

NIEKTÓRE NIEKONSEKWENCJE KONCEPCJI MORUSA WOJNY I POKOJU

Teresa GRABIŃSKA*

* *Wydział Nauk o Bezpieczeństwie, Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lądowych*
e-mail: t.grabinska@wso.wroc.pl

Artykuł wpłynął do redakcji 21.11.2011 r. Zweryfikowaną i poprawioną wersję po recenzjach i korekcie otrzymano w lutym 2012 r.

Przedstawione są poglądy Thomasa More'a na temat wojny i pokoju. Podejmuje się analizę statusu wojny w Utopii wobec wskazania przez Morusa na pokój jako na prawo natury. Wyróżnia się dwie powiązane z sobą niekonsekwencje koncepcji Morusa i nazywa się je – niekonsekwencją pokoju i niekonsekwencją wymiany niepieniężnej. Dyskutuje się realność obu niekonsekwencji w perspektywie etyki chrześcijańskiej, etyki utylitarystycznej i praktyki polityki międzynarodowej, także współczesnej.

Słowa kluczowe: *Tomasz Morus (św., 1478-1535), utopia, państwo, pokój, wojna*

WSTĘP

Utopię Thomasa More'a uważa się za konstrukcję modelu państwa, którego struktura jest granicznie wyidealizowana – i to w przede wszystkim w sensie metodycznym i realizacji praktycznej, nie zaś etycznym. Model ów zawiera bowiem elementy, których urzeczywistnienie w życiu poszczególnej osoby ludzkiej, w egzystencji społeczności czy w organizacji państwowej nie musi być pozytywnie wartościowane pod względem etycznym

Głębsze badania przekazu *Utopii* wskazują na niekonsekwencje, a nawet sprzeczności zasad postulowanych w modelu państwa More'a. W pracy wyróżniam i omawiam dwie z nich – zasadę pokoju i zasadę wymiany niepieniężnej. Okazuje się, że – po pierwsze – nie są one w koncepcji Morus wzajemnie niezależne. Po drugie, nie są one w pełni spójne już w ramach samego modelu państwa, co w ich wdrażaniu prowadzi do określonych niekonsekwencji. Niekonsekwencje te są poddane przez mnie ocenie z punktu widzenia etyk – chrześcijańskiej i utylitarystycznej oraz w perspektywie realnej praktyki politycznej. Tylko w świetle etyki chrześcijańskiej omawiane zasady powodują realne niekonsekwencje, w pozostałych przypadkach są to niekonsekwencje pozorne. Taka diagnoza skłania do refleksji nad zasięgiem uniwersalizmu etycznego w różnych kręgach kulturowych chrześcijaństwa i nad jego wpływem na realną politykę wewnętrzną i międzynarodową.

1. POKÓJ A NIE WOJNA STANEM NORMALNYM WSPÓLNOTY LUDZKIEJ

Koncepcja bezpiecznego państwa, jaką w *Utopii* przedstawił Thomas More¹, wiązana jest najczęściej z nierealną konstrukcją państwa idealnego Platona oraz z państwem totalnie zuniformizowanym i skomunalizowanym². Niezależnie jednak od stopnia realności zarysowanej koncepcji czy kontrowersji wokół swobód obywatelskich finezyjnie nakreślona wizja państwa Utopian pozwala zrekonstruować znaczenie wojny w polityce wewnętrznej i zewnętrznej. Ta rekonstrukcja, inaczej niż wiele innych rekonstrukcji regulacji w państwie, postulowanych przez More'a, nie jawi się jako ideał nieosiągalny w praktyce politycznej. Przyczyny, skutki i środki prowadzenia wojny są tu poddane ocenie moralnej, jak każde inne zdarzenie kierowane ludzką wolą. Wojna jako prawo natury nie jest prawem natury ludzkiej. Nie ma u Morusa prostego przeniesienia naturalności instynktu przetrwania (osobniczego i gatunkowego) i celów walki ze świata zwierząt na świat ludzi. Więcej, świat ludzki ma za zadanie ów zwierzęcy instynkt i cele walki przezwyciężyć.

Argumentacja na rzecz naturalności wojny oparta – jak u Arystotelesa³ – na argumentacji biologizacyjnej, odwołuje się do naturalności instynktu walki organizmu biologicznego i do regulacji równowagi w ekosystemie grup organizmów, pozostających w łańcuchu pokarmowym. Według More'a instynkt samozachowania (podkreślany zwykle przez Hobbesa⁴) tylko w warunkach agresji z zewnątrz wymusza u ludzi podjęcie walki. A i w tym przypadku w historii wojennych konfliktów znane są liczne przykłady poświęcenia życia jednostek i grup ludzkich w celu obrony dóbr ważniejszych niż biologiczne przetrwanie konkretnych osób lub grup. Ludzka świadomość skończoności życia biologicznego pozwala ustawić hierarchie dóbr, w której życie doczesne i cele czysto witalne nie zawsze są stawiane najwyżej.

Wojna, jeśli niekierowana naturalną potrzebą obrony, jest dla Morusa – w ujęciu wcześniejszym niż Carla von Clausewitza⁵ – zjawiskiem wyłącznie politycznym. Służy wtedy wzmocnieniu władzy, zdobywaniu nowych terytoriów i bogactw, podbijaniu i uzależnianiu nowych społeczności. Jest wynikiem planowego działania, aktów decyzji, podejmowanych dla realizacji określonego celu. A zatem, tym razem inaczej niż u Clausewitza, jak każde ludzkie działanie, świadome i ucelowane, podlega ocenie moralnej, ocenie pod względem powodowanego dobra lub zła. Wojna niesie z sobą więcej zła niż dobra i dlatego, podobnie jak w koncepcji wojny sprawiedliwej Stanisława ze Skarbimierza⁶, powinna być prowadzona tylko w celach obronnych lub w celu wsparcia in-

¹ T. More (Morus), *Utopia*, tł. K. Abgarowicz, IW Daimonion, Lublin 1993.

² T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza*, Wrocław 2012, rozdz. V, w druku.

³ Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowski, [w:] Arystoteles, *Dzieła zebrane*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 35.

⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Fund. Aletheia, Warszawa 2005, s. 204-206.

⁵ C. von Clausewitz, *O wojnie*, tł. T. Cichowicz i in., Ofic. Wydaw. Mireki, Warszawa 2010, Ks. VIII.

⁶ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej i Mowa o tym, że należy wyżej cenić mądrość niż oręż wojenny*, [w:] Ibidem, *Mowy wybrane o mądrości*, tł. L. Ehrlich i B. Chmielowska, Wydaw. Arcana, Kraków 2000, s. 86-111 i 126-139. Por. też o kulturze politycznej jadwizanizmu w: S. Kazimir, *Jadwizanizm a kopernikanizm*, [w:] „Roczniki Naukowe”, nr 4/2003, s. 91-100, Wydaw. PWSZ, Wałbrzych.

nych społeczności w ich słusznej walce.

Morus wyraźnie wskazywał na to, co później podnosił to Jan Paweł II⁷, że dla polityków pokój ma znacznie mniejszą wartość niż wojna. Dzieje się tak dlatego, że wojna jest narzędziem polityki wzmacniania władzy, podczas gdy pokój jest warunkiem polityki prowadzącej do pomyślnego rozwoju społeczności. Prowadzenie wojny nie tyle jest, ile może być sztuką, ale jeszcze większą sztuką, wymagającą innych umiejętności niż prowadzenie wojny, jest zapewnienie społeczności rozwoju w pokoju i poczucie bezpieczeństwa. Stanem normalnym ludzkiej egzystencji jest stan pokoju, a nie wojny. I to ludzką sztuką jest pokój wprowadzić i utrzymać. Każda wspólnota posiada określone zasoby i określony potencjał rozwojowy. Zadaniem rządzących jest te zasoby i ten potencjał wykorzystać do powiększania dobra wspólnego. Kluczowe jest właściwe zarządzanie zasobami, a ono z kolei wymaga właściwego rozpoznania stanu wspólnoty, określenia celów działania i zabezpieczenia podstawowych praw. Władza zatem powinna posługiwać się wiedzą właściwie dobranych ekspertów, tradycyjnie nazywanych mądrymi doradcami. Morus i Skarbimierzcyk wskazywali na to, że owa mądrość nie wyczerpuje się wyłącznie w wiedzy wyuczonej, w zdobytym doświadczeniu praktycznym czy w sprawności intelektualnej. Musi zostać koniecznie dopełniona zmysłem moralnym, odpowiednią postawą etyczną, która to dopiero pozwala właściwie wybrać dobro i która skłania do postaw służebnych wobec wspólnoty, nie zaś do postaw nakierowanych na karierę czy osobisty sukces.

Ciekawa jest diagnoza Morusa dość powszechnej sytuacji, gdy rządzący niechętnie odnoszą się do ocen i rad innych niż te, do których sami są przekonani. Morus widział w tym element instynktu zwierzęcego⁸, który jest źródłem egocentryzmu i egoizmu. Przywiązanie do własnych sądów, zwalczanie cudzych niewygodnych poglądów i odmiennych postaw są niejako przedłużeniem zwierzęcego instynktu samozachowania, tyle że w świecie ludzkim przybiera ono postać wyrafinowaną, w tym tylko względnie (w sposobie) transcendującą atawizmy. Umiejętność zatem doboru mądrych doradców i właściwe wykorzystanie ich posługi jest warunkiem właściwego zarządzania wspólnotą.

Analiza spisanych kilkutyśioletnich ludzkich dziejów powinna być materiałem do wypracowania metod działania w polityce, które zapewnią pokój. Owszem, historia jest przedmiotem analiz prowadzonych w zasadzie przez wszystkich, którzy zajmują się twórczo teorią polityki i społeczeństwa, ale to, aby była „nauczycielką życia” pozostaje najczęściej pobożnym życzeniem, co Morus tłumaczył rozbudowanym *ego* rządzących, realizowaniem prywatnych ambicji, dominacją doraźnych celów politycznych nad zasadami etycznymi. Posługiwanie się przykładami z historii ma najczęściej charakter ideologiczny lub jest instrumentem używanym w celu raczej wstrzymywania pokojowych zmian (reform) niż ich wdrażania.

Aby zatem rządzący mogli właściwie dobrać doradców, umiejętnie korzystać z ich wiedzy i doświadczenia, sami powinni być odpowiednio do tego przygotowani⁹. I w tym

⁷ Np. Jan Paweł II, Encykliki: *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, ust. 10; *Centesimus annus*, Rzym 1991, ust. 18.

⁸ More, *Utopia*, s. 24.

⁹ *Ibidem*, s. 41, 50.

miejsu Morus zbliżył się do koncepcji Platona strażników doskonałych w zakresie ich wychowania i gruntownego wykształcenia w filozofii, ale takiej filozofii systemowej (odrzucał jednak filozofię scholastyczną), która by miała rozbudowaną warstwę praktyczną zasad działania moralnego, artystycznego, politycznego i ekonomicznego.

2. WŁASNOŚĆ PRYWATNA A ŁAD WEWNĘTRZNY PAŃSTWA

Morusa uważa się za przeciwnika własności prywatnej i za protoplastę powszechnej komunalizacji dóbr. Jednak głębsza analiza stosunku More'a do własności prywatnej, a lepiej napisać – osobistej, ukazuje stosunek More'a do własności bardziej złożonym.

Po pierwsze, More pozostawał w kręgu kultury chrześcijańskiej, w której akcentuje się walor życia wspólnotowego¹⁰. Przykładem były pierwsze chrześcijańskie komuny, a wzorem – postawa Chrystusa w stosunku do biednych i bogatych. Postawa, która znosiła nie tylko wartościowanie ludzi ze względu na ich stan posiadania, na możnych i poddanych, lecz kładła szczególny nacisk na drugie przykazanie miłości bliźniego, na bycie człowiekiem zasługującym na zbawienie, nie zaś posiadaczem doczesnych dóbr i zaszczytów, wskazywała na horyzont eschatologiczny.

Po drugie, More był przekonany o deprawującym charakterze własności prywatnej obywateli dla utrzymania pokoju i bezpieczeństwa państwa, zwłaszcza tej własności, która jest wymierna na pieniądze i zwłaszcza wtedy, gdy owa własność jest rozdzielona nierówno – jak *wyspy bogatych w morzu nędzy*¹¹. Nie ma wtedy mowy ani o sprawiedliwości, ani o właściwym kształtowaniu postaw społecznych, ani o właściwym doborze rządzących, a kryterium doboru władzy staje się cenzus majątkowy¹². Taka oligarchiczna społeczność narażona jest na niepokoje wewnętrzne, jak i na wojny zewnętrzne, powodowane ambicją i żądzą zdobywania nowych zasobów.

Po trzecie, wspólnota – według Morusa¹³, jak i wcześniej według Arystotelesa¹⁴ – powinna się charakteryzować mniej więcej jednakowym, dostatecznym (w sensie dostatku a nie w sensie stanu minimalnego przeżycia) poziomem posiadania i porównywalną możliwością tego, co dziś nazwalibyśmy samorealizacją każdego poszczególnego jej członka. Wspólnotę ma zatem liczebnie dominować grupa – arystotelesowski *stan średni*, którą współcześnie określilibyśmy jako warstwę średnią. Ona gwarantuje stabilność wewnętrzną wspólnoty i to ona jest zainteresowana jej harmonijnym rozwojem zarówno w sferze materialnej, jak i kulturalnej. Silna warstwa średnia nie jest zainteresowana destabilizacją pokoju wewnętrznego w państwie, pilnuje porządku publicznego. W takiej wspólnocie zatem poziom przestępczości jest niski. Nie jest też skłonna do wszczynania konfliktów zbrojnych z innymi wspólnotami, bo nie odczuwa braków w posiadaniu – przeciwnie dąży do zachowania *status quo*, starannie unika wzrostu ryzyka egzystencji.

¹⁰ Ibidem, s. 50-53.

¹¹ T. Grabińska, *Matka Teresa w cywilizowanym świecie*, [w:] *Zmiany strukturalne w Polsce – diagnoza, analizy, perspektywy*, Wyd. Ośrod. Badań Prognost., Wrocław 1993, s. 85-87.

¹² More, *Utopia*, s. 53-55.

¹³ Ibidem, s. 46.

¹⁴ Arystoteles, *Polityka*, s. 59-60.

Po czwarte, o ile warstwa średnia o dostatecznym poziomie posiadania jest najlepszym stabilizatorem pokoju we wspólnocie, to warstwy o poziomie posiadania znacznie odbiegającym od stanu dostatku warstwy średniej powinny – według Morusa¹⁵ – być pod szczególną pieczę władzy. Warstwy o najniższym statusie społecznym i majątkowym mają być objęte działaniami pomocowymi ze strony władzy z tej przyczyny, aby nie zagrażały bezpieczeństwu personalnemu członków wspólnoty, aby nie zasilaly grup przestępczych¹⁶, ale i ze względu na to, że – według Morusa¹⁷ – życie człowieka (także przestępcy) podlega szczególnej ochronie, zgodnie z przykazaniem „Nie zabijaj”. Warstwy najbogatsze i najuboższe powinny być kontrolowane po to, aby – w pogoni za bogaceniem się – nie zniekształcały harmonijnego rozwoju wspólnoty, nie wytwarzały programowego bezrobocia, które zawsze jest czynnikiem destruującym wspólnotę, nie spiskały z zewnętrznym wrogiem państwa.

Po piąte, Morus był przeciwny istnieniu warstwy próżniaczej¹⁸, która z nadmiaru dóbr nie włącza się do rozwijania pracą wspólnoty. Udział tej klasy w stymulowaniu rozwoju kulturalnego, w wyznaczaniu poziomu luksusu, który miałby być atraktorem działań warstwy średniej, nie jest dla Morusa usprawiedliwieniem istnienia warstwy próżniaczej. Przeciwnie, styl życia (jak i system organizacji społeczeństwa) promujący wymianę usług, a nie wytwarzanie, jest – według Morusa – wzorem negatywnym.

3. SIŁY ZBROJNE NA STRAŻY POKOJU CZY W GOTOWOŚCI DO WOJNY?

Morus zdecydowanie opowiadał się za zachowaniem pokoju. Siły zbrojne zatem powinny być utrzymywane wyłącznie w tym celu, nie zaś po to, aby wszczynać wojny. Nie cenił sztuki wojennej dla samej sztuki, lecz w celach czysto praktycznych. Te praktyczne cele nie mogą się jednak przekładać na wykorzystywanie wojska do pilnowania porządku wewnętrznego. Członkowie wspólnoty muszą bowiem mieć odpowiedni zakres swobód, aby właściwie działać i samodzielnie strzec ładu w państwie¹⁹.

Utrzymywanie wojska w gotowości użycia go do wszczęcia wojny jest bardzo kosztowne i – jak to ujęlibyśmy dzisiaj – wpisuje się w wyścig zbrojeń, który ma na celu pokonanie przeciwnika w wyniku zaskoczenia atakiem nową bronią. Samo pokonanie przeciwnika w wojnie napastniczej jeszcze jej nie kończy, ponieważ wymaga utrzymania zdobyczy, zwłaszcza gdy jest nią nowe terytorium i trzeba na nim zainstalować wojsko w podwyższonej gotowości. A to wiąże się z kolejnymi kosztami. Wtedy formalne zawarcie pokoju faktycznie nie kończy wojny, lecz ją niejako rozciąga w czasie na permanentny konflikt wewnętrzny i zewnętrzny. Taki stan zawieszenia broni przy stałej groźbie wybuchu działań zbrojnych jest demoralizujący dla społeczeństwa, które w dużej swojej części zaniedbuje normalne działania we wspólnocie na rzecz zaangażowania w działania wojenne lub służące tzw. „utrzymaniu pokoju” pod groźbą wojny. Ta poświęcająca się wojnie część społeczeństwa nie uczestniczy w rozwijaniu pokojowej egzystencji w państwie, a zaabsorbowanie *wojną permanentną* przedstawicieli wła-

¹⁵ More, *Utopia*, s. 35.

¹⁶ Ibidem, s. 30-31.

¹⁷ Ibidem, s. 32-33; jakkolwiek Morus dopuszczał odstępstwa od niestosowania kary śmierci, np. wyjątkowo wobec niebezpiecznych i nierokujących poprawy przestępców.

¹⁸ Ibidem, s. 28-30.

¹⁹ Ibidem, s. 28.

dzy uniemożliwia odpowiednie stanowienie prawa.

Morus wielokrotnie podkreślał, że sztuka prowadzenia polityki pokoju a nie konfrontacji wojennej jest trudniejsza niż sztuka wojny. Gdy jednak bada się sposoby polityki pokojowej, zalecane przez Morusa, trzeba wskazać na pewną niekonsekwencję w sposobie wdrażania tych działań, nazwijmy ją *niekonsekwencją pokoju* (NP). Działania mające na celu wojnę napastniczą są przez Morusa napiętnowane jako te, które dezorganizują społeczność i jako te, za które są odpowiedzialne poszczególne osoby decydujące o wojnie i o jej przebiegu, jak i uczestnicy wojny, zmuszeni do zabijania. Działania wojenne Morus jednoznacznie potępiał jako działania przeciwko życiu i to potępiał je moralnie. Natomiast ocenę działań pokojowych Morus potraktował inaczej. Ich wartość mierzył stopniem skuteczności utrzymania pokoju, także wtedy, gdy środkiem utrzymania pokoju jest nie tylko zręczne zawieranie traktatów i przymierzy, lecz i wtedy, gdy jest nim wojna²⁰. W takich okolicznościach wojna jest traktowana instrumentalnie i najlepiej – jak zalecał Morus – aby była prowadzona siłami wojsk najemnych, zorganizowanych przez nację wrogie temu, przeciwko komu się prowadzi wojnę. Ten sposób argumentacji w porównaniu z argumentacją na rzecz zła wojny jako takiej może wskazywać na sprzeczność (wyrażoną w NP) i to na sprzeczność, która w moralizatorskim podejściu Morusa do polityki nie powinna wystąpić. Wojna bowiem jest zawsze przeciwko komuś, przeciwko życiu, zdrowiu i mieniu członków jakiejś wspólnoty i zawsze jest złem – jak pisał Skarbimierz²¹ – nawet wtedy, gdy jest najbardziej sprawiedliwa. Morus natomiast zdaje się koncentrować na określonej wybranej wspólnocie (jak Utopianie), która co prawda nie powinna wszczynać wojny, ale której przedstawiciele u władzy są równocześnie uprawnieni do narzucania swoich porządków społeczności międzynarodowej za pomocą wojny.

Myśl utylitarystyczna i instrumentalizowania ludzkiego czynu miałyby w kulturze brytyjskiej (a zatem i we współczesnej euroatlantyckiej) ideowe umocowanie nie tylko w tradycji protestanckiej, ale i w pewnym stopniu – u Morusa. Wyprzedzający go o stulecie Stanisław ze Skarbimierza takiej dwojakiej oceny czynów wojennych nie popełnił. Gdyby się zastanawiać nad przyczynami różnicy między oboma myślicielami, to na pewno wstępna diagnoza o uniwersalizmie kultury (także politycznej) Rzeczypospolitej Korony i Litwy w stosunku do partykularyzmów kultury (a zwłaszcza polityki) brytyjskiej dałaby się utrzymać i zapewne przedłużyć na bliższe nam okresy historyczne²².

4. PEŁNY NADZÓR NAD SKARBEM PAŃSTWA JAKO JEDEN Z TRZECH WARUNKÓW SILNEJ WŁADZY

Hobbes, gdy pisał o koniecznym zakresie rządów, który nie może być dzielony z innymi ośrodkami władzy niż władza centralna, wskazywał na trzy dziedziny polityki – ideologię, wojsko i skarb państwa²³. Morus również te trzy dziedziny uważał za klu-

²⁰ Ibidem, s. 42-43, s. 112-113.

²¹ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*, s. 87.

²² T. Grabińska, *Fundamentalizm i postmodernizm a uniwersalizm*, [w:] *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – Od idei do praxis*, pod red. H. Grzmił-Tylutki i A. Hennel-Brzozowska, Wyd. PAU i UJ, Kraków 2010, s. 25-50.

²³ Hobbes, *Lewiatan*, s. 268.

czowe, ale szczególnie wyróżnił pieczę nad skarbem państwa. Można się tu doszukać niekonsekwencji w projekcie bezpiecznego państwa More'a, nazwijmy ją *niekonsekwencją wymiany* niepieniężnej (NW). Dla zwykłych bowiem obywateli (w skali państwa) nie przewidywał środków płatniczych, wręcz deprecjonował znaczenie metali szlachetnych (kruszców), które zwykle były miernikiem wartości pieniądza²⁴. Natomiast, z drugiej strony, państwo ma dysponować wymiernym bogactwem. Powodem tego jest konieczność potęgi państwa okazywanej na zewnątrz (w skali międzynarodowej) – w postaci własnej silnej armii lub w postaci opłaconej armii najemnej. Drugą zatem niekonsekwencją Morusa – NW wiąże się z pierwszą – NP. Oto dla obrony państwa lub dla wprowadzania odpowiednich porządków na innym terytorium²⁵ potrzebna jest silna, dobrze uzbrojona i dobrze wyszkolona armia, zdolna do wojny. A do tego potrzebne są środki finansowe.

Trzeba w tym miejscu zapytać o sposób wydatkowania pieniędzy ze skarbu państwa. Wewnątrz państwa (Utopian) nie ma obiegu pieniądza. Obywatele wytwarzają to, co im i państwu jest potrzebne, ich wytwory zaś przepływają w sposób bezpośredni tam, gdzie są zamawiane. Utopianie mają produkować broń i wyposażenie dla wojska także bezpłatnie. Trzeba zatem przyjąć, że jedynie ze względu na potrzeby regulacji międzynarodowych, w tym – wojny, rząd Utopii prowadzi intensywną wymianę z zewnątrz i w tym celu posługuje się pieniędzmi²⁶.

Podczas pokoju władza powinna utrzymywać skarb państwa na tym samym poziomie. Nadatek dóbr, jakie wpłyną do skarbu państwa, powinien być przeznaczony także na cele wewnętrzne, ale nie na potrzeby aparatu władzy, lecz wyłącznie – po pierwsze – na wzmocnienie rynku wewnętrznego, aby w konsekwencji wzrostu obrotów w wymianie wewnętrznej wzrastało bogactwo obywateli i po drugie – na stymulowanie przedsięwzięć sprzyjających wzmocnieniu bezpieczeństwa personalnego obywateli²⁷.

5. RZECZYWISTE CZY POZORNE NIEKONSEKWENCJE W KONCEPCJI BEZPIECZNEGO PAŃSTWA MORUSA?

Wolno zapytać, czy podniesione niekonsekwencje – NP i NW – koncepcji Morusa są pozorne czy rzeczywiste? A skoro tak postawić pytanie, to należy wcześniej określić perspektywę owej realności, w której poddane zostaną oglądowi obie niekonsekwencje.

5.1. Perspektywa etyki chrześcijańskiej

Jeśli przyjąć zasady etyki chrześcijańskiej, w której przykazanie miłości jest przykazaniem wiodącym w relacjach międzyludzkich, to – podobnie jak u Stanisława ze Skarbimierza – każda wojna jest złem. I poza walką w obronie prawa naturalnego żadna forma wojny nie jest usprawiedliwiona. Natomiast Morus, jakkolwiek podobnie sprzeciwiał się wojnie i zabijaniu oraz dopuszczał wojnę tylko w przypadku obrony prawa natury, to jednak w odróżnieniu od Stanisława ze Skarbimierza rzecz traktował partykularnie,

²⁴ More, *Utopia*, s. 82-86.

²⁵ Ibidem, s. 74, 82.

²⁶ Można się powołać na przykłady historyczne podboju Indian, gdy Aztekowie czy Inkowie, którzy nie cenili złota wewnątrz własnych społeczności, okupowali się złotem Cortezowi czy Pizarro.

²⁷ Ibidem, s. 48.

tj. w odniesieniu do wybranej idealnie urządzonej społeczności (Utopian), która miała być chroniona wszelkimi sposobami przed złem wojny tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Ta wybrana idealna wspólnota miałaby mieć prawa, według Morusa, do kolonizowania terytoriów, także zamieszkałych przez inne wspólnoty. A gdy te nie zgodzą się na przyjęcie przybyszów i wprowadzenie nowych zwyczajów, to wybrana grupa (Utopian) ma prawo zająć terytorium siłą i stosować metody wojenne zdobywania i utrzymania nowego obszaru²⁸. Inaczej niż u Skarbimierczyka nie ma u Morusa wyraźnego zalecenia poszanowania inności drugiego człowieka – członka odmiennej wspólnoty, jego prawa do rozwijania własnej kultury, do wolności przekonań. Jest on bliźnim, ale bliźnim niejako gorszego gatunku, któremu wolno perswadować siłą właściwą wagę rzeczy.

Mamy więc u Morusa do czynienia z rzeczywistą niekonsekwencją NP w perspektywie etyki chrześcijańskiej. Nie tylko zresztą przykazanie miłości bliźniego jest tu traktowane dwoiście, ale też i inne przykazanie – „Nie zabijaj”. Z jednej oto strony Morus zdaje się być rzecznikiem tak ścisłego przestrzegania owego przykazania, że rozciągnął jego prawomocność na zabijanie zwierząt (Skarbimierczyk tego wszak nie czynił!), podczas gdy z drugiej strony dopuścił (choć z ograniczeniami) zabijanie ludzi w wojnie napastniczej.

NW, czyli niekonsekwencja wymiany niepieniężnej nie ma bezpośredniego odniesienia do etyki chrześcijańskiej, ponieważ wymiana dóbr czy to za pomocą pieniędzy lub czy bez niego nie ma odniesienia etycznego. Jest to technika wymiany. Dopiero tezauryzacja pieniędzy rodzi pokusę wykorzystywania go w innych celach. Wtedy te cele i działania zmierzające do ich realizacji podlegają ocenie moralnej. U Morusa tym celem jest także wojna napastnicza, wynajmowanie wojsk czy przekupstwo dla utrzymania porządku na zewnątrz wybranej wspólnoty państwowej (Utopian). Gdy ten porządek jest rozumiany partykularnie, a nie uniwersalnie to NW staje się niekonsekwencją rzeczywistą w perspektywie etyki chrześcijańskiej.

5.2. Perspektywa etyki utilitarystycznej

Mimo, że do powstania w Wielkiej Brytanii etyki utilitarystycznej dzieliły Morusa dwa wieki, to wartość użyteczności czynu (wojennego), jak i wartość użyteczności wymiany pieniężnej na arenie międzynarodowej jest jasno akcentowana przez Morusa w *Utopii*, w której wprost pisał²⁹, że „najszuszniesza jest wojna wypowiedziana takiemu narodowi, który posiada znaczne pustkowia, nie pozwala jednak innym zajmować i użytkować tych obszarów, choć zgodnie z naturalnym porządkiem mają oni prawo wykorzystać je dla swojego wyżywienia”. Pożytki takiej wojny napastniczej są dla napastników oczywiste, ponieważ ludność grupy wybranej (Utopian) może się nadal harmonijnie (w obranym porządku) rozwijać, natomiast pożytki dla ludności napadniętej i zawojowanej także mają być – według Morusa – oczywiste, jako że staje się owa ludność beneficjentem jedynej słusznej ideologii prowadzącej ją do pokojowego i szczęśliwego bytowania w porządku wprowadzonym przez najeźdźcę.

NP w świetle etyki utilitarystycznej jest zatem pozorna. Brutalną siłą NP można odnaleźć w kolonizacji Ameryki Północnej, dokonywanej przez przybyszów zza oceanu,

²⁸ Ibidem, s. 74, s. 112-119.

²⁹ Ibidem.

w dużej mierze o purytańskiej ideologii³⁰, wzorowanej na koncepcji idealnej wspólnoty Morusa. Jeśli tak lub inaczej rozumiana użyteczność wszczynania wojny jest dopuszczalna, to i NW staje się pozorną, bowiem wszelkie sposoby pozyskiwania siły w oparciu o nowożytność i narodów są dopuszczalne, a te które najszybciej prowadzą do wymiany dóbr między państwami o różnych ustrojach i kulturze doprowadzają się do uniwersalnego ekwiwalentu, takiego jak kruszec.

5.3. Perspektywa praktyczna polityki międzynarodowej

More niejednokrotnie podkreślał, podobnie jak Arystoteles³¹, niezbywalną wartość przyjaźni w harmonijnym łączeniu członków wspólnoty, ponieważ „to, że posiadamy wspólną naturę wydaje się im silniejszym węzłem niż wszystkie przymierza, a życzliwe usposobienie skuteczniej łączy /.../ ludzi niż słowa układu”³². O ile we wspólnocie państwowej dostrzegał możliwość realizacji zasady przyjaźni, to w relacjach międzypaństwowych zalecał ostrożność w pozyskiwaniu poparcia w wyniku zawierania sojuszy³³. Morus wprost uważał umowę za niezgodną z naturą. Wszelkie umowy są krótkotrwałe, są zawierane po to, aby je zrywać, istnienie ich usypia czujność i zapobiegliwość, naraża na niebezpieczeństwo wojny. Zalecał stałą gotowość wspólnoty na wypadek wojny.

Zasadniczo wojna, według Morusa, powinna być wprowadzona w celach przywrócenia stanu natury (a więc pokoju), ale – jak to wykazaliśmy wcześniej – urzeczywistnienie naturalnego stanu pokoju Morus upatrywał w porządku bytowania wspólnoty idealnej (jak Utopian). I jakkolwiek cel wojny nakierowany na zaprowadzenie tego porządku, nie ma u Morusa na względzie potocznie rozumianego interesu partykularnego (konkretnej wspólnoty)³⁴, to apriorycznie przyjęty prymat jednej kultury (i porządku urzędowania państwa) nad drugą faktycznie dopuszcza najazd i eksterminację tych, którzy owego prymatu nie są skłonni zaakceptować. Otwiera to furtkę dla ideologii totalitarnych i rasistowskich, stale obecnych w praktyce politycznej. Niewątpliwie NP nie jest więc w żadnym razie pozorną w perspektywie praktyki polityki międzynarodowej.

Morus zalecał, powołując się na prawo natury, powstrzymanie się od zabijania, taktykę walki powodującą minimalizację przelewu krwi. Sprzyja temu sprytnie układanie się (choć zasadniczo niezgodne u Morusa z prawem natury), wszelkie działania podstępne, a więc zapewne przekupstwo lub zrywane umów, oszczędzanie własnych obywateli w walce, a narażanie innych, w tym wynajętych za pieniądze³⁵. Wszystko to co powyżej stawia NP i NW jako sprzeczności pozorne w perspektywie praktyki politycznej w skali międzynarodowej.

PODSUMOWANIE

W zarysowanej analizie doktryny wojny i pokoju Morusa widać, że jedynie w perspektywie etyki chrześcijańskiej, i to w kręgu Kościoła Rzymskiego, gdzie czyn

³⁰ Np. por. J.K. Eastel, *The Golden Door. An Investigation into Some Historical Documents about the Concept of Liberty and Freedom*, [w:] „Disputationes Ethicae”, nr 5/2010, s. 5-19.

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 248-250.

³² Morus, *Utopia*, s. 112.

³³ Ibidem, s. 110-111.

³⁴ Ibidem, s. 113.

³⁵ Ibidem, 114-116.

ludzki podlega kwalifikacji moralnej i gdzie występuje uniwersalistyczna antropologia, Morusowe NP i NW są realne. Powstaje zatem ważne pytanie dla cywilizacji euroatlantyckiej, zanurzonej w kryzysie kulturowym:

Czy osławiona Morusowa *Utopia* nie stała się oby mniej „utopijna” niż nauczanie społeczne Kościoła Rzymskiego³⁶ (a wcześniej – doktryna Skarbimierczyka) i jakie owa zmiana kryterium utopijności (wszak za czasów Skarbimierczyka było ono inne niż później) miała i ma konsekwencje dla ładu ekonomicznego i politycznego w świecie współczesnym?

LITERATURA

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.
2. Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowski, [w:] Arystoteles, *Dzieła zebrane*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
3. Clausewitz C. von, *O wojnie*, tł. T. Cichowicz i in., Ofic. Wydaw. Mireki, Warszawa 2010.
4. Eastel J.K., *The Golden Door. An Investigation into Some Historical Documents about the Concept of Liberty and Freedom*, [w:] „Disputationes Ethicae”, nr 5/2010, s. 5-19.
5. Grabińska T., *Matka Teresa w cywilizowanym świecie*, [w:] *Zmiany strukturalne w Polsce – diagnoza, analizy, perspektywy*, Wyd. Ośrod. Badań Prognost., Wrocław 1993, s. 85-87.
6. Grabińska T., *Fundamentalizm i postmodernizm a uniwersalizm*, [w:] *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – Od idei do praxis*, pod red. H. Grzmił-Tylutki i A. Hennel-Brzozowska, Wyd. PAU i UJ, Kraków 2010, s. 25-50.
7. Grabińska T., *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza*, Wrocław 2012, w druku.
8. Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Fund. Aletheia, Warszawa 2005.
9. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.
10. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
11. Kazimir S., *Jadwiżanizm a kopernikanizm*, [w:] „Roczniki Naukowe” nr 4/2003, Wydaw. PWSZ, Wałbrzych 2003, s. 91-100.
12. More T., (Morus), *Utopia*, tł. K. Abgarowicz, IW Daimonion, Lublin 1993.
13. Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*, tł. L. Ehrlich, [w:] *Idem, Mowy wybrane o mądrości*, Wydaw. Arcana, Kraków 2000, s. 86-111.
14. Stanisław ze Skarbimierza, *Mowa o tym, że należy wyżej cenić mądrość niż oręż wojenny*, tł. B. Chmielowska, [w:] *Idem, Mowy wybrane o mądrości*, Wydaw. Arcana, Kraków 2000, s. 126-139.

³⁶ T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa*, Dodatek 1.

SOME INCONSISTENCES OF MORE'S CONCEPT OF WAR AND PEACE

Summary

The article presents the views of Thomas More on war and peace. It analyses the status of war in Utopia with regard to More's indication on peace as the law of nature. Two inconsistencies of More's concept are found and called as the following: the peace inconsistency and the non-monetary exchange inconsistency. They are related to each other. The reality of both inconsistencies is discussed in the light of the Christian and utilitarian ethics and political practice.

Keywords: *Thomas More (Saint, 1478-1535), utopia, state, peace, war*