

*Arkadiusz Górnisiewicz** <https://orcid.org/0000-0001-5569-5215>

ZAGADNIENIE ZMIANY USTROJU W ŚWIETLE HISTORII TEORII WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Streszczenie. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zarysu problemu zmiany ustroju w kontekście tradycji wojny sprawiedliwej. Chociaż zmiana ustroju jako uzasadnienie użycia przemocy w stosunkach międzynarodowych nie wydaje się zajmować znaczącego miejsca w teorii wojny sprawiedliwej, złożoność europejskiej refleksji o wojnie ujawnia pewne strategie uzasadniania interwencji oparte na koncepcjach uniwersalistycznych, które w określonych warunkach mogą prowadzić do zmiany ustroju z użyciem przemocy.

Słowa kluczowe: zmiana ustroju, wojna sprawiedliwa, nowoczesność, prawo narodów

THE PROBLEM OF REGIME CHANGE IN THE LIGHT OF THE HISTORY OF THE THEORY OF JUST WAR

Abstract. The paper sets out to present an outline of the problem of regime change against the backdrop of just war tradition. Although regime change as a title for a justified use of violence in international relations does not seem to hold significant place within just war thinking, the complexity of the European thinking on war reveals some strategies for justification of the interventions based on the universalistic concepts that may lead to a forcible change of regime in certain conditions.

Keywords: regime change, just war, modernity, the law of nations

1. ZARYS PROBLEMU

Do zajęcia się zagadnieniem uzasadnienia zmiany ustroju w kontekście tradycji wojny sprawiedliwej skłoniły mnie tendencje dochodzące do głosu w ostatnich dekadach, dopuszczające możliwość interwencji militarnej z powodów humanitarnych (interwencje humanitarne), czy nawet stwierdzające istnienie

* Uniwersytet Jagielloński, arkadiusz.gornisiewicz@uj.edu.pl



© by the Author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)
Received: 17.11.2025. Verified: 10.01.2026. Revised: 24.02.2026. Accepted: 31.03.2026.

Funding information: Not applicable. **Conflicts of interests:** None. **Ethical considerations:** The Author assures of no violations of publication ethics and takes full responsibility for the content of the publication.

takiego zobowiązania (*responsibility to protect*). Współcześnie interwencja humanitarna oznacza najczęściej „użycie siły zbrojnej przez państwo, grupę państw lub organizacje międzynarodowe na terytorium innego państwa bez jego zgody, które ma na celu ochronę osób podlegających jurysdykcji tego państwa przed ciężkimi i masowymi naruszeniami międzynarodowo uznanych praw człowieka” (Kwiecień 2019, 144). Interesuje mnie zagadnienie, czy podejmowane współcześnie próby wypracowania na gruncie teorii wojny sprawiedliwej uzasadnienia dla użycia siły w obronie zasad uniwersalnych lub w celu zmiany ustroju są czymś nowym, czy też możemy odnaleźć ich zaczątek w historii teorii wojny sprawiedliwej. Podstawowa teza tekstu brzmi, iż analiza historii teorii wojny sprawiedliwej pozwala zidentyfikować obecność wątków uzasadniających zmianę ustroju w pewnym ograniczonym zakresie, które jednak nie stanowią teoretycznego rdzenia tradycji wojny sprawiedliwej.

Innymi słowy poruszam zagadnienie dotyczące ewolucji teorii wojny sprawiedliwej i próbuję odnaleźć wypowiedzi klasyków doktryny wojny sprawiedliwej dotyczące zagadnienia zmiany ustroju. Proponuję potraktować problem zmiany ustroju w świetle doktryn wojny sprawiedliwej na szerszym planie intelektualnym, który stanowi dla niego naturalne tło, mianowicie: poszukiwania uzasadniania interwencji na gruncie zasad uniwersalnych (różnego pochodzenia, religijnego, cywilizacyjnego itd.). Nawet jeśli kwestia zmiany ustroju nie jest formułowana wprost, to niemniej pojęciowo i historycznie wiąże się ona z myśleniem w kategoriach uniwersalnych, mających stanowić uzasadnienie dla podejmowania interwencji.

W tym miejscu poczynię pewne ogólne uwagi historyczne. Koncepcja wojny sprawiedliwej znajduje się wśród fundamentalnych idei nadających kształt powojennemu łaadowi światowemu w ramach Karty NZ i ONZ. Niezależnie od tego, jak bardzo nieefektywny i popękany jest ten porządek, pozostaje on formalnie w mocy.

Aby lepiej to zrozumieć, przydatne jest synoptyczne spojrzenie takich badaczy ewolucji wojny, jak Quincy Wright czy Carl Schmitt. Przemiany dominującej koncepcji wojny są dla tego ostatniego papierkiem lakmusowym, pozwalającym wykryć strukturalne zmiany w obrębie prawa narodów, skoro „historia prawa międzynarodowego jest historią pojęcia wojny” (Schmitt 2005, 518). Z dużym uproszczeniem można mówić o dwóch fundamentalnych przemianach dotyczących statusu wojny w stosunkach międzynarodowych w pierwszych wiekach nowożytności oraz na początku XX w. (a konkretnie po zakończeniu I wojny światowej). Pierwsza przemiana związana jest ze słabnięciem paradygmatu wojny sprawiedliwej, druga – z jego powrotem.

2. ZARYS HISTORYCZNO-DOKTRYNALNY TRADYCJI WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Nie zapominając o wkładzie starożytnych (zarówno na poziomie praktyki, jak w przypadku rzymskiego kolegium kapłańskiego *fecjalów*, jak i teorii, w postaci rozważań nad typami wojny i jej uzasadnieniem u Cycerona), niewątpliwie najważniejszym okresem rozwoju doktryny wojny sprawiedliwej było chrześcijańskie średniowiecze. Pojęciowość doktryny wojny sprawiedliwej z tego okresu przesycona jest chrześcijaństwem i nie może ona w żadnym razie uchodzić za doktrynę niezależną od swego teologicznego zaplecza. Wśród przykładowych zagadnień, które stanowiły przedmiot rozważań i sporów, fundamentalne znaczenie miała kwestia wojny w kontekście etyki chrześcijańskiej. Konkluzja teologicznych analiz św. Augustyna brzmiała, iż wojna jako taka nie jest czymś z definicji niemoralnym, skoro w Starym Testamencie opisane są wojny z Bożego nakazu (Brunstetter, O'Driscoll 2018, 24). Przekonanie, że pewne wojny są usprawiedliwione jako forma odpowiedzi na zło, którego dopuszcza się druga strona, stanowić będzie rdzeń średniowiecznej doktryny wojny sprawiedliwej. Święty Tomasz z Akwinu wymienia trzy podstawowe warunki wojny sprawiedliwej (prawowita władza, słuszność sprawy i uczciwy zamiar), które odtąd na trwałe wejdą do kanonu doktrynalnych zagadnień (Tomasz z Akwinu 2014, 314). Owa słuszna czy sprawiedliwa sprawa oznacza, że „uczynione zło może dawać asumpt do skarg i uzasadnionego domagania się zadośćuczynienia” (Finnis 2022, 518). Ważne jest, aby zdawać sobie sprawę, że teoria wojny sprawiedliwej, powstająca na przestrzeni wielu wieków, uwzględniała różne idee i nigdy nie stanowiła jednolitej i jednoznacznej doktryny. Wystarczy wspomnieć o zażartych debatach teologiczno-filozoficzno-prawnych w obrębie świata średniowiecznego. Z jednej strony święte wojny chrześcijan z niewiernymi (krucjaty) były często usprawiedliwiane w kategoriach wojny sprawiedliwej (np. przez kanonistę, kardynała Ostii Henryka z Suzy), podczas gdy inni, jak Tomasz z Akwinu, czy później w kontekście sporu o prawa pogan na soborze w Konstancji w latach 1414–1418 polska szkoła prawa narodów związana z krakowskim Uniwersytetem (Stanisław ze Skarbimierza, Paweł Włodkowic), wykluczali szerzenie wiary mieczem i tezę, że wojna przeciwko niewiernym jest zawsze usprawiedliwiona (Ehrlich 2017, 176). W *Traktacie o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* Włodkowic mówi wprost o utrwalaniu się błędnego przekonania, zgodnie z którym „bogobojni chrześcijanie zbierają się do prowadzenia wojny, by dać dowód posłuszeństwa Bogu i w ten sposób, pod przykrywką pogłębienia wiary katolickiej, zwalczać w okrutny sposób spokojny lud niewierny” (Włodkowic 2018, 74).

Jak podkreśla Alexandrowicz, memorandum przedłożone na soborze w Konstancji w 1416 r. przez polską delegację zakwestionowało ważność papieskich i cesarskich przywilejów nadanych Zakonowi Krzyżackiemu i zezwalających im na zajęcie ziem ludów pogańskich oraz nawracanie pogan na chrześcijaństwo

w podobny sposób, jak uczyni to dwieście lat później Hugo Grocjusz w przypadku bulli Aleksandra VI *Inter Caetera* (Alexandrowicz 2017, 57). Ponadto dyskusje na soborze w Konstancji poprzedzają o niemal półtora wieku słynną dysputę w Valladolid wokół praw Korony Hiszpańskiej w stosunku do rodzimych mieszkańców Ameryki Łacińskiej, podczas której ścierały się racje Juana Ginésa Sepúlvedy, przekonującego o słuszności wojny z Indianami i brania ich w niewolę w oparciu o argument tzw. tezy o niewolnictwie z natury, z racjami Bartolomé de Las Casas, broniącego statusu Indian jako wolnych ludzi i odrzucającego chrystianizację przy pomocy miecza (Krupecka 2014).

3. OD NOWOŻYTNEJ POLITYKI RÓWNOWAGI DO DWUDZIESTOWIECZNEGO RENESANSU WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Wyłonienie się nowożytnego państwa postrzegać można jako odpowiedź na wyzwanie religijno-politycznego kryzysu późnego średniowiecza (Schmitt 1978, 376). Nowożytne rozwiązanie opierało się na stłumieniu roszczeń teologicznego uniwersalizmu, nie zaś na zastąpieniu go uniwersalizmem nowym. Kluczem do zrozumienia europocentrycznego porządku międzynarodowego nie jest reprezentowanie przezeń transcendentnej prawdy, jak w średniowieczu, ale raczej idea równowagi, która dotyczy zarówno polityki wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Kissinger podkreśla, że po pokoju westfalskim (1648) w Europie mieliśmy do czynienia z dwoma poziomami równowagi sił: ogólnym czy powszechnym, na straży którego stała Wielka Brytania, oraz środkowoeuropejskim, podtrzymywanym przede wszystkim przez Francję i mającym na celu zapobieżenie zjednoczenia Niemiec jako potencjalnie najsilniejszego państwa na kontynencie. „Przez ponad dwieście lat – podkreśla autor *Porządku światowego* – ten system podwójnej równowagi powstrzymywał Europę przed rozdzierającymi ją konfliktami w rodzaju wojny trzydziestoletniej – nie zapobiegał im, ale ograniczał ich skutki. Celem wojen było zachowanie równowagi, a nie podbój totalny” (Kissinger 2017, 39).

Za kulminacyjny moment ograniczenia europejskich wojen można zatem uznać system europejski, który wyłonił się w nowożytności i zagwarantował Europie relatywny okres pokoju. Pojęcia takie jak „równowaga” czy brak uznawanego przez wszystkich autorytetu dochodzą do głosu w pochwalę równowagi europejskiej, którą głosił Friedrich von Gentz: „Pragnęliśmy, jeśli już nie udaremnić wojny – czego nie byłyby w stanie osiągnąć żadne porozumienia, ani ogólne, ani szczególne – to przynajmniej poskromić je, przeciwstawiając ich urokom liczne trudności, których przysparzają, i za pomocą strachu i interesów przewyciężyć to, czego – przy braku odpowiedniej instancji nadrzędnej – ani prawo, ani moralność nie były w stanie stłumić” (Gentz 2020, 163). Zwróćmy uwagę, iż ów brak „odpowiedniej instancji nadrzędnej” stanowi jakże istotną przesłankę Schmittańskiej apologii odejścia od doktryny wojny sprawiedliwej w nowożytnym

europocentrycznym prawie narodów i zastąpienia jej nieróżnicującym pojęciem wojny (*nicht diskriminierenden Kriegsbegriff*) pomiędzy prawowitymi – bo należącymi do europejskiej rodziny narodów – przeciwnikami (Schmitt 2019, 96).

W toku nowożytności wojna sprawiedliwa w dużej mierze wyemancypowała się z teologicznego tła, ponieważ same doktryny prawa naturalnego przybrały również bardziej świecką formę w procesie przejścia od metafizycznego do racjonalistycznego prawa naturalnego, czego przykładem jest Hugo Grocjusz (Szlachta 2008). W czasach nowożytnych myślenie o wojnie sprawiedliwej straciło na znaczeniu w wyniku upadku średniowiecznej *Respublica christiana* i pojawienia się stosunków międzynarodowych opartych na suwerennych państwach. Decydującym momentem symbolicznie i praktycznie była wojna trzydziestoletnia, „wielka wojna domowa” w obrębie *civitas christiana*, jak ujął to Heinrich Rommen (Rommen 1998, 62). Rozwój statocentrycznego pojęcia wojny jako zorganizowanej formy walki pomiędzy państwami oznaczał – twierdzi Hedley Bull – ograniczenie i powściągnięcie przemocy; zatem nie mamy do czynienia wyłącznie z alternatywą pokoju i wojny, lecz również alternatywą przemocy niepowściągniętej i ograniczonej (Bull 2002, 179). Wprawdzie teoria wojny sprawiedliwej nadal istniała, ale w praktyce ustąpiła miejsce bardziej „agnostycznym” stosunkom międzynarodowym opartym na relacjach międzypaństwowych, w ramach których dominowała nieróżnicująca koncepcja wojny. Tego rodzaju wojna to – słowami Emera de Vattela – wojna formalna. Jak pisze Vattel:

Wojna formalna musi być co do swych skutków uważana za prawą z obu stron (...) [jest to] bezwzględnie konieczne, jeżeli chcemy wprowadzić jakiś porządek, jakieś reguły do środka tak gwałtownego, jak użycie broni, ograniczyć klęski, jakie za sobą pociąga, i zostawić zawsze otwartą możliwość przywrócenia pokoju. Więcej nawet: w stosunkach między narodami byłoby niemożliwie postępować inaczej, skoro one nie uznają żadnego sędziego (Vattel 1958, 198).

W okresie od XVII w. do mniej więcej 1914 r. właściwie zarzucono prawnicze rozważania o *ius ad bellum* (Wright, t. I, 331). Wielki powrót doktryny wojny sprawiedliwej w stosunkach międzynarodowych dokonuje się dopiero po I wojnie światowej za sprawą programu amerykańskiego prezydenta Woodrowa Wilsona, jak również powojennych rozwiązań instytucjonalnych w postaci Traktatu Wersalskiego, zawierającego elementy przypisania winy za wojnę i zapowiedź procesu przywódcy państwa uznanego za „agresora” czy Ligi Narodów, mającej w zamyśle stworzyć porządek międzynarodowy uwzględniający rozwiązania charakterystyczne dla myślenia w kategoriach wojny sprawiedliwej.

4. PROBLEM ZMIANY USTROJU PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Interesujące jest, że koniec II wojny światowej przyniósł także bardziej radykalne próby powiązania kwestii ustroju politycznego i nowego porządku międzynarodowego. Wpływowy amerykańsko-niemiecki politolog Karl Loewenstein,

znany przede wszystkim z koncepcji „demokracji walczącej” (*militant democracy*) czy „obwarowanej”, która odegrała znaczącą rolę w powojennej rekonstrukcji nie tylko Niemiec, ale i zachodnioeuropejskim modelu „demokracji powściągniętej”, wskazywał w pracy *Political Reconstruction* (1946) na konieczność porzucenia dawniejszej zasady nieingerencji w wewnętrzne sprawy państw, o ile chcemy społeczności międzynarodowej o wyższym poziomie integracji. Loewenstein argumentuje następująco: „Szlachetny i przekonujący argument oparty na *laissez faire* musi zostać zarzucony, jeśli mamy wznieść się na wyższy poziom kompleksowego porządku międzynarodowego. Obojętność wobec form ustrojowych innych narodów blokuje ścieżkę ku przyszłości. Trzeba ją odrzucić. Autokracja staje w ławie oskarżonych przed sądem światowej opinii publicznej. Hekatomby niewinnych, zniszczone sanktuaria ludzkiej kultury i zdewastowane miasta świadczą przeciwko niej. Zwycięstwo to potężny argument w zmaganiach wartości politycznych. Odpowiedzialność zwycięskich narodów oraz dobro wszystkich narodów bezwzględnie wymagają, by szansa rekonstrukcji politycznej otwierająca się wraz z zakończeniem wojny stała się okazją do prawnomiędzynarodowego wykluczenia autokracji (*outlawing internationally autocracy*) i uczynienia demokracji wszędzie tam, gdzie sięga władza Narodów Zjednoczonych, obligatoryjną formą ustroju” (Loewenstein 1946, 134).

Historyczno-pojęciowy związek pomiędzy „kryminalizacją wojny zaczepnej” i „kryminalizacją autokracji” ukazuje się w tym miejscu w całej okazałości. Z kolei wzmożone zainteresowanie tymi zagadnieniami w ostatnich trzech dekadach wiąże się oczywiście z ewolucją stosunków międzynarodowych po zakończeniu zimnej wojny. Szczególnego impulsu dostarczyły próby uzasadniania amerykańskiej polityki interwencyjnej w Afganistanie i Iraku. Po zamachach z 11 września amerykański rząd starał się uzasadnić doktrynę wojny prewencyjnej, twierdząc, że polityka powstrzymywania (*containment*) wrogich sił zawiodła i że – cytując prezydenta George’a W. Busha – „należy działać przeciwko wyłaniającym się zagrożeniom, zanim się skonsolidują” (Jervis 2016, 290). Zapleczem tej doktryny były też idee liberalnego interwencjonizmu i naiwne konstruktywistyczne przekonanie, że eksport demokracji – skoro zgodnie z hipotezą demokratycznego pokoju demokracje nie walczą ze sobą – przyczyni się do poszerzenia przestrzeni stabilności na Bliskim Wschodzie za sprawą uruchomienia czegoś w rodzaju „efektu domina”. John Gray widzi tutaj nawet charakterystyczny przejaw pelagianizmu amerykańskiej kultury politycznej (Gray 2015, 87).

Wśród teoretyków wojny sprawiedliwej rozgorzała dyskusja na temat relacji teorii wojny sprawiedliwej i kwestii zmiany ustroju. W przedmowie do czwartego wydania książki *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe* Michael Walzer wyraźnie starał się rozgraniczyć zmianę ustroju, będącą rezultatem wojny sprawiedliwej, od zmiany ustroju jako powodu takiej wojny. Najbardziej znane przykłady zmiany ustroju siłą – przypadki Niemiec i Japonii w 1945 r. – nie zaistniały w wyniku powoływania się na abstrakcyjne prawo do interwencji przeciwko ustrojom

autorytarnym czy totalitarnym przez aliantów, lecz w wyniku wojny rozpoczętej agresją Niemiec na Polskę. „Cechą teorii wojny sprawiedliwej w jej klasycznych sformułowaniach jest to, że agresję uznaje za zbrodniczą politykę rządu, nie zaś za politykę zbrodniczego rządu – nie mówiąc już o zbrodniczym systemie władzy” (Walzer 2010, 12). Tym samym jego zdaniem na gruncie klasycznej teorii wojny sprawiedliwej nie sposób uzasadnić wojny prewencyjnej podyktowanej naturą ustroju politycznego wroga. W jej ramach opór wobec agresji kończy się wraz z militarną porażką przeciwnika. Zmiana ustroju jako niezbędny element ładu powojennego byłaby uzasadniona tylko w sytuacji, w której mamy do czynienia z agresją wynikającą z natury samego ustroju politycznego. Byłby to właśnie przypadek Niemiec nazistowskich (Walzer 2010, 12). Amerykańska próba roszczenia *ius ad bellum* w przypadku II wojny w Zatoce Perskiej zostaje przez Walzera odrzucona: „Nie sądzę, że zmiana ustroju może być sama w sobie słusznym powodem do wojny” (Walzer 2010, 16). Z kolei w reakcji na stanowisko Walzera Jean Bethke Elshtain broni bardziej ambiwalentnego podejścia do kwestii zmiany ustroju jako *casus belli*. Wprawdzie zgadza się, że zmiana ustroju sama nie może stanowić uzasadnionej przyczyny wojny, niemniej – zaznacza – „w konkretnym przypadku i w świetle innych czynników, zmiana ustroju może równie dobrze być centralnym aspektem uzasadnionego użycia siły” (Elshtain 2007, 135).

I rzeczywiście, sięgnięcie do rozmaitych myślicieli osadzanych w tradycji wojny sprawiedliwej, zarówno średniowiecznych, jak i nowożytnych, ujawnia obecność dwóch podstawowych zasad, w oparciu o które dokonuje się przypisania *iusta causa*: 1) wojna była odparciem agresji lub 2) ukaraniem sprawcy za wyrządzoną krzywdę. Pomimo złożoności tradycji wojny sprawiedliwej i jej fundamentalnej ewolucji, tj. przejścia od osadzonego w refleksji chrześcijańskiej i opartego na rozmaitych argumentach teologicznych modelu średniowiecznego do coraz bardziej zsekularyzowanych koncepcji wojny sprawiedliwej w nowożytności, udaje się zidentyfikować teoretyczny kościec obejmujący kilka fundamentalnych elementów rozstrzygających kwestię sprawiedliwości wojny (takich jak: prowadzenie przez uprawnioną stronę, słusznna przyczyna, właściwa intencja, ostateczność, proporcjonalność, zasada dyskryminacji, pokój jako cel ostateczny).

5. WYBRANE PRÓBY UJĘCIA KWESTII ZMIANY USTROJU W TEORII WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Tradycja wojny sprawiedliwej nie jest jednak tak jednoznaczna, jak zdaje się nam sugerować Walzer. Skupię się teraz na wybranych ilustracjach z historii teorii wojny sprawiedliwej, by pokazać bardziej złożony obraz doktrynalny. Punktem wyjścia podejmowanych tutaj poszukiwań można uczynić stosunek Europejczyków do świata zewnętrznego, pozachrześcijańskiego. Interesujące jest poszukiwanie tytułów prawnych mogących uzasadniać europejską – na początku przede

wszystkim hiszpańską i portugalską – ekspansję w Nowym Świecie. W dużym stopniu refleksje te wciąż osadzone są w kategoriach i koncepcjach typowych dla myśli średniowiecznej.

Francisco de Vitoria w 1539 r. w rozważaniach poświęconych m.in. Indianom i prawu Hiszpanów do prowadzenia wojny z barbarzyńcami analizuje prawowite i nieprawowite powody wojny. Jako nieprawowite tytuły do zajęcia ziemi w Nowym Świecie odrzucone zostają m.in. cesarskie panowanie nad światem, papieska władza światowa czy odrzucenie przez pogan chrześcijaństwa. Natomiast wśród tytułów prawowitych wymienia: prawo handlu, prawo szerzenia wiary, prawo ochrony Indian, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską, papieskie polecenie misyjne (Vitoria 2010, 231–292).

De Vitoria stawia też następujące pytanie w traktacie o prawach wojny (§ 58): „Czy można składać z tronu książąt naszych wrogów i ustanawiać na ich miejsce nowych, lub też ustanowić własne panowanie?” (Vitoria 2010, 325). W odpowiedzi stwierdza, iż nie w każdym przypadku i nie w oparciu o każdy powód wojny, zwłaszcza że obowiązuje zasada, iż „kara nie powinna być czymś dotkliwszym niż zbrodnia”. Nawet jeśli działania wroga dają nam słuszny powód do wojny, to niemniej nie dają każdorazowo prawa do zlikwidowania królestwa przeciwnika czy obalania prawowitych jego władców; byłoby to coś nazbyt nieposkromionego i nieludzkiego (Vitoria 2010, 326). De Vitoria dopuszcza jednak, iż mogą istnieć uprawnione powody, by dokonać zmiany władcy czy też nawet samodzielnie zacząć sprawować władzę nad krajem pokonanym. Będzie tak ze względu na ilość krzywd lub ich odstręczający charakter, jak również w sytuacji, w której bezpieczeństwo i pokój nie dają się zapewnić przy pomocy żadnych innych środków (Vitoria 2010, 326).

Przyglądając się analizie „tytułu z powodu tyranii” znajdujemy tam jako podstawę do interwencji np. istnienie barbarzyńskich praktyk (np. składania ofiar z ludzi czy kanibalizmu). Cytuje on Księgę Przysłów (24.11): „Ratuj prowadzonych na śmierć, uwolnij idących chwiejnym krokiem na miejsce kaźni”. W rozważaniach tych de Vitoria najbardziej chyba zbliża się do sformułowania abstrakcyjnego prawa do interwencji, nawet bez upoważnienia papieża, skoro wyeliminowanie barbarzyńskich obrzędów czy obyczajów – nawet jeśli wszyscy barbarzyńcy na nie się zgadzają – może uzasadniać usuwanie władców i wprowadzanie nowej władzy wówczas, gdy zawiodą wszystkie inne środki (Vitoria 2014, 412). Inny prawowity tytuł wiązałby się z sytuacją, w której sami barbarzyńcy dokonaliby dobrowolnego wyboru króla Hiszpanii jako swego władcy, gdyż „każda bowiem rzeczpospolita może sobie ustanowić pana/władcę, i nie byłaby do tego potrzebna zgoda wszystkich, lecz wydaje się, że wystarczy zgoda większości” (Vitoria 2014, 412).

Kanibalizm jako praktyka szczególnie poruszająca europejską wyobraźnię stał się tematem licznych kontrowersji i często pojawia się w dyskusjach dotyczących stosunku europejskich narodów do ludów pozaeuropejskich. Montaigne

w głośnym eseju o kanibalach daje upust bardziej sceptycznemu i krytycznemu duchowi humanizmu, wskazując, że zarzut kanibalizmu nie do końca nadaje się do wykorzystania, by uzasadnić wyższość europejskiego człowieczeństwa nad człowieczeństwem egzotycznym. Montaigne obiera strategię konfrontowania Europejczyka z przejawami własnego barbarzyństwa, komplikuje relację między naturalnym a sztucznym i jednocześnie wygłasza pochwałę prostszych i bliższych naturze sposobów życia „ludów barbarzyńskich” (dając tym samym wcześniejszy od Rousseau obraz „szlachetnego dzikusa”). Oskarżenie Europejczyków o niedostrzeganie własnego, niejednokrotnie większego barbarzyństwa okresu wojen religijnych, jest bardzo wymowne: „Nie to mnie mierzi, iż odczuwamy całą barbarzyńską ohydę tego postępowania [kanibalizmu], ale to, że oceniając trafnie ich błędy, tak ślepi jesteśmy na własne. Mniemam, iż większym barbarzyństwem jest zjadać człowieka żywego niż umarłego; rozdzierać w mękach i katuszy ciało jeszcze pełne czucia, piec na wolnym ogniu, dawać je kasać psom i świniom (jakośmy to nie tylko czytali, ale widzieli za świeżej pamięci nie między odwiecznymi wrogami, ale między sąsiadami i ziomkami, co gorsza, pod sztandarem pobożności i religii), niż piec je i zjadać wówczas, gdy nieżywe” (Montaigne 1957, 311).

Co ciekawe, w kolejnym stuleciu Hugo Grocjusz w *O prawie wojny i pokoju* (1625) w sposób bardziej jednoznaczny od poprzedników uzasadnia prawo do interwencji w oparciu o przesłanki uniwersalne – co zdaje się charakteryzować racjonalistyczną część tradycji humanistycznej w odróżnieniu od bardziej ostrożnej tradycji scholastycznej czy dominikańskiej. W rozdziale XX Księgi II trafiamy na stwierdzenie, iż władcy mają prawo karania czynów, które nie dotyczą ich bezpośrednio lub ich poddanych, jeśli te czyny stanowią poważne pogwałcenie prawa natury lub prawa narodów. Akapit ten poprzedza uwaga, iż, jak podaje Seneka, starożytni chwalili Herkulesa za uwolnienie krajów od takich tyranów jak Anteusz, Buzyrys czy Diomedes bez jednoczesnej chęci zawładnięcia tymi krajami; za sprawą karania niesprawiedliwych zasłużył on sobie na miano dobroczyńcy ludzkości (Grotius 1957, 94). Zdaniem autora *O wolności mórz* nie ma wątpliwości, że wojnę można przedsięwziąć przeciwko tym, którzy: a) w sposób niehumanistyczny traktują swych rodziców; b) przeciwko spożywającym ludzkie ciało; c) przeciwko piratom. Powołując się m.in. na autorytet Arystotelesa i Izokratesa, Grocjusz twierdzi, iż „przeciwko tego rodzaju barbarzyńcom, bestiom raczej niż ludziom (...) wojna jest czymś naturalnym (...) najsprawiedliwsza wojna to wojna prowadzona przeciwko dzikim zachłannym bestiom, a zaraz po niej ta, którą prowadzi się przeciwko ludziom, którzy są niczym bestie”¹ (Grotius 2005, 1024). Bezpośrednio po tym fragmencie stwierdza, że zgadza się tutaj ze stanowiskiem papieża Innocentego IV, a odrzuca poglądy de Vitori czy Moliny, dla których musi istnieć krzywda wyrządzona stronie prowadzącej wojnę lub jurysdykcja nad podmiotem, z którym wojnę toczyć będziemy. Jak pisze Grocjusz, „wolno

¹ Cytuję wydanie angielskie, gdyż w polskim brakuje tego fragmentu.

wszczać wojnę z tymi, którzy grzeszą przeciwko naturze”, wywodząc tym samym władzę karania również z prawa naturalnego (które istniało przed powstaniem państw), a nie jak wspomniani prawnicy (Victoria, Vázquez, Azor, Molina) z jurysdykcji państwowej (Grotius 1957, 95).

Richard Tuck wskazuje na istnienie dwóch tradycji, które wyraźnie widoczne są choćby w XVII-wiecznej refleksji nad wojną. Pierwsza tradycja – silniej obecna w świadomości współczesnych badaczy myśli polityczno-prawnej – to tradycja scholastyczna, reprezentowana przede wszystkim przez dominikanów i jezuitów analizujących wojnę w ramach zaproponowanych przez św. Tomasza z Akwinu, bardziej sceptyczna wobec zaboru ziemi w Ameryce. Druga tradycja – humanistyczna – wyrażała pochwałę wojny w służbie państwa oraz podkreślała nieprzekraczalne różnice pomiędzy chrześcijańską cywilizacją Europy i ludami barbarzyńskimi (Tuck 2002, 71). Nie dostrzega się często, że w takiej kwestii jak interwencje w oparciu o zasady uniwersalne (karanie za naruszenia prawa naturalnego) Grocjusz był znacznie bliżej stanowiska papieża Innocentego IV niż przedstawiciela szkoły z Salamanki de Vitorii (Tuck 2002, 103). Innocenty IV z jednej strony odrzucał pogląd, iż niewierni są jako tacy wrogami świata chrześcijańskiego zasługującymi na karę niezależnie od faktycznych przewinień i że należy nawracać ich przy pomocy siły. Z drugiej strony jako na wikariuszu Chrystusa na papieżu ciążył obowiązek zapewniania, że prawo Boże (nie w sensie nakazu bycia chrześcijaninem, lecz odrzucenia pewnych praktyk religijnych i seksualnych), którego zasady mogą być rozpoznane także przez nie-chrześcijan, jest respektowane. Stąd też wywodzono prawo do karania barbarzyńców przez wojska chrześcijańskich władców nie dlatego, że nie są chrześcijanami, lecz w sytuacjach, gdy naruszają owe zasady naturalne (Tuck 2002, 60). Również Włodkowiec podkreśla właśnie to stanowisko Innocentego IV w przywoływanym już wcześniej *Traktacie*, stwierdzając, iż „Innocenty i inni zgodni z nim doktorzy opowiadają się w sposób jednoznaczny za tym, że niewierni godziwie i bez grzechu mogą posiadać własność, jurysdykcję i włości” (Włodkowiec 2018, 83).

Reinhart Koselleck zwrócił uwagę na ewolucję pojęcia wroga i współczesny potencjał jego politycznej instrumentalizacji. Starożytność rozróżniała przede wszystkim barbarzyńcę od nie-barbarzyńcy, średniowiecze: prawowiernego od kacerza czy poganina. Natomiast nowoczesność otwiera jeszcze mocniejsze przeciwstawienie: człowiek – podczłowiek. I nawet jeśli stoicy dysponowali już pojęciem tyrana jako nie-człowieka, to niemniej nowożytność przynosi radykalizację pojęcia wroga: „Od czasu, gdy ludzkość jako autonomiczna instancja ostatecznie zajęła miejsce Boga, od kiedy została podniesiona do rangi podmiotu i przedmiotu własnej historii, również wróg został przeniesiony w nowe siatki pojęć. Wrogiem człowieka nie jest teraz człowiek, lecz nieczłowiek lub jeszcze bardziej radykalnie: wrogiem nadczłowieka jest podczłowiek” (Koselleck 2009, 300). Przyzwolenie na wytępienie podpierające się argumentem powszechnego standardu cywilizacyjnego doskonale widać chociażby w *Prawie narodów* Emera

de Vattela: ludy prowadzące wojny bez powodu określone zostają wspólnym wrogiem rodzaju ludzkiego. „Wszystkie narody mają prawo połączyć się, aby ukarać te okrutne ludy, a nawet wytępić je” (Vattel 1958, 51).

Na koniec tej szkicowej próby genealogii idei zmiany ustroju w oparciu o zasady uniwersalne przywołam refleksję Immanuela Kanta, u którego związek pomiędzy wojną sprawiedliwą a kwestią ustroju dochodzi do głosu w sposób szczególnie mocny w *Metafizyce moralności* (§ 60). Kant posługuje się pojęciem wroga bezprawnego, wobec którego państwo uprawnione posiada nieograniczone prawo do podjęcia działań (aczkolwiek tylko w sensie ilościowym, nie jakościowym, przez co należy rozumieć brak możliwości odwołania się do środków niedozwolonych). Kant zdaje sobie sprawę, że określenie „wróg bezprawny” w sytuacji stosunków międzynarodowych będących właściwie stanem natury, w którym każde państwo jest sędzią we własnej sprawie, jest właściwie pleonazmem (skoro sam ten stan jest już wielkim bezprawiem) i domaga się odpowiedniego uzasadnienia. „Otóż jest to wróg – wyjaśnia Kant – którego publicznie (słowem lub czynem) okazana wola zdradza taką maksymę, która – gdyby przekształciła się w regułę powszechną – uczyniłaby niemożliwością wszelki pokój pomiędzy narodami, na wieki utrwalając stan natury. Tak się zdarza, gdy ktoś pogwałci traktaty publiczne (...)” (Kant 2015, 202). Wezwanie do powstrzymania go przemocą „nie jest to jednak wezwanie do rozbioru owego państwa pomiędzy siebie i starcia go z powierzchni ziemi, bo to znów byłaby rażąca niesprawiedliwość w stosunku do ludu, który nigdy nie może utracić prawa do utworzenia społeczności cywilnej; musi on nadać sobie nowy ustrój, którego natura hamowałaby jego wojownicze skłonności” (Kant 2015, 202).

Interesujący jest również związek pomiędzy ideą wiecznego pokoju a republikańską formą ustroju, rozumianą jako pewien minimalny standard wskazujący na warunek istnienia minimalnej homogeniczności członków społeczności międzynarodowej. Nie chodzi tylko o wyrzeczenie się określonych praktyk w stosunkach między państwami (np. posługiwania się skrytobójstwem czy mieszania się w wewnętrzne sprawy państw z użyciem przemocy, zanim takie państwo nie rozpadnie się na przynajmniej dwie części), lecz o zdefiniowanie pewnego ustrojowego minimum będącego prerekwizytem porządku światowego wcielającego ideę wiecznego pokoju. Przez „ustrój republikański” Kant pojmuje taki ustrój, w którym obywatele uczestniczą w procesie formowania woli państwa i tym samym mogą postanowić „czy powinna być wojna, czy też nie” (Kant 2005, 172). Pojawia się w tych rozważaniach Kanta wczesna wersja teorii znanej w politologii jako teoria demokratycznego pokoju, gdyż obywatele poważnie będą się zastanawiać nad rozpoczęciem niebezpiecznej gry wojennej, skoro jej ciężar i konsekwencje spadną przede wszystkim na zwykłych obywateli.

6. KONKLUZJA

Powyższe rozważania, stanowiące wstępną próbę usytuowania problemu zmiany ustroju na tle historii teorii wojny sprawiedliwej, pozwalają stwierdzić, że zagadnienie to nie stanowi centralnego problemu dla najważniejszych myślicieli sytuowanych w obrębie omawianej tradycji myślenia. Poszukiwania abstrakcyjnego uzasadnienia zmiany ustroju jako tytułu do wojny nie stanowią tradycyjnego elementu teorii wojny sprawiedliwej. Niemniej – jak starłem się pokazać, odwołując się do szeregu klasycznych myślicieli – uprawniony będzie wniosek, iż bogata i złożona tradycja europejskiej myśli polityczno-prawnej w kwestii wojny i wojny sprawiedliwej zawiera elementy, dochodzące do głosu zwłaszcza w nowożytności, zwłaszcza w racjonalistycznych ujęciach prawa natury i w myśli oświeceniowej, które otwierają możliwość uzasadnienia wojny i siłowej zmiany ustroju już nie tylko przewiną czy konkretnym działaniem przeciwnika, lecz samym faktem pozostawania przez niego poniżej – rozmaicie definiowanego na przestrzeni wieków – progu „cywilizacji”.

BIBLIOGRAFIA

- Alexandrowicz, Charles Henry. 2017. *The Law of Nations in Global History*. Red. David Armitage, Jennifer Pitts. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198766070.001.0001>
- Biblia Tysiąclecia. 2007. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Brunstetter, Daniel R. Cian O'Driscoll (Red.). 2018. *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. Routledge: Milton Park–New York. <https://doi.org/10.4324/9781315650470>
- Bull, Hedley. 2002. *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. Houndmills–New York: Palgrave.
- Ehrlich, Ludwik. 2017. *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury – Teologia Polityczna.
- Elshtain, Jean Bethke. 2007. „Terrorism, Regime Change, and Just War: Reflections on Michael Walzer”. *Journal of Military Ethics* 6(2): 131–137. <https://doi.org/10.1080/15027570701430885>
- Finnis, John. 2022. *Tomasz z Akwinu. Filozofia moralności, polityki i prawa*. Tłum. Michał Filipczuk, Michał Szczurowski. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja (Teologia Polityczna).
- von Gentz, Friedrich. 2020. „O wiecznym pokoju”. W Friedrich von Gentz, *O równowadze politycznej w Europie. Wybór pism*. Wybór i wstęp Jacek Kłoczkowski. 137–186. Tłum. Arkadiusz Stempin, Anna Węgrzyn, Paweł Zarychta, Natalia Żarska. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Gray, John. 2015. *Herezje*. Tłum. Mateusz Kotowski. Wrocław: Wektory.
- Grotius, Hugo. 1957. *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*. Tłum. Remigiusz Bierzanek. Księga 2. Warszawa: PWN.
- Grotius, Hugo. 2005. *The Rights of War and Peace*. Books 1–3. Red. Richard Tuck. Indianapolis: The Liberty Fund.
- Jervis, Robert. 2016. „Understanding the Bush Doctrine: Preventive Wars and Regime Change”. *Political Science Quarterly* 131: 285–311. <https://doi.org/10.1002/polq.12476>

- Kant, Immanuel. 2005. „Do wiecznego pokoju”. W Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii*. 164–203. Tłum. Mirosław Żelazny i in. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kant, Immanuel. 2015. *Metafizyka moralności*. Tłum. Ewa Nowak. Warszawa: PWN.
- Kissinger, Henry. 2017. *Porządek światowy*. Tłum. Maciej Antosiewicz. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Koselleck, Reinhart. 2009. *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*. Tłum. Jarosław Merecki, Wojciech Kunicki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krupecka, Iwona. 2014. „Wstęp”. W Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Domingo de Soto, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*. 5–14. Tłum., wstęp i oprac. Iwona Krupecka. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kwiecień, Roman. 2019. *Od „wojny sprawiedliwej” do „wojny z terroryzmem”. Siła zbrojna i reglamentacja jej używania (ius contra bellum) w świetle prawa międzynarodowego*. Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.
- Las Casas, Bartolomé de. Juan Ginés de Sepúlveda. Domingo de Soto. 2014. *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*. Tłum., wstęp i opracowanie Iwona Krupecka. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Loewenstein, Karl. 1946. *Political Reconstruction*. New York: The Macmillan Company.
- Montaigne, Michel de. 1957. „O kanibalach”. W Michel de Montaigne, *Próby*. Tom 1. 302–317. Tłum. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rommen, Heinrich. 1998. *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis: The Liberty Fund.
- Schmitt, Carl. 1978. „Staat als konkreter, an geschichtliche Epoche gebundener Begriff”. W Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. 375–385. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2005. „Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff” W Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978*. 518–597. Red. Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48940-4>
- Schmitt, Carl. 2019. *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*. Tłum. Kinga Wudarska. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Szlachta, Bogdan. 2008. „Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego”. W Bogdan Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*. 31–66. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomasz z Akwinu, św. 2014. „Suma Teologiczna (Fragment o wojnie)”. Tłum. Andrzej Głazewski. W *Bellum iustum versus bellum sacrum. Uniwersalny spór w refleksji średniowiecznej. Konstancja 1414–1418*. 313–320. Red. Tomasz Tulejski, Zbigniew Rau. Łódź–Toruń: Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a – Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Tuck, Richard. 2002. *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Vattel, Emer de. 1958. *Prawo narodów czyli zasady prawa naturalnego zastosowane do postępowania i spraw narodów i monarchów*. Tłum. Bohdan Winiarski. Tom II. Warszawa: PWN.
- Vitoria, Francisco de. 2010. *Political Writings*. Red. Anthony Pagden, Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitoria, Francisco de. 2014. „Wykłady o Indianach”. W *Bellum iustum versus bellum sacrum. Uniwersalny spór w refleksji średniowiecznej. Konstancja 1414–1418*. 407–415. Red. Tomasz Tulejski, Zbigniew Rau. Łódź–Toruń: Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a – Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Walzer, Michael. 2010. *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*. Tłum. Michał Szczubiałka. Warszawa: PWN.

- Włodkowic, Paweł. 2018. „Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi (Saevientibus)”.
W *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*. 73–135. Red. Marek Cichocki, Adam Talarowski. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury/Teologia Polityczna.
- Wright, Quincy. 1942. *A Study of War*. Tom 1. Chicago: University of Chicago Press.