



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 52



TOMASZ HOMA

<http://orcid.org/0000-0002-4430-2591>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
tomasz.homa@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2702

Wojny w myśli filozoficznej starożytnych Greków i Rzymian. Zarys wybranych zagadnień

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Studium wybranych antycznych greckich i rzymskich poglądów na temat wojny oraz próba identyfikacji ich rozstrzygnięć, które zdają się zachowywać swoją poznawczo i/lub normatywnie istotną ważność również współcześnie.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Przedmiot badań stanowi zagadnienie wojny w myśli Sokratesa, Platona, Arystotelesa i Cyserona, jej źródeł, natury, rodzajów i celów, a także ich legitymizacji lub delegitymizacji. W jego analizach przyjęto podejście filozoficzne, a tam, gdzie to konieczne, również kulturoznawcze i teologiczne, stosując w badaniach tego zagadnienia metodę hermeneutyczno-heurystyczną oraz komparatystyczną.

PROCES WYWODU: Badając teksty źródłowe, przedstawiono w syntetyczny sposób główne nurty rozumienia wojny w świecie greckim i rzymskim, a także występujące między nimi różnice oraz podobieństwa.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Stwierdzono fundamentalnie ważną rolę filozoficznego rozumienia rzeczywistości jako takiej oraz, w jej ramach, rzeczywistości świata ludzkiej koegzystencji, zarówno w koncepcjach przyznających wojnie bycie nadrzędną zasadą wszechrzeczy, jak i w koncepcjach ważność taką przypisujących pokojowi. Tego rodzaju rozumienie, pomimo wzajemnych krytyk, nie zanika, lecz zachowuje tę dwoistość, wpisując się trwale w europejskie namysły w tej materii.

Sugerowane cytowanie: Homa, T. (2024). Wojny w myśli filozoficznej starożytnych Greków i Rzymian. Zarys wybranych zagadnień. *Horyzonty Polityki*, 15(52), 239–264. DOI: 10.35765/HP.2702.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Analizowane poglądy na temat wojny, które odcisnęły znacząco swoje znamię na europejskiej myśli w tym temacie, biorąc pod uwagę ich wewnętrzne logiki oraz niektóre z poruszanych przez nie zagadnień, warte są namysłu także współcześnie.

SŁOWA KLUCZOWE:

wojna zewnętrzna, wewnętrzna, sprawiedliwa,
niesprawiedliwa

Abstract

WAR IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF THE ANCIENT GREEKS AND ROMANS.
AN OUTLINE OF SELECTED ISSUES

RESEARCH OBJECTIVE: This article aims to explore selected ancient Greek and Roman perspectives on war, with an effort to identify elements of these views that continue to hold cognitive and/or normative relevance in contemporary discourse.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The central research problem concerns the conceptualization of war by Socrates, Plato, Aristotle, and Cicero, focusing on its origins, nature, types, objectives, and the philosophical justifications for or against it. The article employs a philosophical approach, supplemented by cultural and theological analyses where appropriate. The hermeneutic-heuristic and comparative methods are utilized to examine the research problem.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: Based on an examination of source texts, the article presents a synthesis of the major Greek and Roman philosophical views on war, highlighting both the similarities and differences between them.

RESEARCH RESULTS: The analyses reveal the crucial role of philosophical interpretations of reality, particularly in the context of human coexistence. It identifies a persistent duality in thought: some traditions regard war as the fundamental principle of all existence, while others assign this primacy to peace. Despite their mutual critiques, these views endure, forming a lasting component of European reflections on war.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The examined perspectives on war have profoundly influenced European thought. Given their inherent logical structures and the enduring nature of the

issues they address, these views remain relevant and worthy of consideration in contemporary discussions.

KEYWORDS:

external war, internal war, just war, unjust war

WPROWADZENIE

Namysł starożytnych, greckich i rzymskich myślicieli sformułował kilka poznawczo i normatywnie referencyjnych wręcz stanowisk w kwestii źródeł, natury i celów wojen oraz uzasadnień ich akceptowalności lub nieakceptowalności, które przyczyniły się znacząco do ukształtowania europejskiego sposobu myślenia i działania w tej materii.

W niniejszym studium, którego obszar badawczy wyznaczają wybrane, antyczne rozumienia wojen, spełniające powyższe kryteria, mianowicie rozumienia wypracowane przez: Sokratesa, Platona, Arystotelesa i Cycerona, przedmiotem szczegółowych analiz czynię ich rozstrzygnięcia dotyczące sygnalizowanej powyżej problematyki. W tym celu badam głównie teksty źródłowe tych myślicieli, stosując podejście filozoficzne, a tam, gdzie to konieczne, również kulturoznawcze i teologiczne.

Dokonując wyboru tekstów, wziąłem pod uwagę ważność filozoficzną tych myślicieli w europejskim kręgu kulturowym oraz wpływ prezentowanych przez nich poglądów na kształtowanie myśli zachodnioeuropejskiej w kwestii wojny.

Prowadzone w tym studium analizy sytuuję, z natury rzeczy, w obszarze filozoficznych badań z zakresu historii idei, niemniej nie chcę li tylko w nim pozostać. Moim zamiarem jest bowiem próba nie tylko ich komparatystycznie hermeneutyczno-heurystycznego odczytania, ale także wstępnej weryfikacji, czy – i jeśli tak, to na ile – rozstrzygnięcia przez tych myślicieli zarówno wypracowane, jak i krytycznie relacjonowane, zachowują jakąś poznawczo i/lub normatywnie istotną ważność również współcześnie.

„MAJĄC WOJNĘ NA OKU” – WOJNA JAKO STAN PERMANENTNY NA MOCY PRAWA NATURY

W Księdze Pierwszej ostatniego dzieła Platona, czyli w dialogu *Nómoi* (*Prawa*), pochodzący z Krety Kleinias, obywatel Knossos, odpowiadając na pytanie Ateńczyka: „ze względu na co ustanowiony został u was prawem obyczaj wspólnych posiłków i wasz rodzaj uzbrojenia?”, stwierdza przypuszczająco: „ze względu na wojnę wszystko u nas zostało urządzone i ją mając na oku, jak ją przynajmniej sędzę, ustanowił wszystko prawodawca” (Platon, 1960, I 625 D-E). Następnie zaś równie przypuszczająco dopowiada:

bo przecież i obyczaj wspólnych posiłków wprowadził bodaj dlatego, że widział, iż dla własnego bezpieczeństwa zmuszeni są wszyscy, kiedy są w polu wspólnie spożywać posiłki. Nie uszedł, jak widzę, jego uwagi nierozsądek wielu, którzy nie zdają sobie sprawy, że wszystkie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustannie wojnę z wszystkimi państwami. Jak więc podczas wojny ze względu na bezpieczeństwo trzeba wspólnie spożywać posiłki i wyznaczać ludzi, którzy by nad tym sprawowali pieczę jako przełożeni i podwładni, to należy to samo robić i podczas pokoju. To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, jest pustym słowem, w rzeczywistości zaś każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nawet nie wypowiadało (Platon, 1960, I 625 E – 626 A).

Przy czym, jak twierdzi Kleinias, tego rodzaju stan rzeczy nie ogranicza się jedynie do stosunków między państwami-miastami, lecz rozciąga się on, na mocy wspomnianego prawa, również na stosunki między gminami wiejskimi (zob. Platon, 1960, I 626 C) oraz między domami w obrębie poszczególnych gmin (zob. Platon, 1960, I 626 C), a także na usposobienie „jakiegoś człowieka w stosunku do drugiego człowieka” (Platon, 1960, I 626 C). Innymi słowy, jego władztwu podlegają bez wyjątku wszystkie formy współistnienia zbiorowego (miasta, wiejskie gminy, domy) i międzyludzkiego (jednego człowieka względem drugiego). Ale nie tylko one, bowiem według prezentowanego poglądu w stanie wojny permanentnej znajduje się także każdy pojedynczy człowiek, ponieważ, jak dowodzi Kleinias, „w każdym z nas przeciwko samemu sobie toczy się wojna” (Platon, 1960, I 626 E).

Racją takiego stanu rzeczy, a tym samym jego prymarnym źródłem, zdaniem Kreteńczyka, jest nieprzezwyčajalna i w konsekwencji nieusuwalna w r o g o ś ć polegająca na byciu w stanie wojny wszystkich względem wszystkich i każdego względem samego siebie, która sprawia, że: „wrogami są wszyscy dla wszystkich w życiu publicznym, a w prywatnym każdy dla siebie samego” (Platon, 1960, I 626 D). Przy czym wrogość tę należy rozumieć nie jako z natury swojej chwilową przygodność świata ludzkiego bytowania, zarówno na poziomie wszystkich form życia zbiorowego, jak i jednostkowego, lecz jako rządzącą nim trwale ogólną zasadę. Mianowicie jako zasadę mającą swój metafizyczny fundament we wspomnianym prawie natury, a swoją manifestację w istniejącym na mocy owego prawa permanentnym stanie wojny, materializowanym w postaci toczonych wciąż wojen niezależnie od tego, czy są one wypowiedane, czy też nie.

Platoński Kleinias nie wyjaśnia ostatecznych przyczyn tego rodzaju powszechnej i permanentnej wrogości, która miałyby charakteryzować świat ludzkich relacji i stosunków, ani nie doprecyzowuje, co miałyby stanowić istotę wspomnianego prawa natury, na mocy którego „każde państwo [...] prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nawet nie wypowiedała” (Platon, 1960, I 626 A). Być może takich wyjaśnień należałoby szukać w nurtach myślenia znanych już Homerowi, którym w VI wieku przed Chrystusem dał wyraz Heraklit (540 p.n.e. – 480 p.n.e.) w swoich filozoficznych namysłach nad zasadą wszechrzeczy, zawartych we fragmencie 8.13 jego przemyśleń, w którym filozof z Efezu twierdzi: „wszystko rodzi się z walki” (Heraklit z Efezu, 2005, s. 17), a także we fragmencie 10.09, w którym konstatuje: „wojna jest ojcem powszechnym i królem: jednych przemienia w bogów, innych w ludzi; jednych zniewala, innych wyzwala” (Heraklit z Efezu, 2005, s. 22). Zdaje się bowiem, że w takim Heraklitejskim duchu, albo też w jemu podobnym, buduje Kleinias argumentację na rzecz twierdzenia, że „w każdym z nas przeciwko samemu sobie toczy się wojna” (Platon, 1960, 626 E), wskazując na jej podstawowe rezultaty w postaci wyzwolenia-zwycięstwa i zniewolenia-porażki, a zarazem interpretując je egzystencjalnie w konstatacji: „zwycięstwo nad samym sobą jest pierwszym ze wszystkich zwycięstw i najszlachetniejszym zwycięstwem, dać się zaś pokonać samemu sobie to porażka najhaniebniejsza ze wszystkich i najgorsza” (Platon, 1960, 626 E).

Według prezentowanego przez obywatela Krety poglądu stan powszechny i permanentnej wrogości, a w konsekwencji także i toczenia wojen, należy do determinant ludzkiej egzystencji, wymykających się władztwu człowieka w tym, co je bytowo konstytuuje, a tym samym jego sprawstwu. To leży poza nim, w prawie natury. Stąd też, jak można sądzić, tak rozumiane wojny nie podlegają ocenom z natury kryteriom zasadności lub bezzasadności ich toczenia, czy też bycia sprawiedliwymi albo niesprawiedliwymi, tak jak nie podlega im fundujące je prawo natury. Podobnie tego rodzaju ocenom nie podlega także ich wypowiedanie przez jednostki lub społeczności – wojny wszak toczą się nieprzerwanie na mocy prawa, któremu podlegają, a nie wskutek ludzkich decyzji. Czy zatem, mając powyższe na uwadze, pozostaje jeszcze coś w mocy człowieka w tego rodzaju koncepcji wojny i jej władztwa, z ich własnej natury niepodległych ani sprawstwu człowieka, ani jego osądowi?

Według Kleiniasowej wykładni istoty ustroju kreteńskiego permanentność stanu wojny na mocy prawa natury zdaje się wykluczać decyzyjną sprawczość człowieka jedynie w obszarze tego, co dotyczy ostatecznych podstaw jej istnienia i trwania, czyli jej metafizycznego źródła. Jak zostało już powiedziane, ono nie podlega woli człowieka. W jego mocy natomiast – na co zwraca uwagę obywatel Krety – leży zdanie sobie sprawy, „że wszystkie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustannie wojnę z wszystkimi państwami” (Platon, 1960, 625 E). Leży w niej także, jeśli się działa rozsądnie, wzięcie pod uwagę tej wiedzy przy d o b r y m urzędzaniu państwa oraz zarządzaniu nim – takim, które ich fundamentem czyni zdolność i gotowość państwa do wojennych zmagania i zwyciężania w nich innych państw (zob. Platon, 1960, 625 D – 626 B). Kleinias ujmie to następująco, konkludując swoje wyjaśnianie gościowi z Aten kreteńskiego sposobu życia: „patrzac na to w ten sposób, dostrzeżesz pewnie, że prawodawca kreteński, wojnę mając na oku, wydał u nas wszystkie ustawy dotyczące publicznego i prywatnego życia i że dlatego tych praw tak nam przestrzegać polecał, że ani bogactwa, ani jakiegokolwiek urzędzenia nie przynoszą żadnej korzyści temu, kto nie zwycięża na wojnie, lecz że odwrotnie, wszystkie skarby zwyciężonych stają się własnością zwycięzców” (Platon, 1960, 626 A-B).

*

Wskazywane w tej konkluzji implikacje ustrojowe – wywodzone z rozumienia zarówno wojny jako głównej i zarazem niezbywalnej dominanty życia wszystkich ludzkich społeczności, jak i orężnych w niej zwycięstw – jako podstawowego gwaranta ich pomyślności i zasobności – wymagają, także współcześnie, krytycznego wzięcia ich pod uwagę, zważywszy chociażby na proponowany w nich totalistyczny model państwa, militarystyczną formułę organizacji społeczeństwa oraz kulturę powszechniej wrogości, idee skądinąd ciągle żywotne w ich różnych, historycznie warunkowanych adaptacjach. Do tematu tego wróćę w podsumowaniu.

„MAJĄC POKÓJ NA OKU” – WOJNA JAKO CZASOWA KONIECZNOŚĆ, ZALEŻNA OD LUDZKIEJ WOLI

Krańcowo odmienne stanowisko w sprawie wojny prezentuje, rozwijany zwłaszcza przez Sokratesa (469–399 p.n.e.), Platona (424/423–348/347 p.n.e.), Arystotelesa (384–322 p.n.e.) i Cyserona (106–43 p.n.e.), nurt myślenia o wojnie jako o działaniu z natury swojej przypadłościowo, a nie istotowo (na mocy prawa natury) wpisanym w ludzką egzystencję i koegzystencję. Mianowicie, jako o działaniu niekiedy wprowadzonym z konieczności prowadzonym, co do którego jednak – jak zauważa Platon w dialogu *Prawa*, ustami goszczącego przez Kleiniasa Ateńczyka – „pragnąć należy, żeby [...] nigdy nie okazało się potrzebne” (Platon, 1960, 628 C).

W kręgu myśli greckiej

Tego rodzaju myślenie, wyrażone w *Prawach* przez obywatela Aten, spotykamy już w rozważaniach o naturze sprawiedliwości, znajdującej swoją doskonałą realizację w idealnym państwie, którego budowanie na sposób czysto teoretyczny przedstawił Platoński Sokrates w dialogu *Politeía* (*Państwo*), określając je również „prawdziwym państwem”, które „jest tak jakby ktoś zdrowy” (Platon, 2003, II, 372 E). Otóż, jak powszechnie wiadomo, w tak po sokratejsku mądrze

koncyptowanym państwie ani myśl o wojnie, ani jej potrzeba dla pożytku wszystkich nie zdają się ani czymś pożytecznym, ani potrzebnym, co zaprzętałoby głowy jego obywateli, pędzących żywot między pracą a spoczynkiem przy kielichu wina, „wieńce mając na głowach i śpiewając na chwałę bożą” (Platon, 2003, II, 372 B). W rozumieniu Sokratesa bowiem tego rodzaju państwo jest państwem zarówno samowystarczalnym w granicach tego, co każdemu z jego obywateli do życia potrzebne i niezbędne, jak i samoo graniczającym się do funkcjonowania w tak wyznaczonych granicach. Zarazem, będąc państwem, którego naczelną zasadą organizacji i funkcjonowania jest sprawiedliwość w jej Sokratesowym rozumieniu, jest ono państwem społecznego ładu i pokoju, tak wewnętrznego, jak i zewnętrznego, z innymi państwami. Nie toczy ono zatem ani wojen zewnętrznych, z ościennymi społecznościami, ani wewnętrznych, czyli domowych (zob. Platon, 2003, II, 372 D).

Wojna przeto, według tego nurtu myślenia, który w *Państwie* prezentuje Platoński Sokrates, a w *Prawach*, zdaje się, że sam Platon w osobie Ateńczyka, nie byłaby z natury swojej trwałym i deterministycznie koniecznym stanem ludzkiego bycia i współbycia. Stanem zależnym wręcz ontologicznie od owego powszechnie obowiązującego prawa natury, do którego istoty należałoby wielorakie w swoich przejawach ujarzmianie siebie i innych, osiągnane na drodze permanentnej walki wszystkich z wszystkimi oraz każdego z sobą samym, jak przekonywał obywatel Krety, którego poglądy w tej materii podzielał w *Prawach* także gość z Lacedemonu. Przeciwnie, jeśli chodzi o wojny zewnętrzne, toczone między państwami, byłyby one działaniami niezdeterminowanymi przez prawo natury, lecz w ich podejmowaniu i prowadzeniu w pełni zależnymi od woli i decyzji społeczności znajdujących się w „stanie zapalenia” (Platon, 2003, II 372 E), w Sokratesowym rozumieniu tej metafory. Takimi, które zamiast pozostawać w granicach tego, co każdemu z ich obywateli do życia potrzebne i konieczne, preferowałyby życie bez umiaru, aż po jego zbytową postać włącznie, generując potrzebę większych zasobów niż jedynie własne, by móc je według takich oczekiwań prowadzić i zdobywając je w wyniku ówczesnych wojen o zasoby. Wtedy bowiem, jak zauważa Sokrates, chcąc żyć w ten sposób,

z ziemi sąsiadów coś nam odciąć wypadnie, jeżeli mamy jej mieć dość na pastwiska i pod pług, a tamtym znowu naszej ziemi będzie potrzeba, jeżeli oni się też puszczą na robienie pieniędzy bez granic, a przekroczą granicę tego, co niezbędne (Platon, 2003, II 373 D).

Poszukując istoty wojny zewnętrznej, według powyższego rozumienia jej genezy, należy zauważyć, że w Sokratesowym namyśle owo przekroczenie granicy tego, co niezbędne, oznacza, u swych podstaw, uprzednie przekroczenie granicy tego, co mądre. Zatem tego, co – analogicznie do jego koncepcji człowieka mądrego (zob. Platon, 2003, IV 442 C) – „ma w sobie wiedzę o tym, co jest pożyteczne” (Platon, 2003, IV 442 C) dla państwa dobrze zarządzanego w jego poszczególnych częściach i w całości i co w związku z tym stanowi nadrzędne kryterium roztropnego zarządzania nim. W myśli Sokratesa kryterium tym jest, tak w człowieku, jak i w państwie, „czynnik w nim rządzący” (Platon, 2003, IV 442 C), czyli rozum, który sprawia, „że każdy z jego czynników wewnętrznych robi swoje, jeżeli chodzi o władzę i o uleganie władzy” (Platon, 2003, IV 443 B).

Jak wiadomo, dla Sokratesa siłą tego, co w człowieku i państwie „mądre” i co – jako takie – z natury swojej stanowi w nich czynnik rządzący, to znaczy rozumu, jest usposabiająca go do takiego działania sprawiedliwość (zob. Platon, 2003, IV 443 B-E). Stąd też, z perspektywy państwa idealnego, wojna, której genezę Sokrates upatruje w przekraczaniu granicy tego, co rozumnie niezbędne, mimo prób jej legitymizacji czy to jej nieuniknionością, czy też jej pożytkiem ze względu na potrzeby państwa, zważywszy na jej rzeczywistą przyczynę w postaci uprzedniego porzucania „tego, co mądre”, a zatem i sprawiedliwe, w dobrym zarządzaniu państwem, na rzecz tego, co w zarządzaniu nim niemądre, nie posiada żadnej legitymizacji. Więcej, można zasadnie twierdzić, że tak sokratycznie rozumiana wojna stanowi przejaw zbiorowej głupoty danej społeczności obywatelskiej, która w ten sposób wykracza z własnej woli przeciw sprawiedliwości rodzącej wspólnotonośnię i państwowotwórczo ład i pokój zarówno pośród niej, jak i między nią a jej sąsiadami, burząc je postępowaniem niesprawiedliwym, wyrządzającym im takie czy inne krzywdy.

Tak samo zdaje się mieć rzecz, gdy chodzi o wojny wewnętrzne, toczone „wewnątrz miasta”. Również u ich źródeł leżałoby porzucanie przez niektórych z jego obywateli obowiązującego w nim władztwa wewnątrzspółnotowo podzielanej mądrości

i sprawiedliwości w celu realizacji własnych zamysłów i interesów ze szkodą dla dobra powszechnego całej wspólnoty. Istotnie, ku takiemu rozumieniu genezy wojen wewnętrznych skłania Sokratesowy wywód na temat strażników doskonałego państwa oraz ich zadania, Twierdzi on bowiem, iż ci „mają czuwać i nad nieprzyjaciółmi z zewnątrz, i nad przyjaciółmi wewnątrz miasta, aby tamci nie zechcieli – a ci tutaj żeby nie mogli – robić coś złego” (Platon, 2003, III 414 B).

*

Sokratesowa filozofia genezy wojny to filozofia egzystencjalnego popadania państwa w chorobliwy ze swej istoty stan zapalenia (zob. Platon, 2003, II 372 E), polegający na przeobrażaniu go z państwa prawdziwego w państwo jakoś nieprawdziwe, pod wpływem własnych decyzji, skutkujących przebudową podwalin jego społecznego ładu. Proces ten Sokrates sprowadza zasadniczo do wypierania z tak rozumianych podwalin tego, co mądre oraz sprawiedliwe i co jako takie tworzy podwaliny państwa prawdziwego, które „jest tak jakby ktoś zdrowy” (Platon, 2003, II 372 E), a zarazem zastępowania ich tym, co niemądre, mając na uwadze porzucenie tego, co życiowo potrzebne, na rzecz tego, co zbyt zbyteczne, a zważywszy na konsekwencje takiej zamiany także niesprawiedliwe, gdyż zagarniające to, co cudze, by móc zaspakajać niczym niemiarkowane oczekiwania i dążenia własnych obywateli. Tym samym tak rozumiana geneza wojny unaocznia zarazem dwie skrajnie odmienne kultury życia społecznego. Z jednej strony propagowaną przez Sokratesa kulturę życia prostego, kierowaną zasadą samoograniczającego się umiaru oraz pokojowego współistnienia. Natomiast z drugiej krytykowaną przez niego kulturę życia hedonistycznego, normatywnie transgresywną oraz sięgającą w majestacie prawa aż po wojny w dążeniu do urzeczywistnienia tego rodzaju życia. Kultura ta, którą nazwałbym kulturą współistnienia konfliktowego, zważywszy na porzucenie w niej zasady zdrowego umiaru, to kultura zawierająca w sobie, strukturalnie, zarzewia konfliktów, generowane przez konieczność posiadania stosownych środków materialnych, jako *conditio sine qua non* propagowanego przez nią stylu życia. Jest to zatem kultura implikująca legitymizację wojen o zasoby.

*

Dla Platona, polemizującego w *Prawach* z rozumieniem wojny podzielanym przez Krete i Spartę, wojna – podobnie jak w Sokratesowym namyśle – nie jest ani czymś determinującym nieuchronnie ludzką egzystencję i koegzystencję, ani czymś, na czym należałoby budować państwo dobrze urządzone, choć niekiedy może się ona okazać czymś dla niego koniecznym. Tym bowiem, co według niego jest najlepsze tak dla państwa, jak i dla jednostki, czyli co jest dla nich szczęśliwsze, są „pokój oraz życzliwość wzajemna” (Platon, 1960, I 628 C). One wszak – jak dowodzi ustami ateńskiego gościa – stanowią prymarną zasadę ludzkiej egzystencji tak w życiu publicznym, jak i prywatnym, a nie bytowanie mające wojnę na oku, twierdząc zarazem zdecydowanie, iż tę „nie do rzeczy najlepszych [...] zaliczamy, ale do koniecznych” (Platon, 1960, I 628 C-D). Stąd też, mając na uwadze ważność zarówno owej prymarnej zasady, jak i powyższego twierdzenia, krytykuje on stanowczo prowójenny pogląd kreteńskiego uczestnika dyskusji, podzielany przez przybysza ze Sparty, przekonując swoich rozmówców:

ten, kto na szczęście państwa i jednostki zapatruje się w ten sposób, nie będzie nigdy prawdziwym mężem stanu, jeżeli tylko lub przede wszystkim wojnę zewnętrzną będzie miał na oku, ani też sumiennym nie będzie prawodawcą, jeżeli nie ze względu na pokój wydawać będzie ustawy dotyczące wojny, lecz ze względu na potrzeby wojenne organizować sprawy pokoju (Platon, 1960, I 628 D-E).

W tak zakreślonym przez Platona horyzoncie tego, co najlepsze dla państw i jednostek, jego rozumienie wojen – wyodrębniające, podobnie jak Sokrates, ich dwa zasadnicze rodzaje, czyli wojny zewnętrzne i wewnętrzne (zob. Platon, 1960, I 629 C-D), a zarazem odrzucające przypisywane im bycie celem i zasadą państw dobrze urządzonych – dopuszcza je, jako konieczność: (1) w celu chronienia wewnątrzspółnotowo ładu i pokoju zagrożonego przez wojny wewnętrzne, (2) gdy zachodzi potrzeba odparcia wrogów zewnętrznych (zob. Platon, 1960, VII 803 D, VIII 829), a także (3) w sytuacji zbrojnego sposobu prowadzenia sporów z zewnętrznymi wrogami i obcoplemieńcami (zob. Platon, 1960, I 629 D). Należą one zatem do szczególnego rodzaju środków, po które państwo może sięgać w celu zabezpieczenia lub przywrócenia naruszanego wewnętrznie

lub zewnętrznie ładu i pokoju. Niemniej do środków, w przypadku których – według Platońskiego obywatela Aten – pragnąć należy, żeby nigdy nie okazały się potrzebne (zob. Platon, 1960, I 628 C).

Zważywszy na powyższe przemyślenia Platona, wojny, gdy chodzi o ich bytowy status, trzeba pojmować jako stany – z natury swojej – przypadłościowe w życiu społeczeństw oraz państw, czyli takie, które zdarzyć się mogą, lecz nie muszą, i w tym znaczeniu są czasowo doraźne, a nie trwałe. Stąd też ich źródeł nie należy poszukiwać w filozoficznie metafizycznej sferze rzeczywistości, do której przynależy prawo natury, między innymi, w jego kreteńskiej wykładni, lecz w jej sferze filozoficznie antropologicznej, mianowicie w sferze decyzyjności i sprawczości jednostek oraz współtworzonych przez nie zbiorowości. Precyzyjniej rzecz ujmując, w ich decyzyjności i sprawczości zależnej fundamentalnie od ich osobistej i zbiorowej etyczności, której pole znaczeniowe, w debacie toczony przez obywateli Krety, Aten i Lacedemonu, wyznaczają wartościująco zwłaszcza tego rodzaju terminy jak: lepsi – gorsi, niesprawiedliwi – sprawiedliwi, źli – zacni (zob. Platon, 1960, I 627 A-E).

Nie do przeoczenia jest także fakt, że Platon w swoim namyśle nad wojną, zawartym w *Prawach*, dopuszczając jej instrumentalnie pojmowaną użyteczność w funkcji pokoju i wzajemnej życzliwości, jako tego, co dla państwa i jego obywateli najlepsze, zważywszy na „rzeczy najpoważniejsze” w ludzkim życiu, zarazem formułuje jej ostrą krytykę natury poznawczo-egzystencjalnej i ocennej, mając na uwadze właśnie owe – według ówczesnych Greków – „rzeczy najpoważniejsze”, czyli zabawę i naukę (zob. Platon, 1960, VII 803 D). Jej punkt ciężkości stanowi zarzut wysuwany przez niego pod adresem przydatności wojny w tej materii. Mianowicie zarzut empiryczno-prognostyczny, którego sedno stanowi – obejmujące przeszłość, terażniejszość i przyszłość – imperatywne stwierdzenie, mówiące, że:

w rzeczywistości jednak wojna nie stworzyła dla nas nigdy możliwości ani prawdziwej zabawy, ani nauki, o której by warto mówić, nie stwarza i nie stworzy, a zabawa i nauka to są właśnie rzeczy najpoważniejsze (Platon, 1960, VII 803 D [wyróżnienie – T.H.]).

Stąd też, z egzystencjalnego punktu widzenia, czyli rzeczy najpoważniejszych, wojna okazuje faktycznie swoją całkowitą bezużyteczność. Natomiast rzeczywistą użyteczność wnosi pokój.

W pokoju więc przepędzać powinniśmy możliwie największą część życia i przepędzać najlepiej. A jak przepędzać będziemy najlepiej? Oto bawiąc się i weseląc, to jest składając ofiary bogom i wielbiąc ich śpiewem i tańcem. Zjednamy sobie w ten sposób przychyłość bogów i staniemy się zdolni odpierać wrogów i zwyciężać w walce (Platon, 1960, VII 803 D).

Dlaczego? A to dlatego, że mając pokój na oku, a nie wojnę, jako cel stanowiący prawo i organizowania życia społecznego w państwie dobrze urządzonym, za czym opowiada się ten Filozof, tego rodzaju rozumowanie nie oznacza naiwnego irenizmu. Przeciwnie jest ono wyrazem przemyślanej paidei w sferze życia społeczno-religijnego, zmierzającej do uczynienia państwa *d z i e l n y m*, czyli będącym w stanie zarówno chronić się przed wewnątrzspołnotowym wyrządzaniem sobie nawzajem krzywd, jak i nie dać się krzywdzić zewnętrznym wrogom i obcoplemieńcom. Istotą tego rodzaju paidei wyjaśni jego Ateńczyk w Księdze ósmej *Praw*, zalecając, aby

wraz z obrzędami ofiarnymi urządzać [...] zawsze piękne zabawy i starać się, ażeby w tych zabawach rozgrywane turnieje i walki naśladowały możliwie jak najwierniej walki prawdziwe (Platon, 1960, VIII 829 B).

*

W podobnym tonie, polemizując nie wprost z poglądem krytykowanym przez Platona, wypowiada się Arystoteles w *Polityce*, dowodząc:

nie należy też mienić szczęśliwym państwa i sławić jego prawodawcy dlatego, że zaprawił obywateli do zwyciężania w celu utrzymania w uległości sąsiadów: ma to bowiem bardzo poważną stronę ujemną. W myśl tej zasady oczywiście każdy obywatel, który ma odpowiednie do tego siły, powinien by próbować, czyby nie potrafił owoładnąć swoim własnym państwem (Arystoteles, 2006, VII 1333 b).

Równie zbliżone do stanowiska rozmówcy z Aten w kwestii sumiennego prawodawcy jest zdanie Stagiryty w tej materii, wyrażone w stwierdzeniu:

że prawodawca powinien raczej starać się o to, by ustawodawstwo dotyczące zagadnień wojennych, jak i wszelkie inne, podporządkować interesom życia spokojnego i pokoju, to stwierdzają zarówno fakty dokonane, jak i wyrozumowane. Bo po największej części takie wojownicze państwa utrzymują się tak długo, jak długo prowadzą wojny, a giną, gdy panowanie zdobędą. W okresie pokoju bowiem niby rdzewiejące żelazo zatracają swoją hartowność, a winę tego ponosi prawodawca, który nie wykształcił u nich zdolności do życia w spokoju (Arystoteles, 2006, VII 1334 a).

Wojna wszak nie stanowi według niego permanentnej determinanty ludzkiego bytowania w świecie. Przeciwnie, podobnie jak Platon w *Prawach*, krytykuje on taki pogląd, twierdząc w „Księdze VII” traktatu *Politika (Polityka)*: „wszystkie tego rodzaju zasady i prawa są pozbawione rozumu politycznego, nie są ani pożyteczne, ani prawdziwe” (Arystoteles, 2006, VII 1333 b). Istotnie, w myśl jego filozofii społecznej koegzystencji wojna posiada inny status bytowy oraz pełni inną funkcję w życiu *polis*. Mianowicie, zgodnie z tą filozofią, ludzkiego egzystowania i koegzystowania nie cechuje jakiś jeden, niezmienny stan bycia i współbycia, jak ów trwały stan wojny, w jego kreteńskimi i spartańskim rozumieniu, lecz ich zmienna okresowość wraz z właściwą dla tych okresów normatywnością działań. Twierdzi on bowiem: „życie każde dzieli się na okres pracy i spoczynku, wojny i pokoju, a czynności na konieczne i pożyteczne albo na piękne” (Arystoteles, 2006, VII 1333 a). Zarazem też przyjmuje, iż te o k r e s y i c z y n n o ś c i powinny charakteryzować pewne decyzyjnie fundowane i teleologiczno-aksjologicznie zorientowane ukierunkowanie na to, „co lepsze i celowe” (Arystoteles, 2006, VII 1333 a). Ukierunkowanie, zgodnie z którym: „oświadczamy się za wojną dla pokoju, za pracą dla spoczynku, za czynnościami koniecznymi i pożytecznymi dla osiągnięcia piękna” (Arystoteles, 2006, VII 1333 a). To zaś w oczywisty sposób sprawia, że:

obywatele muszą [...] umieć pracować i walczyć, ale jeszcze więcej żyć w pokoju i oddawać się spoczynkowi. Muszą czynić to, co konieczne i pożyteczne, ale jeszcze więcej to, co piękne (Arystoteles, 2006, VII 1333 b).

W tak koncyptowanej perspektywie ludzkiej koegzystencji wojna, która nie byłaby niesprawiedliwą, rozumiana jest jako to, co należy do

sfery tego, co konieczne i pożyteczne dla dobrze urządzonej oraz zarządzanej wspólnoty państwowej, troszczącej się o wspólny jej i jej obywatelom nadrzędny cel, który stanowią: pokój, odpoczynek i piękne życie. Stąd też posiada ona status obywatelskiej powinności względem tej wspólnoty. Na taki jej wymóg zdaje się wskazywać Arystotelesowskie twierdzenie, że „obywatele muszą czynić to, co konieczne i pożyteczne” (Arystoteles, 2006, VII 1333 b), zaznaczając jednak, iż jeszcze więcej powinni starać się o „to, co piękne”, dając tym samym do zrozumienia, że wojna nie jest ani trwałym stanem, ani nadrzędnym czy też ostatecznym celem *polis* i jej obywateli.

Arystoteles, podobnie jak jego mistrz Platon, nie każdą wojnę zalicza do działań koniecznych i pożytecznych dla państwa. Należą do nich, w opinii Stagiryty, jedynie wojny prowadzone zgodnie z prawem natury, którego rozumienie – różne od jego kreteńskiej wykładni – odzwierciedla ich katalog przytaczany przez niego w *Polityce*. Należą do nich te, których celem jest: „aby – po pierwsze – uchronić się przed ujarzmieniem przez innych, następnie, by zdobyć hegemonię w interesie poddanych, a bynajmniej nie na to, by wszystkim swoje jarzmo narzucić, i po trzecie, by zdobyć panowanie nad takimi, którzy na los niewolników zasługują” (Arystoteles, 2006, VII 1333 b – 1334 a), to znaczy nad tymi, którzy „choć z natury do służby stworzeni, nie chcą się do niej nagiąć” (Arystoteles, 2006, I 1256 b). Zważywszy na fakt, że wojny wypowiedane i toczone wbrew tak pojmuwanemu prawu natury zalicza Arystoteles w *Polityce* do wojen, których przyczyna jest niesprawiedliwa (zob. Arystoteles, 2006, I 1255 a), a takimi są według niego wojny wszczynane, „by ujarzmić tych, którzy na taki los nie zasłużyli” (Arystoteles, 2006, VII 1333 b), zatem wojny, wyliczane przez Stagirytę w katalogu wojen zgodnych z prawem natury, należałoby prawdopodobnie zaliczyć do wojen powodowanych przyczynami sprawiedliwymi.

Przypisanie wojen zgodnych z prawem natury do sfery działań koniecznych i pożytecznych skłania do pytania o ich status w tak dookreślonym obszarze działań państwa, mianowicie o to, czy są one dla niego jedynie czymś koniecznym, czy też może także czymś pożytecznym?

Przytoczony katalog tego rodzaju wojen zdaje się tylko częściowo odpowiadać na to pytanie. Jeśli bowiem raczej bezdyskusyjnie można zaliczyć wojny obronne do działań koniecznych, to w przypadku

wojen o hegemonię lub aby ujarzmić tych, którzy – według Arystotelesa i jemu współczesnych – już z natury mieliby zasługiwać na los niewolników, trudno jednoznacznie dociec, czy Stagiryta przypisywał im w *Polityce* konieczność, czy pożyteczność, czy też jedno i drugie, jako że wprost tego nie rozstrzyga. Aczkolwiek pośrednio pewne światło na to zagadnienie rzuca zarówno sformułowanie celu wojny hegemonicznej, to znaczy, by zdobyć ją „w interesie poddanych”, jak i – z jednej strony – jego pogląd dotyczący sztuki zdobywania własności, zawarty w rozdziale trzecim Księgi I *Polityki*. Mianowicie poglądu, według którego w przypadku wojen ujarzmieniowych „sztuka wojenna z natury będzie poniekąd sztuką zdobywania własności” (Arystoteles, 2006, I 1256 b) w postaci dóbr „koniecznych do życia i użytecznych dla społeczeństwa w państwie” (Arystoteles, 2006, I 1256 b), a takimi dobrami w tego rodzaju wojnach są ci, „którzy choć z natury do służby stworzeni, nie chcą się do niej nagiąć” (Arystoteles, 2006, I 1256 b). Natomiast z drugiej strony jego stanowisko w kwestii stan niewoli tych, którzy takimi są z natury, według którego taki stan jest dla nich „zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy” (Arystoteles, 2006, I 1255 a).

*

Arystotelesowskie rozróżnienie wojen na te, których przyczyna jest niesprawiedliwa, i te, które prowadzone zgodnie z prawem natury, należałoby zaliczać – jak można domniemywać – do wojen mających przyczynę słuszną i sprawiedliwą, rodzi pytania, fundamentalnie ważne także współcześnie. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza pytanie o p r a w o d o p o k o j u, w obliczu aktualnie odradzających się elitaryzmów i dominacji.

W kręgu myśli rzymskiej

W świecie rzymskim do przedstawicieli nurtu podejmującego namysł nad wojną, nie dzielając poglądu głoszącego permanentną wojnę wszystkich z wszystkimi na mocy prawa natury, należy, wręcz reprezentatywnie, Marek Tulliusz Cynceron, formułujący w „Księdze pierwszej” dialogu *De legibus*, czyli *O prawach* (powstałym w latach

53–51 p.n.e.), pogląd wprost odmienny. Twierdzi on bowiem, że „natura stworzyła nas po to, abyśmy się wspomagali nawzajem i żyli wszyscy w społeczności złączonej przez więź prawa” (Cicero, 1960b, I 12 [33]), którą jest ustanowiona przez to prawo sprawiedliwość (zob. Cicero, 1960b, I 15 [42]), a także, iż „z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa” (Cicero, 1960b, I 15 [43]). Samo zaś owo prawo „jest to zaszczerpiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy” (Cicero, 1960b, I 6 [18]).

Tego rodzaju rozumienie natury człowieka i tworzonych przez niego społeczności wyznacza istotne punkty odniesienia również dla Cycerońskiego namysłu nad zagadnieniem wojny, z którym mierzy się we wcześniejszym od *De legibus* dialogu *De re publica* (*O państwie*), pisany między rokiem 54 a 51 p.n.e., podzielając stanowisko, jakie prezentuje w nim Gajusz Leliusz Sapiens zarówno w kwestii najlepszego państwa oraz jego naczelnej zasady, czyli sprawiedliwości (*iustitia*), fundamentalnie ważnej również w kontekście zagadnienia wojny, jak i w temacie funkcji, jakie wojna pełni w tak rozumianym państwie, oraz jej legitymizacji lub delegitymizacji. Zachowane fragmenty mowy Leliusza, pomimo niekompletności tekstu aktualnie nam dostępnego, pozwalają uchwycić kluczowe aspekty jego poglądów na powyższe tematy. Pojawiają się one w „Księdze trzeciej” *De re publica*, we wkładanej przez Cycerona w usta Leliusza odpowiedzi na przytaczane przez Lucjusza Furiusza Filusa poglądy Karneadesa dotyczące dylematu: czy naczelną zasadą państwa, kierującą nim, powinna być *sapientia* w jej rozumieniu reprezentowanym przez zwolenników zasady niesprawiedliwości, czyli jako polityczna „roztropność”, która „nakazuje [...] wszelkimi sposobami zwiększać bogactwo, pomnażać dostatki i rozszerzać granice” (Cicero, 1960a, III 14 [15]), tak, że tym, którzy dążą za jej głosem, „dostają się wtedy: bogactwo, potęga, dostatki, zaszczyty, władza i panowanie” (Cicero, 1960a, III 14 [15])? Czy też powinna nią być *sprawiedliwość* (*iustitia*) w ujęciu, zgodnie z którym „obowiązkiem człowieka rzetelnego i sprawiedliwego jest oddać każdemu to, co mu się należy” (Cicero, 1960a, III 11 [18–19]), podczas gdy ona sama „każe szanować wszystkich, troszczyć się o szczęśliwość rodzaju ludzkiego, oddawać każdemu, co mu się należy, nie tykać własności publicznej i poświęconej bogom, nie ruszać rzeczy cudzych” (Cicero, 1960a, III 14 [15])?

Rozstrzygające powyższy dylemat stwierdzenie, przytoczone w 34. fragmencie 23. akapitu tej „Księgi” w brzmieniu: „*nullum bellum suscipi a civitate optima, nisi aut pro fide, aut pro salute*” (S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, 1877, t. II, s. 377) [„państwo najlepsze podejmuje wojny jedynie gwoli dochowania wierności albo gwoli swego ratunku” (Cicero, 1960a, III 23 [34])], zdaje się zajmować miejsce szczególnie ważne, jeśli wręcz nie centralne, w tym podzielanym przez Cyncerona namyśle nad wojną. Z jednej bowiem strony zawiera ono domyślnie kwintesencję doktryny *civitatis optimae*, czyli najlepszego państwa, dookreślaną z perspektywy dopuszczanych przez nie działań wojennych, koniecznych dla zachowania jego pomysłności i trwania. Kwintesencję, która biorąc pod uwagę powód wszczynania tego rodzaju wojen, wskazuje zasadę sprawiedliwości, domagającą się „nie ruszać rzeczy cudzych”, a nie roztropności, w jej Karneadesowym ujęciu, nakazującą „wszelkimi sposobami [...] rozszerzać granice”, jako naczelną kryterium funkcjonowania najlepszego państwa w taki sposób, „aby mogło trwać wiecznie” (Cicero, 1960a, III 23 [34]). Natomiast z drugiej, ściśle powiązanej z powyższą, stwierdzenie to artykułuje – tym razem z perspektywy *civitatis optimae* oraz powszechnego poczucia sprawiedliwości – pierwszą z czterech klasyfikacji wojen uważanych za uzasadnione, gdy chodzi o przyczyny stanowiące ich konieczne i zarazem wystarczające racje, dla których tego rodzaju państwo mogłoby zasadnie je wszczynać i toczyć.

Według tej klasyfikacji, zawartej w *De re publica*, najlepsze państwo dopuszcza enumeratywnie i alternatywnie (*aut aut*) tylko dwie przyczyny wszczynania wojen, mianowicie *pro fide*, to znaczy dla dochowania wierności tym, z którymi zawarło porozumienie, i *pro salute*, czyli dla własnego ocalenia. To zaś ocalenie, jak tłumaczy Augustyn w *De civitate Dei* (zob. Augustyn, 2010, XXII, s. 724), wyjaśniając, o jakie ocalenie chodzi Cynceronowi, miałyby polegać na zachowaniu jego wiecznego trwania. Zatem, co do zasady, wojny powodowane tymi alternatywnymi racjami należałoby rozumieć jako działania mające na celu wywiązanie się z powinności zaciągniętych względem własnej ojczyzny lub sprzymierzeńców. W związku z czym można by sądzić, parafrazując przytaczaną w „Księdze trzeciej” *De re publica* definicję sprawiedliwości, że prowadzenie takich wojen należy interpretować jako obowiązek państwa rzetelnego

i sprawiedliwego, którego istotę stanowi „oddać każdemu to, co mu się należy”.

Kolejne dwie klasyfikacje powodów, dla których wolno wypowiedać i prowadzić wojny, przynosi 35. fragment analizowanego akapitu tej „Księgi” *De re publica*, zachowany u Izydora z Sewilli (560–636) w Księdze XVIII jego *Etymologii* w brzmieniu:

Quattuor autem sunt genera bellorum: id est iustum, iniustum civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in Republica Cicero dicit (3, 35): „Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest”. Et hoc idem Tullius parvis interiectis subdidit: „Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus” (Isidori Hispalensis Episcopi, 1911, XVIII 2–3).

Pierwszą z nich, według której powodem do wojny może być jedynie ukaranie nieprzyjaciela lub jego odparcie, znajdujemy w sformułowaniu: „Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest” (Isidori Hispalensis Episcopi, 1911, XVIII 3) [„Bo sprawiedliwie można prowadzić wojnę tylko gwoi ukarania lub odparcia nieprzyjaciela” (Cicero, 1960a, III 23 [35])]. Natomiast drugą, dopuszczającą jako powód odzyskanie zagrabionych rzeczy, przynosi stwierdzenie: „Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi repetitis rebus” (Isidori Hispalensis Episcopi, 1911, XVIII 3; Cicero, 1979, 23 [35] [IV A]) [„Za sprawiedliwą uważa się tylko taką wojnę, która została z góry oznajmiona i należyście wypowiedziana, a ma na celu odzyskanie zagrabionych rzeczy” (Cicero, 1960a, III 23 [35])].

Wojny wypowiedane z wyżej wymienionych powodów to – według zachowanych fragmentów „Księgi trzeciej” *De re publica* – wojny „sprawiedliwe”. Przy czym warto odnotować, że podczas gdy fragment cytowany przez Augustyna w *De civitate Dei* wymienia jedynie przyczyny uzasadniające ich słuszne wszczęcie, to przekaz Izydorowy oprócz przyczyn, ze względu na które można słusznie podejmować wojny, zarazem wzmiankuje formalne, prawno-religijne wymogi ich należytego wypowiedania i prowadzenia (zob. Cicero, 1960a, III 23 [35]). Wymogi, które – według pouczeń danych przez

Cyceron synowi Markowi, w wydanych w roku 44 p.n.e. *De officiis* (*O powinnościach*) – określało obowiązujące w Rzymie prawo fecjalne. Mając to na uwadze, być może należałoby przyjąć, iż zważywszy na ówczesne rzymskie prawodawstwo w materii spraw wojennych, wojną kwalifikowaną jako *bellum iustum* byłaby dopiero wojna spełniająca łącznie kryteria zarówno racjonalnej, prawnie określonej zasadności jej wszczynania, jak i formalnych, prawno-religijnych wymogów jej wypowiedzania i rozpoczęcia.

Sygnalizowaną powyżej czwartą grupę powodów, którą byłoby zbrojne dochodzenie żądanego wcześniej zadośćuczynienia, przywołuje Cyceron w Księdze pierwszej *De officiis*, w kontekście przemyśleń dotyczących racji, dla których mogły być podejmowane wojny zgodnie z prawem fecjalnym, twierdząc, w nawiązaniu do tego prawa:

Można z niego wywnioskować, że sprawiedliwa jest jedynie taka wojna, którą się rozpoczyna po zwróceniu się z żądaniem zadośćuczynienia albo po uprzednim wypowiedzeniu i obwieszczeniu (Cicero, 1960c, I 11 [36]).

Natomiast wojny niesprawiedliwe (*bella iniusta*), w rzymskim ich rozumieniu, fragment 35. „Księgi trzeciej” definiuje następująco: „*Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta*” (Isidori Hispalensis Episcopi, 1911, XVIII 2; Cicero, 1979, 23 [35] [IV A]) [„niesprawiedliwe są te wojny, które zostały wszczęte bez przyczyny” (Cicero, 1960a, III 23 [35])]. Jak należałoby rozumieć to *sine causa*, czyli „bez przyczyny”?

Mając na uwadze fakt fragmentaryczności analizowanej doktryny, pomocne w jego interpretacji wydaje się objaśnienie istoty wojny niesprawiedliwej, przytaczane przez Izydora z Sewilli w przywołanej już Księdze XVIII *Etymologii*, według którego: „*Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur*” (Isidori Hispalensis Episcopi, 1911, XVIII 2) [„wojnę niesprawiedliwą jest taka, którą wszczyna się w uniesieniu, a nie z jakiejś oznaczonej przez prawo przyczyny” (Cicero, 1960a, III 23 [35])]. Według tego objaśnienia zwrot *sine causa* należałoby interpretować jako *de furore* – w uniesieniu powodowanym silnymi namiętnościami czy pożądaniami.

Niejako na marginesie tego zagadnienia warto zauważyć odmienność Cycerońskiego i Arystotelesowskiego uzasadniania wojny

niesprawiedliwej. Mianowicie, podczas gdy według Cycerońskiej wykładni doktryny rzymskiej – w przekazie Izydora z Sewilli – jest nią wojna wszczynana *de furore*, to w rozumieniu Arystotelesa jest nią ta, która posiada niesprawiedliwą przyczynę, czyli niezgodną z prawem natury, w jego Arystotelesowskim rozumieniu, o którym mowa w *Polityce*.

Cycerońskie rozważania na temat wojny, zawarte na kartach fragmentów *De re publica* oraz *De legibus*, traktując obszernie to zagadnienie zarówno deskrypcyjnie, jak i normatywno-enumeratywnie, zarazem jakoś milczą na temat tego, czym ze swej istoty byłaby wojna sama w sobie, niezależnie od wszelkich uwarunkowań pozwalających na jej rzymską, prawno-religijną legitymizację lub też nie.

Odpowiedź na to pytanie przynosi ostatnie dzieło Cyncerona, *De officiis*, w jego Księdze pierwszej, w stwierdzeniu:

Nam quum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, quumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum; confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore (Cicero, 1910, I 11 [26–30] [są dwa sposoby załatwiania sporu – jeden w drodze polubownego rozstrzygnięcia, a drugi w drodze gwałtu – i skoro tamten jest właściwy człowiekowi, a ten zwierzętom, to do tego drugiego mamy uciekać się jedynie wtedy, kiedy nie można posłużyć się pierwszym (Cicero, 1960c, I 11 [34–35])].

Wojna w kontekście tego stwierdzenia byłaby zatem – ze swej istoty – niczym innym jak rozstrzygnięciem sporu *per vim*, czyli przy użyciu siły / „w drodze gwałtu”.

POSŁOWIE

Analizowane w tym studium wybrane poglądy na temat wojny, które odcisnęły znacząco swoje znamię na europejskiej myśli w tej materii, pomimo przebrzmiałych już uwarunkowań historyczno-kulturowych i poznawczych, w których powstawały, warte są zastanowienia także współcześnie. Tym bowiem, co w nich zdaje się nadal zachowywać ważność, są właściwe im logiki oraz implikacje proponowanych przez nie rozwiązań, które traktują jako pewne teoretyczne, poznawczo-normatywne modele działań, mając na uwadze

powszechnie konstатовaną faktyczność wojen toczonych przez państwa zarówno między sobą, jak i we własnych granicach. Cztery zagadnienia mające ścisły związek z analizowanymi rozumieniami czynię przedmiotem tego posłowia.

I

Wielu prawdopodobnie się zgodzi, że pogląd, według którego „wojnę mając na oku”, należy urządzać państwo, jego prawa i instytucje, w antyku łączony głównie z rozwiązaniami ustrojowymi zwłaszcza Sparty i Krety, nie wyczerpał w nich ani swoich implikacyjnych urzeczywistnień, ani swojej ponadczasowo inspiracyjnej mocy. Tym bowiem, co on proponuje, jest występujący także współcześnie totalistyczny militarizm, który z wojny czyni: (a) nadrzędne kryterium dobrego urzędnictwa państwa i zarządzania nim (militaryzm w polityce wewnętrznej) oraz (b) jedyne skuteczne narzędzie ochrony i pomnażania korzyści własnych, mając inne państwa na uwadze (militaryzm w polityce zewnętrznej), co wyraża się zwłaszcza w: (a) totalizującej militarystyce (jak w starożytności np. owe zbiorowe posiłki pod nadzorem straży strzegących ich uczestników, o czym wspomina się w *Prawach*), (b) militarystyce porządku prawnego, polegającej na całkowitym podporządkowywaniu idei wojny wszelkich uregulowań prawnych, dotyczących zarówno życia publicznego, jak i prywatnego, (c) budowaniu w społeczeństwie kultury pragmatyzmu wojennego (militaryzacja kognitywno-emocjonalna) – pragmatyzmu, na który wskazywał w Platonie dialogu zwolennik militarystyki życia społecznego, twierdząc:

dostrzeżesz pewnie, że prawodawca [...] wojnę mając na oku wydał u nas wszystkie ustawy dotyczące publicznego i prywatnego życia i że dlatego tych praw tak nam przestrzegać polecał, że ani bogactwa, ani jakiegokolwiek urzędnictwa nie przynoszą żadnej korzyści temu, kto nie zwycięża na wojnie, lecz że odwrotnie, wszystkie skarby zwyciężonych stają się własnością zwycięzców (Platon, 1969a, I 626 A-B).

Chociaż od sformułowania przywołanej konstatacji minęło ponad dwadzieścia wieków, totalistyczny militarizm, jak pokazują

wydarzenia XX i XXI wieku, nie uległ zapomnieniu jako relikw odesłany do lamusa historii. Przeciwnie, wykazuje nadal niesłabnącą żywotność, zmieniając jedynie swoje historyczno-politycznie barwione szaty, w które się stroi, zachowując natomiast powodującego nim ducha, mianowicie ducha totalnej dominacji, żywiącego się czy to przestraszeniem własnego społeczeństwa przed groźbą wojny, czy apoteozą wojennej chwały, czy też pragmatycznie kalkulowaną własną militarną siłą. Stąd też, mając to na uwadze, także stanowcza krytyka, z jaką pogląd ten spotkał się ze strony zarówno Platona, w ostrzeżeniu:

Ten, kto na szczęście państwa i jednostki zapatruje się w ten sposób, nie będzie nigdy prawdziwym mężem stanu, jeżeli tylko lub przede wszystkim wojnę zewnętrzną będzie miał na oku, ani też sumiennym nie będzie prawodawcą, jeżeli nie ze względu na pokój wydawać będzie ustawy dotyczące wojny, lecz ze względu na potrzeby wojenne organizować sprawy pokoju (Platon, 1969a, I 628 D-E),

jak i Arystotelesa, w twierdzeniu: „Wszystkie tego rodzaju zasady i prawa są pozbawione rozumu politycznego, nie są ani pożyteczne, ani prawdziwe” (Arystoteles, 2006, VII 1333 b), warta jest ponownego przemyślenia dzisiaj, zważywszy na nowy ład światowy, który właśnie jest tworzony.

II

Nie mniej ważną kwestię, tym razem związaną z rozumieniem wojny, „pokój mając na oku”, zdają się stanowić pytania zarówno o p o k ó j, a dokładniej o jego współcześnie rozumianą istotę, jak i o p r a w o do niego, mianowicie o to, komu i w jakim zakresie prawo to miałyby przysługiwać, a także o to, jak należałoby się dzisiaj o zachowanie lub przywracanie tego pokoju troszczyć.

Starożytność zna kilka odpowiedzi na te pytania, które znajdujemy wprost lub pośrednio w analizowanych w tym studium tekstach Platona, Arystotelesa i Cyserona. Proponowane przez nie rozwiązania natury: (a) e l i t a r n e j, gdy chodzi o prawo do pokoju, które legło u podstaw twierdzenia przytaczanego przez Arystotelesa zarówno w *Polityce* – powstającej w okresie jego zreformowanego platonizmu – w brzmieniu: „celem wojny jest pokój” (Arystoteles,

2006, VII 1334 a), jak i w należącej do okresu późnego arystotelizmu *Etyce nikomachejskiej*, w sformułowaniu: „prowadzimy wojny, aby zażywać pokoju” (Arystoteles, 2000, X, 1177 b); (b) militarnej – arbitrażowo podporządkowującej, czy też (c) pokojowej – medycyjno-koncyliacyjnej, które byłyby dziełem takiego rozjemcy, który „gdy zastanie jakąś rodzinę poróżnioną, nie wygubi nikogo, lecz pojedna wszystkich ze sobą wzajemnie i nadając prawa, zdoła ich i na przyszłość utrzymać w przyjaźni” (Platon, 1960a, I 627 E – 628), mając na uwadze sposoby jego osiągnięcia i zabezpieczenia, warte są krytycznego namysłu także współcześnie w obliczu odradzających się, politycznie i militarnie rozumianych elitaryzmów. Jego ważność unaocznia też chociażby XX-wieczna, wersalska próba rozwiązania tej kwestii w odniesieniu do pokonanych w I wojnie światowej, pokazując jak bardzo można się mylić w tej materii i jak brzemienne w skutki może okazać się taka pomyłka.

III

Sądzę, że na równie ważny namysł, między innymi filozoficzny i etyczny, zasługuje pytanie, do którego sformułowania asumpt dały: starożytna zasada dotycząca dopuszczalności wojen, przytoczona w Cycerońskiej *De re publica*, w brzmieniu: *aut pro fide aut pro salute*, oraz jej krytyka ze strony Augustyna w *De civitate Dei* w związku z generowaną przez nią aporią, dotyczącą sytuacji, kiedy oba alternatywnie rozumiane powody występują równocześnie, a nie osobno, co – zważywszy na ich alternatywność (*aut aut*) – rodzi pytanie o kryterium wyboru jednego z nich (zob. Augustyn, 2010, XXII, s. 725). Chodzi mianowicie o pytanie: jak mają się do siebie powinności, które ta zasada *implicite* zakłada – powinność sojusznicza wynikająca z *pro fide* i powinność obywatelska właściwa dla *pro salute*. Czy są one równoważne, czy też którejś z nich przysługuje nadrzędność w sytuacji ich równoczesnego zaistnienia w sposób rozłączny? A gdyby przysługiwała, to której i na mocy jakiego kryterium? Pytanie to zdaje się zachowywać swoją ważność również współcześnie, biorąc pod uwagę chociażby zobowiązania sojusznicze Polski wynikające z art. 5 Paktu Północnoatlantyckiego, do którego aktualnie należy.

IV

Sokratesowa geneza wojny, upatrywana w braku rozumnego samoograniczenia się, oraz Cycerońska jej definicja, według której byłaby ona niczym innym jak rozstrzygnięciem sporu przy użyciu siły, zdają się stanowić kamienie graniczne antycznego, greckiego i rzymskiego namysłu nad nią. W wyznaczanej przez nie przestrzeni teorii i praktyki, zarówno wojny o zasoby, czy to w postaci terytoriów i ich bogactw, czy też niewolniczej siły roboczej, jak i wojny o mocarstwową dominację, zasługują na szczególną uwagę, zważywszy na ich silnie antropologiczne podłoże natury egzystencjalnej i ekonomicznej.

Podobnie nie mniejszej uwagi warte są Platońskie przemyślenia w tej materii. Przy czym nie tyle jego przemyślenia dotyczące źródeł i celów wojny, chociaż interesujące zważywszy na wyakcentowanie pokoju jako prymarnego celu jej prowadzenia, ile raczej te, które dotyczą różnych możliwości przywrócenia naruszonego przez wojnę domową ładu społecznego i zabezpieczenia jego trwałości. Wśród nich zaś to, które w miejsce powszechnie stosowanych zwyczajów wojennych destrukcji, propaguje kulturę przyjaznego współżycia, osiąganego na drodze mediacyjno-koncyliacyjnego porozumienia, będącego dziełem takiego rozjemcy, który

gdy zastanie jakąś rodzinę poróżnioną, nie wygubi nikogo, lecz pojedna wszystkich ze sobą wzajemnie i nadając prawa zdoła ich i na przyszłość utrzymać w przyjaźni (Platon, 1960a, 627 E – 628).

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (2000). *Etyka nikomachejska*. W Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. T. 5. D. Gromska (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2006). *Polityka*. L. Piotrowicz (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi (1877). *De civitate Dei*. Libri XXII. T. II. Continet libb. XIV-XXII. Lipsiae sumtibus Ernesti Bredtii.
- Augustyn (2010). *Państwo Boże*. T. 2. W. Kubicki (Tłum.). Warszawa: Hachette Polska.

- Isidori Hispalensis Episcopi (1919). *Etymologiarum sive Originum*. Oxonii: apud Typographeum Clarendonianum.
- Cicero, M.T. (1910). *De officiis, Libri tres*. New York: Hinds, Noble & Eldredge,
- Cicero, M.T. (1960a). *O państwie*. W *Pisma filozoficzne*. T. 2: *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach* (s. 7–189). W. Kornatowski (Tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cicero, M.T. (1960b). *O prawach*. W *Pisma filozoficzne*. T. 2: *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach* (s. 191–316). W. Kornatowski (Tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cicero, M.T. (1960c). *O powinnościach*. W: *Pisma filozoficzne*. T. 2: *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach* (s. 317–539). Tłum. W. Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cicero, M.T. (1979). *De re publica. Vom Gemeinwesen*. K. Büchner (Übs., Hg.). Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Heraklit z Efezu (2005). *Zdania*. A. Czerniawski (Tłum.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Koszałko, M. (2016). *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*. *Roczniki Filozoficzne*, t. LXIV, nr 3 – 2016, 5–37.
- Platon (1960). *Prawa*. M. Maykowska (Tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (2003). *Państwo*. W. Witwicki (Tłum.). Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Tulejski, T. (2014). *Starotestamentowe źródła augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej. Rozważania nad fragmentem „Contra Faustum”*. *Forum Teologiczne*, XV, 161–173.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>