

Platońska doktryna wojny sprawiedliwej

Chrześcijańska koncepcja wojny sprawiedliwej opracowana przede wszystkim przez św. Augustyna z Hippony należy bez wątpienia do znaczących zdobyczy osiągnięć cywilizacji. Zagadnienie to powraca w dyskusjach wszędzie tam, gdzie w miejscu zdominowanym przez cywilizację chrześcijańską toczy się konflikt zbrojny, w który zaangażowani są, choćby biernie, wyznawcy Chrystusa. Mowa tutaj przykładowo o wojnie toczącej się w tym roku na terenie Ukrainy. Koncepcja św. Augustyna opiera się na pewnych fundamentach. Z jednej strony jest to objawiona religia chrześcijańska, z drugiej zaś koncepcje filozoficzne, na których bazował ów doktor Kościoła. Nie od dziś wiadomo, że jest to filozofia platońska. W związku z tym niniejszy artykuł poświęcono właśnie filozoficznym podstawom augustyńskiej teorii, a w szczególności platońskiej koncepcji wojny, aby dociec, na ile i w jakich przypadkach można według Platona usprawiedliwić prowadzenie wojen. Pozwoli to na odkrycie śladowych elementów doktryny wojny sprawiedliwej w pismach wspomnianego filozofa. To zadanie wykonano w dwóch krokach. Po pierwsze, omówiono ogólnie filozoficzny, kulturowy i historyczny kontekst myśli platońskiej, po drugie zaś, z tekstów *Dialogów* Platona wydobyto jego doktrynę wojny i możliwości jej usprawiedliwienia. W pierwszym etapie przeanalizowano wybrane fragmenty dzieł Hezjoda, Heraklita z Efezu, Empedoklesa oraz Tukidydesa. W drugim etapie skupiono się na wybranych fragmentach wielkich dialogów *Państwa* i *Praw* Platona, nie bez odwoływania się do dialogów pomniejszych oraz do opracowań takich autorów takich, jak: Seth Jaffe, Saram Monoson i Henrik Syse, a także kilku autorów rodzimych, zwłaszcza z kręgów naukowych filozofii wojskowości.

Analizując wspomniane tutaj rozważania, a także inne badania na temat wojen, dochodzi się od razu do dwóch spostrzeżeń. Najpierw nasuwa się stwierdzenie, że wojny zdają się towarzyszyć ludzkości od samego jej zarania. Ponieważ wielu autorów dochodzi do tego wniosku, fakt ten należy uznać za powszechnie wiadomy¹. Następne stwierdzenie dotyczy związku wojen z naturą człowieka². Tutaj zwykła

¹ Por. J. Regina-Zacharski, *Wojna w świecie współczesnym. Uczestnicy, cele, modele, teorie*, Łódź 2014, s. 129.

² Por. J. Świniarski, M. Marcinkowski, *Rola wojny w życiu społecznym. Część I – Wojna w historii myśli przednowożytnej*, „Zeszyty naukowe WSOWL” (2012), nr 2 (164), s. 193.

logika podpowiada, że albo wojny wypływają z natury ludzkiej i tym samym są niezbędnym elementem historii, albo są wypaczeniem człowieczeństwa i tym samym czymś obcym w historii ludzkości, co można i należy usunąć. Przykładem pierwszego poglądu jest choćby nowożytne stanowisko Thomasa Hobbesa³. Warto w tym kontekście sprawdzić, jak na zagadnienie wojny zapatrywali się filozoficzni poprzednicy Platona oraz sam filozof, z doktryny którego czerpał potem obficie św. Augustyn.

Filozoficzno-historyczne tło koncepcji platońskiej

Ogólnie można stwierdzić, że u podstaw wojny zawsze leży jakiś konflikt i rywalizacja, które pojawiają się w historii wszędzie tam, gdzie istnieje praca na roli i jej zabezpieczenie. Zaawansowana kultura rolnicza, w przeciwieństwie do zwyczajów wędrownych plemion łowieckich i uprawiających zbieractwo, wymaga osadzenia w konkretnym miejscu, nie da się jej ukryć i nie da się razem z nią uciec. Starożytny poeta i pisarz Hezjod w swoim dziele *Prace i dnie*⁴ zauważył, że wojny biorą się z rywalizacji. Rywalizacja ta może być zdrowa i niezdrowa. Jeśli jest zdrowa, człowiek chwali ją, gdy ją rozumie, lecz jej niezdrowy rodzaj jest godny nagany. Niezdrowa rywalizacja sprzyja wojnie i prowadzi do walki, w której przejawia się okrucieństwo. I chociaż nikt jej nie kocha, niemniej jest kwestią honoru i tak silną pobudką, że starożytny poeta nazywa ją „siłą woli nieśmiertelnych”, bogowie zaś i ludzie płacą surową cenę za walkę o to, co według nich im się słusznie należy⁵. Z kolei zdrową rywalizację, jak pisze Hezjod, dla ludzi miłą, bogowie zasadzili w korzeniach ziemi. Ona to pobudza do pracy nawet nieruchawych⁶. Starożytny wieszcz dodaje, że człowiek mobilizuje się do pracy, gdy myśli o swoim bogatym bliźnim. Wtedy sam spieszy do orki, do sadzenia i porządkowania swojego domu. W ten sposób sąsiad rywalizuje z sąsiadem i tak jak on śpieszy do bogactwa⁷. Owa walka jest zdrowa dla ludzi i rozgrywa się jednocześnie we wszystkich stanach i zawodach. „A garncarz jest zły na garncarza, i rzemieślnik rywalizuje z rzemieślnikiem, a żebrak jest zazdrosny o żebraka, a minstrel o minstrela”⁸. Z kolei od owej wojny, za którą bogowie i ludzie płacą wysoką cenę, może ich uchronić specjalne błogosławieństwo Zeusa. Przypada jednak ono w udziale tylko tym, którzy sądzą sprawiedliwie tak współziomka, jak i przybysza. Błogosławieństwo to objawia się pokojem dokoła wszystkich granic, dzięki któremu państwo czuje się bezpiecznie jak pielęgnowane

³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1974, s. 109.

⁴ Zob. Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Warszawa 1952.

⁵ Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 11–15.

⁶ Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 16–17.

⁷ Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 20–22.

⁸ Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 23–24.

dziecko i zaraz rozkwita⁹. Ten barwny opis literacki znajduje odzwierciedlenie we współczesnych Hezjodowi dociekaniach filozoficznych. Wśród nich należy zacząć od wariabilizmu Heraklita (zm. ok. 480 p.n.e.). Filozof ten uważał, że oparta na wzajemnej rywalizacji walka przeciwieństw leży w naturze rzeczy: „Wojna jest ojcem wszystkiego, dlatego że konflikt jest metafizyczną różnicą potencjałów, która napędza ruch, a ten jest istotą rzeczy. Wojna jest powszechna dla wszystkich, a walka jest sprawiedliwością. Wszystkie byty stały się z konieczności dzięki walce”¹⁰. Empedokles, który urodził się niedługo po śmierci Heraklita, utrzymywał, że nienawiść jest siłą odpychającą i dzielącą, a więc wywołującą konflikty niezdrowej rywalizacji. Z zachowanych fragmentów wynika, że w dziele *O naturze* myśliciel rozwinął swoją teorię o tworzeniu i ginięciu wszechświata za pomocą dwóch wzajemnie przeciwstawnych „sił” boskich¹¹. Nikos Georgakellos przywołuje opinię Arystotelesa o tym, że myślenie Empedoklesa jest bardzo nasycone, a przez to alegoryczne i trudne, a jego pisma – często złożone i niejednoznaczne. Jednak dzięki temu, co pisali o Empedoklesie starożytni komentatorzy, tacy jak Teofrast czy sam Arystoteles, którzy prawdopodobnie czytali całe dzieło ich poprzednika, stało się możliwe zdefiniowanie podstawowych zasad filozofii Empedoklesa wraz z filarami, na których jest zbudowana. Tymi filarami są: teoria kulistego świata tożsamego z bytem, składającego się z czterech elementów: ognia, powietrza, wody i ziemi, oraz para sił zarządzająca wszystkim, czyli miłość i nienawiść, które to siły pozostają w ciągłej walce między sobą. Miłość odpowiada za przyciąganie poszczególnych elementów do siebie i scalanie świata, nienawiść zaś powoduje ich rozpraszanie i podział. Te siły raz po raz przemagają się wzajemnie, a jednym z momentów zwycięstwa nienawiści jest wojna¹². Trzeba jednak dodać, że walka przeciwnych sił, a więc powstawanie (scalanie) i ginięcie (rozkład) są niezbędnym tworzywem świata i siłą napędzającą jego działanie¹³. Wydaje się, że w duchu Heraklita i Empedoklesa pisał starożytny historyk, ale i filozof Tukidydes, który jednak – jak twierdzi Pierre Hassner – tych przeciwstawnych sił nie upatrywał w miłości i nienawiści, lecz w umiarkowaniu i namiętności. Tukidydes sądził, że procesy dziejowe można przyrównać do ruchu i spokoju. Ruch może mieć charakter zarówno umiarkowany, jak i namiętny, jednak namiętnego spokoju nigdy nie ma. Umiarkowanie, podobnie jak empedoklesowska miłość, utożsamia się z dobrem, które zawsze jest zagrożone przez namiętność lub przypadek¹⁴. Według słynnego starożytnego historyka, autora wiekopomnej *Wojny*

⁹ Por. Hezjod, *Prace i dni*, dz. cyt., II, 225–237.

¹⁰ Heraklit z Efezu, *Fragment B80*, za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 96.

¹¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, dz. cyt., s. 172.

¹² Por. N. Georgakellos, *Empedocles of Arcagas: His Theory and the Exact Sciences*, Newcastle 2019, s. 11.

¹³ Empedokles, *Fragment 26*, za: G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, dz. cyt., s. 175.

¹⁴ Por. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje: filozofia wojny i pokoju w perspektywie historycznej*, „Res Publica” (1998), s. 51, publica.pl/wp-content/uploads/2018/05/Hassner_Przekroczy-c-trzy-tradycje_RPN2-31998.pdf [dostęp: 2 XI 2022 r.].

*peloponeskiej*¹⁵, mieszkańcy Peloponezu stale przedstawiali Ateńczyków jako ludzi o skłonnościach do tyranii. W opozycji Perykles twierdził, że to Sparta knuje wciąż przeciw Ateńczykom, którzy kierują się przecież demokratycznie ustanowionym prawem. Traktat między tymi dwiema wspólnotami państwowymi wymagał rozwiązywania konfliktów na drodze arbitrażu. Sparta nie zaoferowała mediacji i nie zaakceptowała oferty złożonej jej przez Ateny¹⁶. Historyk uważał, że Sparta rozpoczęła wojnę bezprawnie, a więc to Ateńczycy będą pokrzywdzeni, doznając niesprawiedliwości. Z tego powodu to oni właśnie będą toczyć sprawiedliwą wojnę przeciw niesprawiedliwym agresorom¹⁷. We wspomnianych fragmentach Tukidydes stwierdza, że prawdziwa przyczyna (αἰτία) wojny była następująca: „Wzrost potęgi Ateńczyków (τῶν Ἀθηναίων μεγάλους γιγνομένων) sprawił, że Spartanie zaczęli się bać (φόβον), co zmusiło (ἀναγκάσαι) ich stronnictwa do walki”¹⁸. Na uwagę zasługuje użycie słów dobrze znanych z języka polskiego i funkcjonujących w nim w takich wyrażeniach, jak megalomania, fobia i przeznaczenie. Seth Jeff, analizując ten fragment *Wojny peloponeskiej*, zauważa filozoficznie brzemiennie twierdzenie Tukidydesa o kompulsywnej, a więc bezwzględnie popychającej do nieprzemysłanego działania naturze strachu wytworzonego przez niekontrolowany wzrost potęgi innego państwa leżącego w pobliżu. Wspomniana bezwzględność w filozofii nosi miano konieczności, czyli czynnika zwalniającego z odpowiedzialności moralnej. Zdaniem starożytnego historyka obie strony konfliktu, a więc Ateny i Sparta, powoływały się na konieczność prowadzenia wojny¹⁹. Drogi do wojny i usprawiedliwienie jej prowadzenia są tutaj, jak widać, różne. Od strony Spartan należałoby dojrzeć działanie negatywnej siły przeciwnej niż rywalizacja w dobrym tego słowa znaczeniu, o jakiej pisał Hezjod. Od strony Greków pojawia się negatywnie oceniana przez Hezjoda nieprzyjemna i nielubiana walka o honor, motywowana „nadludzką siłą”, która zmusza do płacenia za nią wysokiej ceny i bogów, i ludzi²⁰. Tukidydes rozróżniał jednak konieczność strachu, która prowadzi do walki, oraz kosztowną i nieprzyjemną konieczność honoru, która prowadzi do oporu. Każde z tych miast-państw jest opętane innym rodzajem konieczności. Jak się można przekonać, strach albo honor występuje jako bodziec do osiągnięcia tego, co w każdym mieście-państwie greckim jego władcy uznają za korzystne i dobre. Grają one niebanalną rolę w retoryce przygotowań do wojny. Tym sposobem od porywających przemówień na miejskich agorach przechodzi się do czynów, przygotowując i prowadząc wojny. Mechanizmy konieczności działające w procesie wywoływania i prowadzenia wojen mogą być, i faktycznie bywają wykorzystywane przez stosowanie w nich odpowiedniej retory-

¹⁵ Zob. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. T. Kumaniecki, Warszawa 1953.

¹⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, dz. cyt., 1.140.2.

¹⁷ Por. S. N. Jaffe *Thucydides on the Outbreak of War: Character and Contest*, Oxford 2017, s. 250.

¹⁸ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, dz. cyt., 1.23.5–1.23.6.

¹⁹ Por. S. N. Jaffe, *Thucydides on the Outbreak of War...*, dz. cyt., s. 17–18.

²⁰ Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 11–15.

ki. Według autorów te przeciwne sobie konieczności zakorzenione w jakże różnych punktach widzenia Aten i Sparty doprowadziły do niespotykanej dotąd eskalacji konfliktu w wojnie peloponeskiej, która wybuchła w 460 r. p.n.e. i złamała *status quo* Hellady²¹. W tej wojnie wslawił się Sokrates, Alcybiades zaś został potępiony za kierowanie się „celem, który uświęca środki”²². Z dialogu *Charmides* można przeczytać, że Sokrates brał udział w wojnie peloponeskiej²³, w *Uczcie* zaś – że wslawił się w walce i znosił wielkie niewygodny wojny²⁴.

Wojna w wybranych dialogach Platona

Sokrates, jako postać platońskich *Dialogów*, w swojej *Obronie* powołuje się na swój udział w wojnie oraz konieczność i sprawiedliwość wojny. Zdaniem twórcy etyki jedynie obecność człowieka na wojnie usprawiedliwia nieobecność w państwie i brak zaangażowania w jego sprawy²⁵. Saram Monson twierdzi, że problem z podejściem Sokratesa do wojny można rozdzielić na dwie części: jego osobiste zaangażowanie w wojnę oraz jego filozoficzne rozważania na temat wojny, za którymi najprawdopodobniej kryją się poglądy Platona – autora *Dialogów*. W związku z powyższym już na początku pojawia się słynny dylemat Sokratesa związany z wojną: obywatelski obowiązek każe mu się w nią angażować, gdy jego zdaniem nieuprawniona przyczyna wojny sprawia, że myśliciel staje się „niechętnym poborowym”, który mówi, że wolałby „krzywdy doznawać niż ją zadawać”²⁶. W *Państwie* Sokrates, a w gruncie rzeczy Platon, stara się zająć stanowisko między obowiązkiem mówienia prawdy, czyli zaistnienia słusznej przyczyny wojny, a obowiązkiem spełnienia społecznej powinności, czyli zaspokojenia konkretnej potrzeby państwa²⁷. Wydaje się, że sięga on w tym miejscu do opisanej przez Hezjoda podwójnej konieczności: rywalizacji i honoru²⁸. W ten oto sposób można u Platona doszukiwać się korzeni doktryny wojny sprawiedliwej, choć już samo to wyrażenie brzmi niemalże jak oksymoron. Teoria usprawiedliwionej wojny powstaje na skutek wzajemnego asymilowania sił wzajemnie sobie różnych, a czasem nawet wręcz przeciwnych.

Platon w *Prawach* uważał za nierozsądnych tych, którzy nie zdają sobie sprawy z tego, że tak naprawdę wszystkie państwa wciąż toczą nieustanną wojnę ze wszystkim państwami. Podobnie mówi także Konstytucja duszpasterska o Koście-

²¹ Por. S. N. Jaffe, *Thucydides on the Outbreak of War...*, dz. cyt., s. 24.

²² Por. S. Monson, *Socrates in Combat: Trauma and Resilience in Plato's Political Theory*, w: *Combat, Trauma and The Ancient Greeks*, eds. P. Meineck, D. Konstan, New York 2014, s. 137.

²³ Platon, *Charmides*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 43.

²⁴ Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 86.

²⁵ Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., s. 567.

²⁶ Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., s. 372.

²⁷ Por. S. Monson, *Socrates in Combat...*, art. cyt., s. 149.

²⁸ Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 11–15.

le w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która powstawała w latach zimnej wojny i jej autorzy na pewno zgadzali się z tym, że samego braku działań wojennych niepodobna nazwać pokojem²⁹. To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, może być pustym słowem, gdyż w rzeczywistości każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nie wypowiedziało. W istocie w życiu publicznym wrogami są wszyscy dla wszystkich, w prywatnym zaś każdy dla siebie samego, gdyż w każdym człowieku toczy się wojna przeciwko samemu sobie³⁰. Jak widać, doktryna społeczna, a w tym także i wojenna Platona jest odzwierciedleniem jego antropologii. Platon wspomina o tym w *Fedonie*: Wojny, rozruchy i bitwy pochodzą z ciała i z jego żądy, prowadzą one coś w rodzaju walki lub wojny wewnętrznej. We wszystkich ludzkich wojnach dąży się do zdobycia dóbr niższego rzędu, a owe niższe dobra człowiek jest zmuszony zdobywać dla ciała i jego pobudek, którym służy jak niewolnik. A dodatkowo los człowieka można określić jako marny, dlatego że pobudki ciała, nawet na wszelkie sposoby zaspokojone, i tak sprawią zamieszanie i niepokój oraz „spłoszą myśl”³¹. W wojnach wewnętrznych albo się zwycięża samego siebie, albo samemu sobie ulega. Analogicznie to samo dzieje się w poszczególnych domach, wioskach i państwach: jedne z nich zwyciężają same siebie, inne znów ulegają samym sobie. Zharmonizowane wartości „boskie” układają się w następujący porządek: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo, odpowiadające zaś im wartości ludzkie to zdrowie, piękno, siła i bogactwo³². W państwie sprawiedliwym nie chodzi jednak o panowanie rozumu i zdrowia, lecz o zachowanie równowagi między poszczególnymi wartościami. Zwycięstwo wewnętrzne polega na tym, że to, co lepsze, odnosi je nad tym, co gorsze. Jeśli takie zwycięstwo odnosi się w skali państwa, wtedy słusznie można powiedzieć, że państwo to ma przewagę nad samym sobą i że zasługuje na pochwałę z powodu tego zwycięstwa. Takie państwo można nazwać sprawiedliwym i tylko takie państwo prowadzi sprawiedliwe wojny. niesprawiedliwe państwo prowadzi wojnę niesprawiedliwą³³. Niestety w kręgach kultury greckiej ku rozpaczy filozofów toczono niesprawiedliwe wojny. W dialogu melijskim Tukidydes odwołuje się do wspólnego porozumienia, które powinno obowiązywać między wszystkimi Grekami także w czasie wojny. Porozumienie takie jest jednak tylko marnym pocieszeniem dla słabych i nie ma możliwości powstrzymania niesprawiedliwego pragnienia potęgi i mocy. Oczywiście

²⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 78.

³⁰ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 14–16.

³¹ Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., s. 686.

³² Por. J. Świniarski, M. Marcinkowski, *Rola wojny w życiu społecznym...*, art. cyt., s. 195.

³³ Platon, *Uczta*, dz. cyt., s. 16–17.

ście wspomniano kontrowersyjną postać Alcybiadesa, w którego historii osobista korzyść wzięła górę nad najbardziej wzniosłymi ideami³⁴.

Platon wstępnie rozróżnił dwa rodzaje wojen. Jako pierwsze wymienia wojny wewnętrzne, które odbywają się między miastami-państwami Hellady. Wojny te powstają na skutek wewnętrznego zmagania pomiędzy poszczególnymi państwami, tak jak odbywa się to między poszczególnymi częściami duszy w człowieku. Nie jest dobrze, kiedy w takich wojnach przegrywa sprawiedliwość, a więc harmonia między państwami. Dzieje się tak dlatego, że państwo tworzone przez ludzi niesprawiedliwych samo w sobie jest niesprawiedliwe³⁵. Takie wewnętrzne wojny Platon potępia: „Wojna z tego samego źródła pochodzi, skąd najobficiej w państwie płyną nieszczęścia prywatne i publiczne”³⁶. Pochodzą one przecież z braku sprawiedliwości, czyli harmonii między częściami duszy – z tego samego źródła, z jakiego pochodzą ludzkie nieszczęścia i złe uczynki. Wojny wewnętrzne są to więc wojny chorego społeczeństwa. Kiedy postać Sokratesa z *Dialogów* pyta o to, czy sprawiedliwa jest wojna między Grekami, a w konsekwencji zniewalanie jednych przez drugich, udziela od razu odpowiedzi negatywnej. Wśród ludzi o podobnej kulturze zrzeszonych w miastach-państwach powinna panować zgoda, a nie wojna. Jeśli jednak taka wojna się zdarzy, bo przecież nie wszystkie wspólnoty są idealne, to nie warto jej nazywać wojną (gr. πολεμος), lecz rozłamem. Tymczasem w czasach Sokratesa Helladą wstrząsały wojny wewnętrzne (rozłamy), które były bardziej brutalne i tragiczne w skutkach niż wojny z obcokrajowcami. Z tego powodu Platon uważał, że Grecy nie powinni nigdy traktować się wzajemnie z brutalnością lub nienawiścią³⁷. Wszelkie konflikty między nimi powinno się rozwiązywać na mocy sprawiedliwych układów. Sokrates nauczał właśnie, że zarówno ludzie, jak i ich miasta powinny zachowywać harmonię między poszczególnymi częściami. Wszelko wówczas będzie uśrednione i sprawiedliwe. Uniknie się wówczas napadów i grabieży. Należy także wyeliminować zniewolenie lub mordowanie pokonanych. Zamiast tego powinno się prowadzić dysputę i dialog, by osiągnąć sprawiedliwość i akceptowalny wspólnie pokój, żeby nie prowadzić wojny w nieskończoność.

Obok wojen wewnętrznych możliwe są także wojny zewnętrzne, kiedy wróg, np. Persja, naciera na Helladę. Wojny te powstają wtedy, kiedy całe państwo w oczach wrogów staje się dobrem niższego rzędu, które ma służyć „koniecznemu” zaspokojeniu potrzeb niesprawiedliwego agresora³⁸. Wojny zewnętrzne wynikają z odmienności, a w gruncie rzeczy z niższości, czyli niesprawiedliwości kultury obcej. Dają one

³⁴ Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's Republic*, „Diametros” (2010), no. 23, s. 106.

³⁵ Por. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje...*, art. cyt., s. 52.

³⁶ Por. Ł. Barański, *Zarys postrzegania wojny na przestrzeni dziejów*, „Obronność. Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej” (2012), nr 3, s. 5–6.

³⁷ Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 107–108.

³⁸ Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine...*, art. cyt., s. 109.

prawo do obrony sprawiedliwej, czyli zharmonizowanej kultury wyższej przed niższą, w której wewnętrznej harmonii brakuje. Kultura wyższa panuje wszędzie tam, gdzie ostatecznie zwycięża sprawiedliwość, a więc harmonia. Taką kulturę Platon upatruje w Helladzie³⁹. Za Przemysławem Rutkowskim należy jeszcze przypomnieć, że Platon jako przedstawiciel kultury wyższej podkreślał potrzebę humanizmu na wojnie: „zmarli już nie są niczymi wrogami”. Tymczasem w starożytności powszechne było stosowanie praktyki zemsty nad zmarłymi w postaci odmowy godziwego pochówku, zniewalanie pokonanych lub po prostu dokonywania na nich masakry⁴⁰. W państwie, w którym sprawiedliwość istnieje i działa, pojawiają się pewne dobra luksusowe, a w tym filozofia⁴¹. Mając na uwadze to, że istnieją państwa sprawiedliwe (zrównoważone) i niesprawiedliwe (zaspokajające potrzeby), wojna zdaje się nieunikniona. Filozof odrzuca więc koncepcję pacyfistyczną. Pokój staje się okazją do przygotowań wojennych w celu ewentualnej obrony lub rozszerzania sprawiedliwości⁴². Spór, który analizował Platon, o jakość państwa niesprawiedliwego i sprawiedliwego prowadzony był między Glaukonem a Sokratesem. Glaukon przyznał, że Grecy powinni rozstrzygać konflikty między sobą właśnie przez mediacje, podczas gdy obcych trzeba zwalczać z taką zaciekłością, z jaką podczas wojny peloponeskiej walczyli między sobą Grecy⁴³. Na tej podstawie można wyciągnąć wniosek, że starożytni Grecy nie popierali wojny tak mocno, jak się dziś wydaje. Wypracowali także swoistą doktrynę wojny sprawiedliwej, którą potem udoskonalili chrześcijanie, a zwłaszcza św. Augustyn.

Zakończenie

Po dokonaniu powyższej analizy można się pokusić o podsumowanie koncepcji wojny i możliwości jej usprawiedliwienia w świetle dzieł Platona. Otóż uczeń Sokratesa uważał, że istnieją wojny indywidualne prowadzone przez człowieka z samym sobą, wojny wewnętrzne, czyli wojny domowe i bunty, oraz wojny zbrojne z wrogami. Zakończeniem poszczególnych wojen jest odpowiednio: pokój wewnętrzny i harmonia, zniewolenie oraz eliminacja. W pierwszej księdze *Praw* Platon rozważa pogląd, że wszystkie państwa są z natury w stanie wzajemnej wojny, i rozszerza go, powiadając, że każdy człowiek może być wrogiem drugiego, a w życiu prywatnym nawet wrogiem samego siebie. W tej potrójnej paraleli zawiera się jednak podstawowy dualizm. Związek między częściami duszy i częściami miasta stanowi wątek przewodni *Państwa*. Dla Platona niezgoda wewnątrz duszy lub miasta stanowi największe zło, wobec tego celem polityki jest zapewnienie pokoju, który można odnaleźć jedynie w harmonii opartej na sprawiedliwości o charakterze hierarchicznym.

³⁹ Platon, *Państwo*, dz. cyt., s. 106–107.

⁴⁰ Por. P. Rutkowski, *Konflikty i wojny w kontekście wybranych myśli filozoficznych od starożytności do renesansu*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” (2011), nr 1, s. 120.

⁴¹ Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine...*, art. cyt., s. 106.

⁴² Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine...*, art. cyt., s. 110.

⁴³ Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 120.

Jednak owa jedność i hierarchia nie mogą istnieć w stosunkach między miastami. Pokój między nimi może mieć jedynie charakter negatywny, gdyż polega on nie tyle na unikaniu wojny, ile wzajemnych wpływów, które prowadziłyby do zakłócenia wewnętrznej jedności. Dlatego właśnie platońskie miasto będzie kultywowało, by posłużyć się tzw. szlachetnym kłamstwem, mit autochtoniczności czy też różnicy między naturą jego obywateli a innymi ludźmi. Pozostawione w rękach ambasadorów i filozofów, będzie położone z dala od morza, niechętne podróżom i kontaktom z obcymi⁴⁴. Za Platonem można podzielić wojny – a w szerszym znaczeniu konflikty i rywalizacje – na wewnętrzne, czyli toczone przez człowieka z samym sobą oraz toczone wśród swoich i przeciwko swoim, a także wojny zewnętrzne toczone z wrogami. Dąży się w nich do zapanowania wyższego nad niższym, i to przede wszystkim nie wśród wartości ludzkich, lecz wśród wartości boskich. Czyli ma panować rozum w człowieku, filozof w państwie i mądrość między narodami. Ale rozum rządzi sprawiedliwością i harmonią, a więc pojednaniem, a nie zniszczeniem siły przeciwnej. Tylko w takiej sytuacji ma się do czynienia z człowiekiem sprawiedliwym i sprawiedliwym państwem, a takowe jest usprawiedliwione w przypadku prowadzenia wojen, ponadto jego wojny nie będą powodowały zbędnego okrucieństwa ani zemsty.

Bibliografia

Źródła drukowane

Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Warszawa 1952.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1974.

Platon, *Charmides*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 33–84.

Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 611–714.

Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 333–452.

Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 539–584.

Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997.

Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997.

Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 3–90.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 526–606.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. T. Kumaniecki, Warszawa 1953.

⁴⁴ Por. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje...*, art. cyt., s. 51.

Opracowania

- Barański Ł., *Zarys postrzegania wojny na przestrzeni dziejów*, „Obronność. Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej” (2012), nr 3, s. 5–19.
- Georgakellos N., *Empedocles of Arcagas: His Theory and the Exact Sciences*, Newcastle 2019.
- Hassner P., *Przekraczając trzy tradycje: filozofia wojny i pokoju w perspektywie historycznej*, „Res Publica” (1998), s. 49–58, publica.pl/wp-content/uploads/2018/05/Hassner_Przekroczy-c-trzy-tradycje_RPN2-31998.pdf [dostęp: 2 XI 2022].
- Jaffe S. N., *Thucydides on the Outbreak of War: Character and Contest*, Oxford 2017.
- Monoson S., *Socrates in Combat: Trauma and Resilience in Plato's Political Theory*, w: *Combat Trauma and the Ancient Greeks*, eds. P. Meineck, D. Konstan, New York 2014, s. 131–156.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reginia-Zacharski J., *Wojna w świecie współczesnym. Uczestnicy, cele, modele, teorie*, Łódź 2014.
- Rutkowski P., *Konflikty i wojny w kontekście wybranych myśli filozoficznych od starożytności do renesansu*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” (2011), nr 1, s. 119–125.
- Syse H., *The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's Republic*, „Diametros” (2010), no. 23, s. 104–123.
- Świniarski J., Marcinkowski M., *Rola wojny w życiu społecznym. Część I – Wojna w historii myśli przednowożytnej*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” (2012), nr 2 (164), s. 192–205.

Abstrakt

Platońska doktryna wojny sprawiedliwej

Chrześcijańska koncepcja wojny sprawiedliwej należy bez wątpienia do znaczących osiągnięć cywilizacji. Owa wypracowana przez św. Augustyna koncepcja opiera się na fundamentach filozofii platońskiej. Za Platonem można podzielić wojny – a w szerszym znaczeniu konflikty i rywalizacje – na wewnętrzne, czyli toczone przez człowieka z samym sobą oraz toczone wśród swoich i przeciwko swoim, a także na zewnętrzne toczone z wrogami. Dąży się w nich do zapanowania wyższego nad niższym, i to przede wszystkim wśród wartości boskich. Czyli ma panować rozum w człowieku, filozof w państwie i mądrość między narodami. Ale rozum rządzi sprawiedliwością i harmonią, a więc pojednaniem, a nie zniszczeniem siły przeciwnej. Tylko w takiej sytuacji ma się do czynienia z człowiekiem sprawiedliwym i spra-

wiedliwym państwem, a takowe jest usprawiedliwione w przypadku prowadzenia wojen.

Słowa kluczowe: wojna sprawiedliwa, Platon, historia, filozofia

Abstract

The Platonic Doctrine of a Just War

The Christian idea of justified war is undoubtedly one of the significant achievements of civilization. This concept, developed by St. Augustine is based on the foundations of Platonic philosophy. According to Plato, wars, and in a broader sense, conflicts and rivalries, can be divided into internal conflicts, i.e., those fought by a man with himself and fought among his own people or against his own people, and external conflicts, wars fought with enemies. These are about the domination of the “higher” over the “lower” especially among divine values. Meaning that it goes precisely to the reign of reason in man, philosophy in the state and wisdom among nations. But reason governs with justice and harmony, and therefore reconciliation, not the destruction of the opposing force. Only in such a situation do we have a just man and a just state, and such a state is justified in waging wars.

Keywords: war, just, Plato, history, philosophy

