm za zbiór teorii odmawiających moralnego prawa do użycia siły i przemocy, to najważniejszą koncepcją, która rywalizuje z pacyfizmem będzie tradycyjna doktryna wojny sprawiedliwej. Zasadniczo bowiem postawa pacyfistyczna jest zwrócona przeciwko wojnie, czyli takiemu rodzajowi przemocy, który ma źródła polityczne i jest prowadzony przez żołnierzy wrogich armii.

Takie też rozumienie pacyfizmu przyjmuje Bocheński. W swoim słowniku zabobonów definiuje pacyfizm następująco:

Pacyfizm: W zasadzie przekonanie, że pokój jest stanem godnym pożądania i że należy do niego dążyć. [...] Podłożem pacyfizmu jest sentymentalizm: byłoby tak ładnie gdybyśmy mogli uniknąć wojen. Wojna jest rzeczą nieładną, straszną. Mieszają tu oceny estetyczne z moralnymi, zapominając, że nieraz rzeczy niepiękne są przecież dobre i nakazane (np. operacje). Pacyfizm zasługuje więc w pełni na nazwę zabobonu i to mimo szlachetności niektórych jego wyznawców.⁸

Dla Bocheńskiego pacyfizm jest stanowiskiem zarówno wewnętrznym niespójnym, jak i nieprzekonującym moralnie. Pacyfista głosi bowiem, że nie mamy prawa do sprzeciwienia się przemocy i do obrony własnej. Uważa przy tym użycie siły i przemocy za tak niesprawiedliwe i złe moralnie, że nie chce nigdy jej stosować. Tym samym odmawia sobie i innym prawa do uzasadnionej obrony, godząc się w imię swych zdumiewających zasad, na wątpliwy moralnie status bycia ofiarą wystawioną na arbitralną wolę agresora. Postawa taka wydaje się Bocheńskiemu do tego stopnia nierozsądna i niespójna, że może ją usprawiedliwić tylko jakimś skrajnie nieodpowiedzialnym idealistyczno-sentymentalnym nastawieniem. Światopogląd pacyfisty wprowadza całkowity zamęt intelektualny

⁸ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987, s. 75.

i moralny, i jest przy tym nie tylko całkowicie nierealistyczny, lecz również zagrażający samemu istnieniu człowieka.

Bocheński wyróżnia w *De Virtuti Militari* dwa główne rodzaje pacyfizmu i omawia argumenty wysuwane na poparcie każdego z nich. Mamy zatem następujący schemat argumentów pacyfistycznych:

I. Pacyfizm radykalny:

- argument nominalistyczny,
- argument humanistyczny,
- argument z absolutyzacji życia.

II. Pacyfizm umiarkowany:

- argument z większego zła materialnego,
- argument z większego zła moralnego.

Wydaje się, że pacyfizm radykalny dotyczy bardziej krytyki warunków dopuszczalności wojny i skupia się na pokazaniu, iż nie istnieją żadne słuszne powody wojny sprawiedliwej. Odnosi się zatem do tradycyjnej krytyki celów wojny (*ius ad bellum*). Natomiast pacyfizm umiarkowany koncentruje się na krytyce środków prowadzenia wojny (*ius in bello*) i koncentruje się na warunkach ograniczających użycie siły w wojnie sprawiedliwej. Postępując za powyższym schematem, omówimy po kolei argumenty pacyfistyczne i przyjrzymy się ich krytyce sformułowanej przez Bocheńskiego.

I. 1. Argument nominalistyczny głosi, zdaniem Bocheńskiego, że tylko jednostki są realnymi bytami, a społeczeństwo jest bytem fikcyjnym: nie można zatem żądać ofiary z tego, co realne na rzecz tego, co fikcyjne. Pacyfizm wydaje się więc stanowiskiem broniącym realności konkretnego życia człowieka i oponującym przeciwko poświęcaniu go w obronie nierealistycznych wymogów. Istota tego argumentu zasadza się na nominalistycznej ontologii, gdzie realne są tylko byty konkretne i jednostkowe, natomiast wszelkie ich odniesienia lub relacje nie posiadają statusu realnego istnienia; są to tylko nazwy ogólne, które określają jedynie wspólne własności konkretnych przedmiotów, nie mające poza tą konceptualną właściwością żadnego realnego znaczenia. Pacyfista radykalny, posługując się argumentem nominalistycznym, będzie z pozoru odwoływał się do bliskiego Bocheńskiemu klasycznego rozróżnienia na byt substancjalny i akcydentalny. Będzie zatem głosił, że tylko pojedyncze istoty ludzkie są substancjami, czyli rzeczywistymi i samoistnymi bytami, istniejącymi *per se*, natomiast społeczeństwo jest bytem akcydentalnym, istniejącym tylko poprzez fikcyjne odniesienia, zachodzące pomiędzy indywidualnymi podmiotami, które reizuje się w nieuzasadniony sposób, tworząc ideę społeczeństwa.

Bocheński odpiera ten argument poprzez wykazanie, że chociaż społeczeństwo nie jest bytem realnym w ten sam sposób co jednostka, to jednak nie jest ono tylko fikcją lub dźwiękiem, służącym jedynie do nazwania tym samym słowem

określonej grupy jednostkowych bytów. Jego zdaniem, społeczeństwo choć nie jest substancją, to nie jest jednak fikcją. Bowiern, oprócz bytów substancjalnych istnieją byty relacyjne. Bocheński uznaje zatem,

[...] że społeczeństwo stanowi zespół osób powiązanych między sobą rozlicznymi realnymi relacjami, stosunkami, zależnościami, czyli realnymi przypadłościami; że zatem społeczeństwo ludzkie jest czymś więcej niż sumą jednostek do niego należących, że istnieje wprawdzie tylko w osobach ludzkich, ale niezależnie od poznania i poza ludzką świadomością.⁹

Wbrew przekonaniom nominalistów, społeczeństwo jest dla Bocheńskiego szczególnym rodzajem bytu całościowego i realnego, w którym jednostkowe istoty ludzkie, będąc częściami składowymi tego bytu, są substancjami zupełnymi i samoistnymi, a więc nie otrzymują od społeczeństwa swojej istoty bądź substancji. Konkretnie byty jednostkowe są zarówno logicznie, jak i egzystencjalnie wcześniejsze wobec społeczeństwa, ale ich wzajemne odniesienia i relacje są rzeczywiste, a nie tylko fikcyjne.

Nieprawdą jest – pisze Bocheński – by społeczeństwo było fikcją, gdyż jest ono rzeczywistością najzupełniej realną. Co prawda społeczeństwo nie jest rzeczą (taką jak np. Giewont czy człowiek), ale niemniej stanowi coś rzeczywistego: zbiór ludzi zespolonych realnymi relacjami. Społeczeństwo jest ukonstituowane przez te relacje, które łącząc ludzi w dążeniu do wspólnego celu (dobra wspólnego) dają podstawę twierdzeniu, że społeczeństwo jest czymś więcej niż ludzie, którzy na nie się składają. Jako takie społeczeństwo ma własne prawa i w pewnych okolicznościach może żądać, aby jego członkowie poświęcali własne interesy ze względu na te prawa.¹⁰

Określając społeczeństwo jako zbiór autonomicznych jednostek powiązanych wzajemnie różnego typu relacjami, Bocheński nawiązuje do arystotelesowskiej koncepcji, ujmującej człowieka w jego relacji do wspólnoty. Dla Arystotelesa człowiek jest istotą społeczną, z natury domagającą się życia we wspólnocie, w celu pełnego rozwoju osobowego i realizacji duchowych potencjalności. Społeczeństwo jest niejako naturalnym dopełnieniem istoty człowieka, pozwalającym na identyfikację istotnych cech jednostkowych, jak i na osiągnięcie pełnej doskonałości osobowej.

Człowiek – pisze Bocheński – jako osoba, z racji swojej duchowej natury, jest istotą społeczną; że nie tylko nie może (negatywnie) poza społeczeństwem żyć, jak powinien, i osiągnąć pełni rozwoju, ale że także (pozytywnie) przyporządkowany jest do społeczeństwa, do współżycia i współpracy z innymi ludźmi, tak dalece, iż społeczność jest istotną cechą jego natury.¹¹

Takie ujęcie człowieka w jego relacji do społeczeństwa odrzuca wszelkie skrajności: z jednej strony koncepcje anarchistyczne (społeczeństwo zawsze zagraża pełnej realizacji jednostki) czy indywidualistyczno-liberalne (więzi społeczne krępują ekspresję indywidualnej wolności i zagrażają autentyczności),

⁹ J.M. Bocheński, *ABC tomizmu*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas", Londyn 1959, s. 68.

¹⁰ J.M. Bocheński, *De Virtuti Militari*, s. 101.

¹¹ J.M. Bocheński, *ABC tomizmu*, s. 69.

a z drugiej strony totalistyczne (społeczeństwo jest super-jednostką, w której rozpływa się indywidualna wolność i jednostkowa realizacja – Hegel, Marks) bądź organistyczno-holistyczne (jednostki ludzkie są tylko częścią lub funkcją większej całości, która ma realne życie i osobowość – Spencer, Durkheim). W umiarkowanym podejściu Bocheńskiego społeczeństwo z jednej strony domaga się nadrzędnej roli, nakładając na jednostkę określone obowiązki, ale z drugiej strony pełni rolę służebną, umożliwiając jednostce pełną realizację poprzez swe struktury ekonomiczne, polityczne i kulturalne. Właśnie dlatego, że społeczeństwo jest niezbędne dla rozwoju jednostek, można oczekiwać, że każda jednostka nie tylko będzie czerpała korzyści ze społeczeństwa, ale również będzie miała określony dług do spłacenia, który wyraża się poprzez określone obowiązki względem społeczeństwa. W tym miejscu widać najlepiej całą nietrafność argumentu pacyfistycznego, gdyż podstawowy obowiązek wobec społeczeństwa, który Bocheński definiuje głównie poprzez cnotę patriotyzmu, realizuje się w gotowości obrony wspólnoty społecznej przed wszelką agresją i próbami zniszczenia lub nadszarpnięcia całej subtelnej tkanki relacji społecznych.

Dopowiedzmy jeszcze, że charakteryzując społeczeństwo relacyjnie, Bocheński odrzuca tak bliską pacyfistom nowożytną ideę formułowania się społeczeństwa na drodze umowy społecznej (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau). Pacyfiści odwoływali się do tej idei argumentując, że skoro społeczeństwo powstało w wyniku jednostkowych aktów zgody, podporządkowujących indywidualną wolę woli powszechnej, to w przypadku zagrożenia życia lub suwerenności indywiduum, można wycofać zgodę i odwołać zawartą wcześniej umowę ze społeczeństwem. Innymi słowy, troska o indywidualne samozachowanie przeważa zawsze nad wszelkimi umowami, czy to politycznymi czy moralno-prawnymi. Nie istnieje zatem nic takiego jak naturalne dobro wspólne lub dobro społeczne, dla którego obrony jednostka winna się poświęcać. Wbrew tym przekonaniom, Bocheński argumentuje, że skoro społeczeństwo nie jest tylko arytmetyczną sumą jednostek, lecz uporządkowaną strukturą nastawioną na cel, jakim jest dobro wspólne, umożliwiające jednostkom pełną realizację, to dobro to trzeba rozumieć jako coś innego niż tylko sumę jednostkowych dążeń i indywidualnych samorealizacji. Dobro wspólne wyznacza zatem wzorzec dla współpracy i współdziałania jednostek, umożliwiając im uczestnictwo w życiu zbiorowym. Toteż społeczeństwo jest przede wszystkim całością moralną, a nie tylko fizyczną; jest jednością uporządkowaną wedle wzoru aksjologicznego, gdzie jednostki nawiązując wzajemne relacje wyzwalają się z egoizmu i postaw hedonistycznych. Gdy uznamy taką koncepcję społeczeństwa, to pacyfistyczny argument z nominalizmu okaże się zupełnie nietrafny.

I. 2. Pacyfista radykalny będzie jednak odwoływał się również do argumentacji humanistycznej, czyli do uczuć humanitarnych i miłości bliźniego, na podstawie których będzie utrzymywał, że wojna, używając siły na wielką skalę przy załatwianiu sporów z innymi, jest przestępstwem, które nie powinno być

nigdy akceptowane. Można by ten argument nazwać argumentem emotywistycznym, ponieważ odwołuje się on do uczuć przy konstruowaniu zasad moralnych. Emotywizm był stanowiskiem etycznym bardzo popularnym w I poł. XX w. Utrzymywał, że sądy moralne są wyrazem naszych preferencji emocjonalnych, a więc mają swoje źródło w naszych skłonnościach i uczuciach, a nie w naszej racjonalnej naturze. U podłoża tej teorii tkwiło przekonanie o irracjonalności i relatywności przekonań moralnych, które nie są rozstrzygalne w racjonalny sposób, więc ich uzasadnienie jest tylko retoryczne i perswazyjne. Pacyfiści, używający tak sformułowanej teorii etycznej, muszą jedynie pokazać w odpowiednio przekonujący sposób okrucieństwo wojny, aby wywołać jej obrzydzenie u większości społeczeństwa i tym samym nakłonić obywateli do postaw pacyfistycznych.

Bocheński, odpowiadając na ten argument, odwołuje się do klasycznej koncepcji etyki, która jest teorią budowaną nie na płaszczyźnie uczuć, lecz na poziomie rozumu.

Uczucia – pisze – same nie mogą stanowić miernika wartości etycznych, gdyż uczucia są funkcjami psychiki niższej, posiadamy je wspólnie ze zwierzętami, podczas gdy etyka obraca się w sferze ponaduczuciowej. Gdybyśmy mieli w etyce kierować się uczuciami, w ogóle żadnej etyki nie można by podtrzymywać, gdyż uczucia bywają różne i zmienne u różnych ludzi.¹²

Etyka jest dla Bocheńskiego nauką, i to nauką normatywną, mającą za swój przedmiot postępowanie ludzkie. Jako nauka normatywna nie może być prostą ekspresją uczuć, lecz musi być racjonalizacją uczuć moralnych w świetle podstawowego celu ludzkich dążeń, jakim jest dobro.

Jako nauka normatywna – pisze – etyka bada przede wszystkim jaki jest cel ogólny ludzkiego postępowania i jaki być powinien; następnie rozważa psychologiczną strukturę czynu, który do tego celu ma prowadzić i analizuje pojęcie normy etycznej, według której czyn ma się spełniać.¹³

Bocheński jest deontologią moralnym, wyznającym zasadę, że postępowanie człowieka powinno być zgodne z obowiązkiem, a nie z uczuciami czy chceniem. Jeżeli zatem jakiś czyn wykonujemy z pobudek uczuciowych, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że będzie to czyn egoistyczny, a więc niemoralny. Ponadto o słuszności bądź niesłuszności zasad moralnych można rozstrzygać tylko z perspektywy jakiegoś celu. A cel ten, chociaż wynika ostatecznie z potrzeb zakorzenionych w ludzkiej naturze, to jednak jest (lub powinien być) określony w sposób racjonalny, na podstawie właściwego rozpoznania czym jest natura ludzka. Na tej podstawie etyka formułuje ogólne zasady postępowania, które służą jako wskazówki informujące w jaki sposób dążyć do celu. Realizacja tych wskazówek przynosi człowiekowi zadowolenie, chociaż nie zawsze przyjemność. Z tego powodu etyka nie może odwoływać się w swej argumentacji do uczuć, bo

¹² J.M. Bocheński, *De Virtuti Militari*, s. 101–102.

¹³ *Ibidem*, s. 98.

uczucia dążą do swego spełnienia na drodze przyjemności, zadowolenie natomiast jest owocem realizacji obowiązku zgodnie z racjonalną normą.

Zdaniem Bocheńskiego, celem dobra moralnego powinno być zawsze to, co nie koliduje z podstawowymi potrzebami wynikającymi z natury ludzkiej. Potrzeby te realizują się w jego przekonaniu na trzech głównych poziomach. Pierwszy, to poziom osobisty, w którym celem dążeń człowieka jest zachowanie życia, zdrowia i ogólnego bezpieczeństwa (wyrazem potrzeb na tym poziomie jest instynkt samozachowawczy). Drugi, to poziom płciowy, w którym realizują się potrzeby miłości erotycznej oraz potrzeby rodzicielskie i rodzinne. Wreszcie poziom trzeci, czyli poziom stadny, realizuje potrzeby społeczne, związane z przynależnością do określonej grupy społecznej. Na tym poziomie człowiek uzyskuje tożsamość poprzez rozpoznanie się we wspólnocie społecznej oraz dochodzi do zrozumienia dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej. Tutaj też dostrzegamy powinności związane z obroną wspólnoty społecznej, do której należymy, z troską o jej dobrobyt i suwerenność. Tym samym odnajdujemy tu, ugruntowane – by tak rzec – w samej naturze ludzkiej, skłonności do poświęcenia się dla innych. Widzimy zatem, że etyka, rozważając psychologiczną i prakseologiczną naturę czynu moralnego, jest ugruntowana w antropologii normatywnej.¹⁴

W okresie tomistycznym (1930–1959), w którym powstało dzieło *De Virtuti Militari*, Bocheński wyznawał klasyczną koncepcję człowieka. Utrzymywał, że natura ludzka charakteryzuje się jednością, w której można wyróżnić cztery sfery: fizyczną, fizjologiczną, psychiczną i duchową. Dla naszych rozważań istotne są ostatnie dwie, gdyż właśnie tu widać najlepiej działanie uczuć i rozumnej woli w człowieku. Uczucia biorą swój początek w sferze psychicznej, która jest podporządkowana najwyższej sferze duchowej człowieka. Dlatego uczucia nie mogą mieć autonomicznego znaczenia i nie możemy na ich podstawie formułować przekonań moralnych. Tylko najwyższa sfera duchowa, manifestująca się w rozumności i wolnej woli, jest sferą autonomiczną, nadającą hierarchiczne uporządkowanie sferom niższym. Człowiek będzie działał zgodnie z własną naturą tylko wtedy, gdy zaakceptuje ten hierarchiczny porządek i w obszarze działań moralnych będzie się odwoływał raczej do swej woli niż do uczuć.

Jest zresztą rzeczą oczywistą – pisze Bocheński – że uczucia są często sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem etycznym – tak np. uczucie litości u matki, która wzdraga się przed ukaraniem dziecka, choć ukaranie jest ze względu na jego dobro konieczne.¹⁵

Tak samo pacyfista odwołując się do uczucia niechęci do przemocy w celu argumentacji przeciwko wojnie sytuuje się na płaszczyźnie irracjonalnej, niezgodnej ze zdrowym rozsądkiem i niemożliwej do uzasadnienia w kategoriach nakazu czy obowiązku moralnego.

¹⁴ Por. ks. K. Policki SDS, *Filozofia człowieka we wczesnej twórczości J.J.M. Bocheńskiego OP*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2005, s. 149.

¹⁵ J.M. Bocheński, *De Virtuti Militari*, s. 102.

Podobna sytuacja zachodzi, gdy pacyfiści odwołują się w swej argumentacji do miłości bliźniego. Wówczas, zdaniem Bocheńskiego, błędnie utożsamiają miłość z jakimś tkliwym bądź romantycznym uczuciem, które ze względu na swą powszechność miałyby być podstawą argumentacji pacyfistycznej. Ale takie sentymentalne rozumienie miłości, choć dosyć popularne w okresie nowożytnym, nie oddaje tego, czym miłość w istocie jest. A jest ona – zgodnie z klasycznym rozumieniem – „nastawieniem woli na dobro bliźniego, działać może zatem nawet wbrew uczuciom, twardo i bezwzględnie”¹⁶. Z tego też powodu chrześcijaństwo, chociaż jest religią miłości, nigdy nie wyznawało wprost przekonań pacyfistycznych.

Ponadto jeśli nawet pacyfiści, odwołując się do miłości bliźniego, rezygnują z dochodzenia praw własnych, to nie mają, zdaniem Bocheńskiego, żadnego prawa, by tę zasadę przenosić na prawa cudze. Człowiek, widząc zagrożenie życia swego bliźniego, nie tylko ma prawo, ale nawet obowiązek stanąć w jego obronie i jeśli to konieczne pozbawić życia napastnika. Zachowanie takie będzie właśnie wyrazem miłości, a postawa przeciwna byłaby przedmiotem najwyższego potępienia i nagany. Bocheński zakłada przy tym, że można wyznawać osobistą moralność, w której stosujemy się do zasady Chrystusa „nastawienia drugiego policzka”, a więc nie reagowania siłą na przemoc jaka nas spotyka, a pomimo to nie jesteśmy pacyfistami i w potrzebie idziemy na wojnę i zabijamy wroga. Nie jest to sprzeczne z tego powodu, że w życiu osobistym możemy charakteryzować się bardzo wysoką postawą moralną, dążącą do realizacji czynów chwalebnych (supererogacyjnych)¹⁷, ale nie możemy oczekiwać, aby taką postawę realizowała cała wspólnota polityczna, do której przynależymy (domaganie się tego jest nawet do pewnego stopnia zgubne). Wynika z tego jedynie, że można być osobą bliską pacyfizmu prywatnie (żyć wedle zasady *non violence*), ale nie można nigdy być pacyfistą politycznym (jest to nawet niezgodne z zasadami moralnymi).

I. 3. Pacyfista radykalny będzie podawał jeszcze argument odwołujący się do absolutnej wartości życia ludzkiego. Będzie utrzymywał, że ludzkie życie jest najwyższą wartością, a więc nie istnieje żadna wyższa racja, która skłaniałaby człowieka do poświęcenia go w ofierze. Przekonanie te wynika, zdaniem Bocheńskiego, ze skrajnie materialistycznej i indywidualistycznej wizji człowieka, która jest błędna teoretycznie i naganna praktycznie. Po pierwsze traktuje indywidualny byt ludzki jako najwyższą wartość (egoizm moralny); a po drugie absolutyzuje doczesne życie człowieka (materializm). Bocheński w tym kontekście przytacza filozofię egoizmu Maxa Stirnera, w której tylko zaspokojenie potrzeb indywidualnych wydawało się celem i koniecznością człowieka. Podkreśla jednak, że ktoś usiłujący żyć wedle tych zasad byłby po prostu nieszczęśliwy, nie realizowałby

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ „Żadna etyka nie może wymagać bohaterstwa” (J.M. Bocheński, *O etyce*, [w:] *idem*, *Dziela zebrane*. Tom V – *Etyka*, s. 23).

bowiem potrzeb ludzkiej natury w całości. Oczywiście potrzeby osobnicze są najbardziej podstawowe i ich zaspokojenie powinno być realizowane przed potrzebami rodzinnymi i społecznymi (o ile mamy do czynienia ze sprawami, które są równie ważne), ale dopiero realizacja wszystkich trzech rodzajów potrzeb przynosi człowiekowi spełnienie. Bocheński, jako personalista tomistyczny, poza wartościami jednostkowymi dostrzega również społeczne i transcendentalne cele człowieka. Píše zatem, że:

Najpierw nieprawdą jest by cokolwiek ludzkiego stanowiło wartość najwyższą: każda etyka zakłada, że człowiek istnieje i ma działać dla wyższych, absolutnych i boskich wartości. Po wtóre, nawet w obrębie wartości ludzkich za najwyższe dobro nie może być uważane życie doczesne, gdyż człowiek posiada nieśmiertelnego ducha, którego życie pozagrobowe jest znacznie ważniejsze od życia na ziemi. Istnieją natomiast różne wartości wyższe niż życie ziemskie indywidualnego człowieka. Taką wartością jest najpierw życie duchowe jego narodu, tj. jego wiara i kultura. Jest nią dalej samo życie doczesne społeczeństwa, gdyż człowiek stanowi część społeczeństwa pod względem ciała i powinien się za nie poświęcić. Wreszcie życie poszczególnych obywateli zagrożonych przez nieprzyjaciela wymaga odparcia go nawet kosztem życia napastnika.¹⁸

Gdy odrzucimy indywidualizm, to musimy przyjąć, że istnieją takie wartości, które przewyższają wartość indywidualnego życia ludzkiego. Należą do nich życie doczesne wspólnoty, w której żyjemy, jej życie duchowe (wiara i kultura), a w pewnych okolicznościach nawet dobra gospodarcze. Życie człowieka pozostaje jednak wartością podstawową i prawo do życia jest pierwszym i najbardziej fundamentalnym prawem, aczkolwiek nie prawem absolutnym. Bocheński jako chrześcijanin dodaje jeszcze, że poza życiem doczesnym, człowiek posiada także przeznaczenie wieczne i właśnie temu powołaniu do życia wiecznego powinno być życie ziemskie podporządkowane. Tak więc argument z absolutyzacji życia formułowany przez pacyfistę radykalnego wydaje się niekonkluzywny.

Obok pacyfistów radykalnych, krytykujących zasady *ius ad bellum*, istnieją pacyfiści umiarkowani. Uznają oni pod pewnymi warunkami dopuszczalność wojny, aczkolwiek głoszą, że warunki te nigdy nie mogą być w pełni spełnione, a przynajmniej, że nie są spełnione w dzisiejszych czasach. Poddają oni krytyce tradycyjne warunki *ius in bello*, odwołując się do zasady moralnej, głoszącej, że dozwolonej czynności nie wolno wykonywać, jeśli w jej wyniku powstanie zło nieproporcjonalnie większe od uzyskanego przez nią dobra, a więc „o ile wartości dodatnie zniszczone przez tę czynność są znacznie większe od wartości uzyskanych”¹⁹. Zdaniem Bocheńskiego, argument ten rozpada się na dwa rodzaje argumentacji, które są ze sobą powiązane. Pacyfiści umiarkowani są przekonani, że wojna zawsze powoduje więcej szkód niż korzyści, zarówno w wymiarze materialnym, jak i moralnym.

¹⁸ J.M. Bocheński, *De Virtuti Militari*, s. 102-103.

¹⁹ *Ibidem*, s. 103.

II.1. Przyjrzyjmy się najpierw aspektowi materialnemu wojny. Otóż pacyfista umiarkowany twierdzi, że pod względem materialnym koszty wojny zawsze znacząco przewyższają oczekiwane zyski, a kontrybucje wojenne nigdy nie wyrównają w pełni strat ekonomicznych poniesionych na wojnie. Argument ten *prima facie* wydaje się bardzo przekonujący i mógłby zostać uznany, gdyby wojna toczyła się wyłącznie o pozyskanie wartości materialnych przeciwnika. Choć nawet wtedy pacyfizm byłby tylko kwestią stopnia i sprowadzałby się do pytania: jak daleko powinniśmy wyznaczyć granicę, poza którą niszczenie dóbr materialnych jest tak dotkliwie, że powinniśmy mu zapobiec oraz czy taka granica jest ustalana czysto arbitralnie. Bocheński twierdzi, że takiej wojny, której celem jest łup nigdy się nie toczy, a przynajmniej nie powinno się toczyć, gdyż jest ona z zasady niesprawiedliwa. Wojna o łupy, czyli wojna, której głównym celem jest pozyskanie jakichś dóbr ekonomicznych, jest po prostu złodziejskim napadem motywowanym chęcią grabieży. Ale również w takim wypadku nie można podzielać poglądów pacyfistycznych, które w rzeczywistości sprowadzałyby się do tego, że w obawie przed wojną, jakiś naród oddaje nieprzyjacielowi swoje dobra materialne i popada w nędzę.

Nie jest wykluczone również – pisze Bocheński – że nawet dobra gospodarcze mogą w pewnych okolicznościach być bronione orężem: tak np. w krajach, które nieprzyjaciel stara się zepchnąć w skrajną nędzę, z której większość obywateli pędzić musi życie okrutne, przedwcześnie skrócone, w tych wszystkich okolicznościach wolno i trzeba narazić siebie w obronie owych wartości. Tym bardziej wolno skierować broń na nieprzyjaciela, który tym wartościom zagraża.²⁰

Opis ten przypomina znany fragment z Hobbesowskiego *Lewiatana*, przedstawiający życie ludzkie w stanie natury, które było „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”²¹. W tym kontekście warto odwołać się do hierarchii wartości Maxa Schelera, myśliciela bardzo cenionego przez Bocheńskiego. Otóż wedle Schelera, wartości wyższe: duchowe (estetyczne, intelektualne i moralne) i religijne nie mogą być przez człowieka w pełni rozwijane, gdy nie są zaspokojone – przynajmniej w stopniu zadowalającym – wartości niższego szczebla: utylitarne, hedonistyczne i witalne. Oznacza to, że pacyfista żądający zrzeczenia się dóbr materialnych jakiegoś narodu i oddania ich przeciwnikowi w celu zapobieżenia wojny, żąda w rzeczywistości – poprzez degradację ekonomiczną – w konsekwencji również całkowitej degradacji duchowej członków swojego narodu. Jeżeli bowiem jakiś naród wyrzeknie się swoich dóbr materialnych, aby ratować się przed niebezpieczeństwem wojny, to wyrzeka się w rzeczywistości materialnych podstaw swojego bytu, i degradowuje się tym samym duchowo – intelektualnie i moralnie. Oznacza to, zdaniem Bocheńskiego, że taki naród cofa się w pewnym sensie do stanu natury, tak plastycznie przedstawionym w *Lewiatanie*. To wtedy właśnie mógłby zrealizować się czarny scenariusz zarysowany przez Hobbesa: *bellum omnium contra omnes*

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Th. Hobbes, *Lewiatan*, XIII, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 110.

– wojny wszystkich ze wszystkimi. Każdy naród ma bowiem moralne prawo do godnego życia, co daje usprawiedliwienie, by podjąć wszelkie niezbędne działania powstrzymujące niesłuszne naruszenie tego prawa. Ponadto, wyrzeczenie się wartości materialnych w celu uratowania pokoju, prowadzi w ostateczności do powstania tak dużego egoizmu i wzajemnej agresji, która wcześniej czy później przerodzi się w najgorszy rodzaj wojny, czyli wojnę domową. Z drugiej strony jednak, Bocheński zdecydowanie podkreśla prymat wartości ludzkiego życia nad wartością dóbr kultury. O „zbrodniach przeciw kulturze”, które są często efektem działań wojennych pisze swym barwnym językiem:

To są oczywiście nieporozumienia. Dowódca jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny za losy wojny i życie swoich żołnierzy, wszystko inne ma dla niego drugorzędne znaczenie. Jeśli dla uratowania życia jednego żołnierza trzeba wysadzić w powietrze Watykan i Louvre, dowódca wysadzi je bez najmniejszego skrupułu. I czyniąc tak postąpi zgodnie z elementarnymi nakazami moralności – bo na Ziemi nic nie jest ważniejsze od życia człowieka.²²

Toteż, jak konkluduje Bocheński, ekonomiczny koszt wojny pozostaje dla etyki ostatecznie zawsze kwestią obojętną, gdyż utrata dóbr materialnych jest zawsze tylko rzeczą wtórną wobec utraty wartości wyższych, które w pełni konstytuują człowieka.

II.2. Pacyfiści umiarkowani odwołują się również do strat moralnych, które są nieuniknionym kosztem wojny, jak zdziczenie moralne, przejawiające się w moralnej tępotnie większości ludzi dotkniętych okropnościami wojny. Bocheński uważa, że nie jest wcale pewne, czy takie zjawiska społeczne są wynikiem wojny, gdyż mogą równie dobrze być przejawem „rzeczywistego stanu etyki w danym społeczeństwie”. Oznaczałoby to tylko tyle, że wojna jest tylko pretekstem do przejawiania się na zewnątrz wszystkich tych zachowań społecznych, które istnieją w danym społeczeństwie w sposób ukryty. Tym samym wojna byłaby jedynie pełną diagnozą moralnego stanu społeczeństwa, obnażającą w bezwzględny sposób prawdziwy poziom reakcji moralnych tkwiących w danym narodzie. Byłby to niejako sprawdzian stanu moralności, poprzez postawienie określonego społeczeństwa w sytuacji skrajnej. Oczywiście nie chodzi o to, by pochylać wojnę tylko z takiego powodu, aby socjologowie moralności mogli mieć najlepsze warunki do postawienia diagnozy moralnej określonego społeczeństwa. Jeżeli jednak jakieś społeczeństwo zostaje postawione w sytuacji wojny, to jego poziom moralny jest testowany w warunkach najwyższej próby. Jeżeli okazuje się niski do tego stopnia, że pojawia się moralne zdziczenie, to nie jest to przede wszystkim skutek wojny, lecz rzeczywistego stanu moralności, który wojna jedynie obnaża.

Bocheński w pewnym sensie myśli o wojnie w kategoriach romantycznych, podkreślających bohaterstwo i poświęcenie w walce narodowowyzwoleńczej. Ta-

²² J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, s. 180.

kie postawy wyrastały z głębokiego patriotyzmu, który w obronie swojego narodu dostrzegał jeden z najwyższych obowiązków moralnych. Udział w wojnie był treningiem moralnym, służącym moralnemu kształtowaniu charakteru człowieka. „Skądinąd – pisze Bocheński – nie ulega wątpliwości, że wojna jest szkołą bardzo wysokich cnót, i że wielu ludzi wychodzi z niej moralnie podniesionych, a nie poniżonych.”²³ W tym kontekście warto odwołać się nie tylko do wysokich standardów etycznych cnoty męstwa i honoru, ale również posłuszeństwa i koleżeńskości towarzyszy broni. Musimy również pamiętać o tym, jak wiele wzniosłych dzieł, o głębokiej filozoficznej wymowie, powstało w okopach wojennych, a także jak wiele wielkich i szlachetnych czynów moralnych, zostało dokonanych właśnie w warunkach wojennych. Jednym słowem, wojna w sposób czysty ukazuje zarówno dobro, jak i zło tkwiące w człowieku, które w warunkach pokoju może być łatwiej rozmyte i zasłonięte poprzez różnego typu zabiegi estetyczne.

Aby zilustrować swoje teoretyczne wywody Bocheński odwołuje się do dwóch przykładów, które mają unaocznic całą absurdalność poglądów pacyfistycznych. Pisze:

Wyobraźmy sobie, że jakieś państwo jest zagrożone podbiciem przez sąsiada, który głosi otwarcie, że uważa tylko swoich obywateli za ludzi pełnowartościowych, a podbitą ludność zamierza najpierw obrócić w rodzaj bydła roboczego, a następnie – wytępiwszy jej wiarę, sztukę i naukę – zniszczyć ją za pomocą np. masowych sterylizacji. Drugi przykład: wyobraźmy sobie, że nasze państwo zagrożone jest przez sąsiada, który zamierza zająć jego terytorium, wymordować znaczny odsetek obywateli, reszcie natomiast narzucić własną obcą nam i może nawet niższą kulturę, połączoną z zupełnym zniszczeniem wszelkich wartości duchowych podbitego narodu. W obu wypadkach zdrowy rozsądek etyczny każe twierdzić, że obywatele zagrożonego państwa mają obowiązek narażać własne życie, używać siły do obrony, strzelać do żołnierzy nieprzyjacielskich, i to bez względu na skutki moralne, jakie po wojnie wyniknąć mogą w ich własnym kraju, nie mówiąc już o materialnych. Bo wszystko byłoby gorsze od zezwolenia na podbój. Kto tego nie widzi, jest moralnie ślepy i chory.²⁴

Pisząc te słowa Bocheński z pewnością miał przed oczyma nie tylko zagrożenie ze strony Niemiec, ale również zagrożenie sowieckie, bolszewickie, czy wcześniejsze najazdy tureckie i tatarskie. Wobec tych przykładów dzięki i barbarzyńskiej agresji rzeczywiście tylko ktoś moralnie ślepy i chory może głosić postawę pacyfistyczną. Skoro bowiem użycie siły jest jedynym sposobem zapobieżenia przemocy wojny, to jej użycie jest całkowicie usprawiedliwione moralnie. Prawo to wynika z zasady obrony własnej: skoro bowiem przemoc jest złem, to ci którzy jej doznają, mają prawo do tego, by jej nie zadawano. Asymetria jaka tu zachodzi polega na tym, że prawo agresora do zachowania swojego życia jest mniej kateryczne niż prawo obrońcy. Toteż obrona siebie i innych przed agresją jest nie tylko usprawiedliwiona, ale nawet obowiązkowa. W związku

²³ J.M. Bocheński, *De Virtuti Militari*, s. 104.

²⁴ *Ibidem*.

z tym wojna obronna jest wojną sprawiedliwą, w której obrońcy mają prawo do użycia wszelkiej niezbędnej siły.

Bocheński pozostawał realistą politycznym, uważając, że wojna pozostanie nadal jednym z podstawowych narzędzi, stosowanych alternatywnie w relacjach międzynarodowych. W dalszym ciągu zatem pozostanie instrumentem polityki, jaką stosują państwa silniejsze wobec słabszych. Polityka międzynarodowa rządzi się bowiem Hobbsowskimi prawami stanu naturalnego, a relacje międzynarodowe – mimo traktatów pokojowych – pozostaną oparte na realizacji egoistycznych interesów narodowych, które uzyskuje się niekiedy na zasadzie *per fas sed nefas*. W konkretnych działaniach wojennych nie zostanie również wyeliminowany czynnik ludzki. Rozwijająca się technika nie zastąpi całkowicie działań żołnierskich, nie wyeliminuje bohaterstwa i moralności.

Wojna jest wielka wielkością moralną i z pasją myślę o głupcach – pisarzach, którzy prorokują z foteli „koniec bohaterstwa i wiek techniki”. Nie ma końca bohaterstwa i żadna technika go nie zastąpi: bitwę toczy, w bitwie się krwawi i pada człowiek, wielki nie techniką, ale charakterem.²⁵

Natomiast co do perspektyw pokoju w świecie, to Bocheński uważał, że nie tylko należy odrzucić utopijne ideały pokoju, ale również tak zwaną „trzecią drogę”, która w obliczu przerażenia dzisiejszymi możliwościami prowadzenia wojny za pomocą środków masowego rażenia, odwołuje się do praktycznych i pragmatycznych zasad czynienia pokoju.²⁶ Polityka taka, która w punkcie wyjścia będzie rezygnować z defensywnego użycia siły w celach obronnych, będzie zawsze skazana na niepowodzenie. Prawdziwy pokój można osiągnąć przede wszystkim na poziomie konkretnych relacji międzyludzkich. I na tym właśnie poziomie staje się on podstawą dla ludzkiej solidarności i miłości bliźniego. Bocheński uważał pacyfistów za naiwnych idealistów, którzy utracili kontakt z rzeczywistością i żyją w świecie utkanym z naiwnych wyobrażeń i postaw życzeniowych. Przeciwwstawiał im postawę realistyczną, opartą na analizie rzeczywistości oraz właściwym zrozumieniu natury człowieka. I chociaż zawsze odrzucał pacyfizm, to nie przeciwstawiał mu jakiegś apoteozy wojny, lecz pojmowaną po chrześcijańsku miłość bliźniego i osobiste wyrzeczenie się agresji. W jednym z kazań mówił:

Nie wierzę w wielkie idee. Wierzę za to w taki mały pokój domowy, lokalny. Żeby ludzie żyli ze sobą w zgodzie, a nie w nienawiści i kłótniach. Ostatecznie bowiem pokój jest możliwy tylko wtedy, kiedy tam na górze, w polityce ludzie się nie kłócą. My, na dole, niestety, nie mamy na to wpływu. Ale mamy wpływ na ten mały pokój domowy.²⁷

²⁵ J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, s. 175.

²⁶ Zob. *Just Peacemaking. The New Paradigm for the Ethics of Peace and War*, ed. G. Stassen, The Pilgrim Press, Cleveland 2008.

²⁷ J.M. Bocheński, *Kazania i przemówienia II*, Salwator, Kraków 2005, s. 53. Dalszy fragment tego kazania jest także bardzo wymowny. Bocheński maluje ten mały domowy pokój następująco: „Prostota jest urzekająca: Wiesz, że jeśli powtórzysz Janowi, co powiedział o nim Mikołaj, to Jan będzie zły na Mikołaja – będzie kłótnia. Jeśli wiesz, to po co mówić? Jak nie powiesz, przyczynisz się do pokoju. Albo inaczej: widzisz, że w Hance aż się gotuje, że gotowa jest którejś z miłych koleżanek oczy wydrapać o byle co. Ja rozumiem, że taki wybuch

Jeżeli jesteśmy przeciwnikami wojny, to właśnie od tak budowanego pokoju powinniśmy zaczynać.

Ryszard Mordarski

Joseph M. Bocheński's Critique of Pacifism

Abstract

The aim of this article is to discuss the pacifist arguments against war presented by Bocheński in *De Virtuti Militari*. The critique of these arguments was used to develop the principles of a just war theory. The practical aim of this theory was to show the moral character of war to the soldiers fighting in World War II.

Keywords: Fr. Joseph M. Bocheński, pacifist arguments against war, principles of just war theory.

może być śmiesznym widokiem; ale jeśli można by temu zapobiec, może byłoby lepiej. Więc może dobrze by było pogadać z tą Hanką, aby zapomniała i się uspokoiła. Czasem – kto wie – może pokój spowodować wprost: na przykład mówiąc ciotce, że wuj, którego ona nie lubi, bardzo życzliwie się o niej wyrażał; naturalnie, o ile się wyrażał, bo kłamać nie warto, nawet dla pokoju. To tylko kilka przykładów. Myślę, że gdybyśmy wszyscy albo przynajmniej gdyby wielu spośród nas taki pokój czyniło, życie byłoby mniej nieznośne, nie takie paskudne i ciężkie, jak zwykle jest”.