

Wojciech Buchner*OD *JUSTUM BELLUM* DO POWSZECHNEJ MOBILIZACJI*Aliud est hostis, aliud rebelis*

Baltasar Ayala

*Najlepszą pożywkę znajduje wojna tam, gdzie
jednym z jej założeń jest demokratyczna decyzja*

Ernst Jünger

Wydaje się, że każdy mężczyzna odczuwa jakiś niejasny poryw w duszy, gdy słyszy dźwięk tarabanów i szczęk broni. Nie może też ustrzec się przed naturalnym wzruszeniem, kiedy – świadom historycznej wielkości dzieła – spogląda na męzną sylwetkę posągu Leonidasa w Termopilach lub śledzi walkę Achillesa z Hektorem na kartach *Iliady*. Współcześnie postawa taka nie ma dobrej prasy, a powszechna krytyka wojowniczych postaw sprzyja swoistej kastracji intelektualno-moralnej, chcąc najwyraźniej pozbawić nas naturalnego instynktu walki, który przez wieki szanowany był nawet przez takie instytucje, jak Kościół. Tam, gdzie nie prowadzi się wojen, pozostaje jednak wojowniczy instynkt. Ideologia pacyfistyczna czasów demokracji, nie tylko na poziomie zorganizowanych grup, ale także w obowiązującej wykładni rządów i ich federacji, pozbawia samą wojnę jej najgłębszego sensu, zaś walczącym stronom odbiera prawo do honoru i obciąża niejasnym poczuciem wyrzutów sumienia. Duchowe walory wojny osłabiła także współczesna technika, stawiając pod znakiem zapytania sens takich tradycyjnych zachowań jak oddawanie honorów wrogowi i okazywanie szacunku jego waleczności. Wróg stał się zbyt odległy, by dostrzegać jego sylwetkę i szanować go. Epoka demokratyczna, która rodzi się w czasach rewolucji francuskiej, spłaszczyła wizerunek wojownika, rycerza i żołnierza, czyniąc z nich bezwolne narzędzia powszechnie dziś napiętnowanego militarizmu. Pozbawiła ich cech związanych właśnie z najgłębszymi pokładami ludzkiej natury. Samą zaś wojnę, niezależnie od jej przyczyn i celów, stara się usilnie przedstawić jako krwiożerczą grę brudnych interesów. Więcej ma także zrozumienia i podziwu dla ideowych terrorystów pokroju Che Guevarry niż jakichkolwiek *regulares*. W tworzeniu takiego wizerunku widoczna jest hipokryzja czasów demokratycznych: wszak to właśnie one wprowadziły powszechną mobilizację i przekształciły działania militarne w wojnę bez zasad. Tymczasem służące im media nie ustają w ronieniu łez współczucia nad ofiarami Aresa.

* Dr, Wydział Nauk Humanistycznych AGH w Krakowie, wbuchner@op.pl.

Tradycyjna kwestia tak zwanej wojny sprawiedliwej lub formalnej przeszła już do lamusa historii. Przyczyniły się do tego dwa ważne fakty występujące symultanicznie w dziejach Zachodu: po pierwsze, zastosowanie wojny totalnej przez rewolucję francuską, po drugie zaś – wspomniana dominacja techniki w dzisiejszym iluzjonie politycznym. Pierwszy fakt wydaje się oczywistym skutkiem upadku uniwersalnego autorytetu Kościoła, a także zmierzchu doktryn scholastycznych i neoscholastycznych, które przez długi czas nadawały ton zachodniej doktrynie wojny ograniczonej przez powszechne – jak wówczas mniemano – reguły gry. Drugi fakt, jak się wydaje, mniej ma wspólnego z rozwojem samej techniki wojskowej niż z pojawieniem się niezwyklej technicznej możliwości ukazywania tak zwanych okropności wojny jako takiej, niezależnie zgoła od jej intencji i celów, co wywołuje współcześnie emocjonalną niechęć do samego zjawiska, a tym samym odwołuje od trzeźwej nad nim refleksji. W kadrze filmowym nie pojawia się przecież dawna scholastyczna intencja wojny – *recta ratio belli*, czy szlachetne wezwanie do poszukiwania jej słusznych przyczyn – *iustae causae belli*¹. Wydaje się wręcz, że wojna jest niesprawiedliwością samą w sobie, a wszelkie próby jej legitymizacji – cynicznym wymysłem krwiożerczych militarystów, zainteresowanych łupieniem dla zysku lub zgoła oddającym się obsesji niszczenia i zabijania dla zaspokojenia jakiejś perwersyjnej rozkoszy. W kadrze filmowym wojna jawi się najczęściej jako zjawisko pozbawione wszelkich racji, wbrew słowom Salustiusza, że na wojnie najwięcej znaczy właśnie myśl². Na nic także zdają się tutaj słowa św. Augustyna – *bellum geritur ut pax aquiratur*³, które przypominają o praktycznym i racjonalnym celu, jakiemu służą działania wojenne. W obliczu drastycznych scen, ujętych w kadr kamery sprawnego dziennikarza, wobec widoku kałuży krwi na ulicach i cierpienia na twarzach, matek z zakrwawionymi dziećmi na rękach, zdają się milknąć wszystkie argumenty przemawiające za tym, że wojna posiada jednak jakieś racjonalne uzasadnienie i rozumny cel.

Współczesna technika jest największą kuźnią iluzji. Strach bowiem ma wielkie oczy – tym większe, kiedy ogarnia epidemicznie całe społeczeństwa poddane masowej edukacji demokratycznej przez operatorów wielkich programów wizualnych. Bomby Al-Kaidy wygrały przed kilku laty jak najbardziej demokratyczne wybory w Hiszpanii, instalując tam decyzją przerażonej większości rząd, który bez ich wsparcia skazany byłby na zajście do gabinetu cieni. W tym przypadku posłużono się skutecznie całą grozą terroryzmu, by nie na żarty napędzić strachu niezdecydowanym i bojaźliwym, na których współczesna demokracja masowa zbija zawsze największy kapitał polityczny. Zalew współczesnych publika-

¹ Autorzy średniowieczni, tacy m.in. jak św. Tomasz, św. Kajetan, Innocenty IV i wielu innych, podobnie jak naśladowająca ich późna scholastyka hiszpańska XVI w. (m.in. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Francisco Suárez) jednym tchem wymieniali przez kilka stuleci owe słuszne przyczyny wojny sprawiedliwej zaliczając do nich wypowiedzenie wojny (*denuntiatio belli*), pomszczenie krzywd (*ulcisci injurias*), odzyskanie rzeczy zagrabionych przez wroga (*repetere res*), prowadzenie działań wojennych w celu odparcia wroga (*propulsandorum hostium causa*), właściwą intencję (*recta ratio*) i wreszcie cel wojny (*ut pax aquiratur*).

² Zob. *Sprzysiężenie Katyliny*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław, 2006, rozdz. 2

³ *Wojnę prowadzi się dla zaprowadzenia pokoju. Epistula 189 ad Bonifacium*, s. 6.

cji o terroryzmie służy podsycaniu paniki w czasach pacyfistycznie wyedukowanego *homo democraticusa* i czyni go jeszcze bardziej bojaźliwym. Samo zaś słowo „demokracja”, odmieniane do znudzenia przez wszystkie przypadki, jest obecnie poręcznym wytrychem, nie zawsze jednak wystarczającym, by otworzyć drzwi do władzy, skoro posługują się nim wszyscy. We wspomnianym hiszpańskim przykładzie drzwi zostały wywalone za pomocą bomb, które skłoniły demokratyczną większość do „przemyślenia” swej wyborczej decyzji. Tchórzliwe zachowania mas znane są dobrze od zarania czasów historycznych i nienajgorzej opisane przez Alexisa de Tocqueville’a czy Gustava le Bon; sianie zaś paniki jest przeto prawidłowo wyprowadzonym z tej wiedzy wnioskiem, który przekłada się na strategię medialnej demokracji. Dodać tu wypada, że poza samą racjonalną strategią kryje się ponadto element bardziej złowrogi i mniej uchwytny: jest nim próba masowej edukacji pacyfistycznej pośród huku coraz głośniejszych działań. W ten sposób współczesne społeczeństwo pozbawia się samo naturalnego instynktu obrony i osłabia duchową gotowość odparcia wroga.

Techniczny iluzjonizm znakomicie koegzystuje z masową demokracją: jest bodaj definicją jej istoty. Piętnując wojnę jako taką poprzez umiejętną wizualizację jej ciemnych stron, wychodzi naprzeciw oczekiwaniom poczciwych i dobrodusznych konsumentów, wydając ich jednocześnie na żer organizacjom obrony praw człowieka, które zawsze walczyć będą o zaprowadzenie *pax perpetua*. Uporczywe występowanie zjawiska wojny w dziejach jest przecież racją bytu i błogosławieństwem dla tych krypto-militarystów. Strasząc bombami i militarystką, pacyfistyczna rzekomo demokracja przyjmuje wszak skwapliwie prezent od terroryzmu, czyniąc głupcami tych, którzy jej z niejasnych powodów zawierzyli. Przykład madryckiego 11 marca znakomicie ilustruje ten perfidny mechanizm ogólnej i skutecznej manipulacji. Dalece bardziej subtelnym zabiegiem wydaje się jednak przedstawianie pewnych zjawisk jako zupełnie dotąd niespotykanych, ponieważ posiłkując się powszechną historyczną ignorancją czasów demokratycznych, manewr ten służy wywoływaniu dreszczu grozy. Boimy się wszak rzeczy zupełnie nowych i nieznanych, jeśli w istocie uwierzmy, że takimi są.

Spostrzeżenie to skłania do postawienia takiego oto pytania: jeśli terroryzm jest zjawiskiem zupełnie nowym, jeśli pojawił się *Deus ex machina* na tym też padole – to cóż powiemy o istniejącym od czasów starożytnych powszechnie dręczącym spokojnych ludzi procederze piractwa, z którym walczył wyposażony w tym celu w *imperium* Pompejusz Wielki – i nie on jeden; bądź o tak sławionym dziś tu i ówdzie powstaniu Spartakusa w ramach ówczesnego systemu rzymskiego, nie mówiąc już o innych, mniej odległych faktach? Cóż powiedzieć można o wszelkich nieregularnych *guerrillach* i partyzantkach, których destrukcyjne i grozę budzące działania nie różnią się – wyjąwszy może efekty specjalne – od akcji terrorystycznych? Wszak jedne i drugie należą do kategorii działań nieformalnych, niezależnie zgoła od tego, czy posługują się jakimiś postaciami ideologicznej legitymizacji (wyzwolenie, walka z nędzą, dekolonizacja, antyamerykanizm, wreszcie sam pacyfizm), czy też zgoła wcale nie zadają sobie tyle trudu, jak choćby kolumbijskie gangi narkotyczne. Proceder nieformalnych akcji militarnych znany jest zatem od dawna.

Umyślne osłabianie ducha wojennego przez dzisiejsze demokracje powoduje jedynie intensyfikację tego zjawiska, sugerując na każdym etapie nieformalnej przemocy możliwość dyskusji i negocjacji. Wszak jest faktem niejednym potwierdzonym, że słabość przeciwnika wzmagą agresję.

W świetle tych pytań warto zastanowić się nad tradycyjnymi interpretacjami wojny i rzucić okiem wstecz. Zobaczymy wówczas, że nowa ideologia demokratyczna, grzebiąc średniowieczne i nowożytne doktryny wojny sprawiedliwej, uitorowała drogę nieznanemu dotąd w świecie zachodnim zjawisku wojny masowej i mającej wszelkie pozory rewolucji na skalę światową. Pewnego wyjaśnienia wymaga tu zatem różnica między tak zwaną wojną sprawiedliwą i wojną formalną. Samo już użycie słowa „sprawiedliwy” w odniesieniu do wojny uchodzi często – zwłaszcza u spadkobierców myślicieli pokroju Erazma z Rotterdamu – za obraźliwe dla sprawiedliwości jako takiej. Przecież, jak powiada autor szkicu *Dulce bellum inexpertis*⁴, szukanie usprawiedliwień moralnych dla jakiegokolwiek wojny nie przystoi chrześcijaninowi. Tradycyjne stanowisko wobec wojny (w domyśle kościelne, ale niechrześcijańskie) musi więc ustąpić miejsca pacyfizmowi nieskażonego instytucjonalizmem ducha chrześcijańskiego, który w tym swoim arcyhumanistycznym wydaniu nawiązuje do myśli odległego w czasie Tertuliana i jego *De corona militis*⁵. Podejście takie nie spotyka się wówczas z uznaniem, co nie dziwi, albowiem formułowane jest wbrew faktom w ogniu wojen religijnych XVI stulecia i w obliczu zagrożenia tureckiego. Erazmiański pacyfizm nie jest jeszcze tak śmiały, ponieważ nie znajduje wówczas podatnego gruntu, albowiem mieszkańcy podzielonej przez teologię polityczną Europy nie mają dla niego dość wrażliwego ucha, władcy zaś gardzą nim w otwarty sposób. Dlatego ów podszyty zgorszeniem zarzut pod adresem chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego, że posiada on w ogóle jakąś doktrynę wojny, odezwie się pełnym głosem dopiero w naszych czasach. Zapewne nie bez udziału tych inkryminacji, Kościół dzisiejszy nie tylko potępia wojny, lecz wyrzeka się ponadto głębszej analizy tego wszechobecnego w dziejach ludzkich zjawiska, jakby odcinał się od swoich korzeni. Te wszakże sięgają bardzo głęboko, bo aż do św. Augustyna, kanonistów i scholastyków, którzy jednym głosem mówią: *vim vi repellere licet*⁶.

Historycznie rzecz biorąc, wspomniana dystynkcja między wojną sprawiedliwą i formalną pojawia się dopiero w tradycji późnoscholastycznej u schyłku wieku XVI i jest rezultatem przesunięcia akcentu z *iustae cause belli* na autorytet suwerena (*auctoritas principis*). Powodem tej zmiany było powstanie scentralizowanych monarchii absolutystycznych i związana z tą formą władzy nadzieja niektórych ówczesnych pisarzy na przerwanie łańcucha wojen religijnych w Europie. Wołanie o silną władzę stanie się słyszalne już u Jeana Bodina w jego doktrynie suwerenności, bądź – jak sam to nazywał –

⁴ Erazm z Rotterdamu, *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, [w]: *idem, Adagia*, przeł. M. Cytowska, Wrocław, 1973.

⁵ Tertulian potępia tam chrześcijan, którzy zaciągają się do rzymskich legionów; staje się tym samym patronem ruchów pacyfistycznych, zwłaszcza w ramach chrześcijańskiego humanizmu.

⁶ *Silę godzi się odeprzeć siłą...*

monarchii królewskiej⁷, a także u autorów hiszpańskich, zwłaszcza w traktacie *De iure et officiis bellicis et disciplina militari* Baltasara Ayali z roku 1582, gdzie autor wysuwa tezę o nieodzowności zwierzchniej władzy (*auctoritas principis*) jako warunku prowadzenia wojny formalnej bądź prawidłowej. Jako lojalny wobec Korony Hiszpan żyjący w buntujących się przeciwko metropolii Niderlandach ma wystarczająco wiele powodów, by rzymskiego, honorowego tytułu wroga (*hostis*) odmówić buntownikom. Później, z podobnych zapewne powodów, wołanie o suwerena usłyszymy z ust Tomasza Hobbesa. Tenże, wypowiadając swoje słynne motto: *auctoritas, non veritas, fecit, legem*, doprowadzi do całkowitego bankructwa dawną scholastyczną doktrynę wojny sprawiedliwej, która zakładała wszak możliwość dotarcia do obiektywnej racji jednej z walczących stron. Szukanie owej rzeczywistej *ratio* w przypadku konfliktu wojennego, innymi słowy – wiara w jakieś reguły słuszności, schodzi na dalszy plan wobec przemożnego autorytetu suwerena. Władca suwerenny staje się odtąd jedynym warunkiem pokoju i niejako automatycznie przestaje nim być w czasie wojny, która rozgrywa się poza dobrem i złem. Ten ostatni aspekt doktryny Hobbesa jest zresztą, w naszej opinii, na tyle zastanawiający, że z czasem wypadnie baczniej mu się przyjrzeć. Stanowi on bowiem preludeum do liberalnej doktryny eliminacji wojny poprzez suwerenne prawo i wolną gospodarkę.

Tymczasem jednak warto zauważyć, że doktryny wojny sprawiedliwej, a potem formalnej czy prawidłowej, zdradzają zasadnicze cechy wspólne, co – jak należy przypuszczać – podważa tezę o gwałtownym przełomie, jaki miałby się dokonać między tymi stanowiskami. W swojej nie tak bardzo znanej, atoli znakomitej rozprawie *Der Nomos der Erde*, Carl Schmitt sugeruje w istocie, jakoby właśnie kres wieku XVI przyniósł ze sobą ową brzemienneą w skutki przemianę w spojrzeniu na wojnę i sposób jej usprawiedliwiania. W rzeczy samej, trudno zaprzeczyć, że epoka ta była świadkiem przesunięcia akcentu z *iustae causae belli* na *auctoritas principis*, jednym słowem – teoretyczne panoplia wojny sprawiedliwej zastąpione zostały przez dalece mniej wymagającą pod względem filozoficznym, choć bardziej pragmatyczną doktrynę suwerena, której rozwój doprowadzi w dalszej konsekwencji do pozytywistycznego ujęcia doktryny wojennej. Niepokój Schmitta, z innych zgoła względów niż w przypadku Erazma, budzi samo słowo „sprawiedliwy” w zastosowaniu do opisu warunków wojny ucywilizowanej⁸. Wszak sprawiedliwość to najgłębsza dyspozycja moralna: rodzi się zatem obawa, że w czasie walki z wrogiem każda ze stron ulegnie pokusie moralnego potępienia przeciwnika jako adwersarza niesprawiedliwego czy wręcz z natury swej złego. Groza sytuacji polega więc na tym, że moralne potępienie wroga w konflikcie zbrojnym doprowadzić musi do apokaliptycznej eskalacji działań. Wróg niemoralny, zły, nie jest już bowiem wrogiem w klasycznym sensie słowa *hostis*, lecz dzięki bestią, którą należy unicestwić i przeciw któremu ogłasza się powszechną mobilizację. Z takim wizerunkiem wroga mamy w istocie do czynienia w czasach rewolucji francuskiej. Kieruje ona swój wojenny impet także (a może nawet przede

⁷ Zob. *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przekład zbiorowy, Warszawa 1958, księga II, rozdz. III.

⁸ Zob. C. Schmitt, *Der Nomos de Erde*, Köln 1950, s. 94.

wszystkim) na ludność cywilną, stając się przez to prototypem wojny apokaliptycznej, ostatecznej rozprawy ze złem jako takim. Tym wyobrażonym złem jest całe społeczeństwo *ancien régime'u*⁹.

Niepokój pojawiający się w związku z moralnym potępieniem wroga niekoniecznie jednak dręczyć musi w przypadku tak zwanej wojny sprawiedliwej. Czasy, gdy formułowano tę doktrynę, dalekie były w istocie od jakichkolwiek prób nadania wojnie wymiaru totalnego. W wyrażeniu *justum bellum* słowo *justum* nie wnosi podobnych konotacji. Wskazuje ono jedynie szereg warunków, jakie wojna powinna spełnić, by zgodnie z obowiązującym wówczas zwyczajem można ją było uznać za wojnę formalnie prawidłową. Inną kwestią pozostaje to, czy i w jaki sposób można takie warunki prawidłowo rozpoznać, jakkolwiek wojenne doktryny Wieków Średnich i późnej scholastyki hiszpańskiej nie zadowalały się zwykłym probabilizmem. Nie wydaje się zatem, by pomiędzy pojęciem wojny sprawiedliwej i wojny formalnej czy – powiedzmy – proceduralnej zachodziła jakaś znacząca różnica. Moralnie deprecjonujące wroga rozumienie sprawiedliwości pojawi się dopiero jako skutek porzucenia tradycyjnej doktryny wojny. W czasach rewolucji francuskiej doprowadzi ono do utożsamienia wojny z rewolucją, przy czym wojna oznaczać będzie kontynuację rewolucji na szerszą skalę. Tym sposobem pożoga wojny domowej rozprzestrzeniła się poza jeden naród, zacierając czytelną niegdyś różnicę między wojną zewnętrzną i domową. Ernst Jünger pisze w tym duchu iż „obydwa zjawiska, wojna światowa i powszechna rewolucja, zachowują o wiele ściślejszy związek wzajemny niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka”¹⁰. Masowy, demokratyczny charakter wojny francusko-francuskiej, która przeradza się w wojnę powszechną, mającą pogrzebać ostatecznie instytucje i zwyczaje *ancien régime'u*, dostrzega także Robert Nisbet: „Wojna masowa – powiada – powstała z posiewu armii rewolucji francuskiej, armii zobowiązanych nieść rewolucję do wszystkich krajów Europy. Zarządzona przez Zgromadzenie Narodowe w 1793 roku powszechna mobilizacja, *levée en masse*, postawiła wszystkich Francuzów w stan permanentnej gotowości, póki nie podda się ostatni wróg Francji. Był to pierwszy pobór powszechny w dziejach Zachodu, a możliwe, że i świata. Wojna wydana wrogom zewnętrznym była bezpośrednią kontynuacją rewolucji, która do końca 1792 roku miała charakter czysto wewnętrzny”¹¹.

Rewolucyjna wojna masowa nie zna i nie potrzebuje już ograniczeń wojny tradycyjnej, toteż wiek XVIII uznać można za kres doktryn zarówno wojny sprawiedliwej, jak i formalnej. Podkreślanie auctoritetu władcy (*auctoritas principis*) jako warunku wojny formalnej traci wszelki sens w ramach suwerenności demokratycznej, gdzie każdy jest inte-

⁹ W raporcie jednego z jeźdźców tej francuskiej apokalipsy do Komitetu Ocalenia Publicznego czytamy: „Nie ma już Wandei, obywatela republikanie. Wraz ze swymi kobietami i dziećmi zginęła ona pod naszą wolną szablą... Zgodnie z rozkazami, któreście mi dali, miażdżyłem dzieci kopytami koni, masakrowałem kobiety, które – przynajmniej te właśnie – nie będą już rodzić bandytów. Nie mam na sumieniu wzięcia chociażby jednego jeńca... My nie bierzemy jeńców; trzeba by im było dawać chleb wolności, litość zaś to nie rewolucyjna sprawa”. Cyt. za: P. Jasienica, *Rozważania o wojnie domowej*, Kraków 1985, s. 81.

¹⁰ *Die totale Mobilmachung*, w przekładzie hiszpańskim, *La movilización total*, Barcelona 1995, s. 2.

¹¹ E. Jünger, *Przesady. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998, s. 206.

gralną częścią suwerena. Jeśli wojnę prowadzi suweren, prowadzi ją także każda jednostka. Powszechna mobilizacja angażuje w konflikt wszystkich i każdego z osobna, dlatego zaciera różnicę między wolą suwerena i tym, co Jean Jacques Rousseau nazwał niegdyś niepodzielną i niedelegowalną wolą powszechną. Z kolei, dociekanie tak zwanych słuszych przyczyn wojny (*iustae causae belli*) miałoby sens tylko wówczas, gdyby zachodzić mogła wątpliwość co do ich słuszności. Tymczasem, jak powiada tenże, wola powszechna po prostu mylić się nie może. Mamy tu zatem do czynienia z monolitycznym pojęciem społeczeństwa demokratycznego, którego racje – jak się zakłada – są w przypadku wojny niepodważalne. W ten sposób zamyka się obręcz wojny totalnej i apokaliptycznej.

Dochodzimy tu w istocie do wielkiego przełomu w pojmowaniu wojny, która w tym nowym ujęciu traci charakter wojny odwetowej czy punitywnej, stając się narzędziem całkowitego unicestwienia wroga. W pierwszej połowie XVI stulecia Francisco de Vitoria, dominikanin i filar słynnej teologiczno-prawniczej szkoły z Salamanki, przerzucił pomost między średniowieczną doktryną wojny punitywnej (karzącej) i doktrynami późnej scholastyki, mawiając, że jedyną słuszną przyczyną prowadzenia wojny jest doznana od wroga krzywda¹². W rewolucyjnej wojnie domowej, która przeradza się w wojnę powszechną i ostateczną, przywracanie naruszonego przez wroga porządku rzeczy przez wyrównywanie krzywd postrzegane byłoby jako postawa reakcyjna, albowiem w tym przypadku chodzi właśnie o zniszczenie dawnego porządku i zastąpienie go porządkiem całkowicie nowym.

Podkreślanie roli suwerena, tak oczywiste w świetle teologii politycznej XVI stulecia, skłaniało ówczesną myśl do wspierania koncentracji władzy i autorytaryzmu, jednak daleko było jeszcze wówczas do uznania wojny za zjawisko wymykające się spod kontroli zwyczaju i prawa. Dopóki suwerenność pojmowano w nierozzerwalnym związku z osobą władcy, dopóty wojna nie mogła wykroczyć poza konkretną rację stanu i uznawany powszechnie zwyczaj. Wojownicze popędy suwerena hamowały nie tylko prawa stanowe, przestrogi duchowieństwa, realna groźba ekskomuniki, czy zawile związki dynastyczne, wiążące go często z samym wrogiem. Decyzje nawet najbardziej absolutystycznego monarchy musiały uwzględniać różnorakie interesy społeczeństwa *ancien régime'u*. Nie mogło być przeto mowy o powszechnej mobilizacji. Z chwilą jednak, gdy suwerenność stała się cechą zgromadzeń ludowych, wszelkie stanowe prawa i związane z nimi interesy musiały ustąpić przed chaotyczną wolą, pulsującą w rytm nadawany przez rewolucyjnych demagogów. Kampanie Króla–Słońce wydają się dziecinną igraszką w porównaniu z wojnami rewolucji francuskiej, a nawet kampaniami napoleońskimi. Suwerenność demokratyczna implikuje bowiem mobilizację powszechną: w imię jedności całego rodzaju ludzkiego pod wspólnym sztandarem rewolucji ustawia gilotypę na publicznych placach. Od Juana Donoso Cortésa do Ernsta Jüngera powtarzane są raz po raz argumenty, dla których

¹² *Unica est et sola causa iusta inferendi belli, injuria accepta... De iure belli*, Madrid, 1981, qu. 1. art. 3, par. 13.

jednak *homo democraticus* nie ma dość wyczulonego ucha: „wszystkim znane są dobrze ściśle związki między braterstwem i szafotem, między prawami człowieka i zbrodniczymi bataliami..., a ponieważ społeczeństwo definiują dwa najwyższe pojęcia rozumu i moralności, przeto tym samym dostarcza się środka ekspulsji przeciwnika poza społeczeństwo, to znaczy, poza przestrzeń ludzką i – co za tym idzie – poza przestrzeń prawa... Społeczeństwo wyrokowało o zniesieniu kary śmierci właśnie w takich momentach, gdy osiągnano najbardziej krwawe apogeum wojny domowej”¹³.

Jednym z szokujących paradoksów XVIII stulecia było spychanie zjawiska wojny w sferę bezprawia przy jednoczesnej akceptacji powszechnej wojny rewolucyjnej, czyli pożogi na skalę światową. Jak wiadomo, kaci rewolucji francuskiej, z Maksymilianem Robespierrem na czele, marzyli o zniesieniu kary śmierci. Analogicznie, potępiano tradycyjne wojny prowadzone przez monarchów i książąt, wzywając jednocześnie do masowej rewolucji, która w zamyśle ówczesnych proroków miała być wojną ostatnią. Tak zbożny cel uzasadniać miał konieczność podpalenia całego świata, podobnie jak projekt abolicjonistyczny domagał się skazania na śmierć ostatnich jego przeciwników. Po tym nastąpić miałyby tysiącletni radosny szabas. Ten rewolucyjny milenaryzm, pozbawiony już swego pierwotnego zapału, przybrał dziś postać wiary, iż demokracja współczesna jest właśnie owym przyobiecany stanem. Tymczasem wbrew marzeniom jej ojców–założycieli z czasów rewolucji francuskiej czyni ona standard z powszechnej mobilizacji, mnożąc jednocześnie zjawisko nieformalnych działań militarnych na skalę światową. Prawdziwa wojna nieformalna dopiero tutaj ma swój początek.

Nie jest tajemnicą, że demokratyczna skłonność do negowania zasadności kary śmierci i zbieżna z nią tendencja do piętnowania wojny jako takiej znajdują pożywkę w abolicjonizmie XVIII stulecia. Jednakże wypatrywanie w cieniu gilotyny lepszego świata bez kary głównej przez Robespierre’a czy Kantowskie *Schwermereien* o wiecznym pokoju, to tylko najbardziej spektakularne punkty odniesienia dla postaw zalecanych współcześnie. Nie można wszakże pominąć innego wątku, który prowadzi nas do rozważenia pewnego fragmentu myśli Tomasza Hobbesa. Odnajdujemy w niej mianowicie bardzo stanowczą doktrynę suwerena, która z jednej strony wydaje się być odpowiedzią na wołania o silną władzę w czasach niepewnych, z drugiej zaś strony faworyzuje ideę państwa minimum, rozwijaną przez późniejszych liberałów. Te dwie wzajemnie sprzeczne tendencje krzyżują się w czasach, gdy dawna doktryna personalnej suwerenności ustępuje powoli miejsca nowatorskiej liberalnej idei rządów prawa.

Rozważmy najpierw pierwszy wątek doktryny Hobbesa, którego myśl ilustruje czytelnie ów przełom w pojmowaniu wzajemnych zależności między suwerennością i wojną. W tym przypadku mamy do czynienia z przekonaniem, że wojna to nic innego jak stan całkowitej anomii, który spycha nas w otchłań stanu natury, gdzie jedyną naszą obroną przed agresją ze strony innych jest naturalne uprawnienie (*jus naturale*) do obrony własnego życia przy użyciu wszelkich dostępnych nam środków, jednym słowem – do obrony

¹³ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, 1981, I, 4.

koniecznej na własny rachunek. Hobbes posuwa się nawet dalej, nie przewidując zapewne zjawiska zimnej wojny: powiada bowiem, że stanem wojny jest nie tylko aktualna walka, lecz samo zagrożenie wojną¹⁴. Rozszerzając w ten sposób samo pojęcie wojny, identyfikuje ją ze stanem natury, którego cała groza polega, jak wiadomo, na braku jakiegokolwiek prawa, sędziego czy rozjemcy, krótko mówiąc, suwerena. Stąd anonsowana już wcześniej, zastanawiająca i niebezpieczna konkluzja: ze stanowiska Hobbesa wywieść można bowiem tezę o niemożności sformułowania jakiegokolwiek prawa wojennego, skoro przecież *inter arma silent leges*, zaś wojna jako taka jest stanem anomii bez suwerena. Ta prosta i – jakby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka – logiczna dysjunkcja „albo pokój, albo wojna, albo suweren, albo bezprawie” rodzi dwa wątpliwe pod względem historycznym wnioski. Po pierwsze ten, iż tak zwana zimna wojna, wbrew naszym niedawnym doświadczeniom, jest wojną *tout court*, czyli stanem braku suwerena. Wszelako to, co zimne, nie może być zarazem gorące i w rzeczy samej nie było takie właśnie dzięki istnieniu suwerena i hegemonia. Wiemy dziś dobrze, iż zimna wojna, której podstawą była doktryna powstrzymywania (*containment*), skutecznie zapobiegła przerodzeniu się zimnego konfliktu w gorące starcie zbrojne. Po drugie zaś, pojawić się musi wniosek natury bardziej już ogólnej, a mianowicie ten, iż wojna, jako stan całkowitej anomii, nie może być poddana jakimkolwiek regułom, gdyż *ex definitione* wyklucza wszelkie prawo. Stanowisko takie udaremnia sformułowanie jakiegokolwiek prawniczej doktryny wojennej państwa, albowiem Lewiatan jest w tym ujęciu wyłącznie gwarantem pokoju, nie zaś suwerenem na czas wojny; wydawać by się zatem mogło, że jego zaangażowanie w konflikt wojenny pozbawia go racji bytu. Paradoksalnie, z uwagi na takie pojęcie państwa i wojny, Hobbes, choć powszechnie uchodzi za realistę, może być posądzony o pacyfistyczny idealizm. Jeśli bowiem wojna eliminuje całkowicie cywilizowane zachowania, tedy wyłącznie stan pokoju uznać można za *status civilis*. Wojna jest po prostu sprzeczna z cywilizacją. Stąd już tylko krok do uznania, że jest złem samym w sobie, zaś wróg to nie klasyczny *hostis*, lecz ucieleśnienie samego zła. Kroku tego nie uczynił jednak Hobbes: w sensie praktycznym wniosek taki wysnuła rewolucja francuska, zaś intelektualną konkluzję wywiódł Immanuel Kant w swoim szkicu o wiecznym pokoju. Tam właśnie dowodzi, że nielogiczne jest samo pojęcie sprawiedliwej czy formalnej wojny, podobnie jak klasyczny koncept sprawiedliwego czy formalnego wroga. Dla Kanta prawdziwy pokój to pokój na wieki zagwarantowany prawem, pokój wykluczający jakąkolwiek akcję zbrojną, nie tylko nieformalną, jak chce bardziej realistyczna tradycja, ale także formalną. W ten sposób suweren wojujący ze-pchnięty zostaje – podobnie jak u Hobbesa – w sferę anomii, zaś formalny wróg (*hostis*) – poza granice cywilizacji. Mało tego: staje się nadto wrogiem niesprawiedliwym (*injustus hostis*)¹⁵, co czyni zeń wroga całej ludzkości. Ostatecznie wydaje się zatem, że zjawisko

¹⁴ „Istota złej pogody – pisze Hobbes – nie polega bowiem na jednej nawałnicy czy też na dwóch, lecz na tym, że się na nią zanosi w ciągu wielu kolejnych dni. Podobnie natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie.” T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, 1954, I, 13, s. 110.

¹⁵ Kant wprowadza to określenie w *Metaphysik der Sitten*, II Teil, 60.

wojny nie może zostać ujęte w ramy cywilizowanych praw i jako konieczny element cywilizacji dopuszczone w takiej postaci do głosu. Wojna i cywilizacja to pojęcia dysjunktywne i antagonistyczne stany rzeczy. Wojnę należy więc całkowicie wyeliminować z prawa narodów, ponieważ prawo działa wyłącznie w czasie i w imię pokoju i nie stosuje się do działań militarnych. W tym ujęciu, dawna doktryna Baltasara Ayali, w myśl której należy odróżniać formalnego wroga od buntownika czy korsarza, traci wszelki sens, albowiem zgodnie z nową definicją wojny i pokoju obaj powinni być traktowani w jednakowy sposób: jako wyjęci spod prawa przestępcy.

Zatarcie różnicy między wrogiem formalnym i przestępcą jest właśnie ową niebezpieczną konkluzją, do jakiej dochodzi się wówczas, gdy wojnę uzna się za zjawisko nie dające się ucywilizować. Rezygnując w ten sposób z dociekania *iustae causae belli* dochodzi się bowiem (drogą jak najbardziej logicznego wywodu) do odrzucenia klasycznych kategorii wrogich działań (*hostilitas*) i wroga formalnego (*iustus hostis*). Jeśli tak jak Hobbes z góry założymy, że wszelka walka zbrojna jest stanem anomii, musimy nas samych i naszego wroga postrzegać jako dzikie bestie, niwecząc tym samym możliwość wpisania zjawiska wojny w ramy cywilizowanych instytucji. I jeśli, na domiar złego, idąc za Kantem, uznamy wojnę jako taką za stan możliwy do wyeliminowania przez postęp samej natury i ludzkich instytucji prawnych, wówczas na odległym horyzoncie tej jurydycznej utopii pojawić się także musi ów niesprawiedliwy wróg (*injustus hostis*), któremu rozsierdzona ludzkość wyda ostateczną, krwawą wojnę, unicestwiając nie tylko jego, ale także wszelkie swoje racje. Oto logika czystego rozumu.

Poza oświeceniowym mitem postępu ludzkości, sunącej nieprzerwanie ku światu bez wojny i przemocy, pojawi się także inna odmiana liberalnej wiary. Będzie nią nadzieja na wyeliminowanie konfliktów zbrojnych poprzez działania wolnego rynku. Konkurencja zastąpi więc akcje militarne, a chytróść sklepikarza unieważni plany Cezarów czy Napoleonów. W tym właśnie duchu pisał w czasach napoleońskich francuski liberał Benjamin Constant: „Wojna poprzedza handel; wojna i handel to tylko odmienne środki prowadzące do tego samego celu, a mianowicie, do posiadania tego, co pragnie się mieć.” Dalej zaś dodaje w poczuciu, że oto nadeszła już nowa liberalna era: „Wojna jest popędem, handel zaś kalkulacją. Powinny jednak nadejść czasy, w których handel zastąpi wojnę. Oto właśnie zbliżamy się do tej epoki”¹⁶. Nie trzeba przekonywać, że obie wersje liberalnej wiary w świat bez konfliktów zbrojnych roztrzaskały się o rafa ludzkiej natury i historii.

Rezygnacja z tradycyjnej doktryny wojny sprawiedliwej i formalnej otworzyła wrota działaniom nieformalnym na szeroką skalę. Z chwilą gdy wojna jako taka staje się bezprawiem, budzą się demony wojny domowej i rewolucji. Te zaś są bardziej krwiożercze niż demony formalnej wojny. Już nieraz zauważono, iż wojny domowe lub walki sekciarskie w obrębie jednego wyznania przerastają swym okrucieństwem wojny z wrogiem zewnętrznym. W epoce powszechnej mobilizacji, która rodzi się w czasach jakobinizmu, żadnym

¹⁶ B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, [w]: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris, 1986, s. 270.

strategom nie zaprzętają już myśli staroświeckie *temperamenta*. Wojna domowa, przerażająca się w światową rewolucję nie zna już wroga w sensie klasycznym. Ona, krótko mówiąc, „nie bierze jeńców”, lecz likwiduje ich. W wieku XIX pojawia się zatem naturalna reakcja przeciwko skutkom rewolucji francuskiej i towarzyszącym jej formom myślenia politycznego. Słyszymy znów wołanie o suwerena, jednak już nie takiego, który – jak u Hobbesa – rejeruje w czasie wojny, pozostawiając nam jedynie uprawnienie do obrony koniecznej, czy – jak u Kanta – wyparty zostaje przez bezosobowe prawo. Tym razem chodzi o suwerena właśnie na czas wojny, o dyktatora na miarę dawnych wodzów republiki rzymskiej. Wołanie to dochodzi z hiszpańskich korteżów, gdzie reakcjonista katolicki, Juan Donoso Cortés przywołuje zapomniane imię dyktatury w obliczu porewolucyjnego chaosu: „Uznałem – powiada – że dyktatura jest prawdą w porządku teoretycznym; że jest faktem w porządku historycznym. Tak więc teraz powiem więcej: gdyby pozwalał na to respekt, można by rzec, iż dyktatura jest także faktem w porządku boskim”¹⁷. Dla myśliciela hiszpańskiego nie ma innego wyjścia niż sięgnięcie po formę władzy dyktatorskiej wówczas, gdy zawodzą legalne środki parlamentarne. Ten wypróbowany niegdyś sposób kryje się dzisiaj pod mniej drastycznie brzmiącymi nazwami, jak choćby prawo stanu wyjątkowego, którego szybkie zastosowanie jest zwykle uwikłane w gąszcz demokratycznych procedur. Niekiedy zawiłości te doprowadzają do przejścia inicjatywy w drodze wymuszonego przez konieczność wojskowego zamachu stanu. Zdarzało się już, że dzięki takiemu *golpe* kraj uniknął krwawego koszmaru wojny domowej. W obliczu takich wydarzeń współczesne demokracje potępiają, jak zwykle, sam spektakularny skutek, strasząc juntami i postaciami dyktatorów, ukrywających swe podstępne spojrzenia za zasłoną ciemnych okularów. Czyżby większym błogosławieństwem były dla demokracji i pokoju madryckie bomby Al-Kaidy? Tak czy inaczej, unikanie właściwych rzeczom nazw jest jednym ze znanych zabiegów medialnej demokracji. Lubuje się ona bowiem w stosowaniu eufemizmów. Analogicznie, z chwilą gdy wojna jako taka popada w niełaskę, ministerstwa wojny wolą przybrać nazwę ministerstw obrony. Współczesna poprawność każe na ogół unikać nawet samych wyrażen, które mogłyby sugerować konieczność zastosowania bardziej drastycznych środków niż dyskusja, negocjacje czy dyplomacja.

Wieszcząc nie powszechny pokój, lecz nową erę krwawych rewolucji, Donoso Cortés domaga się rządów dyktatorskich, bo tylko one mogą zapobiec szerzeniu się w XIX wieku idei socjalistycznych, które powiększają destrukcyjną siłę utopii oświeceniowych. Liberalizm, ze swoją wiarą w praworządność i wolną gospodarkę, nie jest bowiem w stanie stawić im czoła. Sam pozbawia się siły uderzenia: nie dysponując pozytywną koncepcją państwa, jest także bezsilny w kreowaniu jakiegokolwiek doktryny wojennej, choćby nawet tylko obronnej. Skutki realnej decyzji politycznej pragnie zneutralizować poprzez oddzielenie abstrakcyjnej formy prawa od personalnej woli suwerena; atoli głosząc doktrynę suwerenności prawa, pozbawia się tym samym skuteczności w sytuacjach krańcowych.

¹⁷ D. Cortés, *Discurso sobre la dictadura*, [w:] *Discursos políticos*, Madrid, 2002, s. 9.

W swojej prometejskiej głupocie podważa autorytet religii katolickiej, która jako jedyna jeszcze siła zdolna jest przeciwstawić swoje dogmaty apostołom wojen nieformalnych, przeradzających się w powszechną mobilizację, masowe rewolucje i apokaliptyczne wojny. Obok liberalizmu wyrasta olbrzym, który go w końcu – już niebawem – pochłonie. Donoso nie ma wątpliwości: „Jeżeli w wielkiej walce, która trzyma świat w zawieszaniu, nie byłoby innych walczących stron poza socjalistami i liberałami, walka nie byłaby długa, a zwycięstwo niepewne”. Liberalizm, z racji baku pozytywnej doktryny państwa i wojny, a także wskutek swej deistycznej filozofii, toruje drogę zwycięskiemu socjalizmowi, który nie jest wszakże ostatnim słowem: „Po liberałach przychodzą socjaliści ze swymi teoriami świętych rewolucji i heroicznymi zbrodniami; teorie te nie będą jednak ostatnimi, ponieważ na odległym horyzoncie już pojawiają się bardziej krwawe jutrzenki; i może się okazać, że nowa ewangelia świata zapisze się wielkim potokiem krwi”¹⁸.

Proroctwa i wizje Donoso Cortésa zrodziły się w reakcji na skutki rewolucji francuskiej, odczuwalne w całej Europie. Wynurzająca się wówczas nowa epoka demokratyczna zatarła ostatnie indywidualne cechy wojny i wroga, który przeradza się odtąd w obiekt abstrakcyjny i nieznan; w czasach powszechnej mobilizacji wojna staje się bowiem wielkim przedsięwzięciem kolektywnym, napinającym wszystkie nerwy i mięśnie masowego społeczeństwa. Dogorywający w uścisku biurokratycznej demokracji liberalizm nie tylko nie zdobył się na sformułowanie stanowczej doktryny wojennej, lecz wtopił się w ogólną tendencję antimilitarystyczną.

W atmosferze współczesnych gremiów demokratycznych, uśpionych nie kończącymi się dyskusjami i próbami negocjacji ze zorganizowanym bandytyzmem, widoczny jest paniczny lęk przed „nieznany”. Terroryzm hipnotyzuje demokrację niczym wąż swoją ofiarę. Jednocześnie wykorzystywany jest skwapliwie jako argument defetystów. Wydaje się zatem, że współczesne przemiany wizerunku wojny i wroga cechuje zasadniczy paradoks: z jednej strony wojna staje się przedsięwzięciem masowym i postrzeganym jako rodzaj krucjaty, z drugiej zaś nieformalny, „nieznany” przeciwnik, zapraszając do totalnej wojny bez reguł, onieśmiela wojowniczego ducha Zachodu, dając do ręki argumenty zawsze gotowym je użyć pacyfistom. Być może w ten sposób sprawdzają się słowa Alexisa de Tocqueville’a, który już u progu tej nowej epoki zauważył, że „o ile interesy i instynkty społeczeństw demokratycznych nastrajają je pokojowo, o tyle własne armie popychają je ku wojnie i rewolucjom”¹⁹.

Idea suwerenności ludu obudziła niegdyś demony rewolucji i wojen nieformalnych, zacierając tak ważną różnicę między wrogiem i przestępcą. Współczesna demokracja stara się uśpić instynkt walki i obrony w imię potępienia przemocy jako takiej. Co więcej, usiłuje wyrzucić wojnę jako taką poza nawias cywilizowanych instytucji, otwierając szerokie pole działania dla akcji nieformalnych. Wspierając zaś tendencje pacyfistyczne, daje wrogom znak do ataku.

¹⁸ *Essai sur le catholicisme, libéralisme et le socialisme*, Paris, 1851, s. 365.

¹⁹ *O demokracji w Ameryce*, Warszawa, 1976, s. 435.

FROM JUSTUM BELLUM TO GENERAL MOBILIZATION

As we know, contemporary mass democracy imposes political correctness standards. The issue of war belongs to such problems. Within the framework of democratic correctness, this common phenomenon in history cannot be discussed as an unavoidable question for any society. Nevertheless, war constitutes a constant element of universal history, therefore the promotion of evidently pacifist attitudes further leads to weakening the spirit of bravery and justifiable defence and – consequently – to a moralist interpretation of war as evil in itself. Such an attitude involves refutation of classical doctrine of formal (or just) war and moves it into the abyss of anomy and wildness. To sum up, contemporary pacifist education leads to acceptance of the opinion that war exists beyond of civilisation and therefore no restriction can be imposed thereon. In this perspective, the classic enemy (hostis) is not a formal enemy anymore but manifests itself morally as the essence of evil and aesthetically repulsive, i.e. as an enemy of entire mankind – the one that should be annihilated. In other words, there emerges a shy tendency to blur the difference between the enemy and the criminal. Contemporary understanding of war deprives honours and rights to which the formal enemy is entitled and which resulted from the former doctrine of just war. The present paper is devoted to the criticism of such tendencies.