



Mirosław Pawliszyn¹

Wojna jako stan umysłu

Streszczenie

Historia ludzkości jest historią wojen. Zdanie to tylko z pozoru brzmi kontrowersyjnie. Od pierwszych chwil, kiedy człowiek pojawił się na ziemi, towarzyszą mu konflikty. Wojny mimo swej wyniszczającej siły trwają również dzisiaj. Myśl o tym, że ludzkość zacznie żyć w pokoju, jest fantazją. W artykule stawiam pytanie, czy wojna jest stanem ludzkiego umysłu. Czy jest ona elementem, który opisuje naturę człowieka? Czy jest naturalnym sposobem życia człowieka? A może jest tylko elementem historii? Jeżeli tak, to był czas, kiedy wojen nie było, i wolno mieć nadzieję, że ich nie będzie w przyszłości. Uważam, że pierwsza możliwość jest bliższa prawdzie. Wojna jest zawsze tragiczna i nie ma w niej niczego, co zasługuje na uznanie. To dlatego myślenie o człowieku jest tutaj na wskroś pesymistyczne. W tekście nawiązano do kilkunastu opracowań, które mają uzasadnić tę tezę, nawiązującą do koncepcji brytyjskiego filozofa Tomasza Hobbesa.

Słowa kluczowe: konflikt wojenny, siła, nierówność, agresja, pokój, władza

Wstęp

W roku 1851 brytyjski historyk i prawnik Edward Shepherd Creasy publikuje książkę pt. *The Fifteen Decisive Battles of the World*. Opisuje w niej piętnaście wojen w dziejach ludzkości, które wywarły przełomowy wpływ na losy cywilizacji. Pierwszą miała być bitwa pod Maratonem, a ostatnią pod Waterloo. Zakończenie tejsze, co było do przewidzenia, okazało się mrzonką. Czytamy w ostatnich słowach: „We have not (and long may we be without) the stern excitement of martial strife, and we see no captive standards of our European neighbours brought in

¹ Dr hab. Mirosław Pawliszyn, prof. UWM, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Obiży 1, 10-725 Olsztyn, e-mail: miroslaw.pawliszyn@uwm.edu.pl, nr ORCID: 0000-0001-5510-3136.

triumph to our shrines” (Creasy 2003). Sztandary sąsiadów nie zniknęły, trzeba było zatem szybko zmodyfikować tytuł, gdyż ten okazał się nieadekwatny. Po dziesięcioleciach inny autor Edgar Vincent D'Abernon doda do tej liczby trzy kolejne przełomowe starcia wojenne, uwzględniając pośród nich bitwę warszawską z 1920. Jeżeli jednak chce się być choć w minimalnym stopniu uważnym, należy mieć świadomość, że podane tu liczby mają tylko umowny charakter.

Być może ma rację jeden z autorów, pisząc, że pierwszym śladem może być już zdarzenie z 3300 roku p.n.e. mówiące o kimś „znalezionym w Tyrolu [...] kto prawdopodobnie zaatakował innych ludzi i został zraniony, a być może nawet zabity” (Black 2024: 24–25). Obecne czasy i toczące się w nich konflikty zbrojne potwierdzają, iż historia ludzkości to nieustanna historia wojen. Nie będzie zatem nadużyciem próba zanalizowania samej istoty wojny, mimo że literatura dotycząca tego zagadnienia jest niezwykle bogata i wciąż uaktualniana. Skoro bowiem ludzkość wciąż pasjonuje się wojną – bądźz ją wywołując, bądź śledząc jej przebieg, bądź też jakkolwiek myśląc o niej – wolno pytać, w czym tkwi jej „urok”; urok však może pociągać i interesować, ale może też wywoływać lęk i chęć ucieczki.

Definiowanie tego, czym jest wojna, wydaje się zbędnym wysiłkiem. Jest to jeden z nielicznych terminów, które nie budzą raczej wątpliwości semantycznych. Każdy zgodzi się ze stwierdzeniem, iż wojna jest w punkcie wyjścia próbą narzucenia komuś własnej woli, wraz z użyciem jakiegoś środka perswazji. Można zatem mówić o wojnie pomiędzy jedną osobą a drugą, między społecznościami lokalnymi i narodami. Środki są tu używane w mniej czy bardziej określony sposób, są ujęte w działania strategiczne, wkalkulowują ponoszone koszty i ewentualne ofiary. Wszystko to składa się na tzw. taktykę działań wojennych, co stanowi przedmiot badań określonych specjalistów. Dalece bardziej interesującą kwestią jest inne pytanie – czy wojna „należy do zachowań wrodzonych, czy też wyuczonych” (Garnett 2009: 36). By spróbować na nie odpowiedzieć, nie sposób nie zanalizować pokrótce rozumienia samego terminu, choćby po to, by uzasadnić, przynajmniej w jakimś stopniu, tezę o tym, iż wojna jest „stanem umysłu”, i to nie nabytym w trakcie rozwoju rasy ludzkiej, ale na wskroś wrodzonym. Jest ona zatem faktem antropologicznym, a nie tylko historycznym.

Słów kilka o równości i agresji

By zrozumieć, czym jest wojna, co składa się na istotę tego fenomenu, można spróbować zestawić ją z jej przeciwieństwem. „Wojna” i „pokój” to dwa antynomiczne pojęcia, jedno odnosi się do drugiego, staje

się jaśniejsze na tle przeciwnego. Dotykamy tu kwestii o charakterze metodologicznym. Czy ma rację Leszek Kołakowski, mówiąc, że rozumiemy jakieś słowo, mając w umyśle znaczenie jego przeciwieństwa? Rozumiemy, że ktoś jest wysoki, gdyż mamy w głowie urobione wyobrażenie kogoś, kto w powszechnej opinii uchodzi za „niskiego”; wiem, że coś jest gorące, mając pojęcie tego, że coś jest zimne; bycie grubym jest zrozumiałe w odniesieniu do kogoś, kto jest chudy. Zasada ta nie sprawdza się zawsze, choćby wówczas, gdy coś, co jest czerwone, więc nie ma swego konkretnego przeciwieństwa, a mimo to jest zrozumiałe. Nie dość na tym. Przeciwności muszą być rozumiane uprzednio – zanim coś określe jako chude czy grube, muszę wiedzieć, czym jest jedno i drugie. Są one, być może, nie tyle podstawą rozumienia, ile raczej fundamentem precyzowania znaczeń, sposobem ich określania.

Czy zatem pojęcie „wojny” jest zrozumiałe tylko poprzez to, że wiemy, czym jest „pokój”? Tomasz Hobbes, filozof żyjący w XVII wieku, wskazuje na ważny ślad, który, wprowadzając nie wprost, ale zdaje się właśnie przeczyć takiemu myśleniu. Być może jest właśnie tak, że jesteśmy w stanie uchwycić coś u samego źródła, w jakimś rodzaju przedrozumienia, postawienia tezy o dużej dozie prawdopodobieństwa? Fakt, że tego typu intuicja – bo można tu o niej mówić – wymyka się z ram dowodowych, nie ma zniewalającej mocy przekonywania, o ile cokolwiek ją ma. Nigdy zatem nie będziemy wiedzieć, czy Hobbes uchwycił „stan źródłowy” człowieka, jednostki, która odnajduje siebie pośród innych jednostek i ma wobec nich jednoznaczne odczucia, wywołujące określone reakcje.

Wiemy jedno. Człowiek to oczywisty „produkt” ewolucji, efekt zachodzących w świecie zmian, niezależnie od ich charakteru – koniecznego czy przypadkowego. Oczywiście jest możliwe, że teoria ta za ileś lat upadnie, a znajdziemy na to zniewalające argumenty. Wówczas wywody Hobbesa i przeświadczenia, jakie żywiliśmy poprzez wieki, okażą się chybione i bezużyteczne. Uczzone rozprawy, historyczne dywagacje będą tylko reliktem przeszłości, świadectwem kolejnych ścieżek ludzkiego myślenia. Na razie jednak stan naszej wiedzy opiera się właśnie na tej teorii, i mimo jej modyfikacji jest ona najbardziej prawdopodobnym scenariuszem minionych tysiącleci.

W takim kontekście człowiek to, jak do tej pory, jedyna istota zdolna do samorefleksji, a co za tym idzie, do podjęcia wiarygodnej próby odnalezienia własnego źródła istnienia. Człowiek, istota rozumna, definiuje siebie, określa swoją własną istotę, sięga rozumiejąco do swoich początków. Zatem nie ma jak na razie możliwości, by ktokolwiek lub

cokolwiek zastąpiło go w tym wysiłku. Kim zatem jest człowiek, i jak opisać go u źródeł, mając przeświadczenie, że słowa będą zrozumiałe same w sobie, a niekoniecznie poprzez odnajdywanie swych przeciwieństw?

Teza zasadnicza zaczerpnięta od Tomasza Hobbesa brzmi następująco: „Natura uczyniła wszystkich ludzi równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych” (Hobbes 2005: 204). Zdanie to jest na wskroś zrozumiałe i nie zawiera w sobie niewiadomych. „Natura” niekoniecznie jest pojęciem rozumianym na tle jej przeciwieństwa, bowiem to, co „nad-naturalne”, jest raczej nadbudową, a nie alternatywą; kim jesteśmy, my, ludzie, wiemy – obojętnie jaką mamy świadomość samych siebie. Cieleśność i duchowość to coś, co zdaje się ogarniać kondycję ludzką, i można mówić o cieleśności bez koniecznego odnoszenia się do duchowości. Pozostaje jedna kwestia, o znaczeniu zasadniczym. Czym jest równość? Jak ją rozumieć? Co znaczy, że wszyscy jesteśmy jako ludzie równi? Zawodnicy ustawieni na linii startu są w równej odległości od mety; ktoś, kto zajmuje jakieś stanowisko, jest równy, jak chodzi o prawa, wobec kogoś innego – lekarz, prawnik, sprzątaczką mają te same prawa. Hobbes mówi o tym, że człowiek jest po prostu człowiekiem; przy całej banalności twierdzenie to zawiera w sobie sens nie do przekreślenia. Ma on prawo do realizowania siebie tak w wymiarze cielesnym, jak i duchowym. Brytyjski filozof weryfikuje i uściśla swoją tezę. Idzie zatem dalej, a przywołane poniżej słowa stają się kluczem do zrozumienia interesującej nas kwestii pojęcia wojny: „Co się tyczy siły cielesnej, to najsłabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machiną, albo łącząc się z innymi ludźmi, którzy są w takim samym niebezpieczeństwie jak on” (Hobbes 2005: 204). Kim jest ów „najsłabszy człowiek”? To ktoś, kto jest przez każdego znany i rozpoznawalny. Nie potrzebujemy wyszukanej aparatury semantycznej, by objaśnić to pojęcie, mimo tkwiącej w nim wieloznaczności. Słabość może być okazywana komuś, może być przejawem zauroczenia i zachwyty. Może też być niemożnością podjęcia działania, utratą zdolności do wykonania jakiejś czynności. „Słabość” jest brakiem i bezradnością, ale jest też jednak jakimś przejawem „niewinności”, „czystości” myśli i zamierzeń. Jeśli się nie podejmuje aktywności, rezygnuje z siły, to jest się właśnie jakoś nie-winnym. Ta wieloznaczność, która nie zakłóca rozumienia, zdaje się mieć znaczenie dla uchwycenia treści.

Jednak nie poprzestajemy na takiej konstatacji. Jak się to dzieje, że słabość wyzwala agresję, co wyraźnie zaznacza Hobbes? Słabość ma charakter wielowymiarowy, nie jest, co już wiemy, pojęciem jednoznacznym. Nie da się jej zatem zakwalifikować i ograniczyć do czegoś

konkretnego. Słabość może wyzwać agresję, a jednocześnie pozostaje zamknięta, wycofana. Jest zawsze balansowaniem pośród uczuć, wobec czego intelekt jest bezradny. Hobbes mówi, że słabość ma tkwiącą w niej siłę, że może, paradoksalnie, wywołać określony „skutek”; podobnie jak „niewolnik” nie jest całkowicie bezradny wobec swojego „pana”, o czym pisze Nietzsche. Człowiek ma w sobie dość siły, by ją z siebie wyzwolić. Jak się okaże, nie jest to tylko coś uśpionego, coś, po co można sięgnąć, coś, co na co dzień jest niewidoczne, schowane, na swój sposób nieistniejące. Przeciwnie, to „stan” wciąż obecny, to dyspozycja, którą się posiada, która „jest” w samej naturze człowieka, tak jak jego chęci, zamiary, myśli i uczucia. Możliwość zabicia, by nawiązać do Arystotelesa, nie jest możliwością, która może dopiero się zaktualizować, ale samą aktywnością, która nie realizując się może wprost, w postaci bezpośrednio zabójstwa, jest samą kwintesencją nieustannej dominacji. To w tym celu tworzy „tajemne maszyny” czy szuka innych, którzy odkryli tkwiący w nich stan i wszechobecne „niebezpieczeństwo”.

Wojna jest w takim razie stanem ludzkiego umysłu, jest zakorzeniona w świadomości. Istota ludzka nie jest ukierunkowana na współbycie, jest kimś, kto z natury pragnie unicestwienia drugiego. Teza ta, która zdaje się wynikać wprost ze słów Hobbesa, jest nawiązaniem do wypowiedzianej wiele wieków wcześniej myśli Cicerona: „Żądze bowiem są nienasycone i nie tylko gubią poszczególne jednostki, ale i rodziny całe, a nawet do upadku doprowadzają nieraz rzeczpospolitą. Z żądz rodzą się nienawiści, niezgoda, właśnie, bunty i wojny” (Ciceron 1954: 122). Owszem, Hobbes pisze o sile posiadanej w stopniu dostatecznym, zaś starożytny myśliciel o nienasyconej żądzy, co świadczyć może o Hobbesowskim „osłabieniu” koncepcji Cicerona. Jedno i drugie jest jednak czymś, co opanowało naturę ludzką, co ją charakteryzuje i opisuje.

Słów kilka o strachu

Hobbes analizuje dalej pierwotną sytuację ludzkości. Zdolność do zabijania, ujawniająca się w permanentnie trwającym stanie wojny, składa się na określone postrzeganie otaczającego świata. Filozof ma świadomość, że stan ten jawi się jako zagrażający wszystkim i każdemu. Tkwiąca w człowieku niechęć wobec innych, przekształcająca się w agresję, nieustannie się nawarstwia, bez jakiegokolwiek ograniczenia. Jakże dosadnie oddaje to R. Kapuściński: „Niektórzy myślą, że wojna to miłe, lekkie draśnięcie w nogę. Nieprawda. Wojna to głowy rozbite na miazgę, pourywane nogi, faceci czołgający się w kółko z rozwalonymi

flakami, faceci oblani napalmem, ale wciąż żywi. Człowiek robi się od tego twardy. (...) Jeżeli człowiek strzela w ruchomą ścianę ludzi, nie patrzy w twarze, nie patrzy na ludzi. Strzela po prostu do sylwetek i nie kojarzy ich jakoś z istotami ludzkimi. Kiedy wyjdiesz na kogoś bezpośrednio i kiedy walczysz wręcz, wtedy widzisz oczywiście, że to człowiek taki sam jak ty, ale wtedy zwykle chodzi o twoje życie. Musisz go zabić, zanim on zabije ciebie” (Kapuściński 2000: 139). Niezależnie zatem od tego, kto odniesie zwycięstwo, kto będzie zwycięzcą, a kto przegranym, ofiarami wojny stają się wszyscy, którzy wzięli w niej udział.

Czytam dalej Hobbesa, poszukując drogi wyjścia z tej „zapętlonej” sytuacji egzystencjalnej: „Jest więc oczywiste, że gdy ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który się zwie się wojną” (Hobbes 2005: 206). Nie odnajdujemy tutaj jakiegokolwiek wątku „pokojowego”. Stan ten nie jest dany człowiekowi, jest on na wskroś nieobecny. Człowiek to istota, która walczy, która szuka konfrontacji, będąc tym najsłabszym, wciąż zagrożonym. Ów stan słabości dotyka bez wyjątku każdego, a jednocześnie każdy widzi w każdym potencjalnie silniejszego.

Kim są ludzie „nie mający nad sobą mocy”, co ma oznaczać ta figura retoryczna? Zanim wybrzmi to pytanie, trzeba zapytać, czym jest władza, kto miałby ją sprawować? A może dalece ważniejsza jest kwestia, jak ów ktoś do niej doszedł? Mamy do czynienia z wizją utopijną, a co za tym idzie, nieweryfikowalną. Jest ona jednak intelektualnie i emocjonalnie uprawomocniona. Ludzie w stanie początkowym, i nie jest to początek w sensie czegoś, co „było niegdyś, a zatem minęło”, są sobie absolutnie równi. Równość ta ma charakter totalny, dotyczy wszelkich pragnień, zdolności czy dążeń. Są zatem, na co wskazuje Hobbes, równi co do nadziei, jakie w sobie noszą i pielęgnują. I tutaj tkwi zasadniczy problem. Pragnąc tego samego, nie mogą posiadać tego w równym stopniu. Do czego dążą i co jest ich nadzieją? Odpowiedź, chociaż nieoczywista, jawi się jako wielce prawdopodobna. Tym czymś jest „przede wszystkim zachowanie własnego istnienia, a czasem tylko własne zadowolenie” (Hobbes 2005: 205). Nie jest to zatem coś, co osiągnięte, zostaje zaspokojone. Przemożna chęć zachowania własnego istnienia ma charakter nieustający, bo w każdym momencie może ono zostać odebrane. Rodzi się wzajemna nienawiść między mną a kimś drugim, ponieważ zachowanie istnienia przez kogoś dokonuje się zawsze moim kosztem, jest uwarunkowane moim unicestwieniem. Dążę zatem w sposób nieuchronny do tego, by w owej „rywalizacji” zniszczyć innych, zanim oni zniszczą mnie. Staram się unicestwić „drugiego albo sobie podporząd-

kować". Inny boi się mnie, a ja jego, zostaje utracony spokój, o ile w ogóle stan taki był kiedykolwiek przez ludzi doświadczany. „Jeśli jeden sadi, sieje, buduje lub posiada wygodną siedzibę, inni, jak można oczekiwać, prawdopodobnie przyjdą, zjednoczywszy przedtem swoje siły, by go pozbawić tego, co posiada, i odebrać mu nie tylko owoc jego pracy, lecz również życie lub wolność. A napastnik z kolei wystawiony jest na podobne niebezpieczeństwo ze strony innych ludzi” (Hobbes 2005: 205).

Stan, który próbuję tutaj pokrótce opisać, jest wynikiem pewnego braku ludzkiej natury. Brak ten nie jest utratą czegoś, co człowiek miałby uprzednio posiadać. Nie jest on stratą bądź zagubieniem. To raczej tkwiące w nim niedokończenie, zalegająca pustka. Dodajmy, nie jest to coś, czego człowiek nie wykształcił w sobie, ani też coś, co zostało mu odebrane. Mamy do czynienia z człowiekiem nie-pełnym, a przez to skłonny do zlikwidowania potencjalnego zagrożenia.

Hobbes prezentuje wizję na wskroś utopijną, narzucając kalkę na czas, którego przebiegu nikt już nie jest świadkiem. Wizja ta wpisuje się w rodzaj koncepcji historiozoficznej, w której człowiek jawi się jako istota skażona u samego źródła, zatopiona w pierwotnej ułomności. Stąd też niezbędne jest odnalezienie jakiegoś remedium, środka do zaleczenia. Ma nim być „moc trzymająca w strachu”. Podkreślmy, nie jest to władza mająca służyć ludziom czy też spełniająca dane im prawa. To władza tyrana, kogoś, kto zmusza do posłuszeństwa, narzuca prawo. Hobbesowska utopia pogłębia się, bowiem moc jest samą kwintesencją odebrania mi wszelkich praw. Nie tylko ktoś drugi, żyjący obok pragnie mi odebrać pragnienia, nawet za cenę śmierci. Moc trzymająca w strachu czyni to samo, tyle że „tajemne maszyny” dokonują tego w sposób dalece bardziej wyszukany.

Wątek strachu jest tutaj istotny, obecny u samego początku myśli brytyjskiego filozofa. Zawarty jest on w stanie równości pomiędzy ludźmi przesączonym wzajemnym zagrożeniem i rywalizacją, w sile, która jako jedyna może ów stan spacyfikować. Strach jest udziałem nie tylko tych, którzy czują zagrożenie, jak chce Hobbes, ale również tych, którzy mają „moc” nad słabymi. Jeżeli bowiem strach jest nieodłącznym elementem pragnienia przetrwania, którego nikt nigdy nie może być pewien, to „pewność własnego losu” nie jest dlań alternatywą. Powracamy tu do jednej z myśli przewodnich tego tekstu. Strach nie potrzebuje przeciwieństwa, by stał się możliwy do zrozumienia, jest zapisany w ludzkiej naturze. Nie ulega jednak wątpliwości, że on sam nie jest jeszcze powodem do wszczęcia wojny, podkreślmy: strach nie prowadzi jeszcze do wzajemnego starcia między ludźmi.

Strach jako naturalna reakcja organizmu na realne niebezpieczeństwo jest zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym. Nie miejsce, by przedstawiać tu szczegółowe analizy. Należy jednak podkreślić, że on sam tkwi przede wszystkim w człowieku, nie jest zaś zawarty wyłącznie w czymś, co go wywołuje. Złożoność, o której mowa, to cała sekwencja ludzkich reakcji i odruchów o charakterze psychicznym, emocjonalnym czy werbalnym. Zachodząca okoliczność jest taka, jaka jest, ona wprost nie prowokuje odczucia, nie zachęca, nie nawołuje; można powiedzieć, że prezentuje się jako taka właśnie. Zagrożenie ze strony drugiego, o czym mowa wyżej, nie wskazuje, że ludzie, przebywając ze sobą, trzymają w dłoni narzędzie zniszczenia. Zagrożenie jest raczej spodziewaniem się możliwości jego zaistnienia. Strach pogłębia się w odczuwaniu, buduje się w tym, kto go wyczuwa, a nie w zjawisku jako takim. Jeżeli tak jest, jaśniejsza staje się Hobbesowska teza o „trzymaniu w strachu”. Strach bowiem jest doskonałym narzędziem manipulowania tak jednostką, jak i społecznością. Wbrew brytyjskiemu filozofowi nie jest on narzędziem zapewnienia pokoju, a co za tym idzie, rezygnacji z odczucia permanentnego zagrożenia, ale raczej narzędziem, środkiem do wywoływania czyichś reakcji. Jak pisze jeden z autorów: „strach jest uczuciem pierwotnym, towarzyszącym ludzkości od jej zarania i ułatwiającym przetrwanie” (Bielawski 2017: 176), i dalej: „jest instrumentem politycznym, narzędziem motywacji i manipulacji. Można go wykorzystać celem sprawowania kontroli nad społeczeństwem” (Bielawski 2017: 183). By była ona możliwa, trzeba też zauważyć, że strach ma w sobie zdolność do paraliżowania, sprawia, że ten, kto go doświadcza, zanika w sobie, przestaje reagować, poddając się wpływom obecnego i działającego czynnika.

Kończąc wątek strachu, należy postawić jeszcze jedno pytanie: czy i „kto” trzyma człowieka w strachu, albo też czy to strach trzyma człowieka? Druga możliwość wydaje się rozstrzygnięta; to nie tyle strach trzyma, ile raczej ktoś trzyma siebie w tym właśnie stanie. „Kto” trzyma? Ten, kto zyskał siłę oddziaływania, zadziałał w określony sposób, by wywołać tego typu reakcje. To „trzymanie” się jest formą organizowania społeczności, a jednocześnie wyznacza sposób reagowania jednostek. Widać tym samym, że strach nie jest jeszcze wojną, jest raczej wywoływaniem „stanu wojennego”, które w każdej chwili może przekształcić się w formę czynną. Podkreślmy, nie mamy do czynienia z czymś, co zostało „wywołane” z człowieka przez kogoś, kto jest silniejszy, ma „większą moc”, z czymś, czego człowiek w sobie nie miał, a dopiero wszedł w określony obszar zachowań. Działanie „mocnego” jest takim samym jakościowo działaniem, jak tego, który

jest słaby, istotowo nie ma między nimi różnicy; jest to strach obecny w jednym i drugim. Czy zatem zamienia się on niejako automatycznie w otwarty konflikt?

Kwestia ta może się jawić jako problematyczna. Wraz z Hobbesem podtrzymuję przekonanie, iż wojna jest niczym innym, jak stanem umysłu, czymś, co zadomowione jest w ludzkiej naturze. Z myślą tą polemizuje Erich Fromm. W dziele *Anatomia ludzkiej destrukcyjności* można znaleźć taki wątek: „Pogląd, w myśl którego wojna powodowana jest przez wrodzoną ludzką agresywność, staje się oczywistym nonsensem w oczach każdego, kto ma chociażby elementarną wiedzę historyczną. Mieszkańcy Babilonu czy Grecy, według zdania jednego ze współczesnych nam mężów stanu, starannie planowali wojny zgodnie z tym, co uważali za zupełnie realistyczne racje, dokładnie ważąc wszystkie za i przeciw... Pogląd, w myśl którego wojnę wywołuje ludzka agresywność, nie tylko jest fantastyczny, lecz wręcz szkodliwy” (Fromm 2016: 232). Motywem pchającym do wojny mogą być, i są, zdaniem autora również inne czynniki, takie jak chociażby miłość do własnego kraju, która wzbudza zachowania bohaterskie, szacunek dla autorytetu wyzwalaający posłuszeństwo. Trudno z tym polemizować, chociaż nie sposób nie zauważyć, że tak oto otwiera się przed nami wątek fascynacji czy ekscytacji wojną. Gotowość udania się na wojnę należy rozumieć jako „pragnienie położenia kresu nudnej rutynie codziennego życia” (Fromm 2016: 236). Wojna staje się wreszcie sceną, na której zatraceni zostają aktorzy, nikną, stając się nieobecni. Przestaje ona być „stosunkiem człowieka do człowieka, lecz jest stosunkiem państwa do państwa, stosunkiem, w którym jednostki są nieprzyjaciółmi jedynie przypadkowo, nie jako ludzie ani jako obywatele, ale jako żołnierze” (Rousseau 2002: 8).

Czy tego typu pogląd faktycznie obala zamysł Hobbesa? Można mieć co do tego wątpliwości, a już z pewnością określenie go jako nonsensu jest głęboko problematyczne. Jest kwestią bezsporną, że motywacje stojące za wywołaniem wojny są rozmaite. Każda bowiem sytuacja zakłada w punkcie wyjścia rolę silniejszego i słabszego, nawet jeśli rozróżnienie to ma charakter pozorny; zimna kalkulacja stron nie niweczy ukrytych zamiarów, strachu i lęku wobec prawdopodobnych czy realnych zagrożeń; autorytet domagający się posłuszeństwa może leczyć bądź budzić lęki; wreszcie miłość do własnego kraju nie musi być oznaką bohaterstwa, a może być wyrazem tkwiących w jednostce frustracji. Żadna zatem z możliwości nie jest nonsensem, jak chce Fromm, i by stwierdzić taki stan rzeczy, faktycznie potrzebna jest „elementarna wiedza historyczna”. Wysuwane kontrargumenty nie obalają stawianej w tekście tezy.

Stów kilka o sile

Pytanie zasadnicze brzmi: w jaki sposób rodzi się „moc” do wywołania konfliktu, skąd przychodzi myśl o tym, że ludzie istotowo równi w doświadczaniu własnej słabości i czającego się zagrożenia, wyposażeni też w moc zlikwidowania drugiego, faktycznie wyzwalają z siebie siłę o charakterze niszczącym? Jak zamiar i dyspozycja przeradza się w realny czyn? Gdzie zawarta jest iskra, która sprawia, że ktoś czuje się kimś wyższym od innego i wszczyna działanie wojenne? Powraca zasadniczy problem: czy wojna to stan umysłu, który każe komuś czuć się silniejszym w podejmowanych próbach przezwyciężenia strachu? A może jest to siła wypowiedzianego słowa, które zostaje wprowadzone w czyn, czy też stan samych działań wojennych zmierzających do zlikwidowania zagrożenia? Czy wojna to starcie dyplomatów, czy pociski, które ktoś wysyła przeciw komuś? Są zatem powody wojny i sama wojna, jedno z drugim nierozzerwalnie związane. Píše o tym jakże trafnie Paul d'Holbach: „Nadmiar jadu i żółci fanatyka, podniesione tętno krwi zdobywcy, złe trawienie jakiegoś monarchy, kaprysy jakiejś kobiety – są to wystarczające przyczyny, ażeby zmusić do przedsięwzięcia wojen, do posyłania milionów na rzeź, do burzenia twierdz i obracania wniwecz miast, do pogrążania narodów w nędzy i żałobie, do sprowadzania głodu i chorób zakaźnych, szerzenia rozpacz i niedoli na długi szereg stuleci (Holbach 1957: 147).

Wojna jest wzajemną agresją. Nie zaczyna się w czynach, te mają charakter wtórny, są konsekwencją wojny, a nie jej źródłem. Wojna znajduje zatem swój początek w ludzkim umyśle. Drapieżność, jakkolwiek ją rozumieć, agresja czy to wobec jednostki, czy jakiejś grupy, narodowości, czy społeczności zawsze ujawnia się w umyśle kogoś konkretnego. Wojna nigdy nie jest anonimowa, bezimienna, ma zawsze swojego autora, prowodyra. Owszem, to strach uruchamia wojnę, lęk przed czającym się zagrożeniem, które może mieć charakter faktyczny bądź wymyślony. Wojna jest też jednak zawsze cyniczna, z punktu widzenia kogoś konkretnego, obliczona na zyskanie czegoś, pokonanie uprzedzeń.

Powróćmy jeszcze do Hobbesa. Jego tekst razi chwilami nadużywaniem kwantyfikatorów wielkich. Mimo wszystko poszukujemy inspiracji dla zrozumienia fenomenu wojny.

„Ludzie nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym”. Zdanie to w oczywisty sposób sugeruje, iż człowiek jest istotą tak indywidualną, samolubną, odgrodzoną od innych, jak jednocześnie zdaną na obecność innych. Pierwotna wspólnota ludzi to zbiorowość ludzka, która nie zna

jednak pojęcia „wspólnoty”. Zbiorowość jest anonimowością. Ale jednocześnie, co znajdujemy w tekście Hobbesa, każdy człowiek chce być „ceniony”, zatem uznawany, akceptowany. Nie odnajdując akceptacji, zaczyna się jej domagać, wymuszać, nawet za cenę zadanej innym krzywdy. Życie gromadne jest nieuniknione, jednostka jest nań skazana, ale jednocześnie jest utrapieniem, czymś z gruntu niechcianym. Chęć akceptacji stanowi jednocześnie motyw ucieczki i odgrożenia. Napięcie pomiędzy tymi składowymi jest nieusuwalnym elementem rzeczywistości, jest czymś, co opisuje ją u samych fundamentów.

Można odnaleźć tutaj pierwowzór intelektualnych zmagają Zygmunta Freuda – mamy indywidualność, która natrafia na nieuniknioną obecność kogoś innego. Zasadnicza opozycja, to nie oś sporu: ja–ty, ale raczej: ja i „coś”, co ontycznie, według mnie, jest nie do usunięcia. Wojna rodzi się we mnie, nie tworzy jej „ktoś”, ale „ja”, skrzywdzony przez „coś” najmocniejszego, zostawiony przez „coś”, co jest zanurzone w swych własnych lękach, pozbawiony „czegoś”, co upragnione. Czy skrzywdzenie, zostawienie, pozbawienie tkwi we mnie, czy w świecie, który jest przeze mnie zastany? Pytanie jest ważne, bo ma swoje istotne konsekwencje. Hitler, Pol Pot, Husajn, Stalin, Pinochet, Karadzic, Putin – czy ich historyczne doświadczenia życiowe są jakimkolwiek wytłumaczeniem popełnianych zbrodni? Czy „coś”, co tkwiło w otaczającym świecie, zwalnia kogoś od odpowiedzialności i usprawiedliwia wojnę bądź bierze na siebie jej skutki? To pytanie, w świetle stawianej tezy ma jednak na tyle szeroki charakter, że zasługuje na osobną publikację i szersze omówienie.

Wojna, wywołana i dziejąca się, ma swój ukryty schemat, choć charakterystyczne dla niej jest to, iż ona sama chce być ostentacyjna i otwarta. Ma swój wymiar psychologiczny, emocjonalny, również intelektualny. Jest źródłem biedy i narastającego bogactwa. W niej zawsze dzieje się coś kosztem czegoś. Owszem, jej nerwem są działania militarne, ale jednocześnie jest ona dziejącym się teatrem. Jest krzykiem karabinów, a zarazem szeptem zadawanego sobie nawzajem bólu. W jednym z opracowań na temat wojny można odnaleźć taką tezę: „Wojna, w swoim okrutnym, konkretnym barbarzyństwie, jest tak daleka od filozofii, jak to tylko możliwe” (Moseley 2002: 5). A jednak narzuca się ona jako temat dla filozofii, która obecnie nie jest już tylko analizą bytu, poszukiwaniem stanów rzeczy, objaśnianiem, zawsze nietrafionym, czemu coś jest takie, a nie inne z właśnie takiego, a nie innego powodu. Jest ona na wskroś próbą przeświecenia człowieka, jego sytuacji egzystencjalnej, uwikłań w otaczający go świat. Wojna, jako nieodłączny element two-

rzający historię jest tutaj problemem pierwszoplanowym i zdanie to nie wymaga dodatkowych uzasadnień.

Moseley nie ucieka jednak od pogłębionych analiz problemu. Czytamy: „Wojna nie jest czymś, co po prostu się dzieje” (Moseley 2002: 7), utrzymujemy ją jako „instytucję kulturową i polityczną” (Moseley 2002: 7). Nie można jednak pozostać na tym poziomie. Utrzymujemy ją może nie tyle jako instytucję, ile raczej jako partykularny interes. Wojna jest wszak najpierw prywatna, dopiero potem staje się elementem jakiejś całości, będąc wciąż wyrazem wewnętrznej chęci pokonania drugiego. Nie ma racji, tak twierdzą, Jean Baudrillard, francuski filozof kultury i socjolog, gdy mówi, „że wojna jest raczej tworem sztucznym, wypreparowanym, ze swoimi fałszywymi pseudo-żołnierzami, generałami, ekspertami i prezenterami telewizyjnymi, spekulującymi na jej temat na naszych oczach całymi dniami” (Baudrillard 2006: 22), że lubieżnie „przegląda się w lustrze, zadając sobie pytanie: czy jestem wystarczająco ładna, czy jestem wystarczająco sprawna, czy jestem wystarczająco spektakularna, czy jestem wystarczająco wyrafinowana, by wkroczyć na arenę dziejów?” (Baudrillard 2006: 22). Francuski myśliciel twierdzi, że współczesna wojna jest raczej grą komputerową, bardziej fikcją niż rzeczywistością, spektaklem, a nie realnością. Jest jedna istotna różnica, która nie pozwala utożsamić wojny z grą. Istotą tej drugiej jest to, że gracz jest tym, który ją toczy, zmagając się z siłami skrywającymi się za rogami ulic, roztrzaskując wnętrzności wrogów, bądź rozgrywając partię szachów z nieznanym przeciwnikiem, czy też budując miasto na przestrzeni tysiącleci, takie, które nigdy tak naprawdę nie powstanie. U Baudrillarda wojna jest grą w tym sensie, że „my-odbiorcy” otrzymujemy tylko „okruchy wiadomości” o tym, co się dzieje na froncie. Nie jest istotne, ile osób ginie, a raczej to, co „my-odbiorcy” otrzymamy od wszechobecnej maszynierii mediów. Wojna pozostaje zatem starciem pomiędzy istotami „równymi”, które chcą siebie nawzajem unicestwić, by zyskać względny wewnętrzny spokój i uwolnić się od życia gromadnego.

Wracam do Hobbesa, który, na szczęście, nie znał skomplikowanych procesów zachodzących pomiędzy współpracującymi między sobą gigabajtami, a co za tym idzie, nie utożsamiał wojny z grą. Wojna planowana i „tocząca się”, opisana wzajemną niechęcią płynącą wprost z nieustannie aktualnego zagrożenia ze strony innych, oparta na posiadaniu sił niezbędnych do obalenia innych, toczona w myśli lub za pomocą „tajemnych machin”, bierze się z tkwiącego w człowieku pragnienia. O jakie pragnienie chodzi? Każdy człowiek ma je w sobie, a jest to pragnienie akceptacji, uznania, docenienia, nade wszystko przetrwania w obli-

czu możliwego zagrożenia. W przeciwnym razie chyba nie jest on w stanie umknąć przed frustracją i zniechęceniem. Niezaspokojone prowadzi wprost do otwartego konfliktu.

Czym jest owo pragnienie? Można je interpretować w kilku odsłonach. Wskażmy na dwie, które zdają się rzucać światło na problem. Pragnienie może mieć charakter bezinteresowny. Jest ono wówczas całkowicie osadzone w pragnącym; nie ma w sobie odruchu zazdrości, chęci posiadania czegoś, czego się nie ma. Nie jest chęcią bycia w miejscu, w którym się nie jest, bądź posiadania czegoś, czego się nie ma. Jest raczej czystą tęsknotą, samym wypatrywaniem miejsca, sytuacji, okoliczności, bez chęci zaanektowania, przywłaszczenia czegokolwiek. Może jednak zdarzyć się sytuacja, kiedy pragnienie staje się czystą zazdrością, nie-chęcią bycia w miejscu, w którym się jest, a jednocześnie „pretensją” wobec świata o to, że jest się w tym, i tylko tym miejscu, a nie innym, posiada się coś, lecz owo posiadanie nie zaspokaja prawdziwego oczekiwania. Ten rodzaj pragnienia przeistacza się w pożądanie, które napędza samo siebie, stając się nie tylko szkodliwym, ale też niebezpiecznym, stając się bezpośrednim powodem do wszczęcia konfliktu. Twierdzę, mając świadomość, że można tutaj wskazać na inne, pośrednie rozróżnienia, że pierwsze ma charakter wysoce wysublimowany, zdolna jest do niego istota uposażona w zdolność rozumowania, współodczuwania, współmyślenia, empatii, delikatności; drugie odnosi się do prostych instynktów, do egoizmu i braku empatii. Pragnienie przestaje być pragnieniem, jest rodzajem „wojny pustej”, w której nie ma już mowy o „subtelności myśli”, „przywodzi to na myśl owe mecze rozgrywane podczas mistrzostw świata w piłce nożnej, o których wyniku decydowały niejednokrotnie rzuty karne. Jakby piłkarze karali samych siebie za pośrednictwem rzutów karnych za to, że nie potrafili poprowadzić gry i rozstrzygnąć o wyniku meczu na polu walki. Równie dobrze mogliby rozpoczynać od rzutów karnych, czyniąc w ten sposób zbędną samą grę” (Baudrillard 2006: 25).

Pytanie, jakie nasuwa się z całą mocą, brzmi: czy człowiek to istota, która u swoich podstaw tak dziejowych, jak i bytowych (u początku swojej prehistorii i w swojej istocie) jest istotą moralną, czy raczej naturalną? Wzniosłą i delikatną, tęskniącą za czymś bez chęci unicestwienia, czy dbającą wyłącznie o własnoręcznie ułożony świat, w którym pragnienie jest raczej niekończącą się chęcią zdobywania? Pytanie ma charakter nierozstrzygalny, i to z wielu powodów. Chociażby dlatego, że nikt z nas nie cofnie się do początkowej chwili naszego bycia na świecie, nie jest też łatwo postawić tu jednoznaczną diagnozę. Pozostają nam próby rozstrzygnięć o charakterze religijnym, emocjonalnym, ideowym,

rozumowym – kategorie te nie są skierowane „przeciw” sobie. Wszelkie rozstrzygnięcia, nie tylko w tej kwestii, mają jednak zawsze charakter arbitralny.

Jedna z zarysowanych możliwości wydaje się zarówno ważna, jak też dojmująca i niepokojąca. Dochodzi ona do głosu nieodparcie i konsekwentnie, a jest nią wizja człowieka jako istoty raczej egoistycznej niż spolegliwej, zazdrosnej niż altruistycznej. To właśnie z tego powodu wojna staje się skutecznym narzędziem do opisania dziejów ludzkości. Pisze Emil Cioran: „Istnieć tak od zawsze tęskniąc do wspólnoty z czymś, ale nie widząc właściwie z czym... przejście od niewiary do wiary – albo odwrotnie – jest łatwe” (Cioran 1995: 12), a wiąże się ono z „niezdolnością do poznania” (Cioran 1995: 12), a „kto nie ma wspólnoty, tym bardziej mieć jej nie będzie ze sobą samym” (Cioran 1995: 12). Przywołany wyżej Moseley sugeruje, iż niezdolność nawiązania wspólnoty, a w konsekwencji tworzenia pokoju, wiąże się z odrzuceniem władzy rozumu. Czytamy: „Gdy tylko jednostka zdecyduje się bagatelizować rolę rozumu lub całkowicie go odrzucić w relacjach ze społeczeństwem, konflikt jest niemal nieunikniony” (Moseley 2002: 238). To samo centrum interesującej nas kwestii. Czy wojna to efekt porzucenia rozumu, czy raczej efekt jego chronicznego nie-posiadania?

Konkluzja

Historia to następstwo zachodzących po sobie chwil i zdarzeń. Między nie wplecione są tak zwane „wydarzenia”, a na nie składają się rozmowy, czyny, spostrzeżenia, myśli i odkrycia. Czy historia ludzkości jest historią pokoju, czy wojny? Albo inaczej: czy stan wojny, w naturalny sposób skłania ludzi do poszukiwania pokoju, jak chce Kant, czy też pokój staje się na tyle „nieznośny”, że, w którymś momencie przekształca się, wręcz naturalnie, w agresję? Czy rację ma Lew Tołstoj, gdy pisze: „Wojna to nie szarmaneria, lecz najwstrętniejsza sprawa życia. Celem wojny jest zabójstwo, narzędziami wojny są szpiegostwo, zdrada, zrujnowanie mieszkańców, obrabowanie ich lub kradzież zaopatrzenia armii, oszustwo i kłamstwo, zwane przebiegłością wojenną; moralność stanu wojkowego – brak wolności, tj. dyscyplina, gnuśność, ignorancja, okrucieństwo, rozpusta, pijaństwo” (Tołstoj 1950: 55), czy może ktoś, kto wypowiedział takie słowa: „Wojna to rzecz wesoła – człek widzi i słyszy tam dużo dobrych rzeczy i uczy się wiele dobrego. Gdy widzimy słuszność swojej sprawy i krew swoją dzielnie walczącą, łza kręci się w oku. Słodycz napęlnia wierne i litościwe serce, gdy człek widzi przyjaciela,

co tak dzielnie wystawia na ciosy swoje ciało” (Stomma 2014: 17–18). Trudno zaprzeczyć prawdzie, że jesteśmy całkowicie równi, w każdym aspekcie naszego istnienia. Jednak biorąc pod uwagę całość dziejów, o ile jesteśmy w stanie je ogarnąć, niewiele na to wskazuje. Nie ma czegoś takiego jak „kultura pokoju”, jest raczej „bezprawie wojny” zdomowione w człowieku jako takim. Trudno na to znaleźć jednoznaczne dowody, jednak wolno domniemywać, że każdy, kto używa rozumu, jakoś przylgnie do tego twierdzenia. Jeżeli „stan pokoju” otwiera przed jednostką wizję bezpieczeństwa, to ta, uposażona w rozum i moralność, winna uczynić wszystko, by ją pielęgnować. Jeżeli jednak wojna – a tak właśnie jest, i świadczy o tym historia – nieustannie składa się na przeszłość, trwanie i przyszłość trwania każdej istniejącej jednostki, to właśnie ona utrwala dzieje człowieka. Jeżeli harmonia i pokój są czymś, co góruje nad zniszczeniem, to powinny ją jednak w jakimś momencie dziejów przewyciężyć; jeżeli jednak zniszczenie nieustannie dochodzi do głosu, znak, że przemoc jest stanem nie do pokonania, przynajmniej w wymiarze historycznym, jako ta, która opisuje wprost naturę ludzką.

Wypowiedziana konkluzja nie brzmi optymistycznie. Być może jednak nie chodzi tu o doznania bądź poszukiwanie satysfakcji czy dyskomfortu. Jest ona intuicyjnym uchwyceniem tego, co wydaje się oczywiste. Jest możliwe, że odrzucamy ją, a to dlatego, iż stawia ona ludzkiej rasie dość ponurą diagnozę. Może właśnie dlatego należy ją wypowiedzieć. Trafnym zakończeniem będzie, jak miemam, cytat z E. Ciorana: „Czuję, że na pewno rozewrze się podę mną wielka, mroczna pustka, która pochłonie mnie na zawsze w wiecznej nocy. I dziwię się, że zachodzi to tylko w moim odczuciu, nie zaś w rzeczywistości” (Cioran 1992: 93).

Literatura

- Baudrillard J., 2006, *Wojny w zatoce nie było*, Warszawa.
- Bielawski K., 2017, *Kultura strachu we współczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe”, nr 15.
- Black J., 2024, *Krótką historią wojny*, Warszawa.
- Cioran E., 1992, *Na szczytach rozpacz*, Kraków.
- Cioran E., 1995, *Zły Demiurg*, Kraków.
- Creasy E., 2003, *The Fifteen Decisive Battles of The World From Marathon to Waterloo* [w:] *The Project Gutenberg eBook of The Fifteen Decisive Battles of the World: from Marathon to Waterloo*, Release date: May 1, 2003 [eBook #4061], <https://www.gutenberg.org/cache/epub/4061/pg4061-images.html#link2HCH0001> (dostęp: 22.05.2024).
- Cycon, 1954, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wisłocka-Remerowa, Wrocław.

- Fromm E., 2016, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań.
- Garnett J., 2009, *Przyczyny wojny i warunki pokoju [w:] Strategia we współczesnym świecie. Wprowadzenie do studiów strategicznych*, red. J. Baylis, J. Wirtz, C.S. Gray, E. Cohen, Kraków.
- Hobbes T., 2005, *Lewiatan*, Warszawa.
- Holbach P., 1957, *System natury*, przeł. K. Szaniawski, Warszawa.
- Kapuściński R., 2000, *Jeszcze dzień życia*, Warszawa.
- Moseley A., 2002, *A Philosophy of War*, New York.
- Rousseau J.J. 2002, *O umowie społecznej*, Warszawa.
- Stomma I., 2014, *Antropologia wojny*, Warszawa.
- Tołstoj L., 1950, *Wojna i pokój*, Warszawa.

War as a state of the human mind

Summary

Human history is the history of wars. This sentence, superficially, sounds controversial. From the very first moments they appeared on earth man has been accompanied by mutual conflicts. Despite the tragedies of war, they continue today. The thought that humanity will begin to live in peace is a fantasy. In the article, I pose the question of whether war is a state of the human mind? Is it an element that describes the nature of man? Is it a natural way of human life? Or is it just an element of history? If so, there was a time when there were no wars, and one can hope that there will not be any in the future. I believe that the first possibility is correct. War is always tragic and there is nothing in it that merits appreciation. That is why thinking about humanity here is thoroughly pessimistic. The text refers to more than a dozen studies intended to substantiate this thesis. The main thesis refers to the British philosopher Thomas Hobbes.

Key words: War conflict, power, inequality, aggression, peace, government