

I. FILOZOFICZNE I METODOLOGICZNE ZAGADNIENIA NAUK O BEZPIECZEŃSTWIE

FILOZOFICZNE UMOCOWANIE ZASADY „ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA OCHRONĘ” („R2P”) W KSZTAŁTOWANIU WSPÓŁCZESNEGO BEZPIECZEŃSTWA

Janusz Świniarski

Wojskowa Akademia Techniczna

Streszczenie. Opracowanie prezentuje filozoficzne umocowanie zasady „odpowiedzialności za ochronę” określanej w literaturze i współczesnej refleksji angielskim określeniem *responsibility to protect* lub „RtoP”, albo „R2P”. Ten nowy problem aksjologiczny, skłaniający do wyróżnienia, obok tradycyjnego już prawa do wojny (*ius ad bellum*) wskazującego „sprawiedliwe jej przyczyny”, prawa wojennego i humanitarnego (*ius in bello*) określającego dopuszczalne sposoby jej prowadzenia, (*ius post bellum*) wskazującego na „sprawiedliwe” jej kończenie, także nowego prawa i zwyczaju międzynarodowego, a mianowicie prawa do antywojny (w pojęciu Tofflerowskim) lub „wojny uprzedzającej”. Podstawy tego prawa do antywojny czy też odpowiedzialnej ochrony, prewencji lub interwencji stara się budować doktryna *Responsibility to Protect*. Doktryna opracowana w roku 2001, przedstawiona przez Komisję Interwencji i Suwerenności Państw (ICISS) – powołaną przez rząd kanadyjski w sprawie reagowania na masowe naruszenia praw człowieka i rozprzestrzenianie się tzw. konfliktów niestrukturalizowanych, jest w formie rozbudowanej obecną doktryną ONZ. Zdaniem autora w zasadzie „odpowiedzialności za interwencję” („R2P”) znaleźć można reperkusje starych unormowań prawa do wojny, prawa w wojnie i prawa po wojnie, a nawet ich nowoczesne ukonkretnienia.

1. Odpowiedzialność, jej umocowanie i rozwój znaczenia

Tradycyjnie i słownikowo odpowiedzialność jest odnoszona do ponoszenia etycznych i moralnych lub prawnych konsekwencji za czyny swoje lub innych. Ponoszenie tych konsekwencji za zachowanie swoje lub innych uznawane jest za obowiązek przyjęty dobrowolnie lub wymuszany, a polegający na tym, że dba się o kogoś lub o coś. Dbanie to miewa motywacje postępowania zgodnego z własnym sumieniem czy wręcz własną naturą – jak chciał ojciec etyki, Sokrates – i wtedy

mamy odpowiedzialność etyczną – i sumieniem wspólnoty, do której przynależymy i która poniekąd zarówno oczekuje, jak i wymusza określone postępowanie – wtedy mamy odpowiedzialność moralną (wiązaną z sumieniem lub opinią tej wspólnoty), albo postępowania zgodnie z literą i duchem prawa, które jednoczy prawnie i politycznie poprzez wymuszenia, najczęściej kary albo ich brak. Stąd odpowiedzialność tradycyjnie umocowana jest w obszarze refleksji aksjologicznej, która stara się mówić o tym, co jest godne wyboru przez człowieka i stanowione przezeń wspólnoty, a więc co jest dobrem najwyższym (*summum bonum*), którym dla Arystotelesa było szczęście (*eudajmonia*), i dobrem wspólnym lub powszechnym (*bonum commune*), które Stagiryta identyfikował z doskonałością (suwerennością, niepodległością i samowystarczalnością) lub dążeniem do niej.

Niewątpliwie, co najmniej od czasów Arystotelesa, *dobro najwyższe* tradycyjnie znajduje się w kompetencji etyki, natomiast *dobro wspólne* lub *powszechne* w kompetencji polityki – nauki o życiu wspólnotowym, społecznym i międzynarodowym. Stąd w refleksji filozoficznej za odniesienie do odpowiedzialności etycznej uznaje się dość powszechnie szczęście (*eudajmonię*), zaś do odpowiedzialności politycznej doskonałość życia wspólnotowego, wręcz szczęście powszechne – szczęście odnoszone do narodów, państw i relacji między nimi, a identyfikowane najczęściej z bezpieczeństwem. Znaczy to, że ponosimy konsekwencje za sposób i poziom osiąganego zarówno szczęścia, jak i doskonałości w życiu wspólnotowym, tym samym za własne szczęście i innych, tudzież własne bezpieczeństwo i bezpieczeństwo innych.

W spojrzeniu podmiotowym odpowiedzialność za bezpieczeństwo własne i innych zależy od wolności. Odpowiedzialność za własne bezpieczeństwo zależy głównie od wolności osobistej, indywidualnej i prywatnej, zaś za bezpieczeństwo innych od wolności publicznej, związanej z życiem wspólnotowym, społecznym i politycznym. Bowiem, o ile immanentna prawdziwej odpowiedzialności wolność w wymiarze osobistym pozwala na czynienie, co się chce i jak się chce – swobodę – to w wymiarze publicznym na czynienie tego, na co pozwalają inni, i nie powoduje u nich szkody. Wymiar wolności publicznej zasadza się na ograniczonej przez innych swobodzie. Tym samym wolność osobista ma charakter głównie etyczny, zaś wolność publiczna głównie moralny, prawny i polityczny. W przypadku wolności osobistej i odpowiedzialności głównie etycznej mamy sankcje własnego sumienia, zaś w przypadku wolności publicznej i odpowiedzialności moralno-politycznej sankcje wyrażane przez sumienie tzw. opinii publicznej i realizowane przez instytucje prawno-polityczne, które starają się stać na straży dobra wspólnego.

Dbanie zaś o dobro wspólne, dla wielu zajmujących się modnymi ostatnio kwestiami społecznej lub politycznej odpowiedzialności, ma swoje korzenie w dwóch uniwersalnych i również biblijnych regułach, a mianowicie: dobroczynności (*charity*) i powierniczości (*stewardship*) – czynienia dobra innym i zaufania do władających, organizujących i kształtujących dobro wspólne. Są to reguły uniwersalne wymagające

czynienia dobra innym ludziom (cierpiącym nędzę i niesprawiedliwość), w szczególności przez tych, którzy są silniejsi i władzę sprawują także z tego względu, że wskazują na nie najstarsze teksty pisane, w tym egipska *Księga umarłych kapłana pisarza Neferhotepa*¹. Już w tej księdze, rodzącej uzasadnione skojarzenia z dziesięcioma przykazaniami Mojżeszowymi otrzymanymi na Górze Synaj, a mówiącymi o oczywistych grzechach praktycznie każdej cywilizacji², troska o dobro wspólne wyrażana jest w zakazie zarówno „przyczyniania się” „do nędzy biedaków”, „głodu” i „szkodzeniu poddanym” oraz „zadawania cierpienia” i „zabijania człowieka”, w tym także „nakazywania jego zabijania”³. Generalnie zaś troska ta w ramach reguły dobroczynności wskazuje na nakaz i obowiązek dbania zarówno o potrzebujących, słabszych i ubogich, jak i czynienie im dobra poprzez pomoc, w tym dawanie jałmużny i zachowania samarytańskie. Reguła pomocniczości wskazuje na obowiązek przede wszystkim prawnopolityczny dbania o dobro wspólne w sposób zgodny z prawem i społecznie akceptowany, tzn. taki, który przynosi korzyści wszystkim, zarówno władanym, jak i władającym, a więc biednym i bogatym czy też słabym i silnym. O ile z reguły dobroczynności implikowane są dyrektywy czynienia dobra słabszym i potrzebującym, to z reguły powierniczości implikowana jest dyrektywa zalecająca troskę o dobro wspólne jednych i drugich, tzn. dbałość o nie zarówno słabszych, jak i silniejszych⁴. Tym samym celem reguły dobroczynności jest sprzyjanie szczęściu innych, zaś reguły powierniczości troska o ich bezpieczeństwo.

Na takie umocowanie odpowiedzialności w regule dobroczynności (moralnej) i pomocniczości (prawno-politycznej) wskazują propagujący ostatnio koncepcję społecznej odpowiedzialności organizacji (ang. CSR – *Corporate Social Responsibility*). Jest to koncepcja aksjologiczna rozwijana od niedawna w obszarze teorii zarówno zarządzania, jak i etyki biznesu. Umocowanie takiej i źródła koncepcji CSR rozwijający ją wywodzą z książki Andrew Carnegiego *Ewangelia bogactwa* z roku 1899. Według autora tej książki pierwsza reguła nakazuje bogatym wspomagać ubogich, potrzebujących i słabych oraz tych, którym się w życiu nie powiodło – ich szczęściu i jego poczuciu – ze względu na współczucie (empatię) i ogólnoludzką solidarność, zaś ta druga każe traktować bogatych i władających jako zarządzających dobrem wspólnym w imieniu innych ludzi w sposób zarówno społecznie akceptowany, jak i racjonalny tak, aby sprzyjać bezpieczeństwu. Tym samym, w myśl drugiej reguły, człowiek bogaty i silniejszy ma być mądrzejszym powiernikiem, który dba o dobro

¹ Zob. T. Andrzejewski, *Księga umarłych kapłana pisarza Neferhotepa. Papiirus egipski Muzeum Czartoryskich w Krakowie*, Wyd. Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków 1951.

² Zob. *ibidem*.

³ Zob. *ibidem*.

⁴ Por. J. Świniarski, *Społeczna odpowiedzialność organizacji w nowoczesnym zarządzaniu*, (w:) *Wybrane koncepcje i metody zarządzania początku XXI wieku*, pod red. Wiesława Gonciarskiego i Piotra Zaskórskiego, WAT, Warszawa 2009, s. 49-50.

wspólne (bezpieczeństwo) z dopuszczenia boskiego lub zawierzenia biednych albo pokrzywdzonych⁵.

Dobroczynność motywowana solidarnością, braterstwem i współczuciem dla słabszych lub pokrzywdzonych oraz miłowaniem bliźnich jest skłonnością natury ludzkiej, chociaż nie jest to skłonność jedyna. Według syntetycznego ujęcia, na przykład Artura Schopenhauera, są również skłonności zarówno do miłowania siebie (egoizmu), jak i zawiści. Skłonność do miłowania bliźnich (altruizmu) wyrasta z chcenia cudzego dobra i osiąga szlachetność i wspaniałomyślność – wspólnego szczęścia i bezpieczeństwa; do egoizmu zaś z chcenia jedynie własnego dobra – własnego szczęścia i bezpieczeństwa; wreszcie, do zawiści z chcenia cudzego zła nawet kosztem własnego dobra – rezygnacji z własnego szczęścia i bezpieczeństwa. Dla przywołanego myśliciela współczucie i czynienie dobra innym jest ze wszech miar etyczne, bowiem sprzyja szczęściu własnemu i innym; egoizm zaś jest obojętny moralnie, sprzyja bowiem bezpieczeństwu, i wreszcie zawiść i złość są ze wszech miar niemoralne, bowiem nie powodują ani bezpieczeństwa własnego, ani innych. Zdaniem Schopenhauera współczucie, wrażliwość na cierpienia innych i przysparzanie im dobra „wyrasta równomiernie z rozwojem inteligencji” i jest warunkowane przez dwie „cnoty główne”, nazywane przez niego również „dwoma stopniami współczucia”, a mianowicie sprawiedliwość i miłość bliźniego⁶. Tym samym zachowanie etyczne dla niego to takie, które motywowane jest współczuciem i sprzyja sprawiedliwości oraz miłości bliźniego (altruizmowi). Cnota miłości bliźniego różni się od sprawiedliwości innym, „(...) pozytywnym charakterem wynikających z niej uczynków: współczucie podniesione do potęgi, nie tylko, że powstrzymuje mnie od szkodenia innym, ale jeszcze skłania mnie do udzielania im czynnej pomocy (...), do tym większej ofiary, ofiara ta zaś może polegać na poświęceniu dla kogoś sił fizycznych lub umysłowych, majątku, zdrowia, swobody, a nawet życia. To bezpośrednie współczucie... jest jedynym źródłem miłości bliźniego, „caritas”... czyli cnoty, której zasadą jest: *omnes, quantum potes, iuva*”⁷.

Niewątpliwie wyeksponowana przez Schopenhauera zasada czynienia wszystkiego, co możliwe, aby pomóc innym (w cierpieniu i krzywdzie) osadzona jest w regule zarówno dobroczynności, jak i pomocniczości, a we współczesnych interpretacjach ma powiązanie z poszerzaniem demokracji, ideami odpowiedzialności wynikającymi

⁵ Zob. np. M. Rybak, *Etyka menedżerska – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004, s. 15.

⁶ Zob. A. Schopenhauer, *O postawie moralności*, HACHETTE liver Polska sp. z o.o., Warszawa 2009, s. 375-438.

⁷ Ibidem, s. 400 (łac. *omnes, quantum potes, iuva* – wszystkim, jeśli możesz, pomagaj. Jest to zasada etyki preferowanej przez Schopenhauera – etyki starającej się rozwijać imperatyw kategoriyczny Kanta, który zaleca czynić to, co chciałoby się, aby czynili inni, i było to powszechnie obowiązującym prawem. Przeto rzecz w tym, aby pomagać innym w życiu, immanentnym jemu cierpieniu).

z wolności (prywatnej i publicznej) oraz preferencji dla dialogu w regulowaniu wzajemnego współżycia z naciskiem na podmiotowość i obywatelskość związanych z poszanowaniem praw człowieka, środowiska (ekologia) i konsumentów oraz zwierząt⁸. Według wielu zajmujących się społeczną odpowiedzialnością (CSR) – za Andre Carolleme – odpowiedzialność ta daje się wyrazić w piramidzie, na szczycie której znajdują się reguły prawa (dobra wspólnego), wspierane regułami etyki (indywidualnego dobra najwyższego – szczęścia). Poniżej tych reguł umocowane są reguły zarówno ekonomii (zysku i nieponoszenia strat), jak i reguła filantropii (dobra najwyższego bliźnich i jego wspomaganie – szczęścia polegającego na posiadaniu tego, co intelektualne, somatyczne i materialne albo zadowolenia z trwałego, stałego i uzasadnionego z życia)⁹.

Oczywiście kwestią dyskusji jest kolejność w tej piramidzie i nazwanie jej elementów¹⁰, ale nie ulega wątpliwości, że obszary odpowiedzialności społecznej (politycznej) obejmują przede wszystkim odpowiedzialność: etyczną, socjologiczną, prawną, ekonomiczną, ekologiczną, filantropijną i prawną, ale także innego rodzaju. Jakoś porządkując te obszary, uzasadnione jest wskazanie na cztery najważniejsze, a mianowicie odpowiedzialność:

- **etyczną** (przed własnym sumieniem);
- **moralną** (przed sumieniem innych, grup społecznych i tzw. opinią publiczną);
- **prawną** (przed sumieniem zinstytucjonalizowanych sądów, które odpowiedzialność tę dzielą na **cywilną** – kontraktową, deliktową i gwarancyjną – **karną, dyscyplinarną i służbową** oraz **konstytucyjną i polityczną** oraz **międzynarodową**);
- **religijną** (przed Sacrum).

Te najważniejsze obszary daje się związać z dwoma rodzajami wolności, a mianowicie z jednej strony **osobistą i prywatną** implikującą odpowiedzialność indywidualną, obejmującą obszar odpowiedzialności **etycznej i religijnej**, lub **eschatologiczną**, z drugiej zaś z wolnością **publiczną i polityczną (społeczną)**, implikującą odpowiedzialność obejmującą to co **moralne i prawne**¹¹.

⁸ Zob. np. B. Rok, *Odpowiedzialny biznes w nieodpowiedzialnym świecie*, Wyd. Akademii Rozwoju Filantropii w Polsce i Forum Odpowiedzialnego Biznesu, Warszawa 2004.

⁹ Por. np. A. Paliwoda-Matiolańska, *Odpowiedzialność społeczna w procesie zarządzania przedsiębiorstwem*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 65-73.

¹⁰ Oprócz modelu Carrola wskazującego na odpowiedzialność filantropijną, etyczną i prawną oraz ekonomiczną jest także model wskazujący na odpowiedzialność organizacyjną implikowaną z wolności publicznej i odpowiedzialność indywidualną implikowaną z wolności indywidualnej (Zob. np. M. Rybak, *Etyka menadżera – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 28-67).

¹¹ Por. J. Świniarski, *Społeczna odpowiedzialność organizacji w nowoczesnym zarządzaniu*, (w:) *Wybrane koncepcje i metody zarządzania początku XXI wieku*, pod red. Wiesława Gonciarskiego i Piotra Zaskórskiego, WAT, Warszawa 2009, s. 58-59.

2. Odpowiedzialność za wojnę, pokój i bezpieczeństwo

Niewątpliwie odpowiedzialność za wojnę, pokój i bezpieczeństwo osadzona jest w dziejach refleksji aksjologicznej dotyczącej prawa do wojny i jej sprawiedliwych przyczyn. Jest to refleksja umocowana już w antycznym dyskursie na temat odpowiedzialności za zabijanie w perspektywie reguły dobroczynności i pomocniczości. Tworzy też wiedzę, którą postrzegać można jako płynną i kształtowaną przez ontologicznie zamkniętą przeszłość (to, co wyrażają fakty i zjawiska historyczne) i otwartą zarówno przyszłość, jak i terażniejszość (to, co wyrażają idee, współczesne koncepcje i projekty często zarówno krytyczne, jak i radykalne wobec przeszłości)¹². O ile wiedza ta w przeszłości starożytnej wyrażana była w sentencji głoszącej, że jeżeli chcesz pokoju, gotuj się do wojny (zabijania), zaś współcześnie krytycznie i radykalnie traktujący tę sentencję ojciec polemologii (Gaston Bouthoule) zalecał: jeżeli chcesz pokoju, poznaj wojnę, aby ją wyeliminować ze wspólnotowego życia ludzi (co znaczy wyeliminowanie zabijania), a idący tym szlakiem irenolodzy i uprawiający „badania pokoju” (*peace researche*) powiadali, że jeżeli chcesz pokoju, poznaj pokój, aby go zbudować¹³, to najnowsza filozofia bezpieczeństwa, krytyczna wobec powyższego, rekomenduje syntetyczne przeświadczenie, że jeżeli chcesz bezpieczeństwa, to poznaj zarówno wojnę, jak i pokój, gotuj się zarówno do ograniczonej wojny, jak i do sceptycznego życia w pokoju¹⁴. Tym samym odpowiedzialność prywatna i publiczna sprowadzana jest do tego, aby być gotowym zarówno do ograniczonej wojny, jak i czynienia w miarę możliwości pokoju. Jest tak dlatego, że nauka z przeszłości skłania do wniosku, że wojny były pierwszą ludzką pracą, zaś pokój pierwszym i permanentnym marzeniem, wręcz snem człowieka¹⁵. Marzenie to wyrażane jest w rozlicznych ideach, koncepcjach i projektach wychodzących z przeświadczenia o nieracjonalności wojny

¹² Por. np. B.F. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, Wstęp i komentarz Andrzej Walicki, PWN, Warszawa 1974.

¹³ Por. np. J. Borgosz, *Co to są badania nad pokojem*, „Wojsko Ludowe” 1984/11; J. Świniarski, *Mysł filozoficzna w polemologii*, (w:) *Metodologiczna tożsamość polemologii*, pod red. M. Huzarskiego i B.M. Szulca, AON, Warszawa 2010, s. 64-77.

¹⁴ Zob. np. J. Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. ULMAK, Warszawa-Pruszków 1997, s. 9-16.

¹⁵ Feldmarszałek Helmut Johannes Ludwig von Moltke zgodnie z duchem heglowskim w jednym z listów pisał: „Trwały pokój jest tylko marzeniem, i to marzeniem wcale nie pięknym. Wojna jest w świecie czynnikiem ładu, ustanowionym przez Boga. Rozwijają się w niej najszlachetniejsze cnoty człowieka: odwaga i poświęcenie, wierność obowiązkowi i duch ofiary; żołnierz daje swoje życie. Bez wojny świat zgniłby i zagubił w materializmie” (cyt. za: S.E. Nahlikiem, *Grabież dzieł sztuki. Rodowód zbrodni międzynarodowej*, wyd. im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1958, s. 163). W innym tłumaczeniu: „Wieczny pokój to sen, i to nawet nie piękny sen. Wojna jest elementem ładu Bożego. Bez wojny świat popadłby w stagnację i zaprzepaściłby się w materializmie. W wojnie realizują się najszlachetniejsze cnoty – odwaga i samozaparcie, posłuszeństwo wobec głosu obowiązku, gotowość do poświęceń, do rzucenia na szalę nawet własnego życia”. (H. von Moltke, *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*, Berlin 1882, V, s. 194, cyt. za: N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. Elżbieta Tabakowska, Wyd. ZNAK, Kraków 2010, s. 931.

i, tym samym, racjonalności pokoju. Autor jednego z wielu w dziejach cywilizacji europejskiej tego rodzaju projektów, Immanuel Kant, stwierdza wręcz: „Stan pokoju między żyjącymi obok siebie ludami nie jest stanem naturalnym („status naturalis”), bo takim jest raczej stan wojny, choć równocześnie nie zawsze staje się wybuchem wrogości, jednak zawsze jest trwającym przez nią zagrożeniem. Przeto pokój musi zostać niejako „stworzony”¹⁶. Ów sztuczny i stwarzany stan pokoju jest postulatem rozumu, a tym samym obowiązkiem zarówno ludzi, jak i państw oświeconych, czyli cywilizowanych, bowiem (...) „rozum odrzuca wojnę jako... drogę do roszczenia sobie jakiegoś prawa, stan pokoju natomiast czyni bezpośrednim obowiązkiem... który nazwać by można przymierzem niosącym pokój („*foedus pacificum*”), który... szukałby zakończenia nie tylko jednej wojny, ale wszystkich wojen na zawsze”¹⁷. Obok tego rodzaju przeświadczenia i racjonalno-idealistycznego projektu pacyfistycznego europejska refleksja związana jest również z innym, a mianowicie takim, że wojna jest narzędziem i środkiem realizacji wymarzonego celu, który identyfikowany jest z pokojem, ładem i porządkiem. Niemniej wbrew temu przeświadczeniu było raczej tak, że w przeszłości i terażniejszości bezpieczeństwo zapewniały wojny i pokoje, obrony granic i kultur narodowych, eksport i import, produkcje różnych dóbr i ich dystrybucje oraz wymiany handlowe, migracje i przesiedlenia itp. Dlatego można syntetycznie powtórzyć za Arystotelesem, że do głównych warunków bezpieczeństwa krajów nie tylko europejskich zaliczyć należy przede wszystkim: bogactwo, wojnę i pokój, ochronę granic, eksport i import oraz prawodawstwo. Wśród nich Arystoteles za najważniejsze uznał prawodawstwo, bowiem – jak napisał – „Na prawach przecież opiera się bezpieczeństwo i pomyślność państwa”¹⁸. Stąd też wąskie definiowanie bezpieczeństwa głoszące, że jest ono formą istnienia lub stanem rzeczy, albo formą zorganizowania życia społecznego opisującą relacje między jego podmiotami. Te formy lub stany najlepiej wyrażane są w Prawie, jego literze i duchu – prawie, które opisuje i określa zarówno dozwolone, jak i zabronione zachowania tych podmiotów. Przeto wąsko pojmowane bezpieczeństwo daje się więc redukować do prawa, jego tworzenia i doskonalenia, stosowania i przestrzegania. To wszystko zaś określa rodzaj zorganizowania życia społeczno-politycznego wyrażany w typie ustroju, który stanowi jednocześnie dane środowisko bezpieczeństwa. Identyfikacja tego środowiska z typami ustrojów pozwala na wskazanie analogicznych z nimi, a tradycyjnie wyróżnianych. Stąd daje się wskazać, z punktu widzenia tworzenia i doskonalenia prawa, środowisko bezpieczeństwa bardziej: despotyczno-hegemoniczne, arystokratyczno-oligarchiczne i demokratyczno-republikańskie. Można także wskazać przez analogie, z wyróżnieniami przez cybernetykę społeczną trzema podstawowymi systemami społecznymi,

¹⁶ I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przekł. F. Przybylak, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 37.

¹⁷ *Ibidem*, s. 46-47.

¹⁸ Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004, s. 59.

na środowisko bezpieczeństwa: scentralizowane, scentralizowano-zdecentralizowane (mieszane) i zdecentralizowane. Środowisko despotyczno-hegemoniczne bezpieczeństwa (tudzież scentralizowane) to takie, którego warunki postępowania ludzi opisane literą prawa tworzy i nawet doskonali samowładca – jakiś jeden przywódca lub hegemon, w tym jakiś monarcha, król, cesarz lub car, albo mocarstwo hegemoniczne, lub pełniące rolę hegemonia światowego itp. Natomiast arystokratyczno-oligarchiczne środowisko bezpieczeństwa (tudzież scentralizowano-zdecentralizowane) to takie, w którym warunki postępowania są tworzone i doskonalone przez kilku przywódców, hegemonów czy współwładców – jakichś kilku przywódców dzierżących władzę, współpracujących ze sobą suwerenów lub koalicjantów, albo członków jakiegoś paktu polityczno-militarnego itp. Wreszcie demokratyczno-republikańskie środowisko bezpieczeństwa (tudzież zdecentralizowane) to takie, którego warunki postępowania wyrażane w literze prawa tworzone są przez wielu, a nawet większość ludu, narodu lub populacji, albo większość ludzi lub obywateli. Stąd płynne europejskie środowisko bezpieczeństwa w XXI wieku zdaje się zmieniać w taki sposób, że płynie ku zdecentralizowanemu i nabiera cech demokratyczno-republikańskich. Tym samym traci walory środowiska arystokratyczno-oligarchicznego tudzież scentralizowano-zdecentralizowanego, które dominowało w II połowie XX wieku – epoce zimnej wojny i bipolarnego rozdzarcia Europy na środowisko bezpieczeństwa oparte z jednej strony na NATO (Europy Zachodniej), z drugiej zaś na Układzie Warszawskim (Europa Środkowa i Wschodnia).

Niewątpliwie, ogólnie rzecz biorąc, europejskie środowisko bezpieczeństwa kształtowane było przez wojny, zarówno orężne, jak i „zimne”, oraz zawierane po nich jakieś pokoje czy przerwy pomiędzy tymi wojnami. Wojny i przerwy między nimi tworzyły warunki do realizacji życia, szczęścia i pomyślności oraz bezpieczeństwa. Było i jest to związane z refleksją moralną dotyczącą wojny i pokoju. W refleksji tej wychodzono i wychodzi się z przeświadczenia, że organizacja i funkcjonowanie jakiegoś ładu społecznego, wewnątrzpaństwowego czy międzypaństwowego, wymaga przede wszystkim sprawiedliwości, ponieważ ona jest osnową życia wspólnotowego. Stąd refleksja moralna dotycząca wojny i pokoju spogląda na to życie z perspektywy sprawiedliwości. Ma ona swe źródła starożytne i wciąż jest kontynuowana przez filozofów, teologów i znawców polityki oraz wojskowych. W refleksji tej dominowały na początku kwestie sprawiedliwych przyczyn wojny i prawa do wojny (*ius ad bellum*), później sprawiedliwego sposobu prowadzenia wojny i prawa w wojnie czy też w trakcie prowadzenia działań orężnych (*ius in bello*) i, od niedawna, sprawiedliwego kończenia wojny i prawa pokonanych w wojnie (*ius post bellum*), a ostatnio (w XXI wieku) poszukiwania prawa do odpowiedzialnej interwencji lub wojny uprzedzającej, albo antywojny, czyli małej wojny zapobiegającej większej lub wielkiej (coś, co nazwać można *ius ante bellum*, a bywa nazywane *ius contra bellum* – prawem przeciw wojnie czy też do jej zapobiegania albo uprawnieniem do odpowiedzialnej ochrony). Aktualny stan refleksji nad tymi czterema kwestiami zdaje się adekwatnie określać płynnie

europjskie środowisko bezpieczeństwa, warunkowane przez tradycję prawa do wojny, które już od pewnego czasu generalnie zabrania agresji zbrojnej, prawa w wojnie, które generalnie chroni i wyłącza z działań zbrojnych niekombatantów, prawa po wojnie, które zabrania prześladowania pokonanych, i wreszcie kształtowanym od niedawna prawie do odpowiedzialnej interwencji albo odpowiedzialnej ochrony – *The responsibility to protect* – „R2P”¹⁹. Jednocześnie jest to także środowisko warunkowane przez prawo do pokoju, w tym do wyrzekania się przemocy (zbrojnej) i prześladowań oraz podejmowania odpowiedzialnej pomocy. Zatem holistycznie i dialektycznie rzecz biorąc, stwierdzić zasadnie można, że filarami płynnego europejskiego środowiska bezpieczeństwa jest z jednej strony prawo do sprawiedliwej wojny, jej sprawiedliwe- go prowadzenia i kończenia oraz odpowiedzialnej interwencji, z drugiej zaś prawo do sprawiedliwego pokoju, jego sprawiedliwego budowania i doskonalenia oraz odpowiedzialnego powstrzymywania się od interwencji. Jednocześnie owe filary sprawiedliwości ukonkretniane są albo – rzecz można – obudowywane miłością, jakąś kooperacją, integracją i solidarnością. Wyraz tego to między innymi konstatacje zamieszczone w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* 1 stycznia 2002 roku pod wymownym tytułem: *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*. W *Orędziu* tym Jan Paweł II wyraźnie akcentuje przeświadczenie, że: „Przebaczenie w żadnej mierze nie przeciwstawia się sprawiedliwości, gdyż nie polega na rezygnacji ze słusznych żądań, by naruszony porządek został naprawiony. Przebaczenie ma na celu raczej pełną sprawiedliwość, prowadzącą do pokoju płynącego z ładu, który nie jest nietrwałym i czasowym zaprzestaniem działań wojennych, lecz gruntownym uzdrowieniem krwawiących ran duszy”²⁰. Zdaniem autora tego orędzia, pokój „(...) oparty na sprawiedliwości i przebaczeniu, atakowany jest dzisiaj przez międzynarodowy terroryzm (...). Terroryzm rodzi się z nienawiści i powoduje izolację, nieufność i zamknięcie. Przemoc pociąga za sobą dalszą przemoc i tworzy tragiczną spiralę, wciągającą także nowe pokolenia, które w ten sposób dziedziczą nienawiść, jaka dzie- liła poprzednie. Terroryzm bazuje na pogardzie dla ludzkiego życia. Właśnie dlatego prowadzi do zbrodni, których nie można tolerować, (...) on sam stanowi prawdziwą zbrodnię przeciwko ludzkości”²¹.

¹⁹ Szczególnie fakty masowego ludobójstwa po zimnej wojnie, głównie w Somalii, Rwandzie i byłej Jugosławii, skłoniły rząd Kanady przy wsparciu urzędników ONZ do utworzenia Międzynarodowej Komisji do spraw Interwencji i Suwerenności Państw. W wydanym w roku 2001 raporcie Komisja ta wprowadziła nowy termin „odpowiedzialność za ochronę” (*Responsibility to Protect*), który został włączony do wydanego w roku 2004 zalecenia, tzw. Wysokiego Szczebla do spraw Zagrożeń, Wyzwań i Zmian, ustalonego przez Sekretarza Generalnego ONZ Kofiego Anana, a rok później (2005) przyjęto go jako zasadę działania ONZ.

²⁰ Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*. *Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 roku*, (3), (w:) *Orędzia Jana Pawła II na Światowe Dni Pokoju***, papież.wiara.pl/.../378733.

²¹ Ibidem.

3. Rozwój prawa do wojny i jej sprawiedliwe przyczyny

Już u zarania rozwoju myśli filozoficznej kultury europejskiej znajduje się przeświadczenie głoszone przez Heraklita, że walka i wojna są królem wszechrzeczy, z jednych czyni wolnych, innych niewolnikami, a jeszcze innych bogami. Jako taka upoważnia i daje każdemu prawo do walki i zmagañ orężnych, które sławione są w dziełach Homera. Ma ona jednak umocowanie – jak wskazuje Platon – w potrzebach ciała, materialnych i ekonomicznych. Wszelako, jak czytamy w dialogu *Fedon*: „Toż wojny, i rozruchy, i bitwy znikąd nie pochodzą, tylko z ciała i z jego żądz. Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobycie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni”²². Ale nie tylko zdobycie pieniędzy dla ciała skłania ludzi do wojny. Jej przyczyny tkwią również – jak przyznaje Platon – w potrzebie wolności²³. Dlatego, jak stwierdza on w dialogu *Prawa*, w realnym świecie „(...) wszystkie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustannie wojnę ze wszystkimi państwami (...). To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, jest pustym słowem, w rzeczywistości zaś każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nawet nie wypowiedziało”²⁴. Znaczy to, że wojna ma umocowanie w prawie natury, dlatego „(...) wrogami są wszyscy dla wszystkich w życiu publicznym, a w życiu prywatnym każdy dla siebie samego (...). I to właśnie wskazuje, że w każdym z nas przeciwko sobie toczy się wojna”²⁵. Generalnie, wojny mamy wtedy, kiedy zawładnie człowiekiem chciwość pieniędzy lub wolności²⁶.

Wśród tych rodzajów wojen Platon za „najcięższą ze wszystkich” i, tym samym, za nienaturalną i nieetyczną uznaje „wojnę powszechną zwaną buntem”, zaś za o wiele łagodniejsze od niej, tym samym usprawiedliwione „wystąpienia zbrojne przeciwko zewnętrznym wrogom i obcoplemieńcom”²⁷. Jednocześnie wojnę prywatną, indywidualną i prowadzoną z sobą samym uznaje on za naturalną, etyczną i najsprawiedliwszą. W wojnach tych idzie o to, „(...) że albo ktoś z nas zwycięża samego siebie, albo ulega samemu sobie (...) to samo dotyczy i domu, i wioski, i państwa (...), jedne z nich zwyciężają samych siebie, a inne znów ulegają same sobie (...). Jeżeli oto lepsi nad tłumem i nad gorszymi odnoszą zwycięstwo, to słusznie możemy powiedzieć o takim państwie, że przewagą posiada nad samym sobą i że najsprawiedliwiej na pochwałę zasługuje z powodu tego zwycięstwa. Odwrotnie jest, gdy

²² Platon, *Fedon*, (w:) idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1988, s. 386.

²³ Zob. idem, *Prawa*, tłum. Maria Maykowska, Wyd. ALFA, Warszawa 1997, s. 20.

²⁴ Ibidem, s. 15.

²⁵ Ibidem s. 16.

²⁶ Zob. ibidem, s. 20.

²⁷ Zob. ibidem.

rzecz przedstawia się odwrotnie”²⁸. Zatem kryterium uzasadniającym sprawiedliwość wojny jest zwycięstwo, jeżeli „lepsze” zwycięża „gorsze”, to wojna jest sprawiedliwa, jeżeli zaś „gorsze” „lepsze”, to wojna jest niesprawiedliwa. Ponieważ tym lepszym w świecie i w człowieku jest rozum, to jego zwycięstwo zawsze jest sprawiedliwe. Stąd w myślach Platona przewija się w wielu dialogach przeświadczenie, że najlepiej jest wtedy, kiedy panuje rozum w duszy indywidualnego człowieka, państwa („Dużego Człowieka”) i społeczeństw („Wielkiego Człowieka”). Zwycięstwo rozumu i jego zapanowanie w duszy człowieka, państwa i w stosunkach międzypaństwowych kończy wojnę, wygasza ją i rodzi pokój, szczęście państwa i tworzących je obywateli. Tym samym pokój sprawiedliwy jest stanem zapanowania rozumu i wolności oraz eliminacji chciwości, zaś pokój niesprawiedliwy jest zniewoleniem tego, co najlepszego w człowieku – rozumu – i spotęgowaniem chciwości, potrzeb ciała i tego, co gorsze w człowieku i bezrozumne. Z takiego rozumowania wyprowadzana jest konstatacja idealizmu głosząca, że wojna jest czymś irracjonalnym i takie ma przyczyny, a dochodzi do niej wtedy, gdy potrzeby ciała (pieniędzy) zwyciężają i niewolą potrzeby rozumu. Dzikość, zwierzęcość i barbarzyństwo wyrażane są w wojnach powodowanych przez brak rozumu i oświecenia, zaś cywilizowanie, kulturalność i humanitarność w braku wojen i pokoju powodowanym przez panowanie rozumu i oświecenia powszechnego. Brak wojen i stan pokoju jest zwycięstwem „lepszego” i bardziej boskiego z natury rozumu nad „gorszym” z natury ciałem.

TABELA 1

Wojny sprawiedliwe (zwycięstwa „lepszego” nad „gorszym”) i niesprawiedliwe (uleganie „lepszego” „gorszemu”) – wg Platona

Rodzaj wojny	Wojna sprawiedliwa	Wojna niesprawiedliwa
• z samym sobą – indywidualna	• zwycięstwo tego, co lepsze (rozumu) nad gorszym (ciałem)	• uleganie tego, co lepsze (rozumu), temu, co gorsze (ciału)
• z innymi – powszechna (społeczna)	• zwycięstwo lepszych nad tłumem – gorszymi	• uleganie lepszych gorszym – tłumowi
• z wrogami – zbrojna z „obcoplemieńcami”	• zwycięstwo nad wrogami – „obcoplemieńcami”	• uleganie wrogom – „obcoplemieńcom”

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Platon, *Fedon*, op. cit. i *Prawa*, op. cit.

W myśleniu Platona wojna jest sprawiedliwa, jeżeli prowadzi do rozumnej harmonii, ładu i porządku oraz zgody – pokoju; jest zwycięstwem dobra nad złem i tym samym zarówno tego, co „lepsze”, nad tym, co „gorsze”, jak i tego, co bardziej wspólne, nad tym, co bardziej indywidualne. Jednocześnie wojna jest niesprawiedliwa, jeżeli prowadzi do zburzenia tej rozumnej harmonii i wspólnego życia wśród

²⁸ Ibidem, s. 16-17.

przyjaciół – wojny wszystkich ze wszystkimi powodującej wrogość; jest barbarzyńskim zniewoleniem, anarchią i nierozumnym upodleniem.

Zarówno Platon, jak i Arystoteles zwracali uwagę na przyczyny ekonomiczne (pieniądz i potrzeby ciała) i kulturowe (wolność i rozumność) wojen. Dla Arystotelesa jednym z naturalnych środków uzyskiwania bezpieczeństwa i samowystarczalności państwa oraz jego doskonałości jest sztuka wojenna, która z natury służy poniekąd zdobywaniu własności (część jej stanowi też sztuka myślowa). „Musi się ją mianowicie stosować przeciwko zwierzętom, jak i przeciw tym ludziom, którzy, choć z natury do służby stworzeni, nie chcą się do niej nagiąć, także wojna taka zgodna jest z prawem natury”²⁹. Wojna taka jest środkiem do celu absolutnego państwa – szczęścia, doskonałości i samowystarczalności³⁰. Celami zaś jej samej są:

- 1) „uchronić się przed ujarzmieniem przez innych (obrona ludzi z natury wolnych);
- 2) zdobyć hegemonię w interesie poddanych (agresja w interesie ludzi wolnych);
- 3) zdobyć panowanie nad takimi, którzy na los niewolników zasługują”³¹, tzn. barbarzyńcami, buntownikami i niechzącymi się nagiąć do służby wbrew ich predyspozycjom z natury.

Taka wojna jest sprawiedliwa, ponieważ broni wolności wolnych z natury i ją poszerza oraz porządkuje świat, czyniąc wolnych z natury wolnymi, a niewolnych i nierozumnych niewolnikami. Jest to wojna służąca naturalnemu i rozumnemu porządkowi preferującemu ludzi z natury wolnych, rozumnych i równych oraz odpowiedzialnych. Wojna, która nie służy temu porządkowi i preferuje zniewolenie, jest niesprawiedliwa. Jest to bowiem wojna, która ma nienaturalne cele, jak przede wszystkim:

- 1) ujarzmienie tych, którzy na taki los nie zasłużyli (agresja przeciwko ludziom z natury wolnym);
- 2) zdobycie hegemonii w interesie własnym złego władcy;
- 3) totalne ujarzmienie wszystkich³² (totalna agresja przeciwko ludziom z natury wolnym i niewolnikom).

Wojna realizująca nienaturalne cele jest niesprawiedliwa, ponieważ ujarzma i niewoli tych, którzy są wolni i rozumni z natury, lub służy złemu władcy, a tym jest ten, który troszczy się o samego siebie i swoje interesy – swoje bezpieczeństwo, dobrobyt i wolność – a nie dba o władanych, albo ujarzma i niewoli wszystkich.

Należy podkreślić, że według Arystotelesa naturalnym celem wojny jest obrona i agresja w interesie ludzi wolnych. Nienaturalnym zaś celem wojny jest agresja przeciwko ludziom wolnym i wszystkim (wojna totalna). Nienaturalne cele wojny czynią ją niesprawiedliwą, a naturalne – sprawiedliwą. Wojny niesprawiedliwe to te,

²⁹ Arystoteles, *Polityka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010, s. 35.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 187.

³¹ *Ibidem*, s. 207.

³² *Ibidem*.

które wszczynane są przez „niewolników z natury” i barbarzyńców, zaś sprawiedliwe przez ludzi wolnych z natury³³. „Dlatego to powiadają poeci: słuszną jest rzeczą, by Hellenowie nad barbarzyńcami panowali, a niewolnik to z natury jedno i to samo”³⁴. Bowiem: „Ludem wolnym są Grekowi. Zaś sługami barbarzyńcy”³⁵. Tego rodzaju przeświadczenia Arystotelesa znalazły się u podstaw późniejszych, w tym współczesnych, poglądów nacjonalistycznych, szowinistycznych i rasistowskich oraz im podobnych – twierdzi on, że zwycięstwo „lepszego” (rozumu) nad „gorszym” jest sprawiedliwe, prowadzi do racjonalnego i stabilnego porządku – sprawiedliwego pokoju – zaś zwycięstwo „gorszego” (z natury przeznaczonego do tego, aby służyć) jest niesprawiedliwe, prowadzi do nieracjonalnego porządku, chaosu i zniewolenia tego, co „lepszé”. Tym samym wojny sprawiedliwe prowadzą do doskonalącego postępu, zaś niesprawiedliwe są przeciwne postępowi i skutkują degradacją, cofnięciem tego, co „lepszé” i doskonalsze, bardziej wspólne, pluralistyczne i synergetyczne oraz im podobne.

TABELA 2

Cele wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej wg Arystotelesa

Wojna sprawiedliwa	Wojna niesprawiedliwa
• Obrona ludzi wolnych z natury (Greków)	• Agresja przeciwko ludziom z natury wolnym (Grekom)
• Agresja w interesie ludzi wolnych przeciwko niewolnym z natury – zdobywanie własności i narzędzi niezbędnych do życia zgodnie z „prawem łupów wojennych”	• Agresja w interesie złych ludzi, złego władcy i barbarzyńców
• Zapanowanie nad barbarzyńcami, buntownikami i niechęcącymi nagiąć się do służby: niewolnikami z natury, czyli barbarzyńcami	• Agresja totalna przeciwko ludziom z natury wolnym i niewolnikom (niewolnym z natury)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Arystoteles, *Polityka*, op. cit.

Przeświadczenie o tym, że wojna jest sprawiedliwa, jeżeli prowadzi do zwycięstwa „lepszego”, przewija się również przez myśli o wojnie i pokoju świętego Augustyna, który za wojny sprawiedliwe uznawał te prowadzone z konieczności obrony tego, co „lepszé”, duchowe i związane z potrzebami duszy, zaś za wojny niesprawiedliwe te, które prowadzone są z przyjemności i potrzeb ciała, tego, co „gorsze”, bo cielesne, materialne i przejściowe oraz czasowe. Rzecz w tym, jak stwierdza autor *Państwa Bożego*, że: „(...) wojny prowadzić i podbiwszy ludy rozszerzać ojczyznę – dla złych ludzi to szczęście, dla dobrych – ostateczność tylko”³⁶. Ludzie dobrzy nie mogą

³³ Zob. ibidem, s. 28-32.

³⁴ Ibidem, s. 26.

³⁵ Ibidem, przyp. 3.

³⁶ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1, przeł. ks. Władysław Kubicki, Hachette Polska sp. z o.o., Warszawa 2010, s. 223.

zrezygnować z wojen, a to, dlatego, że „(...) gorzej by było, gdyby krzywdziciele nad sprawiedliwymi panowali, stąd ta ostateczność szczęściem się słusznie nazywać może. Większe atoli bez wątpienia szczęście jest mieć dobrego i zgodnego sąsiada, aniżeli sąsiada złego orężem ujarzmiąć (...) tocząc wojny sprawiedliwe, nie bezbożne i niegodziwe (...)”³⁷.

Tok rozumowania św. Augustyna można ująć następująco: wojna dla ludzi dobrych, „żyjących według ducha” chrześcijan, a więc „lepszyc”, jest ostatecznością narzuconą przez niesprawiedliwość (zło i grzech) ludzi „gorszych”, w imię obrony sprawiedliwości (dobra), porządku i pokoju. Taka wojna mocą intencji (obrona sprawiedliwości) jest wojną sprawiedliwą. Ma ona umocowanie także w celu, dla którego jest prowadzona, a którym jest przywrócenie naruszonego pokoju sprawiedliwego. Ów pokój zaś jest owocem pełnej miłości, tzn. do Boga, innych ludzi i samego siebie. W przeciwieństwie do niego pokój niesprawiedliwy to taki, który nie jest owocem owej pełnej miłości, a jest na przykład owocem miłości jedynie do samego siebie, co charakteryzuje człowieka złego i „gorszego” oraz czyni pokój egoistycznym, narcystycznym i niesprawiedliwym. Bowiem chrześcijanina i człowieka dobrego oraz lepszego charakteryzuje miłość pełna, która owocuje sprawiedliwym pokojem.

4. Słuszne przyczyny wojny i ich brak

Wojna prowadząca do sprawiedliwego pokoju mocą intencji i konieczności wymaga jednak praktycznego usankcjonowania autorytetem chrześcijańskich władców i Kościoła. To ostatnie wyeksponował w czasach świetności zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa średniowiecznego w swojej doktrynie wojny słusznej św. Tomasz z Akwinu, który za jej przyczyny uznał niegodziwość bliźnich, na którą nie można się zgodzić, i uwikłanie w wojnę – obrona konieczna³⁸. Inaczej, dopuszcza on wojnę narzuconą (przez niegodziwość) i wymuszoną (przez obronę konieczną). Taka wojna jest dla niego słuszna wtedy i tylko wtedy, kiedy – z definicji słuszności³⁹ – prowadzi ku odpowiedniemu celowi, którym jest dla niego dobro wspólne wyrażane też przez pokój i dostatek. Natomiast wojna niesłuszna według niego to ta, która prowadzi do celu innego niż pokój i jego doskonalenie. Kryterium słuszności wojny jest jej pokojowy cel. „Celem wojny jest utrzymanie doczesnego pokoju społecznego, zgodnie ze słowami Augustyna: „wojnę toczy się dla pokoju” (...). Natomiast sprawiedliwa wojna jest obroną dobra społecznego”⁴⁰. Warto podkreślić, że wojna toczona dla pokoju jest w pojmowaniu autora *Sumy teologicznej* nie tylko związana z działaniami

³⁷ Ibidem.

³⁸ Zob. ibidem, *Wykład listu do Rzymian* (12, 14-21, 1010), Wyd. W Drodze, Poznań 1987, s. 196-197.

³⁹ Zob. np. ibidem, *O władzy*, (w:) *Dzieła wybrane*, Wyd. W Drodze, Poznań 1984, s. 136.

⁴⁰ Ibidem, *Suma teologiczna*, t. 21, tłum. o. Pius Bełch, O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962, s. 20-21.

orężnymi, lecz także stanowi poświęcanie się i męczeństwo w imię dobra, przede wszystkim zaś najwyższego – Boga⁴¹.

Podejmując z kolei problem słuszności wojny, przede wszystkim „wojny powszechnej”, a więc tej dotyczącej żołnierzy i działań zbrojnych, św. Tomasz z Akwinu wskazał na trzy przesłanki praktyczne decydujące o tej słuszności. W jego uregulowaniach są to następujące przesłanki wskazujące na słuszność podjętych działań wojennych: (1) podjęte zostały przez kompetentną władzę, tzn. nie osobę prywatną, lecz monarchę najlepiej reprezentującego z woli Bożej państwo i dobro wspólne ludzi na to państwo składających się; (2) toczona są dla słusznej przyczyny, tzn. że wojna „(...) mści krzywdy, karze złe czyny lub odbiera to, co komu zabrali z krzywdą dla niego, a więc prowadzona jest dla poparcia dobra lub uniknięcia zła – służy utrzymaniu lub obronie pokoju społecznego; (3) ich intencje są właściwe, czyli zmierają do Pokoju-Dobra-Dostatku”⁴².

TABELA 3

Warunki wojny słusznej i niesłusznej wg św. Tomasza z Akwinu

Warunki słuszności	Wojna słuszna	Wojna niesłuszna
Upoważnienie	Wszczęta przez legalną władzę (legitymizowaną przez wolę Bożą i sankcjonowaną przez zwierzchnika ziemskiego Kościoła)	Wszczęta przez nielegalną władzę lub osoby prywatne (niesankcjonowaną przez ziemskiego zwierzchnika Kościoła – Stolicę Apostolską)
Przyczyna	Mści krzywdy, karze złe czyny i służy dobru lub uniknięciu zła	Nagradza krzywdzicieli, nie karze zła, a je promuje, nie służy dobru wspólnemu, a jedynie indywidualnemu (prywatnemu) oraz burzy pokój społeczny
Intencja (cel)	Pokój (w niektórych interpretacjach pokój przede wszystkim „między chrześcijanami”)	Wojna nie zmierza do zgody (pokoju), lecz jej braku i zburzenia słusznego (racjonalnego) pokoju (przede wszystkim „między chrześcijanami”)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo a pokój na przestrzeni dziejów*, (w:) *Teologia pokoju*, pod red. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988

To praktyczne uregulowanie dotyczące słuszności i godziwości oraz dopuszczalności wojny rozwijające przemyślenia św. Augustyna „o sprawiedliwej wojnie” powtarzane było przez myślicieli chrześcijańskich, i nie tylko nich, właściwie do II wojny światowej, chociaż zwykle adaptowane do nowych czasów, które wymuszały ukonkretnienia dawniej ogólnie pojętych zagadnień wojny i pokoju oraz bezpieczeństwa⁴³. Adaptowanie to z jednej strony poszło w kierunku coraz większego

⁴¹ Ibidem, s. 21.

⁴² Ibidem, t. 16, Londyn 1967, s. 235-237 i 244-247.

⁴³ Por. np. J. Świniarski, W. Chojnacki, *Filozofia bezpieczeństwa. Podręcznik akademicki*, Wyd. AON, Warszawa 2004, s. 60.

ograniczania słuszności i sprawiedliwości wojen, z nadzieją na ich wyeliminowanie⁴⁴, z drugiej zaś ciągłego argumentowania za budowaniem pokoju już nie tylko „między ludźmi” czy „wszystkimi ludźmi dobrej woli”⁴⁵, lecz „między wspólnotami ludzkimi” i na bazie „moralności międzynarodowej” i wspólnot ponadpaństwowych⁴⁶. W argumentowaniu tym nauka społeczna Kościoła wydobywa takie filary pokoju jak: Prawda, Sprawiedliwość i Miłość oraz Wolność⁴⁷.

Natomiast ilustracją kierunku pierwszego wyrażającego nadzieję na ograniczenie słuszności i sprawiedliwości wojen są – zdaje się, że najpełniej sformułowane przez Rajmunda z Penyaafort⁴⁸ – warunki słusznej i sprawiedliwej wojny zbrojnej. Tych warunków wyłożonych w jego dziele pt. *Summa* jest pięć: *persona, res, causa, animus* i *auctoritas* (podmiotu, przedmiotu, przyczyny, ducha i upoważnienia). A oznaczają one, że wojna sprawiedliwa i słuszna to taka, która prowadzona jest: (1) przez osoby nieduchowne – warunek podmiotu (*persona*); (2) jej cel to odebranie zagarniętej własności lub odparcie nieprzyjaciół – warunek przedmiotu (*res*); (3) po uprzednim wyczerpaniu środków pokojowych i jako stan konieczności – warunek przyczyny (*causa*); (4) nie z nienawiści, mściwości i chciwości – warunek ducha (*animus*); (5) z upoważnienia legalnych władz i nie w interesie prywatnym – warunek upoważnienia czy też autorytetu (*auctoritas*)⁴⁹.

Warunki te znaczą, że o charakterze wojny decyduje to, kto ją prowadzi, w jakim celu, z jakiej przyczyny i w jakim duchu, oraz z czyjego upoważnienia i w czyim interesie. Natomiast w rozważaniach Hugo Grotiusa z *Trzech Ksiąg o Prawie Wojny i Pokoju, w których znajdują wyjaśnienie Prawo Natury i Prawo Narodów, a także Główne zasady Prawa Publicznego* wojny podzielone zostały na prywatne i publiczne. Pierwsza prowadzona jest przez „osobę sprawującą jurysdykcję” i „najwyższą władzę w państwie”, a może być formalna albo nieformalna. Wojna jest formalna, jeżeli prowadzą ją między sobą państwa, a nieformalna, jeżeli prowadzona jest przeciwko osobom prywatnym (nie państwom), bądź została podjęta przez jakiegokolwiek urzędnika z upoważnienia osoby, która posiada najwyższą władzę w państwie.

⁴⁴ Por. np. R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa*, Wyd. Bellona, Warszawa 1995, s. 75-77.

⁴⁵ Zob. np. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, (w:) www.opoka.org.pl/biblioteka/W/.../pacem_in_terris_11041963.html.

⁴⁶ Por. np. J. Świniarski, Wł. Chojnacki, *Filozofia bezpieczeństwa*, op. cit., s. 61.

⁴⁷ Zob. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, (w:) op. cit.

⁴⁸ Rajmund z Penyaafort (1170-1175) był dominikaninem i uważany jest za ojca prawa kościelnego – święty Kościoła katolickiego.

⁴⁹ Cyt. za L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojennego XV wieku*, Warszawa 1955, s. 57, i H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2007.

TABELA 4

Warunki wojny słusznej i sprawiedliwej oraz pozbawionej tych walorów wg Rajmunda z Penyafora

Warunki	Wojna słuszna i sprawiedliwa	Wojna niesłuszna i niesprawiedliwa
(1) podmiotu (<i>persona</i>)	• osoba wojująca jest osobą świecką i nadającą się do walki	• osoba wojująca jest osobą nienadającą się do walki, w tym duchowną, której nie wolno rozlewać krwi
(2) przedmiotu (<i>res</i>)	• odzyskanie zagarniętej bezprawnie własności lub odparcie napaści (obrona ojczyzny)	• zabór cudzej własności, grabież i kradzież
(3) przyczyny (<i>causa</i>)	• zamiar osiągnięcia pokoju po wyczerpaniu środków niezbrojnych	• zamiar zburzenia istniejącego pokoju bez wyczerpania środków niezbrojnych jego udoskonalenia
(4) ducha (<i>animus</i>)	• miłość, przebaczenie i brak chciwości	• nienawiść, żądza zemsty i chciwość
(5) upoważnienia (<i>autoritas</i>)	• wszczęta przez legalną władzę, monarchę lub w wypadku wojny za wiarę przez Kościół	• wszczęta w interesie prywatnym i nielegitymizowana przez legalną władzę

Źródło: opracowanie własne na podstawie L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojennego XV wieku*, op. cit., i H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, op. cit.

TABELA 5

Reguły prawa naturalnego i warunki sprawiedliwości oraz niesprawiedliwości wojny (przemocy zbrojnej) wg Hugo Grotiusa

Reguły prawa naturalnego	Warunki wojny sprawiedliwej (dobrej przemocy)	Warunki wojny niesprawiedliwej (złej przemocy)
(1) dotrzymywanie umów	• wymuszanie umów	– wymuszanie czegoś wbrew umowom
(2) nienaruszalność cudzej własności	• obrona własności	– naruszanie cudzej własności
(3) naprawianie krzywd	• naprawianie szkód	– nie naprawianie szkody, ale jej potęgowanie
(4) karanie przestępstw	• kara i likwidacja bezprawia	– nagroda i uzyskiwanie korzyści z bezprawia

Źródło: opracowanie własne na podstawie H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju...*, op. cit.

W założeniach przemyśleń Grotiusa prawa rozum i natura społeczeństwa pozwalające określić prawo naturalne nie zabraniają wszelkiej przemocy, ale tylko takiej, która narusza prawo innych. To prawo obejmuje cztery reguły,

a mianowicie: (1) powinność dotrzymywania umów, (2) zakaz naruszania cudzej własności, (3) obowiązek naprawienia zawnionej szkody i (4) potrzebę karania przestępstw. Stąd nowożytne przeświadczenie, że wojna jest niesprawiedliwa, jeżeli narusza umowę czy traktat pokojowy, zagarnia cudzą własność i nie naprawia zawnionej szkody oraz nie karze przestępstw czy też bezprawia. Zas wojna jest sprawiedliwa, jeżeli karze przestępstwa i bezprawie, naprawia zawnione szkody, nie narusza cudzej własności i wynika z powinności dotrzymywania umów, traktatów i podjętych zobowiązań⁵⁰.

5. Ograniczenie prawa do wojny i wzrost odpowiedzialności za zabijanie

Prawo do wojny zostało niejako zanegowane na początku XX wieku, w związku z doświadczeniami I wojny światowej. Zaprzeczenie to polegało na pozbawieniu kompetencji legalnej władzy państwowej i suwerennego państwa prawa do wszczynania wojny bez względu na jej sprawiedliwość lub jej brak oprócz sytuacji obrony koniecznej, czyli obrony przed agresją. Wyrazem tego jest najpierw *Pakt paryski* z 27 sierpnia 1929 roku, a następnie Karta Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 roku. W dość powszechnym poglądzie dokumenty te zastąpiły prawo do wojny prawem przeciwwojennym – *ius contra bellum*. Regulacje przywołanej wyżej Karty ONZ w artykule 51 głoszą, że: „Nic w niniejszej Karcie nie narusza przyrodzonego prawa każdego członka Narodów Zjednoczonych, przeciwko któremu dokonano zbrojnej napaści, do indywidualnej lub zbiorowej samoobrony, zanim Rada Bezpieczeństwa zastosuje środki konieczne do utrzymania międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa. Członkowie, którzy zastosowali pewne środki w wykonaniu swego prawa do samoobrony, natychmiast zawiadomią o tym Radę Bezpieczeństwa. Środki te w niczym nie naruszają opartego na niniejszej Karcie prawa i obowiązku Rady Bezpieczeństwa do podejmowania w każdym czasie akcji, jaką uzna ona za konieczną do utrzymania lub przywrócenia międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa”⁵¹. Znaczący to, że wojna i agresja są zakazane, dopuszcza się jedynie działania obronne do czasu podjęcia akcji przez społeczność międzynarodową pod auspicjami Rady Bezpieczeństwa ONZ. Tym samym walor wojny sprawiedliwej zawężony został do wojny obronnej, powodowanej z konieczności i będącej samoobroną indywidualną lub zbiorową, zaś każda agresja, napad i samodzielne naprawianie doznanych szkód zostało zakazane i uznane za działanie niesprawiedliwe i zabronione. Natomiast nauka społeczna Kościoła, rozwijając teorię słusznej obrony

⁵⁰ Zob. H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, przekład R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957.

⁵¹ www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Karta_Narodow_Zjednoczonych.pdf

koniecznej, stara się wskazywać na warunki wojen jedynie etycznie dających się usprawiedliwić z perspektywy „dobrej intencji” i „słusznej przyczyny”. Taką wojną (etycznie dającą się usprawiedliwić) jest akcja zbrojna: (1) defensywna (obronna) podjęta dla odparcia wcześniejszej agresji; (2) ofensywna, podjęta dla restytucji naruszonych praw; (3) defensywna lub ofensywna podjęta z upoważnienia organizacji międzynarodowych w celu odparcia wcześniejszej agresji lub restytucji naruszonego porządku. Poza etycznym usprawiedliwieniem znajdują się akcje zbrojne: (1) agresywne, ofensywne i zaborcze; (2) prewencyjne i wspierające agresję przeciwko państwu „(...) ze względu na rosnący jego potencjał ekonomiczny lub militarny”⁵²; (3) wspierające agresję bez upoważnienia przez organizacje międzynarodowe (np. Radę Bezpieczeństwa ONZ)⁵³.

Współcześnie w literaturze etycznej za wojnę sprawiedliwą uznaje się taką, która spełnia co najmniej cztery warunki lub więcej. Warunki te są następujące: (1) jest wojną obronną spowodowaną bezprawną agresją, (2) istnieje realna szansa odniesienia w niej zwycięstwa, (3) działania zbrojne nie są skierowane bezpośrednio przeciwko ludności cywilnej – niekombatantów, (4) przemoc zbrojną stosuje się w uzasadnionych przypadkach. Oczywiście warunek trzeci nie ma zastosowania w przypadku odwetowego użycia broni masowego rażenia przeciwko agresorowi wcześniej używającego tej broni. Natomiast wskazujący więcej niż cztery warunki wymieniają ponadto: (1) jest obroną konieczną przed bezprawną agresją; (2) wszczęta przez upoważnioną władzę w ostateczności, tzn. gdy wszystkie niezbrojne środki rozwiązania sporu zwiódą; (3) ma słuszną intencję, czyli wszczęta jest dla odparcia zagrożenia, a nie realizacji innych interesów; (4) ma realne szanse i wysokie prawdopodobieństwo na jej wygranie (na zwycięstwo); (5) prowadzona jest proporcjonalnie do szkód poczynionych przez agresora; (6) za cel ataku nie przyjmuje ludności cywilnej – niekombatantów i dóbr kultury oraz sił niebezpiecznych⁵⁴.

Wyżej przywołane warunki dopuszczające wojnę zbrojną syntetycznie przedstawia tabela 6.

Zakazanie wojny i rozwój międzynarodowego prawa przeciwwojennego dopuszczającego wojnę spowodowaną obroną konieczną osadzone jest w artykule 1 Karty ONZ, który stanowi:

⁵² H. Skorowski, *Wojna i pokój w nauce społecznej Kościoła*, cz. II, „Wojsko i Wychowanie” 1993, nr 6, s. 27.

⁵³ Zob. np. idem, *Wojna i pokój w nauce społecznej Kościoła*, cz. I i II, „Wojsko i Wychowanie” 1993, nr 5 i 6.

⁵⁴ Por. np. M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*, tłum. Michał Szubiałka, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010.

„Cele Organizacji Narodów Zjednoczonych są następujące:

- Utrzymać międzynarodowy pokój i bezpieczeństwo, stosując skuteczne środki zbiorowe dla zapobiegania zagrożeniom pokoju i ich usuwania, tłumienia aktów agresji i innych naruszeń pokoju, łagodzić i załatwiać – w drodze pokojowej, według zasad sprawiedliwości i prawa międzynarodowego – spory lub sytuacje mogące prowadzić do naruszenia pokoju.
- Rozwijać przyjazne stosunki między narodami, oparte na poszanowaniu zasady równouprawnienia i samostanowienia narodów, i stosować inne odpowiednie środki dla wzmocnienia powszechnego pokoju.
- Doprowadzić do współdziałania międzynarodowego w rozwiązywaniu zagadnień o charakterze gospodarczym, społecznym, kulturalnym lub humanitarnym, jak również popierać i zachęcać do poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich, bez względu na rasę, płeć, język lub wyznanie.
- Być ośrodkiem uzgadniającym działalność międzynarodową, zmierzającą do osiągnięcia tych wspólnych celów⁵⁵.

TABELA 6

Warunki obrony koniecznej dopuszczające akcje zbrojne

Warunki obrony koniecznej dopuszczające akcje zbrojne	Brak warunków obrony koniecznej dopuszczających akcje zbrojne
1. Obrona (przed wcześniejszą agresją)	1. Agresja, napad i zabór
2. Szansa na zwycięstwo	2. Brak szans na zwycięstwo
3. Działania nieskierowane przeciwko ludności cywilnej i dobrom kultury oraz siłom niebezpiecznym	3. Wojna totalna (przeciwko wszystkim i wszystkiemu, kombatantom i niekombatantom oraz dobrom kultury i siłom niebezpiecznym)
4. Uzasadnione użycie sił zbrojnych (po wyczerpaniu pokojowych możliwości rozwiązania sporu)	4. Nieuzasadnione użycie sił zbrojnych (bez wyczerpania pokojowych możliwości rozwiązania sporu)
5. Proporcjonalność do szkód poczynionych przez agresora	5. Nieproporcjonalność do szkód poczynionych przez agresora

Źródło: opracowanie własne

Podstawą dla tych celów i zakazu agresji oraz dopuszczenia jedynie wojen obronnych po dokonaniu wcześniejszego i bezprawnego napadu był również rozwój prawa w wojnie i prawa po wojnie czy też międzynarodowego prawa humanitarnego i konfliktów zbrojnych, zwanego także prawem antywojennym.

⁵⁵ www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Karta_Narodow_Zjednoczonych.pdf

6. Ograniczenia w prowadzeniu wojny – prawo w wojnie i rozwój prawa wojennego oraz ograniczanie zabijania

Wychodząc z założeń naturalistycznych i pozytywistycznych Ludwik Gumplowicz dowodzi, że pierwotne wojny ludożercze wszczynane po to, aby „sprawić sobie dobrą ucztę”, zastąpione zostały na wyższym poziomie rozwoju wojnami mającymi na celu zrobienie ze zwyciężonych „bydła roboczego” – niewolników – a na jeszcze wyższym, „aby rozciągnąć nad podbitymi panowanie”, uzyskać haracz i kontrybucję. Wedle tego uczonego rzecz ma się tak, że: „Nie sielankowy stan pokoju..., ale wieczna wojna była normalnym stanem ludzkości po wsze czasy (...). Celem tych walk jest zawsze to samo, mianowicie... wyzysk obcych... do zaspokojenia własnych potrzeb”⁵⁶. Stałość celu nie wyklucza różnych form wyzysku, które osadzone są w zasadniczym prawie socjologicznym głoszącym, że: „Popęd samozachowawczy i niepohamowana żądza dobrobytu pcha jednych do wyzyskiwania drugich”⁵⁷. Najpierw ludożercy konsumowali obcych, a później szczepy koczownicze brutalnie wybijały szczepy rolnicze i gospodarujące, aby zawładnąć ich własnością i dobrami konsumpcyjnymi wytworzonymi przez te ostatnie. Taki stan rzeczy, charakterystyczny szczególnie dla czasów przed powstaniem państwa, zastąpiony został przez niewolenie i wyzysk. „Szczep – pisze Gumplowicz – który podbiwszy ludność obcoplemienną, odniósł nad nią zwycięstwo, nie zabija jej, ale w celu zapewnienia trwałego wyzysku sprowadza do niewoli, szczep taki kładzie pierwsze podwaliny państwa i kultury”⁵⁸. Rozwój zaś państwa i kultury znaczący jest zmianami w formach wyzysku i niewolenia – ograniczaniu zabijania. Z kolei to ograniczanie i rozwój kultury, zgodnie z ogólnymi prawami natury, szczególnie prawem periodyczności, skłania do kodyfikowania prawa wojennego, wskazywaniu tego, co w wojnie orężnej dopuszczalne, a co nie.

Wyrazem tego prawa periodyczności jest aksjologiczne i praktyczne porzucenie pacyfizmu pierwszych chrześcijan. Porzucanie to poszło w kierunku sakralizacji wojen oraz „barbaryzacji chrześcijaństwa” w czasach wypraw krzyżowych⁵⁹. Te tendencje do sakralizacji i uwielbienia dla wojny – jak zauważa Johan Huizinga – „(...) nawracają w zasadzie do babilońsko-asyryjskiego pojęcia wojny jako boskiego nakazu w imię świętej sławy”⁶⁰. Ale zderzenie kultury chrześcijańskiej z islamską w czasie tych wypraw spowodowało pewną humanizację wojen. Wielu znawców tamtego czasu podkreśla, że postępowanie wojsk islamskich było bardziej humanitarne niż

⁵⁶ L. Gumplowicz, *System socjologii*, Wyd. Spółka Nakładowa, Warszawa 1887, s. 229-230.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 253.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 233.

⁵⁹ Zob. np. P. Crépon, *Religia a wojna*, Marabut, Gdańsk 1994.

⁶⁰ Zob. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1985, s. 66.

krzyżowców⁶¹. Niewątpliwie doświadczenia z tych wypraw sprzyjało ponownemu ograniczaniu sposobów prowadzenia wojny, które związane są z wysiłkami i regulacjami podejmowanymi przez Kościół rzymski w późnych wiekach średnich, a motywowanych między innymi przeświadczeniem wyartykułowanym przez zgromadzenie biskupów w Narbonne (1054), że: „Kto zabija chrześcijanina, ten bez wątpienia przelewa krew Chrystusa”⁶². Przeświadczenia tego rodzaju ukształtowały praktykę „rozejmu Bożego”, która polegała na zakazie wojowania w niedziele i w pewnych określonych dniach lub porach roku, wyłączenia z obszaru celów w wojnach pewnych grup społecznych, takich jak duchowni, ale i chłopów oraz kupców, słowem tych, którzy nie byli rycerzami. Ale nie tylko ludzi, lecz także kościoły, cmentarze, mieszkania prywatne i narzędzia pracy oraz plony, uprawy rolne i inwentarz rolny. Starano się także zakazywać prowadzenia działań orężnych w niektóre dni tygodnia, podczas adwentu, Wielkiego Postu i ważniejszych świąt kościelnych⁶³.

Jednak dopiero w drugiej połowie XIX rozpoczęto kodyfikację prawa w wojnie w szereg deklaratywnych, konwencyjnych i regulaminowych. Są to:

- Deklaracja paryska z 1856 roku, regulująca prowadzenie wojny na morzu;
- Deklaracja petersburska z 1868 roku, dotycząca pocisków małego kalibru;
- Konwencje haskie (I – 1899; II – 1904; III – 1907; IV – 1954; V – 1961) i regulamin haski z 1907 r. normujące prowadzenie wojny na lądzie i morzu (przyjęto trzynaście, a ratyfikowano dwanaście – nie ratyfikowano tej, która dotyczy Międzynarodowego Trybunału Łupów) oraz konwencja z 1954 roku dotycząca postępowania wobec dóbr kultury w czasie konfliktu zbrojnego;
- Protokół genewski z 1925 roku, dotyczy gazów bojowych, broni chemicznej i biologicznej;
- Protokół londyński z 1936 roku, dotyczy korzystania w walce z okrętów podwodnych.

Kanwą dla tych kodyfikacji prawa w wojnie była deklaracja paryska z 1856 roku dotycząca prowadzenia wojny na morzu i deklaracja petersburska z 1868 roku o korzystaniu z pocisków małego kalibru. Na tej podstawie wyrosło to wszystko, co składa się przede wszystkim na następujące reguły prawa konfliktów zbrojnych (prawa w wojnie):

1. Ograniczenie doboru i stosowania zarówno metod, jak środków walki zbrojnej w wojnie tak, aby nie powodować zbędnego cierpienia lub nadmiernych strat w środowisku naturalnym (broń chemiczna, broń biologiczna).

⁶¹ Zob. np. *Międzynarodowe prawo konfliktów zbrojnych. Prawo przeciwojenne. Zbiór dokumentów*, wybór i opracowanie M. Fleming, Agencja Artekon, Warszawa 1991, s. 5.

⁶² J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo a pokój na przestrzeni dziejów*, (w:) *Teologia pokoju*, pod red. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 76.

⁶³ Zob. np. *ibidem*, s. 72-76.

2. Obowiązek odróżniania uczestników walki zbrojnej od ludności cywilnej przez strony konfliktu – kombatanatów od niekombatanatów – i w związku z tym niekombatanci (osoby cywilne) nie powinny być przedmiotem ataków wojskowych, które jednocześnie mogą być skierowane wyłącznie na cele wojskowe – wojnę prowadzą wyłącznie siły zbrojne między sobą, a nie z ludnością cywilną.
3. Zakaz zabijania lub ranienia przeciwnika poddającego się lub wyłączonego z walki.
4. Poszanowanie niezależności fizycznej i moralnej osób wyłączonych z walki – niekombatanatów, cywili i rannych.
5. Poszanowanie życia, godności, praw osobistych i przekonań uczestników walki zbrojnej i osób cywilnych, które znalazły się pod władzą strony przeciwnej, wyrażane w ochronie przed atakami gwałtu i represjami oraz możliwości korzystania z wszelkiej pomocy z zewnątrz i wymiany korespondencji ze swoimi rodzinami.
6. Obowiązek zabierania z pola walki i leczenia rannych oraz chorych.
7. Przysługiwanie każdej osobie podstawowych gwarancji procesowych i zakaz tortur fizycznych lub psychicznych, kar cielesnych i traktowania w sposób okrutny lub poniżający⁶⁴.

Zakresem przedmiotowym tych reguł i tym samym humanitarnego prawa konfliktów zbrojnych (prawa w wojnie) są normy dotyczące:

- sposobu wszczynania i kończenia konfliktów zbrojnych,
- wymogów stawianych członkom sił zbrojnych i ich sytuacji prawnej,
- kwestii związanych z okupacją zajętego terytorium,
- ochrony osób cywilnych (niekombatanatów), w tym ludności okupowanego i zajętego państwa,
- form ochrony chorych i rannych,
- środków i metody prowadzenia walki,
- prawnych następstw stanu wojny w sferze stosunków międzynarodowych⁶⁵.

Wyżej wskazane normy osadzone są bardziej lub mniej na marzeniach o ustanowieniu wiecznego pokoju i jego projektach, w tym imperatywie kategorycznym Immanuela Kanta i implikowanej z niego idei wiecznego pokoju. Zawiera ona postulat zniesienia armii stałej predestynowanej do działań agresywnych i dopuszcza jedynie wojnę obronną prowadzoną przez wolnych, rozumnych i oświeconych oraz kierujących się tym imperatywem obywateli⁶⁶. W marzeniu tym i tej idei idzie

⁶⁴ Zob. np. T. Leśko, *Międzynarodowe ograniczenia w prowadzeniu konfliktów zbrojnych*, PWN, Warszawa 1990, *Międzynarodowe prawo humanitarne konfliktów zbrojnych. Zbiór dokumentów*, M. Flemming, uzupełnienie i redakcja M. Gąska i E. Mikos-Skuza, AON, Warszawa 2003.

⁶⁵ Zob. np. ibidem.

⁶⁶ Zob. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przekł. Feliks Przybylak, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 13, 30-34.

o położenie kresu wojnom agresywnym, w szczególności ograniczenie i procesualne wyeliminowanie okrutnego i niosącego cierpienia zabijania. Wyrazem tego jest zalecenie kierowane do uczestników akcji wojskowych. Głosi ono, aby każdy z nich postępował zgodnie z ogólnie obowiązującym prawem wskazywanym w imperatywie kategorycznym: „działaj tak, jak chciałbyś, aby przeciwnik działał wobec ciebie”⁶⁷. Ale to nie wszystko, radykalne oczekiwania z lat ostatnich wiązane są z bezkrwawymi wojnami, które byłyby prowadzone narzędziami minimalizującymi śmiertelność i zmniejszającymi możliwość zabijania ludzi. Takie narzędzia budzą nadzieje „(...) na możliwość ograniczenia do tej pory na ślepo zadawanej śmierci”⁶⁸. Możliwość ta skłania do następujących przemyśleń: „Pomyślcie – pisze Wiliam J. Taylor z Center for Strategic and International Studies (Ośrodka Studiów Strategicznych i Międzynarodowych) w Waszyngtonie – jak potoczyłoby się wszystko, gdyby wspólnota światowa mogła wysłać wojsko, by rozdzielić i rozbroić walczące strony, nikogo nie zabijając. Pomyślcie, jak wielkie miałyby to znaczenie, gdyby Narody Zjednoczone dysponowały prócz gumowych pałek i gazów łzawiących jeszcze inną bronią”⁶⁹. W podobne dywagacje wpisuje się również opinia generała francuskiego André Beaufre’go, że jeżeli do momentu powstania i pierwszego użycia atomowej broni masowego rażenia celem było wygranie wojny, to od tego momentu głównym celem zaczęło się stawać zapobieganie im⁷⁰. W to przeświadczenie wpisuje się między innymi koncepcja antywojny wyłożona przez Alvina i Heidi Tofflerów. Jest ona związana z praktyką „operacji innych niż wojna” i „operacji pokojowych i interwencji humanitarnych” oraz ostatnio doktryną *The responsibility to protect* (R2P). Doktryna ta stara się uzasadnić dopuszczalność tzw. interwencji humanitarnych z wykorzystaniem sił zbrojnych w przypadkach naruszenia praw człowieka, w szczególności ludobójstwa, zbrodni wojennych i czystek etnicznych. Wyrasta z prób zastąpienia koncepcji prawa do interwencji humanitarnych koncepcją „odpowiedzialności za ochronę”. Próba ta zaakceptowana została zarówno przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, jak i Radę Bezpieczeństwa w 2005 roku, by chronić ludność przede wszystkim przed tymi trzema rodzajami zbrodni przeciwko ludzkości (ludobójstwem, zbrodniami wojennymi i czystkami etnicznymi). Intencja tej ochrony osadzona jest na przeświadczeniu, że suwerenność państwa nakłada na nie obowiązek ochrony swoich mieszkańców, w tym przede wszystkim ochrony przed ludobójstwem, zbrodniami wojennymi

⁶⁷ *Stosowanie międzynarodowego prawa humanitarnego konfliktów zbrojnych w walce. Materiały do kształcenia obywatelskiego 2*, MON – Departament Wychowania i Promocji Obronności, Warszawa 2008, s. 51.

⁶⁸ A. i H. Toffler, *Wojna i antywojna. Jak przetrwać na progu XXI wieku*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1997, s. 119.

⁶⁹ Cyt. za ibidem, s. 191.

⁷⁰ Zob. A. Beaufre, *Wstęp do strategii. Odstraszenie i strategia*, tłum. Franciszek Dziedzic, Wyd. MON, Warszawa 1968.

i czystkami etnicznymi. Zgodnie z tym ochrona obywateli danego państwa należy do niego, ale gdy to państwo nie może lub nie jest w stanie zadbać o bezpieczeństwo swych obywateli, to społeczność międzynarodowa, po wyczerpaniu środków dyplomatycznych i innych, w ostateczności zobowiązana jest podjąć interwencję militarną, aby odbudować naruszone bezpieczeństwo, demokrację i przestrzeganie praw człowieka⁷¹. Zgodnie z tym przeświadczeniem zasada nieinterwencji i zakazu agresji ustępuje przed międzynarodową odpowiedzialnością za ochronę praw człowieka. Koncepcja i doktryna „RtoP” obejmuje trzy strategie: prewencję, reakcję i odbudowę. Zwolennicy tej koncepcji podkreślają, że miarą współczesnej suwerenności państwa jest ochrona ludności danego państwa i przestrzeganie praw człowieka. Dlatego jeżeli państwo nie jest w stanie samo zagwarantować bezpieczeństwa mieszkańcom państwa, to wówczas interweniować musi ONZ lub inna organizacja międzynarodowa, na przykład w Srebrenicy (1999) czy Libii (2011). Natomiast przeciwnicy tej koncepcji podkreślają to, że te przykładowe interwencje pociągnęły ofiary interwencji zbrojnych wśród cywili i posłużyły obaleniu nielubianych reżimów.

Niemniej tego rodzaju koncepcja wpływa na kształtowanie nie tylko europejskiego środowiska bezpieczeństwa. Wpływ na to środowisko mają w szczególności, jak zauważył Barry Buzan i Lene Hansen: debaty akademickie, przemiany zachodzące w sferze mocarstwowości po rozpadzie systemu dwubiegunowego i zimnej wojnie; czynniki technologiczne, a szczególnie tzw. rewolucja w sprawach militarnych (RMA – Revolution in Military Affairs) i rewolucja w sprawach komunikacji medialnej; dość eklektyczne analizowane wydarzenia i zjawiska ostatniego dwudziestolecia (Somalia, Bośnia, Irak, Kosowo, Afganistan) i wreszcie instytucjonalizacja badań – jak powstanie COPRI – *Copenhagen Peace Research Institute*⁷².

7. Antywojny, „operacje inne niż wojna” i interwencje humanitarne oraz „odpowiedzialność za ochronę” („R2P”)

Poszerzane i pogłębiane badania nad bezpieczeństwem wyznaczają coraz nowsze sektory i podmioty ważne dla starań o trwanie, przetrwanie i rozwój oraz doskonalenie. W badaniach tych do przeszłości odeszło przeświadczenie, że istotnym i wręcz jedynym czynnikiem ważnym dla bezpieczeństwa jest sektor militarny ograniczony do obrony koniecznej, a jedynym ważnym podmiotem państwo. Tym samym do przeszłości odchodzi ukierunkowywanie starań o bezpieczeństwo na intencjonalne sposobienie do obrony militarnej i niemilitarnej oraz ochrony i obrony ludności cywilnej w czasie wojny, klęsk żywiołowych i katastrof oraz zdarzeń nadzwyczajnych

⁷¹ Por. np. „Polska Zbrojna”, 28.03.2013, <http://konflikty.wp.pl/kat,103281,title,Polska-wysula-żołnierzy-do-Mal>.

⁷² B. Buzan, L. Hansen, *The Evolution of International Security Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 224-225.

lub im podobnych. Pogłębiane badań nad bezpieczeństwem przez zróżnicowanie podmiotów i ich poszerzanie przez zróżnicowanie przedmiotów albo sektorów ukierunkowuje starania o bezpieczeństwo również poprzez jego różnicowanie zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe. Różnicowanie to wyrażane jest przez rozmywanie podmiotów i przedmiotów bezpieczeństwa, które odnoszone jest do dość powszechnego i wielowiekowego uznania, że podmiotem bezpieczeństwa jest przede wszystkim suwerenne państwo, zaś jego przedmiotem siła, potęga i moc. Dlatego wielu uznało test potęgi sprawdzany w starciach głównie militarnych – wojnach orężnych – za wyraz, przejaw i gwarant bezpieczeństwa.

Jednak współczesny liberalizm osadzony w rozumności i pragmatyzmie oraz wielowymiarowość człowieka skłania się do Kantowskiego republikanizmu, który jest ze swej natury antywojenny, w sensie Tofflerowskim, tzn. dopuszcza antywojny, które zapobiegają wielkim, masowym i totalnym wojnom. Skłonność ta leży u podstaw mentalności społeczeństw liberalnych, które nierozumną wojnę starają się zastąpić aprobatą dla działań pokojowych lub obronnych podejmowanych przez siły zbrojne. Społeczeństwa te aprobują i oczekują od sił zbrojnych takich działań, jak: „zwalczanie międzynarodowego terroryzmu”; „walka z międzynarodową przestępczością i organizacjami mafijnymi”; „międzynarodowa kontrola zbrojeń”; „pomoc rozwojowa i humanitarna”; „zwalczanie klęsk żywiołowych”, „ochrona granic przed ich nielegalnym przekraczaniem”; „misje pokojowe bez użycia broni pod kontrolą ONZ”; „międzynarodowe doradztwo wojskowe”; „działania wojskowe na terenie NATO”; „ochrona obywateli i dyplomatów za granicą”. W mniejszym stopniu aprobatę uzyskują „misje zbrojne ONZ czy NATO z użyciem broni”, „obrona własnego terytorium” lub „pomoc innemu państwu w powstrzymaniu agresora”⁷³.

Generalnie można stwierdzić, że w liberalnych społeczeństwach demokratycznych oczekuje się dziś od żołnierza jeszcze zdolności zabijania, ale już nie umiarnia, a marzy się o wspomnianej broni, która nie powodowałaby śmierci, a jedynie czasową eliminację z walki. Wyborcy i instytucje tych społeczeństw oczekują, aby ci żołnierze nie umierali, byli jakoś *nieśmiertelni* i *rycerscy* w działaniach *przywracających nadzieję, niosących pomoc, podtrzymujących pokój* lub *narzucających pokój* – działaniach o wolność i demokrację liberalną przeciwko złym tyranom i despotom wstrzymującym postęp wolności i gospodarki wolnorynkowej itp. Są jednak nadal i takie społeczeństwa, których kultura akceptuje umieranie swoich żołnierzy, wręcz oczekują tego od nich, *gwarantując* im życie wieczne w zamian za śmierć w boju – sakralizują wojnę.

Jednak dokonane przez naszych przodków wybory ukształtowały współczesną kulturę i wpływają na europejskie środowisko bezpieczeństwa, które przesiąknięte jest idealizowanym pragnieniem pokoju i faktycznymi zmaganiem wojennymi.

⁷³ Zob. np. „Kamilton” 1993 nr 1, s. 24-48.

W kulturze tej od wieków wyrażana jest preferencja dla pokoju przeciwstawianego wojnie, chociaż faktycznie prowadzone są nieustanne wojny usprawiedliwane dążeniem do pokoju, jego obroną itp. Wojna traktowana jest często jako coś irracjonalnego, w przeciwieństwie do rozumnego i godnego człowieka wielowymiarowego pokoju. Ta swoista schizofrenia lub hipokryzja wyjaśniana są różnie. Najczęściej przeciwstawia się człowieka natury człowiekowi kultury; barbarzyńcę człowiekowi cywilizacji; człowieka złego człowiekowi dobremu; żądnego krwi zbrodniarza – człowieczeństwu itd. Ale w wyjaśnieniach tych człowiek natury jest dla jednych agresywny i wojowniczy, dla innych zaś – altruistyczny i pacyfistyczny. Tym samym dla pierwszych człowiek kultury jest altruistyczny i ograniczający swoją naturalną agresywność, dla drugich natomiast wojowniczy i agresywny, powstrzymywany przez ideały pacyfistyczne człowieka kultury.

We współczesnej idei antywojny zderza się z jednej strony to, co stanowi paradygmat nauki o wojnie spetryfikowany przez Clausewitza, jako nauki o celach uniwersalnych i obiektywnych wojny, z drugiej zaś paradygmat nauk o pokoju funkcjonujący pod nazwą polemologii, jako, wg Gastona Bouthoula, nauki o przyczynach wojen z zamiarem ich wyeliminowania ze wspólnotowego życia ludzi.

Paradygmat clausewitzowski wojny traktuje ją jako środek, czyn i narzędzie polityki⁷⁴ do realizacji takich trzech celów jak:

- zniszczenie sił zbrojnych przeciwnika,
- zdobycie kraju (terenu) chronionego przez te siły zbrojne,
- załamanie woli mieszkańców zdobytego i zniewolonego kraju⁷⁵.

W paradygmacie tym eksponuje się wydajność działań sił zbrojnych mierzona zdolnościami zniszczenia, eliminacji czy też likwidacji sił zbrojnych innego kraju – nieprzyjaciela, przeciwnika czy wroga, a często „barbarzyńcy”. Owa eliminacja zdawała się być warunkiem wystarczającym do tego, aby „zająć kraj” i „załamać wolę” jego mieszkańców („barbarzyńców”) – zrealizować racjonalnie i wydajnie cele wojny. Ale w myśleniu Clausewitza wojna jest „istnym kameleonem” i „(...) ze względu na panujące w niej dążności, stanowi dziwną trójkę złożoną z pierwotnej gwałtowności żywiołu, nienawiści i wrogości, co należy uznać za ślepy popęd naturalny, dalej z gry prawdopodobieństwa czyniącej z wojny swobodną czynność duchową, wreszcie zaś z właściwości podrzędnej – narzędzia politycznego, przez co podlega zwykłemu rozsądkowi. Pierwsza z tych trzech stron zwraca się ku narodowi, druga do wodza i wojska, trzecia zaś przeważnie do rządu”⁷⁶. Taki paradygmat wojny nazwano trynitarnym modelem wojny, który obejmuje „trójkę pierwotną:

⁷⁴ Zob. C. Clausewitz, *O wojnie*, Wyd. KUL, Lublin MCMXCV, s. 23.

⁷⁵ Zob. *ibidem*, s. 27-43.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 31.

(instynkt, przypadek, rozum), „trójkę wtórna” (naród, wojsko, rząd) i trójkę, którą nazwać można militarną (wola narodu, siły zbrojne i teren)⁷⁷.

Natomiast paradygmat polemologii Bouthoulowski na początku kierował się intencją wyeliminowania niszczenia sił zbrojnych, zajmowania terenu i niewolenia jego mieszkańców. Zgodnie z tą intencją rzecz w tym, aby zamiast niewolić, wyzwalać, znosić przemoc i „barbarzyństwo” oraz prześladowania. Zniesienie to zinterpretować można jako porzucenie clausewitzowskiego przypadku i rozumu, a pozostawienie jedynie instynktu, narodu i wolnej woli narodu – woli pokoju, spełnienia marzenia o nim przez zniesienie rządu i wojska. Jednak paradygmat ten wyeliminowania wojen między wspólnotami ludzi, jak na razie, daje się realizować przez rządy i wojsko, chociaż niekoniecznie przez zajmowanie i okupowanie terenu⁷⁸. Takie możliwości realizacji zdają się być fundamentem doktryny i zasady „odpowiedzialności za ochronę”.

8. Istota zasady „odpowiedzialności za ochronę” („R2P”)

Niewątpliwie na kanwie wskazanego wyżej clausewitzowskiego przeświadczenia tworzono międzynarodowe prawo wojenne, które ograniczało i legitymizowało działania zbrojne tylko do uczestników walki – kombatantów – i zabraniało działań w stosunku do niekombatantów. Realizacja tych rygorów okazała się trudna, nawet w sytuacjach wykorzystywania broni precyzyjnej i takich działań. Co więcej, wiele wskazuje na to, że staje się coraz trudniejsza z uwagi na rozmycie uczestników walki i kłopoty z ich identyfikacją, tzn. odróżnianiem kombatantów od niekombatantów. Ważnym symptomem narastania trudności w spełnianiu rygorów międzynarodowego prawa wojennego tworzonego w epoce racjonalizmu są wizje przyszłych walk zbrojnych, które będą (i poniekąd już są) toczone „...nie przez regularne armie, ale przez grupy, które dzisiaj nazywamy terrorystami, bojownikami, bandytami i rozbójnikami, ale które niewątpliwie poszukują dla siebie bardziej oficjalnej nazwy. Ich organizacja najprawdopodobniej będzie w większym stopniu opierać się na podstawach charyzmatycznych niż instytucjonalnych, zaś motywacja wynikać mniej z profesjonalizmu, a bardziej fanatyzmu i opartej na założeniach ideologicznych lojalności”⁷⁹. Do takich walk mniej przydatne są tradycyjne, potężne i karne siły zbrojne, a bardziej małe⁸⁰ i działające nie w sposób zgodny z racjonalnie najlepszym planem, lecz realizujące wiele opcji⁸¹, rozumnie i wielowymiarowo, twórczo i niestereotypowo.

⁷⁷ Por. B. Heuser, *Czytając Clausewitza*, tłum. Piotr Budny, PISM, Warszawa 2008, s. 92-96.

⁷⁸ Por. J. Świniarski, M. Wiatr, *Koncepcje strategiczno-operacyjne*, „Mysł Wojskowa” 1998, nr 4, s. 47-63.

⁷⁹ M. van Creveld, *The Transformation of War*, New York 1991, s. 197; cyt. za: W. Karawajczyk, *Nowe teorie wojny a organizacja sił zbrojnych*, (w:) *Transformacja instytucjonalno-organizacyjna wojska na progu XXI wieku*, pod red. Włodzimierza Chojnackiego, Warszawa 2004, s. 100-101.

⁸⁰ Por. *ibidem*, s. 100.

⁸¹ Por. *ibidem*, s. 107.

Jeżeli wojny identyfikowane z walkami zbrojnymi tracą charakter starć pomiędzy armiami masowymi (kombatantami) suwerennych państw i stają się coraz bardziej tzw. zmaganiem o małej intensywności prowadzonymi w niszach, to wymagają innych etyk i postaw moralnych oraz preferencji aksjologicznych. Wiele wskazuje na to, że nie mają to być wyalienowane narzędzia i maszyny wyspecjalizowane tylko do zabijania się wzajemnie. Tego wymagają już powszechnie działania w Tofflerowskich antywojnach, operacjach specjalnych i „operacjach innych niż wojna” po tzw. misje pokojowe i humanitarne. Misje te to przede wszystkim:

- *Peacemaking* – celem (zadaniem) jest doprowadzenie do porozumienia pokojowego lub przerwania ognia za pomocą środków dyplomatycznych;
- *Peacekeeping* – zadaniem jest ograniczone użycie sił zbrojnych i policyjnych za zgodą kraju „przyjmującego” dla podtrzymania porozumienia pokojowego lub przerwania ognia;
- *peace enforcement* – celem jest wymuszenie przestrzegania porozumień lub ochrona ludności cywilnej;
- *peacebuilding* – polega na długoterminowym wsparciu tworzenia pokojowego ładu za pomocą środków niewojskowych⁸².

Owo „robienie”, „podtrzymywanie” i „wymuszanie” oraz „budowanie” pokoju opisuje intencje nie tylko europejskiego środowiska bezpieczeństwa. Coraz częściej wykorzystywane są siły zbrojne delegowane do działań antywojennych, których praktyczne używanie wygenerowało to, co nazywane bywa „nowymi wojnami”, „wojnami postmodernistycznymi”, a nawet „nieformalnymi” lub „sprywatyzowanymi” – działaniami reagującymi bardziej na przemoc związaną z ideologią, naturą wspólnot i terroryzmem niż interesami państw i absolutyzacją ich suwerenności. W tych wojnach nie ma już frontów, kampanii i decydującej bitwy, nie ma też respektu dla terytorialnych ograniczeń państwa i jego suwerenności, nie ma koszar, mundurów i publicznego oddawania honorów⁸³. Z uwagi na to, a szczególnie częsty brak w tych wojnach respektu dla suwerenności słabych państw i ich terytorium, zrodził się problem odpowiedzialności innych za podejmowane na terytorium tych państw interwencje, operacje pokojowe i humanitarne oraz działania specjalne i „operacje inne niż wojna”. Jest to nowy problem aksjologiczny, składający do wyróżnienia obok tradycyjnego już prawa do wojny (*ius ad bellum*) wskazującego na „sprawiedliwe jej przyczyny”, prawa wojennego i humanitarnego (*ius in bello*) określającego dopuszczalne sposoby jej prowadzenia (*ius post bellum*) wskazującego na „sprawiedliwe” jej kończenie, także nowego prawa i zwyczaju międzynarodowego, a mianowicie prawa do anywojny (w pojęciu Tofflerowskim) lub „wojny uprzedzającej”. Podstawy tego prawa do antywojny czy też odpowiedzialnej ochrony lub interwencji stara się

⁸² Por. W. Kostecki, *Strach i potęga. Bezpieczeństwo międzynarodowe w XXI wieku*, Wyd. Poltext, Warszawa 2012, s. 156.

⁸³ Zob. M. van Creveld, *The Culture of War*, Presidio Press/Ballantine Books, New York 2008.

budować wspomniana już doktryna *Responsibility to protect* (zwana już „RtoP” lub „R2P”). Doktryna ta – powtórzmy – została opracowana w 2001 roku i przedstawiona przez Komisję do spraw Interwencji i Suwerenności Państw (ICISS) – powołaną przez rząd kanadyjski w sprawie reagowania na masowe naruszenia praw człowieka i rozprzestrzeniania się tzw. konfliktów niestrukturalizowanych, głównie o charakterze etnicznym, narodowym i rasowym. Obejmuje ona wspomniane trzy strategie, a mianowicie:

1. „Responsibility to prevent – obowiązek zapobiegania kryzysom humanitarnym;
2. Responsibility to react – określenie zasad ewentualnej interwencji wojskowej jako reakcji na kryzys;
3. Responsibility to rebuild – odpowiedzialność za odbudowę i pojednanie społeczeństwa, zwłaszcza jeżeli interwencja wojskowa z zewnątrz nastąpiła”⁸⁴.

TABELA 6

Osadzenie istoty zasady odpowiedzialnej interwencji („R2P”) i jej strategii w tradycji prawa do wojny, prawa w wojnie i prawa po wojnie oraz rodzajach misji pokojowych

Tradycje zasady „R2P”	Rodzaje misji pokojowych	Strategie (cele) „R2P”
Prawo do wojny – zwycięstwa „lepszego” nad „gorszym”; preferencja pokoju przed agresją i napadem; prawo do obrony koniecznej i zakaz agresji	„Robienie pokoju” – <i>peacemaking</i>	Zapobieganie kryzysom humanitarnym (głównie ludobójstwu, zbrodniom wojennym, czystkom etnicznym i zbrodniom przeciwko ludzkości) – <i>responsibility to prevent</i>
Prawo w wojnie – preferencja dla postępowania humanitarnego w walce zbrojnej i wyłączenie z niej niekombatantów i dóbr kultury oraz sił niebezpiecznych	„Podtrzymywanie pokoju” – <i>peacekeeping</i> „Wymuszanie pokoju” – <i>peace enforcement</i>	Reagowanie na kryzys humanitarny – <i>responsibility to reach</i>
Prawo po wojnie – szanowanie pokonanych i powstrzymywanie się od nadmiernych represji	„Budowanie pokoju” – <i>peacebuilding</i>	Odpowiedzialność za odbudowę – <i>responsibility to rebuild</i>

Źródło: opracowanie własne

Jak już wspomniałem, doktryna ta, obejmująca odpowiedzialne zapobieganie, reagowanie i odbudowywanie, została włączona w 2005 roku do dokumentów końcowych Zgromadzenia Ogólnego ONZ w formie rozbudowanej i, tym samym, inkorporowana do systemu reguł ONZ. Reguła ta w pierwotnej formie dotyczyła trzech, a od niedawna czterech przypadków, a mianowicie: ludobójstwa, zbrodni

⁸⁴ W. Kostecki, *Strach i potęga*, op. cit., s. 158.

wojennych, czystek etnicznych i zbrodni przeciwko ludzkości⁸⁵. Prawo to zaleca pierwszeństwo prewencji przed interwencją i stopniowe stosowanie siły⁸⁶. Jednocześnie w zasadzie „odpowiedzialności za interwencję” („R2P”) znaleźć można reperkusje starych unormowań dotyczących prawa do wojny, prawa w wojnie i prawa po wojnie, a nawet ich nowoczesne ukonkretnienia. I tak, obowiązek zapobiegania kryzysom humanitarnym jest nowoczesnym ukonkretnieniem osnutym na prawie do wojny, a wyrażanym przez obowiązek pomocy w: zwycięstwie tego, co „lepsze”, nad tym, co „gorsze”; zwycięstwie demokracji i praw człowieka nad bezprawiem i barbarzyństwem (szczególnie ludobójstwem, zbrodniami wojennymi, czystkami etnicznymi i zbrodniami wojennymi); zapanowaniu ludzi wolnych nad gwałcicielami wolności, tyranami i despotami; zwycięstwie dobra społecznego lub w uniknięciu zła; zapanowaniu ducha miłości, przebaczenia i pojednania oraz braku chciwości; wymuszeniu ładu respektującego prawa człowieka i obywatela. Z kolei zasady interwencji zbrojnej reagującej na kryzys osnute są na rozbudowanym prawie antywojennym i humanitarnym – prawie w wojnie. I wreszcie, odpowiedzialność za odbudowę i pojednanie osnute są z jednej strony na doświadczeniach misji pokojowych i humanitarnych, z drugiej zaś na odpowiedzialności za tereny okupowane i porządek prawny na nich, zgodnie ze stosownymi konwencjami oraz protokołami składającymi się na międzynarodowe prawo humanitarne i konfliktów zbrojnych.

Według poglądu propagowanego, między innymi, przez Jürgena Habermasa, koncepcja „R2P” stanowi skok na drodze od klasycznego prawa międzynarodowego do stworzenia kosmopolitycznego prawa obywateli świata – prawa antycypowanego i propagowanego przez I. Kanta. Znaczony jest on militarnymi akcjami zbrojnymi (bombardowaniami) podjętymi przez NATO, aby chronić prawa człowieka. Te akcje podjęte przy współdziałaniu państw europejskich oraz doktryna „R2P” stworzyły nowy rodzaj relacji międzynarodowych. „Tym samym – pisze on w tekście pt. *Bestialstwo i humanitarność. Wojna na granicy prawa i moralności*, opublikowanym 29 kwietnia 1999 r. w „Die Zeit”⁸⁷ – możliwość transformacji prawa międzynarodowego w prawo obywateli świata stała się sprawą aktualną. Pacyfizm prawny chce nie tylko za pomocą prawa międzynarodowego opanować tłumiony stan wojny między suwerennymi państwami, lecz go znieść i zastąpić przez prawny porządek kosmopolityczny. Od Kanta do Kelsena taka tradycja istniała także u nas. Ale dzisiaj została ona przez rząd niemiecki po raz pierwszy potraktowana poważnie. Bezpośrednie członkostwo w związku obywateli świata chroniłoby obywateli państw przed samowolą ich własnych rządów. Najważniejszą konsekwencją prawa, które przenika

⁸⁵ Zob. *Solidarność humanitarna*, pod red. Joanny Dobrowolskiej-Polak, „Prace Instytutu Zachodniego” nr 89, Poznań 2012.

⁸⁶ Zob. W. Kostecki, *Strach i potęga*, op. cit., s. 158.

⁸⁷ Zob. http://www.zeit.de/1999/18/199918.krieg_xml

przez suwerenność państwa, jest... osobista odpowiedzialność funkcjonariuszy za ich przestępstwa popełnione w służbie państwowej i wojskowej”⁸⁸.

Nowy rodzaj relacji międzynarodowych generowany przez koncepcję i praktykę „R2P” związany jest z – jak pisze Habermas – „prześciem od klasycznej polityki siły (Machtpolitik) do stanu obywateli świata i odejściem od tradycji skrajnego realizmu politycznego stojącego na stanowisku o złej naturze ludzkiej do tradycji oświeceniowej”. Ta ostatnia preferuje przeświadczenie o dobrym z natury człowieku i upatruje realnego zła w systemie społeczno-politycznym. Dlatego zmiana tego systemu przez ustanowienie (kantowskiego) prawa kosmopolitycznego zło wyeliminuje, spowoduje zwycięstwo „lepszego” i powszechność przestrzegania praw człowieka. Tym samym koncepcję i praktykę „R2P” Habermas sytuuje jako dialektyczną negację realistycznej preferencji dla maksymalizacji suwerenności państwa i jego prawa do wojny (zgodnie z porządkiem wyznaczonym przez pokój westfalski z roku 1648) przez swoistą minimalizację tej suwerenności i zastępowanie jej preferencją dla suwerenności człowieka i obywatela wspieranego odpowiedzialną ochroną społeczności międzynarodowej⁸⁹. Tego rodzaju wsparcie, koncepcja i praktyka mają swoje umocowanie w emancypacyjnej koncepcji bezpieczeństwa preferującej uniwersalne prawa człowieka i zrównanie podmiotowości jednostek politycznych⁹⁰.

Niemniej wiele wskazuje na to, że osnową „R2P” jest poszukiwanie ukonkretnień starych reguł rozumnego postępowania. W ukonkretnieniu tym od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zderzają się atencje – jak zauważył Joshua Muravchik – związane z ideologią neokonserwatywną, konserwatywną i liberalną⁹¹. Atencje związane z ideologią neokonserwatywną wyrażane są w popieraniu interwencji zbrojnych i mają osadzenie w prawie do wojny „lepszyc”, aby zwyciężyć „gorszych”. Z kolei atencje związane z ideologią konserwatywną wyrażane są w sprzeciwie wobec takich interwencji i mają osadzenie w ograniczonym prawie do wojny jako akcji koniecznej i reagującej na wcześniejszą agresję lub podjętą wobec tej agresji przez społeczność międzynarodową. Wreszcie, ideologia liberalna wyrażana jest przez intencje do powstrzymania rozlewu krwi i ludobójstwa, a osadzenie ma w odpowiedzialności „lepszyc” za „gorszych” w coraz bardziej globalnym i nowoczesnym świecie. Przeto zdaje się to być ukonkretnieniem platońskiej zasady zwycięstwa „lepszego” (prawa do życia, wolności i bezpieczeństwa każdego człowieka w coraz bardziej globalnym świecie) nad „gorszym” (prawa do życia, wolności

⁸⁸ Cyt. za: M. Ziętek, *Wojna czy interwencja humanitarna?* (w:) www.konserwatywnaemigracja.com/.../wojna-czy-interwencja-humanitarna.

⁸⁹ Zob. *ibidem*, s. 5.

⁹⁰ Zob. *Human Rights in Global Politics*, ed. by Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁹¹ Zob. J. Muravchik, *Protection Racket: Responsibility to Protect Becomes a Doctrine*, “World Affairs Journal” 2011, July/August.

i bezpieczeństwa tylko rządzących lokalnie i odmawiających tego prawa rządzonym), ale jednocześnie zwycięstwa w sposób „lepszy”, to znaczy humanitarny i zgodny z prawem w wojnie, minimalizacją skutków śmiertelnych wśród szczególnie osób cywilnych, mniejszości etnicznych i narodowych oraz prześladowanych. Generalnie idzie o to, aby radząc sobie ze spełnianiem misji urzeczywistniania bezpieczeństwa, szanować życie swoje i innych, na ile jest to tylko możliwe. Intencje i rekomendacje dla tego szacunku spajają europejskie środowisko bezpieczeństwa. Dlatego określić je można rewerentystycznym środowiskiem bezpieczeństwa – środowiskiem preferencji dla etyki rewerentystycznej, w której wartością najwyższą jest życie, cześć dla niego i immanentnej życiu ludzkiemu zarówno wolności do rozumnej samorealizacji, jak i wolności od poniżenia, strachu i nędzy oraz głodu. Ważnym instrumentem realizacji przede wszystkim tej wolności od poniżenia i zniewolenia jest koncepcja odpowiedzialnej interwencji osadzona w solidarności ogólnoludzkiej, która zaprzecza walce jednego przeciwko drugiemu, ale wyzwala walkę jednego o drugiego, o ich wspólny i godny człowieka kształt życia społecznego⁹². W konkluzji należy więc stwierdzić, że rewerentystyczne środowisko bezpieczeństwa europejskiego ma swoje osadzenie w solidarności zaprzeczającej barbarzyńskiej walce, ale jednocześnie wyzwalającej odpowiedzialne interwencje, również zbrojne, w imię życia „bardziej ludzkiego”, „lepszego” i powszechnego poszanowania praw człowieka.

LITERATURA:

1. ARYSTOTELES, *Polityka*, PWN, Warszawa 2010.
2. ARYSTOTELES, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004.
3. ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, t. 1-2, przeł. ks. Władysław Kubicki, Hachette Polska sp. z o.o., Warszawa 2010.
4. A. BEAUFRE, *Wstęp do strategii. Odstraszanie i strategia*, tłum. Franciszek Dziedzic, Wyd. MON, Warszawa 1968.
5. J. BORGOSZ, *Co to są badania nad pokojem?*, „Wojsko Ludowe” 1984/11.
6. B. BUZAN, L. HANSEN, *The Evolution of International Security Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
7. W. CHOJNACKI (red.), *Transformacja instytucjonalno-organizacyjna wojska na progu XXI wieku*, Warszawa 2004.
8. K. CLAUSEWITZ, *O wojnie*, Wyd. KUL, Lublin MCMXCV.
9. P. CRÉPON, *Religia a wojna*, Marabut, Gdańsk 1994.
10. M. CREVELD, *The Culture of War*, Presidio Press/Ballantine Books, New York 2008.
11. M. CREVELD, *The Transformation of War*, New York 1991.

⁹² Jan Paweł II, „Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób”, (w:) *Drogą jest Eucharystia. Przemówienia Ojca Świętego podczas trzeciej wizyty w Ojczyźnie. 8-14 czerwca 1987*, Poznań 1987, s. 108-109.

12. D. DAVIES, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Wyd. ZNAK, Kraków 2010.
13. J. DOBROWOLSKI-POLAK (red.), *Solidarność humanitarna*, „Prace Instytutu Zachodniego”, nr 89, Poznań 2012.
14. T. DUNNE, J. NICHOLAS WHEELER (red.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
15. L. EHRLICH, *Polski wykład prawa wojennego XV wieku*, Warszawa 1955.
16. H. GROTIUS, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, przekład R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957.
17. L. GUMPLOWICZ, *System socjologii*, Wyd. Spółka Nakładowa, Warszawa 1887.
18. M. HUZARSKI, B.M. SZULC, *Metodologiczna tożsamość polemologii*, AON, Warszawa 2010.
19. H. HEUSER, *Czytając Clausewitza*, tłum. Piotr Budny, PISM, Warszawa 2008.
20. J. HUIZINGA, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. Maria Kurecka i Witold Wirpsza, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1985.
21. H. IZDEBSKI, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2007.
22. „Kamilton” 1993 nr 1.
23. JAN PAWEŁ II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 roku (3)*, (w:) *Orędzia Jana Pawła II na Światowe Dni Pokoju – papież.wiara.pl/.../378733*.
24. JAN PAWEŁ II, *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób*, (w:) *Drogą jest Eucharystia. Przemówienia Ojca Świętego podczas trzeciej wizyty w Ojczyźnie, 8-14 czerwca 1987, Poznań 1987*.
25. JAN XXIII, *Encyklika Pacem in terris. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, (w:) www.opoka.org.pl/biblioteka/W/.../pacem_in_terriss_11041963.html,
26. I. KANT, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przekł. Feliks Przybylak, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
27. Karta Narodów Zjednoczonych, www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Karta_Narodow_Zjednoczonych.pdf
28. W. KOSTECKI, *Strach i potęga. Bezpieczeństwo międzynarodowe w XXI wieku*, Wyd. Poltext, Warszawa 2012.
29. T. LEŚKO, *Międzynarodowe ograniczenia w prowadzeniu konfliktów zbrojnych*, PWN, Warszawa 1990, *Międzynarodowe prawo humanitarne konfliktów zbrojnych. Zbiór dokumentów*, M. Flemming, uzupełnienie i redakcja M. Gąska i E. Mikos-Skuza, AON, Warszawa 2003.
30. *Międzynarodowe prawo konfliktów zbrojnych. Prawo przeciwwojenne. Zbiór dokumentów*, wybór i opracowanie M. Fleming, Agencja Artekon, Warszawa 1991.
31. J. MURAVCHIK, *Protection Racket: Responsibility to Protect Becomes a Doctrine*, “World Affairs Journal” 2011, July/August.

32. S.E. NAHLIK, *Grabież dzieł sztuki. Rodowód zbrodni międzynarodowej*, Wyd. im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1958.
33. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Teologia pokoju*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988.
34. A. PALIWODA-MATIOLAŃSKA, *Odpowiedzialność społeczna w procesie zarządzania przedsiębiorstwem*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2009.
35. PLATON, *Prawa*, tłum. Maria Maykowska, Wyd. ALFA, Warszawa 1997.
36. PLATON, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988.
37. „Polska Zbrojna”, 28.03.2013, <http://konflikty.wp.pl/kat,103281,title,Polska-wysyla-zolnierzy-do-Mali>.
38. B. ROK, *Odpowiedzialny biznes w nieodpowiedzialnym świecie*, Wyd. Akademii Rozwoju Filantropii w Polsce i Forum Odpowiedzialnego Biznesu, Warszawa 2004.
39. R. ROSA, *Filozofia bezpieczeństwa*, Wyd. Bellona, Warszawa 1995.
40. M. RYBAK, *Etyka menadżera – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
41. M. RYBAK, *Etyka menedżerska – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004.
42. A. SCHOPENHAUER, *O postawie moralności*, HACHETTE Livre Polska sp. z o.o., Warszawa 2009.
43. H. SKOROWSKI, *Wojna i pokój w nauce społecznej Kościoła*, cz. I i II, „Wojsko i Wychowanie” 1993, nr 5 i 6.
44. *Stosowanie międzynarodowego prawa humanitarnego konfliktów zbrojnych w walce. Materiały do kształcenia obywatelskiego 2*, MON – Departament Wychowania i Promocji Obronności, Warszawa 2008.
45. J. ŚWINIARSKI, W. CHOJNACKI, *Filozofia bezpieczeństwa. Podręcznik akademicki*, Wyd. AON, Warszawa 2004.
46. J. ŚWINIARSKI, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. ULMAK, Warszawa – Pruszków 1997.
47. J. ŚWINIARSKI, *Społeczna odpowiedzialność organizacji w nowoczesnym zarządzaniu*, (w:) *Wybrane koncepcje i metody zarządzania początku XXI wieku*, pod red. Wiesława Gonciarzkiego i Piotra Zaskórskiego, WAT, Warszawa 2009.
48. J. ŚWINIARSKI, M. WIATR, *Koncepcje strategiczno-operacyjne*, „Myśl Wojskowa” 1998.
49. J. ŚWINIARSKI, *Myśl filozoficzna w polemologii*, (w:) *Metodologiczna tożsamość polemologii*, pod red. Michała Huzarskiego i Bogdana M. Szulca, AON, Warszawa 2010.
50. J. ŚWINIARSKI, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. ULMAK, Warszawa – Pruszków 1997.
51. TOMASZ Z AKWINU, *O władzy*, (w:) *Dzieła wybrane*, wyd. W Drodze, Poznań 1984.
52. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 16, tłum. O. Pius Bełch, O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1967.

53. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 21, tłum. O. Pius Bełch, O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962.
54. TOMASZ Z AKWINU, *Wykład listu do Rzymian (12, 14-21, 1010)*, wyd. W Drodze, Poznań 1987.
55. H. I. A. TOFFLER, *Wojna i antywojna. Jak przetrwać na progu XXI wieku*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1997.
56. B.F. TRENTOWSKI, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, PWN, Warszawa 1974.
57. M. WALZER, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*, tłum. Michał Szczubiałka, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010.
58. M. ZIĘTEK, *Wojna czy interwencja humanitarna?*, (w:) konserwatywnaemigracja.com/.../wojna-czy-interwencja-humanitarna
59. http://www.zeit.de/1999/18/199918.krieg_xml

FUNDAMENTALS OF THE PHILOSOPHICAL PRINCIPLE “RESPONSIBILITY TO PROTECT” (“R2P”) DETERMINATIVE TO CONTEMPORARY SECURITY

Abstract. The elaboration presents philosophical legitimacy of the “responsibility to protect” defined in literature and contemporary reflections with the English term “Responsibility to Protect” or “RtoP” or “R2P”. It is a new axiomatic problem that leads to, in addition to the traditional law of war, establishment of the rules of fair causes of war, within the laws of war and humanitarian law (*ius in bello*), specifying acceptable methods of actions. These rules (*ius post bellum*) indicate “fair” deeds, the new law and customary international law, namely the right to an anti-war (Tofflerian concept) or “prevenient war”. Basis for this law of anti-war or the responsibility for protection or intervention, can be found in the doctrine of “Responsibility to Protect”. This doctrine developed in 2001, presented by the Commission for Intervention and State Sovereignty (ICISS) – committee appointed by the Canadian government as response to the massive violations of human rights and spread of so-called non-structured conflicts. It was incorporated in 2005 by the United Nations. It puts priority to prevention before intervention and progressive application of force. At the same time, according to author, in the principle of “responsibility to intervene” (“R2P”) we can find the repercussions of the old regulation of the right to war, law of war and law after the war, and more in their modern concretization.