

HOBBSOWSKIE SPOSOBY OBRONY TRADYCYJNEJ TEORII WOJNY SPRAWIEDLIWEJ*



JEFF McMAHAN

1. TRADYCYJNA TEORIA WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Większość z nas jest zgodna co do tego, że każdy człowiek ma prawo, by nie zostać zabitym, jeśli przez swoje postępowanie nie utracił tego prawa. Tym samym przyjmują, że istnieje poważne ograniczenie możliwości zabicia innych ludzi, jeśli nie utracili lub nie zrzekli się tego prawa. Zgodnie z obecnie dominującym sposobem rozumienia wojny sprawiedliwej, w warunkach wojny cywile w przeciwieństwie do walczących zachowują to prawo. Można to wyjaśnić na dwa sposoby: albo że walczący tracą swoje prawo, gdy zaczynają stanowić zagrożenie dla innych, albo że zrzekają się tego prawa przyjmując status walczącego, co wymaga od nich postrzegania siebie jako uprawnionego celu ataku. Jednak walczący na wojnie sprawiedliwej („słusznie walczący”), tylko za pomocą dopuszczalnych środków, po prostu bronią siebie i innych niewinnych ludzi przed bezprawnym atakiem lub równie poważnym złem. Wydaje się, że nie ma powodu, by przypuszczać, że w ten sposób słusznie walczący tracą swoje prawo do tego, aby nie zostali zabici albo udzielają swoim wrogom przyzwolenia na to, by ci ich zabili.

Wydaje się zatem, że przyzwolenie na to, aby ci, którzy walczą nie mając ku temu słusznego powodu („niesłusznie walczący”), musieli zabijać słusznie walczących, jest tylko przyzwoleniem *prawnym* a nie przyzwoleniem *moralnym*. Jeśli tak jest, to w tej kwestii prawo wojny dość radykalnie różni się z moralnością wojny. Chociaż słusznie walczący zachowują swoje moralne prawo do tego, aby nie zostali zabici i jest ono rzadko lekceważone, to jednak ze względu na wiele nieprzewidywanych i głównie pragmatycznych czynników najlepiej jest, by niesłusznie walczący nie ponosili prawnej odpowiedzialności za zabicie słusznie walczących. Moralne prawo słusznie walczących do tego, aby nie zostali zabici nie jest oraz - przynajmniej w obecnej sytuacji - nie powinno być chronione ustawą prawną. Zabicie słusznie walczących na wojnie nie powinno być traktowane jak morderstwo.

Pomimo to, w kwestii dopuszczalności zabicia słusznie walczących na wojnie nie jest to powszechnie przyjęty pogląd. Większość ludzi – również współczes-

nych teoretyków wojny piszących w duchu tradycji wojny sprawiedliwej – sądzi, że moralność wojny i prawo wojny są w tym punkcie zbieżne. Uważają oni, o czym wspomniałem, że podczas wojny wszyscy walczący tracą swoje moralne prawo do tego, by nie zostali zabici przez walczących z nimi wrogów. Ale jaki jest powód, by sądzić, że prawo, które im przysługuje w czasie pokoju już ich nie chroni w czasie wojny?

W innej pracy szczegółowo argumentowałem przeciwko pogładowi, że słusznie walczący tracą swoje prawo do tego, by nie zostali zabici ze względu na to, że stanowią śmiertelne zagrożenie dla pozostałych ludzi. Jestem także przeciwny idei, że słusznie walczący zrzekają się swojego prawa do tego, by nie zostali zabici¹. Jeśli moje argumenty są słuszne, musimy, chcąc utrzymać tradycyjny pogląd, znaleźć inne możliwe sposoby jego obrony. Może najbardziej obiecującym sposobem argumentacji jest powszechnie przyjmowany pogląd mówiący o tym, że moralne zasady kierujące przebiegiem wojny są odmienne od tych, które rządzą innymi sferami życia (również taką formą przemocy na mniejszą skalę, jak indywidualna obrona własna). Zgodnie z tym stanowiskiem, gdy wybuch wojna, niektórzy ludzie tracą część praw przysługujących im w czasie pokoju, zyskując pewne inne prawa. Jednak trudno jest zrozumieć, dlaczego tak się powinno dziać. Ponadto, ten pogląd wprowadza dość dziwne problemy, które w przeciwnym razie by nie wystąpiły. Na przykład, zakłada on, że ściśle rozróżnienie na wojny i na inne niezaliczające się do nich formy konfliktu posiada ogromne moralne znaczenie. To, czy dany konflikt jest wojną wyznacza, który zbiór reguł moralnych zastosujemy, a co za tym idzie, które działania są moralnie dopuszczalne, a które niedopuszczalne.

Pomimo tych trudności możliwe jest znalezienie dla tego poglądu podstawy w teorii moralnej. To, czy najbardziej wiarygodny fundament można odnaleźć w pracach Hobbesa pozostaje kwestią do dyskusji. Panuje powszechne przekonanie, że Hobbesowska teoria moralna, przynajmniej w kwestii wojny, zakłada polityczny realizm – to znaczy postuluje, że praktyka wojenna w ogóle nie podlega moralności, ale znajduje się całkowicie poza jej obrębem. Jest tak dlatego, ponieważ do wojny dochodzi pomiędzy państwami występującymi przeciwko sobie w stanie natury, w którym nie ma żadnej władzy wyższej zdolnej zmusić je do przestrzegania reguł wzajemnego ograniczania się. Ponadto, według Hobbesa moralność tworzy się wtedy, gdy ludzie zawierają umowę, by przejść pod władzę suwerena, a zatem nie stosuje się to do stanu natury. (Kolektywistyczne założenie, że wojna jest relacją pomiędzy państwami nie jest istotne dla źródłowego politycznego realizmu, ponieważ poszczególni obywatele państw prowadzących wojnę znajdują się także w stanie natury vis-à-vis siebie.)

Pomimo że przez kilka dekad po drugiej wojnie światowej polityczny realizm był wpływowym kierunkiem w Stanach Zjednoczonych, teraz jest powszechnie odrzucany, zresztą słusznie. Nie będę rozpatrywał kwestii, czy pełny zbiór

Hobbesowskich założeń zakłada polityczny realizm. Wiarygodne wydaje się to, że jego osłabiona lub złagodzona wersja może wspierać słabszy pogląd uznający, że moralne zasady rządzące przebiegiem wojny znacznie różnią się od tych stosowanych w innych sferach życia. W szczególności wydaje się, że odpowiednio osłabiony zbiór Hobbesowskich założeń potwierdza koncepcję mówiącą o tym, że najlepsze ujęcie moralności wojny pokrywa się z regułami wojny w formie, w jakiej nimi obecnie dysponujemy (także tymi, które zakładają moralną dopuszczalność zabicia słusznie walczących przez niesłusznie walczących).

2. HOBSESOWSKIE PODEJŚCIE DO KWESTII NIETYKALNOŚCI CYWILÓW I UTRATY PRZEZ WALCZĄCYCH PRAWA DO TEGO, BY NIE ZOSTALI ZABICI.

Teraz przejdę do przedstawienia w zarysie, jak można rozwinąć Hobbesowski argument za obecnie obowiązującymi regułami wojny. Pomimo, że Hobbes przyjmuje psychologiczny egoizm, a jego zwolennicy w osobach politycznych realistów założyli, że państwa działają tak samo jak jednostki, mając na względzie tylko własny interes, wiemy, że żaden z tych poglądów nie jest prawdziwy. Na ogół ludzie dbają, by ich postępowanie było moralnie dopuszczalne. Czasami są skłonni poświęcić swoje interesy, by ich czyny były zgodne z ich przekonaniami odnośnie wymogów moralności. Jest to prawdą nawet w przypadku niektórych przywódców politycznych. Także większość ludzi uważa, że moralne ograniczenia obowiązują w przypadku, gdy to państwa są podmiotem działania. Są oni przeświadczeni, że ich własne państwo i jego przywódcy polityczni powinni w swoim postępowaniu kierować się tymi ograniczeniami². Presja wywierana na władze polityczne, aby podejmując działanie respektowały ograniczenia moralne, nawet na wojnie, jest zatem większa w państwach demokratycznych. Jednak, działania nawet najgorszych przywódców najgorszych państw wynikają czasami z poszanowania dla pewnych ograniczeń, a nie zawsze ze zwykłej ostrożności. Naziści, na przykład, lepiej traktowali brytyjskich więźniów wojennych niż więźniów narodowości uważanych za gorsze, takich jak Rosjanie.

Jednakże ludzie są przekonani, że ich polityczni przywódcy mają obowiązek chronić i służyć ich interesom. Jednocześnie są skłonni myśleć, iż albo moralne ograniczenia nakładane na państwa są stosunkowo słabe – słabsze na przykład od tych, które warunkują indywidualne działania – albo te ograniczenia zostają zniesione ze względu na narodowy interes, gdy gra toczy się o wyższą stawkę. Jednak pomimo że moralnie uzasadniony wymóg przyzwoitego traktowania wrogów jest stosunkowo słaby, to wzmacniają go racje wynikające z ostrożności. Ludzie wiedzą, że wojny będą nadal toczone, a ich własny kraj może zostać zaatakowany albo sam wypowiedzieć wojnę, czy też zostać wciągnięty w wojnę w wyniku presji ze strony sojuszników lub z innych powodów. Są oni świadomi tego, że jeśli ich kraj zostanie uwikłany w wojnę, pojawią się różnice zdań na te-

mat słuszności jego uczestnictwa. Istnieje także możliwość, że jego udział okaże się w rzeczywistości niesłuszny. Ludzie wiedzą o tym, dlatego w sytuacji, gdyby wojna wybuchła, chcieliby być przyzwoicie traktowani oraz podlegać ochronie przed okrutnymi karami, gdyby okazało się, że uczestnictwo ich kraju w wojnie jest niesłuszne. W ich interesie zatem jest wywalczenie zawczasu porozumienia, które zapewni im osiągnięcie ich celów.

Można wątpić, czy na gruncie Hobbesowskiej teorii da się przeprowadzić rozróżnienie, założone w tych uwagach, na wojny, które są sprawiedliwe i na te, które są niesprawiedliwe. Hobbes bowiem ciągle twierdzi, że „gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami”³. Ma to stosunkowo małe znaczenie dla naszych rozważań, ponieważ racje wynikające z ostrożności, którymi ludzie kierują się, próbując zapewnić sobie przyzwoite traktowanie na wojnie, są niezależne od rozróżnienia na wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Pomimo to warto zaznaczyć, że na gruncie Hobbesowskiej teorii istnieją przynajmniej dwa sposoby rozróżnienia wojen na sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Po pierwsze, nawet jeśli moralność w społeczności państwowej najlepiej da się zrozumieć, wyjaśnić i uzasadnić jako rezultat Hobbesowskiej umowy, to jednak faktem jest, że wielu ludzi nie jest hobbesistami. Dlatego mogą się oni dopominać, aby przynajmniej niektóre z ograniczeń zawężających zakres tego, co możemy uczynić naszym współobywatelom, także ograniczały to, co możemy dopuszczalnie uczynić obywatelom innego państwa, nawet na wojnie. W Hobbesowskim ujęciu umowa społeczna może nałożyć na obywateli pewne ograniczenia przy wypowiedaniu i prowadzeniu wojny, nawet jeśli nie *obowiązują* one ich wrogów, którzy korzystają na tym, że ich przeciwnicy ich przestrzegają. Po drugie, można argumentować, że przynajmniej niektóre rodzaje wojny, obecnie powszechnie uznawane za niesprawiedliwe, faktycznie naruszają pewne Hobbesowskie prawa natury. Przykładem może być wojna prowadzona tylko dla zysku, a nie by obronić lub chronić państwo czy też jego obywatele. Hobbes w *The Elements of Law* pisze tak: „prawo natury tak bardzo panuje na wojnie: że ludzie nie zaspokajają swoich okrutnych, chwilowych namiętności, jeśli ich własne sumienie mówi im, że nic dobrego to nie przyniesie”. Oczywiście stanowi to tylko bardzo słabe ograniczenie, ponieważ wymaga jedynie tyle, by wojna służyła *jakiemuś* dobru. Jednak kilka linijek po tym fragmencie pojawia się bardziej precyzyjne stwierdzenie, że choć „pragnienie bezpieczeństwa w przeciwieństwie do zachowania samego siebie” może uzasadnić, dlaczego ludzie krzywdzą innych, to jednak „nic poza strachem nie może usprawiedliwić odebrania komuś życia”⁴. Aby wojna była zatem uzasadniona, musi przynajmniej wynikać z pragnienia uniknięcia poważnej krzywdy, nie tylko pragnienia pomnożenia bogactwa danego kraju czy zapewnienia sobie innych zysków lub korzyści.

Racjonalna jest zatem ludzka chęć osiągnięcia porozumienia z potencjalnymi wrogami o wzajemnym przestrzeganiu reguł przyzwoitego traktowania wroga.

Może dążenie do takich porozumień jest czymś wymaganym przez prawa natury. Pomimo to, międzynarodowe społeczeństwo – jeśli nie jest anarchistyczne – nadal nie dysponuje żadnymi skutecznymi środkami, by wymusić przestrzeganie tej ugody. Skuteczne porozumienie zatem musi samo zawierać w sobie bodźce do jego przestrzegania⁵. Ich dostarczenie nie jest trudne. Jednak, jak wszystkie takie bodźce, są one z pewnością niewystarczające w sposób, jaki zbadam później. Konieczne jest to, aby ludzie znaleźli reguły przyzwoitego traktowania wrogów, spełniające następujące trzy warunki:

- (1) Wszyscy wiemy, że na dłuższą metę dla każdej ze stron będzie lepiej, gdy obie będą przestrzegać reguł niż, gdyby żadna ich nie przestrzegała.
- (2) Nie można racjonalnie oczekiwać, że gdy jedna strona nie będzie przestrzegać reguł, to druga nadal będzie się do nich stosowała.
- (3) Jeśli jedna ze stron od razu nie zacznie przestrzegać reguł, to ich przestrzeganie przez drugą stronę, przynajmniej na czas ograniczony, dla żadnej ze stron nie okaże się fatalne w skutkach.

Dysponując takimi warunkami, ludzie powinni być w stanie pojąć, że złamanie lub ciągle łamanie umowy ostatecznie doprowadzi do tego, że ich wróg także nie będzie jej przestrzegał. Będzie to mniej korzystne dla strony, która pierwsza naruszyła umowę, niż gdyby tej umowy nieprzerwanie przestrzegała. Nawet pojedynczy przypadek naruszenia może grozić zerwaniem umowy. Zatem moralne motywy, którymi ludzie kierują się w przestrzeganiu reguł, zostaną uzupełnione o pewne silne bodźce wynikające z ostrożności. (Racjonalność długoterminowych relacji dla tego typu strategii – to znaczy od początku współpracować, ale odmówić dalszej współpracy, jeśli drugi tego nie odwzajemnia – została wykazana w znanej serii eksperymentów z wielokrotnie powtarzaniem dylematem więźnia, przeprowadzonej przez Roberta Axelroda⁶.)

Istnieją różnorodne możliwe zbiory przepisów regulujących działania wojenne, które mogą spełniać te trzy warunki. Są zatem powody, dla których racjonalne jest, by ludzie zgodzili się przyjąć i przestrzegać obecnie obowiązujących reguł wojny, a nie jakiegoś alternatywnego zestawu zasad. Ponadto, jeśli dla potencjalnych przeciwników byłoby czymś racjonalnym zawczasu zgodzić się na przyjęcie tych reguł i uzasadnione byłoby oczekiwanie, że druga strona będzie ich przestrzegać, to mogłoby to wystarczyć, w Hobbesowskim ujęciu, by uznać je za *moralne* reguły rządzące przebiegiem wojny.

Centralną zasadą wymagającą uzasadnienia jest wymóg rozróżnienia. Odniosłem się do niego na początku artykułu. W swoim tradycyjnym ujęciu

utrzymuje on, że podczas, gdy wszyscy walczący stanowią uprawniony cel ataku na wojnie, cywile podlegają moralnej ochronie przed zamierzonym atakiem. Jako środek zmniejszający niszczycielską siłę wojny, ta zasada wydaje się posiadać wyjątkowe cechy skłaniające do jej przyjęcia. Dzieje się tak z wielu powodów.

Po pierwsze, aby jakakolwiek zasada miała szansę zostać ogólnie przyjętą, musi być neutralna, to znaczy nie może dawać przewagi lub przynajmniej potencjalnej przewagi żadnej ze stron. Nie może zatem czynić rozróżnienia na stronę (jeśli jest taka), której walka jest uzasadniona, i na tę, której nie jest usprawiedliwiona. Jakakolwiek zasada, która będzie starała się wcielić to rozróżnienie, będzie nieskuteczna, dopóki prawo nie będzie mogło wyznaczyć zarówno ściśle wyznaczonych, jak i bezwzględnych kryteriów gwarantujących państwom ustalenie zawczasu, czy prowadzona przez nich wojna jest sprawiedliwa, czy nie. W przeciwnym wypadku sytuacja będzie wyglądać tak jak teraz: każda strona konfliktu zbrojnego jest przekonana, lub tylko tak twierdzi, że jej walka jest uzasadniona. Nie ma także „wspólnej mocy”, która może wydać miarodajną opinię przeciwną ani nawet narzucić swoje zdanie. Tradycyjny wymóg rozróżnienia, rozumiany jako twierdzenie mówiące o tym, że walczący w pełni tracą swoje prawo do niebycia atakowanymi, a cywile podlegają pełnej ochronie przed atakiem, spełnia na ten czas konieczny warunek neutralności.

Po drugie, rozważana zasada nie może być przyjęta przez wszystkie strony konfliktu tylko z ostrożności, ale musi być przyjęta także ze względów moralnych. Potencjalni przeciwnicy mogli wykształcić odmienne poglądy na temat moralności wojny w obrębie swoich różniących się od siebie społeczeństw. Z tych lokalnych zasad trzeba wyprowadzić zasady – możliwe do przyjęcia i uznania za wiążące przez wszystkie strony konfliktu, których dotyczą – dające się na Hobbesowskim gruncie uzasadnić. Można je formułować w oparciu o punkty zbieżne tych odmiennych systemów przekonań moralnych lub mogą być wynikiem obustronnie akceptowanych kompromisów. Wymóg rozróżnienia przez wieki głosili teoretycy z kręgu tradycji wojny sprawiedliwej. Jest on także gwarantowany przez prawo międzynarodowe. Wydaje się również stanowić punkt, w którym stykają się głoszone przez wielkie religie nauki o moralności wojny. Dlatego obecnie jest to zasada tak niekontrowersyjna dla narodów świata, jak żadna inna ograniczająca stosowanie przemocy na wojnie.

Na wymóg rozróżnienia składają się zarówno przyzwolenie, jak i zakaz. Zezwala na to, aby wszystkie walczące strony konfliktu zabijały walczących przeciwnej strony lub stron. W przeciwnym wypadku nie byłoby jakiegokolwiek szansy, by został przyjęty. Żaden człowiek dbający o swoje interesy nie mógłby zaakceptować zasady prowadzenia wojny, która mogłaby całkowicie zabronić mu walczyć. Szczególnie, gdy jest przekonany, choćby niesłusznie, że walka jest uzasadniona. Mimo wszystko przyzwolenie na zabicie walczących przeciwników jest niezwykle istotnym przyzwoleniem. Niesłusznie walczących zwalnia ono z odpowiedzial-

ności za coś, co w przeciwnym razie byłoby traktowane jako morderstwo, pod warunkiem, że przestrzegają oni reguł *jus in bello*. Ponadto przyzwolenie to logicznie wiąże się z inną korzyścią, jaką przynoszą walczącym po obu stronach obecnie obowiązujące reguły wojny – to znaczy ze statusem jeńca wojennego w razie pojmania. Kiedy wszystkie strony są zgodne co do tego, że każdy walczący (również ich wróg) ma przyzwolenie na zabijanie walczących przeciwnej strony, nie mają one podstaw do ukarania schwytanych wrogów, którzy walczyli zgodnie z regułami, lub uczynienia im czegoś więcej niż przetrzymywanie ich do czasu zakończenia wojny.

To zawarte w wymogu rozróżnienia przyzwolenie może w istocie być pojmowane jako nagroda ofiarowana walczącym obu stron za poszanowanie zakazu. To tak, jakby walczącym zagwarantować, że nie dosięgnie ich żadna zwyczajowa kara za zabicie innych ludzi oraz zapewnić im korzyści płynące ze statusu więźnia wojennego. A to wszystko w zamian za powstrzymanie się przed atakowaniem i zabijaniem cywilów.

Korzyści dla wszystkich walczących stron, jakie płyną z zakazu zamierzonego zabijania cywilów są liczne i oczywiste. Może przede wszystkim skutkiem ogólnego poszanowania nietykalności cywilów jest to, że wojna nie wpływa bezpośrednio na życie zwykłych ludzi, co umożliwia cywilom dalsze normalne funkcjonowanie nawet w samym epicentrum wojny. Istotnie, niektórzy teoretycy wojny sprawiedliwej patrzyli na znaczenie nietykalności cywilów przede wszystkim z perspektywy kolektywistycznej. Michael Walzer na przykład, twierdzi, że „najgłębszy sens nietykalności niewalczących” stanowi to, iż „nie tylko chroni ona poszczególnych niewalczących; ale także chroni grupę, do której należą”⁷.

Trzecią korzyścią płynącą z zasady nietykalności jest to, że chroniona kategoria ludzi jest zdefiniowana stosunkowo precyzyjnie. Pomimo, że występują przypadki graniczne, może rozróżnienie na walczących i niewalczących (oraz blisko związaną, ale nieidentyczną z nimi kategorię cywilów) jest tak precyzyjnym i jednoznacznym rozróżnieniem, na jakie tylko możemy liczyć w tym obszarze badań⁸. Jest to z pewnością rozróżnienie, które jest łatwiejsze do zastosowania w praktyce niż na przykład rozróżnienie na tych, którzy są, i na tych, którzy nie są odpowiedzialni [*responsible*] za stanowienie poważnego zagrożenia. To drugie, jak dowodzili niektórzy filozofowie, odpowiada rozróżnieniu na moralnie uprawniony i moralnie nieuprawniony cel ataku na wojnie.

Warto wspomnieć o dwóch innych zaletach zasady nietykalności cywilów. Po pierwsze, w przeciwieństwie do jakiegokolwiek innej zasady ograniczającej atakowanie walczących wrogów, ta zasada nie ogranicza możliwości państwa do obrony własnej. Jest tak dlatego, ponieważ cywile zazwyczaj – i prawie zawsze z definicji – nie stanowią zagrożenia. Zatem ogólnie rzecz biorąc, nie mogą być celem akcji defensywnej, w jej literalnym znaczeniu. Zabijanie cywilów może oczywiście służyć pewnym celom militarnym – na przykład, można w ten sposób

wywrzeć presję na rząd, aby się poddał. Tak było w przypadku zrzucenia przez Amerykanów bomb atomowych na japońskie miasta, co stanowiło zamierzone działanie mające na celu zakończenie drugiej wojny światowej. Jednak ten rodzaj działania terrorystycznego w przeciwieństwie do działań obronnych nie jest atakiem bezpośrednim. Musi on wpływać na decyzje ludzi innych niż zaatakowani, dlatego skuteczność takiego ataku jest zazwyczaj niepewna. Przekonał się o tym Osama bin Laden i jego poplecznicy, gdy starali pozbyć się amerykańskich wojsk z Bliskiego Wschodu poprzez atak na World Trade Center na Manhattanie. Z tego powodu, państwo może żywić racjonalne przekonanie, że przestrzeganie zasady nietykalności cywilów nie zagrozi jego bezpieczeństwu.

Na koniec, ze względu na to, że zasada nietykalności cywilów przez długi czas była regułą uświęconą tradycją, powodem, dla którego powinna być przestrzegana, jest podtrzymywanie tejże tradycji.

Fakt istnienia tylu powodów, dla których racjonalnie jest dążyć do przyjęcia wymogu rozróżnienia z jego konstytutywną zasadą nietykalności cywilów, potwierdza Hobbesowski argument, mający na celu obronę stwierdzenia mówiącego, że sednem obecnie obowiązujących reguł wojny jest istotnie wymóg moralności, a nie tylko jakiś wytwór prawa stanowionego. Pomimo to, istnieje obawa o Hobbesowski argument z tego względu, iż zakłada on Hobbesowskie rozumienie moralnego uzasadnienia. Według Hobbesa moralność jest ufundowana na tym, na co mogliby się racjonalnie zgodzić ludzie dbający głównie o własne interesy, tacy, jakimi w istocie są (tj. nie ma nałożonych żadnych ograniczeń na to, co mogą wiedzieć, inaczej niż w „zasłonie niewiedzy” Rawlsa). Zgodnie z tym poglądem, musimy posiadane przez nas moralne racje, dla których nie mamy zabijać ludzi, traktować, jako konsekwencje racjonalnej ugody, motywowanej głównie troską o własne interesy. Istnienie takich a nie innych podstaw moralnego ograniczenia zabijania jest istotne dla Hobbesowskiego wyjaśnienia, dlaczego racja, dla której nie mamy zabijać niewinnych ludzi z kręgu naszego społeczeństwa, nie stosuje się do zabijania słusznie walczących na wojnie, jakkolwiek niewinni by nie byli. Gdy w taki sposób zostały zmienione warunki, inny rodzaj ugody staje się racjonalny.

Nie jest to czysto teoretyczna obawa. Możemy unaocznic niektóre konsekwencje Hobbesowskiej teorii. Zwróćmy uwagę na to, że choć w opisanych przeze mnie warunkach zgoda na przestrzeganie tradycyjnie zinterpretowanego wymogu rozróżnienia wydaje się dla państw czymś racjonalnym, to niekoniecznie sprawdzają się one w sytuacji wyjątkowo słabych państw, ani tym bardziej słabszych, niepaństwowych grup z poczuciem politycznej krzywdy. Przy trzech opisanych przeze mnie warunkach, dla tych ostatnich *nie* byłoby racjonalne, ze względu na własny interes, zgodzić się na przestrzeganie zasady nietykalności cywilów. Są ku temu dwa znane nam powody. Po pierwsze, stosując konwencjonalne środki militarne, takie grupy nie mają żadnej szansy, by osiągnąć swoje cele w starciu z liczniejszy-

mi i znakomicie uzbrojonymi siłami wrogiego państwa. Jeśli stosują przemoc do zrealizowania swoich zamiarów, to jedynym skutecznym dla nich wyjściem jest zabijanie cywilów. Po drugie, nie muszą się bać jakiejś formy odwetu. Po części dlatego, że mogą oni stosować moralne i społeczne naciski, by zniechęcić państwa do wikłania się w terroryzm. A przede wszystkim, nie dążą oni do reprezentowania żadnej ściśle określonej grupy, którą można w odwecie obrać za cel terrorystycznego ataku. Zachowując wyżej opisane warunki, dla małych grup zgoda na przestrzeganie zasady nietykalności cywilów nie byłaby czymś racjonalnym w Hobbesowskim sensie. Z tego powodu, ta grupa nie ma żadnego moralnego powodu, znów zgodnie z Hobbesowskimi założeniami, aby nie zrealizować swych celów posługując się terrorystycznymi metodami.

Uważam, że jest to tragiczna w skutkach wada Hobbesowskiego argumentu za stwierdzeniem mówiącym, iż przy tych trzech warunkach posiadane przez nas reguły wojny stanowią podstawę moralności wojny. Pomimo to, można, jak przypuszczam, nadal mieć nadzieję wykazania, iż ten argument w rzeczywistości nie oznacza, że wymóg rozróżnienia nie jest wiążący dla małych, niepaństwowych grup politycznych. Jednakże w dalszym ciągu istnieje problem, a mianowicie taki, że Hobbesowski argument za obecnie obowiązującymi regułami wojny wydaje się niezgodny z innymi centralnymi elementami filozofii moralnej i politycznej Hobbesa – elementami, które znalazła i rozwinęła Sharon Lloyd w swoim przyczynku do *Hobbes Today*. Lloyd odwołuje się do nich, by nakreślić, odmienną od dotychczasowych, interpretację Hobbesowskiej obrony tradycyjnie rozumianego wymogu rozróżnienia. Wyjaśnię na końcu tego artykułu, dlaczego – jeśli Lloyd rozumienie Hobbesa jest słuszne – kwestionuje ono podany przeze mnie argument.

3. ARGUMENTY LLOYD

Lloyd argumentuje, że Hobbesowska teoria moralna i polityczna dysponuje środkami umożliwiającymi uzasadnienie zarówno zakazu, jak i przyzwolenia (razem składającymi się na wymóg rozróżnienia w jego tradycyjnym i prawie powszechnym rozumieniu)⁹. Jej rozumienie Hobbesowskiego podejścia do zakazu zamierzonego zabijania cywilów – zasady nietykalności – stanowi odpowiedź na jego krytykę. Niektórzy argumentują, że jeśli prowadzi się działania wojenne, by naprawić lub zapobiec złu, za które odpowiedzialność ponoszą także cywile, to ludność cywilna może ucierpieć w wyniku takiej wojny. Lloyd jest przychylnie nastawiona do poglądu mówiącego, że odpowiedzialność za zło stanowi podstawę do utraty przez cywilów prawa do niebycia zabitymi – mogą doznać krzywdy w wyniku działania, które zapobiegłoby temu złu. Pomimo to Lloyd argumentuje, że cywile nie są odpowiedzialni za bezprawne zagrożenie, jakie podczas wojny może stanowić ich kraj. Można pomyśleć, że Hobbes uznałby ludność cywilną za

odpowiedzialną, ponieważ ich suweren jest przez nią uprawniony do działania. Jednak w rzeczywistości ludność cywilna nie może upoważnić swojego rządu do prowadzenia nieusprawiedliwionej wojny zaczepnej. Żaden obywatel nie ma prawa do wspierania takiej wojny, gdyż jest ona zakazana przez prawo natury, a nikt nie może upoważnić drugiej osoby do czynienia w jego imieniu czegoś, czego sam nie ma prawa czynić. Jeśli suweren rozpoczyna taką wojnę, to działa bez upoważnienia obywateli. Niemniej jednak są oni zobowiązani do spełnienia jego polecenia – wsparcia tej wojny. Ponadto, ze względu na to, iż są do tego moralnie zobowiązani, nie mogą być za to moralnie odpowiedzialni. Odpowiedzialność za wojnę spoczywa na samym suwerenie. Dlatego tylko suweren, a nie obywatele, może ponosić konsekwencje obronnych lub interwencyjnych działań wojennych.

Stwierdzeniem najbardziej tutaj istotnym jest to, że obywatelom stawia się moralne wymaganie posłuszeństwa rozkazom prawowitego zwierzchnika, by udzielił wsparcia wojnie niesprawiedliwej. Lloyd wyróżnia na gruncie Hobbesowskiej teorii trzy podstawy do ustanowienia takiego wymogu. Po pierwsze, prawo natury, „które zakazuje naruszać ugody”, jest nadrzędne wobec pozostałych praw natury, również praw, które zakazują popierania lub wspomaganie wojny niesprawiedliwej¹⁰. Po drugie, zakłada się, że różnica zdań odnośnie moralności jakiegokolwiek wojny jest czymś powszechnie spotykanym, a nasze prywatne osądy w tej kwestii są zmienne i zazwyczaj niewiarygodne. Jest zatem bardziej prawdopodobne, że obywatele częściej będą postępowali w zgodzie z prawami natury, polegając na zdaniu suwerena, niż kierując się prywatnym osądem. Lloyd podaje następujący analogiczny przypadek: jest bardziej prawdopodobne, że dzieci nie zrobią sobie krzywdy, słuchając się odpowiedzialnego, choć omylnego, opiekuna, niż kierując się własnym osądem. Po trzecie, Lloyd twierdzi, że „jedyną alternatywą dla wspólnego podporządkowania się publicznej władzy spójną z wymogiem wzajemności wyznaczonym przez Prawo Natury jest stan powszechnego prywatnego osądu”. Jeśli to twierdzenie jest słuszne, to wydaje się, że całkowite podporządkowanie się suwerenowi jest konieczne, by grupa działała razem w sposób skoordynowany. Byłoby to praktycznie niemożliwe, gdyby wszyscy kierowali się w działaniu prywatnym osądem.

Najważniejszy zarzut wobec tego sposobu obrony nietykalności cywilów jest związany z poglądem Lloyd na przyzwolenie na walkę także w przypadku niesłusznie walczących. Postaram się zachować ten zarzut na końcową część mojego artykułu. Istnieją jednak jeszcze inne zarzuty. Po pierwsze, są przypadki, w których cywile mogą ponieść odpowiedzialność za niesprawiedliwą wojnę, nawet na gruncie założeń Hobbesa. Przypuśćmy, na przykład, że trzeba sobie poradzić z problemem, czy pójść na wojnę. Suweren decyduje się go rozwiązać za pomocą referendum. Ogłasza, że państwo przystąpi do wojny wtedy, ale tylko wtedy, gdy większość obywateli opowie się za tą opcją. Przypuśćmy, że większość głosuje za przystąpieniem do działań wojennych. Wybucho nieuzasadniona wojna zaczepna.

Nawet jeśli obywatele nie mają prawa do upoważnienia suwerena, by kontynuował wojnę niesprawiedliwą, oraz od momentu jej obwieszczenia przez mocodawcę są zobowiązani do jej wspierania, trudno jest zaprzeczyć stwierdzeniu, że głoszący za wojną są w jakiś sposób moralnie za nią odpowiedzialni. Zakładamy, że wojna nie miałaby miejsca, gdyby na nią dobrowolnie nie zagłosowali. W praktyce nie jest to jednak znacząca obiekcja ze względu na to, że wojen niesprawiedliwych w rzeczywistości nigdy się w ten sposób nie rozpoczyna.

Drugi zarzut jest następujący: założenie, iż zakaz łamania konwencji (tj. łamania obietnic lub naruszanie umów) zawsze jest nadrzędny wobec innych zakazów (takich jak zakaz zamierzonego zabijania niewinnych ludzi), potraktowane jako twierdzenie uniwersalne, wydaje się niewiarygodne. Ten sam zarzut dotyczy stwierdzenia mówiącego, że ludzie skuteczniej podporządkują swoje zachowania prawom natury słuchając suwerena, a nie kierując się prywatnym osądem. Może być ono prawdziwe w odniesieniu do większości ludzi podległych suwerenowi wyjątkowo godnemu zaufania lub osobie cieszącej się szczególnym autorytetem w kwestiach politycznych. Jednak może być to twierdzenie fałszywe w odniesieniu do większości osób zależnych od suwerena takiego, jak nazistowski rząd w Niemczech, który jest albo ślepy albo obojętny na prawa natury. (W tych drugich przypadkach relacja pomiędzy suwerenem a obywatelami mniej przypomina relację pomiędzy sumienną opiekunką a znajdującymi się pod jej opieką dziećmi, a bardziej tę pomiędzy Faginem z *Olivera Twista* a kontrolowanymi przez niego dziećmi). Na dodatek, nawet w przypadku przyzwoitego moralnie suwerena, prywatne osądy wielu obywateli mogą być w zasadzie bardziej wiarygodne w kwestii odróżniania wymogów prawa natury niż osądy ich zwierzchnika. Lloyd twierdzi, że jedynym rozwiązaniem spójnym z wymogiem wzajemności jest albo całkowite posłuszeństwo suwerenowi albo zaufanie do prywatnych osądów. Jeśli to twierdzenie jest prawdziwe, to oczywiście nie można ustanowić reguły, która zobowiązuje moralnie nieoświeconego do pełnego podporządkowania się decyzjom suwerena, jednocześnie od czasu do czasu udzielając moralnie oświeconemu pozwolenia na działanie zgodne z prywatnym osądem. Wymóg ogólnego (choć nie bezwyjątkowego) podporządkowania, przy jednoczesnym udzieleniu wszystkim obywatelom ograniczonego prawa do polegania w pewnych przypadkach na swoim prywatnym osądzie, wydaje się jednak spójny z wymogiem wzajemności. Warto przyznać obywatelom takie prawa nawet w przypadku, gdy znajdują się pod władzą sumiennego mocodawcy. Jest bardziej prawdopodobne, że taka sytuacja bardziej ich zachęci do jak najczęstszego działania w zgodzie z prawami natury, niż sytuacja, w której będą całkowicie podporządkowani suwerenowi. To rozwiązanie mogłoby być także kompatybilne z możliwością skoordynowanego działania wspólnoty. Dlaczego może istnieć ograniczone prawo do darzenia swoich osądów poznawczym zaufaniem, nawet jeśli są sprzeczne z poleceniami suwerena? Wydaje się, że to stwierdzenie wynika z przeprowadzonej przez Lloyd

interpretacji Hobbesa, a ściślej jego wyjaśnienia, dlaczego osoba uznana przez sąd za winną, może bronić swojego życia, gdy grozi jej egzekucja. Według Lloyd, może ona tak postąpić nie dlatego, że prawo natury udziela nam bezwyjątkowego uprawnienia do zachowania własnego życia, ale ze względu na to, iż skazany przestępca nie jest zobowiązany do zaakceptowania osądu suwerena – wyrażonego pośrednio poprzez system sądownictwa – iż jest on winny. (Jej dalsze stwierdzenie, że przestępca nie ponosi winy za swoje postępowanie w sensie, „że nie zawsze jesteśmy w stanie się powstrzymać”, stanowi bardziej wymówkę, aniżeli prawo lub przyzwolenie.)

To jeszcze nie wszystkie powody, by wątpić w to, że obywatele, konsekwentnie podporządkowując się decyzjom swojego suwerena, będą prawdopodobnie częściej wykazywać posłuszeństwo wobec praw natury, a tym samym częściej się do nich stosować. Kolejny zarzut jest następujący: przynajmniej w kwestii wojny osąd ich suwerena będzie sprzeczny z osądem wrogiego suwerena. Jeśli obywatele nie mają dobrych powodów ku temu, by sądzić, że ich własny suweren jest poznawczo bardziej wiarygodny niż wrogi suweren, to wydaje się, że to, czy zaufają osądowi swojego suwerena jest kwestią arbitralnej decyzji. Pomimo to, jeśli poznawcze zaufanie, którym darzą własnego suwerena, jest oparte na przeświadczeniu, że jest on poznawczo wiarygodniejszy niż wrogi suweren (a także niż oni sami), to wydaje się, że ostatecznie polegają oni mimo wszystko na swoim własnym prywatnym osądzie – nie w kwestii konkretnych przypadków, ale względnej poznawczej wiarygodności. Mogą jednak nie mieć dobrych racji ku temu, by sądzić, że ich własny suweren jest wiarygodniejszym źródłem osądu niż wrogi suweren. Wydaje się, że w tej sytuacji mogą przestrzegać prawa natury równie dobrze poprzez całkowite i konsekwentne stosowanie się do zarządzeń wrogiego suwerena. W ten sposób mogą nawet postąpić *lepiej*, jeśli na przykład są obywatelami państwa totalitarnego, a wrogie państwo jest demokracją gwarantującą wolność prasy. Gdy obywatele nie mają dobrych powodów ku temu, by sądzić, że warto darzyć pewnego suwerena poznawczym zaufaniem, to co mogą osiągnąć poprzez podporządkowanie się *jakiemukolwiek* suwerenowi? Ich osąd nie zyska na *wiarygodności*, a zatem nie zwiększy się prawdopodobieństwo jego zgodności z prawami natury. Osiągną jedynie poznawczą *równowagę* czyli *jednolitość* w osądzie – bez wątpienia jest to pewna zaleta, ale nie taka, którą można się chwalić.

Zajmijmy się teraz drugą Hobbesowską kwestią podjętą przez Lloyd – permissywną częścią wymogu rozróżnienia, czyli prawem walczących, również niesłusznie walczących, do atakowania i zabijania walczących wrogów. Jedną z propozycji jest następująca: prawo do darzenia własnych osądów poznawczym zaufaniem w przypadkach, gdy nie zgadzamy się z faktami lub normami, rzekomo wymusza na niesłusznie walczących zabijanie słusznie walczących. Jeśli istnieje takie prawo, to może ono rzeczywiście przyzwalać *niektórym* niesłusznie walczącym na zabi-

janie słusznie walczących, w sensie, który Parfit nazywa zależnym-od-przeświadczenia lub nawet zależnym-od-świadczenia¹¹. To znaczy że działanie niektórych niesłusznie walczących będzie dopuszczalne *w zależności od* ich przekonań lub dostępnych im świadectw. Jeśli jednak ich przeświadczenia są nieracjonalne, to mogą oni zasługiwać na karę, chociaż ich czyn jest w jakimś sensie dopuszczalny. Ponadto, nawet jeśli fałszywe przeświadczenia niesłusznie walczących są racjonalne i nie zasługują oni na karę, to jak twierdzą niektórzy, ich czyny mogą nadal stanowić podstawę do pozbawienia ich prawa do niebycia zabitym. Oczywiście pod warunkiem, że te działania są obiektywnie złe, a ,niesłusznie walczący są lub powinni być świadomi ryzyka, że może tak się zdarzyć. Jednak, jeśli wielu niesłusznie walczących traci prawo do niebycia atakowanymi, podczas, gdy słusznie walczący nie tracą tego prawa, to mamy tu do czynienia ze znaczącą moralną asymetrią.

Lloyd ma rację twierdząc, że niektórzy niesłusznie walczący mogą zabijać słusznie walczących. Jest to jednak prawdą tylko w zależnym-od-przeświadczenia lub zależnym-od-świadczenia sensie przyzwolenia. A to może nie wystarczyć, by chronić niesłusznie walczących przed utratą prawa do tego, by nie zostali zabici. Co więcej, istnieją niesłusznie walczący, którym nie udzielono nawet zależnego-od-przeświadczenia przyzwolenia na zabijanie słusznie walczących – to znaczy ci, którzy wiedzą lub żywią poważne podejrzenia, że ich wojna jest niesprawiedliwa (narusza prawa natury). Argument z prawa do darzenia samego siebie poznawczym zaufaniem w żaden sposób nie przyczynia się do usprawiedliwienia ich działania lub zachowania ich prawa do tego, by nie zostali zabici.

Można również kwestionować to, czy niesłusznie walczący faktycznie posiadają prawo do darzenia samych siebie poznawczym zaufaniem. Podczas, gdy Hobbesowski podejście wyraźnie zakłada, że to prawo mają zagwarantowane osoby uwikłane w indywidualne konflikty, wydaje się, że żołnierzy obowiązuje wymóg darzenia poznawczym *zaufaniem* suwerena. Jednak, jak właśnie zobaczyliśmy, główny powód, dla którego Lloyd opowiada się za poznawczym zaufaniem do suwerena, może w pewnych przypadkach stanowić argument za uznaniem słuszności sądów raczej wrogiego niż własnego suwerena.

Może lepiej zatem Hobbesowski argument za rzekomym wymuszeniem na niesłusznie walczących zabijania słusznie walczących oprzeć na tej samej postawie, do której odwołuje się Lloyd, kwestionując utratę przez cywilów prawa do tego, by nie zostali zabici: to znaczy na obowiązku posłuszeństwa wobec suwerena. Przypomnijmy, że według interpretacji Hobbesa dokonanej przez Lloyd ten obowiązek posłuszeństwa wobec suwerena, oparty na zakazie naruszania umów, jest nadrzędny wobec innych praw natury. Jest on zatem zgodny z twierdzeniem mówiącym, że niesłusznie walczący są zobowiązani nakazem ich suwerena do zabijania słusznie walczących, choć gdyby nie byli, ich czyn byłby czymś złym. Tak jak w przypadku cywilów wspierających niesprawiedliwe działania wojenne,

fakt, że niesłusznie walczący zabijając słusznie walczących działają z obowiązku, zwalnia ich z odpowiedzialności. Cięży ona tylko na suwerenie. W ten sposób, jak wskazuje Lloyd, jeśli nie są odpowiedzialni, a odpowiedzialność jest podstawą do utraty prawa, by nie zostać zabitym, to nie mogą utracić prawa do niebycia atakowanymi. Zgodnie z zarysowanym tutaj obrazem wojny *zaden* walczący nie traci swego prawa do niebycia atakowanym. Może zatem zachodzić konieczność oparcia uzasadnienia zabijania na wojnie po prostu na obowiązku posłuszeństwa wobec suwerena.

Jest jednak pewien problem z poglądem mówiącym, że walczący, a w szczególności niesłusznie walczący, są zobowiązani nakazem suwerena do zabijania na wojnie. Przypuśćmy, jak sugeruje Lloyd, że niektóre wojny są niezgodne z prawami natury, a zatem uczestnictwo w nich jest zabronione przez te właśnie prawa. Pomimo to, Lloyd twierdzi, że uczestnictwo w takich wojnach, gdy nakazuje je suweren, jest wciąż obowiązkowe. Nadal jednak pozostaje wątpliwe to, czy faktycznie istnieje obowiązek posłuszeństwa w takich przypadkach. Problemem jest twierdzenie Hobbesa, zacytowane przez Lloyd, mówiące że „jeśli ten, który jest mocodawcą sam nie posiada prawa, by dokonać aktu, to aktor też nie ma takiego prawa”. Wiem, że nie ma podstaw, by przypuszczać, że suweren ma prawo łamać prawa natury. Sam z siebie nie posiada takiego prawa. Nie może go przejąć od swoich poddanych, bo oni też nim nie dysponują. Jeśli jednak suweren nie posiada prawa, by wystąpić przeciwko prawom natury, to cytowane twierdzenie zakłada, że nie ma on prawa zobowiązać obywateli do ich łamania. Nakaz suwerena zatem nie może upoważnić walczących do udziału w wojnie, która jest niezgodna z prawami natury. Nie wydaje się, że prawa natury mogą same siebie znosić, w sposób jaki sugeruje Lloyd.

Jednak może równie dobrze być tak, że Hobbes lub jego współcześni kontynuatorzy dysponują środkami, które pozwolą uniknąć tej widocznej niespójności. Dla dobra tego argumentu załóżmy zatem, że suweren dysponuje władzą umożliwiającą zobowiązanie obywateli do udziału w wojnie łamiącej prawa natury lub do wspierania jej w jakiś inny sposób - to założenie jest także konieczne, by argument Lloyd przeciwko utracie przez cywilów prawa do tego, by nie zostali zabici, osiągnął swój cel. Przy takim założeniu, walczący z rozkazu suwerena nie mogą utracić tego prawa ze względu na to, że cała odpowiedzialność za ich działanie spoczywa na suwerenie. Dla Lloyd w takim razie źródło przyzwolenia na atakowanie niesłusznie walczących jest niezależne od tego, czy utracą oni swoje prawo do tego, by nie zostali zabici. Może odpiera ona także tym samym zarzut mówiący, że ich postępowanie jest niezgodne z prawami natury, nawet, gdy chodzi o walczących na wojnie, którą określilibyśmy jako niesprawiedliwą. Lloyd i inni określają to stwierdzenie mianem Hobbesowskiej „żołnierskiej ugody”, zgodnie z którą żołnierze zaciągając się do armii, zgadzają się przyjąć na siebie „obowiązek bycia celem ataku wroga”. Udzielają tym samym walczącym z nimi wrogom

przyzwolenia na ich atakowanie. Dlatego to przyzwolenie na atakowanie walczących na wojnie wynika nie z faktu utraty przez nich prawa do tego, by nie zostali zabici, ale z ich zgody na taki stan rzeczy.

Ten pogląd prowadzi do czterech problemów. Po pierwsze, nie daje on żadnych podstaw, by przyzwolić na atakowanie poborowych, którzy, jak przyznaje Lloyd, dobrowolnie nie przyjęli na siebie obowiązku bycia obiektem ataku. Zatem, zdaniem Lloyd, armia złożona w całości ze słusznie walczących poborowych dysponowałaby przyzwoleniem na atakowanie wrogiej armii składającej się z ochotników, lecz ci ochotnicy nie byłiby moralnie uprawnieni do walki. Jest tak dlatego, ponieważ ich przeciwnicy z poboru albo nie utracili swego prawa do tego, by nie zostali zabici, albo nie zgodzili się na uczynienie ich celem ataku. Odwołując się do żołnierskiej ugody, nie da się zatem bronić moralnej równości żołnierzy jako *uniwersalnej* moralnej zasady.

Drugi problem jest następujący: żołnierska ugoda jest to umowa zawarta w obrębie politycznej wspólnoty danego żołnierza. Nakłada ona na niego zobowiązania wobec współobywateli, by podjął ryzyko walki. Jednak z faktu, że żołnierze ochotnicy wzięli na siebie „obowiązek bycia celem ataku wroga” nie wynika, że „atakowanie ich staje się moralnie dopuszczalne”. Umowa żołnierza z jego współobywatelami, by podjął ryzyko walki, nie udziela jego przeciwnikom żadnego rodzaju przyzwolenia na atakowanie.

Przypuśćmy, że jednak ta żołnierska ugoda zawiera w sobie takie przyzwolenie. Załóżmy, że ta umowa w jakiś sposób zawiera w sobie wyrażenie zgody na stanie się *uprawnionym* celem ataku. Trzeci problem brzmi następująco: nawet przy takim założeniu budzi wątpliwości to, czy takie dobrowolne obwieszczenie zgody *samo* mogłoby faktycznie uczynić atak *uprawnionym*. Mogę, na przykład, dobrowolnie udzielić Ci przyzwolenia na zabicie mnie w tym momencie, a jednak mało ludzi zgodziłoby się, że samo to wystarczy, by uczynić zabicie mnie dopuszczalnym.

Wreszcie, nawet jeśli niesłusznie walczącym udzielono przyzwolenia na zabijanie słusznie walczących na podstawie tego, że ci drudzy dali na to zgodę, nadal nie będzie oznaczało to, że dopuszcza się ich uczestnictwo w wojnie niesprawiedliwej. Udział w wojnie niesprawiedliwej może być czymś złym ze względu na konsekwencje, jakie ze sobą niesie dla wrogiego narodu jako całości, a nie tylko walczących wrogów. Może być on czymś złym, ponieważ mógłby, mówiąc słowami Lloyd, „naruszyć fundamentalny wymóg wzajemności ustanowiony przez Prawo Natury, że nie będą się oni zachowywać w sposób, który potępiliby u innych”.

Wydaje się, zatem, że Hobbesowskiej teorii nie udaje się znaleźć niezależnej podstawy dla moralnego przyzwolenia na zabijanie słusznie walczących przez niesłusznie walczących. Jedyne uzasadnienie wydaje się wywodzić z obowiązku posłuszeństwa wobec suwerena. Jest on nadrzędny wobec jakiegokolwiek prawa natury zabraniającego uczestniczenia w wojnie niesprawiedliwej. Zatem argument

za usprawiedliwieniem zabijania słusznie walczących przez niesłusznie walczących wydaje się opierać ostatecznie na twierdzeniu mówiącym, że suweren może udzielić obywatelom prawomocnego upoważnienia do postępowania niezgodnie z prawami natury. To upoważnienie może stanowić obowiązek nadrzędny wobec praw natury zwalniający obywateli, zarówno walczących, jak i cywilów, z odpowiedzialności moralnej. Co za tym idzie, nie tracą oni swego prawa do tego, by nie zostali zabici, pomimo swojego wkładu w wojnę łamiącą prawa natury.

Suweren może zobligować obywateli, by postępowali w sposób, który łamie prawa natury. Ich prawo do tego, by nie zostali zabici nie zostaje w ten sposób zawieszane. Jeśli tak jest, to zmniejsza to praktyczne znaczenie argumentu Lloyd przeciwko utracie przez cywilów tego prawa, a co ważniejsze podważa racjonalność umowy zawartej pomiędzy państwami ta opisana przez mnie wcześniej ugoda obstała przy zasadzie nietykalności cywilów jako ograniczającej stosowanie przemocy na wojnie. By zrozumieć dlaczego tak jest, zastanówmy się, co nadrzędny obowiązek posłuszeństwa wobec suwerena zakłada w przypadku zabijania cywilów przez terrorystów. Jeśli przywódca polityczny nakazuje swoim żołnierzom, by przeprowadzili atak terrorystyczny wymierzony w niewinnych cywilów, to żołnierze są zobowiązani do posłuszeństwa. Według Lloyd wymóg wzajemności zabrania, by żołnierze nie tracili swego prawa do tego, by nie zostali zabici jedynie z tego powodu, że wypełniają swój obowiązek posłuszeństwa wobec suwerena. Żołnierze – nawet niesłusznie walczący – angażujący się z naku swojego zwierzchnika w działania terrorystyczne wymierzone w niewinnych cywilów, nie mogą zatem utracić tego prawa, czyli doznać krzywdy w wyniku działań defensywnych wrogiego państwa.

Żołnierska ugoda w rzeczywistości nie czyni wszystkich żołnierzy-ochotników pełnoprawnymi celami ataku. Gdyby tak było, w celu usprawiedliwienia działania obronnego wymierzonego w żołnierzy-ochotników zaangażowanych w terroryzm, nie potrzebowalibyśmy ustanowienia moralnej zasady, na mocy której walczący traciliby swoje prawo do niebycia zabitymi. Zabicie ich byłoby usprawiedliwione, bo sami udzieliliby takiego przyzwolenia. (Zauważ jednakże, że uzasadnienie zabicia w obronie własnej niesłusznie walczących żołnierzy ochotników zaangażowanych w terroryzm byłoby tak samo słuszne, jak uzasadnienie zabicia słusznie walczących żołnierzy ochotników, którzy skrupulatnie atakują tylko cele militarne, a taka konkluzja wydaje się nieprzekonująca.) Jednak żołnierska ugoda nie upoważnia do zabicia ochotników, a nawet gdyby, nie można byłoby na to przyzwolić na gruncie Hobbesowskich założeń odnośnie działań obronnych wymierzonych w *poborowych*, zaangażowanych z rozkazu ich suwerena w działania terrorystyczne.

Argument Lloyd za nietykalnością cywilów podczas wojny w znacznym stopniu sam siebie osłabia. Obowiązek posłuszeństwa wobec suwerena pozwala obywatelom zachować prawo do niebycia atakowanymi, ale ten sam obowiązek posłu-

szeństwa uzasadnia zabicie cywilów przez walczących w przypadku, gdy działali z rozkazu suwerena. Moralna zasada nietykalności cywilów nie chroni ich przed atakiem walczących, ponieważ obowiązek posłuszeństwa uchyła prawa natury (również wszystkie zasady, które mogą wymagać poszanowania nietykalności cywilów).

Problemy się na tym nie kończą. Kategoryczna natura obowiązku posłuszeństwa nie tylko umniejsza praktyczne znaczenie nietykalności cywilów. Podważa także inny, przedstawiony wcześniej przez mnie, Hobbesowski argument za racjonalnością ugody pomiędzy potencjalnymi stronami konfliktu (wyjątkiem są członkowie słabych i niereprezentatywnych grup politycznych). Umowa dotyczyłaby przestrzegania zasady nietykalności cywilów i obowiązywałaby nawet w przypadku braku wspólnego suwerena, który mógłby ją narzucić. Ten argument został oparty na następującej przesłance: wszystkie strony konfliktu mogą racjonalnie spodziewać się po swoich potencjalnych przeciwnikach przestrzegania tej zasady, gdyż uznają oni, że będzie to lepiej służyło ich interesom niż jej nieprzestrzeganie. Obowiązek posłuszeństwa jest absolutny i można rozsądnie oczekiwać, że walczący go spełnią (jak to prawie zawsze czynią). Jeśli tak jest, to przestrzeganie przez walczących wrogów zasady nietykalności cywilów nie będzie zależało od ich *własnej* opinii na temat tego, jakie działanie mogłoby być dla ich strony racjonalne. W zamian ich działania będą kierowane przez rozkazy ich politycznego zwierzchnika, zwłaszcza wtedy, gdy posłuszeństwo uzasadnia zachowanie przez nich prawa do niebycia zabitymi. Jednak przy takich warunkach trudno jest oczekiwać, by przeciwnicy podporządkowali się tej zasadzie. To, czy się podporządkują zależy bowiem prawie wyłącznie od przekonań i motywów ich przywódców politycznych. A ich przywódcy mogą okazać się nieracjonalni lub posiadać interesy, które kłócą się z interesami obywateli. Mogą na przykład błędnie sądzić, że pomimo iż oni sami zasady nietykalności cywilów nie przestrzegają, to ich przeciwnicy i tak będą się do niej stosować. Bardziej prawdopodobną opcją jest to, że nawet jeśli przywódcy są racjonalni, to mogą chcieć zaryzykować życiem swoich obywateli – cywilów, by osiągnąć pewne korzyści dla siebie. W historii roi się od przywódców politycznych, którzy mało troszczyli się o życie wielkiej masy swych obywateli, chyba że z powodów instrumentalnych. Weźmy na przykład Saddama Husseina ciągle odmawiającego spełnienia żądań ONZ odnośnie przeprowadzenia kontroli, czy Irak nie jest w posiadaniu broni masowej zagłady. Nawet jeśli w rzeczywistości jej nie posiadał, odmowa pozwolenia na kontrolę zakończyła się nałożeniem ekonomicznych sankcji, które okazały się katastrofalne w skutkach dla zwykłych obywateli Iraku. Inna możliwość jest taka, że przywódcy polityczni mogą być przekonani, że zerwanie z zasadą wzajemności nie zaszkodzi ich obywatelom. Są oni tego zdania, ponieważ albo przeciwnik nie ma możliwości uczynienia im znaczącej krzywdy (jak było w przypadku przywódców USA, gdy

wydali rozkaz zrównania z ziemią miast takich jak Tokio, Hiroszima i Nagasaki), albo może dlatego, że uważają męczeństwo za w gruncie rzeczy dobre dla ich obywateli, którzy zostaną za nie nagrodzeni w życiu po śmierci.

Sami obywatele nie są tak skłonni niepotrzebnie narażać swoje życie, jakby chcieli tego niektórzy przywódcy polityczni. Władza chętnie poświęciłaby ich życie dla własnego zysku. Jeśli tak jest, to mniej racjonalne staje się oczekiwanie, by wszystkie strony konfliktu podporządkowały się zasadzie nietykalności cywilów w sytuacji, gdy decyzje o tym będą podejmowane przez suwerenów, a nie przez samych obywateli. Rządzący mogą być po prostu mniej od swoich obywateli czuli na fakt, że lepiej jest dla obywateli każdego państwa, gdy przestrzega ono zasady nietykalności cywilów. A im mniej ktoś ma racji ku temu, by spodziewać się po swoim przeciwniku, że ten będzie się do tej zasady stosował, tym mniej racji ma, według Hobbesowskich założeń, by samemu jej przestrzegać.

Dylemat polega tu na tym, że umowa zawarta w obrębie społeczeństwa (ustanawiająca nadrzędny obowiązek posłuszeństwa rozkazom władzy politycznej) może powodować, że zawarcie umowy pomiędzy społeczeństwami (przyjmującej zasadę nietykalności cywilów jako ograniczenie niszczycielskich działań wojennych) nie będzie już tak racjonalne. Umowa narodowa znosi umowę międzynarodową. Zobowiązanie się do przestrzegania zasady nietykalności cywilów może po prostu okazać się nieracjonalne dla państwa. Zwłaszcza, że oczekiwanie, iż przeciwnik też będzie się do niej stosował opiera się tylko na nadziei, że jego polityczni przywódcy okażą się wystarczająco racjonalni i wystarczająco zainteresowani ochroną ludności cywilnej, by tak zrobić.

Dlatego wydaje się, że pomimo odważnych, błyskotliwych i pomysłowych starań Lloyd, nawet Hobbes może nie być w stanie ocalić centralnych elementów tradycyjnego ujęcia wojny sprawiedliwej¹².

Przełożyli Milena Jakubiak, Marek Pawłowski

PRZYPISY:

- * J. McMahan, *Hobbesian Defenses of Orthodox Just War Theory*, w: S. Lloyd (ed.), *Hobbes Today*, Cambridge University Press, Cambridge (w druku).
- ¹ J. McMahan, *Killing in War*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2009, podrozdziały 1.2 i 2.2.
- ² Ten oczywisty fakt podważa stwierdzenie Chrisa Naticchia mówiące o tym, że przypuszczalnie obywatele mogą upoważnić suwerena do działania na rzecz tylko interesów państwa oraz iż jego dążenie do osiągnięcia celów sprzecznych z narodowym interesem musi zatem stanowić nadużycie danej mu przez obywateli władzy. Zob. Ch. Naticchia, *Hobbesian Realism: A Reappraisal*, w: *Hobbes Today*, red. Sharon Lloyd, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- ³ Th. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s.112.
- ⁴ Th. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic: Human Nature and De Corpore Politico*, red. J.C.A. Gaskin, Oxford University Press 1994, s. 104.
- ⁵ Podczas pisania tego artykułu dowiedziałem się o podobnym, ale bardziej szczegółowym i wysublimowanym, argumencie u Claire Finkelstein w „Rational Contractarianism and International Law”, jest to draft rozdziału 11 jej nadchodzącej książki *Hobbesian Theory of Law*.
- ⁶ R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984.
- ⁷ M. Walzer, *Terrorism and Just War*, „Philosophia” 2006, nr 34, s. 4.
- ⁸ Ostatnio tradycyjne założenia na temat rozróżnienia na walczących i niewalczących podważyła C. Fabre, *Guns, Food, and Liability to Attack in War*, „Ethics” 2009, nr 120, s. 36–63.
- ⁹ S.A. Lloyd, *Democratic Sovereignty and Moral Liability*, w: *Hobbes Today*, dz. cyt.
- ¹⁰ Zob. fragment cytowany przez Lloyd w: Th. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 143 („Gdy pełnomocnik czyni jakąś rzecz wbrew prawu natury z rozkazu swego mocodawcy, to jeśli jest zobowiązany słuchać go na podstawie wcześniejszej ugody, wtedy nie on, lecz mocodawca łamie prawo natury; choć bowiem działanie jest wbrew prawu natury, lecz nie jest to działanie pełnomocnika, natomiast przeciwnie, odmówić wykonania tego działania jest przeciw prawu natury, które zakazuje naruszać ugody.”)
- ¹¹ Zob. D. Parfit, *On What Matters*, w przygotowaniu.
- ¹² Jestem bardzo wdzięczny Jerry’emu Gausowi za napisanie komentarzy do draftu tego artykułu oraz Sharon Lloyd i Claire Finkelstein za tak pouczającą dyskusję. Wszyscy troje mają powody, by biadać nad moją ignorancją w zakresie filozofii Hobbesa.