

KS. FRANCISZEK SAWICKI

Polityczna i prywatna moralność*

Stwierdzenie, że porządek moralny obowiązuje także w życiu państwa, nie wyczerpuje tematu „polityka i moralność”. Trudnym zadaniem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak odnoszą się do siebie moralność państwowa i prywatna. Czy są uzasadnione różnice pomiędzy jedną a drugą? A jeśli wolno nam uznać, że tak, to czy obstawać przy istotnych różnicach pomiędzy obiema moralnościami, czy znaleźć jedynie akcydentalne różnice i jednakowe podstawowe prawo obowiązujące i tu, i tam?

1. Moralność państwowa jako przeciwieństwo moralności prywatnej

Obok teorii, która odrzuca jakikolwiek związek polityki i moralności, istnieje również inna, która co najmniej odmawia moralności prywatnej miarodajnego znaczenia dla moralności państwowej. Głosi ona, że polityka ma swój własny etos, który bierze się z istoty państwa i jest zasadniczo różny od etosu życia prywatnego, częściowo nawet jest mu przeciwny. W ocenie granic tego, co dozwolone, ta druga teoria zbliża się nierzadko do pierwszej. Ulega wrażeniu, że nie jest możliwa polityka nie oparta na zasadach makia-

* Jest to rozdział książki *Politik und Moral* wydanej w 1917 roku w Paderborn. Przekład całości ukaże się w ramach *Dzieł wybranych* Franciszka Sawickiego przygotowywanych do publikacji w Wydawnictwie Naukowym UMK pod redakcją naukową ks.prof. Mirosława Mroza (przyp. tłum.).

welicznych, a przy tym wierzy, iż moralność polityczna sama siebie czyni obowiązującą. Makiawelizm zwycięża, mimo podejmowania prób obnażenia „blasku niemoralności”. Oczywiście niekiedy ustanawiane są granice, które świadczą o dążeniu, by jednak, wbrew zasadniczemu rozróżnieniu między polityczną i prywatną moralnością, doprowadzić do zrównania między oboma moralnościami.

Ponieważ druga teoria, bardziej niż pierwsza, odnosi się do świadomości moralnej, łatwiej znajduje uznanie u moralnie bardziej zainteresowanych myślicieli niż ta pierwsza. Także praktykujący politycy współcześni chętnie się na nią powołują. Podczas gdy Fryderyk Wielki przyznawał się do niemoralności własnej polityki i szukał usprawiedliwienia, powołując się na konieczność postępowania ze względu na państwo, Bismarck zapewniał sobie spokojne sumienie dzięki stwierdzeniu, że jako mąż stanu nie powinien działać inaczej, nie powołując się przy tym na różnicę między polityczną i prywatną moralnością.

Najśłynniejszym i najbardziej wpływowym przedstawicielem tej nauki o państwie jest historyk Heinrich von Treitschke, którego wrogowie Niemiec, w osobach Nietzschego i Bernhardiego, obwiniają o budzenie w niemieckim narodzie brutalnego instynktu siły.

Treitschke nie chce wykluczać myślenia moralnego z polityki, lecz [uważa, że] państwo nie powinno zostać podporządkowane etyce indywidualnej: „Moralność musi stać się polityczna, jeśli polityka ma być bardziej moralna – oznacza to, że moralisci powinni najpierw poznać, że sąd moralny o państwie musi zostać utworzony na podstawie natury i życiowych celów państwa, a nie pojedynczego człowieka”¹. Jeśli zadanie moralne każdego stworzenia zmierza do tego, by ustanawiać i realizować swoją istotę, to także moralność polityczna powinna zostać wywiedziona z istoty państwa. Obecnie państwo rozpatrywane podług swojej wewnętrznej istoty jest pewną siłą. Machiavellemu należy przyznać zasługę, że zostało to po raz pierwszy wypowiedziane przez niego jasno. Zasadniczy obowiązek państwa polega więc na utrzymaniu i zwiększaniu własnej potęgi. Najwyższym nakazem jest dla niego zachowanie samego siebie za wszelką cenę. Samopoświęcenie wchodzi w rachubę jedynie w przypadku jednostki, nigdy jednak w przypadku państwa. Nie obowiązuje przy tym również dotrzymanie umowy, jeśli wiąże się ono z narażeniem na szwank własnej egzystencji. „Indywiduum ma obowiązek poświęcić się dla wyższej wspólnoty, której jest członkiem. Jednakże państwo

¹ H. von Treitschke, *Politik*, Leipzig 1897, t. 1, s. 105.

stanowi najwyższą z zewnętrznych ludzkich wspólnot, dlatego zupełnie nie odnosi się do niego obowiązek samounicestwienia.² Przy całym egoizmie będzie jednak musiało państwo we własnym interesie mieć pewien wzgląd na swoich sąsiadów. „Państwo, które zasadniczo chciałoby pogardzać zaufaniem i wiarą, wciąż będzie zagrożone przez nieprzyjaciół, [pilnujących tego,] aby nie przekształciło się w fizyczną potęgę.”³

W ślad za Treitschke'm podąża protestancki teolog Hermann Baumgarten, z tą tylko różnicą, że jego poglądy są po części jeszcze ostrzejsze. Również i on wymaga politycznej moralności i określa jej charakter tak samo jak Treitschke:

Realni politycy, którzy działają efektywnie na rzecz budowania państwa i zdają potem sprawozdanie ze swoich czynów, są zgodni w tym, że państwo nie ma takiej samej moralności jak człowiek prywatny, lecz własną moralność, [to znaczy] nie [moralność] altruistycznego samounicestwienia, ale [moralność] samopotwierdzenia⁴.

Wynikają z tego dalsze wnioski. Skoro najwyższe moralne zadanie państwa polega na utrzymywaniu i obronie własnej potęgi, to w moralności politycznej obowiązuje zasada: „prawo i obyczaj [*Sittlichkeit*] stanowi siłę”. To, co służy potędze państwa, nie tylko jest dozwolone, lecz jest moralnie dobre. Moralny cel, jakim jest dobro państwa, uświęca każdy środek. Mąż stanu może podejmować działania, które zaprzeczają indywidualnej moralności, i nierzadko będzie musiał tak czynić. Zawód polityka sprawia, że wewnętrzna jedność osobowości moralnej jest nieosiągalnym ideałem. Chociaż państwo jest najwyższym dobrem, to jednak ofiara moralnej osobowości w służbie państwa napotyka na granice w obrębie sumienia:

Istnieją bowiem przecież konflikty pomiędzy owym wielkim dobrem (państwem) i co najmniej równie wielkim dobrem, jakim jest stosunek do Boga lub wierność samemu sobie, zrozumienie dla prawa i sprawiedliwości, miłość do narodu i do mas. Konflikty, w których trzeba obrócić się do ojczyzny plecami bez fałszywego przeceniania własnej subiektywnej nieustępliwości, lub wypowiedzieć posłuszeństwo sumieniu ze względu na państwo⁵.

² Tamże, s. 100.

³ Tamże, t. 2, s. 544.

⁴ H. von Treitschke, *Politik und Moral*, Tübingen 1916.

⁵ Tamże, s. 172.

Istniejąca pomiędzy polityką a moralnością przepaść będzie z tego powodu – według Baumgartena, który w tym zapatrywaniu nie pozwala się zbić z tropu mętnym doświadczeniom wojny światowej – w przebiegu historycznego rozwoju coraz bardziej przezwycięzana. Dokonuje się „postępujące umoralnienie polityki”. Podstawa tego procesu leży z jednej strony w rosnącym zrozumieniu, że odpowiadający powszechnej moralności sposób postępowania stosujący się do reguł przynosi wielki pożytek także życiu państwa i dlatego jest dziedziną mądrości politycznej, z drugiej strony rosnące wysubtelnienie moralnej wrażliwości sprawia, że dawne czasy budzą zgorszenie pewnymi niezgodnymi z sumieniem metodami stosowanymi w polityce.

Tak samo stanowczo jak Baumgarten, zasadniczą różnicę pomiędzy polityczną i prywatną moralnością akcentuje Ernst Troeltsch, który bodaj najdokładniej spośród teologów protestanckich omawia temat „polityki i moralności”, a także ostatnio ponownie kilkakrotnie zajmował w tej sprawie stanowisko. Troeltsch nie doprowadza jednak tej różnicy do tak ostrej sprzeczności i zachowuje o wiele większy dystans od Makiawelego niż Baumgarten.

Według Troeltscha między państwami może zachodzić moralny stosunek tylko „w bardzo niewyraźnym stopniu”. Państwa stanowią jedność kolektywną, w obrębie której podmiot moralnej odpowiedzialności tylko z trudem da się określić. Poza osobową jednością brakuje jej woli państwowej, a także identyczności w czasie do tego stopnia, że rząd i lud nie mogą ręczyć dziś za przyszłe pokolenia. „Nie niweczy to moralnej relacji między narodami, ale ją utrudnia, komplikuje i osłabia”⁶. O tyle jednak normy moralne wchodzą w rachubę w polityce, o ile polegają one nie na przejmowaniu w niezmiennionej postaci etyki indywidualnej, lecz są wyznaczane z uwzględnieniem swoistych stosunków życia państwowego. Rozróżnienie pomiędzy prywatną i państwową moralnością „potwierdza ważność tego, co moralne w obydwu dziedzinach, w każdej dziedzinie daje się to jednak poznać różnie z powodu jej szczególnych praktycznych uwarunkowań, ewentualnie w pozornym pozbawionym sensu przeciwstawieniu, przy czym jest to przecież tylko z pozoru przeciwieństwo wobec głębszej myśli moralnej”⁷.

Podsumowanie swojej etyki stosunków międzynarodowych szkicuje Troeltsch w następujących słowach:

⁶ E. Troeltsch, *Privatmoral und Staatsmoral*, „Deutsche Zukunft”, Berlin 1916.

⁷ Tamże, s. 70.

Domaga się ona nie tylko zaufania i wiary, konsekwencji i jasności, możliwej międzyludzkiej uczciwości i otwartości, wzajemnego szacunku i uznania dla grubiaństwa i utrudnień, które przynosi ze sobą dążenie do ekspansji i krótkoterminowych relacji. Gołębia naiwność musi się tu zawsze bardzo mocno przeciwstawić wężowemu sprytowi, i gdy podczas wojny normalne stosunki zamierają, jeszcze bardziej słabną te zobowiązania [...]. Domagają się one raczej połączenia państw w ponadindywidualną jedność. Jest to obecnie już nie państwo, ale więź podobna do państwa, duchowo-kulturowa jedność, system wielkich sił i ich wzajemnego szacunku i uznania, w obronie której nawet małe [państwa] mogą zajmować silną pozycję [...]. W następstwie tego muszą one nawzajem podtrzymywać swoje życie i podczas wielkiego kryzysu państwa nie mogą niszczyć się wzajemnie z powodu własnej wewnętrznej chęci życia i mocy. Swoją naturalną wolę życia muszą one ograniczać w interesie możliwości przeżycia systemu kultury w ogóle. Nie całkowite unicestwienie życia, lecz samoograniczenie przez wzgląd na możliwości życia innych, jest dla nich moralnym wymogiem⁸.

Troeltsch przeniósł więc ideę sprawiedliwości i moralnego samoograniczenia z moralności prywatnej do moralności państwowej. Zasadniczą różnicę znajduje on w tym, że osobowa etyka życzliwości, miłości i samopoświęcenia prezentuje najwyższy ideał, podczas gdy państwo w pierwszej kolejności ma bronić własnych interesów, w efekcie czego nie jest możliwe oparcie polityki na miłości i bezinteresowności:

Świat miłości, wzajemnej służby osoby względem innej osoby istnieje obecnie tylko w małym kręgu najbardziej osobistego i wewnętrznego życia. Wzajemna służba całych narodów względem siebie nawzajem i całych stanów wewnątrz państw jest, moim zdaniem, zupełnie niemożliwa. Etyka polityczna nigdy nie stanie się etyką miłości⁹.

2. Zasadnicza zgodność pomiędzy polityczną i prywatną moralnością

Rozróżnienie pomiędzy polityczną i prywatną moralnością ma głęboki sens. Jednakże twierdzenie, że zachodzi wyraźne przeciwieństwo pomiędzy obiema, a także próba wprowadzenia machiawelicznych zasad do moralności

⁸ Tamże, s. 92 i nast.

⁹ E. Troeltsch, *Die etische Neuorientierung als christlich-soziales Programm*, „Christliche Welt” 1917, kolumna 149.

politycznej musi zostać odrzucona. Znajdujemy te same idee moralnej sprawiedliwości, prawdomówności i wierności itp., którym przyporządkowane jest zarówno życie państwa jak i życie prywatne, z których wynikają te same powszechne normy, obowiązujące w obu dziedzinach, choć można wykazać uzasadnione szczegółowe różnice w ich użyciu. W swej najgłębszej istocie moralność państwowa i prywatna muszą być ze sobą zgodne.

Pierwszym powodem jest tu wewnętrzna właściwość i źródło praw moralnego. Jak to już wcześniej pokazaliśmy, w moralności prywatnej jest to obowiązująca naturalna zasada moralnie niezbędnego wpływu wysokich idei rozumu, tak że przeciwstawiające się im czyny nie tylko z powodu zewnętrznego zakazu, lecz również wewnętrznie są złe. W swoim odniesieniu do życia, prawo moralne uwzględnia wprawdzie specyfikę stosunków i dlatego przybiera różne formy w poszczególnych przypadkach, ale jej ogólne normy pozostają niezmiennie i bezwarunkowo obowiązujące. Na przykład to, co nakazuje sprawiedliwość, może w poszczególnych przypadkach być bardzo różne, ale to, co przedstawia się mimo wszystkich okoliczności jako niesprawiedliwe, zawsze jest niemoralne i nie może uświęcać żadnego dobrego celu. To, co obowiązuje powszechnie, obowiązuje także w życiu politycznym.

Drugi powód leży w tym, że prywatna moralność ma silne zabarwienie społeczne. Jest ona wprawdzie przede wszystkim moralnością osobistą, gdyż człowiek jest istotą społeczną, a że każdy z osobna ma także obowiązki społeczne, obowiązki te zaś odnoszą się nie tylko do poszczególnych bliźnich, lecz także do społecznej wspólnoty. Etyka osobista jest zatem silnie powiązana z etyką społeczną i skłania się w jej stronę. Czy zależność ta zachodzi obecnie, jeśli postępowanie wspólnoty społecznej samo podawane jest w wątpliwość? Albo czy przyznaje się państwu szczególną pozycję i zasadniczo znosi obowiązujące w życiu społecznym ideały, które zostają zastąpione przez ich przeciwieństwo? Wypowiada się takie twierdzenia. Zobaczyliśmy przy tym, że sprawy nie różnią się tu zasadniczo od stosunków między osobami. Tu i tam określane są granice w dążeniu do użyteczności przez nakaz sprawiedliwości, zaufanie, prawdomówność itp., ale w ostatecznej instancji normy te okazują się tak samo korzystne dla życia państwowego, jak dla prywatnego. To, co dotyczy nakazu miłości, osiąga swój szczyt w etyce osobistej, jednak Troeltsch ma niewątpliwie rację, gdy mówi, że moralność polityczna nie może nigdy stać się moralnością miłości. Sami twierdzimy, że państwo w pierwszej kolejności powinno reprezentować własne interesy. Ale także miłość i sens ofiary nie mogą opierać się jedynie na prywatnej mo-

ralności. Istnieje prawo zgodne z sumieniem, z którego pojedyncza osoba nie musi rezygnować i rezygnować nie powinna. Przede wszystkim jego bezwarunkowe obowiązywanie potwierdza godność moralną. Z drugiej strony, także moralność polityczna przez wzgląd na innych może wykraczać poza miłość własną. Żąda ona przynajmniej szacunku dla obcych praw, jako pożądanego jawi się tu jednak także stosunek, który wykracza poza zwykły nakaz sprawiedliwości i który zrodzony jest z życzliwości. Jest to nie tylko ideał moralny, lecz jeśli życzliwość utrzymuje się w prawnych granicach i jest wzajemna, odpowiada również interesowi samego państwa.

Należy wspomnieć na koniec o *k o n s e k w e n c j a c h*, które dla świadomości moralnej muszą wynikać z przeciwstawienia moralności politycznej i prywatnej. Objaśniliśmy powyżej, jak niekorzystnie oddziałuje lekceważenie życia moralnego w polityce na moralność narodu. Oddziaływanie to jest podobne, gdy inna moralność proklamowana jest w życiu politycznym niż w prywatnym i gdy wychwalane jest tam to, co tutaj jest potępiane. Z tym rozdwojeniem musi żyć mąż stanu, który poświęca swoje osobiste sumienie w służbie państwa. Życie duszy nie daje się tak podzielić, by polityczna działalność nie przeszkadzała osobistemu życiu wewnętrznemu. Bismarck jest tego wyraźnym dowodem.

Kiedy po upływie trzech lat [urzędowania] wyjawiał swoją chęć ucieczki z pułstyni życia politycznego, i stale na nowo musiał przełamywać tęsknotę i pociąg do tego, co wewnętrzne. Cierpiał z powodu wiecznych intryg, niekończącego się debatowania i mącenia, osiągnął przy tym mistrzostwo w wypełnianiu swoich obowiązków. «Mam nadzieję, że będę mógł być lepszy, gdy nie będę już ministrem. Teraz muszę wyzbywać się tego wszystkiego, co w sobie noszę». Rezygnacja z tego, co osobiste w służbie myślenia o państwie doprowadziła do osamotnienia i ochłodzenia stosunków osobistych. Za swoją dewizę obrał on poświęcenie siebie w służbie ojczyźnie, także poświęcenie swej najgłębszej jaźni, spływając swoje wewnętrzne życie moralne, swój zapewniający spokój stosunek do Boga i ludzkości, aż do wyobcowania¹⁰.

Trzeba mieć się przed tym błędem na baczności, jeśli przez Boga samego uporządkowane życie państwa miałyby z góry zakładać konieczność takiej moralnej ofiary.

¹⁰ H. Baumgarten, *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*, Berlin 1866, s. 105 i nast.

3. Uzasadniona specyfika moralności politycznej

Przy całym nacisku na istotową zgodność pomiędzy moralnością państwową a moralnością prywatną należy jednak pamiętać, aby tej ostatniej nie stosować w niezmienionej postaci do życia politycznego. Stosunki w życiu państwowym kształtują się w wielu przypadkach inaczej niż w życiu prywatnym, z czego wynikają nowe obowiązki i prawa.

Życie przyzwyczało nas do tego, aby wydając sądy moralne poruszać się w obrębie moralności prywatnej. Jesteśmy przy tym skłonni, by wyrobiony tam punkt widzenia i wyćwiczone zasady przenosić na sprawy publiczne. Można przy tym bardzo łatwo popełnić błąd, przechodząc od jednego nazbyt małodusznego stanowiska do innego, wielkodusznego¹¹.

Rozróżnienie jest zatem wskazane. Nie powinno to jednak prowadzić do podwójnej moralności w tym sensie, że moralność państwowa poświęca podstawowe zasady moralności prywatnej. Nie jest konieczna niezmienność zasadniczych idei powszechnej moralności, lecz zachowujące sens zastosowanie ich do szczególnych uwarunkowań życia państwowego.

Aby zrozumieć, jakim modyfikacjom podlega zasada moralna w obszarze polityki, musimy wydobyć etycznie znaczące różnice pomiędzy życiem państwowym a życiem prywatnym. Troeltsch uwydatnił w swoich badaniach trzy punkty, które prowadzą w praktyce do ich szczególnego ujmowania.

Następnie należy zauważyć, że państwo jest jednością kolektywną. Wynika z tego, jak Troeltsch słusznie podkreśla, że jego odpowiedzialność nie jest tak pewna i wyraźnie nakreślona jak odpowiedzialność jednostki. Mąż stanu działa w imieniu wielu, których poglądy i odczucia musi mieć na względzie. Decyduje on nie na podstawie suwerennego samostanowienia, lecz w zależności od wielu innych czynników, które prawnie lub faktycznie mają wpływ na polityczne przywództwo. Jeśli ta część odpowiedzialności traci na znaczeniu, to zwiększa się z drugiej strony odpowiedzialność polityka przez to, że decyduje on poprzez swoje kroki o pomyślności i biedzie. Nie jest to jego osobista własność czy przeznaczenie, którym sam rozporządza, lecz jest on wyznaczonym stróżem dobra wspólnego. Ogranicza to jego wolność działania. Cudzym nie może on rządzić się tak, jak własnym. Nawet naród w jego ogólności ma postrzegać dobro państwa jako dobro mu powierzone, ponie-

¹¹ J. H. Schörrst, *Kriegsziele und Moral*, Freiburg in Breisgau 1917, s. 22 i nast.

waż państwo przetrwa żyjące pokolenie, a stanem [państwa] zainteresowane są również przyszłe pokolenia. Dlatego terażniejszość jest odpowiedzialna przed przyszłością.

Tak, jak każde państwo samo dla siebie jest kolektywną jednością, tak też prezentuje się ono w odnoszących się do niego strukturach państwowych. Podlegają one w czasie rozmaitym zmianom tak, że trudno przeniknąć ich plany oraz ich przyszłe stosunki i wpisać do rachunku jako konkretną wielkość. Zmusza to do większej ostrożności, niż wymaganej w stosunkach prywatnych.

Moralne działanie jednostki dokonuje się w horyzoncie i w perspektywie jednostki lub co najwyżej małej grupy. Tutaj zarówno obca, jak i własna wola pozostaje niepojęta i nieobliczalna, dlatego następstwa i skutki tych działań są relatywnie przejrzyste, działanie jest jasne i pewne, na ile daje się regulować, własna i obca postawa jest pewną pozycją w rachunku. Niewiele wykracza to poza własne życie i chęci osób stojących naprzeciw siebie. Natomiast w odniesieniu do państwa wszystko wygląda zupełnie inaczej. Trzeba tu myśleć w dalszej perspektywie i szerszych horyzontach, inne państwa traktować nie jako chwilowe [przejawy] woli, ale jako wytwory długiej historii i jako przesłanki do kontynuacji nieograniczonych działań w przyszłości. Państwo nie tylko nie przeciwstawia obcej jedności kolektywnej żadnej jednolitej postawy moralnej, ani też żadnej czasowo zdeterminowanej woli, wielość ludzi i czasów. Należy także zwracać uwagę na nieznane niebezpieczeństwa, na niespodzianki i nieobliczalne skutki, na planowane z ostrożnością, działania przynoszące efekty dopiero po upływie dekady¹².

Najsilniej wpływa na moralność polityczną to, że w przeciwieństwie do moralności indywidualnej, nie ma ona żadnej stojącej nad sobą instancji, która byłaby zdolna zagwarantować i wymusić jej prawa. Obecnie wzajemne relacje między państwami są wyznaczone przez sprawiedliwość i słuszność, a każdy spór prawny zostaje pokojowo dzięki nim zakończony. Ale niebezpieczeństwo napaści jest bardzo bliskie. Państwom nie pozostaje nic innego, jak tylko stale się zbroić i nic nie może ich powstrzymać przed obroną własnych spraw oraz, w razie konieczności, przed egzekwowaniem własnych praw przemocą.

¹² E. Troeltsch, *Deutsche Zukunft*, s. 87 i nast.

Bez tego założenia zapewniający ochronę porządek prawny zastępowany jest prawem prowizorycznym, co w konsekwencji oznacza oczywiście wojnę wszystkich przeciwko wszystkim i całkowitą wzajemną nieufność, jeśli takie są w większej części faktycznie wzajemne relacje między państwami. Owym wzajemnym relacjom brakuje takiego umożliwianego przez osobistą moralność porządku prawnego i jego egzekwowania. Brakuje tego nie tylko z powodu niedoskonałości dotychczasowego rozwoju prawa międzynarodowego, lecz także i dlatego, że brakuje tego w sposób istotny i zawsze. Okazuje się tu, że dzisiejsza nauka o państwie i socjologia niewątpliwie osiągają większą precyzję niż był w stanie osiągnąć Kant. Tak nieprzewidywalna, wysoce zagmatwana, sama w sobie i na zewnątrz w tysiącach kierunków wyznaczonych przez interesy skomplikowana dziedzina, jak duże nowoczesne państwo może demonstrować swoją wolę jako obowiązującą, nie mając nad sobą żadnych instancji prawnych, które mogłyby nim rządzić i prawnie je ograniczać. Nie pozostaje wprawdzie nic innego jak regulować wzajemne relacje poprzez powszechne przekonania moralne i w ten sposób uczynić je niepodatnymi na przymus, dzięki prawu narodów strzeżonemu przez sumienie i uczucie przyzwoitości. Ale reszta pozostaje nieufna i utrzymuje suchy proch na wypadek napaści, aby w każdym momencie być w stanie własnymi siłami zapewnić sobie ochronę¹³.

Konsekwencje, które wynikają dla moralności z takiej specyfiki państwa, można by następnie określić nieco bliżej.

Moralność polityczna nie może być, tak jak [moralność] osobista, moralnością ofiarnej miłości i przebaczącej dobroci. Dla jednostki jest moralnym ideałem, złożyć siebie samą w ofierze miłości bliźniego, ofiarować swe mienie i dobro, a w końcu również życie. Zasadnicze rysy relacji wzajemnych między państwami muszą być inne. Państwo jest powołane w pierwszej kolejności do obrony własnych interesów i nie wolno mu się składać w ofierze, tylko po to, by innym się przysłużyć. W tym sensie jego najświętszym obowiązkiem jest egoizm, nie wolno mu jedynie pogardzać przy tym obcym prawem. Dla osobowości [jednostki] cnotą jest również cierpliwe znoszenie bezprawia. Państwo przeciwnie, broni i przeformuje swoje prawo z całą mocą. Podstawa do rozróżnienia między tymi obowiązkami znajduje się w tej często wzmiankowanej okoliczności, że państwo jest jednością kolektywną a mąż stanu w następstwie tego jest stróżem

¹³ Tamże, s. 84 i nast.

c u d z e g o d o b r a. To, co własne, można od biedy ofiarować, tego, co obce – nie. Już moralność prywatna zna tę podstawową zasadę i ogranicza przy tym swój ideał ofiary do tych przypadków, w których jednostka ma wolne prawo dysponowania sobą. Moralność polityczna nie uczy tutaj niczego zasadniczo nowego, lecz stosuje tę podstawową zasadę powszechnej moralności w odniesieniu do swego przedmiotu. Jako kolejny powód dochodzi tu to, że państwo w swej istocie jest r e p r e z e n t a n t e m z a s a d p r a w a. Nie miłość, lecz sprawiedliwość powinna być dla niego w pierwszej kolejności miarodajna. Także ostatnio jest zauważalne często i mocno akcentowane myślenie, że istotą państwa jest s i ł a. Można z tego wynioskować, że z istotą państwa nie zgadza się, by bezprawie przyjmować bez oporu tam, gdzie można mu się sprzeciwić.

Nie jest przy tym powiedziane, że państwo innemu [państwu] nigdy nie powinno czynić dobrodziejstwa i ponosić na jego rzecz jakieś ofiary, ta odwołująca się do sumienia wzajemna życzliwość odpowiada jednak, jak zobaczyliśmy, własnemu interesowi państw. Poza tym nie jest nigdy konieczne, ażeby państwo zawsze broniło swojego prawa aż do ostateczności. Jeśli zbrojny opór traktuje się bardziej jako nieszczęście niż jako konieczność, dopuszczalne jest, a nawet niekiedy stanowi obowiązek, by z niego zrezygnować i znosić niesprawiedliwość.

Trudniejsze jest pytanie, czy od państwa można wymagać rzeczywistej ofiary z s a m e g o s i e b i e, to znaczy ofiary z własnej egzystencji, czy może ona kiedykolwiek stać się obowiązkiem lub chociaż czymś dopuszczalnym. Zostało to podane w wątpliwość, a zasadnicze rozróżnienie między jednostkową i państwową moralnością dostrzeżone w tym, że ta ostatnia zakazuje ofiary z samego siebie, podczas gdy tamta wysoko ją ceni. Dla państwa nie wchodzi taka ofiara w rachubę, bo jest ono najwyższą ziemską wspólnotą i nie zna żadnego wyższego życia jak życie doczesne. Wartość własnej egzystencji byłaby dla niego także z zasady bezwarunkowo obowiązującą, ponieważ nie może ono wypełniać swoich zadań wbrew narodowi. Zapoznaliśmy się z tymi argumentami wyrażonymi już przez Treitschke'go. Nie raz są one powtarzane. W taki sposób mówi o tym na przykład artykuł, jaki niedawno się ukazał:

Jednostka może żyć wysokim ideałem, może własne jestestwo podeptać dla z gruntu wyższych celów, dla nich ona żyje i dla nich oddaje swoje życie. Może wyżej stawiać wierność niż samo życie: dla jednostki istnieje wierność aż do śmierci. Nie dotyczy to państwa. Ma ono tylko ziemską egzystencję, dlatego

jego najwyższą zasadą jest zachowanie jej, ochrona jego struktury, porządku, kultury. Państwo nie może się poświęcić dla duchowego ideału, nie może pozwalać unicestwić swojej państwowości za inne państwo. Byłoby to niewiernością w najwyższym sensie, niewiernością wobec własnego, przez Boga ustanowionego celu¹⁴.

Moralność prywatna i moralność państwowa nie rozchodzą się w tym punkcie całkowicie. Dla jednostki ofiarowanie życia w służbie dobrej sprawy nie jest ideałem bezwarunkowym. Jeśli niecierpiący zwłoki obowiązek żąda zachowania życia, może on być nawet bezprawiem. Z drugiej strony zachodzą przypadki, w których także dla państwa moralnie jest dozwolona, a nawet nakazana, ofiara z samego siebie. Zależy wszystko od tego, jak daleko sięga ta ofiara i jakiemu służy celowi.

Nie chodzi tu tylko po prostu o cenę, lecz o odnoszące się do sumienia zagrożenie egzystencji państwa tak, że z ważnego powodu jest to, według powszechnego sądu, prawnie dozwolone. Państwo ma pozwolenie narażać się podczas wojny na niebezpieczeństwo zguby, jeśli ma ono pełne prawo bronić się i żywić nadzieję na zwycięski przebieg walki. Jego zachowanie nie jest w tym przypadku właściwą ofiarą, lecz tylko narażeniem egzystencji, aby ją na wyższym stopniu odzyskać.

Ważne jest narażenie się na niebezpieczeństwo, które z całkowitą pewnością oznacza zgubę państwa, a idąc krok dalej również wymowną rezygnację z politycznego samostanowienia. Cena własnej egzystencji dobrowolnie poniesiona ze względu na cel, aby połączyć się z innym państwem, jeśli odpowiada to interesom i życzeniom narodu, okazuje się tutaj mniej ofiarą niż zyskiem, przeciwko któremu nikt nie będzie zgłaszał obiekcji. Prawdziwa ofiara z samego siebie jest dana wówczas, gdy egzystencja państwa przedstawia wysoką wartość. Tu zaczyna się problem. Czy kiedykolwiek można wymagać od państwa ofiary z samego siebie? Z pewnością nie samego poddania się innemu państwu. Państwu nie wolno się ofiarować z miłości do innego [państwa], ponieważ jest ono zobowiązane przede wszystkim troszczyć się o pomyślność swoich obywateli. Podkreśla to słusznie szkoła Treischkego. Pomyślność jednak może być poświęcona w i m i ę w y ż s z y c h i d e - a ł ó w uznanych za obowiązek państwa. Jest to wyższe dobro, któremu nawet państwa się podporządkowują. W ten sposób na przykład moralność stoi ponad wszelkimi politycznymi interesami. Jeśli przy tym polityczne samosta-

¹⁴ J. Richter, *Sacro Egoismus und Nibelungentreue*, „Christliche Welt” 1915, nr 27.

nowienie miałoby być utrzymane tylko za cenę moralnej godności, to trzeba je złożyć w ofierze. W tym sensie wypowiada się też Troeltsch sprzeciwiając się Treitschkemu: „Jeśli chodzi o ofiarę z samego siebie, to w przypadku państwa nie jest ona wykluczona, chociaż nie ze względu na inne państwa, ale ze względu na idee i łączące się z nimi kulturowe treści. Muszą to jednak być idee, które ściśle się łączą z istotą państwa. Fichte wzywał naród niemiecki do ofiary w imię wolności, gdyż życie bez wolności nie ma żadnej wartości¹⁵.

Jeśli sprzeciwić się temu, że państwo w przeciwieństwie do jednostki ma tylko byt ziemski i nie jest mu znane żadne wyższe życie, na rzecz którego musiałoby je ofiarować, to wadą tego argumentu jest to, że rozpatruje się tu państwo w oderwaniu od podstawy życia narodu. Państwo nie jest odrębną wielkością, ale wspiera się na tym, co jednostkowe. Nie wystarcza przy tym stwierdzić, że państwo jako takie posiada tylko ziemską egzystencję, aby na tej podstawie wywnioskować, że tę trzeba mu przyznać ponad wszystko. Rozstrzygające pytanie brzmi zapewne: czy dla narodu państwowe samostanowienie jest najwyższym dobrem? Już teraz możemy na nie odpowiedzieć. Są dobra, które znaczą dla ludzi więcej niż państwo, a przez to pozwalają również żądać ofiary z politycznej potęgi.

Zbadajmy szczegółowo o b o w i ą z e k d o t r z y m y w a n i a u m ó w p r z e z p a ń s t w o. Czy państwo może być zobowiązane do dotrzymywania umowy, jeśli przypuszczalnie oznacza to dla niego poważne negatywne następstwa, a nawet niebezpieczeństwo jego zguby? Można tę zasadę zanegować i stwierdzić, że dla państwa wierność aż do śmierci nie może wchodzić w rachubę. Opinia ta wskazuje na inne stanowisko. Dane słowo obowiązuje w życiu publicznym nie mniej niż w prywatnym, ale obowiązek, by go dotrzymać, nie ma racji bytu tam, gdzie zagraża to egzystencji państwa. Jeśli w przeciwieństwie do tego uwydatni się obowiązek państwa polegający na trosce o pomyślność swoich poddanych, stajemy ponad zobowiązaniami wobec obcego państwa, można nazwać to niewiernością wyższego rodzaju, ponad ofiarowanie własnego narodu, aby dotrzymać wierności innemu. Lecz nie dostrzega się tego, że naród sam może mieć interesy wyższe od jego politycznego samostanowienia i fizycznej egzystencji. Nie dlatego zatem postępuje się tak, jak gdyby mężowi stanu pomyślność jego własnego czy obcego narodu była bliższa, lecz pyta się czy naród swojemu własnemu honorowi i swojemu sumieniu jest winien oddać własne życie w służbie wierności.

¹⁵ E. Troeltsch, *Deutsche Zukunft*, s. 93.

Nie oznacza to w żaden sposób tego, że k a ż d a umowa obowiązuje aż do ostateczności. Jest to w życiu państwa przypadek równie rzadki, jak w życiu prywatnym. Zgodnie z nauką moralności umowa nie obowiązuje, jeśli jej dotrzymanie jest fizycznie lub moralnie niemożliwe. Moralna niemożliwość polega tu na tym, że stawia ona na drodze nadzwyczajne i niemal nieprzezwyciężalne trudności. Jakie trudności są tu usprawiedliwieniem zależy od ważności przedmiotu i rodzaju umowy. Leży to w naturze umów, że ich wypełnienie w normalnych warunkach może być związane z zagrożeniem dla życia, a wówczas zobowiązanie obejmuje także ten najbardziej skrajny przypadek. Skoro w odniesieniu do traktatów politycznych zawsze chodzi o sprawy istotne, więc w ich przypadku mało jest znaczących powodów do usprawiedliwienia. Zagrożenie egzystencji państwa powinno być zazwyczaj uznane za usprawiedliwienie wystarczające. Są jednak wyjątki. Należą do nich przynajmniej umowy przymierza, w których dwa państwa przyrzekają sobie pomoc w określonych przypadkach. Nie można chcieć zlekceważyć tego wyjątku i twierdzić, że wszystkie traktaty państwowe będą zawierane przy milczących założeniu, że ich dotrzymanie nie narazi na szwank egzystencji zawierających umowę. Słusznie odpowiada się na to, że w przypadku ostrożnie formułowanych traktatów politycznych niełatwo jest przyjąć jakieś milczące warunki. Przy traktatach zawierających przymierze wspomniane warunki nie wchodzi w żadnym przypadku w rachubę, gdyż przeczą jego istocie:

Wątpię, czy takie milczące założenia przy zawieraniu traktatu pomiędzy państwami odgrywają tak dużą rolę jak w życiu prywatnym, ponieważ państwa, w umowach, w których chodzi zawsze o ważne sprawy, są również zwykle ostrożniejsze i stanowczo odnoszą się do umieszczania takich milczących założeń. W każdym przypadku nie może być nawet mowy o tym, żeby zawsze, również w przypadku przymierza o charakterze zaczepnym oraz obronnym, istniało milczące założenie, że nie obowiązywało one potem, gdyby egzystencja państwa została narażona z powodu wynikającej ze zobowiązań pomocy udzielnej państwom. Bo taka jest po prostu charakterystyka tych związków, że zostają one zawarte zarówno na dobre, jak i na złe [...]. Gdyby zawierało się związki faktycznie pod takimi warunkami, wówczas w krytycznej sytuacji stałyby się one równie dobre, co bezwartościowe, gdy państwo zobowiązane do niesienia pomocy chciałoby zgodnie z prawem powołać na zagrożenie swej egzystencji¹⁶.

¹⁶ W. Koppelman, *Die Ethik als Lehre von Bedingungen des Gemeinschaftsleben*, „Christliche Welt” 1916, kolumna 403.

Można uznać za w pełni wybaczone, że państwo stara się uchylić od obowiązku wynikającego z sojuszu, jeśli całkowite spełnienie zobowiązań będzie mu zagrażać, nie powinien jednak z tego powodu zostać gruntownie zaprzeczony obowiązek moralny.

Jest zatem wprawdzie rzeczą niedobłą, jeśli zawarte umowy pozostają w niedającej się usunąć sprzeczności z interesem sygnujących je państw. Ale prowadzi to do stanowiska nie kierującego się etycznym obliczem tego, co moralne, że wolno złamać umowę, lecz przy zawieraniu umowy trzeba możliwe następstwa dokładnie rozważyć, by nie dać się związać przez czas i okoliczności, o których nie mamy pojęcia. Z tej perspektywy, nawet jeśli nie zostanie to uznane za piękne, to w każdym przypadku za usprawiedliwione, gdy w uprzednio nieprzewidzianej trudnej sytuacji obowiązek dotrzymania umowy stoi państwu na drodze [...]. Ale jeżeli w tym przypadku wymaga się od partnera słusznej wyrozumiałości ze względu na te zmienione okoliczności, to nie ma to nic wspólnego z jakimś lekceważącym podejściem, jakoby w życiu narodów, w przeciwieństwie do życia prywatnego, nie trzeba było zwracać uwagi na zaufanie i wiarę¹⁷.

Oparte na tym specjalne prawo, które przysługuje państwom w przeciwieństwie do osób prywatnych, stanowi w o j n a. Wynika to także z faktu, że nie ma żadnej instancji stojącej ponad państwami, która byłaby w stanie zapewnić pewność ich prawu. Historia zna wprawdzie międzynarodowe trybunały prawne ustanowione nad państwami. Chodzi tu o pozycję papieża w średniowieczu, a współcześnie o Haski Trybunał Sprawiedliwości. Trybunały te nie mają jednak mocy, która zmuszałaby do uznania ich wyroków. Wojna światowa¹⁸ dała obecnie powód dla idei związku państw, które miałyby rozstrzygać w przyszłości wszystkie międzynarodowe spory prawne i w ten sposób zapobiegać wojnie. Jeśli związek ten dojdzie do skutku i zdobędzie dostateczną władzę, by swoim orzeczeniom zapewnić moc, to jednak tam, gdzie napotyka opór, niekiedy sam będzie musiał zastosować wojnę jako środek przymusu. Również w przypadku państw konieczność przeforsowania ich praw za pomocą siły zbrojnej, zachodzi tylko wówczas, gdy ich postanowienia nie wynikają z polityki jednostronnych interesów, lecz wyprowadzane są z niewzruszonego poczucia prawa. Dopóty ideał ten będzie trudny do urzeczywistnienia, dopóki państwa same będą sędziami.

¹⁷ Tenże, *Heiliger Egoismus und christliche Ethik*, „Christliche Welt” 1916, kolumna 186.

¹⁸ [Chodzi o I wojnę światową – przyp. tłum.].

Pomimo że wojna jest prerogatywą państwa, to także i tutaj istnieją linie związków między polityczną a prywatną moralnością. W obronie koniecznej, to znaczy w ogóle tam, gdzie chodzi o obronę przed ciężkim bezprawiem i gdzie ochrona ze strony państwa nie jest zapewniona, również osoba prywatna może w razie konieczności przemocą bronić swojego prawa. Z drugiej strony także państwu wolno stosować wojnę tylko w obronie koniecznej. Dozwolona jest jedynie wojna obronna w następującym znaczeniu tego słowa, to znaczy jako wojna, która rozpoczyna się w obronie roszczeń prawa, gdy jest ona obroną przed bezprawną napaścią, a w formie wojny ofensywnej, gdy jest podejmowana w celu odzyskania zrabowanych dóbr, zadośćuczynienia pewnemu bezprawiu lub by wyegzekwować postanowienia prawa. A zatem w sprawiedliwej wojnie ma się prawo do zastosowania siły zbrojnej w obronie koniecznej przy założeniu, że zawiodły wszelkie pokojowe środki.

W p r o w a d z e n i u w o j n y znajdują również zastosowanie podstawowe zasady powszechnej moralności. Podczas wojny w żadnym wypadku nie wszystko z tego, co rokuje sukces, jest moralnie dozwolone. Prawo naturalne wyklucza wszystko to, co jest samo w sobie złe, jak na przykład kłamstwo, krzywoprzysięstwo, zniesławienie, wiarołomstwo (poza kłamstwem wojennym i szpiegostwem) i wszelkie niekonieczne okrucieństwo. Wynikają z tego dalsze ograniczenia pozytywnego prawa narodów, które dopóty obowiązują, dopóki pozostali partnerzy dotrzymują ze swojej strony traktatowych zobowiązań.

W y n i k w o j n y nie pozwala zwycięzcy, by wszystko, co zdobył, zagarnął jako zdobycz wojenną. Oczywiście wielokrotnie skłaniano się, aby podbój interpretować jako sprawiedliwy tytuł własności. Powoływano się przy tym na prawo silniejszego i na boski wyrok zwycięstwa:

Bóg, i to Bóg żywy, rzeczywiście przemawia w bitewnej burzy. Rozdziela zwycięstwo i klęskę, a komu chce, temu daje kraje [...]. Podbój jest zatem wypowiedzianym przez Boga prawem naturalnym [...]. Jeśli zwycięzca po dobrowolnym rozsądnym rozważeniu to lub owo zwraca podbiteму krajowi, nie wypełnia przy tym wymogu prawnego, który mu to wydarł, lecz składa dobrowolną ofiarę¹⁹.

Odparliśmy już ten argument, gdy mówiliśmy o prawie silniejszego. Decydujące znaczenie ma tu powoływanie się na przelaną krew, która odkupiła ziemię. Można to zrozumieć w taki sposób, że ziemia, która jest skropiona

19 P. Soltwedel, *Kriegsforderungen*, „Christliche Welt” 1917, kolumna 452.

krwią braci, nie może zostać chętnie zwrócona, a zdobycie ziemi w wyniku zwycięstwa jest szczególnie cenione, ponieważ jest to wyraźny znak zwycięstwa. Ale przecież ziemia skropiona została krwią obrońców tak samo jak zwycięzców, a zdobycie ziemi nie może być jedynym celem walki, lecz tylko cennym środkiem, aby wroga przymusić do wypełnienia uzasadnionych żądań. Zwycięstwo daje zrazu tylko prawo do egzekwowania legitymizowanych roszczeń, aby z tego powodu została rozpoczęta wojna. Wynika z tego roszczenie do wojennego rozstrzygnięcia i poręczeń trwałego pokoju.

Cel wojny wynika z przyczyny wojny. Jednakże mogą pojawić się niewłaściwe wnioski, jeśli zechce ktoś twierdzić, że obie rzeczy muszą się teraz treściowo całkowicie pokrywać. A mianowicie tak, że celem wojny może być tylko usunięcie jej powodu. Cel ma raczej obejmować także wszystkie te środki, które są odpowiednie do tego, aby uniemożliwić powrót tego stanu rzeczy, który przyczynił się do rozpętania wojny [...]. Oczywiście sprawiedliwym celem wojny nie może być nic innego niż to, co wrogiemu państwu całkowicie i na zawsze uniemożliwiać ma doprowadzenie do tego, co obecnie wywołało wojnę. Mogłoby to zostać osiągnięte tylko poprzez jego unicestwienie lub przynajmniej przez zapewnienie w przyszłości jego całkowitej bezsilności. Być może wystarczy jedynie zmienić niekorzystny układ sił, na przykład strategicznie niesprzyjający przebieg granicy, który dotychczas umożliwiał wrogom łatwą napaść, należy ulepszyć i w ten sposób wprowadzić trwałe bezpieczeństwo²⁰.

Przytoczone przykłady mogą być wystarczające, aby naświetlić specyfikę moralności politycznej. Pokazują jednocześnie, że wyważony sąd umożliwia oddanie sprawiedliwości szczególnym relacjom państw, bez zaprzeczania podstawowej zasadzie powszechnej moralności.

Przełożyła *Barbara Grabowska*

²⁰ J. H. Schrörs, *Kriegsziele und Moral*, s. 31 i nast.