

Tomasz Żuradzki

Etyka wojny a dopuszczalność zabijania

Diametros nr 25, 103-117

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ETYKA WOJNY A DOPUSZCZALNOŚĆ ZABIJANIA

- Tomasz Żuradzki -

Czy jest coś moralnie gorszego niż zabijanie ludzi? Niektórzy powiedzieliby, że być może niektóre rodzaje tortur stoją jeszcze niżej na moralnej skali niż niektóre przypadki zabijania¹. Tak czy owak zabijanie leży blisko samego dna piekielnych kręgów moralnego zła. Zaskakująca jest więc łatwość, z jaką wielu przechodzi do porządku dziennego nad współczesnymi konfliktami zbrojnymi, także tymi toczonymi przez kraje Zachodu. Wojny jako takie winny wydawać się przecież paradygmatycznym złem – są zorganizowanym, masowym zabijaniem, a jednym z zasadniczych celów żołnierzy walczących w konfliktach zbrojnych, bez względu na to, jak określają to współcześnie sami wojskowi, jest po prostu zabijanie wrogów. Choć zapewne prawdą jest, że współczesna zachodnia cywilizacja – jak żadna inna w dziejach ludzkości – jest wyjątkowo wrażliwa na cierpienie i niezwykle ceni sobie wartość ludzkiego życia², to nie wolno zapominać o tym, jak bardzo krwawe jatki wciąż urządzamy tym, z którymi walczymy.

Problem ten istotny jest także w Polsce – nasi żołnierze uczestniczą obecnie w konflikcie w Afganistanie (w 2010 r. polski kontyngent zwiększył się do ponad 2,5 tys. żołnierzy), wcześniej, przez długie lata, walczyli w Iraku. W Afganistanie do czerwca 2010 zginęło 18 polskich żołnierzy; w Iraku – 29. Te liczby to jednak tylko niewielki odsetek ofiar. Nie wiemy, ilu ludzi polscy żołnierze celowo zabili, nie wiemy też, ilu straciło życie przy okazji prowadzonych przez nich operacji wojskowych. Przyjęło się, że liczymy tych, których nam zabito, a nie tych, których sami zabiliśmy. Można jedynie podejrzewać, że proporcje są tu podobne do innych wojen toczonych ostatnio przez państwa zachodnie. W 1991 roku w pierwszej wojnie w Iraku zginęło 379 żołnierzy koalicji i ok. 30 tys. Irakijczyków. 12 lat później przy obaleniu reżimu Saddama Husajna i zajęciu Iraku, życie straciło 172 żołnierzy zachodniej koalicji i ok. 20-40 tys. Irakijczyków³. W Afganistanie

¹ Patrz: Sussman [2009].

² Interesujące argumenty za tym spostrzeżeniem przytacza Pinker [2007].

³ Są to wyłącznie bezpośrednio skutki samej wojny prowadzącej do zajęcia Iraku w 2003 r. Skutki chaosu, który zapanował po obaleniu administracji Saddama, oraz skutki wojny partyzanckiej są oczywiście znacznie większe i wedle raportów przyczyniły się do śmierci od ok. 100 tys. do nawet

w wojnie trwającej od 2001 roku zginęło jak dotąd prawie 1,8 tys. żołnierzy koalicji, bliżej nieznana liczba talibów i stowarzyszonych z nimi sił (najprawdopodobniej w sumie kilkadziesiąt tysięcy⁴) oraz ok. 10 tys. cywilów zabitych przez siły zachodniej koalicji (nie licząc strat pośrednich oraz cywilów zabitych przez inne strony konfliktu). Podczas bombardowań Serbii i w trakcie interwencji w Kosowie w 1999 r. siły NATO straciły dwóch żołnierzy (zresztą w wyniku nieszczęśliwego wypadku) zabijając ponad 500 uzbrojonych przeciwników (żołnierzy i policjantów) i co najmniej drugie tyle cywilów. Zaś w ostatniej, bardzo krótkiej odsonie konfliktu w Strefie Gazy na przełomie 2008 i 2009 w ciągu kilku tygodni walk zginęło 13 Izraelczyków (w tym kilku w wyniku *friendly fire*) i 1,2-1,4 tys. Palestyńczyków (trudno stwierdzić, ilu z nich można uznać za walczących). Tylko w ostatnich 20 latach, które powszechnie uważa się za okres niespotykanego w dziejach świata pokoju i stabilności politycznej, z rąk żołnierzy walczących w armiach krajów zachodnich życie straciło co najmniej kilkadziesiąt (jeśli nie kilkaset) tysięcy ludzi.

Część z tych wojen w powszechnej opinii jawi się jako paradygmatyczne wojny sprawiedliwe dla krajów zachodnich (np. pierwsza wojna w Iraku wyzwalamąca Kuwejt spod irackiej okupacji), część jako wojny raczej niesprawiedliwe (np. druga wojna w Iraku, choć trzeba zauważyć, że wiele opinii na temat jej niesprawiedliwości jest motywowana spektakularną porażką Amerykanów i ich sojuszników w zapewnieniu choćby minimum ładu powojennego przez wiele lat po obaleniu administracji Saddama Husajna). Jednocześnie bez względu na to, w jaki sposób oceniamy moralnie samą wojnę (czy uznajemy, że jest ona sprawiedliwa czy nie dla danej strony konfliktu), to uczestniczących w niej żołnierzy nie traktujemy jako winnych morderstwa. Bez względu na to, czy walczą w słusznej sprawie, powszechnie uznaje się, że żołnierze mają „licencję na zabijanie” przeciwników. I nie dotyczy to wyłącznie relatywnie „humanitarnych” wojen toczonych współcześnie przez kraje Zachodu, w których jednorazowo ginie nie więcej niż kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Na moralne potępienie nie skazujemy też tych żołnierzy (a także nie nakładamy na nich sankcji prawnych), którzy uczestniczyli w najbardziej krwawych wojnach po stronie walczącej w imię niesłusznej sprawy (czyli

kilkuset tysięcy Irakijczyków oraz ponad 4,7 tys. żołnierzy koalicji (te dane dotyczą okresu od 2003 do maja 2010 r.).

⁴ Przez dwa pierwsze miesiące intensywnych nalotów na Afganistan (październik-listopad 2001) szacuje się, że zginęło ok. 6 tys. talibów, w każdym następnym roku wojny z rąk żołnierzy koalicji ginie kilka tysięcy walczących przeciwników. Koalicjanci nie podają, ilu wrogów jest zabijanych podczas walk, jest to też trudne do ustalenia w przypadku bombardowań z dużych wysokości czy coraz popularniejszych ataków prowadzonych przy użyciu samolotów bezałogowych.

np. żołnierzy Wehrmachtu podczas II wojny światowej, o ile tylko nie popełnili zbrodni wojennych).

W tej pracy spróbuję wskazać jak bardzo problematyczne są te rozpowszechnione poglądy, które składają się na coś, co będziemy określać mianem tradycyjnej etyki wojny (rozumianej tu jako zbiór przekonań utrwalonych zarówno wśród samych żołnierzy, jak i cywilów, a niekiedy nawet wśród bardzo subtelnych filozofów⁵, są one częściowo skodyfikowane w postaci przepisów prawa międzynarodowego publicznego). Tym samym tekst niniejszy pośrednio dotyczy zasadniczego problemu etyki zawodowej: „czy moralność zawodowa może nie zgadzać się z moralnością ogólną?”⁶. Będę twierdził, że szeroko rozpowszechnione poglądy na temat norm, które obowiązują żołnierzy podczas konfliktów zbrojnych, nie zgadzają się z moralnością ogólną i to w najbardziej problematyczny z możliwych sposobów: etyka wojny dopuszcza (a niekiedy wręcz nakazuje) podejmować działania, które w normalnych sytuacjach (tj. w czasie pokoju) są nie tylko uznawane za moralnie niedopuszczalne, ale wydają się czynami godnymi największego moralnego potępienia. Przedmiotem analizy będą rozpowszechnione osądy wskazujące na nasze niebywałe pobłażanie, jakie okazujemy dla działań żołnierzy uczestniczących w wojnie. To, co na wojnie uchodzi za standardowe działanie, w czasie pokoju świadczyłoby o największym moralnym zdżyczeniu.

Problem ten wiąże się z pewnym istotnym zagadnieniem metaetycznym. Czy można mieć uzasadnioną nadzieję, że nasze normatywne sądy dotyczące kwestii moralnych (w tym na temat zabijania ludzi) dają się ułożyć się w niesprzeczny system? Wykorzystywany przez wielu filozofów model refleksyjnej równowagi Rawlsa głosi, że filozofując krytycznie analizujemy nasze „rozważne sądy” i próbujemy zorganizować je w pewien niesprzeczny system⁷. W tym tekście nie będę się zajmował tym metaetycznym problemem. Zamiast tego wskażę jedynie na pewne niespójności w naszych intuicjach czy przekonaniach dotyczących moralnej oceny stosowania przemocy i pozbawiania życia innych ludzi. Nie-

⁵ Patrz: interesujące uwagi McMahana [2009b] na temat stosunku Wittgensteina do I wojny światowej, w której ten uczestniczył, bo liczył, że go „odmieni” (Monk [2003] s. 193). McMahan nieco złośliwie zauważa, że z jednej strony Wittgenstein nie chciał opublikować za życia niczego prócz jednej książki, ponieważ obawiał się, iż jego poglądy filozoficzne mogą być niewystarczająco doprecyzowane, jednocześnie nie obawiał się, iż praktyczne skutki jego postępowania (czyli dobrowolnego uczestnictwa w barbarzyńskiej wojnie) mogą być fatalne dla przeciwników i bez żadnych skrupułów, a nawet z wielką ochotą (domagając się, by posłano go na front oraz dokonując czynów, za które odznaczano go medalami) uczestniczył w zabijaniu ludzi, których nigdy nie widział na oczy, traktując to jako ćwiczenie duchowe.

⁶ Galewicz [2010] s. 9. Tam też można znaleźć analizę sposobów, w jakie moralność zawodowa może być niezgodna z moralnością ogólną.

⁷ Patrz: Rawls [1994] s. 70-75.

którzy mogą oczywiście traktować omawiane poniżej przykłady jako przemawiające przeciwko temu, że można mieć jakąkolwiek uzasadnioną nadzieję, iż pewna istotna część naszych moralnych osądów, np. ta dotycząca kwestii stosowania przemocy w różnych sytuacjach, da się ułożyć w niesprzeczny system (nie mówiąc już o całości praktyki wydawania osądów moralnych). Nie jest to jednak stanowisko, które bym tutaj akceptował – zasadnicza teza tego tekstu jest taka, że należy raczej dążyć do przeformułowania tradycyjnej etyki wojny, próbując uzgodnić ją z moralnością ogólną.

Realizm i pacyfizm

Oczywiście są tacy, którzy w ogóle odrzucają sensowność wydawania osądów moralnych w stosunku do działań wojennych – są to zwolennicy realizmu w stosunkach międzynarodowych czy realizmu politycznego. *Inter arma silent leges* – w czasie wojny milczą prawa, także te moralne. Albo jak w angielskiej sentencji *all's fair in love and war* – w miłości, jak na wojnie, wszystkie chwytły dozwolone. W tym ujęciu stosunki międzynarodowe miałyby być wyłączone spod oceny moralnej, a moralne kategorie miałyby nie nadawać się ani do oceny relacji międzypaństwowych, ani stosowania siły w stosunkach międzynarodowych czy do celów politycznych⁸.

Jednakże rozwiązanie realistyczne, które w większości przypadków jest pewną wersją relatywizmu czynów, nie wyjaśnia istnienia rozbudowanego dyskursu moralnego (czyli właśnie istnienia tradycyjnej etyki wojny), który bardzo często ma zastosowanie przy ocenie konfliktów zbrojnych. „Agresja, obrona własna, ustępstwa, okrucieństwo, bezwzględność, potworność, rzeź”⁹ – wszystkie te pojęcia wiążą się z pewnymi osądami moralnymi, które wydajemy wobec państw, ich przywódców, głównodowodzących czy zwykłych żołnierzy uczestniczących w walkach. Realizm w stosunkach międzynarodowych odrzucałby sensowność jakichkolwiek rozważań natury moralnej, które dotyczyłyby relacji między państwami i toczonych przez nie konfliktów zbrojnych. Skoro na wojnie wszystko ujdzie, to znaczy, że powinniśmy np. przestać uznawać, iż mordowanie nienoszących broni i niepopierających danej wojny cywilów jest godne znacznie surowszego potępienia moralnego niż zabijanie uzbrojonych żołnierzy podczas walki. Inny przykład: niektóre wojny uważamy za moralnie usprawiedliwione (bardzo roz-

⁸ Klasyczny realizm w stosunkach międzynarodowych wywodzi się oczywiście z tzw. dialogu melijskiego (Tukidydes [1988]). Omówienie współczesnych koncepcji realizmu w stosunkach międzynarodowych, patrz: Cohen [1984] lub Beitz [1979] roz. I, krytyka realizmu w wersji zaproponowanej przez Tukidydesa, patrz: Walzer [2010] roz. I.

⁹ Patrz: Walzer [2010].

powszechniony jest pogląd, że pierwsza wojna w Iraku była typową wojną sprawiedliwą dla koalicji, która przepędziła irackie wojska z bezprawnie zajętego przez nie Kuwejt), niektóre nie (atak Iraku na Kuwejt w 1990). Także takie rozróżnienie wedle realizmu musiałoby zostać uznane za bezsensowne. Wydaje się jednak, że tej rozbudowanej sieci osądów, których używamy do oceny słuszności konfliktów oraz sposobów ich prowadzenia (a także zachowania się zwycięzców po wojnie), nie da się tak łatwo zignorować, jak chcieliby tego realiści.

Innym skrajnym rozwiązaniem byłoby przyjęcie stanowiska pacyfistycznego. Tyle że pacyfizm, i to w różnych swoich odmianach, także wydaje się bardzo problematyczny. Jeśli weźmiemy najbardziej skrajną formę pacyfizmu, która głosi, że zabijanie ludzi czy odwoływanie się do przemocy jest tak wielkim złem, że nigdy nie wolno ani zabić, ani stosować przemocy (nawet względem ludzi, którzy taką przemoc stosują lub zamierzają ją stosować), to wydaje się, że postawa pacyfistyczna jest logicznie sprzeczna¹⁰. Skoro jedną z naczelných uznawanych przez nas wartości jest życie ludzkie, to dlaczego mielibyśmy wyrzec się skutecznych środków jego ochrony? „Cóż bardziej oczywistego niż to – pisze Judith Jarvis Thomson w często komentowanym tekście *Obrona własna* – że moralność pozwala nam ocalić własne życie, jeśli jest ono zagrożone?”¹¹. I to nawet wtedy, gdy jedynym dostępnym sposobem jego ocalenia jest użycie przemocy, a nawet zabicie atakującego nas właśnie napastnika. Podobnie (a może powinniśmy stwierdzić: tym bardziej?) powszechna moralność pozwala nam stosować przemoc, a nawet zabijać, jeśli jest to jedyny sposób, by ocalić życie, nie swoje własne, ale i innych ludzi¹², lub nawet inne, nie tak istotne wartości (majątek, wolność, wspólnotę...).

Być może istnieje jednak jakaś bardziej wiarygodna słabsza wersja pacyfizmu, np. taka, która głosi, że choć wojna nigdy nie jest moralnie dozwolona ani nie jest dozwolone indywidualne w niej uczestnictwo, to stosowanie przemocy i zabijanie w obronie własnej w niektórych przypadkach indywidualnych może być niekiedy dozwolone. Takie stanowisko jest jednak problematyczne – jeśli niekiedy uznajemy dopuszczalność moralną zabijania w obronie własnej na poziomie indywidualnym, to musimy też niekiedy dopuścić – przynajmniej w teorii – woj-

¹⁰ Tak poważny zarzut wobec mocnej wersji stanowiska pacyfistycznego przedstawia Narveson [2009]. Patrz też: polemiczny z Narvesonem artykuł Ryana [2009], który broni słabszej wersji stanowiska pacyfistycznego i uznaje, że główną siłą napędową pacyfizmu jest fakt, że nie da się zbudować spójnej teorii usprawiedliwiającej zabijanie w obronie własnej zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym.

¹¹ Thomson [2009] s. 76.

¹² Patrz: Ryan [2009] s. 51, który przywołuje pytanie zadawane przez amerykańskie komisje wojskowe osobom chcącym uniknąć służby wojskowej i powołującym się na swoje przekonania: „co byś zrobił, gdyby na twoich oczach twoją babcię zaatakował jakiś bandyta?”.

nę, która stanowi zbiorową obronę własną (założmy, że jest możliwa taka ograniczona wojna obronna, w której broniący się zabijają tylko mających złe zamiary napastników). Bardziej wiarygodnym stanowiskiem jest ograniczony pacyfizm¹³. Głosi on, że zabicie niewinnej osoby jest moralnie dozwolone wyłącznie w takich przypadkach, w których niezrobienie tego prowadziło do daleko gorszych konsekwencji, jednocześnie bezwzględnie zakazuje powodowania śmierci we wszelkich innych sytuacjach (np. jako skutku ubocznego dozwolonego moralnie stosowania przemocy). Stanowisko takie nie wykluczałoby obrony własnej (ani obrony innych ludzi) na poziomie indywidualnym, ale w praktyce wykluczałoby wszystkie współczesne konflikty zbrojne, w których ze względu na sposób walki ginie bardzo wielu postronnych (a ich śmierć nie jest konieczna do uniknięcia jakiś daleko gorszych konsekwencji).

Problem w tym, że nawet stanowisko ograniczonego pacyfizmu jest głęboko sprzeczne zarówno z utrwalonymi normami prawa międzynarodowego, jak i utrwalonymi w naszej kulturze osądami moralnymi dotyczącymi wojny i konfliktów zbrojnych, czyli z czymś, co określamy jako etykę wojny. Cóż może być bardziej oczywistego niż to, że Polska miała prawo w 1939 roku bronić się, a służący w polskiej armii żołnierze mieli prawo zabijać napastników, zaś broniąc się nie postępowali niemoralnie, nawet jeśli dopuszczali (a nawet byli pewni), że w wyniku prowadzonych przez nich obronnych działań militarnych zginąć może wielu postronnych cywili? Spojrzenie z dzisiejszej perspektywy, uwzględniającej wszystkie późniejsze okropieństwa II wojny światowej, tylko wzmacnia osąd, że Polacy mieli moralne prawo do obrony (a wedle niektórych nawet moralny obowiązek, by się bronić¹⁴). Z powyższych względów wydaje się, że dwie skrajne opcje, czyli realizm i pacyfizm w różnych jego odmianach proponują zbyt daleko idącą rewizję etyki wojny oraz utrwalonych osądów moralnych, a tym samym są dość problematyczne.

¹³ Patrz: McMahan [2010], który krytycznie analizuje to stanowisko używając określenia *contingent pacifism*.

¹⁴ Niektórzy uznają, że wartość wspólnoty narodowej jest tak duża, iż warto się bronić nawet wtedy, jeśli obrona skazana jest z góry na porażkę, a nawet może przynieść gorsze rezultaty materialne (tj. liczbę ofiar czy strat finansowych) niż poddanie się bez walki. „Walka – pisze Walzer w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych* – potwierdza i umacnia nasze wspólne wartości. Uległość zaś, nawet wtedy, gdy jest rozsądniejszym rozwiązaniem, umniejsza te wartości i wszystkich nas zubaża”. Jest to oczywiście dość kontrowersyjne stanowisko dla tych, którzy uznają, że stosowanie przemocy jest dopuszczalne wyłącznie w obronie uprawnień jednostek, zaś wszelkie wspólnoty polityczne czerpią swe uprawnienia właśnie z uprawnień jednostek.

Moralna równość walczących

W tej i następnej części przyjrę się pewnym wybranym elementom tradycyjnej etyki wojny¹⁵, które sprawiają, że jest ona w mocnym sensie niezgodna z moralnością ogólną. Te elementy to tzw. „moralna równość żołnierzy”¹⁶ i problem moralnego usprawiedliwiania stosowania przemocy. Tradycyjna etyka wojny przyjmuje, że niektóre wojny mogą być wojnami sprawiedliwymi (reguły rządzące tymi osądami określa się jako *ius ad bellum*). Zakłada się też, że istnieją właściwe i niewłaściwe metody walki podczas wojen i konfliktów zbrojnych (*ius in bello*). Współcześnie przyjęło się uważać, że wojny sprawiedliwe to wyłącznie te, które toczony są w obronie przed agresją (albo w obronie własnej, albo w obronie jakiegoś innego państwa), a także te, które toczy się w obronie podstawowych praw człowieka (np. interwencja humanitarna przeciwko jakiemuś krwawemu reżimowi¹⁷).

¹⁵ Na potrzeby tego tekstu będę przyjmował pewne określone rozumienie tradycyjnej etyki wojny, która w rzeczywistości oczywiście podlegała ewolucji: coś innego uważało się za wojnę sprawiedliwą w średniowieczu, coś innego, w XVIII wieku, coś innego wreszcie od drugiej połowy XX wieku, kiedy do prawa międzynarodowego na stałe weszło pojęcie praw człowieka. Np. wydaje się, że w średniowieczu wcale nie akceptowano tezy, którą określamy tu jako moralną równość walczących, a to, czy żołnierzom wolno było (w moralnym sensie) zabijać wrogów zależało od tego, czy sprawa, w imię której walczyli, była słuszna. W tej kwestii patrz: Reichberg [2008]. Wydaje się więc, że wiele współczesnych norm etyki wojny nie ma – wbrew obiegowej opinii – korzeni średniowiecznych, tylko późniejsze.

¹⁶ Patrz: Walzer [2010].

¹⁷ Patrz: Luban [2009]. Na marginesie warto zauważyć, że niektóre wojny toczony w ostatnich latach przez Zachód, w tym Polskę, bardzo trudno uzasadnić nawet na gruncie współcześnie akceptowanej etyki wojny. Bardzo problematyczne byłoby np. uznanie obecnej wojny w Afganistanie za wojnę obronną, choć takie jest oficjalne uzasadnienie podawane przez USA zarówno za prezydentury George’a W. Busha, jak i Baracka Obamy. Ten drugi, odbierając w Oslo pokojową Nagrodę Nobla w grudniu 2009 r., mówił, że wojna w Afganistanie jest „akcją mającą na celu obronę nas samych [tj. USA], jak i wszystkich narodów przed kolejnymi atakami [terrorystycznymi]” (Obama [2009]). Problem w tym, że zarówno etyka wojny jak i zapisy prawa międzynarodowego dopuszczają wojnę obronną przed przyszłym zagrożeniem co najwyżej wtedy, gdy zagrożenie to jest bezpośrednie, nieuchronne i nie istnieje inny, prócz militarnego, sposób, by mu zapobiec. Zagrożenie jakimś bliżej niesprecyzowanymi „kolejnymi atakami” terrorystycznymi, które organizować by mieli w przyszłości afgańscy talibowie na pewno nie spełniało tych kryteriów. Z kolei wojna Iraku w roku 2003 była bez wątpienia wojną niesprawiedliwą dla zachodniej koalicji wedle przytoczonego tutaj rozumienia wojen sprawiedliwych – w grę nie wchodziła ani obrona własna Zachodu (w szczególności, gdy okazało się, że informacje na temat broni masowego rażenia rzekomo posiadanej przez Irak były celowo spreparowane przez wywiad), a usprawiedliwienie odwołujące się do obrony podstawowych praw człowieka nie było trafne, gdyż reżim Saddama Husajna od czasu pierwszej wojny w Iraku był relatywnie łagodny (w porównaniu do wielu innych krajów rządzonych autorytarnie, np. Korei Północnej). Na dodatek w wyniku wojny, a w szczególności chaosu panującego po wojnie można przypuszczać, że zginęło znacznie więcej ludzi niż padłoby w tym czasie ofiarami rządów Saddama Husajna, a powojenny chaos przyczynił się do pogorszenia respektowania podstawowych praw człowieka, także w innych aspektach.

Z tym podziałem na dwa rodzaje reguł związanych z naszymi sądami na temat konfliktów zbrojnych wiąże się zasadniczy problem filozoficzny, który od kilku lat stanowi siłę napędową dyskusji na temat etyki wojny. Chodzi mianowicie o ugruntowanie tych dwóch rodzajów reguł, które powinny obowiązywać przywódców oraz żołnierzy podczas wojen i konfliktów zbrojnych, w uprawnieniach jednostek do obrony własnego życia (lub innych istotnych dla nich wartości), a także w uprawnieniach związanych z obroną innych, bliskich sobie ludzi. Takie ugruntowanie – o ile dałoby się je przeprowadzić – przemawiałoby za tym, że etyka wojny może być częścią bardziej ogólnej moralności (a przynajmniej takiej jej wersji, która uznaje, że zasadniczym podmiotem uprawnień są jednostki).

We współczesnej etyce wojny istnieją dwa główne rozwiązania tej kwestii. Z jednej strony niektórzy etycy argumentują przeciwko próbom przekładania reguł rządzących obroną własną w przypadkach indywidualnych na konflikty zbrojne¹⁸. W tym wypadku mamy jednak poważny problem: w jaki sposób mamy w ogóle usprawiedliwić jakąkolwiek wojnę? Co więcej, akceptując tę propozycję akceptujemy „nieciągłość” etyki, czyli zgadzamy się na to, że reguły dla niektórych grup zawodowych (w tym wypadku żołnierzy i przywódców politycznych) czy reguły obowiązujące w niektórych sytuacjach (np. podczas wojny) nie dają się pogodzić z innymi, bardziej ogólnymi regułami i niezgodność ta ma niekiedy mocny charakter. Z drugiej strony próbuje się rozwijać koncepcje, w których dopuszczalność zabijania na wojnie byłaby oparta wyłącznie na indywidualnym prawie do obrony własnej¹⁹. Tyle że taka próba „rozciągnięcia” moralności ogólnej na kwestie dotyczące moralnej oceny konfliktów zbrojnych prowadzić musi – w najlepszym razie – do głębokiej rewolucji w naszych moralnych osądach dotyczących konfliktów zbrojnych i sposobów ich toczenia.

Jednym z najważniejszych problemów związanych z próbami pogodzenia moralności ogólnej z etyką wojny jest „moralna równość żołnierzy”. Michael Walzer, zwolennik ścisłego odróżnienia dwóch rodzajów reguł (czyli *ius ad bellum* od *ius in bello*) pisze w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych*, że „te dwa rodzaje osądów są logicznie niezależne. Całkiem możliwe jest prowadzenie wojny sprawiedliwej w sposób niesprawiedliwy, a wojny niesprawiedliwej zgodnie z regułami”²⁰. Znaczy to, że wszyscy żołnierze biorący udział w konflikcie, bez względu na to, czy walczą w słusznej sprawie czy nie, mają „równe prawo do zabijania”,

¹⁸ Tak np. Rodin [2002].

¹⁹ Najbardziej znanym etykiem, który od kilkunastu lat próbuje stworzyć taką koncepcję, jest Jeff McMahan, patrz: np. McMahan [2009b]. Krytyczna analiza jego poglądów: Lazar [2010].

²⁰ Walzer [2010].

nie są moralnie odpowiedzialni, a także nie mogą być pociągani do odpowiedzialności karnej za sam fakt uczestnictwa w wojnie, o ile tylko walczą zgodnie z konwencjami wojennymi²¹. Oczywiście nie znaczy to, że mogą zabijać wszystkich – dopuszczalnym celem przemocy militarnej są wyłącznie walczący po stronie przeciwnej. Stąd wymóg rozróżniania nakładany przez zasady *ius in bello*: żołnierzom walczącym zgodnie z tymi regułami wolno atakować tylko walczących przeciwników, niewalczący nie są dopuszczalnym celem bezpośredniego ataku.

Reguła moralnej równości walczących po obu stronach sprawia, że istnieje znacząca różnica pomiędzy sytuacją wojny a różnymi sytuacjami w czasie pokoju, kiedy wydaje się, iż użycie przemocy byłoby moralnie dopuszczalne. Rozważmy to na pewnym przykładzie²². Uzbrojeni rabusie próbują obrabować bank grożąc śmiercią jego pracownikom, być może nawet zabijają jednego czy kilku z nich. W obronie sejfu i pracowników stają uzbrojeni strażnicy, wywiązuje się strzelanina i ochroniarze – postępując zgodnie z procedurami – zabijają napastników. Czy uważamy, że rabusiowi wolno by było odpowiedzieć w takiej sytuacji ogniem i zabić strażnika powołując się na obronę własną? Oczywiście, że nie. Uznalibyśmy, że w takiej sytuacji strażnicy postąpili właściwie zabijając napastników, nie są oni moralnie (ani zapewne prawnie) winni. Napastnicy zaś – po tym, kiedy grozili bronią innym ludziom czy wręcz ich zabijali – nie mieli prawa powoływać się na obronę własną.

Przyjęło się jednak uważać, że moralna ocena analogicznej sytuacji na wojnie wygląda zupełnie inaczej: nawet walczącym po stronie kraju atakującego (czyli np. żołnierzom Wehrmachtu w 1939 r.) wolno atakować wrogów, a jeśli atakujący walczą zgodnie z pewnymi regułami, np. nie atakują celowo niewalczących (czego akurat nie dałoby się powiedzieć o Niemcach walczących w II wojnie światowej), czy też nie stosują pewnego rodzaju broni, nie są winni moralnie i nie podlegają żadnym sankcjom prawnym. Innymi słowy, jeśli mielibyśmy posłużyć się analogią do sytuacji krajowej to mielibyśmy powiedzieć, że rabusie atakujący bank mieliby prawo (to znaczy, że byłoby to moralnie i prawnie dopuszczalne) zabijać strażników, jeśli tylko robiliby to zgodnie z pewnymi regułami. Choć oczywiście rabusie mogą kierować się jakimiś regułami, nieraz pewnie dość

²¹ Po 11 września 2001 r. USA zrobiły pewien wyłom w tej doktrynie uznając, że przeciwnicy, z którymi walczą w wojnie z terroryzmem, są „bezpawnymi wojownikami” (*unlawful combatants*) i nie należy stosować względem nich konwencji wojennych, lecz prawo karne (i to w dość specyficznej formie, ponieważ tysiącom osób oskarżonych o przygotowywanie zamachów terrorystycznych i przetrzymywanych latami np. w bazie Guantanamo, a niejednokrotnie także torturowanych, nie postawiono formalnie żadnych zarzutów, pozbawiono ich też prawa do obrony i sądu, które przysługuje nawet zbrodniarzom wojennym).

²² Patrz: Walzer [2010] s. 128.

skomplikowanymi (filmy gangsterskie mogą dostarczać tu rozlicznych przykładów), to reguły te nie mają ugruntowania moralnego. Reguły mafii, gangu złodziei samochodów czy kodeksy dilerów narkotyków nie mają naszego moralnego wsparcia – w przeciwieństwie do kodeksu, którym kierują się lub przynajmniej powinni kierować się żołnierze.

Jak wytłumaczyć tę asymetrię? Po pierwsze, można uznać, że rabusie w opisanej przez nas sytuacji nie mają prawa do obrony własnej, bo są odpowiedzialni za spowodowanie sytuacji, w której to oni jako pierwsi w sposób bardzo poważny naruszyli uprawnienia innych (grożąc śmiercią czy też zabijając). W związku z takim naruszeniem można by przyjąć, że tracą lub zawieszają oni swoje prawo do życia. Kiedy ktoś robi lub zamierza zrobić coś bardzo złego, to tym, których uprawnienia są naruszane (a także osobom trzecim), wolno zastosować względem agresora przemoc, jeśli tylko nie da się – jak w naszym przykładzie napadu na bank, gdzie liczą się ułamki sekund – odwołać do bardziej standardowych sankcji karnych. Zabijając tego, kto zawiesza lub traci swoje prawo do życia, nie jest się moralnie winnym.

Niektórzy twierdzą²³, że żołnierze, uczestnicząc w wojnie (bez względu, czy po stronie sprawiedliwej czy nie i bez względu na to, czy robią to dobrowolnie), zawieszają swoje prawo do życia, a żołnierzom strony przeciwnej zawsze wolno ich zabijać, zaś robiąc to nie postępują oni niemoralnie. Dzieje się tak dlatego, bo nosząc broń (lub w inny istotny sposób przyczyniając się do wysiłku zbrojnego, np. produkując ją czy dostarczając) stanowią zagrożenie dla życia swoich wrogów. Samo stanowienie zagrożenia dla innych jest wystarczającą podstawą, by wolno było ich zabić podczas trwającego właśnie konfliktu zbrojnego²⁴. Na tym właśnie polega sens ścisłego odróżniania *ius in bello* od *ius ad bellum* i dlatego też Michael Walzer pisze, że jest sens, w którym nawet żołnierze strony niesłusznie walczącej mogą walczyć sprawiedliwie, tj. zgodnie z regułami.

O ile wydaje się, że takie rozumienie faktycznie miałoby pewien sens w przypadku niektórych konfliktów zbrojnych, to dlaczego jednak mielibyśmy

²³ Tak np. Nagel [1997]; Walzer [2010]; Fullinwider [2009].

²⁴ Pomijam skomplikowany problem polegający na tym, co to znaczy „stanowić zagrożenie”. W prawie międzynarodowym przyjęło się uważać, że chodzi tu o bezpośrednie zagrożenie fizyczne. Wydaje się jednak, że np. na przełomie lat 1944 i 1945 szacowni profesorowie fizyki pracujący nad bombą jądrową stanowili dla Japończyków znacznie poważniejsze zagrożenie niż amerykańscy szeregowcy na okrętach walczących na Pacyfiku (przykład pochodzi od McMahana [2009b]). Inny problem związany z takim rozumieniem dotyczy tych, którzy strzelają jako pierwsi w konflikcie zbrojnym, gdzie mamy do czynienia z wyraźnym podziałem na agresora i napadniętego – trudno uznać, by usprawiedliwieniem pierwszego użycia siły przez żołnierzy agresora było to, że niczego nieświadomi przeciwnicy stwarzają jakieś zagrożenie.

zakładać, że np. polscy żołnierze w 1939 r., próbując walczyć o obronę własnej i w obronie swoich rodaków, mieliby utracić lub zawiesić swoje prawo do życia tylko dlatego, że faktycznie stanowili jakieś zagrożenie dla atakujących ich Niemców? Wedle tradycyjnego rozumienia etyki wojny każdy, kto uczestniczy w działaniach zbrojnych zawiesza swoje prawo do życia – bez względu na to, czy sprawa, w imię której walczy, jest słuszna. I tu właśnie leży zasadnicza różnica w porównaniu do sytuacji indywidualnej, gdzie dopuszczalność obrony własnej zależy (najczęściej) od tego, kto jest agresorem, lub od tego, kto jest przyczynowo odpowiedzialny za wywołanie danego zagrożenia.

Dlaczego niekiedy wolno zabijać?

Wydaje się więc, że wedle tradycyjnej etyki wojny warunki wojenne fundamentalnie zmieniają moralność defensywnego użycia przemocy w przypadkach indywidualnych²⁵. Omówiona w poprzednim rozdziale różnica nie jest jednak jedyna. Jak zauważa McMahan, sam „fakt, iż ktoś stwarza nieusprawiedliwione zagrożenie, nie jest ani konieczny, ani wystarczający do tego, by ów ktoś utracił tę ochronę moralną [przed atakiem]”²⁶. Najprościej będzie przedstawić interesujący nas tu problem za pomocą przykładu²⁷. Wyobraźmy sobie XIX-wieczne miasteczko na amerykańskim Dzikim Zachodzie. Istnieje dwóch kandydatów na szeryfa: Joe i John. Ten pierwszy uznaje, że najlepszym sposobem na wygraną będzie zlecenie zabójstwa swojego konkurenta (o czym ten drugi dowiaduje się przez przypadek). Joe poleca wykonanie tego zadania niewykształconemu i znanemu z okrucieństwa farmerowi Billowi, który jest jego fanatycznym zwolennikiem (można by uznać, że Joe wykorzystuje naiwność i brak rozeznania Billa), a samemu zaś – by odsunąć od siebie wszystkie podejrzenia, że to on stoi za zabójstwem swojego konkurenta – nie nosi nawet broni. Cała trójka spotyka się przypadkiem w odległym miejscu. Czy Johnowi w obronie własnej wolno zabić Billa? Czy raczej – jeśli byłoby to możliwe w danej sytuacji – broniąc się powinien użyć przemocy przede wszystkim względem nienoszącego broni zleceniodawcy morderstwa, czyli Joe’mu? Jeśli założymy, że unieszkodliwiając zleceniodawcę John sprawi też, że Bill poczuje się zwolniony ze zlecenia, to wydaje się, że moralność nakazywałaby użyć przemocy raczej względem tego, kto jest przyczynowo odpowiedzialny za wywołanie zagrożenia, czyli przeciwko Joe, a nie przeciwko wykonawcy, który w danym momencie faktycznie stwarza zagrożenie. Ponieważ rzecz dzieje się na

²⁵ McMahan [2009a] s. 103 i n.

²⁶ *Ibidem*, s. 128.

²⁷ Jest to zmodyfikowana wersja przykładu podanego w McMahan [2009b].

Dzikim Zachodzie i nie ma raczej szans na skuteczne odwołanie się do jakichś wyższych instancji władz, uznalibyśmy pewnie, że Johnowi w takiej sytuacji wolno zastrzelić Joe (jeśli jest to skuteczny sposób na zachowanie życia przez Johna i nie ma możliwości odwołania się do żadnego mniej brutalnego sposobu), ale nie wolno zabić Billa.

Wydaje się więc, znów zacytujmy McMahana, że „czynnikiem pozbawiającym ochrony moralnej przed przemocą niezbędną do eliminacji nieusprawiedliwionego zagrożenia jest odpowiedzialność moralna za zainicjowanie lub podtrzymywanie tego zagrożenia”²⁸, a nie sam fakt stwarzania nieusprawiedliwionego zagrożenia. Co więcej, owa „odpowiedzialność moralna” nie musi wiązać się z żadnym przewinieniem sprawcy. Co prawda w naszym przypadku Joe stracił „ochronę moralną”, ponieważ dopuścił się poważnego występku (zlecił morderstwo), ale równie dobrze można wyobrazić sobie sytuację, w których ten, kto zainicjował zagrożenie, nie zrobił nic moralnie nagannego, a do zagrożenia doszło z powodu jakichś okoliczności, na które nie miał wpływu²⁹.

Problem w tym, że zastosowanie podobnego kryterium do usprawiedliwiania zabijania na wojnie fundamentalnie zmieniłoby tradycyjną etykę wojny, która opiera się na dopuszczalności zabijania wyłącznie tych, którzy stwarzają zagrożenie (lub w istotny sposób przyczyniają się do stworzenia tego zagrożenia, np. pracowników fabryki zbrojeniowej), a nie tych, którzy są przyczynowo odpowiedzialni za wywołanie danego zagrożenia. Przyjmując akceptowany w moralności ogólnej model uzasadniania stosowania przemocy musielibyśmy uznać, że niektórzy niewalczący są dopuszczalnymi celami ataków, a w ten sposób naruszylibyśmy jeden z zasadniczych dogmatów tradycyjnej etyki wojny³⁰. Dzieje się tak dlatego, że to decydenci polityczni (a niekiedy nawet obywatele głosujący na polityków, którzy chcą wywołać wojnę niesprawiedliwą lub w inny sposób ich popierający, np. wpłacający na fundusz wojenny) są moralnie odpowiedzialni za wywołanie danego zagrożenia, czyli za podjęcie decyzji o wojnie niesprawiedliwej. Szezegowi żołnierze zaś – którzy najczęściej padają ofiarami konfliktów, i których

²⁸ McMahan [2009a].

²⁹ McMahan wcześniej uważał (patrz: np. McMahan [1994]), że moralnie dopuszczalna jest obrona własna wyłącznie przed kimś, kto jest moralnie winny. W ostatnich pracach (np. McMahan [2009b]) uznaje, że moralność pozwala nam bronić się także wobec „niewinnego agresora”. W sprawie analizy moralnej dopuszczalności obrony przed kimś, kto nie jest moralnie winny spowodowania zagrożenia patrz: np. Thomson [2009].

³⁰ Takie stanowisko miałyby też inne istotne implikacje, np. można by sobie wyobrazić istnienie usprawiedliwionych moralnie aktów terroru.

wedle tradycyjnej etyki wojny wolno „bez ograniczeń” zabijać³¹ – bardzo często nie są odpowiedzialni za jej wywołanie, nie są świadomi realnych jej celów, nie mówiąc już o sytuacjach, kiedy walczą wbrew swojej woli. Problematyczność tradycyjnej etyki wojny dobrze było widać np. podczas pierwszej wojny irackiej, kiedy to zachodniej koalicji wyzwolającej Kuwejt spod irackiej okupacji wolno było do woli zabijać (i faktycznie to robiła) dziesiątki tysięcy wyposażonych w nieskuteczną broń i przez to niemal bezbronnych (przynajmniej w obliczu amerykańskich sił) poborowych, z których wielu, jak można się domyślać, niechętnie uczestniczyło w bezsensownej wyprawie swojego kraju na Kuwejt. Amerykanom i stowarzyszonym z nimi siłom nie wolno było natomiast (tj. zabraniała tego etyka wojny, jak i prawo międzynarodowe) atakować entuzjastycznie popierających administrację Husajna cywilów (założmy, że tacy istnieli), którzy w istotny sposób przyczyniali się do podtrzymania reżimu, a w ten sposób byli częściowo odpowiedzialni za bezprawny atak na Kuwejt oraz późniejszą wojnę.

Podsumowanie

Przedstawiony w tym tekście problem polega na istnieniu zasadniczych rozbieżności pomiędzy etyką wojny a moralnością ogólną. Naszkicowałem tu dwie wybrane różnice: problem związany z istnieniem asymetrii pomiędzy atakującymi i atakowanymi oraz problem związany z tym, kto jest dopuszczalnym celem moralnie usprawiedliwionego aktu przemocy. W obu tych przypadkach etyka wojny jest w mocny sposób niezgodna z etyką ogólną: dopuszcza czyny (czyli zabijanie lub okaleczanie ludzi), które normalnie nie tylko są zakazane, ale i uznane są za wysoce naganne. Odrzucając stanowiska skrajne (realizm i pacyfizm) uznałem, że możliwe są dwa rozwiązania: albo godzimy się na *status quo*, czyli mocną niezgodność etyki zawodowej z etyką ogólną, albo uznajemy, że należy znacząco przeformułować tradycyjną etykę wojny (a być może także obowiązujące normy prawa międzynarodowego odnoszące się do konfliktów zbrojnych, choć oczywiście normy etyczne nie zawsze muszą, ani niekiedy nawet nie powinny, pokrywać się z normami prawnymi). To pierwsze rozwiązanie, choć ma swoich zwolenników, jest problematyczne z metaetycznego punktu widzenia: od etyków oczekujemy czegoś więcej niż tylko kodyfikowania naszych niespójnych przekonań moralnych. Co więcej, posiadanie sprzecznych przekonań, w tym przekonań moral-

³¹ Podczas konfliktów zbrojnych względem walczących nie mają zastosowania reguły proporcjonalności – wolno nam zabić dowolną liczbę przeciwników, nawet jeśli ich zabicie tylko bardzo nieznacznie poprawia naszą sytuację militarną.

nych, jest oznaką irracjonalności, której staramy się unikać³². Z kolei to drugie rozwiązanie stanowi duże wyzwanie, ale patrząc na podane na początku tego artykułu statystyki ofiar konfliktów zbrojnych, jest to wyzwanie, które warto podjąć. Kierunek, w którym należałoby przeformułować etykę wojny, tak by uspołnić ją z moralnością ogólną, dostrzec można było w przytoczonych powyżej przykładach: po pierwsze, należałoby odrzucić tezę moralnej równości żołnierzy, po drugie, należałoby uznać, że dopuszczalnym celem przemocy są także (a nawet przede wszystkim) osoby przyczynowo odpowiedzialne za doprowadzenie do sytuacji konfliktu zbrojnego, a nie jedynie osoby bezpośrednio uczestniczące w walce³³.

Bibliografia

- Beitz [1979] – Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- Cohen [1984] – Marshall Cohen, *Moral Skepticism and International Relations*, „Philosophy & Public Affairs” 13 (4) 1984: 299-346.
- Fullinwider [2009] – Robert K. Fullinwider, *Wojna i niewinność*, tłum. R. Pucek, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 69-75.
- Galewicz [2010] – Włodzimierz Galewicz, *W sprawie odrębności etyk zawodowych*, [w:] *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, W. Galewicz (red.), Universitas, Kraków 2010: 9-119.
- Lazar [2010] – Seth Lazar, *The Responsibility Dilemma for Killing in War: A Review Essay*, „Philosophy & Public Affairs” 38 (2) 2010: 180-213.
- Luban [2009] – David Luban, *Wojna sprawiedliwa a prawa człowieka*, tłum. R. Pucek, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 199-216.
- McMahan [1994] – Jeff McMahan, *Innocence, Self-Defense and Killing in War*, „The Journal of Political Philosophy” 2 (3) 1994: 193-221.

³² Oczywiście zwolennicy tzw. nurtu antyteoretycznego w metaetyce, którego jednym z reprezentantów był Bernard Williams, nie zgadzają się z tym, że wydawanie sprzecznych ocen moralnych zawsze stanowi problem m.in. z uwagi na fakt, iż konflikty moralne bliższe są konfliktom pomiędzy pragnieniami niż pomiędzy przekonaniem, patrz: np. Williams [1999]. Dziękuję Recenzentowi za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię.

³³ Te dwa punkty są sednem propozycji McMahana [2009a, 2009b], ale nie głosi on konieczności zrewolucjonizowania prawa międzynarodowego. Uznaje bowiem, że „głęboka moralność wojny”, będąca jedynie „drogowskazem dla indywidualnego sumienia” (McMahan [2009a] s. 141), może się różnić od praw wojny. Rozwinięcie tej ostatniej kwestii można znaleźć w McMahan [2008].

- McMahan [2008] – Jeff McMahan, *The Morality of War and the Law of War*, [w:] *Just and Unjust Warriors*, D. Rodin, H. Shue (red.), Oxford University Press, Oxford 2008: 19-43.
- McMahan [2009a] – Jeff McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, tłum. R. Pucek, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 101-143.
- McMahan [2009b] – Jeff McMahan, *Killing in War*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- McMahan [2010] – Jeff McMahan, *Pacifism and Moral Theory*, "Diametros" (23) 2010: 44-68.
- Monk [2003] – Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Nagel [1997] – Thomas Nagel, *Wojna i masakra*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997: 71-96.
- Narveson [2009] – Jan Narveson, *Pacyfizm. Analiza filozoficzna*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 35-48.
- Obama [2009] – Barack Obama, *A Just and Lasting Peace* (wykład noblowski wygłoszony 10 grudnia 2009 r. w Oslo), dostępne *on line*: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2009/obama-lecture_en.html [31.05.2010].
- Pinker [2007] – Steven Pinker, *Żegnaj, przemocy!*, tłum. T. Żuradzki, "Gazeta Wyborcza" z 7 lipca 2007.
- Rawls [1994] – John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Reichberg [2008] – Gregory Reichberg, *Just War and Regular War: Competing Paradigms*, [w:] *Just and Unjust Warriors*, D. Rodin, H. Shue (red.), Oxford University Press, Oxford 2008: 193-213.
- Rodin [2002] – David Rodin, *War and Self-Defence*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Ryan [2009] – Cheyney C. Ryan, *Obrona własna, pacyfizm a możliwość zabijania*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 49-66.
- Sussman [2009] – David Sussman, *Co jest złego w torturach?*, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 405-433.
- Thomson [2009] – Judith Jarvis Thomson, *Obrona własna*, tłum. R. Pucek, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009: 76-100.
- Tukidydes [1988] – Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988.
- Walzer [2010] – Michael Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Williams [1999] – Bernard Williams, *Spójność etyczna*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] tenże, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Aletheia, Warszawa 1999: 89-114.