UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

INSTYTUT FILOZOFII

Wojciech Stanisław Kilan

# *Tomistyczna etyka działań śmiercionośnych państwa*

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem

dr. hab. Michała Głowali

Wrocław 2024

# Spis treści

**1. Wstęp (s. 5)**

1.1. Przedmiot i problematyka badań (s. 5)

1.1.1. Państwowe uprawnienie do zabijania (s. 5)

1.1.2. Różnica między państwem a osobą prywatną w sferze działań śmiercionośnych (s. 6)

1.2. Przyjęta metoda badawcza (s. 6)

1.3. Stan badań (s. 7)

1.4. Racje prowadzenia badań (s. 11)

1.5. Omówienie części pracy (s. 12)

1.6. Dobór literatury (s. 13)

**2. Zasadnicze rozróżnienia w kwestii uprawnień do podejmowania się działań śmiercionośnych przez państwo. Typologia działań śmiercionośnych państwa (s. 15)**

2.1. Typologia działań śmiercionośnych państwa – rozważania wstępne (s. 15)

2.1.1. Państwo jako byt istotowo różny od osób prywatnych (s. 15)

2.1.2. Teoria zamiaru w filozofii Akwinaty (s. 16)

2.2. Typologia działań śmiercionośnych państwa – kryteria i rozróżnienia (s. 24)

2.2.1. Działania państwa wobec osób winnych i wobec osób niewinnych (s. 25)

2.2.2. Działania państwa wobec aktualnie walczących i wobec niewalczących z władzą publiczną (s. 25)

2.2.3. Działania państwa wobec obywateli własnych i wobec obywateli obcych państw (s. 27)

2.2.4. Selektywność śmiercionośnych działań państwa (s. 28)

2.2.5. Działania wojenne państwa wobec wrogiego państwa rozumianego jako osoba prawna lub rozumianego jako agregat obywateli (s. 29)

2.2.6. Śmiercionośne działania państwa wyróżniane co do zamiaru spowodowania śmierci osoby (s. 30)

2.2.7. Działania państwa realizujące *intentio legis* i działania państwa skażone intencją wykonawcy (s. 31)

2.2.8. Działania śmiercionośne z premedytacją i w afekcie. Sterowność działań śmiercionośnych państwa (s. 32)

2.2.9. Śmiercionośne działania państwa: śmiercionośne z natury versus z racji zewnętrznych (s. 33)

2.3. Morderstwo jako specjalny typ działania śmiercionośnego. Zabójstwo a morderstwo (s. 34)

2.4. Ogólna idea różnicy między uprawnieniami państwa a uprawnieniami osoby prywatnej w sferze zabijania (s. 43)

2.5. Omawiane typy działań państwa (s. 45)

2.6. Główne tezy dotyczące działań śmiercionośnych państwa (s. 45)

**3. Sądowe uprawnienie do zabijania. Kara śmierci (s. 46)**

3.1. Kara śmierci jako typ działania śmiercionośnego. Definicja kary śmierci (s. 48)

3.2. Amputacja i kara śmierci. Wstępne rozważania na temat analogii św. Tomasza (s. 49)

3.3. Ogólne zasady amputacji i okaleczenia (s. 50)



2:99851

3.4. O karze śmierci na podstawie analogii. Wzmocnienie analogii (s. 53)

3.5. Prezentacja stanowisk Finnisa i Fesera w kwestii kary śmierci. Odpowiedź na zarzuty do analogii (s. 57)

3.6. Obiektywność wymierzania i wykonywania kary śmierci. Procedura karna (s. 63)

3.7. Uprawnienie do wyznaczania osoby wykonującej karę śmierci. Wyjątkowe uprawnienie do zabicia osoby skazanej na karę śmierci. *Proscriptio* (s. 72)

3.8. Kara śmierci a odwet (s. 73)

3.9. Kwestia dopuszczalności lub konieczności kary śmierci (s. 78)

3.10. Podsumowanie rozdziału (s. 79)

**4. Działania śmiercionośne służb policyjnych. Uzasadnienie zamierzonego zabijania przez policję (s. 80)**

4. 1. Analiza historyczna dotycząca jednostek policyjno-milicyjnych. *Ius coercitionis* (s. 80)

4. 2. Różnice między zabijaniem policyjnym i sądowym (s. 84)

4. 3. Normy moralne rządzące śmiercionośnymi działaniami policyjnymi. *Minister iudicis* (s. 85)

4. 4. Analiza i krytyka współczesnych stanowisk tomistycznych (s. 95)

4.5. Uprawnienia policyjne w czasie zamieszek zorganizowanych lub niezorganizowanych (s. 98)

4. 6. Podsumowanie rozdziału (s. 98)

**5. Śmiercionośne działania wojenne. Teoria wojny sprawiedliwej. Konkretne sposoby prowadzenia wojny (s. 100)**

5.1. Podstawowe rozróżnienia terminologiczne (s. 103)

5.1.1. Rozważania wstępne nad pojęciem wojny (s. 103)

5.1.1.1. Wojna – podstawowa definicja, typy wojen (s. 103)

5.1.1.2. Podstawowe rozróżnienia terminologiczne – stan wojny, wypowiedzenie wojny, konflikt zbrojny, działania zbrojne i wojenne działania śmiercionośne (s. 107)

5.1.2. Wojna jako przejaw uprawnienia sądowego, policyjnego i militarnego państwa (s. 109)

5.1.2.1. O niewłaściwości policyjnego i sądowego modelu wojny (s. 109)

5.1.2.2. Wojna a kara śmierci i zamierzone zabijanie przez policję (s. 112)

5.1.3. O granicy między wojennym i niewojennym działaniem państwowym w czasie wojny (s. 113)

5.2. Ogólne normy moralne rządzące państwowymi działaniami zbrojnymi (s. 115)

5.3. Wybrane zagadnienia związane z uprawnieniem do wypowiadania wojny – *ius ad bellum* (s. 115)

5.3.1. Wojna defensywna, wojna uprzedzająca i wojna ofensywna (s. 115)

5.3.1.1. Wojna defensywna i uprzedzająca (s. 117)

5.3.1.2. Wojna ofensywna (s. 120)

5.3.1.3. Dopuszczalność wojen w dni świąteczne (s. 123)



3:65802

5.3.2. Dopuszczalność wojen ofensywnych i uprzedzających w tomistycznej teorii prawa narodów i współczesnym prawie międzynarodowym (s. 124)
5.3.3. Niedopuszczalność wojen prewencyjnych na tle rozstrzygnięć klasycznych (s. 128)
5.3.4. Wojna zastępcza (*proxy war*) (s. 133)
5.3.5. Subiektywne przekonanie o sprawiedliwości wojny a obiektywny charakter wojny (s. 136)
5.3.5.1. Subiektywne przekonanie a status publiczny podmiotu (s. 137)
5.3.5.2. Przypadki obiektywnych wątpliwości co do przedmiotów spornych (s. 140)
5.4. Niewinność i nieszkodliwość podmiotu w czasie wojny (s. 141)
5.5. Analiza konkretnych wojennych działań śmiercionośnych (s. 144)
5.5.1. Ogólne normy moralne rządzące wojennymi działaniami śmiercionośnymi w odniesieniu do różnych typów podmiotów (s. 145)
5.5.2. Analiza szczegółowych sposobów prowadzenia wojny (s. 151)
5.5.2.1. Pobór (s. 152)
5.5.2.2. Podstęp wojenny (s. 154)
5.5.2.3. Dywersja – szpiegostwo – skrytobójstwo (s. 156)
5.5.2.4. Broń autonomiczna (s. 157)
5.5.2.5. Wojna hybrydowa (s. 161)
5.5.2.6. „Samobójstwo altruistyczne" i poświęcenie żołnierskie (s. 162)
5.5.2.7. Broń nuklearna i odstraszanie nuklearne (*nuclear deterrence*) (s. 164)
5.6. Analiza dopuszczalności stosowania niezbrojnych śmiercionośnych działań wojennych – działania prywacyjne (s. 168)
5.7. Główne zarzuty przeciwko dopuszczalności wojny oraz przeciwko tomistycznej teorii wojny sprawiedliwej. Aktualność teorii wojny sprawiedliwej w czasach współczesnych (s. 171)
5.8. Podsumowanie rozdziału (s. 175)
**6. Analiza innych działań śmiercionośnych dokonywanych przez państwa (s. 177)**
6.1. Użycie sił specjalnych państwa wobec wrogów wewnętrznych i zewnętrznych bez wypowiedzenia wojny (s. 177)
6.2. Śmiercionośne działania służb granicznych w czasie pokoju (s. 181)
6.3. Zestrzelenie cywilnego samolotu pasażerskiego w sytuacji porwania terrorystycznego (s. 184)
6.4. Zamierzone zabijanie osób niewinnych na podstawie decyzji administracyjnych lub wyroków sądowych (s. 185)
6.5. Podsumowanie rozdziału (s. 187)
**7. Państwowy monopol na użycie siły. Proporcjonalność państwowych i prywatnych działań śmiercionośnych (s. 188)**
7.1. Państwowy monopol na przemoc (s. 188)
7.2. Wyłączność uprawnienia państwowego do działań w sposób zmierzony śmiercionośnych (s. 196)
7.3. Proporcjonalność działań prywatnych i państwowych (s. 198)



4:86578

**8. Zakończenie** (s. 204)

8.1. Różnica między prywatnym i publicznym uprawnieniem do zabijania (s. 204)

8.2. Państwowe uprawnienie do zabijania – wnioski ogólne (s. 205)

8.3. Sądowe, policyjne i wojskowe uprawnienie do zabijania. Odmienne śmiercionośne działania państwa (s. 206)

8.4. Kwestie wymagające dalszych badań (s. 209)

**Bibliografia (s. 210)**



5:43676

# 1. Wstęp[1]

## 1.1. Przedmiot i problematyka badań

Przedmiotem niniejszych badań są śmiercionośne działania państwa[2], celem zaś jest określenie i uzasadnienie norm moralnych, które powinny być stosowane przy wykonywaniu i w ocenie takich działań. Trzeba jasno powiedzieć, że nie będę tutaj rozważał, jakie działania są przez różnorakie państwa faktycznie wykonywane lub jakie normy faktycznie kierują tymi działaniami, skupię się zamiast tego na określeniu, jakich działań państwa mogą się w sposób moralnie godziwy podejmować, co zaś jest dla nich w sferze działań śmiercionośnych zakazane. Analizy te mają równocześnie posłużyć osiągnięciu drugiego celu pracy, jakim jest określenie różnicy między państwowym a prywatnym uprawnieniem do zabijania ludzi. Dlatego prowadzone tutaj rozważania będą miały charakter zarówno szczegółowych analiz nad wybranymi przypadkami zabijania przez państwo, jak i ogólnych badań nad różnicą między państwem a osobą prywatną w sferze zabijania.

Wyróżnione powyżej kwestie będą omawiane w kontekście filozofii tomistycznej. Nie będzie to jednak co do zasady analiza historyczna, w ramach której rekonstruowano by historię zmian w łonie tradycji tomistycznej, czy prowadzono by badania nad genealogią różnorakich pojęć związanych z problematyką państwowego i prywatnego zabijania. Dysertacja będzie raczej skupiała się na zbadaniu, jak filozofia św. Tomasza odpowiada na filozoficzną problematykę działań śmiercionośnych podejmowanych przez państwo i przez osoby prywatne. Zostanie to osiągnięte przez sformułowanie szczegółowych pytań związanych z tą problematyką, a następnie przez udzielenie na nie odpowiedzi[3].

### 1.1.1. Państwowe uprawnienie do zabijania

Śmiercionośne działania państwa w przeciwieństwie do śmiercionośnych działań osób prywatnych mogą wynikać z przynależnej państwu władzy nad życiem, którą można nazwać *ius vitae necisque* bądź *dominium vitae*[4]. Władza ta jest uprawnieniem do decydowania o życiu i śmierci osób, czyli, ogólnie rzecz biorąc, jest uprawnieniem do zabijania w sposób zamierzony. W kontekście takiego rozpoznania poszukiwane będą odpowiedzi na następujące pytania: (i) czym uzasadnia się taką władzę państwa, (ii) jakie są granice tej władzy, (iii) w

[1] This research was funded in whole or in part by the National Science Centre (Poland); grant number: 2022/45/N/HS1/01253.

[2] Więcej na temat tego, czym charakteryzuje się państwo na tle innych wspólnot: część 2.1 oraz rozdział 7.

[3] Więcej na temat tego, w jakim sensie jest to analiza dotycząca etyki *tomistycznej*: część 1.6.

[4] Państwo posiada władzę nad życiem oczywiście w niepełnym zakresie, tak jak w ograniczonym zakresie posiadał ją ojciec rzymskiego rodu. Jedynie Bóg jako *Dominus vitae et mortis* ma pełną władzę nad ludzkim życiem.



6:10360

jakich okolicznościach i ze względu na jakie racje państwo ma uprawnienie do podejmowania się działań śmiercionośnych, (iv) jakie są szczegółowe typy państwowego uprawnienia do zabijania, (v) jakie normy moralne powinny kierować wykonywaniem działań śmiercionośnych przez państwo, (vi) jakie jest uzasadnienie tych norm. Wstępnie wyróżnić należy trzy główne typy śmiercionośnych działań państwa: sądowe działania śmiercionośne (kara śmierci), śmiercionośne działania policyjne oraz śmiercionośne działania wojenne. Kluczowe będzie określenie, czy w ramach tych typów państwo ma uprawnienie do *zamierzonego* zabijania, gdyż stanowi ono najbardziej radykalny przejaw działania śmiercionośnego. Poza tym omówione zostaną także bardziej szczegółowe typy państwowych działań śmiercionośnych, np. śmiercionośne działania straży granicznej czy pozbawianie życia przez siły specjalne.

#### 1.1.2. Różnica między państwem a osobą prywatną w sferze działań śmiercionośnych

Analizy na temat państwowego uprawnienia do zabijania pozwolą na ustalenie różnicy między państwem a osobą prywatną w sferze działań śmiercionośnych. Odwołując się do myśli św. Tomasza, będę poszukiwał odpowiedzi na pytanie, dlaczego państwu przysługuje uprawnienie do zabijania w sposób zamierzony, podczas gdy osoby prywatne mogą podejmować się działań śmiercionośnych, które powodują cudzą śmierć jedynie ubocznie (śmierć jest wtedy skutkiem ubocznym działania śmiercionośnego osoby prywatnej).

### 1.2. Przyjęta metoda badawcza

Ogólny zarys metodologii, jaka jest wykorzystywana w pracy, jest następujący: (i) jasne sformułowanie problemów, czyli postawienie pytań, na które zostanie przedstawiona odpowiedź, (ii) szczegółowe rozważenie tez, które odpowiadają na te pytania, (iii) analiza rozmaitych uzasadnień tychże tez, (iv) rozważenie i zaaplikowanie ogólnych tez do konkretnych typów działań śmiercionośnych.

Oprócz wyżej opisanej metody ogólnej zastosowane zostaną także szczegółowe sposoby prowadzenia badań filozoficznych. Po pierwsze, w ramach pracy zastosowana zostanie ogólna aparatura pojęciowa metaetyki, między innymi – odróżnienie racji, przyczyn i motywacji działania sprawcy oraz odróżnienie skutków zamierzonych od skutków ubocznych działania (zgodnie z zasadą podwójnego skutku). Po drugie, wykorzystana zostanie metoda analityczna. Pozwoli ona na jasne odróżnienie od siebie różnorakich pojęć pojawiających się w omawianych tekstach. Obok niej zastosowana zostanie także metoda analityczno-



7:47008

porównawcza, dzięki której konfrontowane będą ze sobą różne terminy i nazwy, przez które różni autorzy odnoszą się do zasadniczo odmiennych pojęć[5], co pozwoli na właściwe porównanie prezentowanych przez nich stanowisk. Po trzecie, z racji, iż w pracy wykorzystywane będą różnorakie teksty łacińskie, zastosowanie znajdzie także metoda genetyczna, pozwalająca na ustalenie właściwego znaczenia danego terminu, czyli znaczenia, jakie przypisywał mu autor. Dokonywane to będzie przez badanie kontekstów problemowych, w których dane terminy występują[6].

Ogólnie rzecz biorąc, studia nad problematyką działań śmiercionośnych państwa prowadzone będą zarówno na sposób problemowy, jak i systemowy. Zgodnie z problemowym sposobem prowadzenia badań rozważone zostanie, jaka jest natura prywatnych i państwowych działań śmiercionośnych. Taki sposób badania opiera się na przekonaniu, że nie jest konieczne poznanie całej historii danego filozoficznego systemu, aby możliwe było zrozumienie pewnej szczegółowej kwestii w nim zawartej. Dane zagadnienia będą ujmowane niejako same w sobie. Zgodnie z systemowym sposobem prowadzenia badań dokonywana będzie rekonstrukcja tomistycznej filozofii działań śmiercionośnych państwa. Na podstawie pism Akwinaty rekonstruowane będą główne założenia i fundamentalne twierdzenia dotyczące omawianej problematyki, potem zaś, przez odniesienie do komentatorów myśli św. Tomasza, dane zagadnienie będzie uszczegóławiane (choć jedynie w stopniu, jaki jest konieczny do właściwego zrozumienia omawianego filozoficznego zagadnienia).

Analiza ma być użyteczna dla osób bezpośrednio zainteresowanych etyką państwowego zabijania, dlatego też przyjmie ona formę kazuistyczną, w ramach której rozważane będą konkretne przypadki zastosowania siły letalnej przez państwo.

W wybranych fragmentach w pracy znajdą się odwołania do wiedzy powszechnej z historii, a także odniesienia do rozstrzygnięć prawnych występujących we współczesnych i historycznych systemach prawnych.

### 1.3. Stan badań

Współczesna tomistyczna literatura poświęcona poszczególnym typom śmiercionośnych działań państwowych jest niezwykle bogata. Dotyczy to zwłaszcza kwestii

[5] Zob. Józef Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Wrocławskiego, Lublin 2004, s. 28-30.

[6] Zob. Janina Gajda-Krynicka, artykuł internetowy *Historia filozofii starożytnej u progu III tysiąclecia*, https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=deb5&m=17&if=23 (data dostępu 03.08.2023).



8:59905

dopuszczalności kary śmierci[7] oraz wojny[8], które Akwinata omawiał w sposób bezpośredni. W mniejszym zaś stopniu w literaturze przedmiotu omówiona została kwestia śmiercionośnych działań policji[9]. W tej pracy zagadnienia te zostaną zebrane i omówione łącznie, co pozwoli na ogólne ujęcie państwowego uprawnienia do zabijania, a także porównanie państwowego i prywatnego uprawnienia do zabijania[10].

Trzeba zauważyć, że ostatnie dziesięciolecia są czasem nadzwyczajnego i niespotykanego wcześniej sporu między myślicielami tomistycznymi. Dotyczy on najbardziej podstawowych i fundamentalnych rozstrzygnięć w sferze zabijania państwowego i prywatnego. Powszechnie akceptowane w przeszłości twierdzenie o tym, że państwo ma

---

[7] Między innymi: G. E. M. Anscombe, *Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder*. *The Illegal and the Unlawful*, [w:] tejże, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (red.), „Imprint Academic", Exeter 2005, ss. 253-260; taż, *Murder and The Morality of Euthanasia*, [w:] tejże, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, ss. 261-277; taż, *War and Murder*, [w:] *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, W. Stein (red.), Sheed and Ward, New York 1962, ss. 44-52; taż, *Wojna i morderstwo*, przeł. J. Głowala, „Roczniki filozoficzne" 62 (2014, 3), ss. 113-127; Christian Brugger, *Catholic Moral Teaching and the Problem of Capital Punishment*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 68 (2004, 1), ss. 41-67; Edward Feser, Joe Bessette, *By Man Shall His Blood Be Shed*, Ignatius Press, San Francisco 2019; John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998; Germain Grisez, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing*, „The American Journal of Jurisprudence" 15 (1970, 1), ss. 64-96; Jacek Salij OP, *Kościół wobec kary śmierci*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka: zeszyty społecznej myśli Kościoła" 2015 (19), ss. 10-16; Jan Mazur OSPPE, *Remarks on The Position of John Paul II to The Capital Punishment*, „Rocznika Nauk Społecznych" 40 (2012, 4), ss. 193-198; Tadeusz Ślipko SI, *Kara śmierci z filozoficznego punktu widzenia*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 13 (2006), ss. 125-136; tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, tom 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005; Jacek Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom 3, Wydawnictwo Fundacji *Servire Veritati*, Lublin 2013, s. 157-159 oraz 389-392.

[8] Między innymi: Christian N. Braun, *Limited Force and The Fight For The Just War Tradition*, Georgetown University Press, Washington 2023; Daniel Brunstetter, *Just and Unjust Uses of Limited Force: A Moral Argument with Contemporary Illustrations*, Oxford University Press, Oxford 2021; Darrel Cole, *Thomas Aquinas on Virtuous Warfare*, „Journal of Religious Ethics" 27 (1999, 1), ss. 57-80; David D. Corey, Charles J. Daryl, *The Just War Tradition. An Introduction*, ISI Books, Wilmington 2012; Jean B. Elshtain, *Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*, Basin Books, New York 2003; John Finnis, *The Ethics of War and Peace in the Catholic Natural Law Tradition* [w:] *Christian Political Ethics*, J. A. Coleman (red.), Princeton University Press, Princeton 2008, ss. 191-216; Cian O'Driscoll, Anthony F. Lang Jr., John Williams, *Just War: Authority, Tradition, and Practice*, Georgetown University Press, Washington 2013; Cian O'Driscoll, *Victory. The Triumph and Tragedy of Just War*, Oxford University Press, Oxford 2020; Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace,* Cambridge University Press, Cambridge 2017; Daniel Schwartz, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, Cambridge 2019; Włodzimierz J. Ziółkowski, *Koncepcja „wojny sprawiedliwej" u św. Tomasza z Akwinu i Francisco Suáreza*, rozprawa doktorska, Wrocław 2006.

[9] Między innymi: Wendy J. Hicks, *Constraints in the Police Use of Force: Implications of the Just War Tradition, „*American Journal of Criminal Justice" 28 (2004, 2), ss. 255-270; Benjamin N. Wisniewski, *Soldier, Officer, Citizen: Applying Just War Theory to Police Use of Force*, praca dyplomowa, Uniwersytet Missouri-St. Louis, St. Louis 2017; Seumas Miller, *Shooting to Kill. The Ethics of Police and Military Use of Lethal Force*, Oxford University Press, New York 2016, s. 106-157.

[10] Pewne wstępnie badania dotyczące problematyki działań śmiercionośnych państwa zawarłem w artykule naukowym pt. *State power over the body in the context of Thomistic ethics – capital punishment, police killing, and waging war*; zob. Wojciech. S. Kilan, *State power over the body in the context of Thomistic ethics – capital punishment, police killing, and waging war*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 18 (2023, 3), ss. 87-98. W swoim artykule starałem się jedynie zarysować kwestie, które rozważyć należy w kontekście śmiercionośnych działań państwa. W doktoracie zagadnienia te omawiam w sposób szczegółowy.



9:10294

uprawnienie do wykonywania kary śmierci, jest współcześnie podważane. Kwestia ta stała się przedmiotem gorącej debaty między Johnem Finnisem a Edwardem Feserem[11]. O ile Finnis postuluje, iż kara główna powinna być całkowicie zakazana, o tyle Feser broni stanowiska radykalnego retrybucjonizmu. Co jednak zastanawiające, Tomaszowa analogia między karą śmierci a amputacją, stanowiąca według Christiana Bruggera tradycyjny katolicki argument za dopuszczalnością kary głównej[12], jest zarówno przez Finnisa, jak i Fesera uznawana za co najwyżej drugorzędną. Obok Finnisa i Fesera pojawiły się także inne, bardziej umiarkowane pozycje w kwestii godziwości kary śmierci. Prezentują je między: o. Jacek Salij, o. Tadeusz Ślipko, Christopher Brugger czy Germain Grisez. W niniejszej pracy wybrane koncepcje zostaną zrekonstruowane i omówione, a następnie zaprezentowana zostanie koncepcja, która, wbrew Finnisowi i Feserowi, oprze się na wspomnianej powyżej analogii kary śmierci i amputacji.

Przez współczesnych autorów z nurtu tomistycznego najszerzej omawiana jest problematyka wypowiadania i prowadzenia wojny. Można wyróżnić dwa główne nurty tych badań. Z jednej strony pojawiają się różnorakie analizy historyczne, publikowane między innymi przez Daniela Schwartza, Davida D. Corey'a oraz J. Daryla Charlesa czy Ciana O'Driscolla. Z drugiej zaś problemowe studia nad dopuszczalnością użycia najnowocześniejszych środków prowadzenia wojny opracowują między innymi Gregory Reichberg, Christian Braun, Daniel R. Brunstetter, Cian O'Driscoll oraz Anthony F. Lang Jr. czy John Williams. Badacze z drugiego nurtu prowadzą szczegółowe analizy nad użyciem przez państwo współczesnych śmiercionośnych środków wojennych, dlatego to właśnie do nich odwołuję się w pracy najczęściej.

Śmiercionośne działania policyjne nie stały się w ramach tradycji tomistycznej przedmiotem tak wielkiego zainteresowania, jak kara śmierci czy wojna. Niemniej pewni autorzy prowadzili badania dotyczącego tego, co dopuszczalne dla policjantów w sferze zabijania. Trzeba jednak zauważyć, że rozważali oni śmiercionośne działania policji przez pryzmat zasad prowadzenia wojny (Hicks, Wisniewski). Takie podejście w ramach badań uznałem jednak za nieuzasadnione, zatem konieczne było określenie i uzasadnienie właściwych norm moralnych kierujących śmiercionośnymi działaniami policji. Jeśli natomiast

[11] Por. John Finnis, artykuł internetowy *The Church Could Teach That Capital Punishment Is Inherently Wrong*, https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39401/ (data dostępu 30.09.2023) oraz Edward Feser, artykuł internetowy *The Church Cannot Teach That Capital Punishment is Inherently Wrong: A Reply to John Finnis*, https://www.thepublicdiscourse.com/2018/09/39641/ (data dostępu 30.09.2023).

[12] Zob. Christian Brugger, *Catholic Moral Teaching and the Problem of Capital Punishment*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 68 (2004, 1), ss. 41-67.



10:48284

inni autorzy przywoływani w pracy nie przedstawili wprost swoich poglądów na temat policyjnego zabijania, ich stanowiska ustaliłem na podstawie twierdzeń, które przedstawili w swoich pismach (Finnis, Feser).

W literaturze tomistycznej poważnie dyskutowana jest także kwestia uprawnienia osoby prywatnej do zamierzonego zabijania. Część autorów uznaje, że osoby prywatne mogą powodować czyjąś śmierć jedynie wtedy, gdy jest ona skutkiem ubocznym działania śmiercionośnego (tak twierdzą między innymi Finnis czy Anscombe)[13]. Jednakże istnieje długa tradycja, zgodnie z którą osoba prywatna może zabijać na sposób zamierzony (Vitoria, Franciszek z Toledo, Domingo de Soto, Gregory Reichberg)[14]. Ten problem związany jest z kolejnym, nawet bardziej fundamentalnym zagadnieniem, a mianowicie, czy publiczny lub prywatny status podmiotu ma znaczenie w sferze zabijania. Z jednej strony, pojawiły się stanowiska, zgodnie z którymi nie ma on znaczenia. Co ciekawe, prezentują je filozofowie o skrajnych poglądach co do tego, co dopuszczalne w sferze prywatnego i publicznego zabijania. Finnis uznaje tę różnicę za bez znaczenia, jednocześnie dając państwu uprawnienie do zabijania identyczne z tym, które posiadają jednostki prywatne – śmierć jest dopuszczalna zarówno dla państwa, jak i osób prywatnych jedynie jako skutek uboczny obrony. Natomiast Reichberg, zgadzając się z Finnisem, że status podmiotu nie wpływa na zakres dopuszczalnych działań śmiercionośnych, dokonuje ruchu przeciwnego do Finnisa, dając osobie prywatnej uprawnienie do zamierzonego zabijania, które zwykle przypisywane było jedynie państwu. Z drugiej strony, inni autorzy twierdzą, że prywatny lub publiczny status podmiotu ma fundamentalne znaczenie przy ocenie tego, co jest dla niego dopuszczalne w sferze działań śmiercionośnych. O ile państwo może zabijać na sposób zamierzony, o tyle osoba prywatna może pozbawiać kogoś życia tylko wtedy, gdy śmierć jest skutkiem ubocznym obrony (Anscombe). Nie pojawił się dotąd nikt, kto chciałby bronić stanowiska przeciwnego, zgodnie z którym osoba prywatna mogłaby zabijać w sposób zamierzony, a państwo jedynie wtedy, gdy śmierć byłaby skutkiem ubocznym. W tej dysertacji bronione będzie stanowisko, które uznaje różnicę między państwem a osobą prywatną – jedynie

[13] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 275-279; G. E. M. Anscombe, *War and Murder*, [w:] *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, W. Stein (red.), Sheed and Ward, New York 1962, s. 50.

[14] Zob. Gregory Reichberg, *Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 69 (2005), ss. 341-370; Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure. Libri decem*, cz. 1, ks. 5, q. 1, a. 8, Franciscus à Canto, Medina del Campo 1589, s. 371-375; Franciscus Toletus SI, *Instructio sacerdotum ac poenitentium, vulgo Summa, in libros octo distincta*, ks. 5, r. 6, 14, Bartholomaei Zannetti, Roma 1625, s. 379-380.



11:87964

państwo jest podmiotem uprawnienia do zamierzonego zabijania (czyli właśnie *dominium vitae*).

Ogólnie rzecz biorąc, wyróżnić można dwie główne kontrowersje zawarte we współczesnej literaturze tomistycznej: (i) czy kara śmierci jest uzasadniona, (ii) czy między państwem a osobą prywatną istnieje zasadnicza różnica w ich uprawnieniach do wykonywania działań śmiercionośnych.

### 1.4. Racje prowadzenia badań

Prowadzenie badań nad problematyką działań śmiercionośnych jest uzasadnione z następujących racji:

(i) Dostrzegamy, iż wspólnoty polityczne w pewnych okolicznościach podejmują się działań, które prowadzą lub mogą prowadzić do czyjejś śmierci. Na bazie tej obserwacji pojawia się zasadnicze pytanie – czy wspólnoty te rzeczywiście mają uprawnienie do podejmowania się takich śmiercionośnych działań? Jeśli zaś takie uprawnienie posiadają, to jakie jest jego uzasadnienie i granice?

(ii) Historyczne i współczesne przypadki niepokojów politycznych i społecznych unaoczniają trudności związane z brakiem jasnych i powszechnie znanych norm moralnych, którymi powinny kierować się państwa dążące do uśmierzenia tych niepokojów. Choć w większości krajów obowiązują akty prawne określające granice różnych śmiercionośnych działań państwa, np. interwencji policyjnych z użyciem siły, to na próżno szukać w nich etycznych uzasadnień tych przepisów. Przez to nieraz wydają się one niezrozumiałe i bezpodstawne. Zamiast być jasną wskazówką, jawią się czasem jako coś, co wynika z arbitralnej decyzji danego rządu. Dlatego należy ponownie rozważyć to, jakie są moralne podstawy państwowego uprawnienia do zabijania.

(iii) Stanowisko przeciwne tomizmowi – pacyfizm – który postuluje, iż użycie śmiercionośnej siły jest całkowicie zakazane, wydaje się trudny do pogodzenia z praktyką życia codziennego[15]. Okoliczności, w jakich przyszło istnieć różnym wspólnotom

[15] Na poparcie tego przekonania Elizabeth Anscombe prezentuje dodatkowy argument. Stwierdza mianowicie, iż jeśli uzna się wszelkie zabijanie za niedopuszczalne, to można w pewnej mierze zatracić zdolność odróżniania od siebie działań mniej lub bardziej niegodziwych moralnie. To zaś paradoksalnie prowadzi do tego, że obie strony konfliktu zbrojnego będą stosować wszelkie środki w celu pokonania przeciwnika – zgodnie z regułą, „jak oni nam, to my im". Przykłady takiego wzajemnego „zmuszania" się do stosowania coraz bardziej niegodziwych środków można znaleźć w historii II Wojny Światowej, np. bombardowanie Londynu przez siły powietrzne Luftwaffe oraz bombardowanie Drezna przez Royal Air Force, oraz US Air Force.



12:46348

politycznym, prędzej czy później zmuszają je do użycia siły wobec tych, którzy chcieliby je zniszczyć. Dostrzegając nieuniknioność tego, że działań śmiercionośnych państwo kiedyś będzie musiało się podjąć, należy jasno określić, jakie są granice i uzasadnienia takich działań.

(iv) Praca ta posłuży rozstrzygnięciu dwóch kwestii, które wywołują największe kontrowersje we współczesnej literaturze tomistycznej. Odpowiem mianowicie na pytania: czy kara śmierci jest moralnie uzasadniona oraz, czy istnieje jakaś zasadnicza różnica między państwowym a prywatnym uprawnieniem do podejmowania się działań śmiercionośnych.

Odpowiedzi na wyróżnione powyżej zagadnienia poszukiwane będą w odniesieniu do filozofii św. Tomasza z Akwinu. Czerpanie z myśli tomistycznej jest ogólnie uzasadnione, gdyż stanowi ona wyraz klasycznej i tradycyjnej myśli filozoficznej. Cechując się obiektywizmem i realizmem, znacząco odróżnia się od powszechnych obecnie nurtów subiektywistycznych i antropocentrycznych.

Za rozważaniem problematyki działań śmiercionośnych w ramach filozofii tomistycznej przemawiają dwie racje. Po pierwsze, Akwinata miał jasne i przemyślane poglądy na temat państwowego i prywatnego uprawnienia do zabijania. Dostrzegał on znaczenie tej problematyki życiu moralnym i duchowym człowieka, raz po raz dając temu wyraz w swych pismach. Po drugie, tomizm jest jedną z najważniejszych klasycznych filozoficznych tradycji myślenia o państwie i jego uprawnieniu do zabijania, leżąc (wraz z innymi tradycjami) u podstaw europejskiej i katolickiej kultury.

### 1.5. Omówienie części pracy

Dysertacja składa się z ośmiu rozdziałów. Rozdział pierwszy stanowi wstęp do pracy, w którym określone zostały – przedmiot, stan i metodyka badań. Ponadto zaprezentowano racje prowadzenia studiów nad tym zagadnieniem oraz klucz doboru literatury. Rozdział drugi jest wprowadzeniem w zagadnienie działań śmiercionośnych państwa. Najpierw omówiono kwestię działania z pewnym zamiarem oraz przedstawiono typologię działań śmiercionośnych państwa. Kolejno, ustalono istotę morderstwa rozumianego jako absolutnie niedopuszczalne działanie śmiercionośne. Wstępnie omówiono ideę różnicy między państwem a osobami prywatnymi w sferze działań śmiercionośnych, wyróżniono działania śmiercionośne, które będą omawiane w pracy, a także zaprezentowano główne tezy całej dysertacji. W trzecim rozdziale prowadzono rozważania nad dopuszczalnością kary śmierci.



13:71261

W czwartym rozdziale określono to, jaki status w ramach filozofii tomistycznej posiadają formacje policyjne oraz przedstawiono argumentację przemawiającą za dopuszczalnością zamierzonego zabijania przez policjantów. Rozdział piąty zawiera w sobie badania nad wojną. Uwaga skupiona została na określaniu dopuszczalności dokonywania konkretnych wojskowych działań śmiercionośnych, analizując zagadnienie dopuszczalności wypowiadania wojny jedynie wtedy, gdy jest to konieczne dla wykonania tego pierwszego zadania. W szóstym rozdziale omówiono dopuszczalność pozostałych śmiercionośnych działań państwa, które na pierwszy rzut oka nie mogą zostać przyporządkowane do uprawnienia sądowego, policyjnego bądź wojskowego. Kolejny, siódmy rozdział poświęcony jest badaniu kwestii państwowego monopolu na przemoc. W nim ustalono, dlaczego to właśnie państwo, a nie osoby prywatne lub niepaństwowe stowarzyszenia, ma uprawnienie do zamierzonego zabijania osób. Rozdział ósmy stanowi zakończenie całych rozważań.

### 1.6. Dobór literatury

Co do literatury, która jest podstawą dysertacji, nie będzie niczym dziwnym, iż głównym źródłem, z którego będę czerpał, są teksty św. Tomasza z Akwinu (zwłaszcza „Summa theologiae[16]"). Oprócz tekstów samego Akwinaty niezmiernie ważnym źródłem dla prowadzonych analiz są dzieła filozofów tomistycznych, komentatorów i kontynuatorów św. Tomasza. Po pierwsze, są to pisma barokowych filozofów skupionych w ramach Szkoły z Salamanki – Domingo de Soto, Domingo Báñeza, Francisco de Vitorii, Diego de Covarruvias y Leyva'y[17] – po drugie, analizy współczesnych filozofów zajmujących się problematyką działań śmiercionośnych państwa – Elizabeth Anscombe, Johna Finnisa, Germaina Griseza, Edwarda Fesera i Josepha Bessette, Gregory'ego Reichberga czy Josepha Boyle'a.

Oczywiście nie będzie możliwe odniesienie się do pism wszystkich dotąd żyjących pisarzy tomistycznych, stąd konieczny był wybór pewnych autorów z pominięciem innych. Pierwotne zainteresowanie badawcze kierowało się ku argumentom św. Tomasza. Jednakże w czasie ich analizowania pojawiały się dodatkowe kwestie wymagające uszczegółowienia i wyjaśnienia. Dlatego odwoływano się do pism tych spośród dawnych autorów tomistycznych,

[16] Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae, II$^a$-IIae q. 1-122 cum commentariis Caietani* [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tomy 8 i 9, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1895, 1897. Korzystano także z wersji internetowej, która dostępna jest na stronie *Corpus thomisticum*: https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html (data dostępu 13.03.2024). Dalsze przypisy: *S. th.*

[17] Szerzej na temat myśli politycznej filozofów ze Szkoły z Salamanki: zob. Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: a Study of the Political Ideas of Vitoria, de Soto, Suarez, and Molina*, Oxford University Press, Oxford 1963.



14:90396

którzy odpowiadali właśnie na te szczegółowe kwestie. Nie dążono jednak do zrekonstruowania genealogii czy zmian zachodzących w tomizmie, a raczej do systematycznego opracowania problematyki państwowego zabijania. Natomiast za dokonanym doborem współczesnych autorów przemawiają trzy racje: (i) uczestniczą oni we współczesnych filozoficznych debatach na temat państwowego uprawnienia do zabijania, (ii) uczestnicząc w tych debatach, odwołują się oni do tradycji tomistycznej, którą uważają za istotną, (iii) uznając się za kontynuatorów myśli św. Tomasza, nie są oni ze sobą zgodni[18].

[18] W celu zrozumienia tych odmienności, dobierałem autorów o skrajnych poglądach, np. Finnis i Feser w kwestii dopuszczalności kary śmierci.



15:11038

## 2. Zasadnicze rozróżnienia w kwestii uprawnień do podejmowania się działań śmiercionośnych przez państwo. Typologia działań śmiercionośnych państwa

### 2.1. Typologia działań śmiercionośnych państwa – rozważania wstępne

2.1.1. Państwo jako byt istotowo różny od osób prywatnych

W kolejnych częściach tego rozdziału przedstawione i rozważone zostaną typy działań śmiercionośnych, jakich podjąć może się państwo na podstawie posiadanej przez siebie władzy nad życiem. Nim to jednak nastąpi, konieczne jest przynajmniej ogólne zrozumienie, czym dla św. Tomasza jest państwo i właściwe jemu działania. Jak zauważa John Finnis, Akwinata miał świadomość istnienia różnorakich rodzajów państw – cesarstw, prowincji, królestw czy państw-miast. Rozpoznawał także różnicę między „narodem a państwem lub wspólnotą polityczną"[19]. Niemniej św. Tomasz abstrahował od tych kwestii, pojmując państwo przede wszystkim jako „całą dużą społeczność, która jest zorganizowana politycznie przez różne instytucje, porozumienia i praktyki, powszechnie i słusznie (*reasonably*) zwane «rządem» i «prawem»"[20]. Państwo, zwane przez św. Tomasza *civitas*, *communitas politica*, *communitas civilis* oraz *respublica*[21], odróżnia się od innych wspólnot tym, że jako jedyne jest wspólnotą doskonałą (*communitas perfecta*)[22]. Doskonałość państwa polega na posiadaniu pełnego zbioru świeckich praw, dzięki czemu przy kierowaniu wspólnotą nie musi się ono odwoływać do wyższej od siebie instancji władzy świeckiej (jak mogło mieć miejsce, np. w przypadku księstwa podlegającego królestwu). Jakie śmiercionośne działania mogą zostać przez państwo wykonane na podstawie tych praw, zostanie ustalone w pracy.

Warto na samym początku także zauważyć, że moralnie godziwe działania śmiercionośne państwa są dla św. Tomasza przejawem władzy miecza, jaką państwo ma nad ludźmi. Z tego względu Akwinata przywołuje, np. w kwestii poświęconej wojnie, następujący fragment Pisma Świętego:

---

[19] John Finnis, John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 219.
[20] Tamże, s. 220.
[21] Zob. *S. th.* I-II, q. 21, q. 90-108. Por. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 219-254.
[22] Zob. *S. th.* I-II, q. 90, a. 3, ad 3. Por. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 154-156.



16:34906

„Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo **nie na próżno nosi miecz**. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle" (Rz 13, 3-4)[23].

Dlatego też różne szczegółowe typy państwowego uprawnienia do zabijania wynikają z jednego uprawnienia państwa, które klasycznie określane jest właśnie jako *władza miecza*. Jak już napisałem we wstępie, wyróżnić można trzy główne typy działań śmiercionośnych państwa – sądownicze działania śmiercionośne, policyjne działania śmiercionośne oraz wojenne działania śmiercionośne. Odpowiadające tym typom działań szczegółowe uprawnienia wynikają z bardziej fundamentalnego uprawnienia, jakim jest władza miecza.

Następnie, trzeba dodać, że dla Akwinaty państwo jest bytem wyższego rzędu niż pojedynczy ludzie, dlatego też nie może „osobiście" podejmować się konkretnych działań śmiercionośnych, np. kary śmierci. Stąd, gdy mowa o tym, że państwo ma uprawnienie do wykonywania pewnych działań śmiercionośnych, to *de facto* ma się na myśli to, że uprawnienie to posiadają pewne osoby, które działają *w imieniu* państwa. Działania te mogą na pierwszy rzut oka nie różnić się od podobnych działań osób prywatnych, jednakże są w swej istocie czymś innym, gdyż ufundowane są na autorytecie państwa. Przykładowo, kat wykonujący karę śmierci jest oczywiście pewną osobą, ale jego działanie jest czymś innym niż działanie samozwańczego mściciela mordującego przestępców, gdyż kat działa w imieniu państwa. Właśnie jako osoba działająca w imieniu państwa, może on się w ogóle podjąć się wykonywania obowiązków katowskich.

### 2.1.2. Teoria zamiaru w filozofii Akwinaty

Kluczowe jest także ogólne wprowadzenie do zagadnienia działania z pewnym zamiarem, a także relacji między tym, co zamierzone a tym, co przewidywane. Odwołując się do twierdzeń św. Tomasza, można wymienić dwa podstawowe typy zamiaru: (i) zamierzanie czegoś jako cel, (ii) zamierzanie czegoś jako środek[24]. Przykładowo, pewien człowiek może wziąć sobie za cel dotarcie do jakiegoś miejsca – znalezienie się w tym miejscu będzie wtedy zamierzonym celem jego działania. Ten sam człowiek, wychodząc rano z domu, zamierza zakupić bilet kolejowy, aby w danym miejscu się znaleźć – zakup biletu i przejazd koleją są tym, co zamierzone jako środek do celu. Środki jako takie mogą być także przedmiotem

[23] Por. Św. Tomasz z Akwinu OP, *Wykład Listu do Rzymian*, r. 13, w. 1, 1035-1036, przeł. J. Salij OP, W drodze, Poznań 1987, s. 202.
[24] Por. *S. th.* I-II, q. 12.



17:43185

wyboru, gdy ktoś wybiera dany środek spośród wielu innych, które są mu dostępne[25]. Jednakże środek jako coś wybieranego właśnie z uwagi na dany cel, nie jest poza zamiarem działającego (nie jest *praeter intentionem*). Środek taki stanowi wtedy cel pośredni (bliższy), który służy osiągnięciu celu głównego[26]. Odwołując się do wcześniejszego przykładu, zakup biletu oraz rozpoczęcie podróży pociągiem stanowiły cele pośrednie, które osiągnąć chce osoba zmierzająca do jakiegoś miejsca, jako do celu głównego. Zatem środki oraz cele mogą być zarówno dwoma przedmiotami dwóch odrębnych poruszeń woli – wyboru oraz zamierzenia – jak i przedmiotami jednego poruszenia woli, w którym środki są wybierane z uwagi na cel (*propter finem*)[27]. Rozważając to zagadnienie od strony celów, można także powiedzieć, że zamierzając pewien cel, zamierza się (i chce) jednocześnie pewnych środków do tego celu, gdyż zamierzenie dąży do realnego osiągnięcia tego, co zamierzone, a nie jedynie do wyrażenia pewnego życzenia[28].

Dwa omówione typy zamiaru stanowią fundament Tomaszowego ujęcia działań wykonywanych z pewnym zamiarem. Należy jednak zadać pytanie, czy nie ma jeszcze innych form zamierzania, które co prawda nie są związane z działającym i jego celami (*finis operantis*), ale z samym działaniem i jego skutkami (*finis operis*).

Nim zostanie udzielona odpowiedź na to pytanie, należy za św. Tomaszem rozważyć, czy skutki działań wpływają na ocenę moralną samego działania[29]. Akwinata zauważa, iż zależy to od tego, czy dane konsekwencje mogły zostać przez sprawcę przewidziane (*praecogitata*). Jeśli sprawca przewidział dane konsekwencje swojego działania, co do zasady będą one wpływały na wartość moralną tego działania. Kwestia jest jednak bardziej skomplikowana, gdy sprawca faktycznie nie przewidział nadejścia danych skutków swojego działania. Wtedy pytać trzeba nie tyle o działającego, ile o samo działanie i jego skutki. Św. Tomasz dokonuje, właśnie w kontekście nieprzewidywanych przez sprawcę skutków działania, ważnego rozróżnienia. Zwraca uwagę najpierw na to, że na wartość moralną danego czynu wpływają nieprzewidywane przez sprawcę skutki działań, jeśli następują one z

[25] Por. także: Joseph Boyle, *Preater intentionem in Aquinas*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 42 (1978, 4), ss. 649-665; Thomas A. Cavanaugh, *Aquinas's Account of Double Effect*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 61 (1997, 1), ss. 107-121; John Finnis, *Describing & Delineating Effects: Comment on a Paper by Thomas Finegan*, „Notre Dame Law School Legal Studies" 1639 (2016), ss. 1-10; tenże, *Direct and Indirect: A Reply to Critics of our Action Theory*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 65 (2001, 1), ss. 1-44.

[26] Zob. *S. th.* I-II, q. 12, a. 2, co.

[27] Zob. *S. th.* I-II, q. 12, a. 4, co.

[28] Środki stanowią przedmiot postanowienia, cele zaś są przedmiotem życzenia; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1111b-1112a, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 126-127.

[29] Zob. *S. th.* I-II, q. 20, a. 5, co.



18:39282

natury samego działania i w większości przypadków wykonywania tegoż działania[30]. Zatem skutki działań wpływać mogą na wartość moralną działania, nawet jeśli nie były one przez sprawcę przewidywane. Natomiast bez znaczenia moralnego są nieprzewidywane skutki działania, które pojawiają się akcydentalnie i rzadko. Przykładowo, na ocenę moralną czynu – podłożenia ognia pod budynek – wpływa fakt, że ów budynek spłonął. Natomiast nie wpłynie na wartość moralną otwarcia przed kimś drzwi fakt, że okno w tych drzwiach pękło niespodziewanie i pokaleczyło wpuszczaną osobę.

W kontekście powyższych rozważań Tomaszowych trzeba jeszcze poddać pod rozwagę samo pojęcie przewidywania (*praecogitatio*) oraz przewidywanych skutków działań. Jak stwierdza Elizabeth Anscombe, we współczesnej filozofii moralnej, zwłaszcza w brytyjskim konsekwencjalizmie (którego głównym przedstawicielem jest Henry Sidgwick[31]), rozpowszechniony jest błąd polegający na utożsamieniu zamierzonych (*intended*) i

[30] Zob. *S. th.* I-II, q. 20, a. 5, co.

[31] Kwestia rozróżnienia między skutkami zamierzonymi a przewidywanymi jest szeroko dyskutowana we współczesnej filozofii moralnej. Można uznać, skrótowo opisując ten spór, iż w pewnej mierze jest to dyskusja między klasyczną filozofią moralną, w obrębie której odróżnia się te dwa typy skutków, a filozofią utylitarystyczną, w której ramach skutki te się utożsamia. Tradycja utylitarystyczna ufundowana jest na tekście Henry'ego Sidgwicka pt. *The Methods of Philosophy*; zob. Henry Sidgwick, *The Methods of Philosophy*, Macmillan and co., London 1874. Więcej o szczegółowych kwestiach sporu zob.: G. E. M. Anscombe, *Action, Intention and 'Double Effect'*, [w:] tejże, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (red.), „Imprint Academic", Exeter 2005, ss. 207-226; taż, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 2000; Adam D. Bailey, *The Intended/Foresee Distinction, Moral Absolutes, and The Side Effects of The Choice To Do Nothing*, „American Journal of Jurisprudence" 56 (2011), ss. 151-168; Jonathan Bennett, *'Whatever the Consequences'*, „Analysis" 26 (1966, 3), ss. 83-102; Joseph M. Boyle, *Toward Understanding the Principle of Double Effect*, „Ethics" 90 (1980), ss. 527-538; tenże, *Who is Entitled to Double Effect?*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 16 (1991), ss. 475-494; Thomas A. Cavanaugh, *The Ethical Relevance of the Intended/Foreseen Distinction According to Anscombe* (Pre-publication penultimate draft), „Philosophy" 50, ss. 1-28; Roderick M. Chisholm, *The Structure of Intention*, „Journal of Philosophy" 67 (1970, 19), ss. 633-647; John Finnis, *Intention and Side Effects*, [w:] tegoż, *Collected Essays: Intention and Identity*, tom 2, Oxford University Press, Oxford 2011, ss. 173-197; William J. FitzPatrick, *The Doctrine of Double Effect: Intention and Permissibility*, „Philosophy Compass" 7 (2012, 3), ss. 183-196; Marc Hauser, Cushman Fiery, Young Liane et al., *A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications*, „Mind and Language" 22 (2007, 1), ss. 1-21; Alison Hills, *Defending Double Effect*, „Philosophical Studies" 116 (2003), ss. 133-152; tenże, *Intentions, Foreseen Consequences and The Doctrine of Double Effect*, „Philosophical Studies" 133 (2007), ss. 257-283; Adam J. Kolber, *Unintentional Punishment*, „Legal Theory" 18 (2012), ss. 1-29; Patrick Lee, *Distinguishing Between What is Intended and Foreseen Side Effects*, „The American Journal of Jurisprudence" 62 (2017, 2), ss. 231-251; Anna Lindblad, Niels Lynöe, Niklas Juth, *End-of-Life Decisions and the Reinvented Rule of Double Effect: A Critical Analysis*, „Bioethics" 28 (2014, 7), ss. 368-377; Edward C. Lyons, *Balancing Acts: Intending Good and Foreseeing Harm – The Principle of Double Effect in the Law of Negligence*, „Georgetown Journal of Law and Public Policy" 3 (2005, 2), ss. 453-500; Alasdair MacIntyre, *Doing Away with Double Effect*, „Ethics" 11 (2011), ss. 219-255; Niels van Miltenburg, *Practical Knowledge and Foreseen Side Effects*, „Journal of Ethics and Social Philosophy" 1 (2011), ss. 1-7; Michael Moore, *Placing Blame. A General Theory of Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 1997; Shaun Nichols, Shikhar Kumar, Theresa Lopez et al., *Rational Learners and Moral Rules*, „Mind and Language" 31 (2016, 5), ss. 530-554; Warren S. Quinn, *Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect*, „Philosophy and Public Affairs" 18 (1989, 4), ss. 334-351; Delvin Russel, *Intended and Foreseen. Unavoidable Consequences*, „Manuscrito" 41 (2018, 4), ss. 481-499.



19:42497

przewidywanych skutków działań (*foreseen*)[32]. Popadnięcie w ten błąd prowadzi do tego, że przy ocenie moralnej odpowiedzialności danej osoby za spowodowanie pewnych skutków bez znaczenia staje się to, czy skutki przez nią przewidywane, były także zamierzone. Warto zrekonstruować przykład Anscombe, który unaocznia problematyczność tego konsekwencjalistycznego utożsamienia[33]. Pewna osoba przestaje opiekować się swoim dzieckiem, choć ma oczywiście obowiązek to czynić. Może ona przestać opiekować się swoim dzieckiem: (i) dlatego, że nie chce dalej tego czynić, (ii) w celu wymuszenia na kimś innym wzięcia dziecka pod opiekę, (iii) ponieważ została zamknięta w więzieniu za odmowę uczynienia czegoś niegodziwego. Zakończenie opieki pojawia się tutaj na różny sposób, odpowiednio: jako coś zamierzonego jako cel, jako coś zamierzonego jako środek oraz jako przewidywany skutek uboczny odmowy uczynienia pewnej niegodziwości. Utożsamiając skutki przewidywane z zamierzonymi, działania te musimy ocenić w identyczny sposób – niesprawiedliwie uwięziony rodzic zaciągnąłby na siebie taką samą winę, jak osoba, która po prostu zdecydowała, że nie chce zajmować się już dzieckiem.

Powyższa kwestia związana jest także z uznawaną przez św. Tomasza i tomistów zasadą podwójnego skutku[34]. Zgodnie z tą zasadą, odróżniającą skutki zamierzone od ubocznych, dopuszczalne jest spowodowanie pewnego zła, jeśli będzie ono jedynie skutkiem ubocznym działania[35]. Skutki uboczne charakteryzują się tym, że zawsze są niezamierzone, jednak mogą w niektórych sytuacjach zostać przewidziane. Przykładowo, osoba przyjmująca pewien lek zamierza dzięki niemu poprawić swój stan zdrowia; w takiej sytuacji dopuszcza wystąpienie pewnych, nawet przewidywanych, niepożądanych skutków przyjęcia takiego leku, gdyż będą to skutki uboczne. Nie będzie jednak jedynie przewidywanym skutkiem ubocznym ten skutek, który pojawia się po pewnym działaniu z natury działania i w większości przypadków. Przykładowo, rozdzielając bliźnięta syjamskie, lekarz zamierza pozbawić jedno z nich życia, skoro było wiadomo, że nie będzie mogło ono żyć po rozdzieleniu, np. bliźnięta te dzieliły jedno serce – śmierć jednego z bliźniąt nie jest tylko skutkiem przewidywanym[36]. Wtedy możliwość przewidzenia danego skutku ma znaczenie

[32] Zob. G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy" 33 (1958), s. 11-12 oraz taż, *Wojna i morderstwo*, przeł. J. Głowala, „Roczniki filozoficzne" 62 (2014, 3), s. 123-124.

[33] Zob. G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, s. 11-12.

[34] Por. *S. th.* II-II, q. 64. a. 7.

[35] Por. David S. Oderberg, *The Doctrine of Double Effect*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Action*, T. O'Connor, C. Sandis (red.), Wiley-Blackwell, Oxford 2010, ss. 324-330 oraz Barbara Chyrowicz SSpS, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Znak, Kraków 2008, s. 299-309. Pewne rozważania nad zasadą podwójnego skutku pojawią się także w części 7.2.

[36] Por. Barbara Chyrowicz SSpS, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 301-302.



20:10581

moralne. Warto dodać, że granica między tym, co przewidywane i tym, co zamierzone nie jest oczywiście określona zawsze tak samo, gdyż trzeba brać pod uwagę to, jakie działanie było wykonywane oraz kto dane działanie wykonywał.

Wykorzystywanie zasady podwójnego skutku wymaga także oddalenia zarzutu przywołanego przeciwko niej już przez Pascala, który twierdził, że stanowi ona „jezuicki" sposób na wtórne usprawiedliwianie niegodziwości. Zarzut ten można zrekonstruować następująco: gdy ktoś dokonał czegoś złego, to może, na podstawie zasady podwójnego skutku, w łatwy sposób się usprawiedliwić, mówiąc, że zamierzał osiągnąć pewien dobry cel, natomiast spowodowane zło było jedynie przewidywanym skutkiem ubocznym[37].

Zarzut Pascala jest jednak bezpodstawny. Po pierwsze, można zazwyczaj oceniać prawdziwość deklarowanych przez sprawcę zamiarów działania. Rzadko zdarza się, aby sam czyn, z uwagi na jego naturę czy okoliczności wykonania, nie pozwalał na określenie tego, czy sprawca zamierzał spowodować pewne złe skutki[38]. Co prawda konsekwencjalista mógłby powiedzieć, że nie istnieje żadna natura czynu, a to, jakie działanie zostało przez kogoś wykonane, można rozpoznać dopiero po określeniu stosunku dobrych i złych skutków, które z niego wynikły[39]. Niemniej, trzeba zauważyć, że konsekwencjalizm w rzeczywistości ogranicza możliwość właściwej oceny skutków działań, gdyż ogranicza się jedynie do tych skutków, których podmiot się spodziewał[40]. Rzeczywiste skutki, które nie zostały przez podmiot przewidziane, nie zostają w ramach konsekwencjalizmu uwzględnione przy ocenie działania, a przecież uwzględnione mogą zostać. Spowodowanie pewnych złych skutków będzie dla danej osoby obciążające zwłaszcza wtedy, gdy dany podmiot powinien je przewidzieć. Po drugie zaś, nawet jeśli zgodzić by się na to, że takie „kierowanie" zamiarem

---

[37] Zob. Blaise Pascal, *Prowincjałki*, list VII, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 82: „Abyś się bowiem przekonał, że my nie pozwalamy wszystkiego, dowiedz się na przykład, że nie ścierpieliśmy nigdy, aby ktoś miał formalny zamiar grzeszenia dla samego grzechu. Skoro się ktoś upiera trwać w złem dla samego złego, z takim zrywamy bez pardonu: to jest rzecz szatańska; nie masz tu wyjątku ani dla wieku, ani dla płci i stanu. Ale kiedy ktoś nie żywi tego ohydnego zamiaru, staramy się wprowadzić w życie naszą metodę odwracania intencji, polegającą na tym, aby obrać dozwolony przedmiot za cel swej czynności. Rozumie się, iż o ile tylko w naszej mocy, odwodzimy ludzi od rzeczy zakazanych; ale kiedy nie możemy zapobiec uczynkom, oczyszczamy bodaj intencję; występność środka ratujemy niewinnością celu". Por także: tenże, *Les provinciales*, Ernest Flammarion, Paris 1907, s. 91.

[38] Zob. G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, s. 11.

[39] Za Speamannem można powiedzieć, że konsekwencjalizm jest moralnym nominalizmem – każde działanie jest neutralne moralne do czasu, gdy zostanie wykonane w pewnej szczególnej sytuacji i określone zostaną jego skutki. Zob. Robert Spaemann, *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu*, przeł. J. Merecki SDS, „Ethos" 9 (1996, 1-2), s. 33-34.

[40] Zob. Anscombe G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, s. 12. Konsekwencjalizm w prezentowanej tutaj formie jest tym bardziej problematyczny, gdy podmiot nie jest w stanie przewidywać skutków swoich działań, np. kierowca prowadzący samochód pod wpływem alkoholu.



21:78381

jest możliwe, to i tak byłoby ono po prostu zamierzaniem drugiego rzędu, które tak samo, jak zamierzanie pierwszego rzędu prowadziłoby do zaciągnięcia na siebie odpowiedzialności za daną niegodziwość[41]. Dlatego nikt nie może na poważnie traktować takiego „odwracania intencji".

Jak zostało ustalone powyżej, pewne skutki mogą być zamierzone jako cel działania bądź jako środek do dalszego celu. Są to typy zamiaru związane z samym działającym. Powrócić należy jednak do pytania dotyczącego takich typów zamierzenia, które można przypisać sprawcy z uwagi na wykonywane przez niego działanie. Posługując się przykładem, można zapytać, czy śmierć osoby, której sprawca zadał dwadzieścia ciosów nożem w okolice szyi oraz tułowia należy uznać za skutek przez tegoż sprawcę przewidywany czy za skutek zamierzony? Przywołane powyżej rozważania św. Tomasza dotyczą obiektywnej natury samego czynu i nie pozwalają na rozstrzygnięcie tego problemu, bo choć mówi on tam o skutkach pojawiających się zawsze i z natury danego działania, to nie wiąże ich z zamiarem sprawcy. We fragmentach „De malo" Akwinata stwierdza, że sprawca ponosi odpowiedzialność za skutki swoich grzesznych działań, gdy następują one zawsze lub w większości przypadków po działaniu przez niego wykonanym[42]. Stwierdza, że sprawca nie zamierza tych skutków *per se*, jednakże będzie odpowiadał za ich zaistnienie z racji samej natury działania. Jednakże i w tym fragmencie „De malo" św. Tomasz nie dokonuje kolejnego kroku, jakim byłoby stwierdzenie, że to, co zawsze następuje po danym działaniu sprawcy, jest zamierzone przez niego *per accidens*, nawet jeśli sam sprawca faktycznie tego nie zamierzał[43].

Pogląd uznający za zamierzone skutki, które następują z natury i w większości przypadków (nawet jeśli sprawca faktycznie ich nie zamierzał i nie przewidywał), uformowany został ponad dwa wieki po śmierci św. Tomasza przez hiszpańskiego teologa, filozofa i arcybiskupa Diego de Covarrubias y Leyva'ę[44]. W kanonistyce i doktrynie prawa

[41] Zob. G. E. M. Anscombe, *Intention*, § 25, Harvard University Press, Cambridge MA, London 2000, s. 41-45 oraz David S. Oderberg, *The Doctrine of Double Effect*, s. 328. Anscombe odrzuca możliwość swobodnego kierowania zamiarem przez sprawcę. Przykładowo, nie jest dopuszczalne, aby złodziej uzasadniał swoje przestępstwo przez twierdzenie, że nie chciał nikogo okraść, ale jedynie chciał sprawdzić swoje złodziejskie zdolności. Kwestia ta jest związana z koncepcją zamiaru pośredniego, który zostanie omówiony w kolejnych fragmentach studium.

[42] Zob. Św. Tomasz z Akwinu OP, *Quaestiones Disputatae de malo*, q. 1, a. 3, ad 15, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 23, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1982, s. 17-18.

[43] W niektórych fragmentach Akwinata odwołuje się jedynie do pośredniego chcenia pewnych skutków, np. skutków upicia się, zob. *S. th.* I-II, q. 77, a. 7. Por. Joseph Boyle, *Preater intentionem in Aquinas*, s. 659-660.

[44] Zob. Diego de Covarruvias y Leyva, *Opera omnia*, tom 1, cz. 5, 2, Sigmund Feierabend, Frankfurt 1571, s. 556. Diego de Covarruvias y Leyva (1512-1577) był arcybiskupem Segowii oraz przedstawicielem Szkoły z Salamanki. Jego nauczycielami byli między innymi Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta oraz Francisco de



22:68973

taki zamiar jest nazywany zamiarem pośrednim (*indirecte intentum*)[45]. Koncepcja zamiaru pośredniego jest rozwinięciem scholastycznej zasady *versanti in re illicita imputantur omnia, quae sequantur ex delicto* (wszystko, co wynika z czynu niedopuszczalnego popełnionego przez sprawcę, podlega przypisaniu), której sformułowanie przypisuje się Bernardowi z Pawii. Abp. Diego de Covarrubias y Leyva, odwołując się do pism św. Tomasza[46], wyciąga z obiektywnej natury działania wnioski na temat zamiaru sprawcy. Stwierdza, że samo wykonanie niedozwolonego działania, które z natury i w większości przypadków prowadzi do określonych skutków, pozwala przypisać sprawcy zamiar spowodowania tychże skutków. Nie zostaną natomiast uznane za zamierzone te skutki, które pojawiają się akcydentalnie po niegodziwym działaniu wyjściowym. Pośredniość tego typu zamiaru polega na tym, że to, co określane jako zamierzone pośrednio następuje po tym, co sprawca zamierzał bezpośrednio. Tym, co odróżnia konstrukcję prawną *versanti in re illicita* od koncepcji zamiaru pośredniego, jest to, iż o ile zasada sformułowana przez Bernarda z Pawii pozwalała na przypisanie sprawcy wszystkich skutków jego działania pod warunkiem wystąpienia zamiaru wobec wyjściowego niedopuszczalnego działania, o tyle koncepcja zamiaru pośredniego dołącza do tego także wymóg wystąpienia normalnego związku przyczynowego między działaniem sprawcy a przypisywanymi mu skutkami. Zatem sprawcy można przypisać zamiar pośredni spowodowania pewnych skutków, gdy wynikają one z czynu niedopuszczalnego z natury tegoż działania oraz w większości przypadków.

Koncepcja ta wydaje się jak najbardziej przekonująca, zarówno przy rozważaniu skutków dalszych działania sprawcy, jak i przypadków, w których sprawca chciał by usprawiedliwić swoje przestępstwo przez właściwe „skierowanie" swojego zamiaru (np. mówiąc, że nie chciał nikogo zabić, a jedynie poruszać nożem w określony sposób, lub że chciał jedynie uzyskać korzyść pieniężną, a nie chciał nikogo okraść). Stąd do dwóch klasycznych typów zamiaru, które zostały sformułowane przez św. Tomasza (zamierzanie jako celu oraz zamierzanie jako środka), należy dodać trzeci typ, jakim jest zamiar pośredni[47].

---

Vitoria.

[45] Zob. Magdalena Kowalewska, *Zamiar ewentualny w świetle psychologii*, rozprawa doktorska, Poznań 2013, s. 15-16 oraz Zdzisław Papierkowski, *Wina kombinowana*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny" 8 (1965, 3-4), s. 105-106. Por. Jerzy Lachowski, *Strona podmiotowa czynu zabronionego*, [w:] *Nauka o przestępstwie. Zasady odpowiedzialności. System Prawa Karnego*, R. Dębski (red.), tom 3, wyd. 2, CH Beck, Warszawa 2012, s. 554-592 oraz Magdalen Kowalewska, *Zamiar ewentualny w świetle psychologii*, s. 17.

[46] Zob. Diego de Covarruvias y Leyva, *Opera omnia*, tom 1, cz. 5, 2, s. 556 oraz *S. th.* I-II, q. 76, a. 4, co.

[47] Niektórzy autorzy przyjmują, że skutki pojawiające się z natury działania i w większości przypadków są nieuniknionymi i znanymi skutkami ubocznymi; zob. Alexander Pruss, artykuł internetowy, *Intending as a means or as an end*, http://alexanderpruss.blogspot.com/2020/11/intending-as-means-or-as-end.html (data dostępu 08.06.2024).



23:38079

Starając się jeszcze ustalić relację między zamierzaniem i przewidywaniem, należy uznać, iż osoba, której przypisany został zamiar pośredni wywołania pewnych skutków, jest także kimś, kto winien przewidzieć możliwość pojawienia się tych skutków i zaniechać wykonania danego działania. Sprawca zaciąga na siebie winę moralną i może odpowiadać za zaistnienie danych skutków właśnie dlatego, że mógł te skutki przewidzieć. Możliwość przewidywania danych skutków nie jest jednak źródłem winy moralnej, jeśli skutki te nie wynikają z działania z natury i w większości przypadków. Stąd nie odpowie za morderstwo ktoś, kto, popychając napastnika, spowodował w sposób niezamierzony jego śmierć, gdy popchnięty napastnik wywrócił się i uderzył głową w krawężnik. Co prawda taka osoba może przewidywać, że popchnięcie może spowodować śmierć napastnika, jednak śmierć napastnika nie jest tym, co zamierzone, a jedynie tym, co dopuszczone jako skutek uboczny w ramach obrony. Na inną ocenę zasługuje natomiast odparcie ataku polegające na strzeleniu napastnikowi z broni palnej prosto w głowę – tutaj, ogólnie rzecz biorąc, broniący zaciągnie na siebie winę moralną, gdyż winien on przewidzieć, że napastnik umrze wskutek tego działania (przypisany zostanie mu zamiar pośredni zabicia napastnika)[48]. Zakres tego, co dany podmiot powinien przewidzieć, musi być każdorazowo ustalany z uwagi na szczególną sytuację, w której przyszło mu działać.

Jak zostanie dane działanie sprawcy sklasyfikowane, zależy nie tylko od samego działania, ale także od tego, kto to działanie wykonał. Przykładowo, innej wiedzy na temat możliwych skutków spożycia pewnych trujących owoców należy się spodziewać od wykwalifikowanego biologa, innej zaś od osoby posiadającej jedynie niejasną i potoczną wiedzę na ten temat. Stąd, jeśli pewna osoba umrze wskutek podania jej do spożycia pokrzyka wilczej jagody, to biologa można będzie podejrzewać o to, że zamierzał on pozbawić daną osobę życia, laika zaś oskarżyć będzie można raczej o nieumyślne spowodowanie śmierci (mógł dość łatwo pomylić wilcze jagody z borówkami czarnymi). Biolog winien bezbłędnie przewidzieć to, że takie skutki działania nastąpią, zatem podając komuś te owoce do spożycia, zaciąga na siebie winę moralną (taki biolog nie musi nawet faktycznie przewidywać zaistnienia takiego skutku, gdyż wystarczy jedynie to, że winien on to przewidzieć)[49].

---

[48] Por.: Steven J. Jensen, *The Trouble with Secunda Secundae 64, 7*, „The Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy" 83 (2006, 2), ss. 143-162 oraz Joseph Shaw, *Killing in the Catholic Ethical Tradition – II: Self-Defence*, „The Downside Review" 123 (2005, 433), ss. 274-294.

[49] Odróżnienie zamierzania i przewidywania pewnego skutku jest jak najbardziej uzasadnione, nawet jeśli próba zastosowania tej dystynkcji natrafia na pewne problemy. Problem pojawia się, gdy np. porównuje się przypadki spowodowania czyjejś śmierci wskutek podpalenia budynku (celem samo spalenie budynku) oraz wskutek wykonywania operacji medycznej. O ile w przypadku, gdy ktoś pozbawi kogoś życia przez podpalenie budynku,



24:50333

Ostatnią kwestią, którą należy mieć na uwadze przy wstępnym rozważaniu działań ludzkich w kontekście zamiaru, jest zaniechanie. Pomijając szeroką dyskusję na temat tego, które następstwo zaniechania jest przez sprawcę zamierzone, a które jedynie dopuszczone, w niniejszej pracy przyjmowane będzie stanowisko, iż następstwo zaniechania sprawcy jest zamierzone, jeśli miał on obowiązek zapobiec temu następstwu[50]. To rozwiązanie wprost wynika ze wspomnianej wcześniej zasady *versanti in re illicita*, gdyż zaniechanie jest źródłem odpowiedzialności moralnej, właśnie dlatego, że jest to działanie niedopuszczalne, które prowadzi do złych skutków.

### 2.2. Typologia działań śmiercionośnych państwa – kryteria i rozróżnienia

Dokonawszy najważniejszych ustaleń dotyczących zamierzania, a także relacji między zamierzonymi, przewidywanymi i ubocznymi skutkami działań, wyróżnione zostaną najważniejsze typy działań śmiercionośnych państwa. Typy te wyodrębniane będą według kryteriów, które są filozoficznie neutralne. Oznacza to, że przyjęcie danego rozróżnienia nie będzie się wiązało z jednoczesnym uznaniem pewnego stanowiska filozoficznego w tej czy innej kwestii. Dzieląc działania śmiercionośne według niżej wymienionych kryteriów, równocześnie czynił będę pewne wstępne ustalenia dotyczące działań śmiercionośnych.

A. Kryteria przedmiotowe:

(i) niewinność i wina osób, ku którym działanie jest kierowane,
(ii) aktualna walka z władzą publiczną osoby będącej obiektem działań śmiercionośnych,
(iii) obywatelstwo osób, ku którym działanie jest kierowane,
(iv) selektywność działań śmiercionośnych państwa, czyli to, czy dane działanie śmiercionośne może zostać skierowane jedynie przeciwko wybranym osobom,
(v) pojęcie państwa atakowanego w czasie wojny: państwo jako osoba prawna *versus* państwo jako agregat osób.

B. Kryteria podmiotowe:

możliwość przewidzenia cudzej śmierci jest uwzględniana przy ocenie prawnej i moralnej czynu, o tyle w sytuacji, gdy śmierć jest skutkiem operacji, sama możliwość przewidzenia śmierci pacjenta może nie uczynić lekarza mordercą.

[50] Przykładowo, rodzice odpowiedzą za zamierzone zabicie swoich nowonarodzonych dzieci, jeśli zaniechają ich karmienia. Por. Michał Głowala, *O zamierzanych pośrednio następstwach działań i zaniechań. G.E.M. Anscombe i tomiści hiszpańscy XVI/XVII wieku*, „Etyka" 46 (2013), s. 12.



25:86054

(vi) wystąpienie po stronie państwa zamiaru spowodowania śmierci,

(vii) zgodność z *intentio legis*, według której wykonywane jest konkretne działanie państwa,

(viii) sterowność działań śmiercionośnych państwa (działanie państwa „w afekcie").

C. Kryterium dotyczące natury działania: (ix) istotowa i akcydentalna śmiercionośność działań państwa (działania śmiercionośne z natury i śmiercionośne z uwagi na okoliczności zewnętrzne).

2.2.1. Działania państwa wobec osób winnych i wobec osób niewinnych

Biorąc pod uwagę adresatów śmiercionośnych działań państwa, wyróżnić można działania wobec niesprawiedliwych agresorów oraz działania wobec osób niewinnych. Przykładami działań wobec niesprawiedliwych agresorów są m.in.: kara śmierci, prowadzenie wojny czy pacyfikowanie zbrojnych rewolt. Natomiast przykładami działań śmiercionośnych wykonywanych na osobach niewinnych są: terror państwowy, zestrzelenie porwanego przez terrorystów samolotu cywilnego z niewinnymi pasażerami na pokładzie, mord sądowy oraz przymusowa aborcja.

Ogólna zasada, która przyjęta i stosowana będzie w całym studium, głosi, iż osoby niewinne nie mogą w sposób *zamierzony* zostać pozbawione życia przez państwo. Śmierć niewinnych osób jest dopuszczona tylko wtedy, gdy jest akcydentalnym skutkiem działań państwa przeciwko niesprawiedliwym agresorom. Niewinność jest stanem przeciwnym wobec tego, który odpowiada osobie, która, np. popełniła jakieś przestępstwo lub została włączona do sił zbrojnych wrogiego państwa[51].

2.2.2. Działania państwa wobec aktualnie walczących i wobec niewalczących z władzą publiczną

Według następnego kryterium wyróżnić należy działania śmiercionośne państwa wykonywane na osobach walczących oraz działania wykonywane na osobach niewalczących. Przykładem pierwszego typu działań jest użycie przez wojsko broni palnej wobec uczestników zbrojnej rewolty. Natomiast przykładem działania drugiego typu jest wykonanie

[51] Należy jednakże dodać, że o ile przestępca jest agresorem, gdy działa aktywnie przeciwko państwu, porządkowi prawnemu i innym obywatelom do momentu ujęcia przez organy ścigania, o tyle żołnierz wrogiej armii jest agresorem do czasu demobilizacji, poddania się lub ciężkiego zranienia.



26:28878

kary śmierci na przestępcy przebywającym w areszcie. Tym, co odróżnia powyższe typy działań od siebie, jest oczywiście to, że o ile przy działaniach pierwszego typu osoby łamiące prawo stawiają bezpośredni opór wobec przedstawicieli władzy publicznej, o tyle przy działaniach drugiego typu przestępca nie stawia oporu wobec działań władzy publicznej, znajdując się pod jej całkowitą kontrolą. Co do zasady można powiedzieć, że działania śmiercionośne wykonywane w sytuacjach, w których taka walka i opór wystąpią, są trudniejsze do oceny niż działania podejmowane w sytuacjach pozbawionych tego elementu.

Kwestią problematyczną w ramach tego rozróżnienia jest status żołnierzy wrogiej armii. Ktoś mógłby podnieść zarzut, że można zadawać im śmierć jedynie wtedy, gdy – podobnie jak osoby działające we własnym imieniu – podejmują się aktywnego działania przeciwko danemu państwu. Jest to jednak sprzeczne z praktyką wojenną, która nieraz wymaga przeprowadzania ataku na wojska będące na nocnym spoczynku, gdy tylko część żołnierzy wykonuje obowiązki wojskowe (np. odbywając wartę), większość zaś żołnierzy śpi. Zatem żołnierze wrogiej armii są osobami walczącymi z danym państwem nie tyle na podstawie realizowanych przez nich aktywnie działań, ile z uwagi na sam ich status żołnierski[52]. Jako żołnierze są niejako ze swej istoty osobami walczącymi. Traktuje się ich jako walczących dopóty, dopóki realizują swoje zadania jako członkowie wrogiej armii. Tracą zaś ten status między innymi, gdy: (i) zostaną zdemobilizowani i staną się osobami cywilnymi, (ii) poddadzą się żołnierzom należącym do strony przeciwnej, stając się jeńcami, (iii) w wyniku ran pozostają w szpitalach wojskowych.

Należy jeszcze dodać, iż status cywili w czasie wojny nie jest zawsze taki sam. Objaśnić można to łatwo przez przywołanie kilku przykładów: (i) piekarz, który wypiekł chleb zjedzony przez żołnierzy, (ii) osoba odpowiedzialna za dostarczenie tego chleba do bazy wojskowej, (iii) osoba odpowiedzialna za dostarczanie wojsku broni, (iv) pracownik fabryki zbrojeniowej. Status tych osób jako „uczestników" wojny nie jest identyczny. O ile można bez wątpliwości uznać, że nigdy nie jest dopuszczalne zamierzone zabijanie osób określonych w punktach (i) i (ii), to sprawa nie jest tak pewna w przypadkach (iii) i (iv). Sprawa ta zostanie rozważona w kontekście ogólnych norm rządzących działaniami śmiercionośnymi państwa.

[52] G. E. M. Anscombe, *Mr Truman's Degree*, Oxonian Press, Oxford 1956, s. 67.



27:27086

### 2.2.3. Działania państwa wobec obywateli własnych i wobec obywateli obcych państw

Działania śmiercionośne państwa można także podzielić na dwa typy z uwagi na to, na kim są one wykonywane. Pierwszy z typów dotyczy własnych obywateli, drugi zaś dotyczy obywateli obcych państw.

Przez własnych obywateli należy rozumieć osoby, które z uwagi na posiadane obywatelstwo są członkami wspólnoty, nad którą państwo sprawuje władzę[53]. Osoby te podlegają prawu oraz władzy państwowej właśnie z uwagi na fakt, że posiadają prawny status członków tej wspólnoty. Z uwagi na tę przynależność, wybrani obywatele danego kraju mogą zostać zobowiązani, np. do wzięcia udziału w konflikcie zbrojnym. Co więcej, właśnie jako obywatele danego państwa mogą oni zostać ukarani przez władzę publiczną, jeśli dopuszczą się przestępstwa w sferze obowiązków obywatelskich (np. będą unikać poboru do armii w czasie wojny lub będą unikać płacenia podatków). Ponadto członkowie danej wspólnoty odpowiadają za przestępstwa powszechne, które rozumiemy w tym fragmencie jako przestępstwa, które mogą zostać popełnione przez każdego człowieka. Przypisywane są one danej osobie nie tyle na podstawie jej obywatelstwa, ile na podstawie miejsca, w którym zostały one popełnione. Przykładowo, nie jest podstawą poniesienia odpowiedzialności za morderstwo to, że ktoś jest obywatelem polskim, ale sam fakt popełnienia takiej zbrodni na terenie Polski[54]. Dotyczy to także przestępstw popełnionych na statkach wodnych oraz powietrznych należących do danego państwa (zarówno cywilnych, jak i wojskowych).

Zatem obywatele danego kraju mogą zostać zobowiązani do pewnego działania, ale mogą się także stać osobami, na których pewne działania śmiercionośne są wykonywane. Podwójna może być także podstawa działań śmiercionośnych państwa dokonywanych na swoich obywatelach – obywatelstwo i dopuszczenie się czynu zabronionego.

Drugi typ działań śmiercionośnych państwa dotyczy osób nienależących do danej wspólnoty, a przez to niepodlegających jej prawu i zarządzeniom jej władz z tytułu obywatelstwa. Jako członkowie obcego państwa osoby te stają się przedmiotem działań śmiercionośnych tylko w wybranych sytuacjach. Najważniejszą okolicznością uzasadniającą

[53] Zagadnienie członkostwa w pewnej wspólnocie nie będzie tutaj omawiane. Można jednak dodać, iż zdaniem św. Tomasza z Akwinu człowiek posiada obowiązki patriotyczne wobec wspólnoty, z której pochodzi, gdyż stanowi ona niejako źródło jego istnienia. Działania na rzecz wspólnoty, z której się pochodzi są realizacją cnoty *pietas*. Niemniej można także należeć do wspólnoty, z której się nie pochodzi – wtedy dany członek wspólnoty posiada pewne obowiązki obywatelskie, które są realizacją cnoty *iustitia legalis*. Por. *S. th.* II-II, q. 101, a. 3.

[54] Taka podstawa odpowiedzialności występuje także w polskim porządku prawnym, czego wyrazem jest art. 5 Kodeksu Karnego (zasada terytorialna); zob. Ustawa Kodeks Karny z dnia 6 czerwca 1997 r., Dz. U. 1997 Nr 88 poz. 553, art. 5.



28:65974

podjęcie się przez państwo działań śmiercionośnych wobec cudzoziemców jest prowadzenie wojny. W takim wypadku życie i zdrowie żołnierzy strony przeciwnej staje się przedmiotem działań śmiercionośnych danego państwa, mimo że nie są oni jego obywatelami. Ich życie jest przedmiotem działań wynikających z *dominium vitae*, gdyż są oni żołnierzami służącymi w armii wrogiego państwa. Co więcej, życie i zdrowie obcokrajowców może stać się przedmiotem *dominium vitae*, jeśli zamieszkali oni w obcym kraju i popełnili przestępstwo[55].

Z jednej strony, państwo może podejmować się działań śmiercionośnych wobec cudzoziemców w sytuacji wystąpienia pewnej niesprawiedliwości. Dotyczy to zarówno niesprawiedliwości, która występuje między państwami i prowadzi do wypowiedzenia wojny, jak i dotyczącej działań osób, które dopuszczają się czynów niedozwolonych. Cudzoziemcy, jako osoby niebędące obywatelami danego państwa nie mogą jednak zostać zobowiązani do realizacji obowiązków obywatelskich nakładanych przez to państwo, a przez to nie mogą również zostać ukarani za niedochowanie tych obowiązków. Z drugiej strony, stan niesprawiedliwości nie stanowi jedynej podstawy do podjęcia się działań śmiercionośnych wobec własnych obywateli. Władający mogą nałożyć na nich pewne zobowiązania z tego tylko tytułu, że należą do kierowanej przez nich wspólnoty.

### 2.2.4. Selektywność śmiercionośnych działań państwa

Kolejnym kryterium, według którego wyróżnić należy typy działań śmiercionośnych państwa, jest selektywność tychże działań. Przez selektywność działań rozumieć należy to, czy mogą zostać one skierowane tylko przeciwko wybranym osobom, czy też ich użycie zawsze wiąże się z tym, że ucierpią także osoby postronne. Kierując się ogólnym założeniem, iż państwowe działania śmiercionośne wykonywane są jako kara na osobach winnych lub jako element wojny na żołnierzach wrogiej armii, można wstępnie uznać, że niedozwolone są środki, które w ogóle nie pozwalają na różnicowanie tego, wobec kogo są dokonywane. Przykładowo, bombardowanie dywanowe miast jest niedozwolone, gdyż nie pozwala na atakowanie jedynie celów wojskowych i pewne jest, że wskutek takiego ataku zginą także cywile.

[55] Należy jeszcze zwrócić uwagę na wyjątek od zasady terytorialnej. Odpowiedzialność obywateli własnych oraz cudzoziemców nie jest uzależniona od miejsca popełnienia przestępstwa, gdy dopuszczają się oni pewnych szczególnych przestępstw skierowanych bezpośrednio przeciwko państwu. Jest tak, gdy atakowanymi dobrami państwowymi są: bezpieczeństwo wewnętrzne lub zewnętrzne państwa, bezpieczeństwo urzędów i funkcjonariuszy publicznych, polskie interesy gospodarcze. Takie przestępstwa ujęte są w polskim Kodeksie Karnym w art. 112 (zasada odpowiedzialności przedmiotowej nieograniczona).



29:71931

Środki używane w trakcie wojny nie muszą jednak zawsze i całkowicie wykluczać śmierci osoby cywilnej. Dopuszczalne może być wykorzystanie środków, które jedynie akcydentalnie powodują śmierć niewinnych cywili (wtedy ich śmierć jest skutkiem ubocznym). Przykładowo, bombardowanie baz wojskowych ma za swój cel zniszczenie sprzętu wojskowego i zabicie wrogich żołnierzy. Zdarzyć się jednak może, że pewien cywil znajdzie się na terenie jednostki wojskowej w czasie tego nalotu, bo będzie dostarczał do niej pewne towary, np. pożywienie. Jego śmierć w takiej sytuacji nie jest skutkiem zamierzonym, ale jest jedynie dopuszczonym skutkiem ubocznym ataku lotniczego. Dlatego też atakowanie celów wojskowych jest dopuszczalne, nawet jeśli akcydentalnie prowadzi do śmierci osób niewinnych. Niemniej, należy kierować się ogólną zasadą, że śmierć osób niewinnych nie może być nigdy zamierzona, stąd i środki użyte przeciwko wrogiemu państwu muszą być wybierane i wykorzystywane w sposób właściwy.

2.2.5. Działania wojenne państwa wobec wrogiego państwa rozumianego jako osoba prawna lub rozumianego jako agregat obywateli

Powyższe rozróżnienie ogranicza się do pewnego konkretnego działania śmiercionośnego państwa – wojny. Jedną z kluczowych kwestii dla całej koncepcji wojny sprawiedliwej jest: kto tak naprawdę jest wrogiem, z którym państwo prowadzi wojnę? Czy tym wrogiem jest państwo będące agregatem jednostek, w którym każda osoba jest niejako prawnym przedstawicielem państwa? Czy może jednak wojnę prowadzi się z państwem będącym osobą prawną?

Akwinata i Arystoteles[56] stają jednoznacznie na tym drugim stanowisku – w wojnie uczestniczą państwa rozumiane jako osoby prawne. Prowadzą ją jednak za pośrednictwem osób specjalnie powołanych do tego celu – żołnierzy. Dlatego też nie każdy obywatel własnego i wrogiego państwa w wojnie uczestniczy, stąd i nie może być przedmiotem śmiercionośnych działań wojennych. Co prawda, osoby prywatne oczywiście płacą podatki, z których płacony jest żołnierzom żołd, ale żadną miarą nie można ich przez to uznać za uczestników wojny. W trakcie wojny zasadniczo powinni być zabijani tylko wrodzy żołnierze, żadne inne osoby nie mogą być przedmiotem zamierzonego wojennego ataku[57].

Stanowisko przeciwne, zgodnie z którym każdy obywatel danego państwa jest uczestnikiem wojny, rozpowszechniło się w czasie II Wojny Światowej. Ostatecznie

[56] Zob. Arystoteles, *Polityka* 1252a, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 25.
[57] Zob. Józef M. Bocheński OP, *Teoria prawości żołnierskiej*, [w:] tegoż, *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, „Antyk", Komorów 2009, s. 62.



30:20716

doprowadziło to do wojny totalnej, w której obie strony dążyły do całkowitego wyniszczenia wrogiego państwa i wspólnoty.

### 2.2.6. Śmiercionośne działania państwa wyróżniane co do zamiaru spowodowania śmierci osoby[58]

Kolejnym kryterium podziału działań śmiercionośnych państwa jest zamiar spowodowania śmierci osoby, na której to działanie jest wykonywane. Działania pierwszego typu wykonywane są z zamiarem pozbawienia danej osoby życia. Przykładowo, kat wykonujący karę śmierci zamierza pozbawić skazanego życia. Jak będę dowodził w dalszych rozdziałach pracy, ten typ działań śmiercionośnych zarezerwowany jest tylko dla państwa[59].

Broniona w tej pracy będzie także zasada brzmiąca: żadna osoba prywatna, działając, nie może zamierzać cudzej śmierci. Dotyczy to zamierzania cudzej śmierci jako celu, jako środka oraz zamierzenia pośredniego. Osoba prywatna może spowodować cudzą śmierć tylko w sytuacji, gdy zmierza ona do zapewnienia sobie bezpieczeństwa w przypadku wystąpienia bezpośredniego i aktualnego zamachu na jej życie. Natomiast zabicie kogoś w sposób zamierzony jest dla osoby prywatnej zawsze niedozwolone.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że kwestia ta jest szeroko dyskutowana wśród myślicieli tomistycznych. Wielu dowodzi (np. Domingo de Soto, Francisco de Vitoria), że zaatakowana osoba ma uprawnienie do działania z zamiarem pozbawienia życia napastnika, jeśli tylko tak może się skutecznie obronić[60]. To stanowisko zostaje jednak odrzucone w tej

---

[58] Wyodrębnienie typów działań śmiercionośnych państwa według kryterium zamiaru spowodowania śmierci jest filozoficznie nieoczywiste, na co zwracałem uwagę we fragmencie poświęconym różnicy między zamierzonymi i przewidywanymi skutkami działań (w części 2.3). Wydaje się jednak, że utożsamienie skutków przewidywanych i zamierzonych jest nieuzasadnione oraz prowadzi do problemów przy ocenie moralnej różnych działań. Przykładowo, dochodzi do przypisania zamiaru spowodowania śmierci agresora osobie, która zabiła go w obronie własnej, nawet jeśli faktycznie takiego zamiaru ona nie miała. Broniący się człowiek mógł przewidywać, że przez popchnięcie atakującego może spowodować jego śmierć, ale śmierć atakującego nie była tym, co zamierzone. Podobnie w sytuacji zastosowania przez siły policyjne broni na gumowe kule do rozproszenia agresywnej grupy rabusiów – policjant strzelający z takiej broni może nawet przewidywać, że w wyjątkowym przypadku spowoduje czyjąś śmierć, jednakże nie wydaje się uzasadnione, aby przypisywać mu zamiar spowodowania śmierci. Kwestia ta jest szeroko dyskutowana we współczesnej filozofii (por. przypis 31). W niniejszym studium będę odróżniał skutki przewidywane od zamierzonych.

[59] Będę prezentował uzasadnienie tego twierdzenia, odnosząc się kolejno do kary śmierci, śmiercionośnych działań policyjnych oraz wojny (rozdziały 3-5). Rozważę także na poziomie ogólnym, jakie jest uzasadnienie państwowego monopolu na zamierzone pozbawianie życia (rozdział 7).

[60] Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, a współcześnie Gregory Reichberg uznają, że osoba prywatna ma uprawnienie do zabijania w sposób zamierzony, gdy śmierć jest środkiem obrony. Niedopuszczalne zaś ma być zabijanie agresorów, gdy tym, co zamierzone jest właśnie śmierć atakującego.
W trakcie wyjazdu badawczego do *The Peace Research Institute Oslo* (w dniach 12-21 czerwca 2021 roku; wyjazd odbyłem w ramach grantu, o którym informuję w przypisie nr 1) udało mi się uzyskać pewne dodatkowe informacje na temat stanowiska dra Reichberga. W rozmowie dr Reichberg twierdził, iż pogląd, zgodnie z którym instrumentalne zabijanie jest zakazane, wynika z interpretowania myśli Akwinaty w kontekście *De*



31:97977

dysertacji, gdyż dopuszcza pośrednie zamierzanie śmierci napastnika w ramach obrony koniecznej. Przeciwko dopuszczalności zamierzonego zabijania przez jednostki prywatne wydaje się przemawiać właśnie to, że cudza śmierć nie może być dla innych środkiem do celu. Zakaz instrumentalnego uśmiercania innych osób, także tych, które przeciwko nam zawiniły, wynika z szacunku dla ich ludzkiej natury, która nie pozwala traktować ich jedynie jako środków do celu, ale zawsze także jako celu samego w sobie.

Drugi omawiany tutaj typ działań śmiercionośnych państwa odróżnia się od pierwszego tym, że śmierć danej osoby nie jest zamierzona, a jest jedynie skutkiem ubocznym. Przykładowo, może się zdarzyć, że ktoś umrze po tym, gdy policja zastosuje wobec niego broń na gumowe kule – w takiej sytuacji śmierć danej osoby jest skutkiem ubocznym działania policji. Policjanci przewidywali, że ktoś może zginąć wskutek użycia przez nich takiej broni, niemniej nie zamierzali nikogo zabić. W kontekście tego typu działań państwa będę rozważał, czy w danej sytuacji policjanci powinni akceptować ryzyko pozbawienia kogoś życia.

Ocena moralna działań śmiercionośnych dokonywanych przez państwo musi uwzględniać fakt, czy dokonane zostały one w sposób zamierzony[61]. Samo uzasadnienie takiego zamiaru, w świetle wspomnianego powyżej zakazu zamierzonego zabijania przez osoby prywatne, stanowić będzie ważną część niniejszej pracy.

2.2.7. Działania państwa realizujące *intentio legis* i działania państwa skażone intencją wykonawcy[62]

Następnie, konieczne jest wzięcie pod uwagę tego, czy osoba wykonująca pewne działanie w imieniu państwa, realizuje je zgodnie z *intentio legis*. Przez *intentio legis* należy rozumieć w tym miejscu zamiar zawarty w przepisie prawa. Pytając o zgodność działania z *intentio legis*, pyta się, czy wykonujący dane działanie funkcjonariusz publiczny zmierzał do tego, czego chciał prawodawca ustanawiający dane prawo. Taka zgodność nie musi

*libero arbitrio* św. Augustyna. Reichberg stara się wykazywać, że w traktach Francisco de Vitorii oraz kodeksach prawa kanonicznego, będących przejawami myśli typowo tomistycznej, nigdzie nie można znaleźć zakazu zamierzonego zabijania przez osoby prywatne, gdy cudza śmierć jest powodowana w celu obrony przed niesprawiedliwym atakiem. Dodaje także, że zasada podwójnego skutku winna przede wszystkim pełnić funkcję ograniczającą, nie zaś funkcję dopuszczającą pewne działania śmiercionośne. Por. Gregory Reichberg, *Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?*, „The Thomist" 69 (2005, 3), s. 368-370 oraz tenże, *Restrictive versus Permissive Double Effect: Interpreting Aquinas*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 91 (2017), ss. 211-233.

[61] Niemniej nie będzie to jedyna okoliczność stanowiąca podstawę oceny śmiercionośnych działań państwa. W przeciwnym wypadku niemożliwa byłaby ocena niezamierzonego pozbawiania życia przez państwa.

[62] Rozróżnienie to może o tyle być kontrowersyjne, o ile nieoczywiste jest rozróżnienie między zamierzaniem a przewidywaniem.



32:95605

przejawiać się tym, że funkcjonariusz państwowy, np. sędzia, zawsze wykonuje swoje obowiązki, biorąc zamiar ustawy za swój własny. Oczywiście może działać z innych względów, np. dla uzyskania zapłaty za wykonaną pracę, jednakże jego działania muszą być zgodne z *intentio legis*.

Warto zauważyć, że zgodność zamiaru działającego z *intentio legis* może czasem występować niejako „wbrew" obowiązującemu prawu. Przykładowo, sędzia może na podstawie swoich uprawnień wydać wyrok nie tyle według litery prawa, ile właśnie zgodnie z zamiarem ustawodawcy[63]. Dotyczy to sytuacji, w których literalne stosowanie prawa spisanego doprowadziłoby do niesprawiedliwości. Gdy wymaga tego słuszność (*epikeia*, *aequitas*), sędzia może wydać wyrok odmienny, niż nakazuje prawo[64].

Niemniej, są i sytuacje, w których występuje jawna sprzeczność między *intentio legis* a zamiarem działającego. Przykładowo, pewien policjant mógłby nadużyć swego stanowiska, aby pozbawić życia swojego osobistego wroga; cel ten mógłby osiągnąć przez podstępne wciągnięcie swojego wroga w sytuację, w której prawo zezwala policjantom na pozbawienie kogoś życia. Mogłoby się wydawać, że policjant ten nie złamał prawa, jednak jest jasne, że jego działanie nie było zgodne z intencją prawodawcy (i jest *de facto* morderstwem).

2.2.8. Działania śmiercionośne z premedytacją i w afekcie. Sterowność działań śmiercionośnych państwa

Warto następnie zapytać, czy państwo może wykonywać działania śmiercionośne „w afekcie", jak nieraz czynią to pojedynczy ludzie. Przykładowo, pewne osoby mogą dopuścić się pewnej niegodziwości w afekcie. Jeśli to wzburzenie jest uzasadnione okolicznościami, ich kara ulega złagodzeniu. Czy jest zatem jakiś odpowiednik lub analogon tego afektu w sferze państwowej?

Oczywiście nie można myśleć o tym odpowiedniku w kategoriach emocjonalnej reakcji, gdyż państwo jako takie nie ma przeżyć czy aktów emocjonalnych. Nie należy także o tym odpowiedniku myśleć jako o afekcie osób działających w imieniu państwa, gdyż zdaje się, że zaprzeczałoby to państwowemu charakterowi ich działań. Stąd poszukiwać należy raczej jakiegoś analogonu tego afektu, a nie bezpośredniego odpowiednika.

[63] Zob. *S. th*. II-II, q. 60, a. 5, ad 2 oraz II-II, q. 120.
[64] Zob. *S. th.* II-II, q. 120.



33:76890

Być może właściwym analogonem afektu emocjonalnego, jako czegoś, co nie może zostać zatrzymane i opanowane, jest pewien bezwład działania państwa. Taki bezwład trzeba rozumieć jako ograniczenie sterowności działań państwa, które nie są wykonywane z uwagi na pewne racje, ale raczej dlatego, że jakieś działanie musiało zostać podjęte. W takiej sytuacji samo działanie jest ważniejsze od tego, czy za jego podjęciem przemawiają jakieś racje uzasadniające. Czasem są to działania, których racje już wygasły, jak na przykład rozkaz przeprowadzenia ataku, który, mimo zawieszenia broni między walczącymi stronami, nie został odwołany. Powstaje wtedy pytanie, kto odpowiada za śmierć poniesioną przez żołnierzy, którzy zginęli w czasie między zawieszeniem działań wojennych a faktycznym zakończeniem walk.

### 2.2.9. Śmiercionośne działania państwa: śmiercionośne z natury *versus* z racji zewnętrznych

Pewne działania śmiercionośne państwa określić można jako śmiercionośne z samej natury. Takim działaniem jest przykładowo kara śmierci – wykonujący ją kat zawsze dąży do odebrania życia przestępcy. Z drugiej strony można wyróżnić działania nieśmiercionośne ze swojej natury, które jednak śmiercionośne się stają z pewnej racji zewnętrznej. Przykładowo, pewien nieudolny dowódca wysłał żołnierzy do ataku, choć całkowicie pewne było, że nie mogą odnieść zwycięstwa. Samo prowadzenie ataku w czasie wojny nie musi koniecznie doprowadzić do śmierci wszystkich żołnierzy. Nieudolne dowodzenie, a więc okoliczność zewnętrzna, sprawić może, że działanie, które jedynie naraża żołnierzy na śmierć, staje się dla nich śmiercionośne.

Rozróżnienie to jest ważne w perspektywie całego studium, gdyż pozwala odróżnić naturę samego działania od sposobów, w jakie działanie jest wykonywane. Czasem to, co dozwolone z uwagi na samą naturę działania, jest niedozwolone z uwagi na sposób, w jaki zostało wykonane.



34:10034

### 2.3. Morderstwo jako specjalny typ działania śmiercionośnego. Zabójstwo a morderstwo[65]

Posiadane przez państwo i osoby prywatne uprawnienie do dokonywania działań śmiercionośnych ma oczywiście swoje granice. Stąd konieczne jest określenie działania, które jest absolutnie niedozwolone. W ramach niniejszego studium argumentowane będzie, że takim działaniem jest morderstwo. Dążąc do określenia istoty morderstwa, dokonana zostanie krytyczna analiza jego różnych definicji, jakie formułowane są w literaturze przedmiotu i niejako spotykane są w życiu codziennym[66].

Pierwszą niewłaściwą definicję morderstwa można ująć następująco: morderstwo to niegodziwe zabijanie (*wrong killing*, *killing that is wrong*). Zasadniczą wadą tej definicji jest to, iż zawiera ona w sobie zakaz tego, co definiuje, morderstwo zaś można zrozumieć bez zawierania w samej definicji zakazu dokonywania go[67]. Zwolennik takiej definicji zda sobie z tego sprawę, gdy dostrzeże, iż w ramach etyki można pytać o to, czy morderstwo jest dopuszczalne[68]. Gdyby broniona przez niego definicja była prawdziwa, to nie byłoby to możliwe, bo pytający o dopuszczalność morderstwa natrafiłby na sprzeczność. Definicja taka jest, co więcej, skąpa po względem treści, ustalając jedynie to, że jest to działanie niedopuszczalne, ale nie odróżniając go od innych działań śmiercionośnych. Co więcej, wskutek przyjęcia takiej definicji zakaz morderstwa jest tautologiczny, gdyż zakazywałby tego, co już z definicji jest zakazane.

Kolejna niewłaściwa definicja morderstwa brzmi: morderstwo to nielegalne zabicie człowieka (*illegal killing*)[69]. Zdawać mogłoby się, że takie podejście jest właściwe. Przemawia za tym to, że zabójstwa dokonywane na mocy autorytetu państwa nie są

---

[65] Studia nad morderstwem prowadziłem także w ramach artykułu naukowego pt. *Morderstwo jako odrębny typ działania śmiercionośnego*; por. Wojciech S. Kilan, *Morderstwo jako odrębny typ działania śmiercionośnego. Analiza filozoficzno-prawna w kontekście tomistycznej etyki*, „Rocznik Tomistyczny" 11 (2022), ss. 295-311. Analizy zawarte w niniejszej dysertacji oraz artykule pokrywają się w pewnym stopniu, gdyż artykuł stanowi formę cząstkowego udostępniania wyników badań. W doktoracie rozszerzyłem rozważania nad morderstwem o odniesienie do analiz Alexandra Prussa, a także w sposób bardziej ścisły ująłem relację między prawem naturalnym a prawem spisanym.

[66] W znacznej mierze oparłem się na rozważaniach Elizabeth Anscombe. Zob. G. E. M. Anscombe, *Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder*. *The Illegal and the Unlawful*, [w:] tejże, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (red.), „Imprint Academic", Exeter 2005, s 253-260. Por. także Graham J. McAleer, *To Kill Another*, Routledge, New York 2017.

[67] Elizabeth Anscombe przywołuje na potwierdzenie tej tezy rozmowę, jaką odbyła z profesorem z Nowej Zelandii. W pewnym momencie usłyszał on od swoich niemieckich gości, że istnieje prawo do życia, na co wykrzyknął: „Cóż za nonsens! Zabijanie jest sprawą człowieka" („What nonsense! It is a man's business to kill"); zob. G. E. M. Anscombe, *Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder*, s. 254.

[68] Zob. tamże, s. 254-255.

[69] Zob. tamże, s. 255-256.



35:57947

zazwyczaj uznawane za morderstwa, a za jedną z dopuszczalnych form realizacji władzy państwowej. Jednakże, choć powyższe spostrzeżenie jest słuszne, a państwo na mocy swego autorytetu ma rzeczywiście uprawnienie do pozbawiania życia, to nie wynika z tego, że morderstwo jest pojęciem prawnym. Istnieje moralne pojęcie morderstwa, którego znaczenie nie wyczerpuje się w pojęciu prawnym. Łatwo to dostrzec, gdy porówna się je z pojęciem młodocianego, które używane jest w ramach polskiego Kodeksu Karnego – znaczenie terminu „młodociany" określa jedynie odpowiedni przepis prawa[70]. Dlatego też można o morderstwie mówić także w wypadku, w którym nie istnieje żaden skodyfikowany zbiór definicji prawnych czy przepisów, które określałby, czym ono jest. Dowodzi tego także fakt, że istniało wiele wspólnot politycznych, które nie posiadały określonego w prawie pojęcia morderstwa, a jednak nim się posługiwały. Ponadto można wyobrazić sobie sytuację, w której kogoś pozbawiono życia zgodnie z prawem, a jednak nie było to uzasadnione zabójstwo, lecz w rzeczywistości morderstwo. Przykładowo, gdy policjant podstępem wciąga osobę, którą chce zabić w sytuację, w której może zgodnie z prawem pozbawić ją życia. Nie dopuszcza się wtedy on legalnego i dozwolonego przepisami użycia siły śmiercionośnej, ale w rzeczywistości popełnia morderstwo. Definicja ta, podobnie jak poprzednia, niewiele mówi o samym morderstwie – ma być ono jedynie zabijaniem niezgodnym z obowiązującym prawem.

Zawężenie pojęcia morderstwa do pojęcia prawnego stwarza także zagrożenie psucia prawa przez osoby rządzące wspólnotą. Dzieje się tak, gdy przedstawiciele państwa chcą przez wydanie ustaw, zarządzeń i innych decyzji władczych zalegalizować i usprawiedliwić morderstwa dokonywane na własnych i obcych obywatelach. Rażącym przykładem takiego sposobu „uzasadniania" mordów jest rozkaz Ludowego Komisarza ZSRS o nr 00485 rozpoczynający tak zwaną Operację polską NKWD. W ramach tej operacji w latach 1937-1938 zamordowano co najmniej 110 tys. Polaków przebywających na terytorium Związku Sowieckiego.

Zatem właściwa definicja nie może uwzględniać jedynie tego, czy morderstwo jest działaniem moralnie godziwym (*wrong killing*) lub legalnym (*illegal killing*). Dlatego Anscombe prezentuje następną definicję: **morderstwo to zamierzone zabicie niewinnego człowieka** (*intentional killing of the innocent*)[71]. Ta definicja nie natrafia na problemy, jakie

[70] Zob. Ustawa Kodeks Karny, art. 110 § 10.

[71] Zob. G. E. M. Anscombe, *Murder and The Morality of Euthanasia*, [w:] tejże, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (red.), Imprint Academic, Exeter 2005, s. 262. Por. także John Finnis, *Euthanasia, Morality, and Law*, „Loyola of Los Angeles Law Review" 31 (1996), ss. 1123-1146.



36:50193

pojawiały się przy dwóch poprzednich próbach definicyjnych. Po pierwsze, zakaz morderstwa nie jest tautologiczny. Co więcej, taka forma pozwala postawić pytanie, czy w pewnych okolicznościach morderstwo jest dopuszczalne, czyli umożliwia przeprowadzenie etycznej analizy tego działania. Po drugie zaś, unika ona problemu drugiej próby definicyjnej, gdyż nie sprowadza procesu kwalifikowania danego działania jako morderstwa do określenia jego legalności. Stąd istnieje możliwość uznania jakiegoś działania za morderstwo, nawet w przypadku, gdy działanie to jest dozwolone w prawie (por. wcześniej przytoczony przykład nadużycia władzy przez policjanta).

Powyższa definicja stanowi niejako główny fundament całej analizy dotyczącej morderstwa. Jednakże wymaga pewnych dodatkowych uwag, gdyż nie uwzględnia pewnych typów działań, które za morderstwo należy uznać. Dotyczy to zarówno aspektu winy, jak i aspektu zamiaru. Po pierwsze, pewne morderstwa są dokonywane na osobach winnych, czyli takich, które wyrządziły krzywdę mordercy, innym osobom lub wspólnocie. Przykładami takich działań są: zemsta rodowa, porachunki między grupami przestępczymi, lincz, samodzielne zabijanie znanych przestępców czy też zaplanowane zabijanie w samoobronie.

Po drugie, niektóre morderstwa nie są dokonywane z bezpośrednim zamiarem pozbawienia kogoś życia, np. gdy pewna osoba podpala jakiś budynek, aby uzyskać odszkodowanie, nie bacząc na to, że przebywają w nim ludzie. Jeśli skutkiem podpalenia jest śmierć tych osób, to należy podpalacza uznać za mordercę, nawet jeśli nie zamierzał on pozbawić ich życia (i w ogóle nie myślał o tych ludziach). Można powiedzieć, że takie morderstwa są jeszcze bardziej niegodziwe niż morderstwa zamierzone. Jest tak dlatego, że sprawca wykazuje swoim zachowaniem nie tyle negatywny stosunek do dobra, jakim jest ludzkie życie, ile całkowicie je ignoruje, szafując nim swobodnie w dążeniu do jakiegoś celu[72].

Dostrzegając te problemy, Anscombe przedstawia kolejną wersję definicji morderstwa, zgodnie z którą jest to **bezprawne zabijanie** (*unlawful killing*)[73]. Jak zauważa autorka, taka definicja może się wydawać całkowicie tożsama z definicją, która bierze jedynie pod uwagę legalność działania. Jednakże, o ile definicja biorąca pod uwagę legalność działania uwzględnia jedynie prawo pozytywne, czyli takie, które prawodawca zawarł w

Trzeba zauważyć, że winę można zaciągnąć na siebie tylko przez dobrowolne dokonanie pewnego czynu (pojęcie czynu zawiera w sobie zarówno działania, jak i zaniechania).

[72] Zob. G. E. M. Anscombe, *Murder and The Morality of Euthanasia*, s. 263.

[73] Zob. taż, *Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder*, s. 256-257.



37:78538

aktach prawa spisanego, o tyle bezprawność kieruje uwagę także na prawo naturalne i prawo moralne[74]. Natomiast tym, co odróżnia ją od definicji ujmującej morderstwo jako „niegodziwe zabijanie", jest to, iż odnosi się do obiektywnego charakteru moralnego danego działania. Ten obiektywny charakter działania nie zależy od ogłoszonego przez prawodawców systemu praw, ani nawet od powszechnie przyjmowanego prawa zwyczajowego. O morderstwie można mówić także wtedy, gdy nie istnieje żadne ogłoszone prawo pozytywne.

Gdy ktoś stwierdza, że został bezprawnie potraktowany przez inną osobę, to w rzeczywistości chce powiedzieć, iż został pokrzywdzony przez jej działanie i że za ukaranie tego działania odpowiadać ma władza publiczna[75]. W tym kontekście morderstwem jest takie pozbawienie życia, które stanowi krzywdę dla osoby zabijanej – krzywda ta domaga się ukarania przez władzę publiczną. Należy zatem zwrócić uwagę na dwa ważne aspekty tej próby definicyjnej. Po pierwsze, zwraca ona uwagę na to, że formułowanie definicji morderstwa wymaga pojmowania go w odniesieniu do prawa naturalnego, które jest pierwotne względem prawa stanowionego. Po drugie zaś, pytanie o definicje morderstwa jest pytaniem o to, dlaczego zamierzone zabijanie jest dopuszczalne dla państwa, a niedopuszczalne dla osób prywatnych. Stąd analiza ta tkwi niejako w samym centrum naszych rozważań. Zdaniem Anscombe, idea państwa jako podmiotu odmiennego jakościowo od osób prywatnych musi zostać uwzględniona przy formułowaniu definicji morderstwa.

Problem definiowania morderstwa rozważa także Alexander Pruss[76]. Na wstępie roboczo definiuje morderstwo jako zamierzone i niegodziwe (*wrongful*)[77] zabijanie. Od razu jednak stwierdza, że nie każde wypełniające tę definicję zabijanie jest w rzeczywistości morderstwem. Pruss pokazuje to na przykładach:

(i) Jakub, który złożył przysięgę niestosowania przemocy, został wcielony do armii i podczas sprawiedliwej wojny w sposób zamierzony zabił przeciwnika. Pruss zauważa, że w takiej sytuacji zabicie przeciwnika przez Jakuba jest niesłuszne, gdyż jest złamaniem przysięgi, jednak żadną miarą nie popełnił on morderstwa[78].

---

[74] Zob. tamże, s. 257-258. Prawo stanowione i prawo naturalne powinny być ze sobą zgodne.
[75] Zob. tamże, s. 259.
[76] Zob. Alexander Pruss, *Murder and injustice*, https://alexanderpruss.blogspot.com/2016/04/murder-and-injustice.html (data dostępu 14.04.2024).
[77] Wydaje się, że pojawiający się tutaj termin „*wrongful*" oraz wykorzystany przez Anscombe termin „*unlawful*" odnoszą się do tego samego pojęcia.
[78] Zob. Alexander Pruss, *Murder and injustice*.



38:89588

(ii) Marta bierze udział w wojnie. Wojna ta nie jest jednak dla jej ojczyzny całkiem sprawiedliwa, gdyż nie ma ona szans na odniesienie zwycięstwa. Gdy Marta w sposób zamierzony zabija wroga, to, co prawda, popełnia pewną niesprawiedliwość, ale nie jest to niesprawiedliwość właściwa morderstwu.

Choć w obu przypadkach sprawca dopuścił się pewnej niesprawiedliwości przy zabijaniu człowieka, to nie były to przypadki morderstwa. Pruss zastanawia się następnie, czy nie należy definicji morderstwa związać z pewnego rodzaju niesprawiedliwością poczynioną zamordowanemu. Przedstawia definicję, zgodnie z którą „zamierzone zabijanie jest morderstwem tylko wtedy, gdy jest niegodziwe *jako* niesprawiedliwość poczyniona zabitemu”[79]. Jak się jednak okazuje, także ta próba jest niewystarczająca. Pruss powraca do przykładu z Jakubem. Zastanawia się nad sytuacją, w której Jakub złożył przysięgę niestosowania przemocy, jednakże tylko wobec Patrycji. Przysięga ta ma go jednak nie obowiązywać, jeśli w pewnej sytuacji Jakub będzie miał moralny obowiązek zabić Patrycję. Gdy między ojczyzną Jakuba a ojczyzną Partycji rozpoczyna się wojna, oboje zostaną wcieleni do wrogich sobie armii. Jakub ma w pewnej sytuacji możliwość zabicia Partycji – jej zabicie jest dopuszczalne moralnie, gdy weźmie się pod uwagę sprawiedliwość wojny, jednak jeśli nie będzie miał obowiązku jej zabić, a jednak pozbawi ją życia, to popełni niegodziwość.

Jednakże i tutaj niesprawiedliwość działania Jakuba polega na złamaniu przysięgi, nie jest natomiast niesprawiedliwością właściwą morderstwu[80]. Pruss dochodzi do dwóch głównych wniosków: (i) morderstwo jest czynem, który niezwykle trudno jest zdefiniować ściśle, nie popadając jednocześnie w błędne koło, (ii) pomimo pewnych problemów, morderstwo ma polegać na zamierzonym zabijaniu, które jest niegodziwe z uwagi na pewien szczególny rodzaj niesprawiedliwości poczynionej zabitemu.

Zarówno Anscombe, jak i Pruss dostrzegają zasadnicze problemy pojawiające się przy definiowaniu morderstwa. Łączy ich stanowiska to, że oboje pojmują morderstwo jako zamierzone pozbawienie życia, które jest niegodziwe z uwagi na pewną niesprawiedliwość uczynioną zamordowanemu (jak wcześniej pokazała Anscombe – krzywda ta ma zostać uśmierzona przez państwo).

Należy także ustalić, dlaczego morderstwo jest w ogóle zakazane. Jak zauważa Anscombe, przedstawienie właściwego uzasadnienia niegodziwości morderstwa, jest

[79] Tamże.
[80] Zob. tamże.



39:10042

zadaniem niełatwym, gdyż dotyczy kwestii fundamentalnej i podstawowej[81]. Choć zakaz zabijania niewinnych ludzi stanowi podstawę etyki chrześcijańskiej w sferze działań śmiercionośnych, to nie wystarczy w ramach filozoficznej analizy odnieść się do V. przykazania Dekalogu. Stąd trzeba dostarczyć argumentów filozoficznych. Trzeba zauważyć, że osoba mordowana doświadcza wielkiej niesprawiedliwości, której nie można ignorować. Anscombe dostrzega, że dochodzi wtedy do złamania uprawnienia do niezostania zamordowanym, które ma każda osoba żyjąca w danej wspólnocie[82]. Przestrzeganie zakazu mordowania jest konieczne, gdyż tak naprawdę ma on na celu ochronę dobra centralnego całego życia wspólnotowego, jakim jest dobro osoby. Dlatego też łamanie tego zakazu przez zabicie osoby niewinnej jest niszczeniem tego, co jest chronione – jej życia. Morderstwo wyrządza także wielką szkodę wspólnocie, do której dana osoba należała. W ramach karania przez państwo jest to nawet ważniejszy aspekt mordu niż szkoda prywatna, gdyż państwowe kary uśmierzają przede wszystkim niesprawiedliwość poczynioną państwu i wspólnocie[83].

Mając takie ogólne pojęcie morderstwa, przejść teraz należy do analizy nad rozstrzygnięciami prawnymi. W dziejach prawa europejskiego prawodawcy w różny sposób podchodzili do kwestii odróżnienia morderstwa od zabójstwa. Z jednej strony, niektórzy prawoznawcy wcale nie wykorzystywali tej dystynkcji (np. prawodawcy i prawnicy rzymscy[84]), inni zaś, nie wyrażając go wprost, posługują się nim jedynie w doktrynie prawa (np. współczesne prawo polskie). Z drugiej strony jest duża grupa prawodawców różnych tradycji prawnych, którzy w samych aktach prawnych posługują się omawianym rozróżnieniem, ale rozumieją je bardzo różnie i nie zgadzają co do kryterium samego podziału. Badaniu poddane zostaną przepisy dotyczące morderstwa z ustaw karnych następujących krajów: (i) Republika Francuska, (ii) Republika Federalna Niemiec, (iii) Rzeczpospolita Polska, (iv) Stany Zjednoczone Ameryki, a także (v) Cesarstwo Austro-Węgierskie (przepisy z nieobowiązującej już „Ustawy karnej austriackiej o zbrodniach,

[81] Zob. G. E. M. Anscombe, *Murder and The Morality of Euthanasia*, s. 266-267.

[82] Zdaniem Anscombe należy właśnie mówić o uprawnieniu do niezostania zamordowanym, a nie o prawie do życia. Przemawia za tym fakt, że sama niegodziwość morderstwa stanowi podstawę prawa do życia, a jeszcze dokładniej prawa danej osoby do niezostania zamordowanym. Stąd mówienie o prawie do życia, które uzasadnia to, że ktoś nie zostanie zamordowany, jest niewłaściwe. Zmiana zdaje się niewielka, ale sprawia, że nikt świadomie i dobrowolnie nie może zezwolić na własne morderstwo, gdyż zakaz jest pierwotny względem prawa (zarówno prawa do życia, jak i prawa do niezostania zamordowanym). Stąd zakaz mordowania wyprzedza prawo do życia/niezostania zamordowanym.

[83] Więcej na ten temat w rozdziale 7.

[84] Zob. Wacław Makowski, *Prawo karne: o przestępstwach w szczególności: wykład porównawczy prawa karnego austrjackiego, niemieckiego i rosyjskiego, obowiązującego w Polsce*, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1924, s. 235.



40:96094

występkach i przekroczeniach”[85]). Do analizy wybrano przepisy karne tych państw, gdyż dzięki ich zbadaniu możliwe będzie poznanie i przeanalizowanie rozstrzygnięć z systemów prawnych będących przejawami odrębnych tradycji tworzenia prawa karnego. Poza tym uzasadnione jest odwołanie się do ustawy karnej Cesarstwa Austriackiego (później Austro-Węgierskiego), gdyż jako jedyna posługuje się koncepcją zamiaru pośredniego, który został omówiony w poprzednich częściach tego rozdziału.

Francuski „Code Pénal” odróżnia dwa przestępstwa polegające na zamierzonym zabiciu innego człowieka. Jest to przestępstwo określane jako *meurtre* (morderstwo; w angielskich przekładach – *murder*) oraz *assassinat* (które można tłumaczyć jako zabójstwo lub zamach). Przestępstwa te różnią się co do występowania premedytacji przy popełnianiu zabronionego czynu. Premedytacja jest w ramach całego kodeksu rozumiana jako intencja popełnienia wykroczenia lub przestępstwa, która została uformowana przed dokonaniem samego czynu[86]. Przy *assassinat*[87], które jest przestępstwem cięższym, owa premedytacja występuje – zabójca chce pozbawić kogoś innego życia w sposób zamierzony, ustaliwszy uprzednio to, jak to zrobić. Przy *meurtre* takiego rodzaju intencja nie występuje. Należy zauważyć, że francuski ustawodawca posługuje się terminami „morderstwo” i „zabójstwo” odmiennie niż jest postulowane w tej pracy. Dla oznaczenia przestępstwa lżejszego używa terminu „meurtre”, które bliskie jest polskiemu terminowi „morderstwo”, dla oznaczenia przestępstwa cięższego używa natomiast terminu „assassinat”, które odpowiada polskiemu terminowi „zabójstwo”. Co więcej, należy zwrócić uwagę, że przestępstwo *meurtre* stanowi typ podstawowy, do którego dołącza się *assassinat*, które jest przestępstwem cięższym. Zatem wydaje się, że surowiej karane przestępstwo jest jedynie typem kwalifikowanym i nie stanowi odrębnego typu przestępstwa przeciwko życiu ludzkiemu.

Podobne, choć niewyrażone *explicite* rozwiązanie można odnaleźć w ramach polskiego „Kodeksu Karnego” z 1997 roku. Zabójstwem jest czyn określony w art. 148 §1 polegający na dobrowolnym zabiciu człowieka z zamiarem bezpośrednim lub ewentualnym. Zabójstwo stanowi typ podstawowy, do którego dołączają się inne typy kwalifikowane. Owe typy kwalifikowane zwykło się w polskiej doktrynie prawa karnego nazywać właśnie morderstwem[88].

[85] Zob. Ustawa karna austriacka o zbrodniach, występkach i przekroczeniach, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1924.

[86] Zob. Ustawa *Code Pénal* z 22 lipca 1992 r., art. 132-72.

[87] Zob. *Code Pénal* art. 221-1 oraz 221-3.

[88] Por. Krystyna Daszkiewicz, *O karaniu morderstw*, „Prokuratura i Prawo” 5 (2010), ss. 5-15; Piotr Góralski, *Problem racjonalnej sankcji za zabójstwo kwalifikowane w polskim prawie karnym* [w:] *Przegląd Prawa i Administracji*, M. Jabłoński, S. Jarosz-Żukowska (red.), tom 120, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego,



41:11188

Odmienny pogląd co do użycia pojęć morderstwo i zabójstwo występuje w niemieckim „Strafgesetzbuch". Niemiecki ustawodawca rozpoznaje omawiane rozróżnienie, jednakże dokonuje go według rozszerzonego i dookreślonego zbioru kryteriów. *Der Mord* oznacza w ramach niemieckiego kodeksu morderstwo, *der Totschlag* zaś zabójstwo[89]. Morderstwo od zabójstwa odróżniają następujące okoliczności występujące od strony podmiotowej lub przedmiotowej czynu (nie muszą one występować łącznie): (i) żądza morderstwa (*die Mordlust*), (ii) żądza osiągnięcia zaspokojenia seksualnego, (iii) chęć zysku (przestępstwo z chciwości) lub wystąpienie innych niskich pobudek, (iv) podstęp, (v) okrucieństwo, (vi) wykorzystanie środków, których użycie stanowi zagrożenie dla dobra publicznego; (vii) dokonanie w celu umożliwienia lub ukrycia innego przestępstwa. Morderstwo jest w kodeksie niemieckim czynem, za który sprawca ponosi cięższą odpowiedzialność karną, niż za zabójstwo. Co więcej, jest ono typem podstawowym czynu (występuje w sekcji 211), którego typem uprzywilejowanym jest zabójstwo (z sekcji 212). Można więc z pewną dozą ostrożności stwierdzić, że niemiecki ustawodawca, przynajmniej na poziomie formalnej struktury kodeksu, wyróżnił morderstwo jako odrębny czyn przestępczy, uprzywilejowując jedynie pewne przypadki, które są zabójstwami. Niemniej, jak zostanie pokazane w dalszej części podrozdziału, okoliczności kwalifikowania danego czynu jako przestępstwo pozostają niezadowalające.

W przepisach prawa amerykańskiego, a przynajmniej w zbiorze przepisów prawa federalnego zawartego w „United States Code"[90], zabójstwem (*homicide*) jest ogólnie pojmowane zabicie człowieka. Podpadają pod to określenie zarówno przypadki uzasadnionego zabicia innej osoby (np. w ramach wykonywania obowiązków służbowych przez policjanta), jak i przypadki bezprawne. Wśród przypadków bezprawnych zabójstw wyróżnić można morderstwo (*murder*) oraz *manslaughter* (nie istnieje powszechnie przyjmowany odpowiednik tego pojęcia w języku polskim; być może właściwym tłumaczeniem byłoby mężobójstwo)[91]. Morderstwo jest bezprawnym zabiciem człowiek w złym zamiarze (*malice aforethought*)[92]. Przez bezprawność należy rozumieć niezgodność czynu z prawem (nielegalność). Natomiast pojęcie złego zamiaru (*malice aforethought*) określa, iż sprawca zamierzał[93] popełnić zabroniony czyn, a także, że był świadomy jego przestępczego charakteru. Morderstwo występuje w dwóch typach. Morderstwo I. stopnia,

Wrocław 2020, ss. 37-51.

[89] Zob. Ustawa *Strafgesetzbuch* z 13 listopada 1998 r., sekcje 211 oraz 212.

[90] Jest to zbiór przepisów obowiązujących we wszystkie stanach wchodzących w skład USA. Wydawany jest co sześć lat przez Biuro Rady Rewizji Prawa działające przy Izbie Reprezentantów Stanów Zjednoczonych.

[91] Zob. 18 *U.S. Code*, rozdział 51, § 1111 oraz § 1112.

[92] Zob. 18 *U.S. Code*, rozdział 51, § 1111.



42:47861

czyli zamierzone i dobrowolne zabicie człowieka. Cechą charakterystyczną jest to, że jest ono planowane przed popełnieniem czynu. Morderstwo II. stopnia polega natomiast na zamierzonym pozbawieniu życia człowieka, jednakże bez uprzedniego planowania oraz przygotowania (obejmuje to także lekkomyślność sprawcy lub brak dbałości o ludzkie życie). Natomiast *manslaughter* to bezprawne zabicie człowieka, które występuje w dwóch formach – dobrowolnej i niedobrowolnej. Pierwsza polega na zamierzonym zabiciu człowieka przez sprawcę, który z powodu wzburzenia uzasadnionego okolicznościami był niezdolny do właściwej oceny popełnianych przez niego czynów. Potocznie nazywane w krajach anglosaskich *crimes of passion*, w Polsce zaś przestępstwami dokonywanymi w stanie silnego wzburzenia (w afekcie). Druga forma *manslaughter* polega na niezamierzonym spowodowaniu cudzej śmierci wskutek rażącego zaniedbania lub lekkomyślności.

Jako ostatnie przedstawione zostaną przepisy nieobowiązującej już „Ustawy karnej austriackiej o zbrodniach, występkach i przekroczeniach”[94]. Występują w niej zarówno termin „morderstwo”, jak i termin „zabójstwo”. Morderstwem (§ 134) jest pozbawienie życia człowieka z zamiarem bezpośrednim, co oznacza, że sprawca, dokonując czynu, chciał śmierci ofiary jako celu lub jako środka[95]. Zabójstwo (§ 135) natomiast to zabicie człowieka w zamiarze nieprzyjaznym, który współcześnie określa się zamiarem pośrednim[96]. Zgodnie z tym zapisem sprawca odpowiadał karnie za pozbawienie kogoś życia, nawet jeśli śmierć nie była zamierzona bezpośrednio, ale jedynie pośrednio. Podstawą jego odpowiedzialności było wystąpienie złego zamiaru podczas popełniania czynów, które doprowadziły do śmierci innej osoby. Zły zamiar nie musiał być skierowany przeciwko życiu ofiary, ale jakiemukolwiek dobru prawnemu. Sprawcy działającemu w złym zamiarze przypisywano wszystkie następstwa czynu, nawet jeśli nie były one zamierzone, a nawet nie były możliwe do przewidzenia. Ustawodawca austriacki rozszerzył zakres tego, co było przypisywane sprawcy, gdyż za zamierzone uznawane było nie tylko to, co z natury i w większości przypadków wynika po jego działaniu, ale wszelkie dalsze skutki, o ile tylko są spowodowane przez wyjściowe działanie sprawcy[97].

---

[93] Formy zamiaru, które uzasadniają sklasyfikowanie czynu jako morderstwo: (i) bezpośredni zamiar pozbawienia życia, (ii) zamiar wywołania ciężkiego uszczerbku na zdrowiu, (iii) rażąco lekkomyślne lekceważenie wartości ludzkiego życia, (iv) *felony murder* (możemy je oddać po polsku jako współsprawstwo w morderstwie; np. odpowie jak za morderstwo kierowca uczestniczący w napadzie na bank, podczas którego został zabity strażnik).

[94] Zob. Ustawa karna austriacka o zbrodniach, występkach i przekroczeniach, paragrafy 134 i 135, s. 92-98.

[95] Wyróżniano także typy morderstwa takie jak skrytobójstwo, morderstwo rozbójnicze, morderstwo „zamówione” (pozbawienie kogoś życia na zlecenie) oraz morderstwo pospolite.

[96] Typy zamiaru zostały omówione w części 2.1.2.

[97] Cesarskie przepisy wracały niejako do średniowiecznej formuły „versanti in re illicita imputantur omnia, quae sequantur ex delicto”.



43:22679

Na podstawie tej rekonstrukcji wyróżnić można następujące okoliczności decydujące (według zapisów kodeksowych) o tym, czy czyn jest kwalifikowany jako morderstwo, czy jako zabójstwo: (i) zamiar pozbawienia życia ofiary, (ii) okoliczności obostrzające odpowiedzialność za zabójstwo, takie jak motyw zasługujący na wyjątkowe potępienie, zabicie większej ilości osób czy wyjątkowe okrucieństwo, (iii) premedytacja.

Wszystkie z omówionych powyżej systemów prawnych nie uwzględniają istotowych elementów, na które zwrócono uwagę w poprzednich fragmentach tego podrozdziału. Stąd nie można powiedzieć, że sformułowane w ich ramach definicje są właściwe z perspektywy filozoficznej. Mają raczej charakter definicji prawnych, nastawionych na wykorzystanie przez wymiar sprawiedliwości. W rzeczywistości morderstwo stanowi odrębny typ czynu zabronionego, który nie należy pojmować jako typ kwalifikowany zabójstwa. O ile morderstwo jest czynem niegodziwym polegającym na zabiciu w sposób zamierzony osoby niewinnej, o tyle zabójstwo nie jest w swej istocie przestępstwem. Można mówić o zabójstwach usprawiedliwionych, które dokonywane są przez organy państwa[98]. Omówione systemy prawa nie uwzględniają także tego, czy sprawca powodujący śmierć innej osoby działa z autorytetu państwa. Dlatego nie przewidują wprost sytuacji dokonania morderstwa na osobie winnej (np. innym mordercy) przez osoby nieuprawnione do wykonywania takich działań.

Za wniosek powyższych rozważań należy uznać to, że przy definiowaniu morderstwa trzeba brać pod uwagę, oprócz zamiaru i niewinności ofiary, różnicę, jaka występuje między państwem a osobą prywatną. Pytanie o definicje morderstwa jest pytaniem o to, dlaczego zamierzone zabijanie jest dozwolone dla państwa, skoro jest niedozwolone dla osoby prywatnej[99].

### 2.4. Ogólna idea różnicy między uprawnieniami państwa a uprawnieniami osoby prywatnej w sferze zabijania

Opisane w pierwszych częściach tego rozdziału uprawnienie, którego przedmiotem jest życie innego człowieka, czyli *dominium vitae,* jest uprawnieniem państwa. Osoby prywatne tego uprawnienia nie posiadają, mogą jednak podejmować się pewnych działań śmiercionośnych. Należy zatem wstępnie zastanowić się nad różnicą między osobą prywatną a państwem w sferze działań śmiercionośnych.

[98] Dostrzega się to jeszcze w systemach prawnych w krajach anglosaskich, w których termin „zabójstwo" (*homicide*), nie oznacza przestępstwa, lecz po prostu zabicie człowieka.
[99] Kwestia ta omawiana jest szerzej w rozdziale 7.



44:10599

Po pierwsze, *dominium vitae* i uprawnienie osoby prywatnej do wykonywania działań śmiercionośnych różnią się co do chronionego dobra. Najogólniej można powiedzieć, że osoby prywatne podejmujące się działań śmiercionośnych chronią życie i zdrowie własne, własnych bliskich lub innych ludzi (albo inne dobra o wielkiej wartości). Natomiast państwo w swoich działaniach śmiercionośnych chroni przede wszystkim dobro wspólne. Dobro to nie jest sprowadzalne do jakiejś sumy dóbr pojedynczych członków, ale stanowi byt istotowo doskonalszy. Nie oznacza to oczywiście, że dobro wspólne ignoruje dobro osób prywatnych.

Po drugie, uprawnienia te różnią się co do zwalczanego zła. Osoby prywatne bronią się wobec rzeczywistego, bezprawnego i bezpośredniego zamachu. Natomiast działania śmiercionośne państwa nie muszą mieć charakteru reakcji na aktualny atak (np. kara śmierci). Zatem choć państwo podejmuje się działań karnych jako reakcja na niesprawiedliwość, to nie musi być to reakcja na niesprawiedliwość aktualnie wykonywaną.

Po trzecie, osoby prywatne mogą podejmować się działań śmiercionośnych, które jedynie akcydentalnie prowadzą do czyjejś śmierci[100]. Natomiast funkcjonariusze państwa mogą co do zasady zabijać w sposób zamierzony. Jest tak dlatego, że dokonywane przez nich działania są odnoszone do dobra wspólnego.

Po czwarte różnica między państwem a osobą prywatną polega na tym, iż o ile jednostki prywatne mają uprawnienie do obrony siebie i innych, o tyle państwo ma także obowiązek obrony dobra wspólnego i swoich obywateli[101].

Ostatecznie, państwo ma uprawnienie do określania kryteriów proporcjonalności swoich działań śmiercionośnych. Natomiast miara działań śmiercionośnych osób prywatnych jest niejako naturalna i stała.

Wyróżnić można zatem następujące aspekty różnicy między państwem a osobą prywatną co do uprawnienia do podejmowania się działań śmiercionośnych: (i) chronione dobro, (ii) rodzaj zwalczanego zła, (iii) wystąpienie po stronie podmiotu zamiaru pozbawienia życia, (iv) wystąpienie obowiązku zwalczania niesprawiedliwości, (v) możliwość określania kryteriów proporcjonalności działania śmiercionośnego w stosunku do zwalczanego zła. Ze względu na te różnice należy stwierdzić, że nieuzasadnione jest ekstrapolowanie reguł obrony koniecznej na śmiercionośne działania państwa.

[100] Jeśli bronią się środkami nieproporcjonalnymi do ataku lub czynią to zbyt wcześnie albo zbyt późno, to przekraczają granice obrony koniecznej (w polskiej doktrynie prawa karnego zwykło się je nazywać ekscesem ekstensywnym i ekscesem intensywnym). W takich wpadkach nadużywają uprawnienia do obrony.

[101] Zob. także John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 283.



45:80131

### 2.5. Omawiane typy działań państwa

W niniejszym studium poddane analizie zostaną następujące działania państwa:

(i) kara śmierci,

(ii) śmiercionośne działania policyjne, zwłaszcza zamierzone zabijanie przez policję.

(iii) wojna: wojna defensywna i ofensywna, wojna uprzedzająca, wojna prewencyjna, wojna zastępcza, użycie broni masowego rażenia, użycie broni autonomicznej, wojna hybrydowa, pobór, samobójstwa „altruistyczne", odstraszanie nuklearne,

(iv) pozostałe działania śmiercionośne wykonywane przez państwa: użycie sił specjalnych państwa wobec wrogów wewnętrznych i zewnętrznych bez wypowiedzenia wojny, działania śmiercionośne służb granicznych w czasie pokoju, zestrzelenie samolotu pasażerskiego w sytuacji porwania terrorystycznego, zabijanie osób niewinnych wskutek decyzji administracyjnych oraz wyroków sądów cywilnych i karnych – „eutanazja" chorych po wyroku sądów cywilnych, mord sądowy, przymusowa aborcja.

### 2.6. Główne tezy dotyczące działań śmiercionośnych państwa

Zamykając rozważania z tego rozdziału, należy wymienić ogólne tezy dotyczące działań śmiercionośnych państwa, które zostały sformułowane podczas przeprowadzania podziałów typów działań śmiercionośnych państwa (część 2.4.). Tezy te będą w studium uzasadniane.

(i) W określonych warunkach jest dopuszczalne, aby państwo w sposób zamierzony pozbawiło życia daną osobę.

(ii) Państwo nie może zabijać osób niewinnych w sposób zamierzony. Śmierć osób niewinnych jest dopuszczalna jedynie jako skutek uboczny działań państwa.

(iii) Niedopuszczalne jest wykorzystywanie przez państwo środków śmiercionośnych, które nie mogą być skierowane jedynie przeciwko wybranym osobom.



46:94740

## 3. Sądowe uprawnienie do zabijania. Kara śmierci

Po wyróżnieniu różnych typów działań śmiercionośnych państwa oraz próbie ustalenia właściwej definicji morderstwa badaniu poddane zostanie pierwsze z działań śmiercionośnych państwa – kara śmierci. Zostanie ona rozważona jako pierwsza, gdyż stanowi w pewnym sensie modelowy przypadek działania śmiercionośnego państwa. Jej modelowość wynika z prostoty, czyli tego, że przy jej ocenie liczba branych pod uwagę okoliczności jest znacznie mniejsza niż przy innych konkretnych działaniach śmiercionośnych. Po pierwsze, wykonywana jest na przestępcy schwytanym i osadzonym w areszcie czy więzieniu, czyli kimś, kto pozostaje pod całkowitą kontrolą organów państwowych. Dlatego też wszelkie czynności procesowe i karne mogą być wykonywane bez pośpiechu i zgodnie z procedurami przewidywanymi w przepisach prawa. Odróżnia to karę śmierci od zabicia przez policję uczestnika zamieszek. Policjanci decydujący się na użycie śmiercionośnych środków wobec uczestników zamieszek muszą nieraz podejmować decyzję błyskawicznie i na podstawie ograniczonej (ale wystarczającej) ilości informacji. Takie trudności nie pojawiają się przy wyrokowaniu kary głównej. Po drugie, sędzia wymierzający karę główną i wykonujący ją kat zamierzają pozbawić skazańca życia. Jest to kara, przy wykonywaniu której śmierć jest zawsze zamierzona bezpośrednio[102]. Stąd pytanie o zamiar pozbawienia życia się nie pojawia.

Z uwagi na omówioną modelowość kary śmierci rozstrzygnięcia w kwestii dopuszczalności jej stosowania będą miały wielki wpływ na to, czy inne typy działań śmiercionośnych państwa będą dopuszczalne. Ktoś, kto stwierdzi, że kara śmierci jest niedopuszczalnym typem działania śmiercionośnego, będzie musiał i inne śmiercionośne działania państwa także uznać za niedopuszczalne, np. zamierzone zastrzelenie terrorysty przez policyjnego snajpera. Jest tak dlatego, że zarówno przy karze śmierci, jak i przy policyjnym strzale snajperskim śmierć osoby jest zamierzona.

Chociaż we współczesnych prawodawstwach europejskich kara śmierci nie jest dopuszczalna, to przez wieki była ona faktycznie stosowana wobec przestępców. Co ważniejsze znajdowała zwolenników wśród wielkich filozofów, takich jak Arystoteles, Platon, Seneka czy św. Augustyn. Mimo tego wiele nurtów współczesnej etyki uznaje ją za całkowicie niedopuszczalną. Zarzuty formułowane przeciwko karze śmierci są różnorakie. Niektórzy autorzy uznają ją za relikt przeszłości oraz niehumanitarną formę zemsty (takie

[102] Por. część 2.4.



47:59261

stanowisko przedstawia na przykład Albert Camus[103]), inni podnoszą zarzut, że celem kar nie jest surowe ukaranie przestępcy, ale resocjalizacja i przywrócenie sprawcy przestępstwa z powrotem do społeczeństwa[104]. Zwolennicy sprawiedliwości restoratywnej (*restorative justice*) uważają natomiast, że obok resocjalizacji konieczne jest pogodzenie sprawcy przestępstwa z ofiarą (jeśli ta żyje) i jej rodziną oraz uśmierzenie szkód, jakie przestępstwo wywołało w społeczności[105].

Pewna zmiana w podejściu do kary śmierci zaszła także w Kościele Katolickim[106]. Co jednak najbardziej istotne dla tego studium, zarzuty przeciwko dopuszczalności kary śmierci są formułowane także przez filozofów i myślicieli, których uznać można za przedstawicieli szeroko pojmowanej tradycji tomistycznej, np. Johna Finnisa, Christiana Bruggera czy Christophera Tollefsena. Uznają oni autorytet św. Tomasza, a jednocześnie albo twierdzą, że formułowane przez niego argumenty za dopuszczalnością kary śmierci są niewystarczające (i prezentują własne argumenty), albo uważają, że sama kara śmierci jest w ogóle niedopuszczalna. W taki sposób nie tylko wchodzą oni w spór ze św. Tomaszem z Akwinu, ale także odrzucają wielowiekową historię klasycznej myśli etycznej[107]. Pojawia się dlatego

---

[103] Zob. Albert Camus, *Reflections on the Guillotine*, [w:] tegoż, *Resistance, Rebellion and Death*, przeł. Justin O'Brien, The Modern Library, New York 1963, ss. 131-179.

[104] Zob. Sonja Meijer, *Rehabilitation as a Positive Obligation*, „European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice" 25 (2017), ss. 145–162; Steven Sverdlik, *Punishment and Reform*, „Criminal Law and Philosophy" 8 (2014), ss. 619–633.

[105] Zob. Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice*, Good Books, New York 2015; Avery Calhoun, *Introducing restorative justice: Re-visioning responses to wrongdoing*, „The Prevention Researcher" 20 (2013, 1), ss. 3-6.

[106] Zmiana ta wyrażona została w nowym brzmieniu punktu 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego. Ogólnie rzecz biorąc, uznano w nim, że kara śmierci jest współcześnie niedopuszczalna, gdyż istnieją państwowe instytucje, które pozwalają na skuteczne izolowanie przestępców. Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, pkt 2267, dostęp internetowy: http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkIII-2-2.htm (data dostępu 03.04.2023). Internetowa wersja Katechizmu została opracowana na podstawie wydania z 1994 roku: por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994.
Radykalny sprzeciw wobec dopuszczalności kary śmierci wyrażony został w Deklaracji Dykasterii Nauki Wiary pt. *Dignitas infinita*. Uznano w niej, że kara śmierci jest czynem niemożliwym do pogodzenia z godnością człowieka; zob. Deklaracja *Dignitas infinita o godności człowieka*, dostęp internetowy: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_pl.html (data dostępu 05.05.2024).

[107] Niektórzy badacze myśli św. Tomasza prezentują stanowiska bardziej umiarkowane, które można uznać za zgodne z tradycyjnym tomistycznym podejściem do kary śmierci. Takimi badaczami się między innymi o. Jacek Salij, o. Tadeusz Ślipko oraz o. Jacek Woroniecki. Ojciec Ślipko stoi na stanowisku, zgodnie z którym kara śmierci jest dopuszczalna na podstawie „przewodu sądowego". Zasadniczym celem kary śmierci jest obrona życia ludzkiego przed niesprawiedliwą agresją. Ojciec Salij jest zwolennikiem tak zwanego sytuacyjnego abolicjonizmu. Stwierdza, że choć co do zasady kara śmierci jest dopuszczalna, to z uwagi na istniejące współcześnie instytucje państwowe – więzienia i inne miejsca odosobnienia – nie powinno się jej wykonywać. Natomiast o. Woroniecki uznaje, że kara śmierci jest dopuszczalnym sposobem obrony wspólnoty i może być stosowana także współcześnie (czasami współczesnymi o. Woronieckiemu były lata 20. XX wieku). Por. Jacek Salij OP, *Kościół wobec kary śmierci*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka: zeszyty społecznej myśli Kościoła" 2015 (19), ss. 10-16; Tadeusz Ślipko SI, *Kara śmierci z filozoficznego punktu widzenia*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 13 (2006), ss. 125-136; tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, tom



48:49128

pytanie, co, zdaniem tych autorów, uległo zmianie, że kara śmierci przestała być dopuszczalna?

### 3.1. Kara śmierci jako typ działania śmiercionośnego. Definicja kary śmierci

Analizę rozpocząć należy od określenia tego, czym kara śmierci jest oraz jaki, w kontekście rozważań z rozdziału drugiego, stanowi typ działania śmiercionośnego.

Kara śmierci zawsze polega na zamierzonym pozbawieniu życia przestępcy. To, czy śmierć jest zamierzona jako cel, czy jako środek do dalszego celu rozważone zostanie w dalszej części tego rozdziału. Niemniej, już na tym etapie należy w sposób jednoznaczny stwierdzić, że, kara śmierci nie niesie za sobą jedynie ryzyka śmierci skazańca, ale bezpośrednio do niej zmierza. Z uwagi na tę właściwość kary śmierci podmiotem uprawnionym do jej wykonywania jest, zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu, jedynie państwo. Zasadniczym przedmiotem działań państwa jest dobro wspólne, dlatego też właśnie na państwie ciąży obowiązek zapewnienia bezpieczeństwa wspólnocie i uśmierzania niesprawiedliwości, które wobec niej zostały uczynione.

Rozważając to, na kim wykonywana jest kara śmierci, trzeba uznać, że co do zasady są to właśni obywatele państwa, które podejmuje się wykonania tejże kary. Na cudzoziemcach także może zostać ona wykonana, jeśli dopuszczą się oni jakiegoś ciężkiego przestępstwa na terytorium danego państwa. Odróżnia to karę śmierci od innych działań państwa w sferze działań śmiercionośnych, na przykład poboru do wojska, właśnie przez to, że kara śmierci może zostać wykonana zarówno na obywatelach własnych, jak i na cudzoziemcach. Wynika to z tego, że podstawą jej wykonania jest nie tyle samo obywatelstwo osoby, na której jest ona wykonywana, ile podległość danego podmiotu wobec organów sądowych posiadających jurysdykcję na terenie popełnienia przestępstwa.

Co więcej, kara śmierci wykonywana jest zwykle na osobach niewalczących, czyli takich, które pozostają pod kontrolą państwa (np. są zamknięte w celi) i zazwyczaj są pozbawione możliwości stawiania istotnego oporu. Ważną własnością kary śmierci jest to, że wykonywana jest *jako* kara wobec tych, którzy zaciągnęli na siebie ciężką winę przez

2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 284-285; Jacek Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom 3, Wydawnictwo Fundacji *Servire Veritati*, Lublin 2013, s. 157-159.



49:96061

dobrowolne działania. Popełniając dany czyn, łamią oni prawo i dopuszczają się niesprawiedliwości z pełną świadomością jej zbrodniczego charakteru.

Zbierając elementy wyróżnione powyżej, karę śmierci można zdefiniować następująco: kara śmierci to zamierzone zabicie przestępcy przez państwo, która wymierzana i wykonywana jest *jako* kara za popełnione zbrodnie.

### 3.2. Amputacja i kara śmierci. Wstępne rozważania na temat analogii św. Tomasza

Na najbardziej ogólnym poziomie należy zauważyć, że, zdaniem Akwinaty, państwo ma możliwość zamierzonego zabijania osób, gdyż śmierć przestępcy odnoszona jest do dobra wspólnego. Odróżnia to uprawnienia państwowe do uprawnień osób prywatnych, które mogą zabijać jedynie w obronie koniecznej, nie posiadając w ogóle możliwości odniesienia powodowanej przez siebie śmierci do dobra wspólnego. Państwo jednak może to uczynić, gdyż do niego należy zadanie ochrony wspólnoty przed atakami z zewnątrz i od wewnątrz.

Św. Tomasz z Akwinu podejmuje się argumentacji na rzecz kary śmierci w „Sumie teologii". Przedstawia w nim wnioskowanie przez analogię kary śmierci do amputacji. Akwinata zauważa najpierw, że podobnie jak kończyny należą do całego ciała, tak i człowiek należy do swojej wspólnoty. Stąd **skoro dozwolone jest, aby dla dobra całego ciała lekarz odciął zakażoną kończynę, tak i dla dobra całej wspólnoty dozwolone jest dla władzy publicznej pozbawienie życia osobę szkodzącą wspólnocie**[108]. Jak ciało jest bytem doskonalszym od kończyny, tak i wspólnota jest w pewnym sensie doskonalsza od człowieka, który do niej należy. Osoba ma się do swojej wspólnoty tak, jak niedoskonałe ma się do doskonałego. Dlatego też w pewnych sytuacjach dla dobra wspólnoty dopuszczalne jest pozbawienie życia osoby, która tej wspólnocie szkodzi.

Analogia ta stanowiła przez wiele wieków ważny element klasycznej obrony dopuszczalności kary śmierci. Jednakże w ostatnich latach jej wartość jest podawana w

[108] Zob. *S. th.* II-II, q. 64. Argument ten pojawia się także w *Sumie przeciwko poganom*, zob. Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa contra gentiles, lib. 3 cum commentariis Ferrariensis*, r. 146, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 14, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1926, s. 434-435 (dalej: *Summa contra gentiles*). Por. tegoż, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, ks. 3, r. 146, przeł. Z. Włodek, W. Zega, tom 2, W drodze, Poznań 2007, s. 426-429. Christian Brugger nazywa analogię św. Tomasza „tradycyjnym argumentem" za karą śmierci. Por. Christian Brugger, *Catholic Moral Teaching and the Problem of Capital Punishment*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 68 (2004, 1), ss. 41-67.



50:42240

wątpliwość przez autorów, których można w pewnym sensie uznać za kontynuatorów myśli św. Tomasza. Odrzucenie przez nich tego argumentu jest tym bardziej zastanawiające, iż autorzy ci stoją na skrajnie różnych stanowiskach co do dopuszczalności kary śmierci. Z jednej strony, John Finnis, który jest zagorzałym przeciwnikiem kary śmierci, uznaje analogię za wadliwą w tak znaczącym stopniu, że nie stanowi ona realnego argumentu za dopuszczalnością kary śmierci. Z drugiej zaś strony, Edward Feser, będący reprezentantem stanowiska retrybucyjnego w kwestii kary śmierci, stwierdza, że analogia nie tyle stanowi argument za dopuszczalnością kary śmierci, ile pozwala ocenić, czy w danej sytuacji można karę śmierci zastosować. Wbrew twierdzeniom tych badaczy, w niniejszym studium analogia między amputacją a karą śmierci będzie stanowiła ważny element obrony kary głównej. Dlatego też podczas analizy tejże analogii rozważone zostaną główne zarzuty, jakie formułują wyżej wspomniani autorzy.

### 3.3. Ogólne zasady amputacji i okaleczenia

Przed dokonaniem analizy samej analogii konieczne jest przedstawienie podstawowych zasad amputacji oraz okaleczania. Znajomość tych zasad jest konieczna do właściwego zinterpretowania analogii między karą śmierci a amputacją, co ostatecznie pozwoli na wyciągnięcie właściwych wniosków na temat kary śmierci. Nie chodzi tutaj oczywiście o szczegółowe medyczne zasady przeprowadzania amputacji, czy techniczne reguły dokonywania różnorakich okaleczeń. Zamiast tego zrekonstruowane zostaną tutaj zasady określające, kiedy dokonanie amputacji czy okaleczenie ciała jest czymś moralnie dopuszczalnym. Zasady te nie będą uzasadniane, ale jedynie rekonstruowane, gdyż w ramach dysertacji prowadzone są rozważania z filozofii polityki, a nie z bioetyki. Niemniej, medyczna analogia między karą śmierci i amputacją zostanie przywołana w toku badań nad dopuszczalnymi dla państwa działaniami śmiercionośnymi.

Św. Tomasza twierdzi, że całkowitość i integralność ciała ludzkiego stanowi dobro, którego nie można dowolnie naruszać[109]. Ta zasada integralności cielesnej funduje całe Tomaszowe rozważania nad interwencjami w ciało ludzkie. Kończyna lub inna część ciała należy do całego ciała tak, jak to, co niedoskonałe przynależy do czegoś doskonałego. Części ciała są podporządkowane dobru ciała jako całości i mogą zostać użyte dla korzyści ciała.

[109] *S. th.* II-II, q. 65, a. 1 co. Szerszej na temat bioetyki tomistycznej: por. także Jason T. Eberl, *Thomistic Principles and Bioethics*, Routledge, New York 2017.



51:78530

Dlatego też nie mogą zostać bezzasadnie uszkodzone, gdyż taka szkoda jest jednocześnie szkodą wyrządzoną całemu ciału. Część ciała ludzkiego można uszkodzić dopiero wtedy, gdy są pewne realne przesłanki, które za takim działaniem przemawiają. Akwinata stoi na stanowisku, że sama dobrowolna decyzja osoby, której kończyna miałaby zostać np. odcięta, nie stanowi takiej realnej przesłanki. Podobnie wszelkie akty państwowe, np. rozporządzenia ministra zdrowia, nie mogą stanowić racji uzasadniającej uszkodzenie tej czy innej części ciała. W ramach klasycznej etyki twierdzi się, że w rzeczywistości nikt nie ma pełnego *dominium* nad własnym ciałem, nie jest *właścicielem* swojego ciała (współcześnie jest to podważane, czego społecznym przejawem jest „medycyna estetyczna"[110]). Oczywiście człowieka posiada swoje ciało (*possesio*), jednak takie posiadanie nie uzasadnia arbitralnych ingerencji. Ciało ludzkie nie jest jak każdy inny przedmiot, który może stać się własnością jakiegoś człowieka, ale raczej jest pewnym dobrem, nad którym nie ma się pewnego władztwa i któremu można szkodzić jedynie w określonych przypadkach.

Zatem arbitralne odcięcie kończyny odbiera danej osobie dobro, jakim jest właśnie integralność i całkowitość jej ciała. Pozbawienie danej osoby sprawności fizycznej ogranicza jej możliwość samodoskonalenia. Co więcej, skoro każda osoba jest także członkiem pewnej większej wspólnoty, szkoda jej czyniona jest równocześnie szkodą wyrządzoną wspólnocie. Arbitralnie uszkadzając ciało danej osoby, pozbawia się wspólnotę pełnosprawnego członka, czyniąc go niezdolnym do działania na pewne sposoby na rzecz wspólnoty, ale także sprawiając, że staje się on dla wspólnoty niejako obciążeniem (np. gdy osoba cierpiąca na apotemnofilię[111] odetnie sobie obie nogi, to konieczne staje się zapewnienie jej opieki i pomocy w zakupie urządzeń niezbędnych do poruszania się). Św. Tomasza wymienia zatem dwie racje – indywidualną i polityczną – które przemawiają za ochroną cielesnej integralności każdego człowieka[112].

---

[110] Krytyce poddawane są tutaj zabiegi zmierzające do „poprawienia" wyglądu osób, którym żadna medyczna przypadłość nie doskwiera. Odmiennie oczywiście trzeba oceniać operacje, które zmierzają do przywrócenia człowiekowi jego normalnego wyglądu po wypadku lub chorobie. Dopuszczalne jest także usuwanie niedoskonałości wynikających z różnego rodzaju wad, które nie tylko oszpecają człowieka, ale stanowią przeszkodę prowadzenia zwykłego życia (np. rozszczep warg i podniebienia).

[111] Apotemnofilia jest chorobą psychiczną, która sprawia, że chory uznaje swoje kończyny za obce. Wskutek tego przekonania może on podjąć próbę amputowania tych kończyn, choć obiektywnie są to jego kończyny i nie ma żadnych medycznych racji, aby je odciąć. Stan psychiczny jest racją podjęcia leczenia psychiatrycznego i psychologicznego.

[112] Można powiedzieć, że w ostatnich dziesięcioleciach racja indywidualna utraciła moc przekonywania, rozpowszechnił się zaś pogląd, wedle którego każda osoba ma pełną swobodę ingerowania w swoje ciało bez względu na to, czy jest to rzeczywiście uzasadnione. Z tego względu wydaje się, że należy podkreślać istnienie racji politycznej.



52:99853

Odcięcie kończyny jest jednak uzasadnione z uwagi na dwa typy przesłanek – medyczne i pozamedyczne.

Przesłanką medyczną jest zagrożenie dla całego ciała, które stanowi infekcja, choroba czy inna przypadłość medyczna, która dotknęła kończynę lub organ. W takich okolicznościach kończyna lub organ mogą zostać usunięte, gdyż ich zachowanie skutkowałoby zniszczeniem całego ciała. Pozostając fizjologicznie połączona z ciałem, dana część stanowi źródło wielkiego niebezpieczeństwa dla ciała. Stąd uzasadnieniem jej odcięcia jest usunięcie źródła zagrażającej całemu ciału infekcji lub choroby. Św. Tomasz wykorzystuje do oceny działań lekarza zasadę podwójnego skutku, według której pewne skutki wybranego działania są zamierzone, podczas gdy inne są jedynie przewidywane i dopuszczane. Rozważając z perspektywy praktycznej amputację dokonywaną przez lekarza, można powiedzieć, iż celem i bezpośrednim przedmiotem jego działań jest dobro całego ciała, wszelkie zaś szkody oraz utracone w przyszłości korzyści stanowią jedynie skutek uboczny i mogą zostać pominięte przy moralnej ocenie danej operacji. Przykładowo, lekarz może amputować dłoń skrzypka, gdy została ona zajęta przez infekcję i nie ma innego sposobu na wyleczenie. Chociaż sam zabieg stanowi zagrożenie dla jego życia, nie będzie mógł on w przyszłości wykonywać swego zawodu, a po samej operacji będzie odczuwał wielki ból, to właśnie dzięki interwencji lekarza zachowa on swoje życie[113].

Natomiast przesłanki pozamedyczne zasadniczo biorą pod uwagę to, iż pewna część ciała stanowi zagrożenie dla życia danej osoby ze względu na pewne szczególne okoliczności. Po pierwsze, zdaniem św. Tomasza dopuszczalne moralnie jest okaleczenie danej osoby jako kara za popełnione zbrodnie. Celem takiego okaleczenia jest ochrona dobra wspólnego. Szkoda uczyniona przestępcy jest co prawda zamierzonym skutkiem działań państwa, jednakże bezpośrednim przedmiotem tychże działań jest dobro wspólnoty[114]. Należy dodać, że zdaniem św. Tomasza wspólnota ma prawo do okaleczenia osoby jedynie w omawianym tutaj przypadku karnym i wspólnota nie może żądać od kogokolwiek amputowania sobie kończyny z racji medycznych[115].

---

[113] Oczywiście do przeprowadzenia takiej operacji lekarz musiałby otrzymać zgodę skrzypka. Co do zasady dorosła osoba może samodzielnie decydować o tym, czy podda się operacji. Nawet w sytuacji, gdy życie osoby dorosłej jest zagrożone, lekarz nie ma uprawnienia do wymuszania poddania się zabiegowi medycznemu.

[114] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory,* s. 21. W porządku moralnym przedmiotem okaleczenia jest właśnie dobro wspólne; w porządku naturalnym czy technicznym przedmiotem działania jest szkoda poczyniona przestępcy. Por. Steven A. Long, *A Brief Disquisition Regarding The Nature of The Object of The Moral Act According to St. Thomas Aquinas*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 67 (2003, 1), ss. 45-71.



53:25870

Oprócz przypadku okaleczania przestępcy w celu ukarania zbrodni wyróżnić można jeszcze jeden typ amputacji. Są to przypadki, w których zachowanie danej części ciała prowadziłoby do śmierci osoby, nawet jeśli ta część ciała nie stanowi sama w sobie źródła tego zagrożenia. Przykładem takiej sytuacji jest porwanie dla pobrania organu do transplantacji. Porwany w celu ratowania życia może zdecydować się na poświęcenie pewnego organu, np. nerki, gdyż dobro chronione znacząco przewyższa dobro poświęcane. Ingerencje tego typu są w pewnej mierze medyczne, gdyż zmierzają do zachowania przy życiu całego organizmu, a także są w pewnej mierze pozamedyczne, gdyż odcięcie kończyny dokonywane jest z racji innej niż choroba części ciała. Stąd jest to niejako przypadek pośredni.

Konkludując powyższe rozważania, trzeba powtórzyć, że dla św. Tomasza integralność ciała ludzkiego jest pewnym dobrem, którego nie można dowolnie naruszać. Wszelkie nieuzasadnione szkody wyrządzane na ciele przynoszą stratę danej osobie oraz wspólnocie, do której ona należy.

W niniejszym studium najważniejsze będą zasady dotyczące amputacji medycznych, gdyż właśnie przez analogię do takiego usuwania kończyn badana będzie zasadność kary śmierci.

### 3.4. O karze śmierci na podstawie analogii. Wzmocnienie analogii

Wbrew twierdzeniom Johna Finnisa i Edwarda Fesera, chcę dowieść, że analogia stanowi ważny element klasycznego uzasadnienia kary śmierci. Daje ona nadzwyczajny wgląd w to, jaka jest natura działań państwa oraz jaki jest status skazanego, na którym kara śmierci jest wykonywana.

Należy najpierw dostrzec, że tym, co uzasadnia odcięcie przez lekarza zakażonej kończyny, jest, iż stanowi ona źródło realnego zagrożenia dla życia pacjenta. Może zostać odcięta, gdyż zagraża istnieniu całego ciała. Należy zatem zapytać, co stanowi analogiczny korelat zakażenia w sferze politycznej? W jaki sposób przestępca stanowi analogiczne do zakażonej kończyny zagrożenie dla wspólnoty?

[115] Trzeba mieć na uwadze, jakiego rodzaju operacją była dla Akwinaty amputacja. Wiedza i technologia medyczna w XIII-wiecznej Europie stały na znacznie niższym poziomie niż współcześnie. Dla św. Tomasza amputacja była zabiegiem niezwykle ryzykownym i niebezpiecznym.



54:34272

Oczywiście nie jest on po prostu kimś zakażonym w sensie medycznym, tak jak zakażona może być kończyna. Co więcej, nie jest on niebezpieczny dla wspólnoty, jako ktoś, kto może w przyszłości przynieść jej szkodę. Takie rozumienie jest całkowicie nieprzekonujące, gdyż zamiast skupiać się na zbrodni dokonanej przez przestępcę, kieruje swoją uwagę na przyszłe i jedynie możliwe przestępstwa. O ile uzasadnione może być prewencyjne ograniczenie wolności (zatrzymanie), o tyle prewencyjne uśmiercanie jest oczywiście zakazane. Podobnie nieprzekonująca wydaje się koncepcja, według której sędzia miałby procentowo określać, czy dany przestępca popełni w przyszłości przestępstwo. Zatem analogiczne do zakażenia niebezpieczeństwo przestępcy musi wiązać się w jakiś sposób z czynem przez niego dokonanym, a nie jakimikolwiek szkodami, które być może wyrządzi on w przyszłości.

W niniejszej pracy bronił będę stanowiska, według którego politycznym analogonem niebezpieczeństwa wynikającego z zakażenia kończyny jest bezkarność przestępcy, czyli to, że popełnione przestępstwo nie zostało ukarane. Bezkarność przede wszystkim szkodzi wspólnocie, której członkiem jest ofiara przestępstwa. Nie czyniąc zadość prawu ofiary do uzyskania sprawiedliwości i zadośćuczynienia, państwo dopuszcza się zaniechania. Przez odniesienie tej kwestii do analogii z amputacją chciałbym poczynić dwie dodatkowe uwagi. Po pierwsze, jak zakażenie kończyny sprawia, że przestała ona już funkcjonować w całości organizmu („wyłączyła się" już z normalnego działania organizmu), tak przestępca popełniający ciężkie przestępstwo wyłączył się już na pewien sposób ze społeczności. Po drugie, jak zakażona kończyna zagraża ciału z tego względu, że jest fizjologicznie połączona z resztą ciała, tak i przestępca stanowi zagrożenie dla wspólnoty dlatego, że jako osoba bezkarna współżyje z innymi członkami wspólnoty, połączony z nimi relacjami społecznymi. Jest zatem „zaraźliwy" dla innych członków wspólnoty nie w medycznym sensie, ale w taki sposób, że jego dalsze życie w ramach wspólnoty tworzy możliwość wielkiego zgorszenia innych oraz kierowania ich na drogę występku moralnego. Osoba, która dopuściła się ciężkiej zbrodni, np. zamachu na cudze życie lub zdrady ojczyzny, przez samą zbrodnię wyłącza się na pewien sposób ze wspólnoty. Szkodliwe i destrukcyjne dla wspólnoty jest właśnie dalsze uczestnictwo tej osoby w życiu wspólnoty, gdyż z racji dokonanego przestępstwa nie uczestniczy już ona w tym życiu w pełni. Dlatego też zbrodniarz nie musi aktywnie szkodzić wspólnocie – samo jego bezkarne życie we wspólnocie gorszy innych, gdyż jest on kimś, kto sam się już zasadniczo z danej wspólnoty wyłączył przez popełnienie przestępstwa ciężko naruszającego więzi wewnątrz wspólnoty.



55:10387

Następnie chciałbym pokazać, jaki jest cel kary śmierci. Św. Tomasz z Akwinu w „Sumie przeciwko poganom" pisze:

„Zdaje się, że naturalna słuszność wymaga, aby każdy, kto działa przeciwko jakiemuś dobru, został tego dobra pozbawiony, gdyż przez swoje działania staje się niegodny tego dobra. Stąd, według sprawiedliwości państwowej (*iustitia civilis*), tego, kto grzeszy przeciwko państwu (*respublica*), pozbawia się całkowicie uczestnictwa we wspólnocie, bądź przez pozbawienie życia, bądź przez wieczne wygnanie. Nie bierze się pod uwagę czasu jego grzeszenia, ale jedynie to, przeciwko czemu grzeszył"[116].

Gdy władza publiczna skazuje przestępcę na karę śmierci i podejmuje się wykonania tejże kary, to nie czyni tego przede wszystkim w celu odstraszenia innych potencjalnych przestępców od zbrodni, ani nie zamierza śmierci przestępcy jako jedynego celu[117]. Zamiast tego celem kary śmierci jest odebranie przestępcy dobra, przeciwko któremu działał – tym dobrem jest uczestnictwo we wspólnocie. Odebranie mu tego dobra jest, jak pokazano już wcześniej, finalizacją procesu, który on sam zapoczątkował przez swój czyn. Przestępca sam wykluczył się już ze wspólnoty – podobnie jak organ zajęty gangreną nie jest już zasadniczo częścią metabolizmu organizmu. Jednocześnie kara śmierci zmierza do tego, aby oddzielić przestępcę od wspólnoty, gdyż swymi działaniami uczynił się on jej niegodny[118].

Odpowiedzieć należy następnie na pytanie, dlaczego wykonanie na przestępcy kary śmierci jest dopuszczalne, skoro ustalone zostało w poprzednich częściach pracy, iż zamierzone zabicie człowieka jest dla państwa zasadniczo zakazane? Akwinata odpowiada na to pytanie, twierdząc, że przestępca „upada w pewien sposób do niewolniczego statusu zwierzęcia, podporządkowanego temu, co użyteczne dla innych"[119]. Upadek ten nie dotyczy oczywiście substancji przestępcy, który pozostaje człowiekiem – dotyczy natomiast jego

[116] *Summa contra gentiles*, ks. 3, r. 144: „Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono contra quod agit: ex hoc enim reddit se tali bono indignum. Et inde est quod, secundum civilem iustitiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit".

[117] Nie będzie to zatem stanowisko postulujące wykonywanie kary głównej jako środka prewencyjnego lub czegoś, co należy się sprawcy jedynie jako sprawiedliwa odpłata za popełnione czyny (jak ma to miejsce w ramach retrybucjonizmu Fesera).

[118] Warto jeszcze w tym miejscu zauważyć, że karą alternatywną, która podobnie jak kara śmierci osiąga określony wyżej cel, jest wygnanie. Wbrew powszechnemu obecnie twierdzeniu, Akwinata nie uznaje dożywotnego pozbawienia wolności za alternatywę wobec kary śmierci. Kara dożywotniego pozbawienia wolności, w przeciwieństwie do wygnania i kary śmierci, nie osiąga celu, jakim jest odebranie przestępcy dobra, przeciwko któremu działał – uczestnictwa we wspólnocie. Przebywając stale w zakładzie karnym, przestępca w dalszym ciągu spotyka strażników i istnieje jako członek danej wspólnoty, korzysta także z dóbr publicznych.

[119] *S. th.* II-II, q. 64, a. 2, ad 3: „et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis".



56:28718

statusu prawnego. Zwrócić należy tutaj uwagę na różnicę między zabiciem zwierzęcia a zabiciem człowieka. O ile każdy może co do zasady zabić zwierzę (wyklucza się jedynie zabicie czyjegoś zwierzęcia, ale właśnie z uwagi na właściciela), o tyle przestępcę, który upadł do statusu zwierzęcia zabić może jedynie władza publiczna.

Analogia amputacji i kary śmierci pozwala na dalsze uściślenie tego, co oznacza opisywany przez św. Tomasza upadek. Analogicznym korelatem upadłego przestępcy jest znajdujące się w organizmie chorego ciało obce. Ciało obce jest czymś, co pozostaje fizjologicznie połączone z resztą ciała, lecz *de facto* jest już oddzielone od procesów życiowych zachodzących w ciele (czyli od procesów, które podtrzymują życie ciała). Przykładem takiego obcego ciała może być komórka rakowa, która zajęła wątrobę chorego. Taka komórka jest połączona fizjologicznie z resztą ciała, ale nie wspomaga tego ciała, a jedynie na nim pasożytuje i zakaża kolejne komórki. Choć na pewien sposób pozostaje z organizmem metabolicznie połączona, to nie uczestniczy już normalnym metabolizmie tegoż ciała. Więc lekarz wycinający część organu, która została przez komórki rakowe zaatakowana, w rzeczywistości usuwa z ciała to, co już wcześniej było już wyłączone z jego naturalnego życia. Analogicznie, skazaniec jest kimś, kto pozostaje połączony z resztą wspólnoty relacjami społecznymi, ale ze względu na swoje czyny nie jest już częścią owej wspólnoty. Innymi słowy, jest osobą w stanie śmierci cywilnej, czyli kimś, kto utracił pełne prawa członka wspólnoty. Jako pozbawiony swoich praw, staje się osobą, którą można zabić, bo zakaz zabicia go, który wcześniej uniemożliwiał władzom publicznym wykonanie kary śmierci, przestaje być w mocy. Wtedy władza publiczna, wykonując karę główną, doprowadza jedynie do końca proces, który został zapoczątkowany przez samego skazanego.

Analogia pokazuje także, dlaczego czasem należy wykonać karę śmierci, nawet jeśli można go w danych okolicznościach także wygnać lub skutecznie izolować. Jest tak dlatego, że podobnie jak lekarzowi zależy na tym, aby komórki rakowe zniszczyć, gdyż tylko wtedy będzie możliwe wyleczenie pacjenta, tak i władza publiczna może w niektórych przypadkach dążyć do zabicia przestępcy, który w przeciwnym wypadku dalej będzie szkodził wspólnocie.

Na podstawie Tomaszowej analogii można dojść do dalszych wniosków na temat kary śmierci. Po pierwsze, podobnie jak amputacja stanowi ekstremalny, bolesny i zagrażający życiu pacjenta zabieg medyczny, tak i kara śmierci stanowi ekstremalną, ostateczną i w pewnym sensie zagrażającą wspólnocie i państwu odpowiedź na zbrodnię popełnioną przez daną osobę. Trzeba wyraźnie podkreślić, że kara śmierci, podobnie jak amputacja, jest



57:10927

nadzwyczajnie obciążająca dla dobra wspólnego, stanowiąc kryzysową sytuację dla całej wspólnoty. Po drugie, tak jak pacjent i lekarz nie mogą swobodnie decydować o odcięciu jakiejś kończyny, tak samo i władza publiczna nie może według własnego i arbitralnego uznania decydować o tym, czy na danej osobie ma zostać wykonana kara śmierci. Po trzecie zaś, działalność władz państwowych w sferze karania zbrodni musi upodabniać się do działań lekarza, który właśnie z uwagi na pewne medyczne racje wykonuje operację w celu ratowania życia pacjenta. Lekarz taki nie działa jak osoba chora na apotemnofilię, która chce po prostu zniszczyć daną kończynę. Nie działa także jak członkowie grupy przestępczej, którzy dokonują operacji na swojej ofierze, bo chcą zagrabić jej organy. Lekarz odcina pewną kończynę, gdyż jest ona źródłem choroby i zagrożenia. Politycznym analogonem – sędzia lub kat, którzy wykonują karę śmierci, nie działają na podstawie prywatnych motywacji, a wymierzają karę przestępcy jako osobie, która dopuściła się ciężkiej zbrodni.

### 3.5. Prezentacja stanowisk Finnisa i Fesera w kwestii kary śmierci. Odpowiedź na zarzuty do analogii

Jak zostało wspomniane w poprzedniej części tegoż rozdziału, John Finnis i Edward Feser, mimo tego, że stoją na skrajnie różnych stanowiskach w kwestii kary śmierci, są zgodni co do tego, iż Tomaszowa analogia nie ma większego znaczenia dla uzasadnienia dopuszczalności kary śmierci. Dlatego zdaje się konieczne, aby zrekonstruować stanowiska tych autorów, a ponadto przedstawić i oddalić zarzuty przeciwko analogii przez nich formułowane.

Edward Feser (oraz Joseph Bessette) w kwestii kary śmierci stoi na stanowisku radykalnego retrybucjonizmu. Tym, co, uzasadnia wykonywanie kary śmierci, jest jej proporcjonalność w stosunku do przestępstwa[120]. Kara śmierci jest jego zdaniem dopuszczalna, gdyż jest ona tym, co się sprawcy sprawiedliwie należy[121]. Feser dodaje oczywiście, że proporcjonalność kary i zbrodni musi uwzględniać indywidualny charakter danego przestępstwa. Oznacza to, że różne czyny zasługiwać będą nie tylko na większą karę

[120] Zob. Edward Feser, Joseph Bessette, *By Man Shall His Blood Be Shed*, Ignatius Press, San Francisco 2019, s. 25-26.

[121] Zwolennikiem retrybucyjnego stanowiska w kwestii państwowego karania był także Immanuel Kant. Dla Kanta kara śmierci należy się przestępcy tylko dlatego, że popełnił mord na innej osobie: „Jeśli zaś popełnił morderstwo, to musi umrzeć […] Nie ma bowiem żadnej równości między choćby pełnym zgryzoty życiem a śmiercią, a więc również żadnej innej równości między zbrodnią a odpłatą jak tylko poprzez śmierć wykonaną na mocy wyroku sądowego na sprawcy". Cytat za: Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków, Warszawa 2006, s. 265.



58:68832

w sensie ilościowym, ale także w sensie jakościowym. Zatem w gestii sędziego leży nie tylko określenie wymiaru kary, ale także jej rodzaju. Kierując się zasadą proporcjonalności, sędzia może sprawcę kradzieży skazać na pozbawienie wolności, sprawcę zaś morderstwa na karę śmierci, a nie tylko na dożywotnie pozbawienie wolności. Zgodnie ze stanowiskiem Fesera, celem kary śmierci jest pozbawienie życia przestępcy, a przez to przywrócenie równości sprawiedliwości (*aequalitatem iustitiae*).

Zdaniem Edwarda Fesera analogia nie uzasadnia dopuszczalności wykonywania kary śmierci, ale jedynie pozwala określić to, czy w danym przypadku można ją zastosować. Dopuszczalne jest wykonanie kary śmierci w sytuacjach, gdy sprawca jest winny wyrządzenia „szkód niemożliwych do naprawienia" lub gdy „jego działania zawierają pewną potworną okropność i zdeformowanie"[122]. Jak jednak wykazano w poprzedniej części tego rozdziału, analogia daje szerszy wgląd w problematykę kary śmierci, rozjaśniając wiele ważnych filozoficznych aspektów kary śmierci. Nie tylko uzasadnia dopuszczalność kary śmierci, ale pozwala na uszczegółowienie takich kwestii jak status przestępcy, natura działania władz publicznych czy właściwy stosunek władz do skazanego.

Samo stanowisko Fesera natomiast wydaje się w pewnej mierze niespójne. Z jednej strony stwierdza on, że kary wymierzane przestępcom mają po pierwsze charakter medyczny (naprawczy)[123], dopiero wtórnie zaś retrybucyjny. Z drugiej zaś strony, przyjmuje on niejako Bożą perspektywę w ocenie zbrodni, gdy formułuje ściśle retrybucyjne uzasadnienie kary śmierci. Wbrew Feserowi trzeba stwierdzić, że na karę śmierci nie zasługuje się w porządku Bożej sprawiedliwości, ale w porządku sprawiedliwości ludzkiej. Sprawca zbrodni zasługuje na karę, *jako* przestępca, który uczynił szkodę wobec dobra stanowiącego główny przedmiot ochrony wspólnoty – życia niewinnego człowieka[124]. W dalszej części pracy będę, wbrew

[122] Por. *S. th.* II-II, q. 66, a. 6, ad 1 oraz Edward Feser, artykuł internetowy, *The Church Cannot Teach That Capital Punishment is Inherently Wrong: A Reply to John Finnis*, https://www.thepublicdiscourse.com/2018/09/39641/ (data dostępu 30.09.2023).

[123] Taki naprawczy charakter kar powinien kierować uwagę Fesera nie tyle na retrybucję, ile na kwestie recydywy i prewencji.

[124] Tezę, iż kara śmierci musi chronić wspólnotę przed przestępcą, akceptuje także Gregory Reichberg. Dla Reichberga ochrona wspólnoty stanowi jeden z warunków dopuszczalności kary śmierci. Drugim warunkiem jest zaś to, iż przestępca musi być odpowiedzialny za (*to be liable for*) popełnienie ciężkiego przestępstwa. W rozmowie przeprowadzonej w *The Peace Research Institute Oslo* Gregory Reichberg powiedział mi, że warunki te muszą zostać spełnione łącznie. Niemniej dodał, że nawet jeśli kara śmierci jest dopuszczalna co do jej natury, to nie powinna być współcześnie wykonywana. Problemem jest współcześnie to, że nie spełnia ona wymogu proporcjonalności między przestępstwem i karą. Zdaniem Reichberga mają istnieć inne sposoby ochrony wspólnoty, które nie wymagają uśmiercenia przestępcy. Można zatem dość ogólnie uznać, że Reichberg jest zwolennikiem stanowiska zwanego powszechnie sytuacyjnym abolicjonizmem, zgodnie z którym wykonywanie kary śmierci jest współcześnie niedozwolone, gdyż istnieje wiele instytucji państwowych pozwalających na izolację przestępców. Gdyby jednak ten system państwowych instytucji upadł lub władza publiczna przestałaby właściwe spełniać swoje zadania, to kara śmierci znów mogłaby być wykonywana (Reichberg przywoływał tutaj



59:47893

Feserowi, argumentował, że przy wymierzaniu kary śmierci nie istnieje żadna naturalna miara proporcjonalności między winą a karą. To państwo wyznacza kryteria tej proporcjonalności[125].

Krańcowo przeciwną do stanowiska Fesera pozycję zajmuje John Finnis, który twierdzi, iż nie istnieją żadne okoliczności uzasadniające wykonywanie kary śmierci. Uważa, że jest to kara, której wykonanie sprzeciwia się godności przestępcy i prowadzi do zepsucia osób, które podejmują się jej wykonania (sędziów, katów itp.). Jego zdaniem Tomaszowe stanowisko na temat kary śmierci jest wewnętrznie sprzeczne, samą zaś analogię Finnis uznaje za niezwykle wadliwą i ostatecznie nieprzydatną. Formułuje dwa zarzuty przeciwko tej analogii: pierwszy, według którego uzasadnia ona totalitarny porządek wspólnoty oraz drugi, według którego uzasadnia ona pragmatyczne zabijanie obywateli przez władzę publiczną.

Ogólnie rzecz biorąc, Finnis stwierdza, że Tomaszowa teza o upadku przestępcy do statusu zwierzęcia jest sprzeczna z innym twierdzeniem św. Tomasza, według którego przestępca, pomimo swojej zbrodni, zachowuje swą ludzką naturę i w dalszym ciągu winien być adresatem aktów miłości i przyjaźni ze strony innych ludzi[126]. Jeśli zdaniem Akwinaty przestępca może podejmować próby zachowania swojego życia, nawet wtedy, gdy został skazany na śmierć przez władzę publiczną, to znaczy, że nie jest kimś pozbawionym praw[127]. Przykładowo, skazany na śmierć głodową przestępca posiada wolność moralną (*moral liberty*) do spożycia przemyconego jedzenia, nawet jeśli sprzeciwia się przez to sprawiedliwemu wyrokowi. Przestępca może także starać się uniknąć schwytania, gdy jest ścigany przez funkcjonariuszy władzy publicznej za popełnione zbrodnie. Zatem, jeśli przestępca zachowuje takie moralne wolności właśnie w odniesieniu do sprawiedliwie wymierzonej mu kary, to nie może on być jednocześnie kimś, kogo status podobny jest do statusu zwierzęcia. Zdaniem Finnisa te dwa twierdzenia wzajemnie się wykluczają.

---

przykład wyroków śmierci wykonywanych na kolaborantach norweskich w czasie II Wojny Światowej). Niezgoda, jaka występuje między stanowiskiem Reichberga a tym, które bronione jest w niniejszej pracy, polega na uznawaniu długoletniego więzienia za alternatywę dla kary śmierci. Twierdzę, że dożywotnie pozbawienie wolności nie stanowi alternatywy dla kary śmierci, gdyż nie odbiera przestępcy dostępu do dobra, przeciwko któremu działał – życia we wspólnocie. Zob. Gregory Reichberg, *Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?*, s. 368-370 oraz tenże, *Restrictive versus Permissive Double Effect: Interpreting Aquinas*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 91 (2017), ss. 211-233.

[125] Kwestia ta zostanie omówiona w rozdziale 7.

[126] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 281-282. Por. także Germain Grisez, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing*, „The American Journal of Jurisprudence" 15 (1970, 1), ss. 64-96.

[127] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 282.



60:89181

Poza tym Finnis zauważa, że analogia nie bierze pod uwagę znaczącej różnicy, jaka występuje między kończyną, będącą częścią ciała, a człowiekiem, który należy do pewnej wspólnoty. Jeśli bowiem analogię zastosować w pełni, to tak jak kończyna może zawsze zostać poświęcona dla pożytku ciała, tak i członek wspólnoty mógłby zawsze zostać wykorzystany dla korzyści wspólnoty. W kontekście tego spostrzeżenia Finnis formułuje pierwszy zarzut, zgodnie z którym analogia może stanowić uzasadnienie totalitarnego uporządkowania życia wspólnotowego.

Uznając słuszność spostrzeżenia Finnisa co do różnicy między kończyną a osobą, nie można zgodzić się z zarzutem dotyczącym totalitaryzmu. Wręcz przeciwnie, analogia promuje wspólnotę skrajnie przeciwną totalitarnej. Na wstępie należy dostrzec, że moralne zobowiązania, jakie dane osoby posiadają jako osoby prywatne, są odrębne od zobowiązań tychże osób wobec wspólnoty politycznej i władz państwowych. Zdarza się nieraz, że dana osoba może być w pewnych okolicznościach zobowiązana do wykonania niemożliwych do pogodzenia ze sobą działań, z których jedne wynikają z relacji prywatnych, inne zaś ze spełnianych funkcji publicznych. Przykładowo, gdy sędzia wymierza karę swojemu synowi, to realizuje zobowiązania ciążące na nim z racji swojej funkcji publicznej, ale jednocześnie działa przeciwko swoim zobowiązaniom ojcowskim, które nakazują mu ochronę swojego syna przed szkodą. Jeśli nie dopuszcza się takiego sędziego do uczestnictwa w procesie, to nie dlatego, że podejrzewa się go o działanie w sposób nieuczciwy, ale raczej dlatego, że władza publiczna nie chce go postawić w sytuacji, w której nie może on jednocześnie spełnić zobowiązań służbowych i zobowiązań prywatnych. Wydaje się, że jedną z najważniejszych cech totalitarnego państwa jest właśnie odrzucenie odróżnienia tych dwóch typów zobowiązań.

Drugim ważnym dla omawianego tutaj zagadnienia elementem klasycznej etyki jest porządek adresatów, wobec których dana osoba powinna podejmować się aktów miłości, zwany *ordo caritatis*. Zgodnie z tym porządkiem, osoby decydujące o tym, komu mają okazać miłość, winne wziąć pod uwagę to, który adresat ich działań będzie bliższy Bogu oraz im samym. Skoro członkowie rodzin są sobie bliżsi, niż bliskie jest im państwo, to mogą oni pomagać swoim krewnym, którzy zostali skazani za pewne przestępstwa[128].

[128] Wiele aktów prawnych na całym świecie zawiera w sobie ślady omawianego uprawnienia. Przykładowo, polski Kodeks Karny zawiera w sobie art. 239 § 2, który depenalizuje ukrywanie przez najbliższych członków rodziny krewnego, który dopuścił się przestępstwa (por. Ustawa Kodeks Karny, art. 155 § 10).



61:21720

Mając na uwadze odróżnienie dwóch typów zobowiązań oraz zasadę *ordo caritatis*, należy pokazać, w jaki sposób kara śmierci jest przejawem państwa nietotalitarnego. Gdy władza publiczna pozbawia przestępcę życia, to nie tylko kończy jego fizyczne istnienie, ale także rozwiązuje wszystkie prawne i moralne więzi, jakie łączyły przestępcę i jego rodzinę. Dzięki temu państwo zapobiega udzielaniu przestępcy pomocy przez jego rodzinę, nie naruszając przy tym sfery prywatnych zobowiązań. Wbrew Finnisowi trzeba uznać, że wspólnota byłaby prawdziwie totalitarna, gdyby zobowiązania prywatne i publiczne nie były odróżniane, a instytucje państwowe chciałyby przez administracyjne akty czy wyroki przerywać więzi moralnych zobowiązań, jakie łączą członków rodzin.

Analogia amputacji i kary śmierci pozwala także ściślej określić naturę relacji między wspólnotą i władzą publiczną. Działania rządzących muszą być podobne do działań lekarza, który podejmuje się leczenia swoich pacjentów. Tak jak procesy życiowe zachodzące w ciele pacjenta nie są w pełni zależne od lekarza, tak i w dużej mierze niezależne od władzy publicznej jest życie wspólnoty. Nie jest zatem tak, że władza publiczna stanowi głowę organizmu państwowego – jest raczej podmiotem odpowiedzialnym za wprowadzanie porządku do wspólnoty i uśmierzanie niesprawiedliwości, które ją dręczą. Rządzący państwami nie są twórcami życia wspólnoty, czy też inżynierami, którzy modyfikują wspólnotę według własnego pomysłu. Podobnie jak lekarz interweniuje w ciało pacjenta wtedy, gdy zapadło on na jakąś chorobę, tak władza publiczna interweniuje w życie wspólnoty, gdy zagraża jej niebezpieczeństwo zbrodni. Stąd podobna do lekarskiej charakterystyka działań publicznych nie jest totalitarna, ale raczej wyjątkowo ograniczona. Dlatego trzeba wbrew Finnisowi uznać, że analogia nie tylko nie uzasadnia formowania wspólnot totalitarnych, ale jasno pokazuje, czym charakteryzują się totalitarne państwa, i dlaczego kara śmierci może być w rzeczywistości przejawem tego, że dane państwo szanuje autonomiczność wspólnoty oraz jej członków.

Należy jednak dodać, że analogia nie stanowi argumentacji za ogólnie pojmowanym rządem technicznym, którego jedynym zadaniem byłoby spełnianie potrzeb niezależnej od niego wspólnoty. Akwinata nie jest zwolennikiem państwa minimalnego, w ogóle niewpływającego na to, do czego dąży wspólnota. Odwołując się ponownie do analogii, można powiedzieć, że władza publiczna jest podobna do lekarza prowadzącego. Lekarz prowadzący jest osobą działającą z dobrą wolą, która nie tylko wykorzystuje swoją specjalistyczną wiedzę do leczenia, ale i na ogólnym poziomie określa i kieruje ogólną



62:52100

„strategią” kuracji. Tak i państwo jest bytem, który określa ogólną strategię śmiercionośnych działań państwowych[129].

Drugi zarzut przeciwko analogii Akwinaty John Finnis formułuje następująco:

„Nie pokazuje on [argument z analogii] także, dlaczego nie byłoby dopuszczalne zamierzone zabicie niewinnego obywatela dla ocalenia państwa przed terrorystą, który żąda takiej ofiary, tak jak dopuszczalne jest amputowanie zdrowej ręki w celu ocalenia się przed ogniem lub wodą”[130]

Zarzut Finnisa dotyczy przeniesienia w sferę polityczną pozamedycznych racji do dokonania amputacji (omówione w części 3.3). Skoro można w niektórych okolicznościach poświęcić zdrową część ciała w celu ochrony życia danej osoby, to można poświęcić niewinnego obywatela w celu ochrony całej wspólnoty. Identyczny w swej istocie argument przeciwko analogii Tomaszowej sformułował Domingo Báñez, tomista hiszpański żyjący w latach 1528-1604. Podobnie jak Finnis zauważa, że na pierwszy rzut oka analogia uzasadnia zamierzone zabijanie osób niewinnych, jeśli przyniesie to korzyść dla wspólnoty[131].

Báñez przedstawia jednak przekonujące rozwiązanie tego problemu – człowiek staje się podobny części ciała dopiero wtedy, gdy dobrowolnie uczestniczy w życiu politycznym i społecznym wspólnoty (*conversatio politica*). Innymi słowy, będąc wcześniej osobą prywatną, staje się pełnoprawnym członkiem wspólnoty właśnie z uwagi na swoje uczestnictwo w szeroko pojmowanym życiu politycznym. Przez to uczestnictwo upodabnia się do zdrowej kończyny. Jako uczestniczący w życiu politycznym, dany człowiek nie może zostać po prostu zabity, tak jak zdrowa kończyna nie może zostać po prostu odcięta. Oczywiście nie oznacza to, że ktoś, kto nie podjął się jeszcze działań politycznych, mógłby zostać dowolnie zabity. Osoba prywatna nieuczestnicząca w życiu politycznym jest także chroniona od zamordowania – każdy niewinny członek wspólnoty jest kimś, kogo zabicie jest zasadniczo zakazane. Argument Báñeza pokazuje raczej, że to właśnie sfera polityczna jest tą, w której pojawia się możliwość odwołania zakazu zabicia danej osoby. Dlatego też pozbawienie życia danego człowieka staje się dopuszczalne dopiero wtedy, gdy przez swoje dobrowolne i niegodziwe działanie w sferze politycznej stanie się jak dysfunkcyjna i chora kończyna. Innymi słowy, sferą „upodabniania się” do chorej kończyny jest sfera polityczno-

[129] Jak lekarz może zalecić pacjentowi zmianę sposobu życia lub zaprzestanie korzystania z pewnych używek, tak i władza publiczna może czasem skierować wspólnotę ku temu, co dla niej dobre przez zachęcanie lub wymuszanie zmian (np. delegalizując narkotyki).

[130] Zob. John Finnis, artykuł internetowy *The Church Could Teach That Capital Punishment Is Inherently Wrong*, https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39401/ (data dostępu 30.09.2023).

[131] Zob. Domingo Báñez OP, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 64, a. 2, tom 4, Petrus Borremans, Douai 1640, s. 173.



63:58079

społeczna. Uznając zatem za słuszne spostrzeżenie Finnisa, iż, w przeciwieństwie do kończyny, człowiek jest bytem w znacznym stopniu niezależnym od wspólnoty, trzeba dodać, że jedyną racją, która czyni zabicie człowiek czymś dopuszczalnym, jest racja karna, czyli ukaranie go za niegodziwość dokonaną dobrowolnie w sferze politycznej. Jej analogicznym korelatem w dziedzinie amputacji jest natomiast racja medyczna. Stąd, odrzucając zarzut Finnisa, należy uznać, że tylko medyczne racje amputacji mogą zostać przeniesione w sferę polityczną.

### 3.6. Obiektywność wymierzania i wykonywania kary śmierci. Procedura karna

Jak zostało pokazane powyżej, św. Tomasz formułuje swoją obronę kary głównej przez odniesienie śmierci skazańca do dobra wspólnego. Władza publiczna, której zadaniem jest zachowywanie wspólnoty w istnieniu i dobrobycie, ma uprawnienie do wykonywania tejże kary, gdyż w ten sposób usuwa osoby szkodzące dobru wspólnemu. Należy jednak wymienić dodatkową rację uzasadniającą państwowe uprawnienie do wykonywania kary śmierci. Jest nią obiektywność wykonywania tegoż uprawnienia, czyli fakt, iż kara śmierci jest wykonywana na osobie, której wina została ustalona w procesie karnym i ogłoszona w wyroku. Wymóg wydania wyroku wymieniany jest przez św. Tomasza w kolejnych fragmentach „Sumy teologicznej”[132].

Co szczególnie ważne, znaczenie procedury karnej pojawia się w kwestii, w której Akwinata bezpośrednio rozważa dopuszczalność kary śmierci i formułuje argument z analogii, czyli w przywoływanej już w poprzednich częściach pracy kwestii 64 w artykule 3. Stwierdzone zostaje tam, iż: (i) publiczny sąd (*iudicium publicum*) sprawy jest koniecznym warunkiem pozbawienia życia przestępcy, który wskutek własnych działań upadł do statusu zwierzęcia[133], (ii) publiczny sąd jest konieczny, gdy działanie na rzecz dobra wspólnego przyniesie szkodę jakieś osobie – kara śmierci jako szkodliwa dla przestępcy może co do zasady być wykonywana tylko na podstawie wyroku sądowego wydanego po procesie karnym[134].

[132] Zob. *S. th.* II-II, q. 60, q. 64, a. 3, ad 3 i ad 4 oraz q. 67.
[133] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 3, ad 3.
[134] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 3, ad 4. Akwinata dodaje także, że osoba prywatna może działać na rzecz dobra wspólnego tylko wtedy, gdy jej działanie nie szkodzi innej osobie.



64:98047

Twierdzenie o niezbędności przeprowadzenia procesu karnego i wydania wyroku pojawia się także w innych kwestiach[135]. Św. Tomasz zauważa, że sądzenie jest aktem sprawiedliwości[136]. Jako akt sprawiedliwości musi ono przebiegać w pewien określony sposób i na podstawie procedur, które zapewniają wyrokowi obiektywność i bezstronność[137]. Na uwagę zasługuje także fragment, w którym Akwinata rozważa to, czy dopuszczalne jest dla sędziego wydanie wyroku skazującego na podstawie zebranych dowodów, skoro ma on prywatnie wiedzę o tym, że wyrok taki będzie niezgodny z prawdą[138]. Innymi słowy, czy sędzia jako osoba pełniąca funkcję publiczną może na podstawie prywatnej wiedzy zmienić wydawany przez siebie wyrok, przedkładając to, co mu osobiście znane nad dowody zebrane w ramach postępowania przebiegającego zgodnie z procedurą. Akwinata stwierdza, że jest to całkowicie niedopuszczalne, gdyż sędzia właśnie jako osoba powołana do podtrzymywania sprawiedliwości, musi trzymać się procedur prawa, badając i ustalając na podstawie dowodów stan faktyczny i prawny danej sprawy. Jest on osobą, która nie działa we własnym imieniu, ale w imieniu państwa na podstawie państwowego autorytetu. Stąd wszelka wiedza prywatna nie może stać się dla niego dowodem w sprawie, a może zostać jedynie użyta przy ocenie dowodów czy zeznań świadków, które są zbierane zgodnie z procedurą karną[139]. Nawet gdyby sędzia sam był świadkiem popełnienia przestępstwa, to nie jest możliwe pominięcie procedury karnej, gdyż tylko zachowując ją, może pełnić swoją funkcję sędziowską[140]. Istotna jest tutaj także rozdzielność ról świadka i sędziego – nikt nie może równocześnie być świadkiem i sędzią w tej samej sprawie.

Także wszelkie potencjalne akty miłosierdzia wobec winnego ze strony sędziego, mogą się realizować jedynie w ramach wyznaczonych przez prawo i procedury karne[141].

Zbierając niejako powyższe rozważania, dodatkowo wpisując je w ogólną teorię prawa, należy stwierdzić, iż procedura karna i wyrok konstytuują obiektywność skazania[142] na karę śmierci, odróżniając tym samym działania państwa od działań osób prywatnych. Władza

---

[135] Por. *S. th.* II-II, q. 60 i 67.

[136] Zob. *S. th.* II-II, q. 60, a. 1.

[137] Akwinata zwraca uwagę między innymi na to, że: (i) sędzia nie może wydawać wyroku skazującego jedynie na podstawie podejrzeń (*S. th.* II-II, q. 60, a. 3); (ii) wszelkie wątpliwości występujące w sprawie muszą być interpretowane na korzyść oskarżonego (*S. th.* II-II, q. 60, a. 4, ad 2).

[138] Zob. *S. th.* II-II, q. 67, a. 2.

[139] Zob. *S. th.* II-II, q. 67, a. 2, co.

[140] Zob. *S. th.* II-II, q. 67, a. 3, ad 2.

[141] Zob. *S. th.* II-II, q. 67, a. 4, ad 1.

[142] Nie wyklucza to oczywiście możliwości pomyłek sądowych i nie gwarantuje nieomylności władzy sądowniczej. Z uwagi na omylność sędziów istnieje prawo łaski.



65:72423

państwowa zachowuje obiektywność wykonywania kary śmierci bezpośrednio oraz pośrednio. Bezpośrednio przez wydanie wyroku, w którym sędzia w imieniu państwa, ustalając winę sprawcy, skazuje przestępcę na karę pozbawienia życia. Pośrednio natomiast, przez przeprowadzenie postępowania karnego, które przebiega według ustalonej procedury karnej.

Wydanie wyroku i przeprowadzenie procesu akceptują jako warunki konieczne także kontynuatorzy myśli św. Tomasza: Domingo de Soto w „De iustitia et iure"[143] oraz Hieronymus Noldin w „Summa theologiae moralis"[144]. Dla Noldina procedura jest jednym z warunków, jakie muszą zostać spełnione, aby dopuszczalne było pozbawienie życia oskarżonego. Warunkami tymi są: (i) sprawca popełnić musi ciężkie przestępstwo, (ii) musi być pewne, że przestępstwo zostało popełnione, (iii) popełnienie przestępstwa ustalono sądownie (*de crimine commisso iudicialiter constet*)[145]. Do warunku (iii) Noldin dodaje, że oskarżony musi mieć możliwość obrony i że zabić można go dopiero po skazaniu.

Odniesienie warunku (i) do analogii medycznej pozwala dodatkowo zauważyć, że kara śmierci może być zasądzona jedynie za naprawdę ciężkie przestępstwa. Jak tylko ciężkie choroby – jak gangrena czy nowotwór – sprawiają, że dany organ czy kończyna są już wyłączone z normalnego działania organizmu, tak tylko naprawdę ciężkie przestępstwo wyłącza sprawcę ze wspólnoty. Oczywistymi przypadkami takich przestępstw są między innymi morderstwo czy zdrada państwa (więcej na ten temat w rozdziale 7).

Zatem w zwyczajnych przypadkach kara śmierci nie jest oczywiście wykonywana na kimś, kogo jedynie podejrzewa się o popełnienie przestępstwa karanego śmiercią, ale właśnie dotyka ona osób, których wina została udowodniona w procesie karnym. Taki proces przebiegać musi według spisanych reguł procesowych, określających właściwy sposób działania sądu karnego i stron postępowania oraz gromadzenia i przedstawiania dowodów w

---

[143] Zob. Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure. Libri decem*, cz.1, ks. 5, q. 1, a. 2, 3, Franciscus à Canto, Medina del Campo 1589, s. 356-362.

[144] Zob. Noldin Hieronymus SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 3, tom 2, wyd. XXX, G. Heinzel SI (red.), Feliciani Rauch, Innsbruck (Oeniponte) 1954, s. 302. W pracy wykorzystywane będą dwa wydania dzieła *Summa theologiae moralis* – wydanie dziewiąte z 1911 oraz wydanie trzydzieste z 1954 roku. Wydanie pierwsze zostało opublikowane przez samego Hieronymusa Noldina, drugie zaś zostało zmodyfikowane i opublikowane przez jezuitę Godefridusa Heinzela już po jego śmierci o. Noldina. Z uwagi na korzystanie z dwóch wydań *Summa theologiae moralis* w każdym przypisie będę określał numer i rok wydania wersji tekst, do której się odnoszę. Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, tom 2, wyd. IX, Feliciani Rauch (C. Pustet), Innsbruck (Oeniponte) 1911 oraz tegoż, *Summa theologiae moralis*, tom 2, wyd. XXX, G. Heinzel SI (red.), Feliciani Rauch, Innsbruck (Oeniponte) 1954.

[145] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 3, tom 2, wyd. XXX, 1954, s. 302.



66:57765

sprawie[146]. Czynności prawne wykonywane przez sąd i strony postępowania charakteryzują się tym, że ich wykonanie wymaga czasu, zarówno z racji natury tych działań, jak i z racji terminów określanych w procedurze karnej. Choć mogłoby się wydawać, że sądy powinny pracować najszybciej jak to tylko możliwe, to w naturze samego procesu karnego tkwić musi pewnego rodzaju nieśpieszność. Nie może ona wynikać z opieszałości sędziego, a raczej z powagi spełnianej funkcji i znaczenia spraw, o których rozstrzyga. Im cięższych przestępstw dotyczy proces, np. skierowanych bezpośrednio przeciwko życiu ludzkiemu lub przeciwko dobru całej wspólnoty, tym bardziej wyraźny staje się wymóg takiej powolności działań sądu – wtedy sędzia decyduje o życiu i śmierci skazanego. Ostateczność kary śmierci także przemawia za tym, aby wyroki nie były wydawane *ad hoc.*

Na znaczenie procedury karnej zwraca także uwagę Domingo de Soto, gdy odpowiada na szczegółowe pytanie dotyczące kradzieży. Soto pyta, czy okradziony może złodziejowi odebrać to, co ten mu zabrał, gdy nie ma w tym momencie szans na odzyskanie tej rzeczy w sprawiedliwym procesie (na skutek którego ta rzecz na pewno zostałaby mu zwrócona)[147]. Odpowiedź udzielona przez Soto jest negatywna – okradziony nie może w taki sposób odzyskać swojej rzeczy, gdyż uzurpuje on sobie w ten sposób uprawnienie państwowe, a nadto ignoruje dalej obowiązujący, nawet jeśli niemożliwy w danej sytuacji do spełnienia, wymóg przeprowadzenia procesu karnego[148]. Proces karny jest zatem koniecznym elementem przywracania sprawiedliwości we wspólnocie.

Pojawia się jednakże pytanie, czy nie ma okoliczności, w których procedura karna: (i) może być pominięta lub (ii) może być skrócona. Św. Tomasz nie odniósł się do tego zagadnienia bezpośrednio, konieczne jest zatem rozważenie tej kwestii przez odwołanie do innych jego twierdzeń.

Odwołując się do wiedzy z historii powszechnej Europy, można bez problemu pokazać przypadki, w których procedura karna była skracana. Przykładowo, sądy wojskowe różnych krajów europejskich wyrokowały w skróconym trybie w sprawach dezercji podczas I Wojny Światowej. Podobnie pod tym względem działały sądy kapturowe działające w I Rzeczypospolitej w okresie *interregnum*. Niemniej właściwe zbadanie tego zagadnienia nie może oczywiście mieć jedynie charakteru historycznego. Innymi słowy, trzeba spytać, czy

[146] Reguły te dotyczyć muszą całego procesu karnego – od etapu zbierania dowodów w sprawie do ostatecznego uprawomocnienia się wyroku.
[147] Zob. Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure*, cz.1, ks. 5, q. 3, a. 3.
[148] Zob. tamże.



67:69417

zdaniem Św. Tomasza dopuszczalne było wydawanie wyroków śmierci przez sądy kapturowe w Rzeczypospolitej Obojga Narodów?

Odpowiedź na powyższe pytanie będzie udzielana równocześnie z rozwiązaniem problemu zawartego w pierwszym pytaniu, a mianowicie, czy są jakieś okoliczności, które uzasadniają pozbawienie życia danego człowieka z pominięciem procedury karnej w ogóle. Na podstawie rozważań św. Tomasza na temat tyranobójstwa dowodzone będzie, że jeśli dozwolone jest zabicie tyrana przez osobę prywatną bez zachowania wymogu przeprowadzenia procesu, to dozwolone jest także w pewnych okolicznościach dla władzy publicznej zabicie przestępcy z pominięciem procedury karnej. Natomiast co do skrócenia procedury, wnioskowane będzie *a maiore ad minus*, iż skoro dopuszczalne jest całkowite pominięcie procedury karnej w pewnych okolicznościach, to tym bardziej dopuszczalne jest jej skrócenie.

Kwestia dopuszczalności tyranobójstwa jest szeroko dyskutowana wśród myślicieli tomistycznych[149]. Niektórzy badacze uznają, że św. Tomasz nigdy nie akceptował tyranobójstwa[150]. Inni interpretatorzy, uznając tyranobójstwo za dopuszczalne, dodają pewne dodatkowe warunki, które muszą zostać spełnione. Czynią tak między innymi kardynał Kajetan[151] czy Francisco Suárez[152]. Ostatnia zaś grupa rozszerza zakres możliwych przypadków tyranobójstwa poza przypadki uzurpacji[153]. W niniejszym studium będę

---

[149] Zob. Robert Wyllie, *Reconsidering Tyranny and Tyrannicide in Aquinas's De Regno*, „Perspectives on Political Science" 47 (2018, 3), ss. 154-160.

[150] Zob. William Breidenbach, William McCormick, *Aquinas on Tyranny, Resistance, and the End of Politics*, „Perspectives on Political Science" 44 (2015, 1), ss. 10–17; Martin Grabmann, *Thomas Aquinas: His Personality and Thought*, przeł. V. Michel, Russell & Russell, New York 1928.

[151] Zob. Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae cum commentariis Caietani*, q.64, a. 3 [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 9, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1897, s. 69-70. Kajetan rozważa dopuszczalność tyranobójstwa w kontekście teorii wojny sprawiedliwej. Twierdzi, że uzurpator jest kimś, kto *de facto* wojuje ze wspólnotą. Ze strony tyrana jest to wojna niesprawiedliwa, ze strony wspólnoty (ludu) jest to zaś wojna sprawiedliwa. Stąd czyni sprawiedliwość każdy członek wspólnoty, który, działając na mocy autorytetu publicznego, zabija tyrana dla dobra ogółu.

[152] Zob. Francisco Suárez SI, *Defensio fidei Catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, ks. 6, r. 4, Gomez de Loureyro Academiae, Conimbricae 1613, s. 721-722 oraz tenże, *A Defense of the Catholic and Apostolic Faith*, ks. 6, r. 4, 17 [w:] *Selections from Three Works*, T. Pink (red.), przeł. przeł. G. L. Williams, A. Brown, J. Waldron, Liberty Fund, Indianapolis 2015, s. 821-822. Suárez wiąże dopuszczalność tyranobójstwa z powszechnym wymogiem uzyskania zgody od Papieża. Uzasadnia to, twierdząc, iż: (i) tyranobójstwo prowadzi do nieporządku w państwie i stwarza zagrożenie dla członków wspólnoty, (ii) konieczność uzyskania zgody od Papieża pozwoli na uniknięcie niesprawiedliwych rebelii i separatyzmów, (iii) Papież może nakazać nieposłuszeństwo wobec władcy, który popadł w herezję lub schizmę, doglądając w ten sposób dobra wiernych, (iv) skoro Papież ma uprawnienie do zdetronizowania króla, to posiada także uprawnienie do wymuszenia jego detronizacji przez poddanych danego królestwa.

[153] Zob. Gregory M. Reichberg, *Legitimate Authority: Aquinas's First Requirement of a Just War*, „The Thomist" 76 (2012, 3), s. 350.



68:10187

pokazywał, że osoby prywatne, działając na podstawie autorytetu publicznego, mogą pozbawić życia tyrana, gdy ten uzurpuje sobie władzę.

Św. Tomasz w „Komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda" dokonał szczegółowych analiz dotyczących tego, czym jest tyrańska władza. Stwierdza po pierwsze, że niewłaściwość władzy, konstytuująca tyranię, może wynikać ze sposobu uzyskania władzy (*tyrannus ex defectu tituli*). Tyranem jest ten, kto władzę uzyskał przemocą, podstępem lub przekupstwem, łamiąc przy tym prawo i działając przeciwko dobru wspólnoty[154]. Akwinata stwierdza, że ktoś taki w rzeczywistości wcale nie staje się władcą, ale uzurpatorem, który nie ma uprawnienia do rozkazywania innym. Dlatego też członkowie wspólnoty nie mają obowiązku posłuszeństwa wobec niego[155]. Po drugie zaś, tyranem jest ten, kto w sposób niewłaściwy pełni swoją służbę, działając w sposób sprzeczny z dobrem wspólnym (*tyrannus ex parte exercitii*). Czyni to albo zmuszając członków wspólnoty do działania grzesznego (którego celem jest partykularne dobro tyrana)[156], albo przez żądanie od nich tego, co nie leży w zakresie jego uprawnień władczych[157]. Taki tyran sprzeciwia się swojej służbie, bo zamiast prowadzić członków wspólnoty ku cnocie, gorszy ich i wzmaga w nich wady[158]. W takim przypadku członkowie wspólnoty nie tylko nie są zobowiązani do posłuszeństwa, ale mają obowiązek nieposłuszeństwa wobec niegodziwych żądań władcy[159].

Warto zauważyć, że w obu przypadkach tyranii użycie siły przez członków wspólnoty jest reakcją na przemoc, której dopuścił się już tyran – czy to przez wzięcie bezprawnie władzy, czy przez szkodzenie dobru wspólnemu[160].

Nieposłuszeństwo w określonych powyżej przypadkach tyranii jest czymś cnotliwym, ale nie realizuje się co do zasady przez zabójstwo tyrana. Na początku wyrazem nieposłuszeństwa jest odmowa wykonywania niegodziwych poleceń tyrana. Oczywiście

---

[154] Zob. Św. Tomasz z Akwinu OP, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 44, q. 2, a. 2, co., Petrus Fiaccadori, Parma 1856. Dalej: *Sent*.

[155] Uzurpator może zalegitymizować swoją władzę przez: (i) uzyskanie zgody członków wspólnoty na to, aby nimi rządził; (ii) nadanie mu władzy przez nadrzędny autorytet (np. gdy ktoś uzurpuje tytuł książęcy, to jego władza może zostać zalegitymizowana przez króla, być może także przez Papieża).

[156] Zob. *Sent.* II, d. 44, q. 1, a. 3, co. oraz *S. th.* II-II, q. 42, a. 2, ad 3. Por. Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Antyk, Kęty 2006, s. 333.

[157] Zob. *Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 2, co. Władca przekraczający granicę swoich uprawnień jest także uzurpatorem, bo żąda od innych tego, czego żądać nie ma prawa.

[158] Zob. *Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 2, co.

[159] Zob. *Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 2, co. Nieposłuszeństwo to musi być bezwzględne, ci zaś, którzy się sprzeciwiają niesprawiedliwym żądaniom tyrana, powinni być gotowi na męczeńską śmierć w obronie dobra.

[160] Zob. Robert Spaemann, *Moralność i przemoc* [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 234-235.



69:27529

zabicie tyrana jest czymś więcej niż po prostu nieposłuszeństwo wobec jego rozkazów, stąd tyranobójstwo musi zostać oddzielnie rozważone.

Św. Tomasz uznaje, że dopuszczalne jest zabicie tyrana, gdy nie ma możliwości odwołania się do nadrzędnej instancji, która rozsądziłaby tę sprawę, sam zaś tyran uzyskał władzę przemocą[161]. Tyranobójstwo jest zatem dopuszczalne w przypadkach uzurpacji. Pojawia się jednak pytanie, kto jest uprawniony do zabicia tyrana – osoba prywatna czy ktoś, kto działa z autorytetem państwa lub z autorytetu wyższej instancji? W kontekście „Komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda" stwierdzić można, iż uprawniony do zabicia tyrana jest *każdy* człowiek, bez względu na to, czy działa w imieniu państwa[162]. Staje się to jednak bardziej problematyczne, gdy zwróci się uwagę na twierdzenie Akwinaty, które znajduje się w „De regno". Św. Tomasz uznaje tam, że jedynie osoba działająca na mocy autorytetu publicznego może pozbawić życia tyrana[163]. Czy jednak osoba działająca na mocy autorytetu publicznego to jedynie ktoś, kto pełni jakąś funkcję społeczną? Zdaje się, że nie to ma św. Tomasz na myśli – odnosi się raczej do autorytetu nadawanego przez wspólnotę. Wspólnota rządzona przez danego władcę ma uprawnienie do pozbycia się go, jeśli rządzi tyrańsko i łamie przymierze z poddanymi. Zatem autorytet publiczny tyranobójcy wynika z działania w imieniu całej wspólnoty (nie ma oczywiście konieczności, aby każdy członek wspólnoty osobiście dawał na to zgodę). Oznacza to ostatecznie, że osoba prywatna ma prawo do zabicia tyrana, gdy ten przez własne działania stracił tytuł do rządzenia lub gdy uzyskał on swoją władzę przez uzurpację (i nigdy nie miał legitymacji prawnej swojej władzy)[164]. W takich wypadkach tyranobójca działa na mocy autorytetu publicznego, który jednak nie wynika ze sprawowanej funkcji, ale z tego, że jego działania są dokonywane w imieniu wspólnoty, nad którą tyran rządzi i której dobru szkodzi. W takich sytuacjach tyranobójca działa niejako w sytuacji obrony koniecznej, gdyż tyran atakuje wspólnotę, czyniąc szkodę wszystkim jej członkom. Tyranobójstwo jest zatem dopuszczalne wtedy i tylko wtedy, gdy tyranobójca działa na podstawie autorytetu publicznego wspólnoty, broniąc ją przed rażącą

[161] Zob. *Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 2, ad 5.

[162] Zob. *Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 2, ad 5.

[163] Zob. Św. Tomasz z Akwinu OP, *De regno ad regem Cypri*, ks. 1, rozdział 6, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 42, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1979, s. 455-456. Akwinata przedstawia tam także, nieobecną w *Sentencjach*, dystynkcję między tyranią możliwą do zniesienia a tyranią wyjątkowo ciężką i nieznośną. Stwierdza, że w pierwszym przypadku członkowie wspólnoty nie powinni zabijać tyrana, gdyż jego zabójstwo doprowadzi najpewniej do tego, że pojawi się inny, jeszcze bardziej okrutny tyran. Tyranobójstwo jest dopuszczalne jedynie w przypadku ciężkich form tyranii. Por. tegoż, *O królowaniu,* przeł. M. Matyszkowicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 63-65. Zob. także Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, s. 333.

[164] Akwinata zezwala na zabicie tyrana-uzurpatora, gdyż ten przez swoją uzurpację popada, podobnie jak morderca, do statusu niewolniczego zwierzęcia, czyli kogoś, kto może zostać użyty dla korzyści innych.



70:69185

niesprawiedliwością działań tyrana[165]. Trzeba jednak dodać, że uznając tyranobójstwo za dopuszczalne w pewnych okolicznościach, Akwinata uznawał je za całkowitą ostateczność[166].

Wracając do rozważań nad pominięciem lub skróceniem procedury karnej, należy uznać, że, zdaniem św. Tomasza, istnieją okoliczności, w których możliwe jest zabicie danej osoby, choć nie został spełniony wymóg przeprowadzenia procesu karnego i nie został wydany wyrok. Skoro takie działanie jest dopuszczalne w przypadku tyranobójstwa dokonywanego przez osobę prywatną, to tym bardziej jest to dopuszczalne dla osób, które pełnią funkcję publiczną, np. policjantów. Oczywiście warunki, w których jest to dopuszczalne, muszą być określane w odniesieniu do danego konkretnego działania, jednak pozostaje ogólnie prawdziwe, że pominięcie procedury karnej zostało przez Akwinatę dopuszczone. Co więcej, skoro dopuszczone zostało całkowite pominięcie procedury, to i dopuszczone zostaje jej skrócenie.

Wśród myślicieli tomistycznych kwestia ta także była omawiana. Hieronymus Noldin[167] uznaje, że wymóg sądowego ustalenia popełnienia przestępstwa może zostać w wyjątkowych okolicznościach wyłączony. Taką sytuacją jest złapanie przestępcy na popełnianiu ciężkiego przestępstwa – wtedy, w celu zahamowania przestępcy, władza publiczna może go pozbawić życia bez przeprowadzenia procesu[168].

Omawiane tutaj zagadnienie należy jeszcze powiązać z szerszą kwestią poruszaną w ramach filozofii prawa. Zapytać należy mianowicie: czy kara należy się osobie popełniającej przestępstwo z racji ogólnie obowiązujących przepisów i popełnionego przez niego czynu, czy raczej z racji wydanego przez sąd wyroku skazującego? Wśród myślicieli tomistycznych formułowane były różne stanowiska w tej kwestii. Posługując się klasycznym rozróżnieniem na prawo świeckie oraz prawo kościelne, Domingo de Soto stwierdza, że nie istnieją żadne okoliczności, w których dopuszczalne byłoby wymierzenie kary świeckiej bez wyroku

---

[165] Formułując wymóg działania z autorytetem publicznym, Akwinata chciał zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo tyranobójstwa dokonywanego przez osoby niegodziwe, którzy działają na rzecz własnego dobra.

[166] Wiąże się to z przekonaniem św. Tomasza, iż władza publiczna pochodzi od Boga. Pochodzenie władzy publicznej od Boga ufundowane jest na samej naturze człowieka – naturalnie człowiek tworzy większe wspólnoty ludzkie, które są kierowane przez rządzących. Zarówno życie wspólnotowe, jak i sama władza publiczna pojawiają się z uwagi na samą społeczną naturę człowieka. Zob. Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Antyk, Kęty 2006, 325-326.

[167] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 3, tom 2, wyd. XXX, 1954, s. 302.

[168] Twierdzenie to nie pojawia się w napisanym przez Noldina podręczniku moralności katolickiej dla osób prywatnych – *Quaestiones morales. De principiis theologiae moralis*, Feliciani Rauch (C. Pustet), Innsbruck (Oeniponte) 1894, s. 291. *Summa theologiae moralis* została skierowana do środowiska akademickiego.



71:56920

sądu[169]. Jednocześnie uznaje, że pewne kary kościelne mogą należeć się danej osobie jedynie na podstawie wykonania pewnego czynu. Przykładowo, pewna osoba może przez popełnienie pewnego czynu, np. złamanie tajemnicy spowiedzi, zaciągnąć na siebie ekskomunikę *late sententiae*, którą wyrok sądu kościelnego jedynie potwierdza[170].

Na odmiennym stanowisku co do kar świeckich stoi Francisco Suárez. Uznaje, że pewne kary świeckie mogą należeć się sprawcy jedynie z tytułu popełnienia przez niego danego przestępstwa[171]. Dodaje jednak, że dotyczy to jedynie kar o średniej uciążliwości, nie zaś najcięższych kar, jaką jest oczywiście kara śmierci. Wykluczone jest zatem wykonanie kary głównej bez wydania wyroku skazującego.

Wbrew Soto i Suárezowi w pracy będę bronił tezy, iż państwo ma uprawnienie do określenia zbioru kar, które mogą być wymierzane jedynie na podstawie wiążących norm prawa spisanego i dokonania zabronionego czynu przez sprawcę. Jedną z takich kar jest właśnie kara śmierci. Niemniej określenie tego, jakie przestępstwa mogą być karane śmiercią, nie może być uzależnione jedynie od prawa spisanego, ale odwoływać się musi także do charakteru danego działania w ramach prawa naturalnego[172]. Ogólnie do zbioru takich przestępstw zaliczać trzeba na pewno te działania, które wykluczają sprawcę ze wspólnoty, czyniąc go ciałem obcym, np. zamierzone zabicie osoby niewinnej. Co więcej, karane śmiercią powinny być także przestępstwa, które czynią znaczną i niemożliwą do naprawienia szkodę dobrom osobistym osób (zwłaszcza nieodwracalne uszkodzenia ciała i zgwałcenie). Nadto, przestępstwa stwarzające znaczne zagrożenie (faktyczne lub potencjalne) dla dużej liczby osób (np. podpalenia, zatrucie wód) i przestępstwa skierowane przeciwko państwu i funkcjonariuszom publicznym (zamordowanie funkcjonariusza publicznego czy urzędnika państwowego, atak na placówkę dyplomatyczną, zdrada, szpiegostwo). Konkretny zbiór takich przestępstw nie zostanie tutaj określony. Ogólna zasada jednak brzmi: na karę śmierci zasługuje zbrodnia, która przez samo jej wykonanie wyklucza sprawcę ze wspólnoty.

---

[169] Zob. Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure*, cz.1, ks. 1, q. 6, a. 6.

[170] Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kanon 1387 oraz 1397 § 2.

[171] Zob. Francisco Suárez SI, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore: in decem libros distributus*, ks. 5, r. 8, Gomez de Loureyro Academiae, Conimbricae 1612, s. 492-502. Suárez rozróżnia kary na ingerujące i pozbawiające czegoś. Kary pozbawiające czegoś (np. pewnych praw) mogą się sprawcy należeć jedynie na podstawie dokonania czynu. Natomiast kary ingerujące mogą się należeć przestępcy na podstawie wykonania czynu tylko wtedy, gdy są to kary średnie. Kara śmierci nie jest oczywiście średnią karą.

[172] Prawo naturalne i prawo spisane są ze sobą blisko związane. Na żaden sposób nie chcę tutaj jednak bronić stanowiska, zgodnie z którym tylko na podstawie prawa naturalnego można stwierdzić, za jakie zbrodnie należy się kara śmierci. Teza, że na podstawie samego prawa naturalnego można określić, jakie zbrodnie zasługują na ukaranie śmiercią, jest wpisana w retrybucjonizm Edwarda Fesera. Jak pokazałem już wcześniej, stanowisko Fesera odrzucam i poddaję krytyce.



72:53024

### 3.7. Uprawnienie do wyznaczania osoby wykonującej karę śmierci. Wyjątkowe uprawnienie do zabicia osoby skazanej na karę śmierci. *Proscriptio*

Uprawnienie państwa do pozbawienia życia przestępcy przez karę śmierci pozwala na wykonanie dwóch czynności. Najpierw jest to uprawnienie do skazania tegoż przestępcy na śmierć. Realizuje się ono w wyroku skazującym, wydanym przez sąd po procesie karnym. W drugim kroku jest to natomiast uprawnienie do wykonania kary śmierci. Państwo jako takie nie może kary śmierci wykonać, stąd sąd musi wyznaczyć osobę – kata, który w jej imieniu karę wykona. Żadnej osobie prywatnej uprawnienie do wyznaczenia kata nie przysługuje. Także organizacje niepaństwowe nie mogą, nawet jeśli posiadają rozbudowany system wewnętrznych praw, wyznaczać takiej osoby, gdyż nie posiadają w ogóle prawa do wykonywania kary śmierci.

W zwyczajnych okolicznościach to właśnie działający w imieniu państwa kat wykonuje karę śmierci. Jednakże trzeba za Hieronymusem Noldinem zwrócić uwagę na dwie szczególne okoliczności, w których wykonawcami kary śmierci mogą być inne osoby. Po pierwsze, Noldin rozważa, czy strażnik więzienny może pozbawić życia uciekającego skazańca, któremu zasądzona została kara śmierci[173]. Jednoznacznie uznaje to za niedopuszczalne. Nawet jeśli strażnik jest przedstawicielem państwa i jego działania w pewnym ogólnym sensie wiążą się z wymierzaniem kary śmierci, to uprawnienie do wykonywania kary śmierci jest czymś, co musi zostać wprost nadane danej osobie. Strażnik mógłby zabić uciekającego przestępcę jedynie w dwóch sytuacjach: (i) gdy uciekający przestępca chce zabić goniącego go strażnika – śmierć uciekiniera może być wtedy skutkiem ubocznym obrony, która stanowi realizację uprawnienia do wymuszania na przestępcach posłuszeństwa wobec prawa (*ius coercitionis*)[174]; (ii) jeśli strażnikowi nadane zostanie wyjątkowe uprawnienie do pozbawienia skazanego życia. Takie szczególne uprawnienie byłoby nadawane w danym przypadku przez sędziego. Przyjmując dodatkowo, że możliwe jest przypisanie strażnikowi ogólnego uprawnienia do zwalczania niesprawiedliwości, takie szczególne uprawnienie byłoby udzielane przez dowódcę lub przełożonego danego funkcjonariusza[175].

---

[173] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis,* ks. 5, q. 3, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 355.

[174] Kwestia ta zostanie omówiona w rozdziale 4.

[175] Jeśli takie uprawnienie miałoby kiedykolwiek zostać nadane straży więziennej, to każde działanie na jego podstawie musiałoby zostać ocenione przez sąd.



73:53974

Drugą okolicznością rozważaną przez Noldina jest szczególny status osoby, którą nazywa *proscriptus*[176]. Proskrypcja, w kręgu kultury polskiej nazywana wywołaniem lub banicją, wiązała się z wygnaniem z kraju osoby, która dopuściła się przestępstwa karanego śmiercią. Do wygnania dochodziło albo automatycznie, gdy osoba taka zbiegła już za granicę, albo na skutek wyroku wydanego przez sąd, gdy przestępca był obecny w czasie procesu[177]. *Proscriptus* miał zakaz powrotu pod groźbą śmierci. Jeśli jednak wbrew wyrokowi wrócił do kraju, to zabić go mógł każdy pełnoprawny członek wspólnoty. Była to zatem szczególna sytuacja, w której państwo nie było jedynym podmiotem wykonywania kary śmierci, uprawnienie do jej wykonania udzielane było co do zasady wszystkim członkom wspólnoty.

Uprawnienie do wykonywania kary śmierci daje państwu możliwość zmierzonego pozbawienia życia przestępcy, ale także nakłada na państwo znaczne obowiązki. To właśnie państwo określa sposób, miejsce i czas wykonania egzekucji. Ono także dogląda przygotowań do jej wykonania i dba o zgodny z prawem przebieg samej egzekucji. Obowiązek wymierzenia kary śmierci nie może być odkładany przez wiele lat, a tym bardziej dziesięcioleci (jak to ma miejsce w USA).

Zatem co do zasady państwo ma uprawnienie do wyznaczenia osoby wykonującej karę śmierci. Zazwyczaj osobą tą jest kat, w wyjątkowych okolicznościach mogą to być pewne osoby działające w imieniu państwa – funkcjonariusze służb lub wszyscy członkowie wspólnoty.

### 3.8. Kara śmierci a odwet

Chcąc osłabić ideę kary śmierci, niektórzy jej przeciwnicy określają ją jako akt nieuzasadnionej pomsty, jaką wspólnota wykonuje na przestępcy. Zarzut taki podnoszą dziennikarze, politycy, jednak, co najbardziej interesujące w ramach tego studium, filozofowie. Spośród powszechnie znanych filozofów, taki głos przeciwko karze śmierci podniósł Albert Camus w „Réflexions sur la guillotine”:

„Jest to kara, z pewnością, przerażająca tortura, zarówno fizyczna, jak i moralna, która nie daje żadnego pewnego przykładu poza demoralizującym. Karze, ale niczemu nie zapobiega; wręcz może wzbudzić impuls do

[176] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Quaestiones Morales* ks. 8, q. 3, s. 291-292.
[177] Zob. Stanisław Kutrzeba, *Dawne polskie prawo sądowe w zarysie*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów, Warszawa, Kraków, 1927, s. 46-47; Paweł M. Modrzyński, *Średniowieczna proskrypcja z kręgu prawa chełmińskiego*, „Meritum” 8 (2016), s. 73.


74:19071

morderstwa. To tak, jakby nie istniała, z wyjątkiem dotkniętego nią człowieka – w jego duszy przez miesiące i lata, w jego ciele podczas rozpaczliwej i gwałtownej godziny, kiedy zostaje przecięty na pół bez tłumienia życia. Nazwijmy ją imieniem, które z braku innej szlachetności nada jej przynajmniej szlachetność prawdy, i uznajmy ją za to, czym jest w istocie: zemstą. Kara, która karze bez zapobiegania, rzeczywiście nazywa się zemstą. Jest to *quasi*-arytmetyczna odpowiedź społeczeństwa na tego, kto łamie jego pierwotne prawo. Ta odpowiedź jest tak stara, jak człowiek; nazywa się prawem odwetu. Kto wyrządził mi krzywdę, musi ponieść krzywdę; kto wydłubał mi oko, musi stracić oko; a kto zabił, musi umrzeć. Jest to emocja, i to szczególnie gwałtowna, a nie zasada. Odwet związany jest z naturą i instynktem, a nie z prawem"[178].

Podobnie o karze śmierci wypowiada się także współczesny polski prawnik Wojciech Zalewski. Stwierdza, iż jest ona ufundowana na filozofii cierpienia oraz sprawiedliwości *talionu*, a także dodaje, że spełniła ona już swoją funkcję w dziejach prawa i powinna pozostać w przeszłości[179].

Na podstawie tych fragmentów można określić najważniejsze elementy rozważanego w tym fragmencie zarzutu „z krwawej zemsty": (i) kara śmierci wymierzana jest na podstawie „*quasi*-arytmetycznej" proporcji między karą a przestępstwem (*talion*); (ii) kara śmierci demoralizuje wspólnotę i może być impulsem do mordu; (iii) zemsta, będąca podstawą kary śmierci, stanowi brutalną emocję, która nie ma niczego wspólnego z prawem; (iv) co do swej natury kara śmierci jest przejawem instynktu; (v) kara śmierci jest wykonywana przez sędziego i kata, którzy są kierowani niegodziwym zamiarem; przez karę śmierci zaspokajają oni żądzę krwi; (vi) kara śmierci stanowi relikt przeszłości, na który nie ma miejsca we współczesnym świecie[180].

---

[178] Zob. Albert Camus, *Réflexions sur la guillotine*, [w:] Albert Camus, Arthur Kœstler, *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Lévy, Paris 1957, s. 140. Tekst oryginalny: „Elle est une peine, certainement, un épouvantable supplice, physique et moral, mais elle n'offre aucun exemple certain, sinon démoralisant. Elle sanctionne, mais elle ne prévient rien, quand elle ne suscite pas l'instinct de meurtre. Elle est comme si elle n'était, pas, sauf pour celui qui la subit, dans son âme, pendant des mois ou des années, dans son corps, pendant l'heure désespérée et violente où on le coupe en deux, sans supprimer sa vie. Appelons-la par son nom qui, à défaut d'autre noblesse, lui rendra celle de la vérité, et reconnais-sons-la pour ce qu'elle est essentiellement : une vengeance. Le châtiment, qui sanctionne sans prévenir, s'appelle en effet la vengeance. C'est une réponse quasi arithmétique que fait la société à celui qui enfreint sa loi primordiale. Cette réponse est aussi vieille que l'homme : elle s'appelle le talion. Qui m'a fait mal doit avoir mal ; qui m'a crevé un oeil, doit devenir borgne ; qui, a tué enfin doit mourir. Il s'agit d'un sentiment, et particulièrement violent, non d'un principe. Le talion est de l'ordre de la nature et de l'instinct, il n'est pas de l'ordre de la loi".

[179] Zob. Wojciech Zalewski, *Sprawiedliwość naprawcza*, [w:] *Nauka o karze. Sądowy wymiar kary. System Prawa Karnego*, T. Kaczmarek (red.), tom 5, CK Beck, Wrocław 2017, s. 90-92 oraz tenże, *Sprawiedliwość naprawcza – formą demokracji deliberatywnej?*, „Białostockie Studia Prawnicze" 21 (2016), s. 28.

[180] Zbigniew Stawrowski zawraca uwagę na to, jakie było nowożytne źródło abolicjonizmu. Była nim wydana w 1764 roku książka Cesare Beccarii pt. *Dei delitti e della pene*. W niej Beccaria stwierdza, że kara śmierci jest sama w sobie niesprawiedliwa i nie ma okoliczności, w których mogłaby zostać wykonana. Jak zauważa Stawrowski, sam Kant krótko skomentował stanowisko Beccarii. Kant uznaje, że pogląd Beccarii charakteryzuje „czułostkowy humanitaryzm", a także, że rozważania Beccarii to tak naprawdę „sofistyka i wykręcanie prawa". Zob. Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, przypis 131, s. 266.



75:10437

W kontekście tego, co zostało ustalone na temat kary śmierci w myśli Akwinaty, zarzuty te już na pierwszy rzut oka wydają się nieuzasadnione. Przy wykonywaniu kary śmierci władza publiczna działa na rzecz dobra wspólnego i nie realizuje osobistych interesów, sam zaś przestępca jest karany z racji winy, jaką ponosi za swoje dobrowolne i niegodziwe czyny. Karanie śmiercią jest także aktem sprawiedliwości, który musi być dokonywany we właściwy sposób. Akwinata stwierdza, iż: (i) sędzia czy kat wykonujący karę śmierci nie mogą być nienawistnie lub nieprzychylnie nastawieni wobec karanego przestępcy[181]; (ii) akt sądzenia jest realizacją cnót intelektualnych oraz moralnych, stąd musi być dokonywany racjonalnie i roztropnie (w świetle racji i z uwagi na dane racje)[182]; (iii) samo sądzenie, jako akt sprawiedliwości jest aktem intelektu i woli, który nie może zostać sprowadzony do czysto emocjonalnego aktu.

Jak pokazuje Akwinata, kara śmierci jest także realizacją cnoty *vindicatio* (w polskim tłumaczeniu: zemsta lub pomsta), która dołącza się do cnoty sprawiedliwości[183]. Odróżnia się ona od sprawiedliwości komutatywnej tym, że o ile sprawiedliwość komutatywna bierze pod uwagę dobro wspólne, o tyle *vindicatio* ma za swój przedmiot szkodę, która została poczyniona danej osobie. Jak stwierdza św. Tomasz:

> „Zemsta polega na uczynieniu karnego zła temu, kto popełnił grzech”[184].

*Vindicatio* jest cnotą specjalną, gdyż wprowadza porządek do realizacji szczególnej namiętności gniewliwej – gniewu. Zemsta nie jest zła ze swej natury – o moralnym charakterze aktu zemsty decyduje jakość namiętności, a także to, czy poprzedza ją akt rozumu. Gniew jest moralnie godziwy, gdy jest ujęty w karby cnoty *vindicatio*, która zmierza do naprawienia zła poczynionego osobie prywatnej. Jest natomiast zły, gdy zmierza do samego wyrządzenia komuś szkody. Św. Tomasz, podobnie jak w przypadku sprawiedliwości, określa warunki, które muszą być spełnione, aby akt zemsty był słuszny: (i) pierwszym i głównym zamiarem sędziego i kata nie może być wyrządzenie krzywdy przestępcy[185], (ii) sędzia i kat nie mogą działać w sposób nienawistny, gdyż zło popełnione przez innego człowieka nie uzasadnia zła, którego oni mieliby się dopuścić; (iii) intencja mściciela musi być skierowana ku dobrom osiąganym przez karę – poprawieniu przestępcy,

[181] Zob. *S. th.* II-II, q. 60, a. 3, co.
[182] Zob. *S. th.* II-II, q. 60, a. 2, co.
[183] Zob. *S. th.* II-II, q. 108.
[184] *S. th.* II-II, q. 108, a. 1, co.
[185] Zob. *S. th.* II-II, q. 108, a. 1, co.



76:30095

ograniczeniu jego przestępstw, ochrony innych osób, podtrzymaniu sprawiedliwości i oddaniu czci Bogu[186].

Należy jeszcze dodać, iż cierpienie nie jest zawsze czymś złym. Jak zauważył już Arystoteles, nieraz cierpienie może doprowadzić do poprawy danego człowieka[187]. Z jednej strony, człowiek jest naturalnie skierowany ku temu, co dobre – to, co dobre daje mu przyjemność i zadowolenie. Z drugiej, naturalnie unika on tego, niegodziwe – to, co złe przynosi mu cierpienie. Jednakże taka naturalna skłonność dążenia ku temu, co dobre i unikania tego, co złe nie jest bezbłędna. Niektórzy ludzie czerpią przyjemność z tego, co złe, przykrość zaś sprawia im to, co dobre. Jeśli takie osoby popełniają przestępstwa, państwo karze je w celu przywrócenia naturalnego związku tego, co dobre z przyjemnością i tego, co niegodziwe z cierpieniem[188]. Dowodzi tego także analogia Tomaszowa – tak jak lekarz leczy pacjenta i przywraca naturalną harmonię jego ciała, tak władza publiczna przywraca naturalny porządek życia moralnego człowieka.

Co więcej, sędzia i kat nie są osobami, które zostały bezpośrednio poszkodowane przez przestępcę. Działają oni w imieniu wspólnoty i poszkodowanych, dążąc do przywrócenia sprawiedliwości. Niesprawiedliwa pomsta charakteryzuje się natomiast tym, że osoby pokrzywdzone samodzielnie wymierzają „karę" sprawcy. Nie posiadają one jednak uprawnienia do karania – dążąc do uśmierzenia niesprawiedliwości, same popełniają niesprawiedliwość.

Jak pokazano przy analizie analogii amputacji i kary śmierci, władza publiczna musi być jak lekarz dokonujący niezbędnych czynności medycznych, a nie jak handlarze organów czy osoba chorująca na apotemnofilię. Można zauważyć, że krewny ofiary dążący do zemsty na mordercy jest właśnie kimś podobnym do chorego na apotemnofilię. Taki krewny zamierza zabić mordercę, ale nie jako przestępcę, ale jako kogoś, kto zabił jego bliskiego. Jest osobiście zaangażowany w ten akt i nie wymierza sprawiedliwości. Nie dość, że nie ma uprawnienia do wymierzania kary śmierci, mściciel w niewłaściwy sposób ustosunkowuje się do podejmowanego przez siebie czynu – działa pod wpływem emocji i nieraz w swoich działaniach nie zachowuje zasady proporcjonalności[189].

---

[186] Zob. *S. th.* II-II, q. 108, a. 1, co.
[187] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1104b, s. 107-108. Kary pełnią funkcję leczniczą.
[188] Zob. Edward Feser, Joseph Bessette, *By Man Shall His Blood Be Shed*, s. 16-18.
[189] Zob. także *Quaestiones Disputatae de malo*, q. 12 oraz *S. th.* II-II, q. 108.



77:30123

Można sformułować następujące odpowiedzi na wyróżnione na początku elementy omawianego tutaj zarzutu: (i) kara śmierci nie jest *talionem*, gdyż nie jest dokonywana z racji czysto retrybutywnych, ale w celu ukarania osoby, która zniszczyła centralne dobro wspólnoty – życie niewinnego człowieka; prewencja nie stanowi racji uzasadniającej karę śmierci, ale jedynie prawdopodobny skutek uboczny[190]; (ii) kara śmierci broni wspólnotę przed najgorszymi zbrodniami i na pewno jej nie demoralizuje, demoralizująca byłaby sytuacja, w której przestępca nie zostałby właściwie ukarany; (iii) zemsta nie jest namiętnością, ale cnotą moralną, która wprowadza porządek w przejawy namiętności, jaką jest gniew; (iv) w człowieku istnieje instynkt ku zemście, który jednak jest wtórny wobec dążenia do sprawiedliwości; (v) niegodziwy zamiar i motywacja są moralnie niedopuszczalne: kara śmierci wykonywana jest na przestępcy jako osobie winnej zbrodni; kat i sędzia nie mogą czerpać przyjemności z cierpienia sprawcy, mogą natomiast odczuwać zadowolenie z czynienia sprawiedliwości; (vi) historia kary śmierci stanowi cenny przykład tego, że pewne zbrodnie winny być surowo karane.

Zbigniew Stawrowski zwraca także uwagę, że zakazanie kary śmierci jest z perspektywy niezależności sędziów czymś całkowicie niepożądanym. Sędzia, który uzna, że osądzane przez niego przestępstwo jest tak ciężkie, że zasługuje na karę śmierci, nie będzie mógł takiej kary zasądzić[191]. Skutkuje to oczywiście tym, że sędzia zostaje zmuszony do wydania wyroku, który sam uznaje za niesprawiedliwy.

Zasadniczy błąd stanowiska, zgodnie z którym kara śmierci jest aktem krwawej zemsty, polega na tym, że w jego ramach przedstawia się przestępcę jako: (i) przyczynowo zdeterminowanego przez okoliczności lub (ii) całkowicie pozbawionego wyższych zdolności intelektualnych (podobnego do zwierzęcia lub małego dziecka). Podobnie jest w przypadku sędziego i kata, którzy zdają się w ogóle pozbawieni wyższych władz duszy. Wbrew tym intuicjom Akwinata uznaje, że człowiek może działać dobrowolnie, bez absolutnej determinacji zewnętrznej[192]. Z tego właśnie względu w ogóle może ponosić odpowiedzialność moralną i prawną za swoje czyny.

---

[190] Por. rozdział 7, w którym omawiam kwestie proporcjonalności i *talionu*.

[191] Zob. Zbigniew Stawrowski, *Dylemat kary śmierci na tle antropologicznym*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka" 2015 (19), s. 37-38. Por. także tenże, *Kantowska idea autonomii człowieka a kara śmierci*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, ss. 129-137.

[192] Nie jest tutaj broniona żadna wersja libertarianizmu w kwestii wolności woli, a raczej pewna forma kompatybilizmu. Człowiek jest co prawda uzależniony od okoliczności, w których żyje, gdyż w pewnym sensie wyznaczają one zbiór możliwych do wykonania działań. Jednakże te okoliczności nie determinują całkowicie działań człowieka, stąd ma on możliwość działania dobrowolnego.



78:48200

Na koniec tego podrozdziału trzeba jednak zauważyć, że kara śmierci nie będzie w ścisłym sensie realizacją cnoty *vindicatio*, gdyż ma ona a swój przedmiot szkodę poczynioną osobie. Państwowe kary, co zostanie pokazane w rozdziale 7, mają za swój zasadniczy przedmiot zło poczynione dobru wspólnemu państwa i wspólnoty. To oczywiście nie unieważnia powyższych rozważań, które pozwoliły oddalić zarzuty podnoszone przez niektórych przeciwników kary śmierci.

### 3.9. Kwestia dopuszczalności lub konieczności kary śmierci

Zmierzając do końca tego rozdziału, chcę jeszcze określić, za czym argumentowałem w ramach moich analiz. Wyrazić to można w następującym pytaniu: czy prowadzone przez św. Tomasza z Akwinu rozważania nad karą śmierci dowodzą dopuszczalności kary głównej, czy raczej mają pokazać, że w pewnych okolicznościach koniecznym wymogiem sprawiedliwości jest karne pozbawienie kogoś życia? Innymi słowy, czy argumenty Akwinaty przemawiają za dopuszczalnością kary śmierci, czy raczej za koniecznością jej wykonywania.

Odpowiedź na to zagadnienie tkwi w omawianej w tym rozdziale analogii między amputacją a karą śmierci. Jak zauważył Akwinata, w pewnych okolicznościach amputacja może być czymś koniecznym dla ratowania życia pacjenta. Politycznym odpowiednikiem tej konieczności jest konieczność izolowania danego zbrodniarza (wykluczenia go ze wspólnoty). W celu izolacji zbrodniarza państwo może zastosować karę główną, jednak nie jest to jedyny możliwy środek osiągający ten cel. Alternatywnie państwo mogłoby wykluczyć zbrodniarza ze wspólnoty przez wygnanie lub *proscriptio*. Wydaje się, że nie ma żadnych pryncypialnych racji, które czyniłyby karę śmierci absolutnie konieczną. Raczej to państwo ze względów pragmatycznych może zdecydować o wykonaniu kary śmierci. Dlatego też moje rozważania nad karą śmierci dowodziły jej dopuszczalności, a nie konieczności jej wykonywania. Z tego też względu bronione przeze mnie stanowisko jest fundamentalnie różne od tego, które prezentuje Edward Feser. Feser uznaje, że jeśli dana osoba dopuściła się ciężkiego przestępstwa, to należy jej zasądzić i wymierzyć karę śmierci (podobnego zdania jest Immanuel Kant[193]).

[193] Por. przypis 118.



79:52411

### 3.10. Podsumowanie rozdziału

(i) Kara śmierci jest dokonywana w celu odebrania sprawcy przestępstwa dobra, przeciwko któremu działał i z którego się na pewien sposób już wyłączył – uczestnictwa w życiu wspólnoty. Przez karę śmierci władza publiczna osiąga równocześnie drugi cel, jakim jest oddzielenie przestępcy od wspólnoty.

(ii) Przestępca, który dopuszcza się ciężkiego przestępstwa „upada w pewien sposób do niewolniczego statusu zwierzęcia", stając się kimś, kto może zostać użyty dla pożytku innych. Na podstawie analogii ustalono, że analogonem medycznym statusu przestępcy po tym upadku jest „status" ciała obcego. Stąd wynika, że przestępca jest kimś, kto co prawda pozostaje w pewnych relacjach z członkami wspólnoty, ale *de facto* nie uczestniczy już w społecznym życiu wspólnoty.

(iii) Niebezpieczeństwo przestępcy (analogiczne do zagrożenia tkwiącego w chorej kończynie) polega na jego bezkarności, czyli tym, że dokonane przez niego niegodziwości nie zostały ukarane. Przykładowo, morderca zasługuje na karę śmierci jako ktoś, kto zniszczył dobro centralne każdej wspólnoty – życie niewinnego człowieka. Istotne jest tutaj, że przez swoją zbrodnię taki przestępca niszczy także więzi łączące wspólnotę.

(iv) Na karę główną nie zasługuje się w porządku Bożej retrybucji, ale raczej na podstawie ludzkiego uprawnienia do obrony wspólnoty i karania grzechów (przestępca nie może powiedzieć „nie zasługuję na to"[194]).

(v) Przestępca jest kimś szkodliwym dla wspólnoty, ponieważ przez swój czyn wyłączył się już ze wspólnoty. Choć osoby chore są w pewnym sensie szkodliwe dla wspólnoty (bo mogą przykładowo zarazić innych członków wspólnoty), to oczywiście nie są z tej racji winne i absolutnie zakazane jest ich zabijanie (z racji ich choroby).

[194] G. E. M. Anscombe, *Mr Truman's Degree*, s. 69.



80:98987

## 4. Działania śmiercionośne służb policyjnych. Uzasadnienie zamierzonego zabijania przez policję

W niniejszym rozdziale rozważony zostanie kolejny typ działań śmiercionośnych państwa, jakim są działania policyjne. Porównam je najpierw z karą śmierci, a następnie ustalę, jakie normy powinny rządzić dwoma zasadniczymi typami działań śmiercionośnych policji. Po pierwsze, działaniami zawierającymi ryzyko pozbawienia kogoś życia, po drugie zaś działaniami wykonywanymi z zamiarem pozbawienia życia. W ostatniej części tego rozdziału zaprezentuję i omówię stanowiska współczesnych autorów tomistycznych, którzy wprost lub pośrednio odnosili się do zagadnienia śmiercionośnych działań policyjnych.

Na wstępie trzeba powiedzieć, że Akwinata nie rozważał wprost problematyki działań policyjnych. Stwarza to oczywiście pewien specjalny problem, który nie wystąpił przy omawianiu kary śmierci. Niemniej postaram się ustalić, co św. Tomasz mógł myśleć na temat śmiercionośnych działań policji przez odniesienie do innych kwestii przez niego omawianych. Pomoże w tym także krótkie studium nad historycznymi formacji milicyjnymi i policyjnymi.

### 4. 1. Analiza historyczna dotycząca jednostek policyjno-milicyjnych. *Ius coercitionis*

Różnorakie formacje milicji istniały już od starożytności. Były powoływane przez poszczególne miasta lub władców państw. Co szczególnie ważne przy analizie myśli św. Tomasza, podobne siły porządkowe istniały również w państwach włoskich okresu średniowiecza – ich zadaniem było zapewnianie bezpieczeństwa oraz wspieranie władzy sądowniczej w utrzymywaniu porządku i podtrzymywaniu prawa.

Dostrzegając istnienie takich formacji od czasów starożytnych, chcę najpierw określić filozoficzne i prawne pojęcia, które ujmowały istotę uprawnień milicyjnych. Wydaje się, co na poziomie ogólnym jest powszechnie przyjmowane przez historyków starożytności, że źródeł uprawnienia policyjnego należy upatrywać w instytucji prawa rzymskiego nazywanej *coercitio*[195]. *Ius coercitionis* było uprawnieniem władzy państwowej, a konkretnie członków magistratury – urzędników wyższych (*magistratus maiores*) oraz niższych (*magistratus*

[195] Zob. Christian Gizewski, *Coercitio*, [w:] *Brill's New Pauly*, H. Cancik, H. Schneider, Ch. Salazar, D. Orton (red.), tom 3, Brill, Leiden 2003, s. 508-509 oraz Piero Treves, Andrew Lintott, *Coercitio*, [w:] *The Oxford Classical Dictionary,* S. Hornblower, A. Spawforth (red.), Oxford University Press, Oxford 2012, s. 341.



81:79318

*minores*)[196]. Pozwalało im na wymuszanie na innych osobach (zarówno na obywatelach, jak i obcokrajowcach) posłuszeństwa wobec prawa przez zastosowanie siły lub przez groźbę użycia siły[197]. *Coercitio* była w prawie rzymskim odróżniana od innego uprawnienia państwowego, omówionego częściowo w rozdziale poprzednim, a mianowicie *ius iudicationis*, czyli uprawnienia sądowego[198]. Zasadniczą różnicę między uprawnieniami policyjnym i sądowym można ująć dwojako – pozytywnie i negatywnie. W ujęciu negatywnym polega ona na tym, że o ile sądownicze działania śmiercionośne uzasadnione są przez wyrok sądowy, o tyle śmiercionośne działania policyjne nie wymagają uzasadnienia w wyroku, a opierają się na ogólnym uprawnieniu do zwalczania nieposłuszeństwa wobec prawa[199]. Natomiast w ujęciu pozytywnym różnica tkwiąca między tymi uprawnieniami polega na tym, że o ile działania śmiercionośne będące realizacją uprawnienia sądowniczego są wykonywane na podstawie wyroku sądowego i wobec działania już dokonanego, o tyle działania policyjne stanowią reakcję na aktualnie dokonywany czyn karalny, będąc doraźnym sposobem wymuszenia posłuszeństwa na jego sprawcy. Rozróżnienie między tymi uprawnieniami wyraża się także w tym, że o ile sądy mogły wymierzać przestępcom różnorakiego rodzaju kary (czy środki karne), o tyle członkowie magistratury działający na podstawie *ius coercitionis* mogli stosować jedynie różnego rodzaju środki dyscyplinujące czy środki przymusu[200]. Granica między *coercitio* i *iudicatio* nie była zawsze określana tak samo – to, co w niektórych okresach uznawano za środek przymusu, z czasem mogło zostać uznane za karę, np. chłosta[201].

---

[196] Zob. Piotr Kołodko, *Uwagi na temat odpowiedzialności 'Magistratus Populi Romani' w świetle prawa prywatnego oraz prawa publicznego*, „Zeszyty Prawnicze" 14 (2014, 3), s. 117-118. Do urzędników wyższych zaliczano konsulów, pretorów oraz dyktatorów, do niższych zaś edylów oraz trybunów ludowych.

[197] Zob. Joseph Plescia, *Judicial Accountability and Immunity in Roman Law*, „The American Journal of Legal History" 45 (2001, 1), s. 52-53.

[198] Starając się jeszcze wyraźniej odróżnić od siebie *coercitio* oraz *iudicatio*, warto wymienić pozostałe uprawnienia, które przysługiwały władzy państwowej w ramach władzy imperium. Były to: (i) *ius militare*, będące uprawnieniem do dowodzenia wojskami, (ii) *ius agendi cum populo*, uprawnienie do zwoływania zgromadzeń ludowych, (iii) *ius agendi cum patribus*, uprawnienie do zwoływania Senatu, oraz (iv) *ius dicendi*, uprawnienie do uchwalania praw, wydawania edyktów i interdyktów, a także powoływania sędziów prywatnych. Pomijając jako niezwiązane z problematyką działań śmiercionośnych uprawnienia (ii) oraz (iii), można wymienić trzy sfery śmiercionośnej aktywności państwa, które były przewidywane w prawie rzymskim. Po pierwsze, działalność sądownicza władzy publicznej, która polegała nie tylko na uchwalaniu praw, ale także sądzeniu przestępców. Po drugie, działalność wojskowa. Po trzecie zaś, działalność policyjna, opierająca się na posiadanym przez państwo *ius coercitionis*. Zob. tamże, s. 52.

[199] Policja co do zasady nie ma ogólnego uprawnienia do zwalczania niesprawiedliwości, gdyż to przysługuje jedynie sądom. Jak jednak pokażę w dalszej części pracy, w pewnych okolicznościach policjanci mogą działać na podstawie sądowego uprawnienia do pozbawiania życia.

[200] Środki przymusu i środki dyscyplinujące dotykają sprawcę przestępstwa czasowo.

[201] Zob. Piotr Kołodko, *Uwagi na temat odpowiedzialności 'Magistratus Populi Romani' w świetle prawa prywatnego oraz prawa publicznego*, s. 118.



82:72338

Zbiór działań, do których wykonywania uprawnieni byli urzędnicy magistratury, zależał od tego, do jakiej klasy urzędników należeli. Z jednej strony, urzędnikom wyższym, którzy posiadali władzę *imperium*, dawała ona następujące uprawnienia: (i) uprawnienie do wydania interdyktu[202], (ii) uprawnienie do nałożenia grzywny (*mulctae dictio*), (iii) uprawnienie do zajęcia ruchomego mienia sprawcy (*pignoris capio*), (iv) uprawnienie do ochrony prywatnych dóbr obywateli przez instytucję *missio in possessionem* oraz *restitutio in integrum*, (v) uprawnienie do uwięzienia sprawcy (*in vincula deductio*), (vi) uprawnienie do poddania sprawców chłoście (*verberatio*/*castigtio*) oraz (vii) uprawnienie do decydowania o życiu i śmierci (*ius vitae ac necis*)[203], czyli uprawnienie do zranienia oraz zabicia sprawcy (także uprawnienie do wygnania sprawcy przestępstwa)[204]. Z drugiej strony, urzędnicy niżsi, którzy posiadali władzę *potestas*, mieli uprawnienie do: (i) nakładania grzywny, (ii) zajęcia mienia sprawcy, (iii) wychłostania sprawcy, (iv) wydalenia obywateli z ich warstw społecznych lub funkcji (np. z Senatu)[205].

Oczywiście znaczące dla tej rozprawy są jedynie te realizacje *ius coercitionis*, które polegają na podejmowaniu się przez przedstawicieli magistratury działań wprost lub ubocznie śmiercionośnych. Stąd zauważyć należy, że w prawie rzymskim do uprawnień policyjnych zaliczano uprawnienie do wychłostania przestępców oraz uprawnienie do ich zabicia.

W filozofii i prawodawstwie średniowiecznym koncepcja *coercitio* jako władzy typowo policyjnej nie została zapomniana. Jednak to, czy wprost była obecna w prawie i prawodawstwie, zależało niejako od „bliskości" danego systemu prawnego do prawa rzymskiego. W „Corpus Iuris Civilis" prawodawcy odwołują się do *coercitio* niejednokrotnie. Jednak państwo Justyniana, w którym „Corpus Iuris Civilis" zostało utworzone, było kontynuacją zjednoczonego Imperium Rzymskiego, zatem nie powinno w ogóle dziwić, że w jego wschodniej części dawne tradycje prawne przetrwały. Natomiast w barbarzyńskich państwach powstałych na terenie dawnej zachodniej części Imperium prawo rzymskie zaczęło się odradzać dopiero w XII wieku. Na terenie Włoch odrodzenie to zainicjował prawnik

[202] Zob. Christian Gizewski, *Coercitio*, s. 508-509.

[203] Zob. tamże. Jak pokazują historycy prawa rzymskiego, jedynie w archaicznym okresie prawa rzymskiego *coercitio* zawierało w sobie uprawnienie do zabijania sprawców przestępstw przez członków magistratury (zwłaszcza w okresie Królestwa Rzymskiego). W późniejszych wiekach istnienia państwa rzymskiego *coercitio* realizowało się zwłaszcza przez uprawnienie do uwięzienia sprawcy przestępstwa, zastosowania środków przymusu oraz innych środków, które nie prowadzą do śmierci sprawcy (np. chłosty)

[204] Zob. Joseph Plescia, *Judicial Accountability and Immunity in Roman Law*, s. 52.

[205] Zob. tamże.



83:57102

Irnerius z Bolonii; w Bolonii zaczęły się wtedy tworzyć różne szkoły prawnicze prowadzące badania nad prawem rzymskim[206].

Stąd można by się spodziewać, że i w pismach Akwinaty można znaleźć fragmenty, w których *coercitio* występuje. Jednakże u św. Tomasza termin *coercitio* w ogóle się nie pojawia w interesującym nas tutaj znaczeniu. Zatem nie jest możliwe proste zrekonstruowanie tej kwestii. Niemniej działania typowo policyjne będą oznaczane terminem „*coercitio*", rozumianym jako działanie, przez które władza publiczna wymusza posłuszeństwo na osobach aktualnie łamiących prawo. *Ius coercitionis* zaś będzie oznaczało typowo policyjne uprawnienie do siłowego wymuszania posłuszeństwa wobec prawa.

Historyczne formacje milicji odróżniały się od współczesnej policji znaczną decentralizacją, a także tym, że w czasie wojny często współdziałały z wojskiem i brały bezpośredni udział w walkach[207]. Współczesne formacje policyjne nie biorą zasadniczo udziału w działaniach zbrojnych, spełniając w czasie wojny zadania porządkowe, a także zwalczając dywersantów działających na rzecz wroga. Dywersanci nie są jednak zwykle uznawani za część armii[208], stąd przeciwdziałanie szkodom przez nich czynionym jest bliższe zwalczaniu przestępców niż wrogich żołnierzy. Mimo pewnych różnic między policyjnymi formacjami istniejącymi w różnych okresach historycznych łączy je to, że są one przejawami władzy miecza, jaką państwo posiada nad członkami wspólnoty. Władzy, która realizuje się na trzy główne sposoby: (i) wymuszenia posłuszeństwa wobec prawa, (ii) zapewnienia bezpieczeństwa i porządku we wspólnocie, (iii) ścigania i wykrywania przestępstw[209]. Dlatego

[206] Zob. Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1927, s. 193-223 oraz Josiah C. Russel, *Gratian, Irnerius, and the Early Schools of Bologna*, „The Mississippi Quarterly" 12 (1959, 4), ss. 168-188.

[207] Zob. Trevor Dean, *Police Forces in Late Medieval Italy: Bologna, 1340–1480*, „Social History" 44 (2019, 2), ss. 151-172. Szerzej na temat formacji policyjnych zob. Karolina Flieger, *Historia policji od czasów II wojny światowej do współczesności,* „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa" 3 (2010, 8), ss. 147-149; Marcin Mielnik, *U źródeł policji polskiej: spojrzenie na tradycje w literaturze dwudziestolecia międzywojennego*, „Studia Bezpieczeństwa Narodowego" 8 (2018, 13), ss. 87-98; Andrzej Misiuk, *Historia policji w Polsce od X wieku do współczesności*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008; Stanisław Pieprzny, *Policja. Organizacja i funkcjonowanie*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011.

[208] W ramach współczesnego prawa międzynarodowego, a dokładnie w aneksie do Konwencji haskiej IV wymienione są warunki uznania określonej grupy za stronę walczącą. Za strony walczące uznawane są grupy: „1) jeżeli mają na czele osobę odpowiedzialną za swych podwładnych; 2) noszą stałą i dającą się rozpoznać z daleka odznakę wyróżniającą; 3) jawnie noszą broń; 4) przestrzegają w swych działaniach praw i zwyczajów wojennych"; zob. Aneks do Konwencji haskiej IV z 18 października 1907 r.; Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 1927 r., nr 21, poz. 161.

[209] Zadanie policji całkowicie odmiennie rozumiał Georg Hegel. Zdaniem Hegla policja nie zajmuje się ściganiem przestępstw, gdyż to zadanie ma należeć do sądów. Zadaniem policji jest raczej „profilaktyka, to znaczy wkraczanie tam, gdzie nie dokonało się bezprawie, ale istnieją poważne przesłanki, że może się ono wydarzyć". W rozumienia Hegla policjanci są służbą *polis*, która dba między innymi o oświetlenie ulic, budowę mostów czy stan zdrowotny obywateli; zob. Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, s. 399-400.



84:83668

też normy prezentowane w dalszej części pracy dotyczą lub mogłyby dotyczyć wszystkich formacji wypełniających te zadania na podstawie autorytetu państwowego.

### 4. 2. Różnice między zabijaniem policyjnym i sądowym

Wymienić należy także różnice między działaniami policyjnymi a karą śmierci. Po pierwsze, kara śmierci, jak zostało już wcześniej ustalone, wykonywana jest na osobie, która nie podejmuje się aktywnej walki przeciwko władzy publicznej. Natomiast działania policyjne są zazwyczaj skierowane przeciwko osobom lub grupom, które w danym momencie aktywnie walczą z policjantami, będąc nie tylko osobami popełniającymi przestępstwo, ale także agresorami, którzy w ekstremalnych przypadkach zmierzają nawet do pozbawienia policjantów życia. Działania policyjne, o których będzie mowa, realizują się w aktualnej walce funkcjonariuszy policji z przestępcami, np. podczas zamieszek lub zwalczania oporu w czasie próby aresztowania przestępcy.

Następnie, o ile kara śmierci wykonywana jest zawsze po procesie karnym, podczas którego wina przestępcy zostaje udowodniona, o tyle działania policyjne są często wykonywane wobec osób, które nie zostały skazane. Wynika to oczywiście z samej natury wydarzeń, którym policjanci zapobiegają. Nie jest możliwe działanie na podstawie wyroku przeciwko przestępcy, który dopiero wykonał lub usiłuje wykonać zakazany prawem czyn. Przykładowo, policja może wykorzystać broń na gumowe kule wobec uczestników zamieszek, choć oczywiście osoby te nie zostały jeszcze skazane za uczestnictwo w tych zamieszkach. Oczywiście możliwe jest zastosowanie tych środków także wobec osób już skazanych, np. gdy policja stara się ująć skazanego przestępcę, który uciekł z więzienia (choć wtedy jego wina dotyczy dodatkowo ucieczki).

Ostatnia i być może najważniejsza różnica między karą śmierci a działaniami policji polega na tym, iż kara śmierci jest działaniem zawsze zmierzającym do pozbawienia życia skazanego, śmiercionośne działania policji natomiast mogą zarówno zmierzać do śmierci danej osoby, jak i powodować czyjąś śmierć akcydentalnie (śmierć będzie wtedy skutkiem ubocznym). Stąd omawiane tutaj działania policyjne występują w dwóch zasadniczych typach, gdy uwzględnione zostanie kryterium zamiaru spowodowania czyjejś śmierci. Uprawnienie policji do zamierzonego pozbawienia kogoś życia jest, zwłaszcza w kontekście



85:98457

współcześnie dominujących rozwiązań prawnych, kontrowersyjne. Niemniej postaram się poniżej pokazać, że w ramach filozofii tomistycznej takie uprawnienie policji przysługuje.

### 4. 3. Normy moralne rządzące śmiercionośnymi działaniami policyjnymi. *Minister iudicis*

Na wstępie wyróżnić należy trzy zasadnicze rodzaje działań policji: (i) działania, które na żaden sposób nie zmierzają do cudzej śmierci, (ii) działania, przy wykonywaniu których policjant przewiduje, że ktoś może zginąć, ale cudzej śmierci nie zamierza, (iii) zamierzone zabijanie przez policjantów. Kolejno omówię te rodzaje, jednocześnie określając normy moralne, które powinny nimi rządzić.

Po pierwsze, policja może działać, nie zamierzając cudzej śmierci, a także nie przewidując, aby środki przez nich użyte mogły doprowadzić do cudzej śmierci, np. policja może żądać od obywateli okazania dokumentu tożsamości i prawa jazdy podczas rutynowych kontroli na drogach. Takie działania nie są śmiercionośne ze swej natury, nie są też takimi z uwagi na użyte środki (nie występuje istotne ryzyko pozbawienia kogokolwiek życia). Dlatego też nie będą stanowić przedmiotu badań w tym studium.

Po drugie, wyróżnić należy sytuacje, w których funkcjonariusze policji co prawda nie zamierzają cudzej śmierci, ale jednak przewidują, że wskutek ich działań ktoś może ponieść śmierć. Przy wykonywaniu tego rodzaju działań występuje **istotne** ryzyko pozbawienia kogoś życia. Przykładowo, do środków dostępnych funkcjonariuszom policji zalicza się broń na gumowe kule. Używający takiej broni policjanci nie zamierzają w zwyczajnych okolicznościach pozbawić nikogo życia. Niemniej w wyjątkowych okolicznościach użycie broni na gumową amunicję może doprowadzić do czyjejś śmierci, np. gdy policjant trafi kogoś niefortunnie w głowę, lub wystrzał z takiej broni dotknie osobę w sposób szczególny narażoną na śmierć wskutek takiego trafienia (z powodu krwiaka w głowie). Policjanci korzystający z broni na gumowe kule nie zamierzają śmierci przestępcy, ale jedynie przewidują, że jej użycie może akcydentalnie spowodować czyjąś śmierć. Działania, w których występuje ryzyko pozbawienia życia przestępcy, w etyce tomistycznej oceniane są na podstawie zasady proporcjonalności[210]. Według tej zasady, uciążliwość czy surowość

[210] Por. Wendy J. Hicks, *Constraints in the Police Use of Force: Implications of the Just War Tradition*, „American Journal of Criminal Justice" 28 (2004, 2), ss. 255-270 oraz Benjamin N. Wisniewski, *Soldier, Officer, Citizen: Applying Just War Theory to Police Use of Force*, Uniwersytet Missouri-St. Louis, St. Louis 2017.



86:67690

wybranych przez policję środków musi być proporcjonalna do przestępstwa, jakiemu zapobiegają i dobra, które chronią. Taka proporcja nie musi być oczywiście jedynie ilościową proporcjonalnością, możliwe jest stosowanie różnych jakościowo środków. Stąd policjant może zastosować środki jakościowo inne, gdy przeciwdziała kradzieży i gdy usiłuje zapobiec napadowi z użyciem broni palnej. Inne znów, gdy dana osoba stawia opór przy zatrzymaniu[211]. Zasada proporcjonalności powinna być podstawą zarówno określenia działań policji dopiero podejmowanych i wykonywanych, jak i zasadą oceny działań już wykonanych. Przykładowo, jeśli obywatel poniósł śmierć po tym, jak policja użyła broni na gumową amunicję, konieczne jest sprawdzenie, czy zastosowanie tego typu broni było rzeczywiście uzasadnione. Należy odpowiedzieć wtedy na pytanie, czy użyte środki były proporcjonalne do przestępstwa.

Św. Tomasz pisze o wymogu proporcjonalności, gdy rozważa możliwość pozbawienia kogoś życia w obronie własnej[212]. Z tego względu działania policji, które jedynie narażają obywateli na śmierć, są w pewnej mierze podobne do prywatnego uprawnienia do obrony koniecznej, zwłaszcza w tym, że nie może wystąpić w nich zamiar pozbawienia życia. Choć oczywiście nie jest to identyczne uprawnienie, gdyż o ile osoba bronić się może przed zamachem aktualnym i bezpośrednim, to państwo ma dodatkowo obowiązek ochrony wspólnoty, który realizuje między innymi przez przewidywanie i zapobieganie popełnianiu przestępstw[213].

Omówiony powyżej typ działań śmiercionośnych wydaje się dobrze wpasowywać w rzymską instytucję *coercitio*, która dotyczyła właśnie sytuacji, w której osoby działające w imieniu państwa – policjanci – wymuszają na przestępcy posłuszeństwo wobec danych norm prawnych. Są to różnego rodzaju działania, do których wykonania policjanci nie muszą odwoływać się do wyroku sądu jako racji uzasadniającej, ale działać mogą na podstawie właściwego sobie uprawnienia. Zatem można tutaj zwrócić uwagę na pewnego rodzaju zgodność rozstrzygnięć rzymskich oraz tomistycznych[214].

Kwestią bardziej kontrowersyjną jest policyjne uprawnienie do działania z zamiarem pozbawienia kogoś życia. Zagadnienie to jest nietrywialne, zarówno na gruncie współcześnie

[211] Policja zasadniczo nie może wykorzystywać wtedy środków śmiercionośnych. Tym, co mogłoby uzasadnić użycie takich środków, jest bezpośredni atak zatrzymywanej osoby na policjantów.

[212] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 7. Nie oznacza to jednak, że proporcjonalność w działaniach państwowych jest tożsama z proporcjonalnością działań prywatnych. Kwestia ta omówiona zostanie w rozdziale 7.

[213] Zob. także John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 283.

[214] Zob. *S. th*. II-II, q. 64, a. 7; Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis,* ks. 5, q. 4, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 356-360; Domingo Báñez OP, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 64, a. 7, s. 183-188.



87:11112

dominujących poglądów w doktrynie prawa karnego, jak i w obrębie badań nad myślą św. Tomasza z Akwinu.

Trudno jednoznacznie określić, jakie poglądy co do różnicy między prywatnym i policyjnym uprawnieniem do zabijania dominują obecnie w polskim prawie (ustawach). Z jednej strony, uprawnienia te wydają się do siebie podobne – tak jak osoby mają uprawnienie do zabicia napastnika w obronie koniecznej, tak i policjanci mogą zabić przestępcę w obronie życia swojego lub innych obywateli[215]. Z drugiej jednak strony, śmiercionośne działania policji rządzą się całkowicie innymi przepisami prawa (zabicie napastnika przez policjanta nie może zostać uzasadnione kodeksowym przepisem o obronie koniecznej, ale jedynie przepisami zawartymi w Ustawie o Policji). Dostrzegając występowanie takich przypadków jak np. kontratyp strzału snajperskiego, rozważyć należy możliwe, choć niewyrażone wprost, poglądy współczesnego prawodawstwa co do różnicy między uprawnieniami osób i uprawnieniami państwa do zamierzonego zabijania. Po pierwsze, występowanie takiego kontratypu może dowodzić sprzeczności występującej we współczesnej teorii prawa, która z jednej strony upodabnia uprawnienia państwowe do prywatnych, z drugiej zaś daje państwu uprawnienia do podejmowania się działań niedopuszczalnych dla osób prywatnych. Po drugie, dowodzić to może przyjęcia odmiennej teorii obrony koniecznej, która dopuszcza zamierzone zabijanie napastników także przez osoby prywatne. Źródeł takiej teorii szukać można także w nurcie tomistycznym, np. w pismach Domingo de Soto[216], Franciszka z Toledo[217] czy współcześnie Gregory'ego Reichberga[218]. Po trzecie zaś, co odnosi się zwłaszcza do systemów prawa z kręgu anglosaskiego, dowodzić to może utylitarystycznego

[215] Okoliczności, w których użyta może zostać broń przez funkcjonariusza policji, zostały określone w polskim ustawodawstwie w art. 16 pkt 2 Ustawy o Policji w związku z art. 45 Ustawy o środkach przymusu bezpośredniego i broni palnej; zob. Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, Dz. U. 1990 Nr 30 poz. 179 ze zm., art. 16 pkt 2 oraz Ustawa z dnia 24 maja 2013 r. o środkach przymusu bezpośredniego i broni palnej, Dz. U. 2013 poz. 628 ze zm., art. 45. W tych przepisach uregulowane zostały okoliczności, gdy dopuszczalne jest zabijanie na sposób niezamierzony (śmierć skutkiem ubocznym obrony). Jedynie wyjątkowo ustanawiane są w Polsce przepisy, w których określane są okoliczności uzasadniające zamierzone zabijanie przez policję. Dotyczy to zwłaszcza przypadku tak zwanego strzału snajperskiego wykonywanego przez strzelca wyborowego z jednostki policyjnej. W samej naturze tego działania tkwić może zamiar spowodowania śmierci, np. gdy snajper wykona strzał w głowę przestępcy czy terrorysty. W takich wypadkach nie można mówić jedynie o obronie koniecznej, w której śmierć napastnika jest jedynie skutkiem ubocznym. Polskie prawo bierze pod uwagę tę okoliczność w art. 23 ust. 1 Ustawy z dnia 10 czerwca 2016 r. o działaniach antyterrorystycznych, Dz. U. 2016 poz. 904. Zob. także Kuba Jałoszyński, *Strzał ratunkowy – rozwiązanie sytuacji zakładniczej w działaniach policyjnych*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka–Praktyka–Refleksje" 10 (2012), s. 31-38 oraz Piotr Kosmaty, *Strzał ratunkowy jako okoliczność wyłączająca bezprawność czynu*, [w:] „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 23 (2020, 12), s. 254-270. Por. także Seumas Miller, *Shooting to Kill. The Ethics of Police and Military Use of Lethal Force*, Oxford University Press, New York 2016, s. 106-157.

[216] Zob. Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure*, cz. 1, ks. 5, q. 1, a. 8, s. 371-375.

[217] Zob. Franciscus Toletus SI, *Instructio sacerdotum ac poenitentium, vulgo Summa, in libros octo distincta*, ks. 5, r. 6, 14, Bartholomaei Zannetti, Roma 1625, s. 379-380.

[218] Zob. Gregory Reichberg, *Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?*, s. 368-370.



88:48087

uzasadniania zamierzonego zabijania przez policję. W ramach tej perspektywy zamierzone zabicie przestępcy przez policję jest dopuszczalne, gdy w ogólnym rozrachunku prowadzi do większej sumy dobra (szczęścia, przyjemności, użyteczności) niż zaniechanie tego działania.

Wydaje się, że we współczesnym prawie polskim nie występują jednak dwa ostatnie z wyżej wymienionych przypadków. Przeczy temu, chociażby występujący w polskim Kodeksie Karnym kontratyp obrony koniecznej, zwalniający od odpowiedzialności karnej jedynie te osoby, które zabijając napastnika, nie zamierzają jego śmierci w żaden sposób[219]. Jasne jest także to, że w polskim porządku prawnym rozróżnienie skutków na zamierzone i przewidywane występuje, stąd nie można powiedzieć, że stanowi on przejawy myśli utylitarystycznej. Z perspektywy tomistycznej problematyczne staje się jednak odebranie państwu uprawnienia do wykonywania kary śmierci, które stanowi niejako podstawę uzasadnienia innych typów zamierzonego zabijania przez państwo (dotyczy to działań wykonywanych w czasie pokoju; działania wojenne stanowią odrębny typ działań państwowych).

Przechodząc do analizy poglądów i argumentów Akwinaty trzeba na początku przywołać poniższy fragment:

„Ale ponieważ nie jest dopuszczalne zabicie człowieka, gdy się nie ma władzy publicznej [i nie działa] dla dobra wspólnego […], nie jest dopuszczalne, aby człowiek zamierzał zabić człowieka dla obrony siebie samego, chyba że czyni to ten, kto posiada autorytet publiczny – kto, zamierzając zabić człowieka w obronie własnej, odnosi ją [śmierć] do dobra publicznego, jak widać w przypadku żołnierza walczącego z wrogiem i w przypadku policjanta walczącego z przestępcami. Chociaż i oni grzeszą, jeśli porusza ich prywatne pożądanie”[220].

Św. Tomasz stwierdza, iż *minister iudicis*, czyli ktoś, kogo można nazwać w dzisiejszym języku policjantem, ma uprawnienie do zamierzonego zabijania. Uprawnienie to jest uzasadnione z dwóch względów: (i) policja działa na podstawie autorytetu państwowego oraz (ii) działania policji są wykonywane dla dobra wspólnego. Ktoś mógłby podnieść zarzut, że Akwinata ma tutaj na myśli nie tyle policjantów, ile katów, którzy mocą autorytetu publicznego działają na rzecz dobra wspólnego. Niemniej tym, co przemawia za uznaniem, że *minister iudicis* jest policjantem, jest jego walka z przestępcą. Św. Tomasz wprost zwraca na

[219] Zob. Ustawa Kodeks Karny, art. 9 oraz art. 25.

[220] *S. th*. II-II, q. 64, a. 7, co.: „Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune […]; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur”.



89:57895

to uwagę w przywołanym powyżej fragmencie. Dlatego *minister iudicis* jest policjantem, a nie katem[221].

W cytowanym powyżej fragmencie Akwinata wymienia także warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby uprawnienie policyjne do wykonywania działań śmiercionośnych zostało zrealizowane w sposób właściwy. Po pierwsze, policjant nie może przez swoje działanie realizować prywatnego pożądania. Przykładowo, użycie broni palnej przez policjantów wobec członków zorganizowanej grupy przestępczej nie może być motywowane chęcią przywłaszczenia sobie i sprzedania dla zysku środków odurzających, którymi ci przestępcy handlują. Także działania, które co do zasady mogą być przez policję wykonywane, mogą stać się niedopuszczalne także z uwagi na motyw wykonujących je sprawców. Przykładem takiego działania jest mord dokonany przez policjanta na osobie, którą podstępnie uwikłał w sytuację, w której może legalnie wykorzystać przeciwko niej broń palną. Drugi warunek natomiast stawia wymóg zachowania proporcji między zastosowanymi środkami a celem, który ma zostać osiągnięty[222]. Policja może siłą odpierać atak agresora, jeśli zachowa umiar niezawinionej obrony[223]. Wymóg umiaru w obronie musi być spełniany zarówno przez osoby prywatne, jak i władzę publiczną, w tym wypadku policję. Niemniej, o ile osoba prywatna nie może zamierzać cudzej śmierci, o tyle policja może działać z zamiarem pozbawienia przestępcy życia[224].

Kwestia policji oraz uprawnień policyjnych pojawia się także w „De potentia":

> […] wszak zabicie człowieka jest absolutnie grzechem śmiertelnym; ale zabicie człowieka przez policjanta z uwagi na sprawiedliwość i na podstawie wyroku nie jest grzechem, ale działaniem sprawiedliwym[225].

---

[221] Wydaje się, że nie tylko policjant zostałby przez Akwinatę określony mianem *minister iudicis*. Przykładowo, strażnik więzienny, który czasem walczy z więźniami naruszającymi porządek wewnątrz więzienia, także zostałby określony tą nazwą.

[222] *S. th*. II-II, q. 64, a. 7, co.: „Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini".

[223] *S. th*. II-II, q. 64, a. 7, co.: „vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae". Akwinata odnosi się tutaj wprost do rzymskiej maksymy określającej warunki obrony koniecznej. Dotyczyła ona zarówno obrony osób prywatnych, jak i osób działających w imieniu państwa. Jak jednak pokażę w rozdziale 7, miara proporcjonalności w działaniach państwa jest fundamentalnie odmienna od miary proporcjonalności działań osób prywatnych.

[224] Zob. *S. th*. II-II, q. 64, a. 7, co.

[225] Św. Tomasz z Akwinu OP, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1, a. 6, ad 4, [w:] tegoż, *Quaestiones disputatae*, P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession (red.), t. 2, wyd. IX, Turin 1953: „[…] occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro iudicis occidere hominem propter iustitiam ex praecepto iudicis, non est peccatum, sed actus iustitiae".



90:80166

Św. Tomasz pyta, czy czyny ogólnie rzecz biorąc grzeszne, nie stają się działaniami dopuszczalnymi z uwagi na pewne szczególne okoliczności[226]. Zauważa, że co do zasady pozbawienie życia innego człowieka jest śmiertelnym grzechem, jest to jednak czyn dopuszczalny, gdy ten, kto odbiera życie, jest policjantem (*minister iudicis*). Warunek działania na podstawie wyroku nie jest w sprzeczności z tezą zawartą w poprzednim cytowanym fragmencie. Policjanci nieraz działają na podstawie wyroku, gdy wykonują postanowienia sądu. Nie wydaje się jednak, aby był to warunek konieczny każdego ich działania. Gdyby był to warunek konieczny, działania policji byłby nieraz całkowicie nieefektywne i niesprawiedliwość czyniona przez złoczyńców nie mogłaby zostać zwalczona.

Zatem można stwierdzić, że św. Tomasz określiłby policjanta mianem *mnisiter iudicis*. Z tej racji należy uznać, że jego uprawnienia służbowe, w tym także uprawnienie do zamierzonego zabijania, są w pewnej mierze pochodne wobec uprawnień sędziego, któremu pomaga on w ujęciu złoczyńców. Dlatego też istnieje ścisły związek między działaniami sędziego a działaniami policji. Akwinata uznaje, że policjant może pozbawić życia przestępcę, gdy wykonując wyrok (*praeceptum iudicis*), czyni sprawiedliwość. W związku z tą tezą Akwinaty chciałbym zaproponować dwojakie rozumienie wyroku: (i) wyrok wydany po procesie karnym, (ii) wyrok jako ogólne uprawnienie do zwalczania niesprawiedliwości. W pierwszym przypadku policjant mógłby pozbawić życia zbrodniarza, gdy został już na niego wydany wyrok. Dotyczyłoby to przede wszystkim sytuacji, w których próba ujęcia takiego przestępcy niosłaby wielkie ryzyko dla życia policjantów. Natomiast w drugim przypadku, uprawnienie do zamierzonego zabijania mogłoby się realizować, gdy pozbawiany życia **przestępca dopiero usiłuje dokonać zbrodni, której popełnianie karane jest śmiercią.** W takiej sytuacji celem działania policjanta byłoby zapobieżenie skutecznemu popełnieniu zbrodni karanej śmiercią. Policjant mógłby wtedy w sposób zamierzony pozbawić przestępcę życia. Warunkiem takiego działania policji byłoby to, że osoby, która usiłuje popełnić przestępstwo karane śmiercią, nie da się powstrzymać na żaden inny sposób. Zatem policjant mógłby zdecydować o zabiciu przestępcy tylko wtedy, gdy pozbawienie go życia byłoby jedynym sposobem zapobieżenia zbrodni.

Uprawnienie do zamierzonego zabijania przez policję zakłada, iż usiłowanie jest karalne tak samo, jak dokonanie przestępstwa[227]. Przykładowo, policjant może zabić przestępcę, który usiłuje zamordować niewinną osobę; może także zabić przestępcę, z którego

[226] Zob. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1, a. 6, ad 4.
[227] Takie rozstrzygnięcie obowiązuje obecnie w polskim prawie karnym, zob. Kodeks Karny, art. 14.



91:90319

zachowania może powziąć uzasadnione przekonanie, że wkrótce zdetonuje on ładunek wybuchowy, zabijając przy tym wiele niewinnych osób; mógłby także zabić przestępcę, który zabił już kilka niewinnych osób i będzie usiłował popełnić kolejne mordy (wtedy zabicie takiego zbrodniarza ma na celu przerwanie ciągu mordów). Twierdzenie, że usiłowanie jest karalne tak samo, jak dokonanie przestępstwa nie jest oczywiste. We współczesnej filozofii prawa prowadzona jest szeroka dyskusja na ten temat[228]. Trzeba jednak zauważyć, że jest ono akceptowane przez św. Tomasza, który stwierdza, że zewnętrzne akty i osiągnięcie celu co do zasady nie zmieniają charakteru moralnego danego działania, gdyż charakter moralny działania konstytuowany jest przez samo chcenie danego celu[229]. Dlatego uzasadnione jest uznanie usiłowania za karalne tak samo, jak wykonanie przestępstwa.

Warto jeszcze rozważyć pewne dodatkowe kwestie związane z karalnością usiłowania. Czy usiłowanie powinno być karane tak samo, jak wykonanie przestępstwa w sytuacji, w której sprawca wykorzystuje niewłaściwe środki do popełnienia przestępstwa lub nie wie, że usiłuje wykonać działanie przestępcze na niewłaściwym przedmiocie? Pierwszy przypadek dotyczy np. usiłowania morderstwa przy użyciu atrapy broni, drugi zaś usiłowania zamordowania człowieka, który już nie żyje[230]. Wydaje się, że w systemie św. Tomasza takie usiłowania także mogłyby zostać ukarane, gdyż, jak już powiedziano wcześniej, samo chcenie pewnego celu konstytuuje moralny charakter działania[231].

Oczywiście na poziomie moralnym czymś nagannym jest samo zamierzanie czynu niegodziwego. To właśnie odpowiedzialność moralna stanowi główny przedmiot

[228] Zob. m.in.: Antony Duff, *Guiding Commitments and Criminal Liability for Attempts*, „Criminal Law and Philosophy" 6 (2012, 3), ss. 411-427; Doug Husak, *Why Punish Attempts at All?: Yaffe on the Transfer Principle*, „Criminal Law and Philosophy" 6 (2012, 3), ss. 399-410; Gideon Yaffe, *Trying, Acting and Attempted Crimes*, „Law and Philosophy" 28 (2009, 2), ss. 109-162; tenże, *Attempts: In the Philosophy of Action and the Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 2010; tenże, *Criminal Attempts*, „The Yale Law Journal" 124 (2014, 1), ss. 92-157.
W polskiej literaturze prawniczej – zob.: Beata Marciniak, *Racjonalizacja odpowiedzialności za usiłowanie popełnienia przestępstwa (między teorią obiektywną a subiektywną)*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 74 (2015), ss. 59-69; Andrzej Pasek, *O genezie instytucji usiłowania i pracach nad jej ujęciem w projekcie polskiego kodeksu karnego z 1932 roku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 332 (2021), ss. 99-113; Henryk Popławski, *Granice przygotowania i usiłowania*, „Palestra" 62 (1963, 2), ss. 26-31; Olga Sitarz, *Czynny żal związany z usiłowaniem w polskim prawie karnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 53-114; Andrzej Zoll, *Sprawstwo bez wykonania czynu zabronionego*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny" 71 (2009, 2), ss. 175-183.
[229] Zob. *S. th.* I-II, q. 20, a. 4 co.
[230] Problemem są przypadki stosowania „nadzwyczajnych" środków do popełnienia przestępstwa. Przykładowo, usiłowanie zamordowania kogoś za pomocą magii lub voodoo. Pojawia się tutaj pytanie o zdolność danej osoby do właściwej oceny rzeczywistości. Jeśli by jednak zostało ustalone, że osoba taka nie cierpi na chorobę psychiczną, to należałoby, podobnie jak w sytuacji użycia atrapy broni, uznać ją za winną usiłowania popełnienia morderstwa. W polskiej doktrynie prawa karnego przypadki te nazywane są usiłowaniami nieudolnymi, zob. Ustawa Kodeks Karny, art. 13 § 2.
[231] Zob. *S. th.* I-II, q. 20, a. 4 co.


92:19310

zainteresowania św. Tomasza. Można jednak na tej podstawie prezentować pewne rozwiązania prawo-karne. W sferze publicznej dopuszczalne dla policji będzie zatem zamierzone pozbawianie życia przestępcy, który usiłuje popełnić daną zbrodnię. Jak postulowałem w części 3.6., w pewnych okolicznościach kara może się należeć przestępcy jedynie na podstawie norm prawa spisanego i wykonania czynu zabronionego. Rozważane tutaj policyjne działania są właśnie przykładem takiego karania – kara śmierci jest wtedy wykonywana za usiłowanie dokonania przestępstwa karanego śmiercią. Jest to niejako prewencyjnie wykonana kara śmierci. Oczywiście przestępca nie jest zabijany za to, że dokonawszy pewnego przestępstwa, może znów je popełnić (zagrożenie recydywy), ale dlatego, że w tym momencie usiłuje popełnić przestępstwo karane śmiercią.

W kontekście powyższych rozstrzygnięć dotyczących policyjnego uprawnienia do zabijania należy ponownie rozważyć relację, jaka występuje między *coercitio* i *iudicatio*. Jak zostało powiedziane, działania policji, których wykonywanie niesie istotne ryzyko czyjejś śmierci, modelowo wpisują się w policyjne *coercitio*, czyli działania wymuszające na kimś posłuszeństwo wobec prawa. Jednakże, wbrew rozstrzygnięciom systemu prawa rzymskiego z okresu archaicznego, należy uznać, że działania bezpośrednio zmierzające do czyjejś śmierci nigdy nie mogą być uznawane za to, co leży w uprawnieniu policyjnym *jako* policyjnym. Jak starałem się pokazać, mogą być one dokonywane przez policjantów tylko w wyjątkowej sytuacji – wtedy, gdy policjant, działając jako osoba wykonująca wyrok rozumiany jako ogólne uprawnienie do zwalczania niesprawiedliwości, zabija w sposób zamierzony przestępcę usiłującego popełnić przestępstwo karane śmiercią. Dlatego, gdy policjant zabija w sposób zamierzony, to nie czyni tego na podstawie *ius coercitionis*, ale mocą uprawnienia sądowego do karania śmiercią.

Zamierzone zabijanie przez policję jest uzasadnione także w kontekście analogii między amputacją i karą śmierci. Jak karę śmierci wymierza się osobie, która przez swą niegodziwość wyłączyła się już ze wspólnoty, tak i policja ma uprawnienie do zabicia, np. terrorystów, gdyż są to osoby, które same wyłączyły się już ze wspólnoty. Tacy przestępcy są się jak dysfunkcyjna kończyna, która nie uczestniczy już w normalnym działaniu całości ciała.

Ukonkretniając powyższe ustalenia, warto jeszcze opisać kolejne fazy policyjnych interwencji. Jak stwierdza Wendy J. Hicks, „zwyczajna” próba zatrzymania podejrzanego



93:11628

może przerodzić się w sytuację zagrażającą życiu i zdrowiu wielu osób[232]. Stąd konieczne jest określenie sposobów reagowania policji na konkretne działania osób zatrzymywanych[233]. Klasyfikacja poziomów oporu podejrzanych i odpowiadające im poziomy siły używanej przez policję została zaczerpnięta z tekstu Wendy Hicks. Niemniej wprowadziłem do niej pewne modyfikacje. Po pierwsze, dodałem siódmy poziom oporu podejrzanego. Po drugie zaś, określiłem, czego nie było u Hicks, na podstawie jakiego uprawnienia policja wykonuje dany typ działań śmiercionośnych (*ius coercitionis* lub *ius iudicationis*). Po trzecie zaś, wprowadziłem do klasyfikacji aspekt zamiaru pozbawienia kogoś życia.

| Poziom oporu podejrzanego | Poziom siły użytej przez policję | Rodzaj uprawnienia, na podstawie którego działają policjanci |
|---|---|---|
| 1. Obecność podejrzanego | 1. Rozmowa z podejrzanym | *ius coercitionis* |
| 2. Opór słowny | 2. Rozkazy słowne[234] | |
| 3. Opór pasywny | 3. Użycie technik unieruchamiających (np. użycie kajdanek) | |
| 4. Opór obronny | 4. Użycie środków chemicznych (np. gazu łzawiącego) | |
| 5. Aktywny opór fizyczny | 5. Użycie siły fizycznej/nieśmiercionośnej broni (np. paralizatora, broni na gumowe kule, pałki policyjnej) | |
| 6. Opór obronny przy użyciu broni palnej/środków śmiercionośnych | 6. Użycie broni palnej/środków śmiercionośnych z zamiarem obrony (śmierć skutkiem ubocznym) | |
| 7. Opór aktywny przy użyciu środków śmiercionośnych bądź usiłowanie popełnienia przestępstwa karanego śmiercią | 7. Działanie z zamiarem pozbawienia życia przestępcy przy użyciu śmiercionośnych środków bądź użycie środków śmiercionośnych z zamiarem pośrednim pozbawienia życia przestępcy | *ius iudicationis* |

[232] Zob. Wendy J. Hicks, *Constraints in the Police Use of Force: Implications of the Just War Tradition*, s. 266.
[233] Zob. tamże.
[234] Na tym etapie funkcjonariusze policji powinni próbować uspokoić podejrzanego, aby sytuacja nie stawała się coraz bardziej niebezpieczna. Oczywiście jest to czasem trudne do osiągnięcia (czasem sama obecność policji sprawia, że podejrzany staje się bardziej agresywny), jednak na pewno zakazane jest dla policji zamierzone prowokowanie agresywnych reakcji podejrzanego. Wszelkie prowokowanie sytuacji uzasadniających użycie siły śmiercionośnej przez policję jest absolutnie zakazane.


94:44932

Ryzyko spowodowania śmierci pojawia się od 3. poziomu, gdy osoba zatrzymywana zaczyna stawiać pasywny opór policji, np. nie słuchając nakazów i nieruchomo siedząc w miejscu. Jednakże śmierć podejrzanego spowodowana w takich okolicznościach byłaby raczej wynikiem wielce niefortunnego wypadku lub rażącego niezachowania reguł operacyjnych przez funkcjonariuszy, gdyż zatrzymywany nie stwarzał żadnego zagrożenia dla życia i zdrowia innych osób. Pewne ryzyko wyrządzenia szkody policji pojawia się na etapie 4., gdy podejrzany broni się przed zatrzymaniem, np. uwalniając swoje ręce i wyrywając się policjantom, którzy próbują go zatrzymać. Jednak podobnie jak przy 3. poziomie reakcji, trudno tutaj mówić o bezpośrednim zagrożeniu dla życia policji i osób postronnych. Śmierć podejrzanego może pojawiać wyjątkowo rzadko i tylko jako niezamierzony skutek uboczny (np. gdy zatrzymywany umrze po tym, jak wyrywając się policji, przewróci się i uderzy głową w krawężnik). Ryzyko spowodowania śmierci lub wyrządzenia szkody funkcjonariuszom jest znacząco większe na poziomie 5., gdyż podejrzany zaczyna aktywnie walczyć z policjantami. Jest to poziom niejako graniczny, gdy podejrzany staje się nie tylko kimś podejrzanym o popełnienie przestępstwa, ale także agresorem walczącym z policją. Stąd środki stosowane przez policję w takich okolicznościach mogą być znacznie bardziej surowe. Jednak policjant nie może po prostu zastrzelić kogoś, kto go zaatakował, gdyż nieraz realne zagrożenie życia i zdrowia policjantów jest niewielkie. Zwłaszcza jeśli zatrzymywany nie ma żadnej broni, a policjantów zatrzymujących podejrzanego jest znacznie więcej. Ostatecznie, gdy zatrzymywany stawia policji opór przy wykorzystaniu środków śmiercionośnych, policja ma uprawnienie do odpowiedzi na ten atak siłą śmiercionośną. Dotyczy to zarówno sytuacji „równoliczności" policji i podejrzanych, jak i przypadku, w którym funkcjonariusze policji znacznie przewyższają swoją liczebnością podejrzanych.

Stąd można wyróżnić trzy grupy policyjnych działań: (i) od poziomu 1. do 2. policja wykonuje swoje działania bez stosowania siły, gdyż zatrzymywana osoba nie stwarza dla nikogo zagrożenia; (ii) od poziomu 3. do poziomu 5. policja ma uprawnienie do wymuszenia na sprawcy posłuszeństwa przez wykorzystanie środków przymusu bezpośredniego, środki te muszą być jednak dopasowane do zagrożenia, jakie stwarza podejrzany (trzeba mieć na uwadze wyjątkowy status podejrzanego jako agresora w ramach poziomów 5. i 6.); (iii) poziom 7. zawiera w sobie działania zmierzające do pozbawienia życia podejrzanego, który bezpośrednio zmierza do zamordowania policjantów lub osób postronnych.



95:41173

### 4. 4. Analiza i krytyka współczesnych stanowisk tomistycznych

W tradycji tomistycznej nie ma pełnej zgody co do dopuszczalności zamierzonego zabijania przez policję. John Finnis stwierdza, że policjant może zabić przestępcę jedynie w ramach obrony siebie lub innych, gdy śmierć jest tylko skutkiem ubocznym tejże obrony. Edward Feser, który nie odnosi się wprost do zagadnienia działań policyjnych, wydaje się jednak kimś, kto radykalizuje stanowisko Akwinaty. Jeszcze inna grupa autorów stara się czerpać z teorii wojny sprawiedliwej, przenosząc w sferę działań policji ustalenia na temat sposobów prowadzenia wojny (Wendy L. Hicks oraz Benjamin N. Wisniewski). W tej części prezentowane poglądy wymienionych autorów zostaną zrekonstruowane i przeanalizowane.

W trzecim rozdziale pokazano, iż John Finnis uznaje, że państwo nie ma uprawnienia do pozbawienia życia skazańca przez karę śmierci[235]. Stąd nie dziwi, iż w kwestii działań policyjnych także prezentuje on stanowisko zakazujące zamierzonego zabijania przestępców przez policję. Zdaniem Finnisa, funkcjonariusz policji ma uprawnienie do zabicia przestępcy wtedy i tylko wtedy, gdy śmierć jest skutkiem ubocznym obrony życia swojego lub życia innych osób (albo innych cennych dóbr). Całkowicie zakazane jest zamierzanie śmierci przestępcy. Dotyczy to zarówno zamierzania śmierci przestępcy na sposób celu, jak i środka. Można także podejrzewać, choć nie pojawia się to wprost w tekście Finnisa, że odrzuciłby on także możliwość pośredniego zamierzania przez policję czyjejś śmierci. John Finnis nie twierdzi jednak, że uprawnienia prywatne i policyjne są identyczne. Osoba prywatna ma uprawnienie do zabicia napastnika w obronie własnej. Natomiast władza publiczna, działająca między innymi przez instytucje policyjne, ma nie tylko uprawnienie, ale i obowiązek obrony wspólnoty. Obowiązek ten dotyczy nie tylko aktualnie dokonywanych przestępstw, ale zawiera w sobie także wymóg wykrywania i ścigania przestępców odpowiedzialnych za przestępstwa już dokonane, a także przewidywania i przeciwdziałania przestępstwom, które dopiero zostaną dokonane[236].

Wbrew temu, co twierdzi Finnis, wydaje się, że św. Tomasz przyznawał służbom policyjnym uprawnienie do działania z zamiarem pozbawienia zabicia przestępców[237]. Trzeba zauważyć, że „poprawiona" (*amended*)[238] przez Finnisa wersja stanowiska tomistycznego wsparta jest na dość nieoczywistym przekonaniu, że uprawnienie policyjne co do zasady nie wykracza poza to, co dozwolone osobom prywatnym w kwestii odbierania życia. Takie

[235] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 283.
[236] Zob. tamże.
[237] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 7, co.
[238] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 283.



96:11015

przekonanie zdaje się wyjątkowo dyskusyjne, gdy zauważy się, że pewne działania służb policyjnych muszą zmierzać do pozbawienia życia przestępcy, jeśli mają skutecznie bronić wspólnotę przed szkodą. Przykładowo, gdy snajper policyjny strzela w głowę terroryście, który usiłuje zdetonować ładunki wybuchowe, to oczywiście zamierza pozbawić go życia. Jednak zdaniem Finnisa takie działanie jest absolutnie zakazane – snajper mógłby co najwyżej postrzelić terrorystę, gdyż wtedy nie zamierzałby pozbawić go życia. To jest jednak wyjątkowo problematyczne rozstrzygnięcie, gdyż może się zdarzyć, że postrzelony terrorysta w dalszym ciągu będzie w stanie zdetonować bombę, której wybuch doprowadzi do śmierci wielu niewinnych osób. Zatem, gdybyśmy zgodzili się z Finnisem, w pewnych sytuacjach prawo musiałoby ustępować przed bezprawiem[239], a życie winnego przedkładane byłoby nad życie niewinnych.

Odmienną od Finnisa formę odstępstwa od stanowiska św. Tomasza prezentuje wspomniany już wcześniej Edward Feser. Na samym początku trzeba jednak zauważyć, że Feser nie rozważa problematyki policyjnego zabijania, dlatego jego poglądy na ten temat będą wyprowadzane z jego twierdzeń na temat kary śmierci.

W kwestii dopuszczalności kary śmierci Edward Feser stoi na stanowisku radykalnego retrybucjonizmu. Twierdzi, że kara śmierci jest tym, co sprawiedliwie należy się przestępcy, jako proporcjonalna odpowiedź państwa na jego przewinienie. Sama proporcjonalność zbrodni i kary przesądzać ma o dopuszczalności stosowania kary śmierci[240]. To jednak wydaje się prowadzić do trudnych do zaakceptowania konsekwencji w kwestii uzasadnienia policyjnego uprawnienia do zamierzonego zabijania. Skoro państwo ma uprawnienie do wykonania kary śmierci właśnie dlatego, że jest ona proporcjonalna do dokonanej zbrodni, to i uprawnienia policji wynikają z proporcjonalności między karą a zbrodnią. Wynika to z faktu, że uprawnienia policji są, w myśli św. Tomasza, pochodne od uprawnień sędziowskich. Zatem policjant, który zabija w sposób zamierzony przestępcę, czyni to tylko dlatego, że jest to odpowiedź proporcjonalna do tego, co czyni przestępca. Podobnie jak w przypadku uzasadnienia kary śmierci, tak i w tej kwestii całkowicie zignorowane zostaje fundamentalne dla samego św. Tomasza odniesienie do dobra wspólnego[241].

---

[239] W polskiej doktrynie prawa karnego występuje zasada, iż „prawo nie powinno ustępować przed bezprawiem". Sąd Najwyższy powołał się na nią w wyroku z dnia 27 lipca 1973 r., IV KR 153/73. Sąd Najwyższy stwierdził, iż osoba broniąca się przed bezpośrednim atakiem może podjąć się obrony samej siebie, nawet jeśli dostępne były jej inne sposoby na uniknięcie szkody, np. ucieczka (samoistność obrony koniecznej).

[240] Ten element jego koncepcji jest jednak najbardziej kontrowersyjny; por. rozdział 3.

[241] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 7, co. oraz John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 279-280.



97:10442

Stanowisko w pewnej mierze zbieżne z tym, które prezentowane jest niniejszej pracy, przedstawia Gregory Reichberg. W rozmowie, którą przeprowadziłem z drem Reichbergiem w *The Peace Research Institute Oslo*, stwierdził, że policja ma uprawnienie do użycia siły w sytuacji, gdy przeciwdziała przestępstwu, które jest przygotowywane (*criminal conspiracy*) lub aktualnie dokonywane. Dopuszczalne jest użycie siły przeciwko sprawcy, którego działanie bezpośrednio zagraża życiu ludzkiemu. To, że zagraża ono ludzkiemu życiu, musi w sposób pewny zostać określone na podstawie pewnych obiektywnych i zewnętrznych przesłanek. Podobnie jak w przypadku kary śmierci, policyjne zabijanie musi być dokonywane po pierwsze w celu obrony wspólnoty przed atakiem. Zastosowanie siły przez policję nie może zostać uzasadnione jedynie przez odwołanie się do tego, że jest to akt przywracający sprawiedliwość i stanowiący karę za dokonane czyny.

Autorzy tacy jak Wendy L. Hicks[242] czy Benjamin N. Wisniewski[243] przenoszą Tomaszowe rozważenia nad wojną sprawiedliwą na grunt działań policyjnych. O ile uzasadnione jest korzystanie z teorii wojny sprawiedliwej w celu dostrzeżenia ważnych aspektów śmiercionośnych działań państwowych (np. właściwy zamiar, właściwa przyczyna), o tyle niewłaściwe jest uznawanie, że uprawnienia policyjne i uprawnienia wojskowe są od siebie w jakiś sposób zależne. Benjamin N. Wisniewski co prawda oznajmia, że zdaje sobie sprawę z tego, że proste przeniesienie rozstrzygnięć dotyczących wojny w sferę działań policji nie jest dopuszczalne, jednakże ostatecznie wydaje się to po prostu czynić[244].

Historycznymi przykładami upodobniania formacji policyjnych do sił wojskowych były „wojna przeciwko narkotykom" („*War on Drugs*")[245] oraz „wojna przeciwko terrorowi" („*War on Terror*")[246]. W ramach specjalnych aktów prawnych wyróżniano pewien zbiór przestępstw, które można było zwalczać środkami niemal wojskowymi. Należy jednak uznać, że takie podejście do uprawnień policyjnych jest nieuzasadnione, gdyż narusza relacje między policyjnymi i wojskowymi uprawnieniami do podejmowania się działań śmiercionośnych.

---

[242] Zob. Wendy J. Hicks, *Constraints in the Police Use of Force: Implications of the Just War Tradition,* ss. 255-270.

[243] Zob. Benjamin N. Wisniewski, *Soldier, Officer, Citizen: Applying Just War Theory to Police Use of Force*, Uniwersytet Missouri-St. Louis, St. Louis 2017.

[244] Benjamin N. Wisniewski zdaje się także popełniać dość rozpowszechniony błąd polegający na zawężeniu wojny sprawiedliwej do wojny obronnej; zob. tamże, s. 2.

[245] Rozpoczęta w 1971 roku przez prezydenta Richarda Nixona.

[246] Rozpoczęta na początku XXI wieku przez rząd prezydenta Georga W. Busha



98:82593

### 4.5. Uprawnienia policyjne w czasie zamieszek zorganizowanych lub niezorganizowanych

Warto także rozważyć, w jaki sposób policyjne uprawnienie do wykonywania działań śmiercionośnych realizuje się w przypadku zwalczania zamieszek. Zasadnicze pytanie, które trzeba sobie przy tym zagadnieniu zadać, brzmi, czy uprawnienia policyjne ulegają jakiejś zmianie w sytuacji zwalczania zamieszek? Jeśli zaś tak, to na czym ta zmiana polega?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, konieczne jest określenie różnic między zwyczajnym zwalczaniem przestępstw a zwalczaniem przestępstw w czasie zamieszek. Dwiema rzucającymi się w oczy cechami charakterystycznymi zamieszek są: (i) duża skala oraz (ii) chaotyczność. Zamieszki charakteryzują się tym, że bierze w nich udział bardzo wiele osób, które w sposób niezorganizowany i trudny do przewidzenia popełniają bardzo wiele różnych przestępstw. Stąd przywracający porządek policjanci muszą brać pod uwagę to, że inaczej należy reagować na uczestnika zamieszek, który dopuszcza się morderstwa, inaczej zaś na tego, który niszczy mienie prywatne i publiczne. Jednakże, z uwagi na chaotyczność samych zamieszek trudno jest nieraz ocenić, jakiego przestępstwa dana osoba się dopuszcza. Zatem uzasadnione wydaje się traktowanie uczestników zamieszek jako odpowiedzialnych „zbiorowo" za cały przebieg niepokojów. Na tej podstawie dopuszczalne jest podejmowanie się wobec ich wszystkich działań niosących ryzyko pozbawienia życia, np. wykorzystania broni na gumowe kule.

### 4. 6. Podsumowanie rozdziału

W ramach podsumowania przedstawię najważniejsze twierdzenia, które zostały zaprezentowane i uzasadnione w tym rozdziale:

(i) Policjant w pismach Akwinaty występuje jako *minister iudicis*. Policja może pozbawiać życia w sposób zamierzony, gdyż działa na podstawie autorytetu publicznego i w celu ochrony dobra wspólnego.

(ii) Do zadań policji należy: wymuszanie posłuszeństwa wobec prawa, zapewnianie bezpieczeństwa i porządku we wspólnocie oraz ściganie i wykrywanie przestępstw.

(iii) Śmiercionośne działania policji ufundowane są zasadniczo na uprawnieniu do wymuszania posłuszeństwa wobec prawa (*ius coercitionis*).



99:89461

(iv) Na podstawie uprawnienia do wymuszania posłuszeństwa policjanci mogą podejmować się działań, w których występuje ryzyko spowodowania czyjejś śmierci. Wykonywanie takich działań jest dopuszczalne, gdy są one proporcjonalne do zbrodni, której zapobiegają.

(v) Na podstawie *ius coercitionis* policjanci mają do dyspozycji różnego rodzaju środki dyscyplinujące oraz środki przymusu.

(vi) Na podstawie wyjątkowego uprawnienia sądowego funkcjonariusze policji mogą działać z zamiarem pozbawienia życia osób, które usiłują popełnić zbrodnie karane śmiercią, a inne sposoby zahamowania skutków zbrodni nie byłyby skuteczne. Jest to w pewnym sensie prewencyjne wykonanie kary śmierci.

(vii) Uczestnicy zamieszek mogą być traktowani przez policję jako zbiorowo odpowiedzialni za niepokoje społeczne. Policja może wobec nich zastosować środki przymusu, które mają te niepokoje uśmierzyć, np. armatki wodne lub broń na gumowe pociski.

(viii) Nieuzasadnione jest utożsamianie policyjnego i wojskowego uprawnienia do zabijania – policja działająca na sposób odpowiedni jednostkom wojskowym przekracza granice tego, co dopuszczalne na podstawie *ius coercitionis*.



100:65064

## 5. Śmiercionośne działania wojenne. Teoria wojny sprawiedliwej

W tym rozdziale dysertacji rozważony zostanie kolejny typ działań śmiercionośnych państwa, jakim są wojenne działania śmiercionośne. Dopuszczalność różnych sposobów wojowania stanowi jeden z najbardziej fundamentalnych, a zarazem kontrowersyjnych problemów etyki i filozofii polityki. Szerokie zainteresowanie tym zagadnieniem jest całkowicie zrozumiałe, gdy dostrzeże się wyjątkową skalę śmiercionośnych działań państwa w czasie wojny[247]. Sam Akwinata prowadził rozważania nad wojną, które kontynuowane były w kolejnych wiekach przez myślicieli tomistycznych.

Mając świadomość powszechności filozoficznych analiz dotyczących wojny, należy określić, co dokładnie będzie przedmiotem badań w niniejszym studium. Przedstawiona przez św. Tomasza teoria wojny sprawiedliwej jest klasycznie dzielona na dwa główne elementy. Z

[247] Wśród najważniejszych publikacji poświęconych teorii wojny sprawiedliwej wymienić należy: Helmut David Baer, Joseph Capizzi, *Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima Facie Duties and the Need for a Political Ethics*, „The Journal of Religious Ethics", 33 (2005, 1), ss. 119-137; Nigel Biggar, *In Defence of War*, Oxford University Press, Oxford 2013; Joseph Boyle, *Traditional Just War Theory and Humanitarian Intervention*, [w:] *Humanitarian Intervention*, Nomos 47, M. Williams, T. Nardin (red.), New York University, New York 2006, ss. 31-57; tenże, *Just War Thinking in Catholic Natural Law*, [w:] *The Ethics of War and Peace*, T. Nardin (red.), Princeton University Press, Princeton 1996, ss. 40-53; Christian N. Braun, *Limited Force and The Fight For The Just War Tradition*, Georgetown University Press, Washington 2023; Davis Brown, *The Sword, the Cross, and the Eagle. The American Christian Just War Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham 2008; Adam Cebula, *Collective Complicity in War Crimes. Some Remarks on the Principle of Moral Equality of Soldiers*, „Philosophia" 48 (2020), ss. 1313-1332; David D. Corey, J. Daryl Charles, *The Just War Tradition. An Introduction*, ISI Books, Wilmington 2012; Darrel Cole, *Thomas Aquinas on Virtuous Warfare*, „Journal of Religious Ethics" 27 (1999, 1), ss. 57-80; Jean B. Elshtain, *Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*, Basin Books, New York 2003; John Finnis, *The Ethics of War and Peace in the Catholic Natural Law Tradition* [w:] *Christian Political Ethics*, J. A. Coleman (red.), Princeton University Press, Princeton 2008, ss. 191-216; Annica Grimm, *Frieden und Ruhe des Gemeinwesens bei Domingo de Soto*, Aschendorff Verlag, Münster 2017; James T. Johnson, *Ethics and the Use of Force. Just War in Historical Perspective*, Routledge, London, New York 2011; Richard B. Miller, *Interpretations of Conflict: Ethics, Pacifism, and the Just-War Tradition*, Chicago University Press, Chicago 1991; tenże, *Aquinas and the Presumption against Killing and War*, „The Journal of Religion" 82 (2002, 2), ss. 173-204; Brian Oriend, *The Morality of War*, Broadview Press, Toronto 2006; William O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War*, Praeger, New York 1981; Oliver O'Donovan, *The Just War Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; Cian O'Driscoll, Anthony F. Lang Jr., John Williams, *Just War: Authority, Tradition, and Practice*, Georgetown University Press, Washington 2013; Cian O'Driscoll, *Victory. The Triumph and Tragedy of Just War*, Oxford University Press, Oxford 2020; Gabriel Palmer-Fernandez, *A Note on the Relation of Pacifism and Just-War Theory: Is There a Thomistic Convergence?*, „The Thomist A Speculative Quarterly Review" 59 (1995, 2), ss. 247-259; Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace,* Cambridge University Press, Cambridge 2017; tenże, *Is There a Presumption Against War In Aquinas's Ethics?*, „*The Thomist: A Speculative Quarterly Review*" 66 (2002, 3), ss. 337-367; tenże, *Thomas Aquinas on Military Prudence*, „Journal of Military Ethics" 9 (2010, 3), ss. 262-275; tenże, *Aquinas on Battlefield Courage*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 74 (2010, 3), ss. 337-368; *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, G. Reichberg, H. Syse, E. Begby (red.), Blackwell, Oxford 2006; Nicolas Rengger, *Just War and International Order: The Uncivil Condition in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; George Weigel, *Tranquilitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, Oxford University Press, New York 1987; Włodzimierz J. Ziółkowski, *Koncepcja „wojny sprawiedliwej" u św. Tomasza z Akwinu i Francisco Suáreza*, rozprawa doktorska, Wrocław 2006; Tomasz Żuradzki, *Etyka wojny a dopuszczalność zabijania*, „Diametros" 25 (2010), ss. 103-117.



101:77884

jednej strony, zawiera się w niej zagadnienie uprawnienia państwa do wypowiadania wojny, czyli *ius ad bellum*. W jego ramach rozważa się warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby wypowiedzenie wojny przez dane państwo było sprawiedliwe. Z drugiej strony, rozważana jest dopuszczalność konkretnych sposobów prowadzenia wojny, czyli *ius in bello*. W niniejszej dysertacji w większości pominięta zostanie problematyka *ius ad bellum*. Śmiercionośne działania wojenne jako typ działania śmiercionośnego państwa realizują się już po wypowiedzeniu wojny, które zwykle nie dokonuje się przez żadne śmiercionośne działania. Innymi słowy, skupienie się na *ius in bello* jest oczywiste, gdyż to właśnie konkretne sposoby prowadzenia wojny są zasadniczym przedmiotem niniejszych badań.

Należy dodać, że badania nad dopuszczalnością śmiercionośnych działań wojennych będą prowadzone przy założeniu, że samo wypowiedzenie wojny było sprawiedliwe. W przypadku wojny niesprawiedliwie wypowiedzianej wszelkie dopuszczalne w sobie śmiercionośne środki wojenne stają się niegodziwe. Ujmując to inaczej, spełnienie warunków sprawiedliwego wypowiedzenia wojny jest warunkiem koniecznym, aby możliwe było sprawiedliwe użycie wybranych środków wojennych. Choć, oczywiście, to, że wojna została wypowiedziana w sposób sprawiedliwy, nie jest warunkiem wystarczającym uznania wszelkich wojennych środków śmiercionośnych za dopuszczalne. Wykorzystanie wielu typów broni może być niedopuszczalne tylko i wyłącznie z uwagi na nie same. Trzeba w tym miejscu wyraźnie odrzucić twierdzenie prezentowane przez niektórych autorów, jakoby kwestia sprawiedliwego wypowiadania wojny i sprawiedliwego prowadzenia wojny były rozłączne, z czego wynika, że prowadzenie wojny może być sprawiedliwe, nawet jeśli wojna nie jest sprawiedliwa dla danego państwa[248]. Błąd takiego rozłączenia polega na tym, że konkretne działania wojenne są analizowane co do ich własnej natury, z pominięciem faktu, że istotowo stanowią one także *część* samej wojny.

Niemniej w pracy pojawią się wybrane kwestie związane z problematyką wypowiadania wojny. Po pierwsze, zaprezentowane zostaną pewne ogólne rozważania nad teorią wojny sprawiedliwej. Bardzo skrótowo zostanie określone to, jakie są warunki

[248] Autorzy ci oddzielają problematykę *ius ad bellum* od zagadnień *ius in bello*. Dodają także, że to oddzielenie występuje w „tradycyjnej" teorii wojny sprawiedliwej. Nie dookreślają oni jednak, co przez taką tradycyjną teorię należy rozumieć, ani jacy są jej „tradycyjni" przedstawiciele. Na pewno św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu nie oddzielali od siebie tych kwestii. Por. Adam Cebula, *Collective Complicity in War Crimes. Some Remarks on the Principle of Moral Equality of Soldiers*, „Philosophia" 48 (2020), ss. 1313-1332; Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 1977, s. 21-22, Jeff McMahan, *Ethics of Killing in War*, „Ethics" 114 (2004, 4), ss. 695-698, tenże, *Etyka zabijania na wojnie*, [w:] *Etyka wojny. Antologia tekstów*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 103-106. Trzeba jednak dodać, że McMahan uznaje to twierdzenie za fałszywe, ale dalej określa je jako element „tradycyjnej" teorii wojny sprawiedliwej.



102:42822

sprawiedliwego wypowiadania wojny, co pozwoli w dalszym kroku na odróżnienie jej od innych pojęć związanych z problematyką wojenną. Drugi zbiór zagadnień związanych z *ius ad bellum* obejmować będzie analizę szczególnych typów wojen, takich jak wojna obronna, wojna uprzedzająca, wojna ofensywna oraz wojna prewencyjna (5.3.1-5.3.3). Poza tym rozważone zostanie zagadnienie dopuszczalności wojen zastępczych. Ostatnią kwestią, którą rozważę zarówno w kontekście *ius in bello*, jak i *ius ad bellum* będzie różnica, jaka występuje między obiektywną sprawiedliwością wojny a subiektywnym przekonaniem o jej sprawiedliwości (bądź niesprawiedliwości). Przykładowo, rozważane będzie, czy i jeśli tak, to w jakim stopniu, możliwe jest usprawiedliwienie udziału w niesprawiedliwej wojnie osoby, która posiadała nieprawdziwe, ale i niezawinione przekonanie o jej sprawiedliwości. Analizowane będzie to, w jakiej mierze dobra lub zła wiara działającego żołnierza wpływa na moralną ocenę jego działań.

We wstępie należy stwierdzić, iż w przeciwieństwie do wyżej wymienionych typów działań śmiercionośnych państwa, uprawnienie do wypowiadania i prowadzenia wojny opiera się na innym fundamencie moralnym. Nie ma ono charakteru sądowego czy policyjnego, ale raczej właściwy tylko sobie charakter wojenny. Oznacza to, że wypowiadania oraz prowadzenia wojny nie uzasadnia, tak jak kary śmierci, wyrok sądowy, ale raczej całkowicie niezwiązana z władzą sądowniczą decyzja władzy publicznej (która także przyjmuje formę aktu prawnego, jednak odmiennego niż wyrok). Tym, co łączy wojenne działania śmiercionośne z innymi typami działań śmiercionośnych państwa jest fakt, że wszystkie one są realizacją władzy miecza, jaką posiada władza publiczna (Rz 13, 3-4).

Porządek niniejszego rozdziału jest następujący. W pierwszej części przeprowadzone zostaną wstępne analizy nad problematyką *ius ad bellum.* Ogólnie określona zostanie różnica między wojną, stanem wojny, wypowiedzeniem wojny, konfliktem zbrojnym, działaniami zbrojnymi oraz wojennymi działaniami śmiercionośnymi. Porównane zostaną także śmiercionośne działania wojenne z dwoma omówionymi już typami działań śmiercionośnych – sądowym działaniem śmiercionośnym, jakim jest kara śmierci (rozdział 3.) oraz śmiercionośnymi działaniami policyjnymi (rozdział 4.). W drugim podrozdziale określę ogólne normy wykonywania śmiercionośnych działań wojennych. Część trzecia zawierać będzie rozważania nad następującymi zagadnieniami związanymi z uprawnieniem do wypowiadania wojny: (i) dopuszczalność wypowiadania wojen defensywnych, uprzedzających i ofensywnych, (ii) dopuszczalność wypowiadania wojen prewencyjnych, (iii) dopuszczalność powodowania (lub prowadzenia) wojen zastępczych, (iv) różnica między



103:11460

subiektywnym przekonaniem o sprawiedliwości wojny a jej obiektywną sprawiedliwością. W części czwartej ustalone zostanie to, na kim użyta może zostać broń w czasie wojny. Innymi słowy, jaka jest granica między winą i niewinnością członków wspólnot prowadzących wojnę. Dodatkowo przeanalizowane zostanie, kiedy człowiek niewinny staje się kimś, wobec kogo możliwe jest zastosowanie siły śmiercionośnej w czasie wojny. Część piąta zawierać będzie badania nad dopuszczalnością użycia różnych środków zbrojnych. W części szóstej zawarta zostanie analiza niezbrojnych działań wojennych państwa, jakimi są działania prywacyjne. Ostatecznie, w podrozdziale siódmym zrekonstruowane i poddane krytyce zostaną najważniejsze zarzuty formułowane współcześnie przeciwko teorii wojny sprawiedliwej. Dowodzone będzie na koniec, że teoria wojny sprawiedliwej jest współcześnie aktualna. Część ósma to podsumowanie rozdziału.

## 5.1. Podstawowe rozróżnienia terminologiczne

### 5.1.1. Rozważania wstępne nad pojęciem wojny

Na samym początku rozważań należy określić, co będzie rozumiane przez następujące terminy: (i) „wojna", (ii) „konflikt zbrojny", (iii) „stan wojny", (iv) „wypowiedzenie wojny", (v) „stan wojenny", (vi) „działania zbrojne" oraz (vii) „śmiercionośne działanie wojenne". W pierwszym podrozdziale zaproponuję pewne pojęcie tego, czym jest wojna. W następnym zaś ustalę znaczenia terminów z punktów (ii)-(vi).

#### 5.1.1.1. Wojna – podstawowa definicja, typy wojen

Wydawać mogłoby się, że to, czym jest wojna, zostało ściśle określone w przepisach prawa krajowego i międzynarodowego. Jednakże, jak zauważają prawnicy, znaczenie terminu „wojna" nie zostało w nich ściśle ustalone[249]. Zatem nie jest możliwe zaczerpnięcie właściwej definicji ze źródeł prawnych i konieczne jest zaproponowanie własnej jej wersji, w której zawarte zostaną najważniejsze filozoficznie elementy tego, czym jest wojna[250]. W ramach niniejszego studium przez wojnę rozumiana będzie *zorganizowana konfrontacja zbrojna*

[249] Zob. Malwina E. Kołodziejczak, *Definicyjno-prawne regulacje wojny oraz terminów pochodnych*, „Roczniki Nauk Prawnych" 28 (2018, 4), ss. 51-61; Waldemar Kitler, *Bezpieczeństwo narodowe RP. Podstawowe kategorie, uwarunkowania, system*, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2011.

[250] Nie będę rozważał tutaj, kiedy pewne starcie między państwami przekształca się w wojnę, ani kiedy państwo trzecie można uznać za uczestnika wojny (np. czy państwo wspierające militarnie jedną ze stron także bierze udział w wojnie). Wychodząc z założenia, że prowadzona jest już wojna, rozważał będę, jakie środki mogą zostać użyte w jej trakcie.



104:20247

*państw polegająca na spełnianiu przez obie strony kompleksów działań śmiercionośnych, których celem bezpośrednim jest unieszkodliwienie sił zbrojnych przeciwnika*.

Zwrócić należy uwagę na następujące elementy tej definicji: (i) konfrontacyjny charakter wojny, czyli to, że wojna realizuje się w *zmaganiu się* ze sobą armii, które się *wzajemnie* zwalczają (symetryczność wojny wykluczająca sytuację, w której jedno z państw nie podejmuje walki); (ii) wojna z natury swojej prowadzona być musi w sposób zorganizowany przez władzę publiczną, co konkretnie oznacza, że działania wojenne dokonywane są przez siły wojskowe państwa; wojna stanowi pewien kompleks działań śmiercionośnych państwa; (iii) celem podejmowanych przez państwa śmiercionośnych działań wojennych jest unieszkodliwienie i zniszczenie wrogiej armii, a przez to uczynienie ją niezdolną do dalszego działania (cel ten osiąga się przez zabijanie wrogich żołnierzy, zmuszanie ich do złożenia broni, a także przez atakowanie i mordowanie cywili – takie środki są przez państwa faktycznie wybierane, nie piszę tutaj o tym, co jest moralnie dopuszczalne).

Sformułowana wyżej definicja ma obejmować jak najszerszy zakres różnego rodzaju wojen, zarówno tych, które dane państwo prowadzi sprawiedliwie, jak i tych, które warunków wojny sprawiedliwej nie spełniają.

Natomiast, aby wojna była sprawiedliwa, musi spełniać następujące warunki: (i) wojna musi być *wypowiedziana* i *prowadzona* przez *władzę publiczną*[251], (ii) wojna musi być wypowiadana ze *sprawiedliwej przyczyny*[252], (iii) wojna musi być wypowiadana z *zamiarem pomnażania dobra lub uniknięcia zła* – osiągnięcia pokoju[253], ukarania zła[254], (iv) musi być

[251] Por. także Gregory Reichberg, *Legitimate Authority: Aquinas's First Requirement of a Just War*, ss. 337-369.

[252] W kontekście współczesnego rozumienia tego warunku konieczny wydaje się pewien dodatkowy komentarz. Wielu współczesnych autorów, także tomistów, np. John Finnis, postuluje, że jedyną właściwą przyczyną wypowiedzenia i prowadzenia wojny jest obrona przed niesprawiedliwą agresją. Wydaje się jednak, że takie zawężenie tego, co jest sprawiedliwą przyczyną wojowania, jest nieuzasadnione. Św. Tomasz wymieniał wśród racji wypowiedzenia wojny nie tylko przywrócenie pokoju, które być może uzasadniałoby to zawężenie, ale także zwalczenie zła, którego dopuściło się inne państwo. Zło, którego może dopuścić się inne państwo, nie polega jedynie na agresji zbrojnej. Przykładowo, może przyjąć ono formę państwowej eksterminacji wybranych członków populacji. W takiej sytuacji władza publiczna rządząca wspólnotą, do której mordowani także należą jako obywatele, ma uprawnienie (a być może nawet obowiązek) do ich ochrony – ochrona ta może przyjmować także formę wojny. Dopuszczalne jest także wypowiedzenie wojny wobec państwa, które uniemożliwia wyznawanie wiary chrystusowej (*S. th.* II-II, q. 10, a. 8) oraz wobec państwa, które popadło w herezję (*S. th.* II-II, q. 10, a. 8 co.). Akwinata uznaje, że niedopuszczalne jest wypowiadanie wojny przeciwko poganom, aby przez wojnę przymusić ich do wiary Chrystusowej. Dopuszczalne jest jednak wojowanie z państwem heretyckim, gdyż jego członkowie przyjęli prawdziwą wiarę w Chrystusa, a następnie ją odrzucili – wojna jest wtedy dopuszczalna, gdyż prowadzona jest przeciwko krzywoprzysięzcom.

[253] Por. także Stanisław Kowalczyk, *Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Nauk Społecznych" 16-17 (1988-1989), ss. 69-90.

[254] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 1.



105:15817

ostatecznym środkiem rozwiązywania sporów lub konfliktów między państwami[255], (v) musi być środkiem proporcjonalnym wobec poczynionej przez obce państwo szkody, (vi) państwo, które ma wziąć udział w wojnie, musi mieć racjonalną szansę na zwycięstwo[256]. Ogólnie rzecz biorąc, warunki te unaoczniają radykalny charakter wojny – stanowi ona działanie o całkowicie innym charakterze niż wszelkie niewojenne środki prowadzenia sporów przez państwa. Warunki te muszą być spełniane łącznie, stąd niespełnienie przynajmniej jednego z tych warunków czyni daną wojnę niesprawiedliwą.

Trzeba poczynić pewną uwagę do warunku (i). Co do zasady sprawiedliwa wojna musi zostać w sposób jawny wypowiedziana drugiemu państwa i niedopuszczalne jest podstępne atakowanie innych państw. Niemniej dopuszczalne jest podjęcie walki przez państwo podstępnie zaatakowane, jeśli samo nie wypowiedziało ono jeszcze wojny swojemu agresorowi. W przeciwnym wypadku albo zbrojna obrona własnej ojczyzny byłaby niegodziwa do momentu, gdy władza państwowa nie dokona prawnego wypowiedzenia wojny, albo obrona musiałaby zostać wstrzymana do momentu wypowiedzenia wojny, przez co siły zbrojne państwa zaatakowanego nie mogłyby się efektywnie bronić. Wydaje się nieuzasadnione, aby niesprawiedliwie zaatakowany mógł mniej niż atakujący. Zatem warunek wypowiedzenia wojny silniej wiąże tego, kto inicjuje wojnę, dużo słabiej zaś stronę broniącą się przed niesprawiedliwym atakiem.

Trzeba ponadto zauważyć, że wojna nie jest zazwyczaj sprawiedliwa dla obu stron wojujących. Przykładowo, broniąca się w 1939 roku przed agresją niemiecką strona polska prowadziła wojnę sprawiedliwą, natomiast państwo niemieckie prowadziło wojnę niesprawiedliwą. Wojna jest zła zwłaszcza dla tej strony wojującej, która uchybia któremuś z warunków jej wypowiadania i prowadzenia, gdyż jest ona wtedy sprawcą zła. Dla strony niesprawiedliwie zaatakowanej wojna stanowi oczywiście pewne zło, ale jednak zło

[255] Oznacza to, że władza publiczna ma uprawnienie do wypowiedzenia wojny, gdy wszelkie inne sposoby usunięcia niesprawiedliwości zostały już wykorzystane lub gdy wypowiedzenie wojny jest jedynym sposobem, aby własną wspólnotę zachować przed niesprawiedliwym atakiem. W zwyczajnych okolicznościach, zanim wybierze się wojnę jako środek zwalczenia zła, konieczne jest wykorzystanie niewojennych środków zachowania sprawiedliwego pokoju. Jednak w szczególnych okolicznościach dopuszczalne będzie wypowiedzenie wojny, mimo niewykorzystania wszystkich pokojowych środków, jeśli zwłoka wynikła z ich zastosowania dałby stronie niesprawiedliwej przewagę niemożliwą do zwalczenia.

[256] Warunki (iv)-(vi), choć nie pojawiają się wprost u samego Akwinaty, stanowią część tradycyjnej teorii wojny sprawiedliwej. Przedstawicielami tej tradycji są między innymi Stanisław ze Skarbimierza czy Paweł Włodkowic. Por. *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*, M. A. Cichocki, A. Talarowski (red.), przeł. J. Łukaszewska-Haberko, Narodowe Centrum Kultury, Teologia Polityczna, Warszawa 2018 oraz Jacek Grzybowski, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza – krakowska szkoła prawa i polski wkład w kształtowanie się praw narodów*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła" 24 (2020), ss. 28-41.



106:71067

doznawane, a nie przez nią czynione. Istnieje także możliwość, aby obie strony prowadziły niesprawiedliwą wojnę oraz aby obie prowadziły wojnę sprawiedliwą. Ten ostatni przypadek pojawia się, gdy strona trzecia podstępnie popchnie je do wojny[257].

Porównując pojęcia wojny oraz wojny sprawiedliwej, można pokazać, dlaczego to pierwsze oznacza szerszy zakres konfliktów. Wynika to oczywiście z faktu, że nie każda wojna spełnia warunki wojny sprawiedliwej. Po pierwsze, pewne wojny nie są wypowiadane ze sprawiedliwej przyczyny czy dla uzyskania sprawiedliwego pokoju. Przykładowo, pewne wojenne państwa mogą traktować wojnę jako sposób uzyskiwania łupów wojennych. Takie wojny sprzeciwiają się także radykalności wojny, czyli temu, że nie powinna być ona stosowana jak każdy inny środek prowadzenia polityki wewnętrznej i zewnętrznej[258]. Kolejno, nie wszystkie wojny są prowadzone dla zwalczenia obiektywnego zła. Nieraz się zdarza, że jest to jedynie coś, co ktoś uznaje za zło. Przykładowo, prowadzona od lutego 2022 roku wojna rosyjsko-ukraińska została rozpoczęta przez Federację Rosyjską bez jakiegokolwiek względu na to, że wojna powinna być prowadzona dla zwalczenia zła. Oczywiście władze rosyjskie twierdzą, że zwalczają pewnego rodzaju niesprawiedliwość, ale jest to raczej jedynie coś, co przedstawiają one sobie jako niesprawiedliwość.

Następnie przedstawiona zostanie klasyfikacja typów wojen, które będą omawiane w pracy. Najpierw wyróżnić można pewne typy, które wyodrębniane są z uwagi na to, jak działania zbrojne mają się do tego, co je wywołało. Po pierwsze, mówić można o **wojnie defensywnej**, będącej zbrojną reakcją państwa na dokonującą się już napaść obcego państwa. Z tego względu jest ona podobna do działań policyjnych, które także są reakcją na aktualną agresję. Po drugie, wyróżnić należy **wojnę ofensywną**, która może stanowić odpowiedź na zło już dokonane (niesprawiedliwość). Z tego względu bliższa jest karze śmierci, także wykonywanej za zbrodnie już dokonane. Kolejno, mówić można o **wojnie uprzedzającej** i **prewencyjnej**. Opisać je można wspólnie, gdyż wypowiedzenie i prowadzenie obu tych wojen uzasadniać ma ta sama racja – zagrożenie, jakie obce państwo stanowi dla strony rozpoczynającej wojnę. Zagrożenie to wyraża się w obu przypadkach przez pewnego rodzaju obiektywne przygotowanie państwa wrogiego do ataku, różni się jednak stopniem tych

[257] Rozważając to na poziomie pojedynczego żołnierza – zarówno ten, który atakuje, jak i ten, kto jest atakowany, prowadzi wojnę sprawiedliwą. Czy atakowany ma wtedy uprawnienie do zamierzonego zabijania, czy raczej powinien on jedynie bronić się przed atakiem? Kwestia ta zostanie omówiona w kolejnych podrozdziałach.

[258] W kontekście tak pojmowanej radykalności wojny w sposób oczywisty fałszywe jest twierdzenie, błędnie przypisywane Karlowi von Clausewitz, iż „wojna stanowi zwyczajną kontynuację polityki prowadzoną innymi środkami". Wojna zawsze i wszędzie ma charakter nadzwyczajny, stanowi poważne zaburzenie normalnego życia wspólnoty.



107:80324

przygotowań. O ile w przypadku wojny uprzedzającej przygotowania te są bardzo zaawansowane, zagrożenie zaś nieuniknione, o tyle wojna prewencyjna miałaby być wypowiadana z uwagi na przygotowania o niższym stopniu zaawansowania, które dopiero w przyszłości mają stanowić pewne realne zagrożenie.

Wyróżnić można jeszcze dwa dodatkowe typy wojen. Z uwagi na prowadzący wojnę podmiot wyróżnić można **wojnę zastępczą** polegającą na konfrontowaniu się ze sobą dwóch państw *w zastępstwie* państw silniejszych. Natomiast ze względu na stosowane środki wyodrębnić można **wojnę hybrydową**, która charakteryzuje się nadzwyczajnie szerokim zbiorem środków wykorzystywanych do jej prowadzenia. W ramach wojen hybrydowych stosuje się nie tylko środki typowo zbrojne, ale różnego rodzaju środki nieregularne, np. zasadzki, wiązanie wroga walką za linią frontu, środki walki cybernetycznej, a nawet środki o charakterze terrorystycznym.

5.1.1.2. Podstawowe rozróżnienia terminologiczne – stan wojny, wypowiedzenie wojny, konflikt zbrojny, działania zbrojne i wojenne działania śmiercionośne

W kontekście powyższych ustaleń jasno można odróżnić wojnę od innych pojęć związanych z wojną (konflikt, stan wojny oraz stan wojenny).

Po pierwsze, konflikt zbrojny odróżnia się od wojny tym, że o ile wojnę prowadzą między sobą państwa kierowane przez osoby posiadające autorytet publiczny, o tyle konflikt zbrojny może być prowadzony, gdy przynajmniej jedna ze stron nie posiada autorytetu publicznego. Przykładowo, konfliktem zbrojnym jest walka między siłami zbrojnymi pewnego państwa a grupą rebeliantów. Zatem to, czy konflikt prowadzony jest przez władze publiczne danego państwa, stanowi warunek konieczny uznania go za wojnę. Stąd, o ile każda wojna jest konfliktem zbrojnym, o tyle nie każdy konflikt zbrojny jest wojną.

Po drugie, należy odróżnić wojnę od stanu wojny[259]. Wojna, zgodnie z przyjętą definicją, realizuje się jako faktyczna zbrojna konfrontacja między państwami. Natomiast stan wojny jest zasadniczo pewnym stanem prawnym, który jest ustanawiany mocą aktu prawnego przyjmowanego przez władzę publiczną. Stan wojny może występować między państwami także wtedy, gdy walki nie są faktycznie prowadzone, np. gdy państwo, realizując postanowienia porozumienia sojuszniczego, wchodzi w stan wojny z państwem, które zaatakowało sojusznika. Historycznym przykładem takiego stanu jest wojna polsko-japońska

[259] Por. Malwina E. Kołodziejczak, *Definicyjno-prawne regulacje wojny oraz terminów pochodnych*, s. 56-58.



108:88982

z lat 1941-1957 – po japońskim ataku na amerykańską bazę wojskową w Pearl Harbor władze Polski ustanowiły stan wojny z Cesarstwem Japońskim (wypowiadając Japonii także wojnę), gdyż Polska była sojusznikiem USA; przez cały ten okres Polska i Japonia nie prowadziły ze sobą faktycznych walk. Oczywiście, możliwy jest także przeciwny przypadek, a mianowicie, w pewnych okolicznościach może być prowadzona wojna, nawet jeśli stan wojny nie został ustanowiony. Przykładowo, pomimo braku stanu wojny między Ukrainą i Rosją, wojna jest *de facto* między tymi państwami prowadzona (nawet jeśli władze publiczne Rosji ze względów politycznych przez pewien czas określały ją terminem „operacji specjalnej").

Po trzecie, od stanu wojny (i samej wojny) odróżniać trzeba także samo wypowiedzenie wojny. Wypowiedzenie wojny dokonuje się przez pewnego rodzaju formalny akt prawny, w którym jedno państwo oznajmia drugiemu wejście z nim w stan wojny. Akt ten może przyjąć formę pisemną lub ustną. Trzeba jednak zauważyć, że istnieje bliski związek między stanem wojny i aktem wypowiedzenia wojny. Można powiedzieć, że sam akt wypowiedzenia wojny pociąga za sobą wejście państwa w stan wojny z wrogiem, choć i ustanowienie w uchwale stanu wojny także pociąga za sobą konieczność przekazania tej informacji państwu wrogiemu w formie samego aktu wypowiedzenia wojny. To, czy samo wypowiedzenie wojny wymaga uprzedniego uchwalenia stanu wojny, wydaje się zależeć od obowiązującego stanu prawnego. O ile współcześnie o stanie wojny decydują parlamenty i dopiero na podstawie ich uchwały można wypowiedzieć wojnę wrogiemu państwu, o tyle jest do pomyślenia także to, że monarcha sam wypowiada wojnę wrogiemu państwu, jednocześnie decydując o tym, że jego królestwo wchodzi w stan wojny.

Po czwarte, wojna odróżnia się także od stanu wojennego[260]. Stan wojenny dotyczy nie tyle relacji zewnętrznych między państwami, ile jest pewnego rodzaju nadzwyczajnym stanem wewnętrznym danego państwa. Stan wojenny może być wprowadzany zarówno wtedy, gdy państwo rzeczywiście prowadzi wojnę, jak i w niewojennych sytuacjach kryzysowych, np. w czasie rebelii lub klęski żywiołowej. Wprowadzenie stanu wojennego prowadzi do ograniczenia praw i swobód obywatelskich, który przysługują członkom wspólnoty w zwyczajnych okolicznościach.

Należy także odróżnić wojnę od różnych typów jej prowadzenia – działań zbrojnych oraz śmiercionośnych działań wojennych. Działaniami zbrojnymi (zwanymi dalej także wojowaniem) są różne działania *śmiercionośne*, wykonywane przez żołnierzy obu armii przy

[260] Wymieniany w Konstytucji RP; por. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm., art. 116 ust. 1.



109:11073

użyciu różnorakich typów uzbrojenia[261]. Przykładowo, działaniem zbrojnym jest prowadzenie ostrzału artyleryjskiego na umocnienia wroga. Pojęcie śmiercionośnych działań wojennych jest natomiast bogatsze treściowo od działań zbrojnych, gdyż obejmuje nie tylko *zbrojne* działania śmiercionośne, ale także te, których wykonanie nie polega na użyciu żadnej broni. Posługiwanie się tym rozróżnieniem pozwala na włączenie do studium analizy działań prywacyjnych, polegających na odebraniu obcym żołnierzom lub cywilom dostępu do pewnych dóbr, np. pożywienia. W niniejszej dysertacji najważniejszym zadaniem będzie właśnie określenie ogólnych norm moralnych rządzących śmiercionośnymi działaniami wojennymi (działania zbrojne stanowić będą pewien ich typ).

### 5.1.2. Wojna jako przejaw uprawnienia sądowego, policyjnego i militarnego państwa

#### 5.1.2.1. O niewłaściwości policyjnego i sądowego modelu wojny

Analizując karę śmierci oraz śmiercionośne działania policyjne zwracano uwagę na to, że fundamentem ich wykonywania są sądownicze lub policyjne uprawnienia państwowe. W przypadku uprawnień policyjnych pojawia się, po pierwsze, możliwość podejmowania się działań niosących ryzyko spowodowania czyjejś śmierci. Natomiast kara śmierci oraz policyjne zabijanie w sposób zamierzony są dopuszczane jako działania uzasadniane przez wyrok, który występuje tam w dwóch znaczeniach – wyrok wydany przez sąd oraz wyrok jako ogólne uprawnienie do zwalczania niesprawiedliwości. Wojna zaś pojmowana być musi jako typ działania fundamentalnie odmienny od działań policyjnych czy sądowniczych, gdyż wynikający z innego uprawnienia państwowego – *ius militare*. Warto jednak zauważyć, że w historii ludzkości nieraz odbywały się wojny o charakterze policyjnym. Możliwe jest także ujmowanie wojny jako przejawu sądowego uprawnienia do zabijania.

Po pierwsze, pisząc o wojnie policyjnej, ma się w tym miejscu na myśli taką wojnę, którą władza publiczna uzasadnia posiadanym przez siebie *ius coercitionis*, czyli policyjnym uprawnieniem do wymuszania posłuszeństwa. Taka wojna nie stanowi oczywiście zwyczajnego przypadku działań policyjnych, które modelowo są skierowane przeciwko osobom dopuszczającym się jakichś zbrodni. W wojnie typu policyjnego działania śmiercionośne skierowane są przeciwko innym państwom, na których dana strona chce wymusić posłuszeństwo. Wojny te wszczynane są zwykle przez państwa-policjantów,

[261] Za działania zbrojne nie będę uznawał różnorakich nieśmiercionośnych działań zbrojnych jak manewry wojskowe czy próby broni balistycznej (mimo tego, że przy ich wykonywaniu także używa się pewnego uzbrojenia). Zawężam znaczenie tego terminu, gdyż w pracy zajmuję się śmiercionośnymi działaniami państwa. Można skądinąd zasadnie zapytać, kiedy wykonywanie takich nieśmiercionośnych działań zbrojnych jest uzasadnione moralnie.



110:94186

traktujących wszystko, co dzieje się na danej „arenie międzynarodowej" jako sprawę wewnętrzną.

Status państwa-policjanta można rozumieć w dwojaki sposób. Po pierwsze, można go pojmować w kontekście idei władzy imperialnej (i idei cesarstwa). Wśród przykładów historycznych takich państw można wymienić zwłaszcza Imperium Rzymskie w okresie tak zwanego *Pax Romana*, później zaś próby naśladowania imperialnego porządku rzymskiego przez Karola Wielkiego, Ottona III, Napoleona Bonaparte, a bardziej współcześnie przez Związek Sowiecki, Stany Zjednoczone Ameryki, Federację Rosyjską czy Chińską Republikę Ludową[262]. Cesarz ma uprawnienie do stosowania środków przymusu wobec władców mu podległych (np. królów i książąt, gubernatorów). Stąd wojna policyjna może być w takich okolicznościach uprawniona. Współcześnie idea imperium nie może jednak uzasadnić wojen policyjnych, gdyż żadnemu państwu nie przysługuje władza cesarska (choć niektóre państwa zachowują się tak, jakby rzeczywiście cesarstwami były, np. Federacja Rosyjska i idea Moskwy jako trzeciego Rzymu).

Po drugie, możliwe jest uzasadnianie wojen typu policyjnego przez odwołanie się do idei porządku międzynarodowego. W tym paradygmacie to społeczność międzynarodowa zrzeszona w organizacjach międzynarodowych podejmuje decyzję o tym, że pewne państwa należy przywołać do porządku. Pytać jednak trzeba, czy takie instytucje międzynarodowe, których autorytet wynika ze zbiorowego ustanowienia i uznawania przez wiele państw, mają realne uprawnienie do uprawomocniania działań typu policyjnego (jak działania w relacji policjant – obywatel). Czy rzeczywiście międzynarodowy charakter tych instytucji nadaje im uprawnienia większe niż te, które przysługują państwom ustanawiającym te instytucje? Jest to wyjątkowo kontrowersyjny pogląd, który nie powinien być po prostu akceptowany.

Wojna jako działanie policyjne może być także analizowane w kontekście uzasadniania państwowego uprawnienia do zabijania. Pod tym względem bada ją Alexander Pruss[263], przedstawiając koncepcję *law enforcement model of war*. Zgodnie z nią głównym celem walki zbrojnej jest utrzymanie porządku prawnego danej wspólnoty. Zauważając, że w

[262] Prowadzona od lutego 2022 roku wojna ukraińsko-rosyjska jest w pewnej mierze wynikiem tego, że Federacja Rosyjska uznaje Ukrainę za swoją strefę wpływów, czyli właśnie przedmiot uprawnienia policyjnego. Za taką interpretacją przemawia także uznawana przez władze rosyjskie idea rosyjskiego świata lub idea imperium rosyjskiego, która obejmuje nie tylko narody rosyjskojęzyczne, ale także państwa, których terytoria należały w przeszłości do Imperium Rosyjskiego lub Związku Sowieckiego.

[263] Zob. Alexander Pruss, *The law enforcement model of war*, http://alexanderpruss.blogspot.com/2022/03/the-law-enforcement-model-of-war.html (data dostępu 05.05.2024). Alexander Pruss nie broni tej koncepcji, a jedynie ją prezentuje i rozważa. Stwierdza, że jest to propozycja pośrednia między klasyczną koncepcją wojny sprawiedliwej a koncepcją pacyfistyczną, która uznaje prowadzenie wojny za całkowicie niedopuszczalne.



111:41185

trakcie ataku wroga armia popełnia wiele przestępstw i wykroczeń, Pruss stwierdza, że możliwe jest uznanie takich żołnierzy za przestępców, a także uzasadnienie walki z najeźdźcą przez odwołanie do typowo policyjnego uprawnienia do zwalczania przestępczości (wyjątkowo dobrze zorganizowanej).

Podobnie jak w przypadku omawianej powyżej idei państwa-policjanta, tak i tutaj główny problem polega na tym, że uprawnienie do prowadzenia wojny jest całkiem różne od uprawnienia policyjnego do wymuszania posłuszeństwa. Ponadto koncepcja *law enforcement model of war* natrafia na jeszcze jeden problem. Mianowicie: w ramach takiej teorii wszelkie działania wojenne, które niosą ze sobą ryzyko czyjejś śmierci, muszą rządzić się zasadą proporcjonalności (gdyż właśnie ona porządkuje większość działań policyjnych), natomiast zabijanie w sposób zamierzony byłoby dopuszczalne tylko wtedy, gdy wrogi żołnierz usiłowałby popełnić czyn karany śmiercią. Czy jednak jakkolwiek uzasadnialne byłoby zamierzone zabicie żołnierzy wrogiej armii, którzy takich czynów nie dopuszczają się aktualnie, ale, np. po zajęciu pewnych terenów ukrywają się w stworzonych przez siebie okopach czy schronach? Wydaje się, że nie tylko na poziomie analizy najbardziej fundamentalnych uprawnień państwowych koncepcja ta jest nietrafiona, ale także z uwagi na to, że uniemożliwia ona w rzeczywistości walkę z przeciwnikiem.

Z drugiej strony, za błędną należy uznać koncepcję, zgodnie z którą prowadzenie wojny, a także reagowanie na atak wrogich wojsk byłby realizacją państwowego uprawnienia do sądzenia. W przeciwieństwie do koncepcji Prussa tutaj nie tyle ogólne policyjne uprawnienie do zwalczania przestępstw uzasadniać ma prowadzenie wojny, ile sądowe uprawnienie do karania śmiercią. Można by zatem, w sposób podobny do Prussa, zaprezentować koncepcję *sądowego modelu wojny* (*judicial model of war*), w ramach której prowadzenie wojny byłoby uzasadniane przez odniesienie wojowania do państwowego *ius iudicationis*. Walka z najeźdźcą byłaby możliwa tylko na skutek wydania wyroku przez sąd (najpewniej sąd najwyższy danego państwa). Z racji praktycznych uzasadnione mogłoby być także nadanie generałom uprawnień sądowniczych, w tym także uprawnienia do wydawania wyroków na całe grupy osób, bez konieczności wymieniania ich z imienia i nazwiska jako sprawców przestępstwa. Podobnie jak policyjny model wojny, tak i sądowy model jest jednak nieuzasadniony. Na samym początku trzeba zauważyć, że uprawnienie sądowe do zabijania co do zasady dotyczy przestępców, którzy popełnili już przestępstwo i aktualnie nie walczą z władzą publiczną. Wojna w takim wypadku także mogłaby dotknąć tylko tych, którzy już dopuścili się jakiejś niegodziwości, np. przeprowadzili atak i teraz już nie walczą. To jednak



112:36285

sprzeciwia się naturze wojny, która polega na długotrwałym spieraniu się sił ze sobą. Sądowe uprawnienie do zabijania realizuje się także na podstawie wyroku[264], który wydawany jest po starannie przeprowadzonym procesie sądowym. Proces ten, jak napisano w rozdziale 3, powinien charakteryzować się pewną właściwą sobie powolnością i nieśpiesznością – to jest jednak niemożliwe w sytuacji aktualnie prowadzonego konfliktu zbrojnego.

5.1.2.2. Wojna a kara śmierci i zamierzone zabijanie przez policję

Po określeniu fundamentalnej różnicy między wojną a innymi śmiercionośnymi działaniami państwa należy omówić w szczegółach różnice między nimi co do ich konkretnej natury i związku ze śmiercionośnymi skutkami, które powodują lub mogą powodować. Porównanie to będzie podobne do tego, które dotyczyło różnicy między karą śmierci a śmiercionośnymi działaniami policyjnymi[265].

Po pierwsze, trzeba zauważyć, że śmiercionośne działania wojenne, w przeciwieństwie do kary śmierci oraz działań policyjnych, co do zasady dokonywane są na obywatelach obcego państwa, nie zaś na obywatelach własnych. Odróżnia to wojowanie nie tylko od sądowniczych działań śmiercionośnych, ale także od wspomnianego wcześniej buntu (*seditio*). Buntownikami są właśni obywatele, którzy w sposób nieuprawniony występują przeciwko władzy publicznej.

Kolejno, żołnierze, zarówno właśni, jak i wrodzy, nie są osobami prywatnymi, ale osobami działającymi w imieniu państwa. Różnica ta znajdzie swoje zastosowanie przy analizie granicy między niewinnością a winą podmiotów.

Następnie, podobnie jak działania policyjne, śmiercionośne działania wojenne mogą być dokonywane zarówno z zamiarem pozbawienia życia pewnych osób, jak i wtedy, gdy żołnierze jedynie przewidują, że kogoś mogą pozbawić życia. Przykładowo, żołnierze wojsk artyleryjskich mogą przy użyciu broni rakietowej wykonywać atak na stanowisko dowódcy wrogiej armii, zamierzając pozbawić życia tegoż dowódcę. Z drugiej strony, mogą oni prowadzić ostrzał w celu zniszczenia mostu łączącego front wrogich wojsk z ich zapleczem. W takiej sytuacji tym, co zamierzone jest zniszczenie mostu, a nie zabicie wrogich żołnierzy.

[264] Można także pojmować ten wyrok jako ogólne uprawnienie do zwalczania zła. Takie rozumienie wyroku zostało przyjęte przy analizowaniu policyjnego uprawnienia do zamierzonego zabijania. Niemniej wtedy wojskowe uprawnienie do zabijania byłoby tożsame z uprawnieniem policyjnym do wykonywania działań śmiercionośnych. To utożsamienie zostało odrzucone we wcześniejszym akapicie tego podrozdziału.

[265] Porównanie kary śmierci i śmiercionośnych działań policji znajduje się na początku rozdziału 4.



113:18016

W niniejszym studium rozważane będą przede wszystkim działania wykonywane z zamiarem pozbawienia życia wrogich żołnierzy.

Ostatnia znacząca różnica, jaka występuje między śmiercionośnymi działaniami wojennymi a pozostałymi omawianymi działaniami śmiercionośnymi, tkwi w celu ich dokonywania. O ile kara śmierci oraz działania policyjne zasadniczo są wykonywane w celu egzekwowania prawa państwowego i ukarania przestępców, o tyle działania wojenne są wykonywane w celu przywrócenia sprawiedliwego pokoju. Wynika stąd dopuszczalność pewnego nadmiaru w działaniach państwa w czasie wojny – zaatakowana strona nie musi „wymierzać" swojej reakcji tak, aby była ona równa winie strony niesprawiedliwe atakującej. Przykładowo, wojna nie musi kończyć się wraz z przywróceniem granic własnego państwa, a może być prowadzona do zniwelowania zagrożenia, np. przez zmianę rządu atakującego państwa lub doprowadzenie do całkowitego rozpadu tegoż państwa. Nie postuluje się tutaj dopuszczalności prowadzenia wojny do osiągnięcia arbitralnie określonego celu, jak to na przykład miało miejsce pod koniec II Wojny Światowej, gdy siły alianckie tak długo niszczyły państwa Osi, aż zgodziły się one na podpisanie tak zwanej „bezwarunkowej kapitulacji". Gdy możliwe jest podpisanie sprawiedliwego pokoju, to wojnę należy zakończyć. Raczej bronione jest twierdzenie, że środki prowadzące do uzyskania tegoż pokoju nie muszą być jedynie obronne.

### 5.1.3. O granicy między wojennym i niewojennym działaniem państwowym w czasie wojny

Ważkim zagadnieniem, które należy rozstrzygnąć na początku analiz nad prowadzeniem wojny, jest granica między działaniami wojennymi i niewojennymi. Innymi słowy, jakie cechy posiadać musi dane działanie państwowe, aby można było uznać je za część wojny. Przykładowo, bez wątpliwości wszelkiego rodzaju działania zbrojne stanowią działania wojenne. Można mieć jednak wątpliwości, czy za działanie wojenne należy uważać uchwalanie na zajętych terenach różnorakich regulacji prawnych, zwłaszcza gdy odpowiada za to administracja cywilna. Doniosłość tej kwestii przejawia się tym, że jeśli dane działanie zostanie uznane za część wojny, to do jego oceny zastosowane zostać muszą inne kryteria niż przy ocenie działań niewojennych. Z perspektywy prawnej odmienne byłyby także organy odpowiedzialne za dokonanie tejże oceny. Widać to wyraźnie w przypadku historycznych procesów o zbrodnie wojenne, np. po II Wojnie Światowej lub po wojnie w byłej Jugosławii. Wiedząc, czym jest działanie wojenne, będzie można także odpowiedzieć na pytanie,



114:76241

dlaczego pewne działania dowódców i żołnierzy były uznawane za zbrodnie wojenne, a nie zwyczajne zbrodnie?

Poszukując odpowiedzi na te pytania, chcę na początku odnieść się do „Statutu Rzymskiego". W „Statucie" określone zostało mianowicie, czym jest *zbrodnia wojenna*. Stwierdza się tam, że Międzynarodowy Trybunał Karny „posiada jurysdykcję w odniesieniu do zbrodni wojennych, w szczególności popełnionych w ramach realizacji planu lub polityki albo kiedy zbrodnie te są popełniane na szeroką skalę"[266]. Następnie wymieniane są zbrodnie, które uznaje się za zbrodnie wojenne, są to np. zamierzone zabójstwo, tortury i nieludzkie traktowanie, zamierzone atakowanie ludności cywilnej. Niestety trudno na podstawie „Statutu" ustalić, co tak naprawdę sprawia, że dany czyn przestępczy ma wojennych charakter. Nie wystarcza tutaj, że czyny te są dokonywane na „szeroką skalę", bo przecież i masowe morderstwa są tak dokonywane. Natomiast to, że zbrodnie wojenne są popełniane „w ramach realizacji planu lub polityki" nie wyjaśnia wiele. Czy mają być one wykonywane jako środki do celów tej polityki? Czy w jakikolwiek sposób mają być z ową polityką związane? Wiele kwestii pozostaje tutaj niewyjaśnionych i nie sposób konkretnie na tej podstawie oceniać, co jest zbrodnią wojenną a co przestępstwem powszechnym.

Dlatego wydaje się, że konieczne ujęcie tej kwestii inaczej. Za kryterium odróżniania państwowych działań wojennych od działań niewojennych uznaję rozkaz wojskowy. Zakładam tutaj oczywiście, że podmiotem tych działań mogą być tylko członkowie armii, samo zaś działanie musi być wykonywane przez żołnierzy w trakcie pełnienia służby. Odmiennie od określenia ze „Statutu Rzymskiego", w ramach tego ujęcia jest jasno określone, jak oceniać konkretne czyny osób działających w imieniu państwa. Wyraźna staje się nie tylko różnica między działaniem wojskowym a niewojskowym, ale i związek wojskowych działań z siłami militarnymi państwa.

Dlatego też wszelkie działania wojenne – zarówno zbrojne, jak i niezbrojne – winny być wykonywane tylko przez siły zbrojne, gdyż tylko członkowie sił zbrojnych mogą działać na podstawie rozkazu. Działania władz cywilnych mają zasadniczo niewojenny charakter, stąd cywilne władze państwa nie mogą zostać pociągnięte do odpowiedzialności karnej za popełnienie zbrodni wojennych.

[266] Zob. Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego z dnia 17 lipca 1998 roku, Dz. U. 2003.78.708, art. 8.



115:10262

### 5.2. Ogólne normy moralne rządzące państwowymi działaniami zbrojnymi

A. Osoby niewinne nie mogą zostać w sposób zamierzony zabite[267].

B. Używane przez siły zbrojne środki wojenne muszą pozwalać na różnicowanie między osobami winnymi i niewinnymi, walczącymi i niewalczącymi[268].

C. Wybierane środki wojskowe muszą być proporcjonalne do celów militarnych, jakie mają zostać osiągnięta przez dane działanie[269].

Pierwsza wskazana powyżej norma dotyczy nie tylko wojowania, ale w ogóle śmiercionośnych działań państwa. Rozważania na jej temat pojawiły się w części poświęconej morderstwu (2.3). Druga norma stanowi uszczegółowienie tej pierwszej z uwagi na szczególny charakter działań wojennych. Natomiast norma trzecia jest uszczegółowieniem klasycznej formuły *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*[270].

### 5.3. Wybrane zagadnienia związane z uprawnieniem do wypowiadania wojny – *ius ad bellum*

Jak ustalone zostało we wstępie, choć niniejsza praca poświęcona jest analizie norm moralnych rządzących wykonywaniem działań śmiercionośnych (w tej części śmiercionośnych działań wojennych), omówione zostanie kilka szczegółowych kwestii związanych z problematyką samego wypowiadania wojny. Rozważał będę dopuszczalność wypowiadania wojen: (i) defensywnej i uprzedzającej, (ii) ofensywnej, (iii) prewencyjnej[271] (*preventive war*) oraz (iv) zastępczej (*proxy war*).

5.3.1. Wojna defensywna, wojna uprzedzająca i wojna ofensywna.

Należy na wstępie stwierdzić, że zdaniem św. Tomasza, a także zdaniem komentatorów jego pism, jedyną racją uzasadniającą wypowiedzenie i prowadzenie wojny

[267] Kwestia granicy między osobą niewinną a osobą winną zostanie omówiona w kolejnym podrozdziale. Por. *S. th.* II-II, q. 64, a. 6 oraz Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 11, Petrum Borremannum, Duaci 1640, s. 537-539.

[268] Norma ta zakazuje używania środków, które ze swej natury nie mogą zostać użyte tylko przeciwko wybranym osobom. Nie dotyczy natomiast środków, które jedynie z uwagi na sposób użycia przynoszą szkodę niewinnym.

[269] Państwo może określać kryteria proporcjonalności śmiercionośnych działań wojskowych; zob. rozdział 7.

[270] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 7.

[271] Por Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, s. 201-222 oraz tenże, *Preventive War in Classical Just War Theory*, „Journal of the History of International Law" 9 (2007), ss. 5-34.



116:53732

przeciwko wrogiemu państwu, jest dokonana przez to państwo niesprawiedliwość[272]. Jak zauważa Akwinata, aby wypowiedzieć wojnę sprawiedliwą:

„wymagana jest sprawiedliwa przyczyna, co oznacza, że ci, którzy są atakowani, zasługują na bycie zaatakowanymi ze względu na pewną winę[273]".

Wina ta oczywiście zaciągana jest właśnie z uwagi na pewną niesprawiedliwość dokonywaną w stosunku do innego państwa. Podobnie Francisco de Vitoria dodaje:

„Jedną i jedyną sprawiedliwą przyczyną wszczęcia wojny jest doznana niesprawiedliwość"[274].

W zależności od tego, jaka jest to niesprawiedliwość, mówić należy o wojnie defensywnej, uprzedzającej lub ofensywnej. Kwestia ta zostanie oczywiście opisana w kolejnych fragmentach tego podrozdziału.

Oczywiście nie każda niesprawiedliwość uzasadnia wypowiedzenie wojny. Jedynie niesprawiedliwość wystarczająco ciężka, czyli taka, której nie można uśmierzyć za pomocą środków pokojowych, stanowi uzasadnienie wszczęcia wojny[275]. Vitoria stwierdza na samym początku, że wykluczone jest prowadzenie wojen, których uzasadnieniem miałaby być ochrona osobistej chwały księcia, chęć powiększenia imperium czy występujące między różnymi państwami różnice religijne[276]. Przekonanie, że jedynie ciężka niesprawiedliwość uzasadnia wojnę, opiera się na ogólnym zakazie zabijania niewinnych. Skoro wojna doprowadzi najpewniej do śmierci niewinnych, to należy ją wypowiadać tylko z uwagi na ciężką niesprawiedliwość. Ponadto tak jak niedopuszczalne jest wymierzanie kary śmierci przestępcy, który dopuścił się drobnego przestępstwa, np. kradzieży przedmiotu o niskiej

---

[272] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 1; Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 2, konkluzja 4, s. 525-526; Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 3, twierdzenie 4, Augustii Boetii, Köln, Frankfurt 1696, s. 429; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae cum commentariis Caietani*, q. 40, komentarz kardynała Kajetana [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita,* tom 8, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1895, s. 312-314; Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 377-378.

[273] *S. th.* II-II, q. 40, a. 1, co.: „requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur".

[274] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 3, twierdzenie 4: „Unica est et sola causa iusta inferendi bellum, inuiria accepta", s. 429.

[275] Zob. tamże, pytanie 3, twierdzenie 4, s. 429-430 oraz Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 379-380.

[276] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 3, twierdzenia 1-3, s. 427-428. Por. także Virpi Helena Mäkinen, *Dominion Rights: Their Development and Meaning in the History of Human Rights*, [w:] *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, J. Tellkamp (red.), tom 21, Brill, Leiden 2020, ss. 149-171.



117:41995

wartości, tak niedozwolone jest wszczynanie wojny z uwagi na stosunkowo niewielką niesprawiedliwość, jakiej dopuściło się inne państwo[277].

5.3.1.1. Wojna defensywna i uprzedzająca

Jako pierwsze omówione zostanie zagadnienie dopuszczalności wypowiadania wojen obronnych, a także wojen uprzedzających, które są szczególnym podtypem tych pierwszych.

Wojna obronna jest reakcją na aktualnie dokonywaną napaść zbrojną ze strony wroga. Z tego względu podobna jest ona do innego typu śmiercionośnych działań państwa, jakim są śmiercionośne działania policyjne. W obu przypadkach przedstawiciele państwa podejmują się pewnych działań w celu odparcia dokonującego się aktualnie ataku.

Uznanie dopuszczalności wypowiadania i prowadzenia wojen defensywnych jest w ramach myśli Akwinaty, a także szerzej w ramach tradycji tomistycznej, czymś niekontrowersyjnym. Argumentacja przedstawiana za dopuszczalnością wojen obronnych przyjmuje zazwyczaj formę następującą: tak jak osobom prywatnym przysługuje uprawnienie do obrony własnej w przypadku bezpośredniego, aktualnego i rzeczywistego ataku, tak i państwo ma uprawnienie do wypowiadania i prowadzenia wojen obronnych w sytuacji aktualnie dokonującej się agresji ze strony wrogiego państwa[278]. Niesprawiedliwością uzasadniającą wojowanie w takiej sytuacji jest oczywiście realizujący się właśnie atak wroga. Z racji, że państwo ma zasadniczo większe uprawnienia niż osoba prywatna, a i ta ostatnia może się bronić, filozofowie tomistyczni nie mają wątpliwości, że i państwom dane jest uprawnienie do obrony swego istnienia i życia własnych obywateli.

Warto jednak poczynić tutaj pewną uwagę. Jak zauważa Francisco de Vitoria, może pojawić się sytuacja, w której agresja wroga nie jest zasadniczo niesprawiedliwa. Przykładowo, niesprawiedliwa byłaby obrona, która stanowiłaby reakcję na sprawiedliwą agresję obcego państwa, które usiłuje odebrać pewne niesprawiedliwie zagarnięte w przeszłości tereny. Ponadto może się zdarzyć, że atak wroga jest niejako niezawiniony, a agresorzy nie ponoszą winy moralnej, gdyż zostali sprowokowani do wojny przez stronę

[277] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 3, twierdzenie 5, s. 430.

[278] Zob. tamże, pytanie 1-3, s. 417-430; tenże, *Reflections on Homicide, Commentary on Summa theologiae II-II Q.64*, a. 7, wydanie łacińsko-angielskie, przeł. J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee 1997, s. 202; *S. th.* II-II, q. 64, a. 7, Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae cum commentariis Caietani*, q. 40, a. 1, komentarz kardynała Kajetana, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita,* s. 313; Domingo Báñez OP, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 64, a. 7, s. 183-188; Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure*, cz.1, ks. 5, q. 1, a. 8, s. 371-376; Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 377-378.



118:44005

trzecią i nie mają możliwości rozeznania się co do jej moralnego charakteru tej wojny. W takim przypadku broniący się i atakujący walczą w wojnie sprawiedliwej (wtedy zakres dopuszczonych do wykonania wojennych działań śmiercionośnych jest znacznie ograniczony[279]).

Wojna uprzedzająca stanowi podtyp wojny obronnej. Odróżnia się ona od obronnej tym, że jest prowadzona z uwagi na agresję, która się jeszcze nie zaczęła realizować, ale jest na etapie przygotowania (o wysokim stopniu zaawansowania) lub usiłowania. Pytać zatem należy, czy atak jeszcze nie rozpoczęty, ale będący już na etapie przygotowania lub usiłowania, stanowi niesprawiedliwość uzasadniającą wojnę? W celu udzielenia odpowiedzi na to pytanie należy powrócić do pytania o dopuszczalność szczególnych typów obrony koniecznej. Ujmując to dokładnie, czy jest czymś dopuszczalnym dla osoby prywatnej, aby broniła się ona przed atakiem, który jeszcze nie zaczął się w pełni realizować? Jednoznacznie odpowiadają na to pytanie filozofowie tomistyczni: za niesprawiedliwy uważać można nie tylko atak już dokonywany, ale także i ten, który jest przygotowywany i którego dokonania się usiłuje. Jak zauważa Vitoria, atakuje nie tylko ten, kto ataku się już podjął, ale i ten, kto się do ataku przygotowuje[280]. Także i Noldin stwierdza, że agresorem jest również ten, kto usiłuje zaatakować daną osobę[281]. Nie ma konieczności, aby wyczekiwać momentu, gdy atak się zrealizuje w pełni lub będzie w fazie dokonywania. Przenosząc to w sferę wojenną, państwa mają uprawnienie do wszczynania wojny uprzedzającej, gdyż jest ona *de facto* wojną obronną. To, że jest to atak w fazie przygotowania, który zaraz ma się rozpocząć, musi być pewne na podstawie pewnych zewnętrznych okoliczności (np. rozmieszczenia wojsk na granicy), a nie jedynie na podstawie przekonania rządzących.

W ramach analizy stanowiska Vitorii co do ataku uprzedzającego warto przywołać jeszcze jeden fragment z jego traktatu. Mianowicie, hiszpański filozof przywołuje następujący przykład, w którym rozważa problem ataku na osobę prywatną:

„Przykładowo, gdybym był człowiekiem biednym (*homo pauper*) i nie miałbym środków do zwerbowania ochroniarzy (*satellites*) oraz towarzyszy walki (*commilitones*), a moim wrogiem byłby arystokrata lub bogacz, i wiem, że werbuje on ochroniarzy i towarzyszy walki, aby mnie zabić; pytaniem jest: czy jest dla mnie dopuszczalne zapobiegać temu i go zabić?”[282].

[279] O tej kwestii w części 5.5.1.

[280] Zob. Francisco de Vitoria OP, *Reflections on Homicide, Commentary on Summa theologiae II-II Q.64*, a. 7, s. 202.

[281] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 4, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 356.

[282] Francisco de Vitoria OP, *Commentary on Summa theologiae II-II Q.64*, a. 7, 8, s. 200 i 202: „V.g., si ego essem homo pauper, et non haberem unde emerem satellites et commilitones, et inimicus meus esset nobilis vir



119:35017

W tym fragmencie Vitoria posługuje się czasownikiem *praevenio*, który oznacza właśnie zapobieganie temu, co przewidziane, antycypowane. Zatem jest to sytuacja, w której dana osoba, wiedząc, iż ktoś przygotowuje na nią atak wymierzony przeciwko jej życiu, przewiduje, że ten atak wkrótce zostanie przeprowadzony. Vitoria dopuszcza taką obronę, tylko w sytuacji, gdy nie ma innego sposobu obrony przed atakiem i dana osoba nie może po prostu uciec od tego, kto chce ją zabić[283]. Uprzedzający atak jest zatem dopuszczalny tylko jako konieczny środek obrony przed niesprawiedliwością[284].

Na potrzeby rozważań nad państwowym uprawnieniem do wypowiedzenia wojny uprzedzającej warto odważyć się na przeformułowanie wcześniej przytoczonego fragmentu tekstu Vitorii:

„Przykładowo, gdybym władał ubogim państwem i nie miałbym środków na uzyskanie broni i armii, a moim wrogiem byłoby państwo potężne i bogate, i wiem, że przygotowuje ono broń i armie, aby mnie zabić; pytaniem jest: czy jest dla mnie dopuszczalne zapobiegać temu i je unieszkodliwić?”.

Z przykładu Vitorii wynika, że takie uprzedzające wypowiedzenie wojny jest dopuszczalne dla państwa, które wskutek swojej bezczynności nie będzie w stanie w przyszłości sprzeciwić się wrogowi. Fundamentem tego uprawnienia okazuje się niesprawiedliwość obcej agresji, która ma się w bliskiej przyszłości realizować. Dodać tutaj jednak trzeba, że co do zasady Akwinata uznaje, że w sferze działań śmiercionośnych państwo może więcej niż osoby prywatne. Stąd powyższy argument wyznacza co najwyżej dolną granicę uprawnień państwowych.

Kwestię dopuszczalności wojen uprzedzających i prewencyjnych rozważa współcześnie Gregory Reichberg[285]. Co do dopuszczalności wojen uprzedzających Reichberg zgadza się z prezentowaną w poprzednim podrozdziale tezą, iż są one dopuszczalne właśnie jako szczególny podtyp wojen obronnych. Reichberg przedstawia następującą argumentację. Zauważa najpierw, że Vitoria akceptuje to, co o obronnym ataku osób prywatnych pisali kanoniści średniowieczni: jest ona czymś dopuszczalnym, gdy stanowi proporcjonalny i konieczny środek obrony przeciwko bezpośredniemu i rozpoczętemu atakowi[286]. Tym, co

vel dives, et scio quod ipse parat satellites et commilitones ad interficiendum me, tunc est dubium an liceat mihi praevenire et interficere illum, matalle antes que me mate”.

[283] Tamże, a. 8, s. 202.

[284] Tamże.

[285] Zob. Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace,* s. 201-222 oraz tenże, *Preventive War in Classical Just War Theory*, „Journal of the History of International Law” 9 (2007), ss. 5-34.

[286] Por. Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, s. 204-205.



120:73783

uzasadnia uprzedzający atak obronny, jest „rzetelna wiedza, że wróg będzie ją [daną osobę] poszukiwał i zabije”[287]. Stąd Reichberg uznaje, że i wojna uprzedzająca jest dopuszczalna. Ważne jest jednak to, że atak, który ma uzasadniać wojnę uprzedzającą, ma się zaraz zacząć[288]. Ogólnie rzecz biorąc, Reichberg zauważa także, że jeśli coś jest dopuszczalne dla osób prywatnych, to będzie i dopuszczalne dla państwa, które ma zasadniczo większe uprawnienia[289].

Z racji podobieństwa wojen obronnych do samoobrony osób, można podnieść jeszcze problem wojowania w celu obrony innych. Mianowicie, czy dopuszczalne jest wojowanie z racji niesprawiedliwości dokonywanej w stosunku do innego państwa, np. atakowanego niesprawiedliwie państwa sąsiedniego? Skoro obrona osób trzecich przed atakiem jest dopuszczalna dla osób prywatnych (jest to tak zwana pomoc konieczna), to i obrona państwa trzeciego jest dopuszczalna[290]. Oczywiście nie mówię tutaj o obowiązku obrony, ale właśnie o uprawnieniu do tego, aby innemu państwu przyjść z pomocą.

5.3.1.2. Wojna ofensywna

Dopuszczalność wojen ofensywnych jest kwestią dużo bardziej kontrowersyjną niż dopuszczalność wojen obronnych. Tym, co odróżnia wojnę obronną od ofensywnej, jest relacja czasowa między działaniami zbrojnymi a uzasadniającą je niesprawiedliwością. O ile w modelowym przypadku wojen obronnych jest to niesprawiedliwość dokonująca się w danym momencie, o tyle w sytuacji wojen ofensywnych jest to niesprawiedliwość już dokonana. Dlatego wojna ofensywna może być wybrana jako środek do celu, jakim jest uśmierzenie zła dokonanego przez wroga w przeszłości.

Problematyczność uzasadniania dopuszczalności wojen ofensywnych wynika z tego, że niemożliwe jest tutaj przeniesienie rozważań nad samoobroną prywatną w sferę działań państwowych. Zwalczana w toku wojen ofensywnych niesprawiedliwość nie jest aktualna, a już dokonana. Natomiast osoby prywatne mają uprawnienie do obrony jedynie wobec aktualnego ataku (lub ataku mającego się zaraz rozpocząć). W sferze obrony prywatnej nie da się znaleźć odpowiednika niesprawiedliwości zwalczanej w trakcie wojen ofensywnych. Zatem należy szukać odmiennego sposobu uzasadniania takiego stanowiska.

---

[287] Zob. Francisco de Vitoria OP, *Commentary on Summa theologiae II-II Q.64*, a. 7, 8, s. 202-203.
[288] Zob. tamże, s. 205-206.
[289] Zob. Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, s. 204-207.
[290] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 353, tom 2, wyd. XXX, 1954, s. 324.



121:81835

Ogólnie rzecz biorąc tomiści barokowi oraz Hieronymus Noldin, autor podręcznika „Summa theologiae moralis", akceptują stanowisko, iż wojna ofensywna jest dopuszczalna, gdy poczyniona niesprawiedliwość jest wystarczająco ciężka i nie ma możliwości, aby uśmierzyć ją środkami pokojowymi[291]. Przykładem takiej niesprawiedliwości może być niesprawiedliwe zagarnięcie części terytorium danego kraju.

Niemniej i w nurcie tomistycznym pojawiają się filozofowie, którzy uznają wojnę ofensywną za niedopuszczalną. Jedno z takich stanowisk można znaleźć w „Summa theologiae moralis" z 1954 roku. Jest to kolejne wydanie podręcznika, którego pierwszym autorem był Hieronymus Noldin. Jednakże, o ile Noldin, który zmarł w 1922 roku, prezentował stanowisko zgodne z tym, które przedstawiali Vitoria czy Báñez, o tyle Godefridus Heinzel SI, redaktor wydania „Summa theologiae moralis" z 1954 roku, uznał wojnę ofensywną za niedopuszczalną. Heinzel wymienia dwie racje, które sprawiają, że stanowisko poprzednie wymagało zrewidowania, a dopuszczalność wojen ofensywnych jest współcześnie dużo bardziej wątpliwa. Po pierwsze, współczesna wojna (co w ramach tego podręcznika oznacza lata po II Wojnie Światowej) jest dużo bardziej niebezpieczna niż wojny z przeszłości, gdyż dużo bardziej niszczycielskie są współczesne środki prowadzenia wojen[292]. Zmieniło się także to, że nie walczą ze sobą dwie sformułowane armie, ale raczej całe ludzkie populacje. Zmiana ta oczywiście nie jest postulowana, ale raczej obserwowana w realiach współczesnej wojny. Od XX wieku wojny mają także tendencję do rozszerzania się na inne państwa, przynosząc więcej szkód, niż to miało miejsce w przeszłości[293]. Po drugie, współcześnie istnieje możliwość odwoływania się przez państwa do międzynarodowych trybunałów i zrzeszeń, które służą zachowaniu pokoju międzynarodowego[294].

Na podstawie tych dwóch racji stwierdza się, że jedynie wojny obronne są dopuszczalne, natomiast wojny ofensywne są współcześnie czymś niegodziwym. Trzeba

---

[291] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 3, twierdzenie 4, s. 429; Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae cum commentariis Caietani*, q. 40, a. 1, komentarz kardynała Kajetana, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita,* s. 313-314; Domingo Báñez OP, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 64, a. 7, s. 183-188; tenże, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 2, konkluzja 3, s. 525-526; Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 352 (1), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 378.

[292] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 353 (b), tom 2, wyd. XXX, 1954, s. 324.

[293] Tomiści barokowi mieli oczywiście świadomość niszczycielskiego charakteru wojny. Świadczy o tym twierdzenie Vitorii, że lepiej jest zaniechać wypowiedzenia i prowadzenia sprawiedliwej wojny, jeśli sprowadzi ona na państwo i Kościół niezmierzone szkody, a także doprowadzi do śmierci nieprzeliczonej ilości osób; zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość V, twierdzenie 2, s. 445-446.

[294] Zob. tamże.



122:62095

jednak zauważyć, że i w wydaniu „Summa theologiae moralis" z 1954 roku nie uznaje się wojen ofensywnych za absolutnie niedopuszczalne, a raczej niedopuszczalne warunkowo. Dopóki działania zbrojne będą miały wyjątkowo niszczycielski charakter, dopóty wojny ofensywne mają być moralnie zakazane[295].

Warto zauważyć, że rozwój instytucji międzynarodowych w XX wieku wpłynął także na sam status państw członkowskich. Stały się one w pewnej mierze podobne do osób prywatnych. Tak jak osoba prywatna może się bronić przez aktualną agresją, tak i państwo może jedynie bronić się wobec aktualnego ataku wojsk przeciwnika. Oczywiście to podobieństwo jest warunkowe i może zaniknąć wskutek przemian w relacjach międzynarodowych.

Zatem wojny obronne, uprzedzające i ofensywne są co do swojej natury dopuszczalne[296], żadna z nich nie sprzeciwia się V. przykazaniu[297]. Wojny obronne, gdy zwalczaną niesprawiedliwością jest aktualnie prowadzony przez wrogą armię atak. Wojny uprzedzające, gdy atak jest w fazie przygotowania lub usiłowania. Wojny ofensywne natomiast, gdy niesprawiedliwość dokonana została przez wrogie państwo w przeszłości. Oczywiście uwagi zawarte w „Summa theologiae moralis" pod redakcją ojca Heinzela są jak najbardziej uzasadnione – współcześnie decyzja o wszczęciu wojny ofensywnej jest dużo bardziej problematyczna niż w przeszłości.

Na marginesie powyższych analiz można jeszcze zapytać o to, czy do wypowiadania i prowadzenia omówionych powyżej typów wojen konieczne jest posiadanie autorytetu najwyższej władzy państwowej, czy może wystarczy autorytet władz niższych. Przykładowo, czy bronić się może miasto zaatakowane przez wrogą armię, skoro nie została jeszcze podjęta decyzja o podjęciu walk na poziomie najwyższych władzy państwowych? Czy taka obrona miasta może przyjąć formę uprzedzającego ataku? Rozważę to kolejno dla wojen ofensywnych, obronnych i uprzedzających.

[295] W odniesieniu do czasów współczesnych można zauważyć pewną podobną zmianę w kwestii kary śmierci – ma ona być niedopuszczalna, gdyż istnieje wiele rozwiniętych systemów izolowania przestępcy. Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, pkt 2267, dostęp internetowy: http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkIII-2-2.htm (data dostępu 03.04.2023).
[296] Nawet w dziele *Summa theologiae moralis* z 1954 roku nie uznano wojen ofensywnych za niedopuszczalne co do ich natury. Ich niedopuszczalność jest warunkowa, wynika ze współczesnego sposobu prowadzenia wojen.
[297] Zob. Włodzimierz Ziółkowski, *Wojna sprawiedliwa u św. Tomasza z Akwinu*, „Ogrody nauk i sztuk" 1 (2020, 1), s. 23.


123:65097

Na początku trzeba zauważyć, że zdaniem Vitorii jedynie najwyższe władze państwowe mają uprawnienie do wypowiadania wojen ofensywnych[298]. Żadne lokalne społeczności czy przedstawiciele rządu na poziomie regionalnym nie mogą wypowiadać wojen ofensywnych. Co do wojen typowo obronnych wydaje się, że i władze niższe mogą podjąć decyzję o obronie. Obrona samego siebie i swoich bliskich jest uprawnieniem w pewnym sensie naturalnym. Nawet jeśli niższe władze nie mają uprawnienia do wypowiadania wojny obronnej w imieniu całego państwa, to mogą wszcząć obronę lokalnej wspólnoty bez decyzji władz najwyższych. Natomiast co do wojny uprzedzającej, trzeba najpierw zauważyć, że zawierają się w niej zarówno elementy obronne, jak i ofensywne. Właśnie z uwagi na częściowo ofensywny charakter wojny uprzedzającej, przekonujące wydaje się ograniczenie uprawnienia do wypowiadania wojen uprzedzających (i przeprowadzania ataków uprzedzających) do władz najwyższych.

5.3.1.3. Dopuszczalność wojen w dni świąteczne

Akwinata rozważa także kwestię dopuszczalności prowadzenia wojny w dni świąteczne. Zagadnienie to może się komuś wydawać nieaktualne, niemniej na pewno pozwala ono jeszcze lepiej pojąć, co św. Tomasz myślał o wojnie i wojowaniu.

Zdawać mogłoby się, że prowadzenie wojny w czasie świątecznym jest niedozwolone z uwagi na wyjątkowy charakter dnia – w dzień świąteczny należy po pierwsze oddawać cześć Bogu. Niemniej św. Tomasz dowodzi, że prowadzenie wojny w czasie świątecznym jest dopuszczalne w pewnym ograniczonym zakresie. Jego argument przyjmuje formę analogii między działaniami lekarza a działaniami państwa. W dni świąteczne lekarz nie może odmówić pacjentowi leczenia, gdyż i w takie dni jest zobowiązany do dbałości o życie i zdrowie swojego pacjenta. Skoro zobowiązanie lekarza nie ustaje w czasie świątecznym, to tym bardziej nie zostaje zawieszone zobowiązanie władzy publicznej do ochrony wspólnoty. Im większe jest zło zagrażające w danym momencie dobru wspólnemu, tym bardziej władza publiczna jest zobowiązana do podjęcia się działań mających na celu jego uśmierzenie (analogicznie w sferze medycznej). W sytuacji wystąpienia „choroby", jaką jest agresja obcej

[298] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 2, twierdzenie 1-2, s. 422-427. To rozstrzygnięcie może prowadzić do pewnych wniosków w sferze uprawnienia do wymierzania kary śmierci. Jak zostało pokazane, wojny ofensywne są podobne do kary śmierci, gdyż oba działania są dokonywane z uwagi na niesprawiedliwość dokonaną w przeszłości. Stąd tak jak tylko najwyższe władze mogą wypowiadać wojnę ofensywną, tak i tylko te władze mogą wymierzać karę śmierci. Sprzeciwia się to rozstrzygnięciom występującym w niektórych współczesnych krajach, np. w USA. Można także zaryzykować stwierdzenie, że z racji niezwykłej powagi kary głównej władza najwyższa nie może po prostu scedować tego uprawnienia na władzę niższą. Jest to jednak jedynie pewna hipoteza, znajdująca się na marginesie moich rozważań.



124:80987

armii, państwo musi podjąć się „czynności leczniczych", czyli zbrojnej obrony[299]. W taki sposób chroni ono członków wspólnoty i zapobiega niezliczonym niegodziwościom doczesnym i duchowym, które wystąpiłyby w przypadku niepodjęcia walki[300]. Jednakże Akwinata dodaje pewien szczególny warunek wojowania w dni świąteczne – walka ta musi być konieczna dla zachowania wspólnoty i państwa. Oznacza to konkretnie, że w dni świąteczne co do zasady dopuszczalne jest wojowanie obronne i uprzedzające. Trudniej natomiast uzasadnić wojowanie ofensywne, gdyż jego racją jest zwykle niesprawiedliwość dokonana w przeszłości.

Warto zauważyć, że w tej kwestii św. Tomasz po raz kolejny pokazuje, że państwo pełni funkcję „lekarską", czyli interweniuje w sytuacji wystąpienia niesprawiedliwości.

### 5.3.2. Dopuszczalność wojen ofensywnych i uprzedzających w tomistycznej teorii prawa narodów i współczesnym prawie międzynarodowym

Kolejna część poświęcona zostanie rekonstrukcji teorii prawa narodów, jaką znaleźć można w tomistycznej etyce, zwłaszcza w pismach Akwinaty i Francisco de Vitorii[301]. Będzie to analiza syntetyczna, skupiająca się jedynie na tych elementach prawa narodów, które są znaczące w kontekście prowadzonych tutaj badań. Tomistyczna koncepcja prawa narodów zostanie następnie porównana z przepisami współczesnego prawa międzynarodowego, które regulują wypowiadanie wojen ofensywnych i uprzedzających.

W ramach wstępnego rozpoznania tego, czym w ogóle jest prawo narodów (*ius gentium*), trzeba odnieść się do pism samego Akwinaty. To, czym jest prawo narodów, Akwinata określa przez porównanie go z prawem naturalnym. Stwierdza w „Sumie teologii", iż o ile prawo naturalne porządkuje działania wszystkich istot ożywionych, o tyle prawo narodów stanowi typ prawa, który reguluje jedynie ludzkie działania[302]. Prawo naturalne obejmuje swoim zasięgiem wszystkie byty stworzone, gdyż jest urzeczywistnieniem w nich prawa wiecznego[303]. Prawo narodów zaś dotyczy jedynie ludzi, gdyż tylko człowiek jest istotą nie tylko ożywioną, ale i racjonalną. Właśnie rozum ludzki odpowiada za rozpoznawanie i

[299] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 4, co.

[300] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 4, co.: „Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis".

[301] Warto także pamiętać o polskiej szkole prawa narodów, której głównymi przedstawicielami są Paweł Włodkowic oraz Stanisław ze Skarbimierza. Zob. Jacek Grzybowski, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza – krakowska szkoła prawa i polski wkład w kształtowanie się praw narodów*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła" 24 (2020), s. 33-35.

[302] Zob. *S. th.* II-II, q. 57, a. 3, co.

[303] Zob. *S. th.* I-II, q. 93, a. 5.



125:13571

przestrzeganie prawa narodów. Z racji, że prawo narodów jest wynikiem działania ludzkiego rozumu, Akwinata uznaje, że jest ono dostępne wszystkim ludziom i wszyscy ludzie są podmiotami tego prawa. Za „Digestami" św. Tomasz pisze: „to, co naturalny rozum ustanawia pośród wszystkimi ludźmi, to, co jest przestrzegane pośród wszystkimi narodami, nazywane jest prawem narodów"[304]. Prawo narodów obejmuje swoim zakresem wszystkich ludzi, bez względu na to, jakich wspólnot są członkami i jaką wyznają religię. Zatem w pewnym sensie jest to prawo między-narodowe, gdyż dotyczy ludzi żyjących we wszystkich narodach świata. Omawiana w poprzednich podrozdziałach teoria wojny sprawiedliwej stanowi właśnie wyraz prawa narodów. Jednak o ile w poprzednich częściach akcentowano obowiązywanie norm sprawiedliwego wojowania w kontekście każdego konkretnego uczestnika wojny, o tyle tutaj zwraca się główną uwagę na powszechne i ogólnoludzkie obowiązywanie tych norm.

W przywoływanym wcześniej dziele „De Indis et De iure belli reflectiones" Francisco de Vitoria wielokrotnie odwołuje się do prawa narodów. Rozważa tam znaczenie tego prawa w kontekście wojen prowadzonych przez Królestwo Hiszpanii z narodami Ameryki Środkowej i Południowej, zwanych przez niego ogólnie Indianami. Vitoria postuluje, że między Hiszpanami a Indianami powinny istnieć zwyczajne relacje zarówno na poziomie państwowym, jak i prywatnym[305]. Indianie i Europejczycy są sobie równi, gdyż są ludźmi rozumnymi, zdolnymi do rozpoznawania i przestrzegania prawa narodów. Dlatego Europejczycy, Indianie i wszystkie inne narody świata związani są ogólnymi normami prawa, które regulują wypowiadanie i prowadzenie wojen.

W ramach tomistycznej etyki dość rzadko rozważana jest kwestia uprawnień organizacji międzynarodowych. Jak jednak pokazałem, w „Summa theologiae moralis" z 1954 roku organizacje międzynarodowe zostały uwzględnione w ramach rozważań nad dopuszczalnością wypowiadania wojen ofensywnych. Jednakże uprawnienia takich organizacji pozostają pochodne wobec uprawnień tworzących je państw. Połączone w takich wspólnotach międzynarodowych państwa mogą oczywiście działać na rzecz pokrzywdzonego członka, ale to niesprawiedliwość poczyniona właśnie pewnemu państwu pozostaje racją uzasadniającą wojnę. Dlatego trzeba uznać, że, modyfikując teorię tomistyczną w zakresie dopuszczalności wojen ofensywnych, ojciec Godefridus Heinzel zachował pozostałe elementy

[304] *S. th.* II-II, q. 57, a. 3, co.: „quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium".
[305] W sferze osobowej dotyczyło to zwłaszcza wzajemnych relacji handlowych.



126:25481

tomistycznej etyki, a zwłaszcza tomistyczne rozumienie państwa jako podstawowego podmiotu prawa narodów.

Problematyka wypowiadania wojen oczywiście pojawia się także w prawie międzynarodowym. Z jednej strony zapytać trzeba, jakie normy wypowiadania wojny są w nim określone. W tym celu zrekonstruowane zostaną przepisy zawarte w aktach prawa międzynarodowego. Z drugiej zaś, jakie jest uzasadnienie powoływania organizacji międzynarodowych, skoro ich istnienie nie jest całkowicie jasne w kontekście klasycznego prawa narodów.

Rozpoczynając od pytania pierwszego, warto na podstawie współczesnej literatury z zakresu historii prawa dostrzec, że od XVII wieku dochodziło do przemian w rozumieniu tego, jakie uprawnienia ma państwo w sferze wojowania. Twierdzi się, że od pokoju westfalskiego teoria wojny sprawiedliwej traciła na znaczeniu, w XIX zaś wieku całkowicie ją porzucono na rzecz „prawa regulującego przede wszystkim pokojowe stosunki pomiędzy państwami, określanego w związku z tym często jako prawo pokojowego współistnienia”[306]. W ramach tego nowego prawa za wojnę niesprawiedliwą zaczęto uważać każdą wojnę ofensywną, za wojnę sprawiedliwą zaś (prawie) każdą wojnę obronną[307]. Można nawet uznać, że doszło wtedy do pewnego rodzaju podmianki terminologicznej, terminowi „wojna sprawiedliwa” nadano znaczenie wojna obronna, a terminowi „wojna niesprawiedliwa” znaczenie wojna ofensywna.

Warto następnie pokazać, jakie akty prawa międzynarodowego „legalizowały” to nowe rozumienie wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Na samym początku należy wymienić dwie „Konwencje Haskie” (z 1899 i 1907 roku). Co do zasady zakazywały one wypowiadania wojny w celu egzekucji państwowych długów i delegalizowały stosowanie różnego rodzaju represaliów[308]. Następny etap rozwoju nowego prawa międzynarodowego wiązał się z powstaniem Ligi Narodów. W „Pakcie Ligi Narodów” z 1919 roku określono, że wypowiedzenie wojny jest dopuszczalne dopiero po wykorzystaniu wszystkich pokojowych środków rozwiązywania sporów, zobowiązano członków Ligi do informowania Rady Ligi Narodów o powstaniu sporu międzypaństwowego, a także ustalano, że państwo atakujące któregokolwiek z członków Ligi będzie traktowane tak, jakby zaatakowało wszystkich

[306] Tadeusz Gadkowski, *Problematyka samoobrony na tle zakazu użycia siły zbrojnej w prawie międzynarodowym*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny” 76 (2013, 3), s. 5.
[307] Zob. tamże, s. 6.
[308] Zob. tamże. Represalia to środki odwetowe stosowane wobec państwa, które dopuściło się pewnej niesprawiedliwości wobec innego państwa.



127:76933

członków[309]. Rozwinięciem zapisów „Paktu" były także: (i) „Protokół Genewski" z 1924 roku – w „Protokole" uznano, że wojna agresywna jest dopuszczalna tylko wtedy, gdy ma na celu obronę lub gdy na jej wypowiedzenie dane państwo otrzymało zgodę od Rady Ligi Narodów albo od Zgromadzenia Ligi Narodów[310]; (ii) „Pakt Brianda-Kelloga" z 1928 roku – dopuszczał prowadzenie wojny defensywnej lub wojny, która jest realizacją sankcji Ligi Narodów[311]. Następny ważny okres rozwoju prawa międzynarodowego przypada już na czas po II Wojnie Światowej i związany jest z powstaniem Organizacji Narodów Zjednoczonych. W „Karcie Narodów Zjednoczonych" uchwalono, iż zakaz wojny agresywnej staje się normą bezwzględnie obowiązującą wszystkich członków ONZ. Kolejno określono, iż bojowe stosowanie sił zbrojnych musi być w interesie całej społeczności międzynarodowej[312]. Wyjątki od zakazu wypowiadania wojny ofensywnej obejmują następujące przypadki: (i) agresja stanowi formę indywidualnej lub zbiorowej samoobrony[313], (ii) agresja jest sankcją Rady Bezpieczeństwa ONZ[314]. Podobnie jak przed wojną ustalono, że spory międzynarodowe mają być rozwiązywane metodami pokojowymi[315]. Przepisy zawarte w „Karcie Narodów Zjednoczonych" są interpretowane na dwa główne sposoby. Pierwsza interpretacja, którą nazwa się wąską lub literalną, dozwala na prowadzenie wojen jedynie wtedy, gdy łącznie zostaną spełnione wszystkie wyżej wymienione warunki[316]. W ramach drugiej interpretacji, zwanej ekstensywną, wojna zostaje uznana za niedopuszczalną, jeśli grozi w integralność polityczną państwa albo jest w inny sposób niezgodna z celami ONZ[317]. Dlatego też w ramach interpretacji ekstensywnej wojny inne niż wojna obronna także stają się dopuszczalne, np. wojna uprzedzająca i prewencyjna. Tego typu wykładnia przepisów „Karty" obecna jest zwłaszcza w prawie USA, czego przejawem są „Authorization for Use o Military Force", „Narodowa Strategia Bezpieczeństwa" oraz tak zwana „Doktryna Busha". Jak zauważa McMahan, z uwagi na to, że powszechnie uznawany jest zakaz prowadzenia wojen prewencyjnych, administracja amerykańska posługuje się terminem „wojna uprzedzająca" na

[309] Por. Pakt Ligi Narodów z 28 czerwca 1919 r., Dz. U. z 1920 r. nr 35 poz. 200, art. 12-16.

[310] Zob. Tadeusz Gadkowski, *Problematyka samoobrony na tle zakazu użycia siły zbrojnej w prawie międzynarodowym*, s. 7.

[311] Por. Traktat Przeciwwojenny z 27 sierpnia 1928 r., Dz. U. 1929 nr 63 poz. 489.

[312] Por. Karta Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 r., Dz. U. 1947 nr 23 poz. 90, art. 2.

[313] Por. Karta Narodów Zjednoczonych, art. 51.

[314] Por. Karta Narodów Zjednoczonych, art. 42. W początkowych latach istnienia ONZ przepisy określały także, że wojna ma być prowadzona przeciwko „państwom nieprzyjacielskim". Tymi państwami były przede wszystkim państwa Osi. Por. Karta Narodów Zjednoczonych, art. 53.

[315] Por. Karta Narodów Zjednoczonych, art. 2.

[316] Zob. Tadeusz Gadkowski, *Problematyka samoobrony na tle zakazu użycia siły zbrojnej w prawie międzynarodowym*, s. 12.

[317] Zob. tamże.



128:82694

oznaczenie zarówno konfrontacji, które są obiektywnie uprzedzające, jak i tych, które *de facto* są wojnami prewencyjnymi[318].

Kończąc analizę poświęconą prawu międzynarodowemu, chciałbym poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, o ile całkowicie uzasadnione jest wykorzystywanie różnorakich organizacji międzynarodowych w celu uniknięcia wojny, o tyle nieuzasadnione wydaje się całkowite zakazanie wojen ofensywnych. Po drugie zaś, całkowicie nieuzasadniona jest zmiana znaczenia terminu „wojna sprawiedliwa", który we współczesnym prawie międzynarodowym jest używany w znaczeniu wojny obronnej.

### 5.3.3. Niedopuszczalność wojen prewencyjnych na tle rozstrzygnięć klasycznych

Jak wielokrotnie pokazywałem, w ramach filozofii tomistycznej tym, co uzasadnia wszczynanie wojen, zarówno obronnych, jak i ofensywnych, jest pewnego rodzaju niesprawiedliwość poczyniona przez wroga. W zależności od natury tej niesprawiedliwości mówić można albo o wojnie obronnej – gdy niesprawiedliwość aktualnie się realizuje – albo o wojnie ofensywnej – gdy niesprawiedliwość została już dokonana, a państwo pokrzywdzone wypowiada wojnę w celu jej uśmierzenia.

We współczesnej filozofii polityki rozważany jest jednak dodatkowy typ wojny, jakim jest wojna prewencyjna. Ogólnie rzecz biorąc, daną wojnę uznaje się za prewencyjną, gdy tym, co uzasadnia jej wszczęcie, jest pewne zagrożenie ze strony państwa obcego. Istnienie zagrożenia musi zostać ustalone na podstawie pewnych obiektywnych okoliczności. Niemniej, zagrożenie uzasadniające wojnę prewencyjną ma dużo mniejszy stopień zaawansowania niż zagrożenie uzasadniające wypowiadanie wojen obronnych czy uprzedzających. Z tego względu realna agresja wroga w ramach wojen prewencyjnych jest znacznie bardziej oddalona w czasie, a nawet można powiedzieć, że jest w rzeczywistości niepewna. Przykładowo, jeśli pewne państwo dąży do uzyskania dostępu do broni masowego rażenia, to sąsiadujące z nim inne państwo może podejrzewać, że broń ta zostanie przeciwko niemu użyta; właśnie z uwagi na to przyszłe zagrożenie atakiem z użyciem broni masowego rażenia dane państwo ma mieć uprawnienie do wypowiedzenia wojny prewencyjnej. Z tego względu wojna prewencyjna w sposób wyraźny odróżnia się od wojny uprzedzającej, której wszczęcie jest uzasadnione z uwagi na zaawansowane i mające się zaraz realizować zagrożenie ze strony obcego państwa.

[318] Zob. Jeff McMahan, *Preventive War and the Killing of the Innocent*, [w:] *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, R. Sorabji, D. Rodin (red.), Routledge, London 2016, s. 170.



129:74133

Filozoficzne pytanie, na które należy odpowiedzieć w kontekście tych rozważań, można sformułować następująco: czy odległe zagrożenie przedstawiane przez obce państwo może stanowić sprawiedliwą przyczynę wypowiedzenia wojny? Wśród głównych filozofów podejmujących się tego zagadnienia wymienić trzeba Michaela Walzera, Jeffa McMahana oraz Allena Buchanana i Roberta Keohane'a. Koncepcja Michaela Walzera jest w pewnym sensie podstawowym punktem odniesienia dla większości współczesnych filozofów zajmujących się problematyką wojen prewencyjnych[319].

A. Michael Walzer

Swoje rozważania nad dopuszczalnością wojny prewencyjnej i uprzedzającej Walzer rozpoczyna od przywołania formuły Webstera, która określa warunki dopuszczalnego ataku uprzedzającego. Państwo, które chce zaatakować uprzedzająco, musi udowodnić istnienie:

> „naglącej, nieodpartej i niepozostawiającej ani chwili do namysłu […] konieczności obrony własnej"[320].

Zgodnie z tą formułą wojny uprzedzające są dopuszczalne, gdy stanowią konieczny środek obrony. W tym kontekście Walzer rozważa, czy i wojny prewencyjne są dopuszczalne. Zauważa, że od XVII wieku idea wojen prewencyjnych była niezwykle popularna, czego przejawem są rozważania Thomasa Hobbesa, Francisa Bacona czy Emericha de Vattela. Niemniej zdaniem Walzera filozofowie ci w sposób niewłaściwy uzasadniali dopuszczalność wojen prewencyjnych. Na wstępie zakładali oni bowiem „równowagę sił międzynarodowych" jako cel relacji między państwami. Zachowanie równowagi sił międzynarodowych stanowiło ich zdaniem gwarancję pokoju i powszechnej wolności. Następnie dowodzili, że wojny prewencyjne są dopuszczalne, gdy jedno z państw zostało uznane za zbyt silne, a przez to niebezpieczne dla międzynarodowej równowagi sił[321]. Państwo „zagrożone" takim naruszeniem równowagi sił nie musi oczekiwać na realne przejawy wrogości ze strony państwa, które tę równowagę zaburza. Samo poczucie, że doszło do naruszenia równowagi sił międzynarodowych, miało, zdaniem tych filozofów, uzasadniać wszczęcie wojny prewencyjnej. Ostatecznie Walzer streszcza stanowisko filozofów XVII-wiecznych w dwóch twierdzeniach:

---

[319] Zob. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. Fragmenty książki Walzera zostały przełożone na język polski, zob. tenże, *Antycypacje*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] *Etyka wojny. Antologia tekstów*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 166-198. Zob. także Tomasz Żuradzki, *Proporcjonalność w etyce wojny. O ograniczaniu całkowitej liczby ofiar konfliktów zbrojnych*, „Ethos" 27 (2014, 2), ss. 179-198.

[320] Zob. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, s. 74.

[321] Zob. tamże, s. 77.



130:48880

„(1) równowaga sił rzeczywiście chroni wolności Europy (a być może także szczęście Europejczyków), wobec czego warto bronić jej nawet pewnymi kosztami, i (2) wcześniejsze uderzenie, nim równowaga zostanie mocniej zachwiana, znacznie zmniejsza koszt tej obrony, podczas gdy wstrzymywanie się [od obrony] nie oznacza uniknięcia wojny (chyba że ktoś również zrezygnuje z wolności), lecz jedynie starcie na większą skalę i z mniejszymi szansami zwycięstwa”[322].

Walzer odrzuca mocno subiektywną koncepcję wojny prewencyjnej, która uzasadniała wszczęcie wojny z uwagi na samo *poczucie* zagrożenia. Nie przeprowadzając już dalszej rekonstrukcji tekstu Walzera, trzeba przejść do prezentacji jego wniosków. Uznaje, że wypowiadanie wojen prewencyjnych nie jest dopuszczalne. Zauważa, że omówieni przez niego zwolennicy wojen prewencyjnych zakładali nadmierną podejrzliwość państw wobec siebie. Co więcej, błędnie uznali, że niepewne i hipotetyczne przekonaniu o wrogości państwa obcego może stanowi uzasadnienie wszczęcia wojny.

Walzer dopuszcza jednak wypowiadanie wojen uprzedzających, gdy wystąpią następujące okoliczności: (i) teraźniejsze i konkretne oznaki zachłanności i ambicji obcego państwa, (ii) rzeczywiste przygotowanie wroga do wojny, (iii) wzmaganie obecnych zagrożeń[323].

B. Jeff McMahan

Rozważania nad dopuszczalnością wojny prewencyjnej prowadzi także Jeff McMahan[324]. Pyta, co sprawia, że pewne osoby stają się właściwymi adresatami (*liable for*) prewencyjnych ataków obronnych (najpierw rozważa to na poziomie prywatnym, potem zaś wspólnotowym)[325]. Formułuje on w toku analiz pewne przykłady, mające to zagadnienie rozwikłać.

Po pierwsze, rozważa on przykład osoby, która cierpi na zespół Guillaina-Barre’go, który okresowo powoduje u niej całkowity paraliż. Osobie tej oznajmiono, że zostanie zabita w trakcie kolejnego paraliżu, o czym świadczą dodatkowo pewne przygotowania czynione przez przyszłego mordercę (między innymi zdobycie środków do popełnienia mordu). McMahan pyta, czy chorujący na ZGB może zabić tego, kto nastaje na jego życie? W drugim przykładzie McMahan przedstawia przykład dziecka, którego genetyczna charakterystyka (określona bezbłędnie) oraz aktualne działania pozwalają ustalić, że w przyszłości na pewno

[322] Tamże.
[323] Tamże, s. 81.
[324] Zob. Jeff McMahan, *Preventive War and the Killing of the Innocent*, ss. 169-190.
[325] Zob. tamże, s. 174-175.


131:38389

będzie popełniało ciężkie zbrodnie. Czy dopuszczalne jest uwięzienie takiego dziecka, skoro nie dopuściło się ono jeszcze żadnej zbrodni? McMahan uznaje jednoznacznie, że dla chorującego na ZGB dopuszczalne jest zainicjowanie obrony prewencyjnej[326]. Natomiast w odniesienia do przykładu z dzieckiem stwierdza, że uprawnienia dziecka do niezostania uwięzionym zostaje niejako uchylone (*override*) z uwagi na konieczność ochrony niewinnych. Zatem w obu przykładach McMahan dopuszcza prewencyjną obronę, gdyż uzasadnia ją samo przyszłe zagrożenie.

Następnie McMahan dowodzi dopuszczalności państwowej obrony prewencyjnej. Czyni to przez następującą analogię: tak jak żona przetrzymywana w domu przez męża pod groźbą śmierci może zabić go we śnie w ramach prewencyjnej obrony, tak i państwo może zaatakować wroga. Takie uprawnienie żony i państwa ma wynikać z tego, że „przyszły atak jest w rzeczywistości wpisany (*inherent*) w obecne przewinienie, ponieważ przyszły atak byłby częścią tej samej sekwencji zagrażania jak obecne przewinienie, które z tego względu dostarcza dowodów i stanowi przyczynowy wkład do potencjalnego przyszłego ataku”[327]. Zagrożona atakiem osoba i zagrożone agresją państwa nie muszą pozwalać na to, aby takie przyszłe zagrożenie się zrealizowało – stąd mają uprawnienie się prewencyjnie bronić[328].

C. Allen Buchanan i Robert Keohane

[326] Zob. tamże, s. 173-174.

[327] Tamże, s. 181: „the future threat is, in effect, inherent in the present offence, in that the future attack would be part of the same threatening sequence as the present offence, which therefore provides evidence for and makes a causal contribution to the potential future attack”. W modelowym przypadku początkowe przewinienie konstytuuje przesłankę obrony prewencyjnej. Do niej dołącza się zagrożenie, jakie to przewinienie stwarza. McMahan przenosi ten model w sferę wojowania. Jeśli bez wątpliwości ustalone zostanie, że obce państwo zamierza zaatakować (np. określi to wywiad, wykradając plany napaści ze sztabu), to władza publiczna ma uprawnienie do wypowiedzenia wojny prewencyjnej. Wszczęcie wojny prewencyjnej jest dopuszczalne, jeśli zaniechanie takiego prewencyjnego ataku doprowadzi do sytuacji, w której wroga nie będzie można już pokonać. Ostatecznie McMahan uznaje, że samo zamierzenie niesprawiedliwej napaści jest wystarczającą racją przeprowadzenia prewencyjnego ataku.

[328] Zob. tamże, s. 185-189. Por. także Jeff McMahan, *The conditions of liability to preventive attack*, [w:] *The Ethics of Preventive War*, ss. 121-144. McMahan dostrzega jednak pewne problemy związane z dopuszczeniem wojen prewencyjnych. Po pierwsze, w praktyce nie ma nigdy całkowitej pewności co do stanów mentalnych innych ludzi. Dotyczy to zarówno osób prywatnych, jak i osób sprawujących funkcje publiczne. Dlatego nie można mieć też całkowitej pewności, czy osoby rządzące obcym państwem w rzeczywistości mają zamiar dokonania niesprawiedliwej napaści. Po drugie, w ramach wojny prewencyjnej zaatakowani zostaną konkretni żołnierze, którzy w rzeczywistości mogą nic nie wiedzieć o przygotowywanym ataku. Staje się to jeszcze bardziej problematyczne, jeśli zostali oni przymusowo włączeni do armii. Po trzecie, tak naprawdę nie wiadomo, jak każdy żołnierzy zareagowałby na rozkaz przeprowadzenia niesprawiedliwego ataku. Wszczynając wojnę prewencyjną, odbiera się tym żołnierzom możliwości wypowiedzenia posłuszeństwa z uwagi na rozkaz dokonania niesprawiedliwej napaści.



132:69846

Jako ostatnia skrótowo zostanie opisana koncepcja Allena Buchanana oraz Roberta Keohane'a – *cosmopolitan institutional proposal*[329]. Ustalają oni dopuszczalność wypowiadania i prowadzenia wojen prewencyjnych przez odniesienie się do oświeceniowej koncepcji praw człowieka.

Stanowisko Buchanana i Keohane'a zawiera w sobie dwa główne twierdzenia. Pierwsze twierdzenie brzmi: skoro dopuszczalne jest użycie siły w celu zatrzymania aktualnie dokonujących się masowych pogwałceń (*violations*) podstawowych praw człowieka, to i dopuszczalne jest zapobieganie takim masowym pogwałceniom[330].

Drugie twierdzenie oznajmia: podmiotem dokonującym oceny sytuacji i decydującym o rozpoczęciu ataku prewencyjnego są międzynarodowe instytucje[331]. Instytucje takie muszą się kierować następującymi zasadami: (i) efektywność – „instytucje powinny efektywnie promować odpowiedzialne stosowanie siły przeciwko masowym pogwałceniom podstawowych praw człowieka, bez względu na to, czyje prawa są zagrożone", (ii) wzajemnego szacunku – członkowie organizacji powinni pomagać w ochronie praw każdej osoby i być gotowi do uzasadniania własnych działań innym członkom wspólnoty międzynarodowej; (iii) inkluzywność – otwartość instytucji na nowych członków, chyba że pojawią się pewne przesłanki czyniące to czymś niepożądanym.

---

W ramach etyki klasycznej wojny prewencyjne są całkowicie niedopuszczalne. Przyszłe i niepewne zagrożenie, jakie przedstawiać może pewne państwo, nie stanowi racji wypowiedzenia wojny. Sądowym odpowiednikiem wojny prewencyjnej jest przecież prewencyjne karanie śmiercią osób, które być może popełnią w przyszłości ciężkie przestępstwo (kara śmierci i wojna stanowią radykalne przejawy państwowego zabijania). Takie prewencyjne karanie zostało jednak w rozdziale trzecim uznane za absolutnie niedopuszczalne. Analogia kary śmierci i amputacji wyraźnie to pokazuje. Władza publiczna karząca śmiercią osobę, która być może popełni w przyszłości ciężką zbrodnię, jest jak lekarz, który amputuje kończynę, gdyż może ona zostać w przyszłości objęta niebezpiecznym zakażeniem. Dlatego, jeśli ktoś odrzuca takie prewencyjne działania sędziego i lekarza, to i

[329] Zob. Allen Buchanan, Robert Keohane, *The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal*, „Ethics and International Affairs" 18 (2004, 1), ss. 1-22.
[330] Zob. tamże, s. 4.
[331] Zob. tamże, s. 10.



133:82419

wojowanie prewencyjne musi uznać za niedopuszczalne. Niesprawiedliwość niedokonana i niepewna nie może być uzasadnieniem państwowych działań śmiercionośnych.

### 5.3.4. Wojna zastępcza (*proxy war*)

Kolejnym ważnym zagadnieniem, które wiąże się z teorią wojny sprawiedliwej, jest dopuszczalność wypowiadania i prowadzenia wojen zastępczych. O znaczeniu tej kwestii stanowi fakt, że takie wojny były i są prowadzone. Przykładowo, wojny zastępcze prowadziły między sobą Królestwo Ghassanidów i Królestwo Lachmidów, które były państwami zależnymi odpowiednio od Imperium Rzymskiego i Imperium Sasanidzkiego. Współczesnym przykładem takiej wojny jest natomiast wojna koreańska z lat 1950-1953.

Przez wojnę zastępczą rozumie się zazwyczaj konfrontację pomiędzy państwami, które otrzymują bezpośrednie lub pośrednie wsparcie od sprzymierzonych z nimi państw trzecich[332]. Wojna prowadzona przez te państwa jest niejako w zastępstwie wojny, której stronami byłyby państwa udzielające pomocy. Państwa udzielające pomocy walczącym stronom – tak zwane mocarstwa – są silniejsze od państw, którym tej pomocy udzielają. Mocarstwo wymusza na swoim słabszym sojuszniku, aby ten niejako w zastępstwie uśmierzał niesprawiedliwość poczynioną mu przez inne mocarstwo.

Wojny takie mogą być także prowadzone między państwami i różnymi grupami niepaństwowymi, np. rebeliantami. Niemniej, zgodnie z przyjętą w części 5.1.1. definicją wojny, niniejsze rozważania zostaną ograniczone do konfrontacji między państwami. Wszelkie walki z grupami, które nie posiadają autorytetu państwowego, stanowią jedynie różnego rodzaju konflikty zbrojne[333].

W kontekście takiego wstępnego rozpoznania należy najpierw zapytać o to, jaki jest właściwy podmiot wojny zastępczej. Czy są to państwa biorące bezpośredni udział w wojnie, czy może jednak państwa wspierające? Wydaje się, że należy tutaj dokonać pewnego rozróżnienia. Po pierwsze, można mówić o sytuacji, gdy słabsze państwo jest całkowicie zależne od mocarstwa, w którego rękach jest niejako narzędziem. W takim przypadku

[332] Zob. Andrew Mumford, *Proxy Warfare and the Future of Conflict*, „The RUSI Journal" 152 (2013, 2), s. 40-41 oraz Catherine Latchford, *Proxy Wars & Sovereignty: The Ethics and Impacts of Proxy War on State Sovereignty*, „Liberty University Journal of Statesmanship and Public Policy" 3 (2022, 1), s. 1-2.

[333] Takie ograniczenie uzasadnia także zakres niniejszej pracy, która poświęcona jest państwowym uprawnieniom do podejmowania się działań śmiercionośnych.



134:45429

całkowicie zależne państwo oczywiście nie jest w ścisłym sensie podmiotem wojny. Tak jak młotek nie jest podmiotem naprawy, tak i państwo-narzędzie nie będzie nigdy właściwym podmiotem wojny. Po drugie, pojawić się może sytuacja, w której państwo zależne posiada pewien stopień autonomii, do rozpoczęcia wojny konieczna jest jego zgoda i współdziałanie. Wtedy za właściwy podmiot wojen zastępczych uznać można właśnie strony bezpośrednio prowadzące walkę. Jednakże i w tym drugim przypadku należy oczywiście pytać o to, czy mocarstwo ma uprawnienie do powodowania konfliktu zastępczego.

Dlatego należy zapytać, czy państwo silniejsze (mocarstwo) może w sposób godziwy spowodować wojnę między podległym sobie państwem a państwem trzecim, jeśli wojna z tym państwem trzecim byłaby dla tego mocarstwa sprawiedliwa.

Odpowiadając na to pytanie, trzeba zauważyć, że możliwość wymuszania takiej wojny wymaga, aby między państwem zależnym a mocarstwem istniała relacja, które uzasadniałaby powodowanie wojny zastępczej. Odnieść się należy w tym zakresie zwłaszcza do relacji cesarstwo – państwo zależne, np. królestwo. Relacja imperialna zakładała to, że cesarz mógł w znacznej mierze decydować o tym, co uczynić mają inni zależni od niego władcy. Co więcej, cesarz był niejako ojcem rodziny, do której jako synowie należeli inni podlegli mu władcy. Z tego względu niesprawiedliwość poczyniona cesarzowi była także niesprawiedliwością poczynioną władcom od niego zależnym. Obejmuje to dwa przypadki: (i) gdy cesarzowi niesprawiedliwość poczyniło pewne mocarstwo i (ii) gdy niesprawiedliwości dopuściło się państwo od tego obcego mocarstwa zależne. Wydaje się, że w takich szczególnych okolicznościach cesarz mógłby wywołać wojnę zastępczą.

Odnosząc tę kwestię do czasów współczesnych i dostrzegając, że nie istnieje w nim żadne państwo sprawujące władzę imperialną, trzeba uznać, że wymuszanie i nakłanianie innych państw do wojny za niesprawiedliwość dokonaną wobec jakiegoś państwa, jest niedozwolone. Mocarstwo, które wymusza na innym walkę w swoim zastępstwie, tak naprawdę nie ma uprawnienia, aby to robić. Działa tak, jak cesarz, choć cesarzem nie jest. Dlatego można powiedzieć, że o ile uprawnione byłyby wojny zastępcze między wasalami Imperium Rzymskiego i Imperium Sasanidzkiego, o tyle niedopuszczalna była wojna koreańska.



135:97199

Podsumowując rozważania nad dopuszczalnością *wypowiadania* wojen (obronnych, uprzedzających, ofensywnych, prewencyjnych i zastępczych), chciałbym przywołać najważniejsze ustalenia, które zostały w ich trakcie poczynione:

(i) Wszczynanie wojen defensywnych jest uzasadnione z racji aktualnie prowadzonej agresji ze strony wrogiego państwa. To uprawnienie państwa jest podobne do uprawnienia osób prywatnych do samoobrony. Tak jak osoba prywatna ma uprawnienie do obrony własnej przez aktualnym i bezpośrednim atakiem, tak państwo ma uprawnienie do obrony przez aktualną napaścią.

(ii) W myśli tomistycznej wypowiadanie wojny uprzedzającej jest dopuszczalne jako forma obrony przed niesprawiedliwością. Wojny uprzedzające można dlatego rozumieć jako podtyp wojen obronnych. Jednakże, o ile w przypadku podstawowego typu wojny obronnej wroga napaść została już rozpoczęta, o tyle w sytuacji wojny uprzedzającej wroga agresja jest przygotowana i wkracza w fazę usiłowania.

(iii) Nieprawdziwe jest przekonanie znacznej części współczesnych badaczy, iż „tradycyjna" teoria wojny sprawiedliwej uznawała wojnę ofensywną za absolutnie niedopuszczalną. W ramach filozofii tomistycznej wojna ofensywna jest dopuszczalna, gdy stanowi ona reakcję na niesprawiedliwość dokonaną przez obce państwo.

(iv) Wnioski płynące z analiz „realistycznej" polityki międzynarodowej nie są wiążące dla etyki. Z faktu, że ktoś może uczynić coś źle, nie wynika, że nie ma norm właściwego wykonywania danego działania.

(v) Zagrożenie przyszłe i niepewne nie jest wystarczającą racją wszczęcia wojny. Dlatego też wojny prewencyjne są niedopuszczalne.

(vi) Wszczynanie wojen zastępczych jest dopuszczalne, gdy: mocarstwu lub państwu od niego zależnemu uczyniona została pewna ciężka niesprawiedliwość; między państwem silniejszym (mocarstwem) i słabszym istnieje relacja uzasadniająca zastępcze wojowanie słabszego państwa za państwo silniejsze. Współcześnie prowadzone wojny zastępcze nie spełniają na pewno drugiego z tych warunków.



136:31101

5.3.5. Subiektywne przekonanie o sprawiedliwości wojny a obiektywny charakter wojny

Rozpoczynając badania nad rozróżnieniem między subiektywnym przekonaniem o sprawiedliwości wojny a obiektywnym charakterem wojny, należy zauważyć, że subiektywne przekonanie podmiotu biorącego udział w wojnie na temat jej sprawiedliwości, jest fundamentalnym „elementem" obiektywnego charakteru wojny[334]. Jeśli ktoś chce ustalić, jaki jest moralny charakter wojny, to w rzeczywistości musi określić, czy dany podmiot bierze w niej udział w sposób sprawiedliwy, czy też nie. Innymi słowy, dla właściwego określenia obiektywnego charakteru wojny konieczne jest zbadanie subiektywnego przekonania podmiotu biorącego w niej udział, gdyż ocena sprawiedliwości wojny jest właśnie oceną sprawiedliwości udziału w niej tej, a nie innej osoby.

Ogólnie rzecz biorąc, jeśli pewien podmiot bierze w wojnie udział z przekonaniem o jej niesprawiedliwości (np. pacyfista decydujący się na udział w wojnie, którą uważa za niegodziwą), to dana wojna jest dla niego *obiektywnie* niesprawiedliwa. Z drugiej zaś strony, jeśli uczestnik wojny działa z *niezawinionym*[335] fałszywym przekonaniem o sprawiedliwości wojny, to wojna jest dla niego *obiektywnie* sprawiedliwa.

Działanie z przekonaniem o sprawiedliwości lub niesprawiedliwości wojny jest przez pisarzy tomistycznych wyrażane jako działanie z dobrą, lub złą wiarą. Zwraca to uwagę na dodatkową kwestię, a mianowicie, iż uczestnik wojny nie tylko dokonuje rozpoznania co do moralnego charakteru wojny, ale także decyduje się działać na podstawie tego przekonania. Oznacza to, że gdy decyduje się działać z przekonaniem o niesprawiedliwości wojny, to *de facto* postanawia uczynić coś, co uznaje za złe, mając pełną świadomość niegodziwości tego, co zamierza uczynić. Sprzeciwia się to oczywiście podstawowej zasadzie praktycznego rozumowania, iż „dobro należy czynić, a zła unikać"[336]. Nikt nie może w sposób uzasadniony decydować się na czynienie niegodziwości.

Szczegółowa analiza tego zagadnienia dokonana zostanie na podstawie pism Vitorii, Báñeza i Noldina. Autorzy ci zajmują się tą kwestią w sposób bardziej szczegółowy, niż ma

[334] Kwestia ta odnosi się do szerszego zagadnienia działania na podstawie błędnego rozpoznania sumienia. Zob. *S. th.* I-II, q. 76, a. 3 oraz tenże, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17, a. 2-4, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 22 2/2, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1972, s. 519-527.
[335] Gdy niewiedza jest zawiniona, to sama wojna nie jest obiektywnie sprawiedliwa, gdyż taki uczestnik nie dopełnił obowiązku rozeznania się w charakterze wojny. Por. Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 6, konkluzja 2-4, s. 533.
[336] *S. th.* I-II, q. 94, a. 2, co.


137:31552

to miejsce we współczesnej literaturze. Mam nadzieję, że dzięki temu możliwe będzie uzyskanie odpowiedzi, które realnie będą mogły pomóc komuś, kto rozważa własne uczestnictwo w wojnie.

5.3.5.1. Subiektywne przekonanie a status publiczny podmiotu

Przy analizie subiektywnego przekonania o sprawiedliwości wojny, trzeba mieć na uwadze to, że we wspólnocie występują podmioty różniące się co do możliwości właściwego rozeznania moralnego charakteru wojny.

Na czele wspólnot stoją osoby, które z uwagi na sprawowane funkcje publiczne mają dostęp do informacji pozwalających na lepsze rozpoznanie obiektywnego charakteru wojny. Jest to po pierwsze osoba sprawująca w państwie najwyższą władzę, np. król bądź prezydent, decydująca ostatecznie o wypowiedzeniu i wszczęciu wojny. Oprócz władcy do większej ilości informacji mają także dostęp wyżsi dowódcy wojskowi czy różnego rodzaju cywilni urzędnicy. Od tych osób wyraźnie odróżniają się zwyczajne osoby prywatne, które przy wyrabianiu sobie zdania na temat sprawiedliwości wojny opierać się mogą jedynie na informacjach ogólnodostępnych lub tych, które podawane są przez władze publiczne.

Rozpoczynając od analizy tego, jak przekonanie władz najwyższych o sprawiedliwości wojny wpływa na ich udział w wojnie, trzeba za Francisco de Vitorią zauważyć, że samo przekonanie tych władz o sprawiedliwości wojny nie jest wystarczające dla uznania wojny za obiektywnie sprawiedliwą[337]. Gdyby tak było, to prawie każdy władca walczyłby w wojnie sprawiedliwej. Przykładowo, wszczynając wojnę w celu powiększenia imperium, król walczyłby sprawiedliwe tylko dlatego, że uważałby tę wojnę za sprawiedliwą. Jak stwierdza Vitoria, jedynie przekonanie, które jest zgodne z przekonaniem mędrców, czyli osób, które oceniają wojnę w sposób trafny na podstawie obiektywnych okoliczności, uzasadnia wszczynanie lub prowadzenie wojen[338]. Vitoria i Báñez dodają, iż namysł nad sprawiedliwością wojny jest istotny dla właściwego prowadzenia wojny sprawiedliwej. Dlatego, choć sprzeciwia się to w pewnym sensie chaotycznej naturze wojen, to musi je poprzedzać namysł nad tym, czy dana wojna będzie sprawiedliwa[339]. Nie jest to pewna ogólna

[337] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość 1, twierdzenie 1, s. 434-435.
[338] Zob. tamże oraz Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 5, konkluzja 1, s. 528-529.
[339] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość 1, twierdzenie 1, s. 434-435.


138:10091

sugestia, ale w ścisłym sensie wymóg dla każdego, kto wojnę zamierza prowadzić, zwłaszcza zaś dla tych, którzy pełnią najwyższe funkcje publiczne.

Ogólnie rzecz biorąc, osoba sprawująca najwyższą władzę w państwie, którą Vitoria nazywa księciem, powinna badać sprawiedliwość wojny w sposób nadzwyczajnie staranny, gdyż to właśnie ona sprawuje pieczę nad dobrem wspólnym, posiada pełnię praw w sferze publicznej i ma dostęp do informacji państwowych niedostępnych dla zwyczajnych obywateli. Jeśli ma ona przekonanie, że wojna byłaby niesprawiedliwa, to oczywiście nie może jej wszczynać[340]. Ta sprawa nie jest w żaden sposób kontrowersyjna. Zapytać zatem trzeba, co może zrobić władca w sytuacji, gdy sprawiedliwość wojny jest wątpliwa i możliwe jest przedstawienie racji zarówno przemawiających za jej sprawiedliwością, jak i świadczących za jej niesprawiedliwością. Báñez uznaje, że jeśli najwyższy władca stwierdzi, że wątpliwości co do sprawiedliwości wojny są znaczące, to niegodziwe jest wypowiadanie i prowadzenie wojny[341] (dotyczy to zwłaszcza wojen ofensywnych, w mniejszym stopniu zaś obronnych).

Obok księcia lub innych osób sprawujących najwyższą władzę w państwie, także i niżsi urzędnicy muszą brać udział w ocenie sprawiedliwości wojny. Jest to dla nich obowiązek moralny, gdyż, jak twierdzi Vitoria, tylko dzięki ich pomocy książę może dokonać właściwej oceny[342]. Tacy rządzący niższego rzędu mają także obowiązek zapobiegania wojnom niesprawiedliwym, które z jakichkolwiek względów mógłby rozpocząć książę. Jeśli tego nie uczynią, będą niejako winni zaniechania, stając się współwinni całej niesprawiedliwej wojnie. Do tej grupy zaliczyć należy także osoby pełniące w wojsku wyższe funkcje, czyli tak zwany korpus oficerów. Mają oni nie tylko sporą wiedzę na temat spraw publicznych, ale i rozeznanie co do kwestii typowo wojskowych. Stąd obok cywilnych urzędników państwowych są drugą ważną grupą, która pomaga najwyższemu władcy podjąć decyzję co do wszczęcia wojny.

Ostatecznie rozważyć trzeba uczestnictwo w wojnie członków wspólnoty, którzy nie pełnią żadnych funkcji publicznych. W kontekście trwającej już wojny poddać badaniu trzeba zarówno subiektywne przekonanie osób, które mają dopiero zostać włączone w szeregi wojska, jak i tych, które już stanowią część armii. Osoby niepełniące funkcji publicznych

[340] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 354 (a), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 380.
[341] Zob. Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 5, konkluzja 1, s. 528-529.
[342] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość 2, twierdzenie 2, s. 436-437.



139:89321

stanowią najliczniejszą grupę, która faktycznie bierze udział w wojnie – zwłaszcza one faktycznie walczą w czasie wojny. Zasadnicza różnica między nimi a wcześniej omawianymi podmiotami pełniącymi funkcje publiczne polega na tym, że takie osoby nieraz nie mogą uzyskać pełnego rozeznania w sprawach publicznych. Z tego względu w pewnych okolicznościach ich decyzja o uczestnictwie w wojnie niesprawiedliwej może być niezawiniona.

Ogólną zasadę udziału w wojnie osoby prywatne dzielą z funkcjonariuszami publicznymi – gdy osoba prywatna jest przekonana o niesprawiedliwości wojny, to nie powinna w niej uczestniczyć[343]. W takiej sytuacji nie zmienia niczego nakaz ze strony najwyższych władz. Gdyby opierając się na takim nakazie, ktoś podjął decyzję o walce z przekonaniem o niesprawiedliwości wojny, to działałby w złej wierze, co jest oczywiście niegodziwością.

Nim jednak dana osoba prywatna wyrobi sobie przekonanie o sprawiedliwości lub niesprawiedliwości wojny, musi rozważyć tę sprawę osobiście lub przy pomocy innych osób. Vitoria twierdzi, iż omawiani tutaj członkowie wspólnoty nie mają co do zasady obowiązku samodzielnego zbadania kwestii sprawiedliwości wojny[344]. Jak już zostało powiedziane, nie mają oni właściwego wglądu w sprawy publiczne i nie posiadają pełnej wiedzy, która jest warunkiem koniecznym właściwego rozpoznawania sprawiedliwości wojny. Z racji, iż rządzący nie muszą każdego w sprawy państwowe wprowadzać, tomistyczni filozofowie twierdzą, że zwyczajni członkowie wspólnoty powinni opierać się na opinii przedstawianej im przez najwyższe władze. Dotyczy to także sytuacji, gdy poddani mają pewne wątpliwości co do sprawiedliwości wojny – w takim przypadku winni oni iść za tym, co nakazuje władza publiczna. Przemawia za tym następująca racja: w sytuacji wątpliwej trzeba wybierać drogę bezpieczniejszą – bezpieczniejszą drogą jest natomiast walka z wrogiem na podstawie opinii publicznej[345]. Alternatywą dla niej jest odmowa walki i zdrada ojczyzny, na to jednak nie należy się godzić tylko z uwagi na pewne osobiste wątpliwości.

Osoby prywatne nie mogą natomiast opierać się na opinii władzy publicznej w sytuacji, gdy, wbrew zapewnieniom władzy, wojna, w której miałyby uczestniczyć te osoby, jest w sposób jaskrawy niesprawiedliwa. W takiej sytuacji zdecydowanie o wzięciu udziału w

[343] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 2, twierdzenie 1, s. 435-436. Władza publiczna ma jednak uprawnienie do ukarania osoby, która w sposób nieuzasadniony uznaje wojnę za niesprawiedliwą.
[344] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 2, twierdzenie 3, s. 437-438.
[345] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 2, twierdzenie 5, s. 441-442.


140:17932

wojnie wynikać może albo z działania w złej woli, albo z zawinionej ignorancji. W obu przypadkach będzie to moralnie niegodziwe i niedopuszczalne. Przykładem takiej wojny może być ta, która byłaby prowadzona przeciwko państwu sojuszniczemu, albo w celu uzyskania łupów.

Kończąc rozważania nad powyższym tematem, można za Hieronymusem Noldinem dodać, że każdy potencjalny uczestnik wojny musi mieć pewność co do jej sprawiedliwości, jeśli będzie to wojna ofensywna. Natomiast w przypadku wojny obronnej dopuszczalne jest wojowanie, nawet jeśli występują pewne wątpliwości po stronie rządzących i żołnierzy co do tego, czy jest ona sprawiedliwa[346].

#### 5.3.5.2. Przypadki obiektywnych wątpliwości co do przedmiotów spornych

Vitoria prezentuje także kilka bardziej szczegółowych tez dotyczących szczegółowych przypadków, w których istnieją obiektywne wątpliwości co do przedmiotów spornych między państwami.

Po pierwsze, stwierdza, iż w przypadku sporu o pewien przedmiot (np. terytorium), gdy nie jest pewne, która strona ma rzeczywiste uprawnienie do jego posiadania, przedmiot ten powinien posiadać ten, kto go aktualnie posiada[347] (przywołuje on tutaj taki przykład: Burgundia powinna dalej być częścią Królestwa Francji, gdyż to do Francji ona aktualnie należy, nawet jeśli pewne racje przemawiają za tym, że prawowitym władcą Burgundii jest Cesarz niemiecki). Po drugie, dodaje, że w przypadku przedmiotu bez posiadacza (którym w pewnym sensie może być nawet państwo po bezpotomnej śmierci władcy), obie strony posiadające wątpliwy tytuł do jego posiadania, powinny się nim podzielić[348]. Po trzecie, książę musi rozważyć zasadność swojego posiadania pewnej rzeczy, jeśli ma co do tego pewne wątpliwości. W przeciwnym wypadku książę będzie posiadał daną rzecz w złej

[346] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 354 (c), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 380.
[347] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość 3, twierdzenie 1, s. 438-439; Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 5, konkluzja 2, s. 529.
[348] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość 3, twierdzenie 2, s. 439. Por. także Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 5, konkluzja 3, s. 530 oraz Daniel Schwartz, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 125-126.


141:23753

wierze[349]. Niemniej, jeśli nie dojdzie do żadnej pewnej konkluzji, książę nie musi oddawać posiadanego przedmiotu[350].

### 5.4. Niewinność i nieszkodliwość podmiotu w czasie wojny

W niniejszej części pracy rozważone zostanie to, jakie podmioty mogą w sposób uzasadniony stać się adresatami śmiercionośnych działań wojennych. Typy podmiotów zostaną przedstawione według następujących przeciwieństw: (i) winny – niewinny; (ii) szkodliwy – nieszkodliwy, (iii) walczący – niewalczący.

Rozważania te służą w pierwszym rzędzie jednoznacznemu odrzuceniu twierdzenia, iż wszyscy obywatele państwa wojującego są uczestnikami wojny. Zdaje się, że tego typu pogląd pojawił się po raz pierwszy w trakcie I Wojny Światowej, w czasie II Wojny Światowej zaś zdominował myślenie o wojnie wśród znacznej części rządzących. Przejawem tego był sam sposób prowadzenia tych wojen. Śmiercionośne działania wojenne nie były już kierowane wyłącznie przeciwko żołnierzom i innym osobom, które brały w wojnie udział, ale przeciwko wszystkim członkom wspólnoty, bez względu na to, czy biorą one *de facto* w niej udział. Zwłaszcza dotyczy to II Wojny Światowej, która określana jest jako wojna totalna właśnie z uwagi na to, że stosowano w jej trakcie środki wojenne w przeszłości nieobecne lub pojawiające się niezwykle rzadko. Przykładem takich działań były między innymi: dywanowe bombardowanie miast takich jak Warszawa czy Drezno, atakowanie cywilnych łodzi handlowych czy stosowanie broni masowego rażenia. W ramach tomistycznej etyki wojna totalna jest oczywiście niedopuszczalna. Należy zatem mieć na uwadze różnorodność podmiotów występujących w czasie wojny – tylko wobec niektórych z nich dopuszczalne jest podejmowanie się wojennych działań śmiercionośnych. Wyrazem tego jest także ogólna norma moralna przywołana już w drugim rozdziale tej dysertacji, iż „niedopuszczalne jest, aby państwo wykorzystywało środki śmiercionośne, które nie pozwalają na różnicowanie walczących i niewalczących członków wspólnoty, z którą prowadzi ona wojnę”[351].

Wydawać by się zatem mogło, że tylko z uwagi na udział w walkach należy różnicować ludzi w czasie wojny. Tym sposobem można łatwo odróżnić walczących i

[349] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość 3, twierdzenie 3, s. 439.
[350] Zob. tamże.
[351] Por. *S. th.* I-II, q. 105, a. 3, co.



142:94990

niewalczących – pierwsi należą do armii, drudzy nie. Stąd ktoś mógłby wynosić, że wobec członków armii dopuszczalne jest stosowanie wojennych środków śmiercionośnych, natomiast wobec osób niebędących członkami armii jest to zawsze zakazane. Jak jednak pokażę, sprawa ta jest bardziej zawiła.

Nim zagadnienie walki zostanie rozwiązane, chcę najpierw rozważyć dwojakie znaczenie łacińskiego terminu „*innocens*": (i) terminu tego używa się do oznaczenia osób niewinnych, które nie ponoszą żadnej winy w odniesieniu do prowadzonych przez państwa działań wojennych; (ii) przez ten termin oznacza się także osoby nieszkodliwe, czyli takie, które nie są zdolne do wyrządzania istotnej szkody państwu prowadzącemu wojnę.

Do rozważań, oprócz dwoistego znaczenia terminu „*innocens*" – niewinny i nieszkodliwy – włączyć należy jeszcze wspomniane już rozróżnienie między walczącymi a niewalczącymi. Walczącymi są ci, którzy aktywnie walczą przeciwko wrogowi, niewalczący oczywiście walki w ogóle nie podejmują. W ramach niniejszej analizy rozróżnienie na walczących i niewalczących zostanie w pewnym sensie utożsamione z rozróżnieniem szkodliwy – nieszkodliwy. Wynika to oczywiście z faktu, że w ramach wojny szkodzenie wrogiej armii wyraża się właśnie w wojowaniu z nią i czynieniu jej niezdolną do dalszej konfrontacji. Oczywiście są i inne formy szkodzenia wrogowi niż przez bezpośrednią walkę, np. można podstępnie niszczyć wrogie pojazdy lub sabotować produkcję broni. Takie działania nie są zazwyczaj śmiercionośne (śmierć wroga nie jest zamierzona), może się jednak zdarzyć, że ubocznie spowodują czyjąś śmierć, np. zginąć może żołnierz odbywający wartę, gdy wysadzony zostanie strzeżony przez niego magazyn amunicji.

Skupić się zatem należy na dwóch przeciwieństwach – niewinny i winny oraz walczący i niewalczący.

A. Na samym początku wyróżnić należy osoby niewinne oraz niewalczące. Ten typ podmiotów obejmuje najszerszą grupę osób. Do niej zaliczyć można różne osoby prywatne – dzieci, starców, a także wszystkie osoby dorosłe, które nie są członkami armii i *de facto* nie biorą udziału w wojnie. Wliczają się do niej także wszyscy funkcjonariusze publiczni, którzy nie spełniają w państwie zadań wojennych. Wymienić tutaj trzeba dwie dodatkowe grupy osób, wobec których dokonywanie wojennych działań śmiercionośnych mogłoby się wydawać dopuszczalne, ale w rzeczywistości jest zawsze zakazane. Po pierwsze, rekruci, czyli osoby dopiero szkolone do udziału w wojnie. Po drugie zaś, rezerwiści, czyli osoby, które zostały poddane ocenie komisji wojskowej, a może nawet przez pewien czas służyły w



143:61552

wojsku, ale obecnie nie są członkami armii. Rekruci i rezerwiści różnią się oczywiście co do swojego obecnego zaangażowania w działanie armii, jednak łączy ich to, że w rzeczywistości nie są członkami armii.

B. Kolejna znacząca grupa obejmuje niewinnych, którzy jednak podejmują się walki. Ten typ dotyczy zwłaszcza osób, które prowadzą sprawiedliwą wojnę przeciwko niesprawiedliwie wojującemu wrogowi. Przykładowo, osobami niewinnymi i walczącymi byli polscy żołnierze walczący w kampanii wrześniowej.

Warto jeszcze zauważyć, ze w pewnych sytuacjach obaj walczący ze sobą uczestnicy wojny biorą udział w wojnie obiektywnie sprawiedliwej. Dotyczy to zarówno rządzących państwami, jak i zwyczajnych obywateli wcielonych do armii. Przykładowo, przywódcy dwóch państw mogą zostać popchnięci do wojny przez stronę trzecią. Także żołnierze obu stron mogą walczyć w wojnie sprawiedliwej, gdy w dobrej wierze decydują o uczestnictwie w wojnie jako wojnie sprawiedliwej (w tym kontekście ważne jest także to, czy dany żołnierz ma możliwość dostrzeżenia, iż zarówno on sam, jak i jego wróg biorą udział w wojnie sprawiedliwej).

C. Następnie, pojawia się grupa podmiotów winnych, ale niewalczących. Niewalczącymi są osoby, które w ramach wojny w ogóle się walki nie podejmują. Mimo tego, że nie podejmują się walki, mogą jednak zaciągnąć na siebie pewną winę z racji swojego członkostwa w siłach zbrojnych. Do takich podmiotów zaliczyć należy przede wszystkim medyków wojskowych. Jako medycy nigdy nie podejmują się oni walki, ale jednak z uwagi na to, że stanowią ważną część armii, są osobami winnymi. Do grupy winnych i niewalczących zaliczyć należy także żołnierzy, którzy stali się trwale niezdolni do uczestnictwa w walkach z powodu odniesionych ran lub wskutek wzięcia do niewoli.

Ogólnie rzecz biorąc, do tej grupy należeć będą osoby obciążone pewną winą z uwagi na członkostwo w siłach zbrojnych, które niemniej nie biorą udziału w samej walce, czy to z racji pełnienia szczególnej niebojowej funkcji, czy to ze względu na pewne okoliczności czyniące ich niezdolnymi do walki.

Problematyczny w tym kontekście jest status kapelanów wojskowych. Co prawda są oni członkami armii, więc można by twierdzić, że są winni tak jak medycy wojskowi. Trzeba jednak zauważyć, że nie są oni tak ważną częścią armii, jak wspomniani medycy. Nie odnoszę się tutaj oczywiście do znaczenia posługi kapłańskiej samej w sobie, a raczej chcę



144:99311

zauważyć, że aktywność kapelanów wojskowych ma niewielkie znaczenie dla faktycznie prowadzonych działań zbrojnych. Co więcej, choćby dany kapelan był częścią niesprawiedliwie wojującej armii, to przez swoją posługę może czynić dobro, gdyż nie jest ona zasadniczo częścią wojny jako takiej. Dlatego, odmiennie niż w przypadku członków wojskowych jednostek medycznych, kapelanów wojskowych nie należy z zasady uznawać za osoby winne. Jedynie w pewnych okolicznościach mogą oni zaciągnąć na siebie winę, np. przez zachęcanie do prowadzenia niesprawiedliwej wojny. Jednak i takie działania wydają się raczej podpadać pod sądowe uprawnienie do wymierzania kar niż wojskowe uprawnienie do zamierzonego zabijania.

D. Ostatnia grupa podmiotów obejmuje osoby winne oraz walczące. W odniesieniu do osób zaliczających się do tej grupy można w ścisłym sensie stwierdzić, że są one *uczestnikami* wojny. Przede wszystkim są to żołnierze z różnorakich grup bojowych w wojsku. Żołnierze z jednostek bojowych są winni zarówno z uwagi na swoje członkostwo w armii prowadzącej niesprawiedliwą wojnę, jak i ze względu na aktywny udział w wojnie – faktyczne wojowanie. Poza żołnierzami, których znaleźć można na polach bitew, do grupy tej zaliczyć należy także wyższych oficerów i korpus generalski, dowodzący jednostkami prowadzącymi bój. Ponadto do grupy tej wliczyć trzeba osoby, które walczą z wrogiem w zorganizowanych i możliwych do rozpoznania grupach dywersyjnych[352].

### 5.5. Analiza konkretnych wojennych działań śmiercionośnych

Na samym początku niniejszej analizy warto ponownie przywołać wymienione już na początku tego rozdziału ogólne normy prowadzenia działań zbrojnych.

A. Osoby niewinne nie mogą zostać w sposób zamierzony zabite[353].

B. Używane przez siły zbrojne środki wojenne muszą pozwalać na różnicowanie między osobami winnymi i niewinnymi, walczącymi i niewalczącymi.

[352] Z racji problematyki niniejszej dysertacji rozważane będą tutaj jedynie wojenne działania śmiercionośne, których podejmują się osoby działające w imieniu państwa, tj. zawodowi żołnierze i członkowie formowanych przez państwo grup dywersyjnych. Zakłada się w tym miejscu, iż osoby prywatne zebrane bez udziału państwa w zbrojnych grupach mogą podejmować się jedynie pewnych działań obronnych, co w sposób prosty wynika z prywatnego uprawnienie do samoobrony. Tylko grupy sformowane i kierowane przez funkcjonariuszy państwowych mogą w ścisłym sensie wojować, tj. prowadzić działania zbrojne zmierzające do unieszkodliwienia wroga.

[353] Por. *S. th.* II-II, q. 64, a. 6 oraz Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 11, s. 537-539.



145:78160

C. Wybierane środki wojskowe muszą być proporcjonalne do celów militarnych, jakie mają zostać osiągnięta przez dane działanie[354].

5.5.1. Ogólne normy moralne rządzące wojennymi działaniami śmiercionośnymi w odniesieniu do różnych typów podmiotów

Analiza tego, co dopuszczalne w prowadzeniu wojny zostanie w tym podrozdziale podzielona według czterech typów podmiotów wymienionych w poprzednim podrozdziale. Mianowicie, podmiotów niewinnych i niewalczących, niewinnych i walczących, winnych i niewalczących oraz winnych i walczących. Pokazane zostanie, że wobec kolejno wymienionych tutaj podmiotów dopuszczalne jest stosowanie coraz szerszego zbioru wojennych działań śmiercionośnych.

A. Po pierwsze omówić trzeba normy rządzące wojennymi działaniami śmiercionośnymi wobec osób niewinnych i niewalczących. Wobec takich osób w sposób pełny stosuje się pierwsza ogólna norma moralna – osoby niewinne nie mogą zostać w sposób zamierzony zabite[355]. Nigdy i w żadnych okolicznościach zamierzone zabijanie osób zaliczanych od tej grupy nie będzie uzasadnione. Jest tak dlatego, że zabijanie osób niewinnych i w rzeczywistości nieuczestniczących w wojnie będzie zawsze morderstwem. Jak dodaje Vitoria, zabijanie osób niewinnych jest niedopuszczalne, gdyż są oni właśnie *nie-winni*, nie dopuścili się niesprawiedliwości, która uzasadniałaby wykonywanie wobec nich działań śmiercionośnych[356]. Tak jak niedopuszczalne jest karanie osób niewinnych w ramach państwowego wymiaru sprawiedliwości, tak niedopuszczalne jest atakowanie niewinnych w ramach wojny[357].

Z tego względu zamierzone zabijanie cywili, rekrutów, rezerwistów[358] czy cywilnych urzędników państwowych z podbitych terenów jest niedopuszczalne. Należy podkreślić, że wojują jedynie osoby wyznaczone do tego zadania przez państwo, a nie całe populacje.

---

[354] Por. także Tomasz Żuradzki, *Proporcjonalność w etyce wojny. O ograniczaniu całkowitej liczby ofiar konfliktów zbrojnych*, „Ethos" 27 (2014, 2), ss. 179-198.

[355] Zob. Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 11, konkluzja 1, s. 538 oraz Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 352 (2), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 378.

[356] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, wątpliwość do pytania 4, twierdzenie 1, s. 446-447.

[357] Vitoria zauważa, iż dopuszczenie zabijania niewinnych prowadziłoby do tego, że i wojny byłyby dopuszczalne przeciwko niewinnym.

[358] Nic nie uzasadnia jednak podejmowania się działań śmiercionośnych przeciwko rezerwistom i rekrutom, gdyż są oni „jeszcze" osobami niewinnymi. Uzasadnione mogą być jednak pewne działania zapobiegające włączeniu ich do formacji zbrojnych.



146:42483

Dlatego też państwo okupujące pewne tereny nie może podejmować się działań śmiercionośnych wobec osób, które tylko *potencjalnie* mogą stać się jego wrogami. Jak dodaje Vitoria, całkowicie niedopuszczalne jest zabijanie dzieci lub cywili, którzy w przyszłości mogą potencjalnie zostać włączeni do armii[359]. Nikt nie może być karany za niesprawiedliwość przyszłą, a jeszcze niedokonaną.

Kolejno, ze względu na absolutny zakaz zamierzonego zabijania niewinnych wszelkie środki używane w trakcie wojny muszą pozwalać na to, aby kierować je przeciwko wybranym osobom. Niedopuszczalne jest zatem stosowanie broni masowego rażenia, a także innych typów broni, która cechuje się wyjątkowo dużą niecelnością.

Choć całkowicie zakazane jest zamierzone zabijanie osób niewinnych i niewalczących, to w pewnych okolicznościach może się zdarzyć, że zostaną one pozbawione życia. Mowa tutaj oczywiście o sytuacji, w której śmierć osób niewinnych jest skutkiem ubocznym działań wojennych[360]. Vitoria przywołuje przykład ostrzału miasta czy twierdzy z machin oblężniczych. Współczesnym odpowiednikiem jest natomiast bombardowanie obozu wojskowego, w którym przebywa cywil. W obu przypadkach śmierć cywili byłaby skutkiem ubocznym wojskowego działania śmiercionośnego. Vitoria uznaje, że śmierć cywili jest dopuszczona właśnie jako skutek uboczny działań wojennych. Przemawiają za tym dwie racje. Po pierwsze, śmierć cywili nie jest wtedy zamierzona jako cel, jako środek lub pośrednio (śmierć nie jest założona pośrednio, gdy intencje wykonawcy są odpowiednie). Po drugie, odrzucenie możliwości podejmowania się takich działań prowadziłoby to całkowitego uniemożliwienia prowadzenia wojny. Vitoria dodaje jednak, że lepiej zaniechać takiego ostrzału w sytuacji, gdyby prowadził on prawie wyłącznie do śmierci osób niewinnych[361].

B. Osoby niewinne i walczące stanowią drugą grupę podmiotów, wobec których działania wojenne mogą być podejmowane. Żołnierze wojujący sprawiedliwe mogą działać z zamiarem pozbawienia życia wrogów, którzy biorą udział w wojnie niesprawiedliwej. Jest dla nich dopuszczalne wszystko, czego godziwie można się podejmować w trakcie wojny. Żołnierze ci jako osoby niewinne nie mogą zostać w sposób zamierzony zabici przez państwo

[359] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, dodatkowa uwaga do pytania 4, uwaga do twierdzenia 2, s. 449.
[360] Zob. Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 11, konkluzja 2, s. 538.
[361] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, dodatkowa uwaga do pytania 4, twierdzenie 2, s. 448-449.



147:54885

prowadzące niesprawiedliwą wojnę, gdyż sprzeciwiałoby się to pierwszej ogólnej normie moralnej regulującej wojowanie.

Należy również rozważyć przypadek żołnierza, który walczy z wrogiem także wojującym sprawiedliwie. Po pierwsze, żołnierz może być w niezawinionej niewiedzy co do faktu, że jego przeciwnik także prowadzi wojnę obiektywnie sprawiedliwą. W takiej sytuacji żołnierz pozostający w niezawinionej niewiedzy co do statusu moralnego wroga, może wobec niego stosować wszelkie śmiercionośne środki wojenne, jakie są dopuszczalne wobec wroga prowadzącego wojnę niesprawiedliwą. Po drugie, dany żołnierz może być świadomy, że jego wróg także prowadzi wojnę sprawiedliwą i jest *de facto* niewinny – w takiej sytuacji niedopuszczalne jest zamierzone zabijanie wroga. Zwyczajne uprawnienie wojskowe zostaje wtedy zawieszone, a moralnie godziwa staje się jedynie obrona własnego życia przed atakiem (co wynika z uprawnienia do samoobrony)[362].

C. Przechodząc do analizy tego, co dopuszczalne wobec podmiotów winnych i niewalczących, trzeba przypomnieć, iż do tej grupy podmiotów zaliczają się przede wszystkim wojskowi medycy, jeńcy oraz żołnierze przebywający w szpitalach wojskowych. Są oni pełnoprawnymi członkami sił zbrojnych, którzy jednak nie podejmują się walki.

Z jednej strony zadaniem medyków nie jest walka i unieszkodliwianie przeciwnika, a raczej opieka medyczna nad żołnierzami. Z drugiej strony, jeńcy i ranni żołnierze są stale niezdolni do walki, czy to z uwagi na swoje uwięzienie, czy z powodu odniesionych ran. Twierdzę, że niedopuszczalne jest ich zamierzone zabijanie tych osób, gdyż nie stanowią one zagrożenia o naturze wojennej. Jedyna okoliczność, w której mogą oni stracić swoje życie, polega na tym, iż ich śmierć stanowić będzie skutek uboczny wojennego działania śmiercionośnego[363]. Z tej racji upodabniają się oni do osób prywatnych, które także nie walczą przeciwko danemu państwu i nie stanowią adresatów działań wojennych. Różnica między osobami prywatnymi a podmiotami zaliczanymi do omawianego tutaj typu realizuje się raczej w różnorakich sankcjach karnych stosowanych wobec pokonanych wrogów. O ile osoby prywatne jako nieuczestniczące w wojnie nie mogą zostać nigdy uwięzione po wojnie

[362] Zob. Domingo Báñez OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, q. 40, a. 1, pytanie 11, konkluzja 2, s. 538.

[363] Podobnie sprawa się ma także w odniesieniu do kapelanów wojskowych. Twierdzę, że mogą zostać pozbawieni życia jedynie akcydentalnie, gdyż, podobnie jak medycy, nie podejmują się oni walki. Można nawet powiedzieć, że są jeszcze mniej niebezpieczni dla wrogiego państwa niż medycy wojskowi. O ile żołnierze z jednostek medycznych mogą zostać włączeni w szeregi zwyczajnych oddziałów bojowych, o tyle kapelanów obowiązuje absolutny zakaz rozlewania krwi. Kwestię tę rozważam w części 5.5.2.1.



148:41936

w obozach jenieckich, o tyle jest to jak najbardziej dopuszczalne wobec wojskowych medyków oraz żołnierzy rannych w boju (gdy pozwala na to ich stan medyczny).

Niedopuszczalne jest dlatego prowadzenie wojny zgodnie z zasadą „żadnych jeńców". Mówić można tutaj o dwóch przejawach takiej polityki. Po pierwsze, może się ona realizować przez mordowanie jeńców wziętych do niewoli. Po drugie zaś, przez nieprzyjmowanie kapitulacji od żadnego wrogiego żołnierza. O ile niegodziwość pierwszego polega na tym, że zabijane są osoby niewalczące, o tyle drugiego w złamaniu zasady proporcjonalności obowiązującej przy prowadzeniu walki. Niedochowanie zasady proporcjonalności tkwi w tym, że nie minimalizuje się ofiar ze strony przeciwnej, które przecież nie dopomagają w osiągnięciu celu wojskowego.

D. Jako ostatnie omówione zostaną normy wojowania przeciwko osobom winnym i walczącym. Stanowią one w ścisłym sensie modelowy typ uczestnika wojny – są to osoby, które w wojnie biorą udział. Wobec nich dopuszczalne jest stosowanie najszerszej gamy wojennych środków śmiercionośnych. Francisco de Vitoria oraz Hieronymus Noldin stwierdzają, że można wobec nich uczynić wszystko, co jest konieczne dla uzyskania pokoju i zabezpieczenia się przed wrogami[364]. To, że dopuszczalne jest wszystko, co jest konieczne dla osiągnięcia pokoju i zabezpieczenia się przed wrogami, nie oznacza oczywiście dopuszczalności wszelkich możliwych do pomyślenia sposobów zabijania wroga. Raczej dopuszczalne jest wszystko, co jest zgodne z normami moralnymi określonymi we wstępie do tego podrozdziału. Nie mogą w sposób zamierzony zostać zabici niewinni, stosowana broń musi pozwalać na rozróżnienie między winnymi i niewinnymi, a działania wojenne muszą być proporcjonalne do aktualnych celów wojennych.

Vitoria stwierdza, że dozwolone jest zamierzone zabicie każdego wroga, który opiera się sile następującej armii[365]. Jest tak dlatego, że stanowi on wtedy zagrożenie, które należy unieszkodliwić. Oczywiście wrogich żołnierzy można pozbawiać życia także wtedy, gdy nie prowadzą aktualnie walki – gdy śpią, okresowo przebywają na zapleczu frontu, są na przepustce lub aktualnie nie posiadają przy sobie broni, ponieważ złożyli ją do wojskowego magazynu. Pozbawianie tych żołnierzy życia jest dozwolone, gdyż jako członkowie jednostek

[364] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, twierdzenie 4, 18, s. 280: „Nec solum haec licent, sed ulterius etiam progredi potest princeps iusti belli, quantum scilicet necesse est ad pariendam pacem et securitatem ab hostibus". Por. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 352 (2), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 378.

[365] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones*, pytanie 4, wątpliwość 5 do pytania 4, twierdzenie 1, s. 454.



149:49197

bojowych są osobami walczącymi, działającymi w imieniu państwa i winnymi uczestnictwa w niesprawiedliwej wojnie. W takich sytuacjach przerwa w walce wynika jedynie z pewnych akcydentalnych i zewnętrznych okoliczności.

Są jednak okoliczności, w których żołnierze przestają być kimś, kogo zabicie w ramach działań zbrojnych jest dopuszczalne. Po pierwsze, absolutnie zakazane jest zamierzone zabijanie żołnierzy, którzy zostali zranieni w czasie walki i obecnie przebywają w lazarecie. Po drugie, całkowicie niedopuszczalne jest zamierzone zabijanie jeńców. Trzeba jednak odróżnić od siebie dwa różne typy pokonanych żołnierzy. Z jednej strony, żołnierz może stać się jeńcem, tylko jeśli wyrazi wolę zaniechania walki. Z drugiej strony, żołnierz może zostać po prostu pokonany, zachowując przy tym wolę dalszego wojowania.

O kwestii jeńców pisał także Francisco de Vitoria. Vitoria uznaje, że po pokonaniu wroga dopuszczalne jest zabicie wszystkich przeciwników, którzy brali udział w walce[366]. Odwołuje się tutaj do Księgi Powtórzonego Prawa, w której napisano, że po zdobyciu miasta, które odmówiło poddania się, dopuszczalne jest zabicie wszystkich przebywających w nim mężczyzn (Pwt 20). Powołując się na ten starotestamentowy zapis, Vitoria jednocześnie ogranicza jego zakres – tylko mężczyźni, którzy brali udział w walce, mogą zostać po pokonaniu zabici. Niemniej i to twierdzenie Vitorii jest niezmiernie problematyczne, gdy weźmie się pod uwagę zakaz zabijania jeńców wojennych. Dlatego konieczne jest dalsze zbadanie tej problematyki.

W kolejnych fragmentach swojego traktatu Vitoria stwierdza, że zabijanie jeńców wojennych nie jest samo w sobie zakazane, gdyż mogą oni zasługiwać na śmierć z racji samego uczestnictwa w wojnie[367]. Jednakże dodaje, że w ramach prawa narodów zabijanie ich uznaje się za niedopuszczalne. Stąd kierując się prawem narodów, należy, zdaniem Vitorii, pokonanych wrogów nie zabijać z racji samego uczestnictwa w walce. Dopuszczalne jest jednak zabicie jeńców, którzy w przeszłości dopuścili się ciężkiej niesprawiedliwości[368]. Pozbawienie ich życia będzie wtedy uzasadnione nie tyle z uwagi na ich uczestnictwo w walkach, ile z racji pewnej dodatkowej niesprawiedliwości, której dopuścili się przed trafieniem do niewoli. Potwierdza to kolejne twierdzenie Vitorii, iż nie należy każdego winnego traktować w taki sam sposób i nie każdy może zostać godziwie zabity po

[366] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 5 do pytania 4, twierdzenie 1, s. 454-455.
[367] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 6 do pytania 4, s. 458-459.
[368] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 5 do pytania 4, twierdzenie 2, s. 455.


150:60875

zakończeniu walki[369]. Nawet gdyby cała wspólnota wystąpiła zbrojnie przeciwko jakiemuś państwu, to nie miałoby ono uprawnienia do zabicia wszystkich członków tejże wspólnoty. Dlatego trzeba uznać, że zabijanie jeńców może być dopuszczalne jedynie jako przejaw sądowego uprawnienia do pozbawiania życia.

Wbrew Vitorii twierdzę, że zabijanie jeńców wojennych jest czynem absolutnie niegodziwym. Jeńcy wojenni są co prawda winni z racji członkostwa w armii, niemniej wina ta nie uzasadnia zabicia ich w sytuacji, gdy zostali wzięci do niewoli i nie mogą już walczyć. Jednakże zgadzam się z Vitorią, że dopuszczalne jest zabicie jeńców, którzy przed trafieniem do niewoli popełnili ciężką zbrodnię. Wtedy jednak nie karze się ich *jako* jeńców, ale jako przestępców – śmierć im wtedy zadana będzie realizacją sądowego uprawnienia do zabijania.

W kontekście podmiotów winnych i walczących trzeba wziąć pod uwagę także ostatnią ogólną normę moralną wojowania. Mianowicie, że użyte środki wojenne muszą być proporcjonalne do osiąganego aktualnie celu wojskowego. Jak pokazano, czasami dopuszczalne jest zabicie takich podmiotów z uwagi na niesprawiedliwość dokonaną w przeszłości. Niemniej uzasadnione wydaje się pewne ograniczanie śmiercionośności stosowanych środków bojowych. Niekoniecznie dlatego, żeby zmniejszyć straty wroga, ale raczej w celu minimalizowania ogólnej śmiercionośności konfliktu[370]. Także dlatego, iż współczesne środki zbrojne charakteryzują się znacznie większą destrukcyjnością niż broń stosowana w przeszłości[371]. Niemniej nie trzeba ograniczać śmiercionośności stosowanych środków wojennych, jeśli miałoby to prowadzić do zwiększenia ilości zabitych własnych żołnierzy. Państwo i wszyscy rządzący mają po pierwsze obowiązek ochrony swoich obywateli. Dopiero po dopełnieniu tego obowiązku można wziąć pod uwagę życie żołnierzy służących we wrogiej armii.

Kolejno należy rozważyć, co jest dopuszczalne wobec osób, które biorą udział w wojnie przymusowo. Są to podmioty, które w momencie poboru miały przekonanie, że wojna jest niesprawiedliwa, a jednak ze strachu przed karą zdecydowały o tym, że wezmą w niej udział. Osoba decydująca się na służbę w armii wskutek zewnętrznego przymusu dopuszcza się działania, które Arystoteles zwie mieszanym[372]. Samo w sobie jest ono niedobrowolne,

[369] Zob. tamże, pytanie 4, wątpliwość 5 do pytania 4, twierdzenie 3, s. 456.

[370] Ma to na celu ochronę własnych żołnierzy, gdyż stosowanie środków wojennych o większej śmiercionośności doprowadzi najpewniej do tego, że wróg też będzie tak czynił. Wszystko to zgodnie z zasadą „jak oni nam, tak my im".

[371] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 353 (b), tom 2, wyd. XXX, 1954, s. 324.

[372] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1110a, s. 122.



151:29997

gdyż dany podmiot nie zdecydowałby się na wykonanie go, gdyby ono w pełni od niego zależało. Jednak z uwagi na okoliczności jest to działanie wolne. Choćby ktoś służył w wojsku niechętnie, to czyni to dobrowolnie, gdyż w nim samym jest zasada jego działania. Oczywiście należy wziąć tutaj także pod uwagę to, jaka kara zagraża danej osobie za odmowę uczestnictwa w wojnie. Odmiennie należy oceniać poddanie się przymusowi w sytuacji, gdy za odmowę grozi śmierć, inaczej zaś, gdy sankcją jest jedynie pewna kara finansowa. Choć żadna kara nie usprawiedliwia uczestnictwa w wojnie z przekonaniem o jej niesprawiedliwości, to może jednak zmniejszyć winę tego, kto wbrew swemu przekonaniu bierze w niej udział. Przy ocenie przymusowego uczestnictwa w wojnie należy dodatkowo uwzględnić, na czym udział danej osoby w wojnie polega. Wyróżnić można dwa zasadnicze przypadki. Po pierwsze, gdy ktoś niechętnie walczący wykonuje wszystkie działania zbrojne nakazane mu przez dowódców. Wydaje się, że taka osoba nie zostaje objęta żadną szczególną ochroną przed atakiem, wliczyć ją można do grupy podmiotów winnych i walczących. Pewnym przypadkiem takiego podmiotu mógłby być pacyfista służący w armii, który wykonuje wszystkie rozkazy dowódców. Jego przekonanie o niegodziwości wojny nie sprawia, że czyni on coś lepszego od osoby walczącej z przekonaniem. Jest raczej gorszy od swoich kompanów, gdyż decyduje się na zrobienie czegoś, co sam uznaje za niegodziwe. Po drugie, może być osoba niechętnie biorącą udział w wojnie, która maksymalnie ogranicza swe uczestnictwo w wojnie i jedynie broni się przed atakiem żołnierzy wrogiej strony. Wydaje się, że wobec takiej osoby należy ograniczyć śmiercionośne działania wojenne do minimum, gdyż poza członkostwem w armii, nie dopuszcza się ona niesprawiedliwości w formie niesprawiedliwej walki.

Oczywiście każdy człowiek ma możliwość odmowy wstąpienia do armii. Choć musi wtedy być gotowy na przyjęcie kary, w wielu przypadkach lepiej jest zostać ukaranym niesprawiedliwie, niż samemu zdecydować się na dokonanie niegodziwości.

### 5.5.2. Analiza szczegółowych sposobów prowadzenia wojny

Po określeniu w odniesieniu do różnego typu podmiotów ogólnych norm podejmowania się wojennych działań śmiercionośnych, poddane analizie zostaną szczegółowe sposoby prowadzenia wojny.



152:16255

5.5.2.1. Pobór

Pierwszym działaniem śmiercionośnym, które zostanie omówione w tej części, jest pobór, czyli powołanie danej osoby do armii. Jako takie nie jest to oczywiście działanie śmiercionośne na sposób podobny karze śmierci, śmiercionośnym działaniom policyjnym czy konwencjonalnym sposobom prowadzenia wojny. Nie polega on oczywiście na zabijaniu własnych obywateli. Śmiercionośność poboru tkwi natomiast w narażaniu własnych obywateli na utratę życia i zdrowia w czasie wojny. Zapytać zatem trzeba, dlaczego w pewnych okolicznościach członek wspólnoty może mieć moralny obowiązek zbrojnej obrony ojczyzny?

Odpowiedź na powyższe pytanie udzielona zostanie przez odniesienie do tomistycznej etyki cnót, a konkretnie do cnoty sprawiedliwości. Powszechnie znany jest podział sprawiedliwości na trzy zasadnicze rodzaje: (i) sprawiedliwość legalną (*iustitia legalis*), (ii) sprawiedliwość rozdzielczą (*iustitia distributiva*) oraz (iii) sprawiedliwość wymienną (*iustitia commutativa*)[373]. Nie wnikając w różnice między tymi rodzajami sprawiedliwości, trzeba zauważyć, że sprawiedliwość legalna porządkuje relacje poszczególnych osób ze wspólnotą, mając za swój przedmiot to, co dana osoba jest wspólnocie winna. Z uwagi na tę cnotę, każdy człowiek zobowiązany jest do dbałości nie tylko o dobro własne, ale także o dobro wspólne. Obowiązek ten wynika z wielości dóbr, jakie wspólnota daje swoim członkom w trakcie ich życia. W zamian muszą oni spłacać ten dług, z jednej strony przez łożenie na rzecz wspólnego dobra różnorakich dóbr materialnych, z drugiej zaś strony przez różnego rodzaju świadczenia osobiste. Wśród tych drugich wymienić można między innymi uczestnictwo w życiu społecznym, dbałość o łączące wspólnotę dobra niematerialne, a także, co znaczące w ramach tej dysertacji, pełnienie służby wojskowej w sytuacji, gdy wspólnota jest zagrożona przez zewnętrzny atak lub gdy została dokonana jej ciężka niesprawiedliwość. Ojciec Jacek Woroniecki zauważa, że zasługa płynąca z pełnienia służby wojskowej, która co do swej natury przejawia się w pozbawianiu życia wrogich żołnierzy, tak naprawdę tkwi w narażeniu, a w ekstremalnym przypadku nawet ofiarowaniu, własnego życia dla dobra wspólnoty[374]. Z tego żołnierskiego poświęcenia dla wspólnoty służba wojskowa czerpie swoją czcigodność i szacowność. Stąd nie mają racji ci, którzy w żołnierzach widzą tych, „których zawód polega na zabijaniu bliźnich”[375].

[373] Zob. *S. th.* II-II, q. 58, a. 5 oraz q. 61.
[374] Zob. Jacek Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom 3, Wydawnictwo Fundacji *Servire Veritati*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 92-93.
[375] Tamże, s. 92.


153:27930

Oczywiście członkowie wspólnoty mogą zostać w sposób godziwy zwerbowani w szeregi armii jedynie w sytuacji, gdy prowadzona wojna jest sprawiedliwa. W przeciwnym wypadku, czyli w sytuacji werbunku na wojnę niesprawiedliwą, państwo zmuszałoby podległe sobie osoby do czynienia zła. Co więcej, narażałoby ich życie dla sprawy w swej naturze niesprawiedliwej. Jednakże, jeśli wojna jest sprawiedliwa, to można ogólnie powiedzieć, że niemal każdy mężczyzna[376] będący członkiem danej wspólnoty powinien bronić jej przed napaścią lub niegodziwością dokonaną przez inne państwo[377].

Warto jeszcze odnieść się do kwestii powszechnej służby wojskowej. Przykładowo, jak określały nieobowiązujące już przepisy z czasów PRL, każdy dorosły obywatel miał obowiązek pełnienia służby wojskowej[378]. Powszechny obowiązek pełnienia służby wojskowej jest czymś problematycznym, gdyż zakłada, że wszelkie osobiste obowiązki osób prywatnych mogą zostać zniesione z uwagi na obowiązek wojskowy wobec ojczyzny.

Także z perspektywy historycznej powszechny obowiązek służby wojskowej jest czymś nowym. W okresie życia samego Akwinaty jedynie jeden stan społeczny – a mianowicie stan rycerski – był objęty obowiązkiem walki zbrojnej. Pozostałe stany były wyłączone z tego obowiązku, gdyż ciążyły na nich odmienne obowiązki wobec wspólnoty, np. chłopstwo wypełniało obowiązki związane z pracą na roli. Także kapłani byli włączeni spod obowiązku służby wojskowej. Św. Tomasz uznaje dodatkowo, iż udział w walce zbrojnej jest dla kapłana czymś zakazanym[379]. Wymienia dwie racje, które za tym zakazem przemawiają. Po pierwsze, uczestnictwo w wojnie wprowadza niepokój w umyśle wojującego. O ile jest to akceptowalne w przypadku osób świecki, dla kapłanów stanowi to przeszkodę w „kontemplacji tego, co święte, wychwalaniu Boga oraz modlitwie za lud, co przynależy do służby duchownego”[380]. Z uwagi na pewne wyższe obowiązki, kapłani mogą winni zostać wyłączeni z obowiązku wykonywania działań o mniejszej wartości.

---

[376] Katolicka etyka zasadniczo nie dopuszcza służby wojskowej kobiet. Woroniecki wiąże tę kwestię z narażaniem się danych członków wspólnoty na śmierć w celu pomnożenia dobra wspólnego. O ile mężczyźni narażają swoje życie w czasie wojny, o tyle kobiety czynią to w czasie ciąży i porodu. Zob. tamże, s. 94.
[377] Zob. tamże, s. 93.
[378] Por. Ustawa z dnia 30 stycznia 1959 r. o powszechnym obowiązku wojskowym, Dz. U. 1959 nr 14 poz. 75, art. 8.
[379] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 2.
[380] *S. th.* II-II, q. 40, a. 2, co.



154:80953

Po drugie, św. Tomasz zauważa, że kapłan realizuje swe powołanie przez służbę ołtarza ustanowioną przez Jezusa Chrystusa. O niej św. Paweł pisał:

„Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę». Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie" (I Kor 11, 25-26).

Dlatego też nie przystoi kapłanom wylewać krwi człowieka, gdyż winni oni naśladować Chrystusa, który dał przelać swoją krew dla zbawienia świata[381]. Mogą oni jednak spełniać obowiązki wojskowego kapelana, którego zadaniem jest wspieranie duchowo walczących i udzielanie im świętych sakramentów[382]. Z uwagi na wielkie dobro, jakiemu kapłani oddają swoje życie, państwa wymuszające na nich pełnienie służby wojskowej należy uznawać za totalitarne, gdyż żądają one od osób prywatnych całkowitego poddania.

Problematyka udziału w wojnie kapłanów odnosi się także do kwestii subiektywnego przekonania o sprawiedliwości wojny. Zmuszanie kapłanów do udziału w wojnie nie jest dopuszczalne, gdyż przez to przymuszano by ich do działania wbrew własnemu sumieniu. Także osoby świecie mogą w pewnych okolicznościach dojść do szczerego przekonania o niesprawiedliwości wojny. Państwo, które zmusiłoby takich świeckich do walki, w rzeczywistości zmuszałoby by ich do czynienia czegoś, co uznają za niegodziwe[383].

Kończąc rozważania nad poborem, warto zauważyć, iż: (i) w pewnych okolicznościach członkowie wspólnoty mają moralny obowiązek obrony swojej ojczyzny przed niesprawiedliwością dokonaną (lub dokonywaną) jej przez obce państwo, (ii) powszechny obowiązek służby wojskowej jest nieuprawnionym nadużyciem władzy przez państwo.

5.5.2.2. Podstęp wojenny

Kolejno rozważona zostanie dopuszczalność stosowania tak zwanego podstępu wojennego. Na wstępie należy rozważyć, co przez taki podstęp należy rozumieć. Jak stwierdza Hieronymus Noldin, żołnierze i partyzanci biorący udział w wojnie muszą być rozpoznawalni przez strój (lub przynajmniej wyróżniające elementy stroju) oraz jawnie

[381] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 2, co.

[382] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 2, ad 2.

[383] Współcześnie osoba, która nie chce brać udziału w wojnie, może alternatywnie podjąć się wypełnianie służby zastępczej. Jeśli jednak wojna już się rozpocznie, to pełnienie służby zastępczej przestaje być możliwe – wtedy wspólnota żąda, aby ci, którzy cieszyli się pełnią praw w czasie pokoju, w czasie wojny spełnili swój obowiązek, broniąc jej przed niesprawiedliwością. Por. Ustawa z dnia 11 marca 2022 roku o obronie Ojczyzny, Dz. U. z 2022 r. poz. 655, art. 559-589.



155:77891

noszoną broń[384]. Stąd niedopuszczalne jest prowadzenie walki przez nieoznaczone grupy walczących, jak to czynili np. afgańscy talibowie w trakcie wojny ze Związkiem Sowieckim. Niedochowanie tej normy nie tylko prowadzi do wypaczenia wojny, która powinna być starciem rozpoznających się wzajem armii, ale także tworzy wielkie niebezpieczeństwo dla cywili i innych osób, których zabijanie w czasie wojny jest absolutnie zakazane.

Zatem podstęp dotyczy nie tyle rozpoznawalności armii jako armii, ile sposobu wykonywania konwencjonalnych wojennych działań śmiercionośnych. W przeciwieństwie do jawnie dokonywanych śmiercionośnych działań zbrojnych podstęp wojenny charakteryzuje się tym, że dokonywany jest w skrytości przed wrogiem. Przykładem takiego typu podstępu są zasadzki polegające na tym, że wroga wciąga się w pułapkę, aby następnie go otoczyć i zniszczyć zmasowanym atakiem. Poza zasadzkami w czasie wojny stosowane są także różnego rodzaju fortele, mające na celu zmylić wroga co danego działania wojskowego, skłonić go do popełnienia błędu i ostatecznie pokonać. Historycznym przykładem takiego fortelu były pozorowane ucieczki z pola bitwy.

Ogólnie rzecz biorąc, w ramach etyki tomistycznej uznaje się, że tak opisane działania podstępne są w czasie wojny dopuszczalne. Jednakże, jak dodaje Hieronymus Noldin, niedopuszczalne jest stosowanie takich podstępów, przed którymi w sposób roztropny nie można się zabezpieczyć[385]. To, że wróg wpada w pułapkę zastawioną, wynikać musi zawsze z jego zawinionej ignorancji lub lekkomyślności w działaniu. Nie może być ona skutkiem czegoś, co dla człowieka roztropnego jest niemożliwe do przewidzenia. Kwestia ta wiąże się także z drugim pytaniem związanym z dopuszczalnością podstępów wojskowych – w jaki sposób można wciągnąć wroga w pułapkę. Jak zauważa Akwinata, podstępem nie jest to, co jest wynikiem kłamstwa lub złamania przysięgi. Opiera się to na mocnym przekonaniu św. Tomasza o całkowitej niedopuszczalności kłamstwa. Kłamstwo jest niedopuszczalne, gdyż sprawia, że mowa staje się niewiarygodna, a życie wspólnotowe ulega rozkładowi[386]. Stąd żaden władca nie może zawierać sojuszy lub umów z innymi państwami, jeśli mają one służyć zdradzieckiemu atakowi na te państwa. Podobnie wojsko nie może rozsyłać nieprawdziwych planów wojennych, które wróg miałby przechwycić i z ich powodu wpaść w

[384] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 354 (c), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 378.
[385] Zob. tamże, ks. 5, q. 7, pkt 352 (2), 1954, s. 378. Por. także Józef M. Bocheński OP, *Teoria prawości żołnierskiej*, [w:] tegoż, *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, s. 61.
[386] Zob. *S. th.* II-II, q. 110.



156:38715

zasadzkę. Nawet wobec wrogów należy zachowywać „prawa wojenne i przymierza”[387], a także czynić jedynie to, co moralnie godziwe.

Dozwolony jest zatem podstęp, który jest wynikiem nie tyle kłamstwa lub krzywoprzysięstwa, ile nieujawniania wrogowi swoich planów lub niewerbalnego wprowadzania go w błąd. Wtedy unieszkodliwia się wrogie wojska dzięki przemyślanemu kierowaniu własnymi wojskami, dbałości o nieujawnianie informacji i podstępnemu przygotowaniu zasadzki. Dopuszczalne jest przeprowadzenie na wroga ataku z zaskoczenia lub zniszczenie go po pozorowanej ucieczce. Zwłaszcza jeśli tym sposobem pokonuje się siły wroga, które w normalnych okolicznościach byłyby niemożliwe do przemożenia.

5.5.2.3. Dywersja – szpiegostwo – skrytobójstwo

Obok konwencjonalnych środków prowadzenia wojny, istnieje także szeroki zbiór środków nieregularnych. Można powiedzieć, że o ile te pierwsze dokonywane są na polach bitew, o tyle te drugie są realizowane w samym państwie wroga lub terenach przez niego okupowanych. Są to zatem działania dokonywane przez osoby działające w pewnym sensie niejawnie. Do takich nieregularnych środków prowadzenia walki należy dywersja, szpiegostwo oraz skrytobójstwo.

Na poziomie ogólnym przez dywersję należy rozumieć działania skierowane przeciwko wrogowi, które dokonywane są za liniami wroga i mają na celu szkodzenie mu w sferach kluczowych dla prowadzonej wojny. Dywersja skierowana jest zwłaszcza przeciwko fabrykom zbrojeniowym oraz infrastrukturze umożliwiającej transport żołnierzy i broni na front. Zawiera się w niej także wszelkiego rodzaju działania mające zdemoralizować żołnierzy wroga, przedstawiając im niegodziwość prowadzonej przez nich wojny. Szpiegostwo natomiast polega na skrytym uzyskiwaniu dostępu do tajnych informacji i dokumentów o znaczeniu wojskowym. Należy zadać zatem pytanie, czy dywersanci i szpiedzy mają uprawnienie do zamierzonego zabijania tych, którzy utrudniają im osiąganie ich celów.

Na samym początku trzeba zauważyć, że śmiercionośne działania przez nich dokonywane nie mogą nigdy być skierowane przeciwko osobom niewinnym. Dotyczy to każdego typu zamierzenia. Przykładowo, nie mogą oni wysadzać zapór rzecznych, gdyż rozlanie się wody po wielkich powierzchniach kraju na pewno doprowadzi do śmierci osób

[387] Zob. *S. th.* II-II, q. 71, a. 3, ad 3 oraz Włodzimierz Ziółkowski, *Wojna sprawiedliwa u św. Tomasza z Akwinu*, „Ogrody nauk i sztuk” 1 (2020, 1), s. 26.



157:82086

niewinnych[388]. Wydaje się, że szpiedzy jako osoby nieodznaczające się od cywili strojem czy jawnym noszeniem broni mogą zabijać jedynie wtedy, gdy śmierć wroga jest skutkiem ubocznym obrony. Natomiast w przypadku dywersantów wszystko zależy od tego, czy można ich odróżnić od cywilów. Jeśli działają oni w ukryciu, to, podobnie jak szpiedzy, mogą się oni jedynie bronić przed atakiem na swoje życie. Jednak gdy sformułowana zostanie partyzancka jednostka dywersyjna, która posługuje się pewnymi rozpoznawalnymi oznaczeniami, to mogą oni działać w sposób typowo wojskowy – zabijać z zamiarem pozbawienia życia.

Ważne jest także to, że szpiegostwo i dywersja jest dopuszczalna jedynie dla strony wojującej sprawiedliwie. Wszelkie skądinąd dopuszczalne środki wojowania są niedopuszczalne, jeśli dane państwo prowadzi wojnę niesprawiedliwą (dywersja i szpiegostwo są niedopuszczalne, gdyż wynikają z pierwotnego niegodziwego działania – wszczęcia lub prowadzenia niesprawiedliwej wojny; wynika to z zasady *versanti in re illicita*).

Całkowicie odmiennym typem śmiercionośnego działania państwa w czasie wojny jest skrytobójstwo. Jest to działanie co do swej natury śmiercionośne, gdyż polegające na tajemnym i zamierzonym zabijaniu wrogów, zwłaszcza ważnych przywódców i dowódców wojskowych. Jak jednak wcześniej stwierdziłem, uczestnicy wojny biorący udział w walce, muszą być rozpoznawalni przez strój i jawne noszenie broni[389]. Ten warunek oczywiście nie jest spełniany przez skrytobójców, którzy, jak określa sama nazwa, zabijają skrycie, w taki sposób, aby ich tożsamość pozostała nieznana. Stąd zgodnie z etyką tomistyczną wojskową skrytobójcze zabijanie wrogów w czasie wojny jest absolutnie zakazane.

5.5.2.4. Broń autonomiczna

Ogólnie można powiedzieć, że pojawienie się na świecie broni autonomicznej wiąże się z rozwojem tak zwanej „sztucznej inteligencji". Twierdzi się, że wyposażona w taką „inteligencję" broń jest w stanie „oceniać" aktualne okoliczności pola bitwy, aby na ich podstawie samodzielnie „zdecydować" o podjęciu konkretnego wojennego działania śmiercionośnego. Za Alexem Leveringhausem można posłużyć się następującym podziałem autonomicznych systemów bojowych: (i) systemy całkowicie sterowane przez kierującego

[388] W czasie II Wojny Światowej siły powietrzne wojsk alianckich bombardowały zapory rzeczne w Holandii. Prowadziło to do zalania wielkich części kraju, a także śmierci setek niewinnych osób. Umierający ludzie byli nie tylko niewinni, ale dodatkowo byli obywatelami państwa sojuszniczego, jakim była Holandia dla innych państw alianckich. Zob. Elizabeth Anscombe, *Mr Truman's Degree*, Oxonian Press, Oxford 1958, ss. 1-8.
[389] Zob. Hieronymus Noldin, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 7, pkt 354 (c), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 378.


158:10496

nimi żołnierza (*in-the-loop-systems*), (ii) systemy działające na podstawie programu określonego przez człowieka i „wolne" w ramach tego programu; kierujący żołnierz ma możliwość zastąpienia komputera w sferze decyzyjnej (*on-the-loop-systems*); (iii) systemy działające na podstawie programu stworzonego przez człowieka, który jednak same rozwijają, a w czasie swojego działania są poza kontrolą człowieka (*out-of-the-loop systems*)[390].

Bronią autonomiczną w ścisłym sensie nie będzie na pewno broń działająca na podstawie systemu typu (i), np. drony sterowane bezpośrednio przez wojskowego operatora. Jedynie takie systemy uzbrojenia, które w pewnych okolicznościach „samodzielnie podejmują decyzje" o dokonaniu ataku, stanowią właściwe przykłady broni autonomicznej – taką bronią są systemu typu (ii) i (iii). Takie zaawansowane systemy uzbrojenia zwane są czasem robotami bojowymi, które charakteryzują się „silną sztuczną inteligencją"[391] lub „śmiercionośnymi systemami autonomicznej broni"[392]. W ramach tej dysertacji interesujące są oczywiście jedynie *śmiercionośne* „inteligentne" systemy bojowe, które w sposób zamierzony lub uboczny powodują czyjąś śmierć[393].

Broń autonomiczna ma swoich zwolenników wśród współczesnych filozofów i naukowców, którzy twierdzą, że zaawansowane roboty bojowe mają pewne znaczące zalety[394]. Postulują, iż: (i) broń autonomiczna pozwoli na prowadzenie działań zbrojnych bez

---

[390] Podział i opisy danych systemów za: Alex Leveringhaus, *Ethics and Autonomous Weapons*, Palgrave Macmillan, London 2016, s. 3-4; por. United States Department of Defense, *Unmanned Systems Integrated Roadmap FY2011-2036*, 2011, https://irp.fas.org/program/collect/usroadmap2011.pdf (data dostępu 29.05.2023). Podział ten znaleźć można także w: Gregory Reichberg, Henrik Syse, *Applying AI on the Battlefield: The Ethical Debates*, [w:] *Robotics, AI, and Humanity. Science, Ethics, and Policy*, J. von Braun, M. Archer, G. Reichberg, M. Sorondo (red.), Springer Cham, Cham 2021, s. 149-150.

[391] Zob. Rafał Rejmaniak, *Odpowiedzialność karna za skutki spowodowane przez autonomiczne roboty bojowe – zarys problemu*, [w:] *Wykorzystanie dronów i robotów w systemach bezpieczeństwa. Wybrane aspekty*, R. Kamprowski, M. Skarżyński (red.), Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2019, s. 28-29.

[392] Zob. Gregory Reichberg, Henrik Syse, *Applying AI on the Battlefield: The Ethical Debates*, [w:] *Robotics, AI, and Humanity. Science, Ethics, and Policy*, ss. 147-161.

[393] Przykładem takiej broni jest używany przez izraelskie i chińskie siły powietrzne bezzałogowy aparat latający IAI *Harpy*. Wykorzystywany jest on do niszczenia instalacji radarowych określonego typu. Wojskowy operator tego urządzenia określa jedynie obszar działania tej broni, po czym wypuszczony w powietrze aparat samodzielnie „decyduje" o wystrzeleniu pocisku rakietowego, uprzednio określając, czy dana konstrukcja w rzeczywistości spełnia cechy odpowiadające instalacji radarowej.

[394] Zrekonstruowane zostaną tutaj w większości racje Ronalda C. Arkina, jednego z najbardziej znaczących zwolenników broni autonomicznej. Zob. Ronald C. Arkin, *The Case for Ethical Autonomy in Unmanned Systems*, „Journal of Military Ethics" 9 (2010, 4), s. 333-334. Analizy nad bronią autonomiczną: por. także Gregory Reichberg, Henrik Syse, *Applying AI on the Battlefield: The Ethical Debates*, s. 151; Kenneth R. Himes OFM, *Drones and The Ethics of Targeted Killing*, Rowman & Littlefield, New York, London 2016; Nico Vorster, *Killing from a Distance: A Christian Ethical Evaluation of CIA Targeted Drone Killings*, „The Heythrop Journal" 56 (2015), ss. 836-849; Damian Winczewski, *Drony bojowe w teorii wojny sprawiedliwej*, „Dialogi Polityczne" 26 (2019), ss. 39-53.



159:71869

ryzykowania życia i zdrowia żołnierzy[395]; (ii) roboty posiadają doskonalsze od człowieka systemy czujników, które pozwalają na lepsze rozpoznanie sytuacji na polu bitwy; (iii) autonomiczne roboty nie posiadają sfery emocjonalnej, która ograniczałaby ich procesy decyzyjne; (iv) jako byty pozbawione psychiki, roboty nie mogą wpaść w psychologiczną pułapkę zwaną „spełnieniem scenariusza" (*scenario fulfilment*), które polega na interpretowaniu uzyskiwanych informacji w taki sposób, aby spełniały one założony wcześniej przebieg wydarzeń[396]; (v) roboty są szybsze i doskonalsze co do zdolność do gromadzenia i przetwarzania informacji – roboty te uzyskują informacje nie tylko przez swoje czujniki, ale także z zewnętrznych wojskowych bazy danych; (vi) roboty autonomiczne mogą obserwować działania walczących stron, raportując wykroczenia przeciwko prawu międzynarodowemu.

Wydaje się, że argumenty te można podzielić ogólnie na dwa typy. Po pierwsze, zaznacza się znaczenie autonomicznych robotów jako środka pozwalającego na oszczędzanie życia żołnierzy. Po drugie, stwierdza się, że zdolności poznawcze i analityczne robotów bojowych są znacznie doskonalsze od ludzkich. Poprawność pierwszego argumentu wydaje się zależeć od poprawności argumentu drugiego. Ów drugi argument może jednak zostać podważony.

W celu pokazania, iż twierdzenie o doskonałości działania autonomicznych robotów jest bardzo problematyczne, konieczne jest odniesienie się do problematyki rozumowań praktycznych, a zwłaszcza do kwestii racjonalności i racji[397] działań (współcześnie rozważane między innymi przez Edwarda J. Lowe[398]). Jak uznaje Lowe, racjonalność jako taka jest stopniowalna – różnego rodzaju byty charakteryzują się różnym stopniem racjonalności. O zwierzętach można powiedzieć, że posiadają racjonalność w słabym sensie, gdyż nawet jeśli można określić pewne racje ich działań, to samo działanie wykonywane jest przez nie instynktownie, nie z uwagi na te racje. Także z uwagi na swój naturalny instynkt działają one jedynie zgodnie z regułami określanymi przez racje, nie działając jednak na ich podstawie, gdyż to wymagałoby od tych zwierząt uświadomienia sobie istnienia tych racji, a także

[395] Zob. Alex Leveringhaus, *Ethics and Autonomous Weapons*, s. 61.

[396] Przykładem „spełniania scenariusza" ma być zestrzelenie w 1988 roku pasażerskiego samolotu irańskich linii lotniczych przez krążownik rakietowy USS Vincennes.

[397] Przez rację działania rozumiane będą tutaj pewnego rodzaju okoliczności przemawiające za danym działaniem.

[398] Zob. Edward J. Lowe, *The Will as a Rational Free Power*, [w:] *Powers and Capacities in Philosophy The New Aristotelianism*, J. Greco, R. Groff (red.), Routledge, New York 2013, ss. 172-185.



160:77117

pojęcia ich właśnie jako racji przemawiających za pewnym działaniem[399]. Całkiem odmiennym typem racjonalności – racjonalnością w sensie silnym – charakteryzują się ludzie. Działania ludzkie podejmowane są na podstawie racji pojmowanych właśnie *jako* racje, czyli pewne okoliczności przemawiające za danym działaniem. Ponadto działania ludzi nie są jedynie zgodne z regułami, ale regułami się kierują w sposób uświadomiony[400].

Podobnie jak w przypadku zwierząt, tak i w przypadku komputerów czy programów komputerowych, można mówić jedynie o racjonalności w słabym sensie. Argumentować za tym można przez porównanie działań komputerów (czy programów) z działaniami ludzkimi. Po pierwsze, o ile człowiek przed rozpoczęciem działania rozważa, czy dane racje za nim przemawiają, o tyle komputer reaguje na racje w sposób automatyczny i wyznaczony przez swój program. Po drugie, o ile człowiek podejmuje się działania właśnie dlatego, że za nim przemawiają pewne racje, o tyle komputer czyni to z uwagi na pewne zewnętrzne okoliczności, których jednak nie pojmuje *jako* racji. Po trzecie, o ile człowiek ma zdolność do zaniechania działania także w sytuacji, gdy pewne przekonujące racje za nim przemawiają, o tyle robot zawsze „zdecyduje", aby działanie dokonać, jeśli tylko „racje" za działaniem przeważą „racje" przeciw działaniu. Po czwarte zaś, o ile człowiek może kierować się regułami, o tyle zaawansowany robot jest w stanie działań tylko zgodnie z nimi. Najbardziej uderzająca wydaje się trzecia różnica – tylko człowiek ma zdolność zaniechania działania, choćby za jego dokonaniem przemawiały pewne przeważające racje.

Na tę cechę ludzkiego działania zwraca także uwagę Alex Leveringhaus. Nie wpisuje tego co prawda w problematykę racji działania, jednak jednoznacznie dostrzega, że zdolność do zaniechania działania jest typowo ludzka[401]. Zatem między człowiekiem a innymi bytami występuje istotowa różnica co do racjonalności i zdolności podejmowania się różnorakich działań.

Ciekawą krytykę stanowiska sprzyjającego „robotyzacji" pola bitwy prezentują także Reichberg i Syse. Twierdzą, po pierwsze, że ciągłe skupianie się zwolenników zaawansowanych robotów bojowych na kwestii poznawania okoliczności działania jest w rzeczywistości współczesną formą intelektualizmu etycznego, którego początki znajdują w filozofii Sokratesa[402]. Zauważają także, iż emocje jako takie stanowią ważny element

[399] Działanie zgodne z regułami polega na działaniu na podstawie i w świetle racji; zob. tamże, s. 181.
[400] Zob. tamże, s. 184. Nie dotyczy to oczywiście wszystkich działań ludzkich, ale jedynie tych, które są podejmowane na podstawie pewnego rozumowania praktycznego.
[401] Zob. Alex Leveringhaus, *Ethics and Autonomous Weapons*, s. 89-117.
[402] Zob. Gregory Reichberg, Henrik Syse, *Applying AI on the Battlefield: The Ethical Debates*, s. 151-152.


161:40058

ludzkiego życia moralnego. Mogą co prawda stać się przeszkodą w podejmowaniu właściwych decyzji, jednak są też ważną oznaką moralnego charakteru człowieka, a także podpowiedzią co do poprawności danego działania[403]. Stwierdzają także, że do właściwego działania konieczne jest istnienie w podmiocie dialogu, rozmowy z samym sobą. Tego nie ma jednak w robocie, stąd nie może on właściwie namyślać się nad działaniem. Zatem brak sfery emocjonalno-wolitywnej w robotach tak naprawdę sprawia, że są one mniej, a nie bardziej doskonałe.

Nie prowadząc już dalej powyższych rozważań, należy stwierdzić, że istnienie całkowicie *autonomicznych* systemów uzbrojenia jest filozoficznie problematyczne. Jakkolwiek zaawansowane byłyby takie roboty, i tak nie będą działać i decydować na sposób właściwy człowiekowi. Z tego względu nie jest dopuszczalne ich szerokie zastosowanie, gdyż właśnie zdolność człowieka do oceny tego, co należy w konkretnym momencie zrobić (stanowiąca realizację cnoty roztropności), jest niezbędna do działania w sposób właściwy. Dopuszczalne jest jednak stosowanie takich „autonomicznych" środków bojowych, przy których wykorzystaniu to właśnie żołnierz (operator) jest tym, kto ostatecznie podejmuje decyzję o podjęciu ataku.

5.5.2.5. Wojna hybrydowa

Rozpoczynając rozważania nad dopuszczalnością wojen hybrydowych, chciałbym zauważyć, iż w naukach o bezpieczeństwie wojna hybrydowa jest definiowana na wiele różnych sposobów[404]. W ramach problematyki wojny hybrydowej porusza się zarówno kwestie *ius ad bellum*, jak i *ius in bello*. Z jednej strony, wojna hybrydowa charakteryzuje się rozmyciem granicy między stanem pokoju oraz stanem wojny między państwami. Oznacza to, że dane państwo podejmuje się działań wojennych wobec państwa drugiego, starając się jednocześnie uniknąć zaangażowania się w oficjalny konflikt zbrojny. Z drugiej strony,

[403] Zob. tamże, s. 152.

[404] Zob. między innymi: John Arquilla, *Can Information Warfare Ever be Just?*, „Ethics and Information Technology" 1 (1999), ss. 203-212; Frank G. Hoffman, *Hybrid warfare and challenges*, [w:] *Strategic Studies*, T. Mahnken, J. Maiolo (red.), Routledge, London 2014, ss. 329-338; Agata Kleczkowska, *Wojna hybrydowa – uwagi z perspektywy prawa międzynarodowego publicznego*, „Sprawy międzynarodowe" 2 (2015), ss. 93-110; Paweł Ochmann, Jakub Wojas, *Wojna hybrydowa jako przykład umiędzynarodowienia konfliktu wewnętrznego*, „Studia Prawa Publicznego" 22 (2018, 2), ss. 101-121; Erik Reichborn-Kjennerud, Patrick Cullen, *What is Hybrid Warfare*, „Policy Brief" 1 (2016), ss. 1-4; Łukasz Skoneczny, *Wojna hybrydowa – wyzwanie przyszłości?*, [w:] *Przegląd bezpieczeństwa wewnętrznego*, wydanie specjalne, Z. Nawrocki (red.), Warszawa 2015, ss. 39-50. Jest to oczywiście jedynie skrótowy i wybiórczy zbiór tekstów poświęconych zagadnieniu broni autonomicznej.



162:26308

stosowane w trakcie wojen hybrydowych środki cechować się mają tym, że trudno przypisać ich użycie konkretnemu sprawcy[405].

Wojnę hybrydową dlatego rozumieć należy jako wojnę, podczas której stosuje się nie tylko środki typowo wojskowe, ale i środki wojny nieregularnej (np. zasadzki, wiązanie wroga walką za linią frontu, środki walki cybernetycznej), a nawet środki o charakterze przestępczym i terrorystycznym.

Co do kwestii zacierania granicy między stanem wojny a stanem pokoju, to oczywiste jest, że stosowanie typowo wojennych środków wobec państwa, z którym nie toczy się wojny, jest zasadniczo niedopuszczalne. Jak ustalono już we wstępie do tego rozdziału, aby jakiekolwiek środki wojenne mogły zostać godziwie zastosowane w trakcie wojny, konieczne jest, żeby wojna została wypowiedziana w sposób sprawiedliwy. Jeśli do tego nie dojdzie, to nie jest dopuszczalne użycie środków typowo wojennych.

Co do środków prowadzenia wojny, niedopuszczalne jest oczywiście stosowanie środków terrorystycznych czy przestępczych, gdyż nikt nie może stosować środków złych co do swojej natury. Niedopuszczalne jest także atakowanie wroga przez nieoznakowane wojska, gdyż, jak powiedziałem wcześniej, żołnierze muszą odróżniać się od cywili strojem oraz jawnie noszoną bronią. Natomiast moralnie godziwe będą takie środki śmiercionośne jak zasadzki czy dywersja. Co do środków walki cybernetycznej nie będę zajmował stanowiska, gdyż nie są to zasadniczo śmiercionośne środki wojenne.

5.5.2.6. „Samobójstwo altruistyczne" i poświęcenie żołnierskie

Wśród różnego rodzaju motywacji popełnienia samobójstwa, badacze tego zjawiska zauważają także, że niektóre z nich dokonywane są niejako dla „dobra" innych ludzi czy ogólnego dobra wspólnoty[406]. W kontekście wojennych działań śmiercionośnych najbardziej rażącym przykładem takiego samobójstwa były ataki *kamikadze*. Kamikadze byli japońskimi pilotami samolotów wojskowych, którzy w sposób zamierzony rozbijali kierowane przez siebie maszyny w taki sposób, aby wyrządzić jak największe szkody wrogowi (np. rozbijali je uderzając w statki czy bazy wojsk alianckich).

[405] Por. Arsalan Bilal, artykuł internetowy *Wojna hybrydowa – nowe zagrożenia, złożoność i „zaufanie" jako antidotum*, https://www.nato.int/docu/review/pl/articles/2021/11/30/wojna-hybrydowa-nowe-zagrozenia-zlozonosc-i-zaufanie-jako-antidotum/index.html (data dostępu 29.05.2023).

[406] Twórcą terminu „samobójstwo altruistyczne" jest Emile Durkheim, który oznaczał nim samobójstwa dokonywane wskutek przesadnego zintegrowania danej osoby ze wspólnotą. Nie będę tutaj jednak analizował psychologicznych hipotez Durkheima. Por. Emile Durkheim, *Le Suicide. Étude de Sociologie*, Ancienne Libraire Germer Bailliere, Paris 1897, s. 233-263.



163:57503

W kwestii godziwości samobójstwa oczywiście powszechnie znane jest katolickie, katechizmowe stanowisko, które prezentuje także św. Tomasz. Samobójstwo, rozumiane jako świadome pozbawienie siebie samego życia, jest zawsze i wszędzie zakazane. Akwinata wymienia trzy racje, które przemawiają przeciwko dopuszczalności samobójstwa[407]. Po pierwsze, samobójstwo jako czynność bezpośrednio zmierzająca do śmierci danego człowieka jest sprzeczna z prawem naturalnym i miłością (*caritas*), gdyż w naturze wszelkich bytów żyjących tkwi dążenie do zachowania się w istnieniu. Po drugie, tak jak każda część podporządkowana jest całości, tak osoba podporządkowana jest wspólnocie. Stąd samobójstwo jest czynem skierowanym nie tylko przeciwko dobru danej osoby, ale i dobru wspólnemu. Po trzecie, jest to czyn niesprawiedliwy wobec Boga, gdyż życie każdego człowieka jest Bożym darem. Samobójstwo jest zatem zawsze zakazane, gdyż jest czynem sprzeciwiającym się miłości oraz sprawiedliwości[408].

Czy „samobójstwa altruistyczne" są w rzeczywistości samobójstwami, które Akwinata uznaje za niedozwolone? Tym, co ma odróżniać je od zwykłego samobójstwa, jest ich przedmiot. Podmiot dopuszczający się takiego czynu ma nie zamierzać własnej śmierci, a raczej poświęca samego siebie dla uratowania innych lub osiągnięcia jakiegoś celu wojskowego. Oczywiste jest, że wspomniany w przykładzie pilot samolotu nie zamierza własnej śmierci jako celu, gdyż celem było zniszczenie, np. wrogich okrętów. Własna śmierć nie jest także chciana przez niego jako środek, gdyż nie prowadzi ona w rzeczywistości do osiągnięcia celu (to, że będzie w samolocie w chwili uderzenia, niewiele zmieni w kontekście spowodowanych zniszczeń). Najbardziej problematyczne jest jednak pogodzenie takiego czynu z zakazem zamierzonego zabijania samego siebie, gdy weźmie się pod uwagę zamierzanie pośrednie. Przypominając rozważania z rozdziału drugiego – za zamierzone pośrednio uznawane są te skutki, które z natury i w większości przypadków pojawiają się po danym działaniu. W kontekście zamierzania pośredniego własnej śmierci można powiedzieć, że samobójstwem, czyli czynem absolutnie zakazanym, będą takie śmiercionośne działania wojenne, które z uwagi na własną naturę i w większości przypadków prowadzą do śmierci dokonującego je żołnierza. Atak pilota *kamikadze* jest przykładem takiego pośredniego zamierzania własnej śmierci. Całkowicie nieprzekonujące wydaje się twierdzenie, że nie zamierza on swojej śmierci, skoro umyślnie rozbija sterowany przez siebie samolot o wrogie pozycje. Tak samo zakazane są inne tego typu samobójstwa dokonywane w trakcie wojny, np.

[407] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 5, co.

[408] Jest to czyn przeciwny miłości, gdyż każda osoba winna miłować samą siebie, natomiast jest przeciwny sprawiedliwości, gdyż jest niegodziwością dokonaną wobec wspólnoty i Boga.



164:97405

samobójstwo pochwyconego żołnierza, który nie chcąc zdradzić tajemnic wojskowych, rozgryza ampułkę cyjanku ukrytą w ustach.

Od „samobójstwa altruistycznego" należy wyraźnie odróżnić poświęcenie żołnierskie, które polega na tym, iż żołnierz w celu obrony dobra wspólnego podejmuje się czynu wyjątkowo niebezpiecznego, mając przy tym świadomość, jak wielkie ryzyko ten czyn niesie dla jego życia. Taki czyn nie jest wykonywany z zamiarem pozbawienia siebie samego życia, a dokonujący go żołnierz ma jednak nadzieję, iż uda mu się przeżyć. Przykładowo, na rzecz dobra wspólnego poświęcał się bohater „Potopu", Andrzej Kmicic, gdy w czasie przeprawiania się z królem Janem Kazimierzem przez Karpaty uratował go przed wojskami szwedzkimi. Należy zauważyć, że Kmicic nie zamierzał wtedy własnej śmierci, choć godził się na to, że może zginąć. Jednak to, że przeżył, pokazuje, że działał inaczej niż piloci kamikadze, których śmierć była zamierzonym pośrednio skutkiem ich własnych działań.

#### 5.5.2.7. Broń nuklearna i odstraszanie nuklearne (*nuclear deterrence*)

Problematyka broni nuklearnej oraz odstraszania nuklearnego jest niezwykle szeroka i na jej temat znaleźć można nadzwyczajnie bogatą literaturę[409]. Nie zostanie ona tutaj

[409] Zob. *Objections to Nuclear Deterrence. Philosophers on Deterrence*, [w:] *Routledge Library Editions: Nuclear Security*, N. Blake, K. Pole (red.), tom 18, Routledge, London, New York 2021; C. A. J. Coady, *Deterrent Intentions Revisited*, „Ethics" 99 (1988, 1), ss. 98-108; Gerald Dworkin, *Nuclear Intentions*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 445-460; *Ethics and Nuclear Deterrence*, G. Goodwin (red.), [w:] *Routledge Library Editions: Nuclear Security*, tom 27, Routledge, London, New York 2021; *After the Cold War. Questioning the Morality of Nuclear Deterrence*, C. Kegley Jr., K. Schwab (red.), Routledge, London, New York 2021; Douglas P. Lackey, *Missiles and Morals: A Utilitarian Look at Nuclear Deterrence*, „Philosophy & Public Affairs" 11 (1982, 3), ss. 189-232; James H. Lebovic, *The False Promise of Superiority. The United States and Nuclear Deterrence after the Cold War*, Oxford University Press, New York 2023; Steven Lee, *Morality, prudence, and nuclear weapons*, Cambridge University Press, New York 1993; tenże, *The Morality of Nuclear Deterrence: Hostage Holding and Consequences*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 549-566; Robert McKim, *An Examination of a Moral Argument against Nuclear Deterrence*, „The Journal of Religious Ethics" 13 (1985, 2), ss. 290-297; Jeff McMahan, *Deterrence and Deontology*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 517-536; tenże, *Is Nuclear Deterrence Paradoxical?*, „Ethics" 99 (1989), ss. 407-422; Christopher W. Morris, *A Contractarian Defense of Nuclear Deterrence*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 479-496; Robert Powell, *Nuclear Deterrence Theory: The Search for Credibility*, Cambridge University Press, New York 1990; tenże, *Nuclear Deterrence Theory, Nuclear Proliferation, and National Missile Defense*, „International Security" 27 (2006, 4), ss. 86-118; Gregory Reichberg, *Forcible Preventive Disarmament in Traditional Just War Theory*, [w:] *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*, M. A. Glendon, R. Hittinger, M. S. Sorondo (red.), Pontifical Academia, Watykan 2013, ss. 234-250; Bruce M. Russett, *Ethical Dilemmas of Nuclear Deterrence*, „International Security" 8 (1984, 4), ss. 36-54; Daniel Schwartz, *Just War Doctrine and Nuclear Weapons: A Case Study of a Proposed Attack on Iran's Nuclear Facilities from an American and Israeli Perspective*, „Southern California Interdisciplinary Law Journal" 18 (2008), ss. 189-228; William H. Shaw, *On the Morality of Nuclear Deterrence*, „Journal of Applied Philosophy" 2 (1985, 1), ss. 41-52; *Nuclear Deterrence and Moral Restraint*, H. Shue (red.), Cambridge University Press, New York 1989; Leslie Stevenson, *Is Nuclear Deterrence Ethical?*, „Philosophy" 236 (1986), ss. 193-214; Robert W. Tucker, *Morality and Deterrence*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 461-478; Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 1977, s. 269-283; Richard Wasserstrom, War, *Nuclear War, and Nuclear Deterrence: Some*



165:87681

rozważona w całości, omówione zostaną jedynie wybrane jej elementy. Zwrócić należy tutaj uwagę zwłaszcza na pracę autorstwa Johna Finnisa, Germaina Griseza oraz Josepha Boyle'a pod tytułem „Nuclear Deterrence, Morality and Realism"[410], gdyż jest to jedna z najważniejszych publikacji poświęconych broni nuklearnej, która napisana została przez autorów czerpiących z myśli św. Tomasza z Akwinu.

Co do dopuszczalności używania broni nuklearnej (a także w ogóle broni masowego rażenia), trzeba uznać, że jest absolutnie zakazane. Jako broń *masowego* rażenia nie może ona zostać skierowana jedynie przeciwko żołnierzom wroga i zawsze powoduje śmierć osób niewinnych. Jest ona niedopuszczalna, gdyż w przypadku jej użycia państwo decydowałoby o uczynieniu wielkiego zła w celu osiągnięcia dobra. Nie zmienia tutaj niczego, że pewne głowice nuklearne, zwane „taktyczną bronią jądrową" mają mniejszy ładunek od „jądrowej broni strategicznej". Nawet jeśli „taktyczna broń jądrowa" może być pojmowana przez polityków i wojskowych jako broń nuklearna pola walki, to tak samo, jak w przypadku bardziej śmiercionośnego „strategicznego" typu, jej zastosowanie zawsze doprowadzi do śmierci niewinnych. Jak dodaje Gregory Reichberg, zastosowanie broni jądrowej w typie taktycznym jest nieuzasadnione także dlatego, iż prowadzi do nadmiernych cierpień wśród żołnierzy[411]. Stosowanie takiej broni jest w pewnym sensie podobne do stosowania tortur. Przeciwko jej użyciu przemawiają także następujące racje: (i) pojawia się możliwość eskalacji konfliktu zbrojnego do wojny atomowej, (ii) przez jej zastosowanie łamie się podstawową zasadę, zgodnie z którą broń nuklearna nie jest stosowana[412].

Nie wydaje się, aby konieczne było dalsze omawianie zagadnienia dopuszczalności stosowania broni nuklearnej[413]. Należy zatem przejść do zagadnienia odstraszania nuklearnego. W ramach tego zagadnienia nie omawia się oczywiście samego zastosowania broni jądrowej, ale raczej stosowanie jej jako środka odstraszania innych państw od podejmowania się wobec posiadacza takiej broni jakichkolwiek działań zbrojnych. Ma to być

*Conceptual and Moral Issues*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 424-444.

[410] Zob. John Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, Clarendon Press, New York 1987.

[411] Zob. Gregory Reichberg, *The Morality of Nuclear Deterrence. A Reassessment*, [w:] *Nuclear Deterrence: an Ethical Perspective*, M. Nebel, G. Reichberg (red.), The Caritas in Veritate Foundation, Genewa 2015, s. 16.

[412] Zob. tamże, s. 17.

[413] Zastanawiającą analizę wpływu użycia broni nuklearnej na życie społeczne zaprezentował Daniel Philpott. Philpott twierdzi, że wraz z pierwszym wykorzystaniem broni atomowej, gdy samoloty USAF zrzuciły w 1945 roku dwie bomby atomowe na Hiroszimę i Nagasaki, złamany został ogólny zakaz zamierzonego zabijania niewinnych. Z tego wynikać ma natomiast coraz bardziej powszechna akceptacja innych działań, w których tkwi zamiar zabijania niewinnych. Dla Philipotta przykładem takiego działania jest aborcja. Por. Daniel Philipott, *Peacebuilding and Nuclear Deterrence*, [w:] *Forbidden. Receiving Pope Francis's Condemnation of Nuclear Weapons*, D. Christiansen SI, C. Sargent (red.), Georgetown University Press, Washington 2023, s. 182.



166:11223

środek odstraszający z uwagi na zagrożenie, jakie broń jądrowa stanowi dla państwa odstraszanego. W kontekście historycznym kwestia odstraszania nuklearnego odnosiła się do ścierania się ze sobą dwóch bloków państw – sowieckiego i zachodniego – kierowanych odpowiednio przez ZSRR i USA. Obie strony posiadające ogromny arsenał nuklearny groziły sobie wzajem jego zastosowaniem, czy to w celu osiągnięcia przewagi na początku wojny, czy to w ramach odwetu za dokonany już atak. W ramach takiego konfliktu planowano zniszczenie nie tylko instalacji i baz wojskowych, ale także ścieranie z powierzchni ziemi miast i wielkich aglomeracji miejskich. Stąd zwycięstwo którejś ze stron prowadziłoby *de facto* do unicestwienia życia po obu stronach Oceanu Spokojnego, zwycięzca zaś sprawowałby władzę nad spaloną ziemią.

Dostrzegając niezmierne niebezpieczeństwo płynące z zastosowania przez państwa takiej broni i stosowania jej do odstraszania innych, Finnis, Grisez i Boyle uznają odstraszanie nuklearne za niegodziwe[414]. Odrzucając najpierw konsekwencjalistyczne i deontologiczne podejście do omawianej kwestii[415], argumentują, że odstraszanie nuklearne jest niedopuszczalne, gdyż w groźbie użycia broni jądrowej zawsze tkwi zamiar jej użycia. Jest to zamiar pozbawienia życia wielkich rzesz ludzi, zarówno winnych, jak i niewinnych, a nadto zamiar zniszczenia wszystkich innych dóbr, które pozwalają człowiekowi prowadzić dobre życie[416]. Jak dodają ci autorzy, nie można gróźb nuklearnych uważać jedynie za blef, gdyż za blefem nie idzie żadna realna moc czy siła – stąd i nuklearny blef byłby nieefektywny. Tym różni się blef państwowy od gróźb prywatnych. O ile w przypadku osób prywatnych blefowanie nie musi za sobą pociągać realnego zagrożenia (np. z powodu słabości grożącego), o tyle groźby państwowe zawsze są podparte realną możnością dokonania czynów, których wykonaniem się grozi. Odstraszanie nuklearne zawiera w sobie zatem wybór dotyczący masowego niszczenia dóbr przeciwnika dla ochrony dóbr własnych. Skoro jednak wśród niszczonych dóbr mieści się także życie niewinnych, to państwo decydujące się na odstraszanie nuklearne, *de facto* chce osiągnąć dobro przez czynienie wielkiego zła. Jak wiadomo, dobry cel nigdy nie uzasadnia złych środków, które miałyby do tego celu prowadzić. Z tych racji Finnis, Grisez i Boyle postulują konieczność rozbrojenia nuklearnego. Uważają, że nawet jeśli doprowadzi to do niepożądanych skutków w sferze politycznej (w

[414] Autorzy wydają się czerpać z argumentu Elizabeth Anscombe, por. G. E. M. Anscombe, *War and Murder*, s. 59-62. Dla Anscombe użycie broni nuklearnej jest absolutnie niedopuszczalne, gdyż zawsze zawiera w sobie zamiar pozbawienia życia niewinnych.

[415] Zob. John Finnis, Germain Grisez, Josepha Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, s. 177-181.

[416] Nie wchodząc w detale, warto zauważyć, że autorzy prezentują w swojej książce koncepcję dóbr podstawowych, do których zaliczają: prawdę, życie, przyjaźń, wiedzę i pokój. Nie należy zatem za dobra podstawowe uznawać w tym kontekście dóbr materialnych.



167:54336

czasie pisania książki – zwycięstwa Związku Sowieckiego), to i tak będzie to lepsze, niż zamierzanie zabicia niewinnych. Cały argument wspiera się na przekonaniu, na wskroś tomistycznym, że człowiek po pierwsze jest poddanym w Królestwie Niebieskim, dopiero po drugie członkiem różnorakich państw z tego świata.

Także Gregory Reichberg zwraca uwagę na wyjątkową problematyczność stosowania odstraszania nuklearnego jako środka konfrontacji państwowej[417]. Jego argumentacja opiera się na przekonaniu, że nie da się w sposób przekonujący oddzielać problematyki nuklearnego odstraszania od zagadnienia realnego zastosowania takiej broni. Podobnie jak wcześniej wspomniani autorzy, uznaje, że odstraszanie nuklearne nie ma właściwej sobie „logiki", oddzielnej od stosowania broni nuklearnej. Reichberg dodaje, że broń nuklearna jest bronią *sui generis*, nieporównywalną do innych typów uzbrojenia. Jako całkowicie odmienna od konwencjonalnych sposobów prowadzenia wojny, musi zostać wykluczona ze zbioru dopuszczalnych środków prowadzenia wojny. Nie ma możliwości skierowania jej jedynie przeciwko uczestnikom wojny, łamie ona także zakazu powodowania nadmiernych cierpień wśród żołnierzy (zgodnie z Deklaracją z Sankt Petersburga)[418]. Reichberg zauważa także, że stosowanie broni jądrowej do odstraszania było w nauce Kościoła Katolickiego oceniane różnie – od warunkowej akceptacji do odrzucenia[419]. Stałe jednak jest płynące ze Stolicy Apostolskiej wezwanie do rozbrojenia atomowego[420].

Odstraszanie nuklearne przedstawiane bywa także jako działanie podobne do wzięcia zakładników[421]. Państwo grożące użyciem broni atomowej czyni wszystkich obywateli obcego państwa swoimi zakładnikami, którzy w przypadku niespełnienia żądań zostaną zabici. Problematyczność takiego zachowania Steven Lee opisuje następująco. Po pierwsze, grożący wyraża gotowość do szkodzenia osobom, które w rzeczywistości są niezdolne do spełnienia jego żądań, czyniąc ich uczestnikami sporu, na który nie mają wpływu[422]. Po

[417] Zob. Gregory Reichberg, *The Morality of Nuclear Deterrence. A Reassessment*, s. 7-32.

[418] Zob. tamże, s. 15-16.

[419] Bardziej szczegółowa analiza zmian w nauce Kościoła Katolickiego: zob. Jerzy Kojkoł, Paweł Kusiak, Łukasz Wyszyński, *Kościół a broń jądrowa. Rekonstrukcja doktryny społecznej Kościoła Katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy" 281 (2021, 3), ss. 3- 26.

[420] Zob. Papież Franciszek, *Message of His Holiness Pope Francis to His Excellency Ambassador Alexander Kmentt President of the First Meeting of States Parties to the Threat on the Prohibition of Nuclear Weapons*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2022/documents/20220621-messaggio-armi-nucleari.html (data dostępu 28.07.2023). Por. Daniel Philpott, *Peacebuilding and Nuclear Deterrence*, s. 182.

[421] Zob. Steven Lee, *The Morality of Nuclear Deterrence: Hostage Holding and Consequences*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 549-566 oraz Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, s. 269-283.

[422] Zob. Steven Lee, *The Morality of Nuclear Deterrence: Hostage Holding and Consequences*, s. 553.



168:10282

drugie, niegodziwość groźby polega na samym stworzeniu ryzyka szkody wobec obywateli obcego kraju[423]. Po trzecie zaś, obywatele państwa, któremu się grozi, stają się stroną sporu bez swojej zgody. Jest to odmienna sytuacja niż w przypadku osoby, która jest karana za złamanie dobrowolnie złożonej przysięgi[424].

Kolejno chciałbym zaprezentować własny argument przeciwko dopuszczalności odstraszania nuklearnego. Odstraszanie nuklearne jest niedopuszczalne, gdyż dla uznania odstraszania nuklearnego za prawdziwe, grożący musi przeprowadzić szeroko zakrojone przygotowania do użycia samej broni. W przeciwnym wypadku, gdy wiadome jest, że broń nuklearna jest w rzeczywistości niesprawna, sama groźba staje się nieefektywna. Stanie się to jaśniejsze, gdy odstraszanie nuklearne zostanie porównane z groźbą karalną. Groźba karalna, której dopuszcza się osoba prywatna, wyraża się w pewnych słowach skierowanych do tego, któremu się grozi. Nie wymaga ona tego, aby grożący przeprowadził szeroko zakrojone przygotowania do zrealizowania swojej groźby. Wystarczy jedynie to, aby osoba dopuszczająca się tego czynu wyrażała swój zamiar uczynienia szkody innemu człowiekowi, a także, aby osoba, wobec której groźba została skierowana, miała poczucie realnego zagrożenia. Odmiennie niż groźby karalne, państwowe groźby nuklearne wymagają nie tylko wyrażenia słowem zamiaru szkodzenia innemu państwu, ale także realnego przygotowania do dokonania ataku. Właśnie to przygotowanie do wykorzystania broni nuklearnej sprawia, że odstraszanie nuklearne jest niegodziwe. Odstraszając, państwo tworzy sytuację niebezpieczną, która polega na tym, że monstrualnie niebezpieczna broń jest gotowa do użycia. Jest to tym bardziej niebezpieczne, że z takiej broni skorzystać mogą nie tylko wyznaczeni do tego przedstawiciele państwa, ale także różnego rodzaju terroryści.

### 5.6. Analiza dopuszczalności stosowania niezbrojnych śmiercionośnych działań wojennych – działania prywacyjne

Działania prywacyjne nie polegają na aktywnym uśmiercaniu wrogich żołnierzy czy cywilów, a raczej na odbieraniu im dostępu do różnego rodzaju dóbr podstawowych, takich jak pożywienie. Jako działania skierowane przeciwko wrogim żołnierzom nie wydają się one kontrowersyjne. Problem pojawia się, gdy skierowane zostaną one przeciwko niewinnym członkom wspólnoty (cywilom).

[423] Zob. tamże.
[424] Zob. tamże, s. 553-554.



169:11479

Francisco de Vitoria stwierdza ogólnie, że na wojnie dopuszczalne jest wszystko, co konieczne do osiągnięcia zwycięstwa (i co jednocześnie jest moralnie godziwe). Jak pokazano wcześniej, dopuszczał on możliwość oblegania i ostrzeliwania z machin oblężniczych wrogich miast, gdyż śmierć niewinnych jest wtedy skutkiem ubocznym ostrzału[425]. Nie odwołując się jednoznacznie do działań prywacyjnych, Vitoria zdaje się akceptować działania prywacyjne, jeśli nie prowadzą w sposób zamierzony do czyjejś śmierci. Do zagadnienia działań prywacyjnych odniósł się bezpośrednio Hieronymus Noldin. Jak pisał w „Summa theologiae moralis", dopuszczalne jest obleganie miasta i odcinanie dostępu do podstawowych dóbr, pożywienia i wody, gdyż w takim przypadku śmierć niewinnych nie jest zamierzona (oblężeni mogą się poddać)[426]. Zdaniem Noldina jest to działanie podobne do ostrzału miasta przy użyciu machin oblężniczych. Jak jednak dodaje w tym samym fragmencie, niegodziwe jest zatruwanie studni czy innych źródeł wody, do których mają dostęp mieszkańcy miasta, gdyż wtedy śmierć cywilów jest z pewnością zamierzona[427]. Zatruwanie studni jest zakazane, gdyż nie można ograniczyć skutków zatrucia w czasie i przestrzeni, przez co dotyka ono wszystkie osoby, które z danej studni czerpią wodę (podobne do użycia broni chemicznej, biologicznej lub nuklearnej).

Do kwestii działań prywacyjnych odniosła się także Elizabeth Anscombe, która we współpracy z Normanem Danielem w 1940 roku wydała krótką książkę „The Justice of the Present War Examined. A Criticism Based on Traditional Catholic Principles and on Natural Reason"[428]. W tej książce Anscombe twierdzi, że prowadzona w tamtym okresie przez Wielką Brytanię wojna była niesprawiedliwa. Niesprawiedliwość jej wynikała przede wszystkim z niegodziwych środków używanych do pokonania państwa niemieckiego. Po pierwsze, jak zauważa Anscombe, lotnictwo brytyjskie wykonywało naloty dywanowe na niemieckie miasta. Zamierzonym (przynajmniej pośrednio) skutkiem takich bombardowań była oczywiście śmierć cywilów. Po drugie, co znaczące dla omawianej tutaj kwestii, Anscombe twierdzi, że brytyjskie siły morskie dopuszczały się niegodziwości, blokując dostawy pożywienia płynące do III Rzeszy[429]. Na podstawie tego twierdzenia Anscombe ktoś mógłby postulować, że działania prywacyjne są zakazane. Jak będę jednak się starał pokazać, nie jest

[425] Zob. Francisco de Vitoria OP, *De Indis et De iure belli reflectiones. Reflectio posterior*, pytanie 4, dodatkowa wątpliwość do pytania 4, twierdzenie 2, s. 448.
[426] Zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, q. 7, pkt 352 (2), tom 2, wyd. IX, 1911, s. 378.
[427] Zob. tamże.
[428] Zob. G. E. M. Anscombe, Norman Daniel, *The Justice of the Present War Examined. A Criticism Based on Traditional Catholic Principles and on Natural Reason*, Oxford 1940.
[429] Ten pogląd Anscombe i Daniela został zrekonstruowany za: John Berkman, *Justice and Murder*, [w:] *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, R. Teichmann (red.), Oxford University Press, Oxford 2022, s. 243.


170:68777

tak w każdym przypadku i można pogodzić stanowisko Noldina z poglądem Anscombe i Daniela.

Należy wziąć tutaj pod uwagę następującą kwestię: o ile Noldin odnosił swoje rozważania do pojedynczej twierdzy, którą dane wojska chcą zdobyć, o tyle Anscombe pisała o działaniach prywacyjnych skierowanych przeciwko całej wspólnocie. W pierwszym przypadku można twierdzić, że działania wojsk nie są dokonywane z zamiarem pozbawienia życia osób przebywających w tym mieście, gdyż w ścisłym sensie śmierć tych osób nie jest zamierzona ani jako cel, ani jako środek, ani pośrednio. Nie jest ona oczywiście celem, gdyż celem jest zdobycie twierdzy. Także nie jest środkiem, gdyż śmierć cywilów nie przybliża wojska do zdobycia twierdzy. Nie jest także zamierzona pośrednio, gdyż śmierć przebywających w mieście cywilów nie następuje z natury samego działania i w większości przypadków po takim okrążeniu. To, że śmierć cywilów w czasie oblężenia nie jest zamierzona pośrednio, stanie się jasne, gdy porówna się ją do realnego przypadku pośredniego zamierzenia cudzej śmierci. Przykładowo, zamierza pośrednio śmierć napastnika ten, kto, broniąc się, zadaje mu 10 ciosów nożem w szyję i korpus.

Trzeba także dodać, że uporczywa obrona oblężonego miasta w sytuacji, gdy sukces jest niemożliwy i skończyły się podstawowe dobra konieczne do przeżycia, ostatecznie prowadzi do tego, że za śmierć cywilów odpowiadać będą po pierwsze dowódcy wojskowi prowadzący taką beznadziejną obronę (zwłaszcza, gdyby faworyzowali oni żołnierzy w dostępie do tych ograniczonych dóbr podstawowych).

Natomiast omawiana przez Anscombe i Daniela blokada handlowo-wojskowa jest niegodziwa nie dlatego, że jest zamierzonym zabijaniem niewinnych, lecz z uwagi, że szkodzi ona całej wspólnocie. Za wroga nie uznaje się wtedy jedynie państwo, rząd oraz osoby działające w jego imieniu, ale całą wspólnotę, która podlega tym władzom. Zatem blokada morska uniemożliwiająca dostarczanie pokarmu do danego państwa jest zła, gdyż nie stanowi środka do ściśle określonego celu wojskowego, a także jest skierowana przeciwko wszystkim członkom danej wspólnoty.

Zatem należy uznać, że dopuszczalne są działania prywacyjne, które nie są skierowane przeciwko wszystkim członkom wspólnoty oraz które uzasadniają pewne obiektywne wojskowe racje. Natomiast niedopuszczalne jest odbieranie całej wspólnocie niezbędnych do przeżycia dóbr, gdyż szkodzi się wtedy wszystkim członkom danej wspólnoty, niesłusznie traktując ich jak uczestników wojny. Trzeba jeszcze dodać, że oblegające wojska winny swe



171:44698

działania wykonywać z zamiarem szkodzenia wrogim żołnierzom, śmierć nie-żołnierzy może być dopuszczona tylko ubocznie. W celu ocalenia życia osób niewinnych, a zwłaszcza cywili, trzeba dać im możliwość opuszczenia miasta. Obowiązek ten dotyczy zarówno osób broniących miasta, jak i oblegających[430].

### 5.7. Główne zarzuty przeciwko dopuszczalności wojny oraz przeciwko tomistycznej teorii wojny sprawiedliwej. Aktualność teorii wojny sprawiedliwej w czasach współczesnych

W tej części przedstawione zostaną główne argumenty, jakie prezentowane są (i) przeciwko dopuszczalności wojny oraz (ii) przeciwko klasycznej teorii wojny sprawiedliwej. Ma to na celu pokazanie, że nie unieważniają one filozoficznej powagi koncepcji wojny sprawiedliwej, a także, iż jest ona aktualna także w czasach współczesnych. W tych rozważaniach oprę się na analizach przeprowadzonych przez ojca Józefa M. Bocheńskiego[431] oraz Elizabeth Anscombe[432].

Ojciec Józef Maria Bocheński w swym traktacie „Założenia etyki wojskowej" określa dlaczego, w kontekście tomistycznej koncepcji wojowania, wojna jest dopuszczalna. Poddaje najpierw badaniu trzy zasadnicze argumenty, jakie przeciwko moralnej godziwości prowadzenia wojny prezentują tak zwani „pacyfiści radykalni"[433]. Można je skrótowo opisać w następujący sposób: (i) pacyfiści twierdzą, że „jedyną rzeczywistością jest człowiek, podczas gdy społeczeństwo jest fikcją"[434]; stąd wnioskują, że nic nie uzasadnia poświęcania osób dla obrony społeczeństwa; (ii) opierając się na etyce uczuć, przeciwnicy wojny twierdzą, że przemoc nie jest dopuszczalnym środkiem rozwiązywania konfliktów – zatem i wojna jako masowe użycie siły jest niedopuszczalna; (iii) uznając, że życie jest wartością najwyższą,

[430] Warto opisać sytuację, w której taki zakaz doprowadził do śmierci niewinnych. W 52 roku p.n.e. wojska rzymskie oblegały Alezję. Wojska Cezara otoczyły miasto dwoma rzędami fortyfikacji – jedna palisada chroniła przed atakiem ze strony obleganych, druga przed wojskami galijskimi, które miały przybyć Alezji z odsieczą. Gdy sytuacja w mieście się pogorszyła, obrońcy postanowili odesłać cywili z miasta. Na to jednak nie pozwoliły wojska rzymskie, które atakowały każdego, które zbliżył się do ich fortyfikacji. Tragedię uciekających dopełniła decyzja obrońców, aby nie wpuszczać ich z powrotem do miasta. Niewinni mieszkańcy umierali z głodu na terenie oddzielającym dwie armie.

[431] Zob. Józef M. Bocheński OP, *Założenia etyki wojskowej*, [w:] tegoż, *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, ss. 31-50.

[432] Zob. G. E. M. Anscombe, *War and Murder*, ss. 42-52; Gregory Reichberg, *Thomas Aquinas Between Just War and Pacifism*, „Journal of Religious Ethics" 38 (2010, 2), ss. 219-241.

[433] Józef M. Bocheński OP, *Założenia etyki wojskowej*, s. 36.

[434] Tamże.



172:88510

pacyfiści stwierdzają, że nie można niszczyć go dla innych dóbr – dotyczy to zarówno zabijania na wojnie, jak i zabijania, które nie jest częścią wojny.

Na argumenty te ojciec Bocheński odpowiada w następujący sposób. Po pierwsze, uznaje, że społeczeństwo (wspólnota, *communitas*) istnieje realnie i nie jest jedynie zbiorowością pewnych osób. Oprócz osób istnieją także łączące ludzi relacje, które konstytuują wspólnotę jako byt odrębny od osób, które do niej należą. Z tego wnioskuje, że wspólnota może w pewnych okolicznościach żądać, aby jej członkowie poświęcali się dla dobra wspólnego[435]. Po drugie, odnosząc się do problematyki uczuć humanitarnych, polski dominikanin uznaje, że uczucia nigdy nie mogą być „miernikiem wartości etycznych". Uczucia jako takie same wymagają miary, ta zaś jest poznawana dzięki intelektualnej, ponad-uczuciowej części duszy[436]. Przemawia za tym, że różni ludzie mają różne uczucia w związku z tymi samymi działaniami, a i w jednym człowieku uczucia mogą być w sprzeczności. Dlatego etyka opierająca się na uczuciach jest *de facto* niemożliwa. Ojciec Bocheński zauważa także, że w ramach radykalnego pacyfizmu dochodzi do pomieszania miłości chrześcijańskiej z „tkliwym uczuciem miłości"[437], co prowadzi do przedłożenia sfery zmysłowej nad wolitywną. Po trzecie, ojciec Bocheński odrzuca twierdzenie, jakoby życie było najwyższą wartością. Dostrzega, że twierdzenie takie jest wynikiem materialistycznego i indywidualistycznego poglądu na rzeczywistość. Jest ono fałszywe zarówno w odniesieniu do dóbr nadprzyrodzonych, jak i przyrodzonych[438] – istnieje wiele dóbr, dla których można, a czasem należy poświęcić własne życie[439].

Oprócz krytykowania pacyfistów ojciec Bocheński podejmuje się także oddalenia zarzutu, zgodnie z którym nawet jeśli wojna jako taka jest dopuszczalna w teorii, to w praktyce warunki sprawiedliwego wojowania nigdy nie zostają spełnione. Zarzut ten wspierać ma także następująca zasada: „nawet zasadniczo dozwolonej czynności nie wolno wykonać, o ile jej wynikiem będzie zło nieproporcjonalnie większe od uzyskanego przez nią dobra; tj. o ile wartości dodatnie zniszczone przez tę czynność są znacznie większe od wartości uzyskanych"[440]. Ważonym w ramach tej zasady złem są szkody materialne i krzywdy moralne. Ojciec Bocheński stwierdza najpierw, że straty materialne nie są w ramach teorii

[435] Tamże.
[436] Zob. tamże.
[437] Tamże, s. 37.
[438] Zob. tamże.
[439] Zob. tamże, s. 37-38.
[440] Tamże, s. 38.



173:77385

wojny sprawiedliwej racją uzasadniająca wszczęcie wojny. Nie są też zasadniczą kwestią przy ocenie wojny. Natomiast straty moralne, które mają być skutkiem prowadzenia wojny, nie są, zdaniem ojca Bocheńskiego, konieczne. Stwierdza, iż:

„Skądinąd nie ulega wątpliwości, że wojna jest szkołą bardzo wysokich cnót i że wielu ludzi wychodzi z niej moralnie podniesionych, a nie poniżonych”[441].

Wojna nie prowadzi koniecznie do zdziczenia moralnego społeczeństw, ale raczej zdziczenie w czasie wojny może być przejawem „rzeczywistego stanu etyki w danym społeczeństwie”[442]. Ostatecznie dodaje, że nawet płynące z wojny zdziczenie pewnych uczestników społeczeństwa może być czymś lepszym niż moralny upadek, jaki wywoła zła władza zdobywców (np. władza sowiecka).

Także Elizabeth Anscombe zajmowała się obroną teorii wojny sprawiedliwej[443]. Podobnie jak o. Bocheński, rekonstruuje ona najpierw główne zarzuty przeciwników tej teorii, a następnie te zarzuty oddala. Po pierwsze, przeciwnicy teorii wojny sprawiedliwej twierdzą, że w rzeczywistości jest wiele szczegółowych typów wojennych działań śmiercionośnych, co do których trudno powiedzieć, czy są dopuszczalne (*Where do you draw the line?*[444]). Anscombe zgadza się z tym twierdzeniem – jest wiele wojennych działań śmiercionośnych, które trudno jednoznacznie ocenić – ale nie jest to sytuacja modelowa. Z tego, że pewien graniczny przypadek prowadzenia wojny jest moralnie problematyczny, nie można wnioskować, że tak samo problematyczne są wszystkie inne typy wojennych działań śmiercionośnych, np. nikt nie powinien dopuszczać dywanowego bombardowania miast.

Po drugie, dostrzegając, że współczesne konflikty zbrojne rozgrywają się między supermocarstwami, przeciwnicy teorii wojny sprawiedliwej twierdzą, że klastyczne warunki wypowiadania i prowadzenia wojny sprawiedliwej są bez znaczenia. Brytyjska filozof odpowiada, że co prawda wojny mocarstw są tak brutalne i bezwzględne, że żadną miarą nie realizują warunków wojny sprawiedliwej, ale i współcześnie zdarzają się wojny między mniejszymi państwami. Nawet jeśli wojny mocarstw są „z zasady” niegodziwe, to te mniejsze wojny takie być nie muszą[445].

[441] Tamże, s. 39.
[442] Tamże.
[443] Zob. G. E. M. Anscombe, *War and Murder*, s. 59-62.
[444] Zob. tamże, s. 60.
[445] Zob. tamże.


174:80738

Po trzecie, przeciwnicy teorii wojny sprawiedliwej twierdzą, że w ramach współczesnych wojen bez znaczenia jest podział ludzi na żołnierzy i nie-żołnierzy. Z tego wnioskują, że we współczesnych wojnach zabijać można wszystkich. Anscombe uznaje to za całkowitą niedorzeczność – ktoś, kto tak twierdzi, tak naprawdę za niczym nie argumentuje, ale tylko oznajmia, że skoro we współczesnych wojnach zabija się zarówno żołnierzy, jak i nie-żołnierzy, to rozróżnienie między żołnierzami i nie-żołnierzami przestało istnieć. Wbrew takiemu twierdzeniu Anscombe uznaje, że w każdym państwie żyją ludzie, którzy zajmują się „po prostu utrzymaniem życia kraju bądź też są to ludzie chorzy, starcy lub dzieci”[446]. Wszystkie te osoby nie są uczestnikami wojny, a przez to mogą zostać w sposób zamierzony zabite.

Po czwarte, Anscombe przywołuje tezę, iż wezwana do służby wojskowej osoba prywatna nie ma możliwości oceny tego, czego wymaga od niej rząd i przywódcy państwowi. Autorka „War and Murder” także i w tej kwestii częściowo zgadza się z zaprezentowanym zarzutem. Uznaje, że nieraz trudno osobie prywatnej uzyskać pewną wiedzę co do sprawiedliwości wojny. Jednakże takie trudności nie pojawiają się przy ocenie wszystkich działań wojskowych. Przykładowo, nikt w przekonujący sposób nie może twierdzić, że nie wiedział, czy wymordowanie mieszkańców jakiejś wioski, a następnie spalenie wszystkich zabudowań jest moralnie dopuszczalne. Choć czasem trudno uzyskać całkowitą pewność, to koncepcja wojny sprawiedliwej, etyka tomistyczna i ludzka uczciwość dają podstawy, na których opierać się może człowiek w trakcie wojny[447].

Na koniec Anscombe z przestrachem zauważa, że argumenty wykorzystujące zasadę podwójnego skutku do pokazania, iż „ktoś nie chce otwarcie usprawiedliwiać zabijania niewinnych”[448], zaczynają być dzisiaj niemodne (staroświeckie, *old-fashioned*). Nawet osoby związane z Kościołem mają stwierdzać, iż: „wszystko jest usprawiedliwione, o ile służy obronie nieprzerwanego istnienia oraz wolności Kościoła na Zachodzie”[449]. Wnioskiem tego przekonania ma być to, że lepsze jest zniszczenie ciał ludzkich w wojnie nuklearnej niż zwycięstwo Związku Sowieckiego, ponieważ komunistyczne państwo niszczy nie tylko ciało, ale i duszę. Elizabeth Anscombe uznaje tego typu argument za świętokradczy i całkowicie nieprawdziwy. Zwłaszcza polska historia jest dowodem, że możliwe jest zachowanie wiary w komunistycznym państwie. Natomiast nic nie usprawiedliwi przed Bogiem czynu absolutnie

[446] *Wojna i morderstwo*, s. 125.
[447] Zob. *War and Murder*, s. 61.
[448] *Wojna i morderstwo*, s. 126.
[449] Tamże.



175:13727

niegodziwego, który realnie obciąża duszę ludzką, jakim byłby jądrowy atak skierowany przeciwko niewinnym. Elizabeth Anscombe kończy swe rozważania, pisząc:

„To nie mglista wiara w zwycięstwo ducha nad siłą (gwarancja na to jest wystarczająco znikoma), ale wyrazista wiara w Boże obietnice sprawia, że wierzymy, iż Kościół nie może upaść. Ci zatem, którzy uważają, że muszą być przygotowani na prowadzenie z Rosją wojny, która zakłada rozmyślną masakrę miast, powinni być gotowi powiedzieć Bogu: «Musieliśmy złamać Twoje prawo, żeby Twój Kościół nie upadł. Nie mogliśmy słuchać Twoich przykazań, ponieważ nie ufaliśmy Twoim obietnicom»”[450].

### 5.8. Podsumowanie rozdziału

Podsumowując niniejszą część dysertacji, należy zwrócić uwagę na następujące ogólne rozstrzygnięcia dotyczące wojowania:

(i) Uprawnienie do wojowania jest fundamentalnie odmienne od uprawnienia sądowego i policyjnego, wszystkie one są jednak przejawem państwowej władzy miecza.

(ii) Na poziomie ogólnym dopuszczalne jest wypowiadanie wojen obronnych, uprzedzających i ofensywnych.

(iii) Koncepcja wojen prewencyjnych jest fundamentalnie wadliwa, gdyż zakłada wypowiadanie i prowadzenie wojny za niesprawiedliwość niedokonaną i niepewną.

(iv) Działaniem wojennym jest działanie na podstawie rozkazu. Zasadniczo tylko żołnierze stanowią uczestników wojny.

(v) Żołnierze muszą być rozpoznawalni przez noszony strój i jawnie noszoną broń. Wyjątkiem od tej zasady są szpiedzy i dywersanci, którzy jednak nie mogą zabijać w sposób zamierzony.

(vi) Ogólnymi normami państwowego zabijania są: zakaz zamierzonego zabijania niewinnych; dopuszczalność wykorzystywania jedynie takich śmiercionośnych środków wojennych, które pozwalają na rozróżnienie między niewinnymi a winnymi; konieczność zachowania proporcji między wykorzystywanymi środkami a aktualnie osiąganym celem wojskowym.

[450] Tamże, s. 127.



176:85219

(vii) Subiektywne przekonanie o sprawiedliwości wojny jest kluczową i konstytutywną częścią sprawiedliwego udziału danej osoby w wojnie.

(viii) Zbiór dopuszczalnych wojennych działań śmiercionośnych zależy od moralnego statusu wroga. O ile w przypadku walki z wrogiem prowadzącym wojnę niesprawiedliwą dopuszczalne są wszystkie działania śmiercionośne (oczywiście te, które są same w sobie moralnie godziwe), o tyle w sytuacji, gdy wróg także prowadzi wojnę sprawiedliwą, dopuszczalne jest jedynie odpieranie jego ataków.

(ix) Przywódcy państw, wyżsi urzędnicy państwowi i naczelni dowódcy muszą współpracować przy ocenie sprawiedliwości wojny. Osoby prywatne powinny samodzielnie oceniać sprawiedliwość wojny, jednakże mogą także opierać się na opinii władzy publicznej. Wyjątkiem od tej reguły jest sytuacja, w której przywódcy lub dowódcy wojskowi wymagaliby od żołnierzy wykonywania działań niegodziwych ze swej natury. Rozkaz nie usprawiedliwia czynienia niegodziwości.

(x) Użycie broni masowego rażenia jest zakazane. Podobnie stosowanie takiej broni do odstraszania innych państw.



177:13578

## 6. Analiza innych działań śmiercionośnych dokonywanych przez państwa

Jako ostatnie omówione zostaną śmiercionośne działania państwa, co do których trudno stwierdzić, czy są realizacją uprawnienia sądowego, policyjnego lub wojskowego, czy może podpadają pod odrębne państwowe uprawnienie do zabijania. Rozważać będę, czy te działania są moralnie dopuszczalne. Jeśli tak, to w jakich okolicznościach mogą być wykonywane.

### 6.1. Użycie sił specjalnych państwa wobec wrogów wewnętrznych i zewnętrznych bez wypowiedzenia wojny

Siłami specjalnymi nazywa się zazwyczaj różnorakie wyspecjalizowane jednostki bojowe wojska lub policji. Jednostki te podejmują się zadań bojowych, których wykonania nie mogą się z powodzeniem podjąć zwyczajne oddziały wojska czy policji. Tym, co odróżnia jednostki specjalne od regularnych oddziałów, jest nadzwyczajnie wysoki poziom wyszkolenia tak zwanych „specjalsów" oraz stosowanie wyspecjalizowanych technik i środków bojowych. Jak już powiedziano, wyróżnić można specjalne oddziały wojskowe, podporządkowane dowództwu sił zbrojnych danego państwa, oraz oddziały policyjne, podlegające zazwyczaj komendantowi głównemu policji.

We współczesnej literaturze zagadnienie używania sił specjalnych omawiane jest zwykle w ramach szerszego problemu, jakim jest dopuszczalność „celowego zabijania", *targeted killing*[451]. Ogólnie rzecz biorąc, *targeted killing* charakteryzuje się tym, iż: (i) wykonywane jest przez osoby działające w imieniu państwa, (ii) skierowane jest przeciwko ludziom, (iii) jest zaplanowanym zabiciem pewnej osoby, (iv) dokonywane jest wobec osób, które nie zostały ujęte przez państwo, (v) nie opiera się na wyroku sądowym, szerzej – stanowi pozasądowe użycie siły śmiertelnej (*constitute extrajudicial use of lethal force*)[452]. Oczywiście niektóre inne działania śmiercionośne państwa, np. zamierzone zabijanie przez

[451] Między innymi: Christian N. Braun, *The Morality of Retributive Targeted Killing*, „Journal of Military Ethics" 18 (2019, 3), ss. 170-188; Kenneth R. Himes, *Drones and The Ethics of Targeted Killing*, Rowan and Littlefield, London 2016; Michael Walzer, *Just and Unjust Targeted Killing & Drone Warfare*, „Daedalus" 145 (2016, 4), ss. 12-24; Werner Wolbert, *Targeted and Non-targeted Killing*, „De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics" 2 (2015, 1), ss. 49-60.

[452] Zob. Anna Goppel, *Killing Terrorists. A Moral and Legal Analysis*, De Gruyter, Berlin, Boston 2013, s. 10-12.



178:73444

policję czy kara śmierci, także spełniają części z tych warunków. Dlatego *targeted killing* odróżnia od innych typów działań śmiercionośnych państwa cecha (v). Modelowym przypadkiem *targeted killing* jest zabijanie przywódców lub dowódców wojskowych obcego państwa, gdy nie została wobec tego państwa wypowiedziana wojna. Przykładowo, w 2020 roku siły powietrzne USA zabiły Ghasema Solejmaniego, irańskiego generała, choć między USA i Iranem nie była (i nie jest) prowadzona wojna.

W badaniach pominę policyjne jednostki specjalne. Jak określono już w rozdziale czwartym (rozważając między innymi działania policyjnych snajperów), zamierzone zabijanie przez specjalne siły policyjne jest dopuszczalne w sytuacji, gdy osoba przebywająca na terenie danego państwa usiłuje popełnić przestępstwo karane śmiercią i nie ma innych środków, które skutecznie pohamowałyby jej działanie. Ponadto nie wydaje się uzasadnione, aby zabijanie przez siły specjalne można było uznać za przejaw sądowego uprawnienia do zabijania. Co prawda, w historii znane są przypadki skazywania na karę główną w sytuacji, gdy podejrzany nie był obecny podczas postępowania (postępowania *in absentia*). To jednak przemawia raczej za tym, aby państwo pochwyciło skazanego, a następnie w normalny sposób wykonało na nim karę śmierci (alternatywnie skazany może być traktowany jak *proscriptus*, czyli ktoś, na kim wykonać karę śmierci może każdy pełnoprawny członek wspólnoty).

Odmiennie ma się sprawa w przypadku zabijania przez wojskowe siły specjalne. Powiedziano przecież, iż aby jakiekolwiek wojenne działania śmiercionośne mogły być godziwie wykonane, sama wojna musi zostać najpierw sprawiedliwie wypowiedziana. Dlatego zapytać trzeba, czy są takie okoliczności, w których dopuszczalne jest użycie wojennych środków śmiercionośnych, w tym wypadku wojskowych oddziałów specjalnych, choć wojna nie została wypowiedziana? Należy się zatem zastanowić, czy wypowiedzenie wojny jest warunkiem koniecznym stosowania śmiercionośnych środków wojennych?

Sam Akwinata w kwestii poświęconej wojnie nie rozważa wprost zagadnienia wypowiedzenia wojny (które można by wyrazić łacińskim słowem *declaratio*). Dwukrotnie odniósł się jednak do ogłaszania wojny przez władzę publiczną (*indicatio*)[453]. Tam jednak stwierdza, że to osoby z autorytetem publicznym mają uprawnienie do wypowiadania i prowadzenia wojny. Pisze także o wzniecaniu czy rozpoczynaniu wojny (*moveo* oraz *suscipio*), co odnosi się do faktycznego wszczynania walk. Nie rozważa tam jednak problemu

[453] Zob. *S. th.* II-II, q. 40, a. 1: „Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum".



179:10382

dopuszczalności różnorakich śmiercionośnych środków wojennych. Podobnie czynią komentatorzy pism Akwinaty. Stąd konieczne jest przeprowadzenie własnej analizy, która zajmie się zagadnieniem konieczności wypowiadania wojny.

Co do zasady oczywiście wypowiedzenie wojny jest konieczne. Aby sprawiedliwie prowadzić wojnę, należy najpierw sprawiedliwie ją wypowiedzieć. Jednakże już na początku rozdziału piątego pokazano, że warunek ten musi być ściślej przestrzegany przez stronę atakującą, słabiej zaś przez stronę, która sprawiedliwie się broni. W przeciwnym wypadku podstępnie zaatakowane państwo nie mogłoby się bronić do czasu oficjalnego wypowiedzenia wojny najeźdźcy. Wypowiedzenie wojny nie jest warunkiem koniecznym godziwej obrony, jeśli dotyczy to państwa niesprawiedliwie zaatakowanego. Tym, co uzasadnia takie wojowanie bez wypowiedzenia wojny, jest fakt, że wojna *de facto* się już rozpoczęła, a stroną naruszającą pokój i dopuszczającą się niegodziwości była strona przeciwna.

Zdawać mogłoby się zatem, że i w innych okolicznościach samo wypowiedzenie wojny nie będzie koniecznym warunkiem wykonywania wojennych środków śmiercionośnych. Zapytać trzeba: czy państwo ma uprawnienie do jednorazowego użycia *quasi*-wojennych środków śmiercionośnych w odpowiedzi na dokonane już wrogie *quasi*-wojenne działania? Innymi słowy, czy bez wypowiedzenia wojny państwo może podjąć się działań o naturze wojennej, które jednak nie są częścią wojny, jeśli wcześniej samo stało się adresatem takich *quasi*-wojennych działań obcego państwa? Mowa tutaj oczywiście o sytuacji, w której wojna nie jest faktycznie prowadzona. Z tego względu nie można takiego uprawnienia uzasadniać w taki sam sposób jak w przypadku uprawnienia do obrony przed podstępnym atakiem. Możliwe uzasadnienie musi zatem przyjąć inną formę.

Wydaje się, że takie *quasi*-wojenne działania można by uznać za dopuszczalne w sytuacji, gdy ich adresatem byłby tyran. Przemawiać mogłoby za takim rozstrzygnięciem to, że jako działanie państwowe miałoby znacznie większą szansę powodzenia niż w przypadku tyranobójstwa przeprowadzonego przez osoby prywatne – efektywność tyranobójstwa jest kluczowym elementem jego dopuszczalności. Jednakże problemem jest to, iż żadne państwo nie ma władzy nad obcą wspólnotą. Tak uzasadniać można co najwyżej tyranobójstwo dokonane przez wojsko wobec przywódcy-tyrana własnego państwa. Jednak i takie uprawnienie niesie ze sobą spore niebezpieczeństwo stworzenia wojskowego rządu, który byłby gorszy od obalonego tyrana. Z tego względu takie wojskowe zabójstwo tyrana mogłoby być dokonywane jedynie w bardzo wyjątkowych sytuacjach i pod bardzo rygorystycznymi



180:89661

warunkami. Niemniej, jeśli mowa o zabiciu obcego przywódcy czy generała, uzasadnienie odnoszące się do tyranobójstwa nie jest właściwe.

Poszukując takiego uzasadnienia, warto porównać wymóg wypowiadania wojny z wymogiem przeprowadzenia procesu w przypadku wymierzenia kary śmierci. Jasne jest, że kara śmierci nie może zostać wykonana, jeśli nie będzie najpierw wymierzona w ramach sprawiedliwego procesu. Czy tak samo ma się sprawa z wypowiadaniem wojny? Zdaje się, że nie, jak już zostało pokazane w przypadku obrony przed podstępną napaścią. Stąd wypowiedzenie wojny jest warunkiem słabszym niż wymóg przeprowadzenia procesu w sytuacji sądowego karania śmiercią. Za akcydentalnym zawieszeniem wymogu wypowiadania wojny zdają się przemawiać także trzy dodatkowe racje. Po pierwsze, o ile kara śmierci wykonywana jest na osobie o wiele słabszej niż karzące ją państwo, o tyle wojenne działania śmiercionośne wiążą państwa o równym statusie. Po drugie, o ile wyrok śmierci wyznacza tylko jedno działanie do wykonania – egzekucję skazanego, o tyle wypowiedzenie wojny tak naprawdę otwiera agresję między państwami (stąd można zastanawiać się, czy nie należy dopuścić *quasi*-wojennych działań, które mają wybuchowi wojny zapobiegać). Po trzecie zaś, o ile wykonanie śmierci jedynie kończy proces wykluczenia ze wspólnoty, który został rozpoczęty przez osobę dopuszczającą się przestępstwa, o tyle wypowiedzenie wojny prowadzi do fundamentalnego zmienienia relacji między państwami, czyniąc ich wzajemnymi wrogami.

Rozważając uprawnienie do podejmowania się *quasi*-wojennych działań, uznać także należy, że jeśli zostałoby ono państwu przyznane, mogłoby być realizowane jedynie jako reakcja na dokonane już *quasi*-wojenne działania państwa obcego. Z tego zaś wynika, że takie działania państwa musiałyby być adekwatne do tej pierwotnej agresji obcego państwa. Spełniałoby ono zatem wymóg kierowania śmiercionośnej siły państwowej jedynie przeciwko stronie winnej znaczącej niegodziwości.

Dlatego też w wyjątkowo ekstremalnych okolicznościach, gdy obce państwo dopuszcza się działań zagrażających pokojowi, atakowane takimi *quasi*-wojennymi działaniami państwo wydaje się uprawnione do jednorazowego użycia wojennej siły bez zachowania warunku wypowiedzenia wojny. Takie działanie nie mogłoby jednak eskalować wrogości między państwami, ale raczej *zapobiegać wybuchowi wojny*. Za tym, że wypowiedzeniu wojny należy zapobiegać, przemawia to, że zazwyczaj wypowiedzenie wojny



181:63862

otwiera oba państwa na wzajemne ataki, narażające życie i zdrowie członków obu wspólnot na szwank.

### 6.2. Śmiercionośne działania służb granicznych w czasie pokoju

Obowiązkiem straży granicznej, zgodnie z samą nazwą tej instytucji, jest strzeżenie bezpieczeństwa granic państwowych. W czasie pokoju przejawia się to przez zapobieganie przemytowi i nielegalnej imigracji. Historycznie siły strzegące granic były zazwyczaj jednostkami wojskowymi – świadczą o tym rzymskie wojska zwane *Limitanei*, polski Korpus Ochrony Pogranicza istniejący za czasów II Rzeczypospolitej czy też Wojska Pograniczne ZSRR. Podlegały one przede wszystkim wojskowemu dowództwu, stąd dokonywane przez nie działania śmiercionośne formalnie byłby realizacją wojskowego uprawnienia do zabijania. Jednakże od drugiej połowy XX wieku zadanie strzeżenia granic oddawane jest jednostkom podlegającym ministerstwom spraw wewnętrznych, czego przykładem jest współczesna Straż Graniczna[454], brytyjska *Border Force* czy niemiecka *Grenzpolizei*. Można powiedzieć, że wynika to przede wszystkim z przemiany niebezpieczeństw, z jakimi mierzą się te jednostki. Współczesne siły graniczne zwalczają zwłaszcza przemyt i próby nielegalnego przekroczenia granicy, historyczne formacje natomiast zajmowały się także znoszeniem łupieżczych band, które chciały wedrzeć się na terytorium państwa.

Wydaje się, że właśnie z racji szczególnego rodzaju zagrożenia, jakiemu opór stawiają współczesne jednostki graniczne, należy zaliczać je do grupy sił policyjnych. Pojawia się tutaj jednak pewna fundamentalna różnica. Policjanci stosują przemoc wobec osób łamiących prawo wspólnoty, do której już należą – przez obywatelstwo lub przebywanie na terenie danego państwa. Natomiast straż graniczna korzysta z siły w celu niedopuszczenia pewnych osób do wspólnoty. Korzystając ze swych uprawnień, strażnicy graniczni mogą zapobiegać przekroczeniu przez kogoś granicy. Można jeszcze zauważyć, że przemoc straży granicznej jest w pewnym sensie odwrotna do przemocy właściwej karze śmierci. O ile kara główna wyklucza daną osobę ze wspólnoty prawa, o tyle działania straży granicznej zmierzają do tego, aby dana osoba nie mogła się do tej wspólnoty włączyć[455].

[454] Zob. Ustawa z dnia 12 października 1990 r. o Straży Granicznej, Dz. U. z 2023 r. poz. 1080, 1088.

[455] W pewnych sytuacjach konieczne może być uznanie czyjegoś prawa do azylu. Dotyczy ono osób, którym grozi znaczne niebezpieczeństwo w kraju pochodzenia. Niebezpieczeństwo to nie może oczywiście wynikać z legalnie zasądzonej komuś kary. Co więcej, prawo azylu uprawnia do przekroczenia granicy najbliższego państwa, w którym można uzyskać bezpieczeństwo.



182:10793

Mimo tej różnicy wydaje się, że współczesnej straży granicznej przysługuje uprawnienie do zabijania podobne do uprawnienia policyjnego. Oznacza to, iż strażnicy graniczni w określonych okolicznościach mogą działać z zamiarem pozbawienia kogoś życia. Mogą także podejmować się działań, które ubocznie powodują cudzą śmierć. Pierwsze jest dopuszczalne, gdy przestępcy usiłują popełnić przestępstwo karane śmiercią. Drugie zaś, gdy śmiercionośne działania policji są proporcjonalną reakcją na zwalczaną niesprawiedliwość. W czasie wojny jednostki graniczne mogłyby jednak zostać włączone do sił wojskowych[456]. W takiej sytuacji przysługiwałyby im uprawnienia wojskowe do zabijania.

W kwestii ochrony granic mieści się nie tylko problematyka straży granicznej działającej na lądzie, ale także obrony przestrzeni powietrznej państwa. Podobnie jak przy obronie granicy lądowej, tak i tutaj siły graniczne mają uprawnienie do zapobiegania wpuszczania danych jednostek powietrznych we własną przestrzeń powietrzną[457]. Mogą to osiągnąć przez zażądanie od nich zmiany kierunku lotu lub opuszczenia przestrzeni powietrznej. Jeśli zaś sterujący takim samolotem nie zastosuje się do nakazów, siły pełniące służbę graniczną mogą przechwycić ten samolot przy pomocy własnych jednostek powietrznych, zmuszając pilota do lądowania, a w przypadkach skrajnych nawet zniszczyć lecący samolot[458].

Rozważyć trzeba jeszcze trzy dodatkowe kwestie. Po pierwsze, czy ma znaczenie to, w którym kierunku przekraczają granicę osoby, które są przedmiotem działań straży granicznej? O ile jasne jest, że strażnicy graniczni mogą zapobiegać wdarciu się różnych osób przez granicę, o tyle zapytać trzeba, czy w sytuacji, gdy dana osoba chce jedynie opuścić dane państwo, istnieje możliwość siłowego powstrzymywania jej ucieczki? Nie rozważam tutaj sytuacji, gdy ucieka osoba, która dopuściła się przestępstwa, a raczej przypadek, gdy z państwa chce się wydostać ktoś niewinny (przynajmniej do czasu próby nielegalnego przekroczenia granicy). Odnieść się w tym przypadku warto do pracy Roberta Speamanna[459]. Spaemann zauważa, że jedną z podstawowych cech despotii jest to, że członkom wspólnoty zakazuje się emigrowania za granicę[460]. Despota jest zatem kimś, kto nie tylko wymusza na

[456] Por. Ustawa z dnia 12 października 1990 r. o Straży Granicznej, Dz. U. z 2023 r. poz. 1080, 1088, art. 33a.

[457] Por. Ustawa z 12 października 1990 r. o ochronie granicy państwowej, Dz. U. 1990 Nr 78 poz. 461, art. 18-18b.

[458] Zakładając, że nie przebywają w nim osoby niewinne, por. część 6.3.

[459] Zob. Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 250-251.

[460] Zob. tamże. Spaemann może mieć w tym miejscu na myśli NRD oraz berlińską granicę między NRD i RFN. Członkowie *Nationale Volksarmee* (z której potem wyodrębniono *Grenztruppen der DDR*) strzelali do osób uciekających ze wschodniej części Berlina. Władze NRD uznawały taką ucieczkę za zdradę państwa, która zasługuje na śmierć.



183:53677

swoich obywatelach posłuszeństwo wobec złego prawa, poświęcając dobro wspólne na rzecz swoich dóbr partykularnych, ale dodatkowo nie pozwala on nikomu opuścić rządzonego przez siebie państwa.

Dlatego, gdy możliwość legalnego przekroczenia granicy zostaje przez despotę usunięta, obywatele zdają się mieć uprawnienie do ucieczki z danego państwa. Natomiast państwowe siły graniczne nie mają w takich okolicznościach uprawnienia do siłowego powstrzymywania uciekających.

Drugi problem, jaki pojawia się w stosunku do działań śmiercionośnych dokonywanych przez siły graniczne, polega na tym, że adresaci tych działań, mogą się nieraz znajdować na terenie państwa obcego. Przykładowo, gdyby przemytnicy uciekający przed strażą graniczną zdołali przedostać się poza granicę danego państwa. Wydaje się, że w takiej sytuacji strażnicy graniczni *jako* strażnicy nie mieliby uprawnienia do zamierzonego zabicia przemytników, gdyż znajdują się oni poza terenem polegającym ich jurysdykcji. Gdyby przemytnicy zaczęli do nich zza tej granicy strzelać, strażnicy winni się raczej wycofać poza zasięg ich broni i wezwać odpowiednie służby z państwa, do którego ci przemytnicy uciekli. Jednak jeśli nie mogą się oni cofnąć poza zasięg broni przemytników, to strażnicy graniczni mogą jednak zacząć bronić swojego życia. Nie tyle jako strażnicy, ile jako osoby prywatne. Jako osoby prywatne mają przecież zwyczajne uprawnienia do obrony swego życia. Nie mogą zatem zamierzać śmierci przemytników (czy innych osób ostrzeliwujących ich zza granicy), mogą jednak podejmować się działań, które akcydentalnie doprowadzą do śmierci takich agresorów.

Ostatnia kwestia, która wymaga rozważenia to: czy straż graniczna ma uprawnienie do zastosowania siły, jeśli przebywające poza granicą osoby, np. nielegalni imigranci, zaczęliby stosować wobec siebie przemoc. Sprawa ta jednak wydaje się dość jednoznaczna, gdyż z racji braku jurysdykcji na obcym terenie straż graniczna (jako straż graniczna) nie mogłaby podjąć się żadnych działań. Jedynie co byłoby dla nich możliwe to poinformowanie właściwych służb państwa, na którego terenie te osoby przebywają.



184:11309

### 6.3. Zestrzelenie cywilnego samolotu pasażerskiego w sytuacji porwania terrorystycznego

Po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 roku wybrane państwa zdecydowały się na uchwalenie przepisów umożliwiających zestrzelenie samolotu cywilnego[461], jeśli został on porwany przez terrorystów.

Polskie prawo dopuszczało w przeszłości zestrzelenie samolotu pasażerskiego, który otrzymał status *confirmed renegade*[462]. Jednakże w 2008 roku Trybunał Konstytucyjny orzekł o niezgodności tego przepisu z Konstytucją RP. Od tego żaden państwowy organ nie ma uprawnienia do podjęcia decyzji o zestrzeleniu porwanego samolotu cywilnego[463]. W wyroku stwierdzono, iż takie działanie narusza konstytucyjne dobra, jakim jest życie oraz godność obywateli. Przyznanie administracji publicznej uprawnienia do podjęcia decyzji o celowym zabiciu niewinnych zostało w wyroku określone jako niedopuszczalne „w demokratycznym państwie prawa, którego podstawą aksjologiczną jest nienaruszalna i niezbywalna godność każdego człowieka"[464]. Polskie prawo dopuszcza zestrzelenie cywilnego samolotu jedynie wtedy, gdy poruszają się nim jedynie terroryści[465].

Nie analizując rozstrzygnięć prawnych obowiązujących w innych państwach, należy jednoznacznie uznać, iż zestrzeliwanie porwanych samolotów cywilnych jest całkowicie niedopuszczalne. To, że taki samolot może zostać użyty przez porywaczy do spowodowania wielkich szkód, niczego nie zmienia. Zestrzeliwanie porwanych samolotów cywilnych, w których przebywają osoby niewinne, jest czynem absolutnie niedopuszczalnym, gdyż państwo dopuszczające się takiego działania, w sposób zamierzony pozbawia życia niewinnych.

---

[461] Cywilnym samolotem jest ten, który należy do cywilnych linii lotniczych i którym podróżują cywile – pasażerowie i członkowie załogi.

[462] Określone było to w: Ustawa z dnia 3 lipca 2002 r. Prawo lotnicze, Dz. U. z 2002 r. Nr 130, poz. 1112, art. 122a. Artykuł ten miał brzmienie: „Jeżeli wymagają tego względy bezpieczeństwa państwa i organ dowodzenia obroną powietrzną, uwzględniając w szczególności informacje przekazane przez państwowy organ zarządzania ruchem lotniczym, stwierdzi, że cywilny statek powietrzny jest użyty do działań sprzecznych z prawem, a w szczególności jako środek ataku terrorystycznego z powietrza, statek ten może być zniszczony na zasadach określonych w przepisach ustawy z dnia 12 października 1990 r. o ochronie granicy państwowej (Dz. U. Nr 78, poz. 461, z późn. zm.)".

[463] Zob. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 września 2008 r., K 44/07.

[464] Zob. tamże. Szersze badania prawne nad dopuszczalnością zestrzelenia samolotu pasażerskiego porwanego przez terrorystów: Jan Kulesza, *Czy państwo może mordować własnych obywateli? Zestrzelenie samolotu typu renegade w świetle prawa karnego – zarys problemu*, „Czasopismo prawa karnego i nauk penalnych" 3 (2009), ss. 5-33. Za niezgodne z konstytucją RFN uznany został także nadający podobne uprawnienia przepisy z niemieckiej *Luftsicherheitsgesetz* (§ 14).

[465] Zob. Ustawa z dnia 12 października 1990 r. Granica państwowa, Dz. U. 1990 nr 78 poz. 461, art. 18b (zwłaszcza ustępy 2a., 2b. oraz 2c.).



185:21165

Nie wyklucza to jednak zestrzelenia przejętego przez terrorystów samolotu cywilnego, jeśli poruszają się nim tylko i wyłącznie terroryści (w tym przypadku trzeba mieć jednak na uwadze to, czy samo rozbicie samolotu nie doprowadzi do śmierci osób niewinnych). Tym, co konstytuuje zakaz zestrzeliwania cywilnych samolotów, jest zagrożenie dla niewinnych. To, że dana maszyna należy do cywilnej linii lotniczej, nie jest jednak bez znaczenia. Co do zasady należy zakładać, że poruszają się nią osoby niewinne. Dlatego chcąc zestrzelić samolot cywilny, państwo musi się całkowicie upewnić, że nie ma na jego pokładzie niewinnych osób.

### 6.4. Zamierzone zabijanie osób niewinnych na podstawie decyzji administracyjnych lub wyroków sądowych

Jako ostatnie omówione zostaną śmiercionośne działania państwowych organów administracyjnych i sądów cywilnych: (i) uśmiercanie chorych wskutek decyzji administracyjnych (przymusowa „eutanazja")[466], (ii) aborcja wymuszona przez publiczne instytucje[467] oraz (iii) mord sądowy.

Najpierw łącznie omówię działania (i) oraz (ii), gdyż znajdują się na pograniczu filozofii społecznej oraz bioetyki. Nie będzie to jednak analiza bioetyczna, rozważę jedynie, czy państwo ma uprawnienie do wymuszania na osobach prywatnych poddania się tym procedurom. Jak już zostało powiedziane, państwo nigdy nie może zabijać niewinnych w sposób zamierzony. Jako ogólna norma moralna państwowego zabijania, obejmuje ona także przypadki przymusowej „eutanazji" chorych oraz wymuszonej aborcji, gdyż dotykają one właśnie osoby niewinne – śmiertelnie chorych i nienarodzonych. Z tego względu od razu

[466] Należy w kontekście tego zagadnienia wyraźnie rozgraniczyć powstrzymanie uporczywej terapii przez lekarza od poddania danej osoby „eutanazji". Na początku należy określić, czym charakteryzuje się terapia normalna: (i) środki w jej ramach wykorzystywane są zwyczajne, to znaczy, że są powszechnie stosowane przy danych schorzeniach i są nieprzesadnie drogie, (ii) zastosowanie danych środków nie powoduje nadmiernych i nieproporcjonalnych cierpień u leczonego (nie przedłuża agonii), (iii) stosowanie danych środków daje szansę wyleczenia (choć tutaj są wyjątki, np. dializa). Środki niespełniające tych warunków nie mogą zostać uznane za odpowiednie, a terapia, w której stosuje się takie środki, może być przypadkiem terapii uporczywej. Za środki daremne nie można oczywiście uznawać środków pielęgnacyjnych, które spełniają podstawowe potrzeby pacjenta, np. pokarm. Nie może stanowić środka medycznego ten, który wymierzony jest w sposób zamierzony przeciwko życiu pacjenta. Od uporczywej terapii odróżnia się oczywiście „eutanazja", która polega właśnie na zamierzonym bezpośrednio lub pośrednio pozbawieniu życia niewinnego pacjenta.

[467] Wielką liczbę takich wymuszonych aborcji wykonano w Chińskiej Republice Ludowej. Por. Jbao B. Nie, *The Problem of Coerced Abortion in China and Related Ethical Issues*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics" 8 (1999, 4), ss. 463-475.



186:61296

muszę uznać, że są to działania całkowicie zakazane[468]. Jak zauważa Elizabeth Anscombe, śmierć obywatela może być dopuszczona jedynie jako *kara* za popełnione zbrodnie[469]. Eutanazja i aborcja nie są karami za przestępstwo, stąd nie mogą być dopuszczone[470].

W tym kontekście warto dodać, że nieraz dochodzi do pomieszania dwóch fundamentalnie różnych działań – zaniechania uporczywej terapii oraz „eutanazji". Przykładami „eutanazji", które błędnie zostały uznane za zaniechanie uporczywej terapii, są: (i) sprawa Alfiego Evansa z przełomu lat 2017 i 2018, (ii) przypadek p. Sławomira R. z roku 2021 r. Alfie Evans i Sławomir R. byli pacjentami brytyjskich placówek medycznych. Lekarze w obu przypadkach stwierdzili, że dalsza terapia byłaby uporczywa, gdyż obaj pacjenci nie mieli szans na wyleczenie. Niemniej trzeba dodać, że w tych wypadkach lekarze w sposób niezmiernie szeroki rozumieli „terapię", gdyż tak naprawdę wskutek ich decyzji zaprzestano po prostu nawadniania i karmienia pacjentów (Alfiego Evansa odłączono także od respiratora; po odłączeniu Alfie żył jeszcze pięć dni). W obu sprawach rodziny chorych sprzeciwiały się decyzjom szpitalnych lekarzy. Decyzje te zostały jednak niejako „zalegalizowane" przez sądy brytyjskie oraz Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wyjątkowo problematyczne były tutaj jednak dwie kwestie. Po pierwsze, w przypadku pana Sławomira W. podjęte przez brytyjski szpital działania polegały nie tyle na zaniechaniu terapii, ile zaniechaniu podawania mu pożywienia i płynów. Oczywiście odmawianie pacjentowi pożywienia nie jest zaniechaniem uporczywej terapii. Po drugie, w obu przypadkach rodziny uzyskały możliwość dalszego leczenia w placówkach poza Wielką Brytanią. W przypadku Alfiego Evansa dalsze leczenie oferował szpital Bambino Gesu we Włoszech, natomiast w przypadku p. Sławomira R. dalszą opiekę oferowała Klinika Budzik w Olsztynie. Brytyjscy lekarze postanowili jednak uśmiercić swoich pacjentów, mimo tego, że inni lekarze chcieli podjąć się leczenia. Wyjątkowo niepokojące jest jednak to, że w obu przypadkach brytyjscy lekarze i Sądy JKM twierdziły, że decyzja o zaniechaniu podstawowej opieki została dokonana dla „dobra" Alfiego i p. Sławomira. To jest jednak wyraz całkowitego pomylenia – nie można pozbawić życia osoby niewinnej dla jej dobra. W przypadku kary śmierci przestępcy odbiera się życie za dobrowolnie dokonaną ciężką

[468] Por. John Haldane, Patrick Lee, *Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life*, „Philosophy" 78 (2003, 2), ss. 255-278.

[469] Zob. G. E. M. Anscombe, *Mr Truman's Degree*, s. 68.

[470] Jest do pomyślenia, aby na jakiejś kobiecie wykonano by przerywanie ciąży jako kara za zbrodnię. To się jednak sprzeciwia zakazowi zabijania niewinnych. Dziecko jest osobą niewinną i nie może być karane za przestępstwo matki. Jeśli natomiast kobiecie w ciąży zasądzono by karę śmierci, jedynym rozwiązaniem byłoby odroczenie wykonania kary do czasu porodu. Por. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks Karny Wykonawczy, Dz. U. 1997 Nr 90 poz. 557, art. 151.



187:24180

niegodziwość. To właśnie ta niegodziwość wyłącza go ze wspólnoty, państwo zaś finalizuje ten proces, odbierając mu życie przez karę śmierci. Osoby chore nie dopuściły się żadnej zbrodni, dlatego też nie mogą zostać zabite przez państwo w sposób zamierzony – w zamierzony sposób pozbawia się daną osobę życia także przez zaniechanie podawania jej pokarmów i wody oraz przedwczesne zaniechanie leczenia (środki pielęgnacyjne nie są w ścisłym sensie środkami leczniczymi – zaniechanie terapii nie może co do zasady polegać na zaniechaniu karmienia i nawadniania). Deklaracja, że lekarze i sędziowie czynią to dla dobra chorego, nie wpływa na moralny charakter przymusowej „eutanazji", która jest czynem niegodziwym.

Mord sądowy jest czymś całkowicie odmiennym. Jest to skazanie i wymierzenie danej osobie kary śmierci, choć jest ona zasadniczo niewinna. Sędziowie wydający wyroki skazujące czynią to z uwagi na polityczny nakaz władz publicznych (która w taki sposób pozbawia życia przeciwników politycznych). Nie będzie zadziwiające to, że *mord* sądowy jest czymś nieuzasadnionym. Trzeba jednak dodać, że jest to czyn nawet gorszy od mordu dokonanego przez osobę prywatną, gdyż jest dokonywany przez sądowy wymiar sprawiedliwości, który takim niegodziwościom ma zapobiegać.

### 6.5. Podsumowanie rozdziału

W ramach podsumowania należy po pierwsze uznać, że omawiane w tej części śmiercionośne działania państwowe – zabijanie wrogów państwa bez wypowiedzenia wojny oraz śmiercionośne działania straży granicznej – nie stanowią realizacji odmiennych, niż wcześniej omawiane uprawnień państwa do zabijania. Zabijanie wrogów państwa przez siły specjalne wojny stanowi realizację uprawnienia wojskowego – wojskowe siły specjalne mają uprawnienie do jednorazowego wykonania *quasi*-wojennych działań, gdy zapobiegną one wybuchowi wojny. Natomiast różnorakie śmiercionośne działania strażników granicznych stanowią zasadniczo realizację uprawnienia policyjnego. Natomiast dwa pozostałe działania – zestrzelenie samolotu, którym podróżują cywile oraz zabijanie niewinnych na skutek wyroków sądów cywilnych czy na podstawie decyzji administracyjnych – nie są w ogóle realizacją państwowego uprawnienia do zabijania. Jako działania państwowe, które w sposób zamierzony pozbawiają życia niewinnych, stanowią rażące i ciężkie nadużyciem państwowej władzy nad życiem obywateli.



188:74424

## 7. Państwowy monopol na użycie siły. Proporcjonalność państwowych i prywatnych działań śmiercionośnych

Po tym, jak przeprowadziłem rozważania nad różnymi szczególnymi działaniami państwa w sferze działań śmiercionośnych, chcę jeszcze na poziomie ogólnym spytać: dlaczego to właśnie państwu przysługuje monopol na użycie siły[471]? Jak się zdaje, kwestię tę w wyjątkowo celny sposób ujął Robert Spaemann. Nie tylko pokazał, co uzasadnia taki monopol w ramach klasycznej filozofii Arystotelesa, ale także porównał stanowisko arystotelesowskie z nowożytnymi koncepcjami Hobbesa oraz Kanta[472]. Najpierw za Spaemannem zrekonstruowane zostaną stanowiska Hobbesa i Kanta, potem zaś koncepcja Arystotelesa. Poza tym pokazane zostanie, czym zdaniem Elizabeth Anscombe autorytet państwowy różni się od autorytetu różnorakich niepublicznych instytucji czy podmiotów[473].

Rozdział ten będzie w znacznej mierze polegał na rekonstruowaniu poglądów Spaemanna i Anscombe. Niemniej zostaną one także zestawione z tezami bronionymi w niniejszej dysertacji, co pozwoli na uszczegółowienie rozważań przeprowadzonych przez Spaemanna i Anscombe. Ponadto, na bazie filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, rozważyłem problem proporcjonalności działań śmiercionośnych osób prywatnych i państwa.

### 7.1. Państwowy monopol na przemoc

Robert Spaemann określa na samym początku swej analizy, czym jest przemoc. Definiuje ją jako: „określony sposób oddziaływania przez ludzi na innych ludzi w celu skłonienia ich do wykonania określonych działań lub ich zaniechania”[474]. Wyodrębnia następnie trzy rodzaje takiego oddziaływania: (i) oddziaływanie przez przemoc (bezpośrednie oddziaływanie fizyczne), (ii) oddziaływanie przez mowę oraz (iii) władza społeczna[475]. Jak dodaje, władza społeczna jako typ oddziaływania znajduje się niejako pomiędzy przemocą

[471] Jak stwierdza Christian Braun, w czasach nowożytnych doszło do odwrócenia porządku ustanawiania władzy. O ile klasyczna myśl starożytna i średniowieczna prezentowała porządek od góry do dołu, czyli od władzy ustanawiającej porządek państwowy do wspólnoty, o tyle w czasach nowożytnych pojawił się porządek od dołu do góry – władza publiczna czerpie swój autorytet od członków wspólnoty. Zob. Christian N. Braun, *Limited Force and The Fight For The Just War Tradition*, s. 82-93. Oczywiście Braun nie dostrzegł tego jako pierwszy.

[472] Zob. Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, ss. 225-257.

[473] Zob. G. E. M. Anscombe, *On the Source of the Authority of the State*, „Ratio” 20 (1978, 1), ss. 129-155.

[474] Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 226.

[475] Zob. tamże, s. 226-228.



189:94220

siłową i oddziaływanie przez mowę. Władza społeczna polega na „oddziaływaniu na okoliczności życia, które motywują ludzkie zachowanie”[476]. Spaemann rozpoznaje wstępnie, że jeśli w danej koncepcji nie rozpoznaje się władzy społecznej jako odrębnego rodzaju oddziaływania, to każde działanie jakiejkolwiek władzy publicznej jest ostatecznie uznawane za przejaw przemocy w formie ukrytej lub jawnej. Następnie Speamann opisuje dwa stanowiska, w których nie odróżniono władzy społecznej od innych rodzajów przemocy. Twórcami tych stanowisk są Thomas Hobbes oraz Immanuel Kant.

Hobbes uznaje, że jedyną formą zniewolenia człowieka, która prowadzi do odebrania mu wolności, jest przemoc fizyczna. Działania pod wpływem lęku lub w nadziei na coś (czyli działania w ramach władzy społecznej) są jego zdaniem całkowicie wolne. Oddziaływanie przez mowę, które w sferze państwowej przejawia się jako groźba użycia przemocy, nie ogranicza ludzkiej wolności, a jest raczej „początkiem mądrości”[477]. Zdaniem Hobbesa przemoc fizyczna oraz przymus słowny mają być sobie całkowicie przeciwne. To właśnie lęk przed zastosowaniem przemocy ma wywoływać w osobach prywatnych posłuszeństwo wobec prawa państwowego. Lęk i płynące z niego posłuszeństwo wobec prawa sprawiają, że dane osoby zostają objęte ochroną prawną. To także lęk daje ludziom jedyną dostępną im wolność, czyli wolność od przemocy (siłowej). Jak zauważa Speamann, Hobbes uznaje, iż władza państwowa jest „wynikiem dialektyki przemocy i lęku”[478]. Z jednej strony, władza społeczna konstytuuje się jako zmonopolizowana przemoc. Z drugiej zaś strony, przemoc państwowa ma być największym przejawem rozumu, który prowadzi do zakończenia przemocy. Przemoc państwowa kończy przemoc, jaka występowała między ludźmi w stanie naturalnym. Dlatego też w ramach koncepcji Hobbesa jedynie państwo może stosować przemoc, gdyż jest ona kolektywną odpowiedzią jednych na przemoc innych (jest to cecha wszystkich państw liberalnych)[479].

Przemoc osób prywatnych przeciwko władzy publicznej jest dla Hobbesa niemożliwa do uzasadnienia. Lęk przed przemocą oraz państwowy monopol na przemoc mają właśnie zapobiegać temu, żeby dana osoba siłą walczyła z państwem[480]. Samo pytanie o

[476] Tamże, s. 227.
[477] Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materiał, forma i władza państwa laickiego i świeckiego,* przeł. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954, s. 53.
[478] Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 229.
[479] Zob. tamże, s. 233.
[480] Zob. tamże, s. 248.


190:59658

dopuszczalność buntu przeciwko państwu wydaje się Hobbesowi bezsensowne, gdyż bunt likwiduje podmiot uprawnionej przemocy, jakim jest władza publiczna[481].

Immanuel Kant zgadza się z Hobbesem co do niedopuszczalności stosowania przemocy przez osoby prywatne. Prezentuje jednak inną koncepcję państwowego monopolu na użycie siły. Jak pokazuje Spaemann, Kant wychodzi od wyodrębnienia stanu prawnego oraz stanu zgodności z prawem[482]. Stan prawny konstytuuje się przez stworzenie prawa i powołanie władzy, która gwarantuje przestrzeganie tegoż prawa. Natomiast stan zgodności z prawem pojawia się wtedy, gdy obowiązujące prawa są sprawiedliwe. Kant dodaje, że stan prawny pojawia się dzięki monopolizacji przemocy przez państwo. Pojawienie się państwowego monopolu na przemoc, podobnie jak to miało miejsce u Hobbesa, wynika z pierwotnego aktu przemocy, którego dopuszczają się podmioty biorące innych w swe władztwo. Konstytuowanie się władzy polega zatem na przemianie jakościowej – przemoc pierwotna osób prywatnych zmienia się w suwerenne władanie nad wspólnotą[483]. Władza publiczna uzyskuje władzę siłowo, co następnie pozwala jej na ustanowienie prawa. Kant stwierdza, że to właśnie władza publiczna monopolizująca przemoc konstytuuje wspólnotę. Innymi słowy, wspólnota polityczna nie istnieje bez władzy publicznej, gdyż to właśnie ta ostatnia wyrywa ludzi ze stanu natury, w którym każdy walczył przeciwko każdemu[484]. Państwo w swym istnieniu ma zmierzać do przejścia od stanu prawnego do stanu zgodności z prawem. Stan zgodności z prawem może być jednak osiągany jedynie w sposób prawny, przez różnego rodzaju reformy państwa.

Odwołując się do idei stanu natury, Kant określa także, dlaczego prywatny opór przeciwko władzy publicznej nie jest dopuszczalny. Twierdzi, że pierwszym postulatem prawnym jest poddanie się osób prywatnych przymusowi zewnętrznemu państwa. Postulat ten żąda od wszystkich ludzi ślepego posłuszeństwa wobec prawa jako prawa. Osoby prywatne mają być posłuszne wobec prawa bez względu na jego treść[485]. Nie mają uprawnienia do stosowania przemocy, mogą jednak uczestniczyć w poprawie prawa. Czynią to przez krytykę prawa i władzy publicznej – władza publiczna, nawet jeśli posiada monopol na użycie siły, to

[481] Zob. tamże.

[482] Zob. tamże, s. 236. Por. Immanuel Kant, *Akademie-Textausgabe*, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Walter de Gruyter, Berlin 1968, s. 303.

[483] Zob. Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 237.

[484] Zob. tamże, s. 236.

[485] Zob. tamże, s. 238. W tej kwestii Kant zgadza się ze Spinozą, który oddzielał posłuszeństwo wobec prawa od zgody na jego treść. Por. Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, tom 3, edycja Carla Gebhardta, Carl Winters Verlag, Heidelberg 1925, s. 242.



191:76149

nie posiada monopolu na wiedzę. Krytyka prawa i państwa stanowi główny sposób prywatnego udziału w reformowaniu państwa zmierzającego do osiągnięcia stanu zgodności z prawem. W tej kwestii Kant różni się od Hobbesa, dla którego jakakolwiek pomyłka władzy publicznej nie była w ogóle możliwa, gdyż to właśnie państwo jest podmiotem określającym, co jest dopuszczalne, a co zakazane w sferze publicznej[486].

Dopuszczając krytykę władzy, Kant jednoznacznie sprzeciwiał się dopuszczalności buntu siłowego, który w każdym wypadku uznawał za zdradę stanu. Opór przeciwko państwu ma prowadzić do zniszczenia stanu prawnego, rozpadu wspólnoty oraz powrotu do wszystkich ludzi do stanu natury. Stąd wszelkiego rodzaju prywatny opór siłowy jest niejako pozapolityczny, gdyż niszczy samą sferę legalnej polityki. Jeśli jednak jakaś grupa obywateli siłowo sprzeciwi się władzy, to taka prywatna przemoc może stać się „legalna" dopiero wtedy, gdy buntownicy osiągną zwycięstwo nad daną władzą publiczną[487]. Zatem dla Kanta przemoc może zostać uprawomocniona jedynie *ex-post*.

Zarówno dla Hobbesa, jak i dla Kanta opór siłowy przeciwko władzy jest nieuzasadniony. Dla Hobbesa opór siłowy przeciwko władzy jest zawsze niegodziwy, gdyż to władza publiczna ma określać, co jest dopuszczalne i niedopuszczalne w życiu publicznym. Kant natomiast uznaje opór za co do zasady niedopuszczalny – jedynie przez osiągnięcie zwycięstwa nad władzą publiczną buntownicy mogą wtórnie zalegalizować swój opór[488].

Fundamentalnie odmienną koncepcję władzy państwowej oraz jej monopolu na stosowanie przemocy fizycznej zaprezentował Arystoteles. Na początku trzeba zapytać: czy działania pod wpływem lęku lub w nadziei na coś są w rzeczywistości wolne? Przy omawianiu koncepcji Hobbesa stwierdzono, że jego zdaniem takie działania są całkowicie wolne. Arystoteles jednak w bardziej zniuansowany sposób przedstawia tę kwestię. Zauważa, że w sferze ludzkiej praktyki pojawiają się pewnego rodzaju działania, co do których trudno od razu stwierdzić, czy są wolne, czy przymusowe[489]. Stagiryta przywołuje dwa przykłady działań, przy których ocenie taka niepewność się pojawia. Po pierwsze, przypadek osoby, którą tyran zmusza do dopuszczenia się niegodziwości, gdyż ma w swej władzy członków jej rodziny. Po drugie zaś, przykład osoby, która, płynąc statkiem w czasie sztormu, decyduje się na wyrzucenie za burtę własnego dobytku. Arystoteles zauważa, że są to działania niejako

[486] Zob. Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 241.
[487] Zob. tamże, s. 247.
[488] W pewnej mierze nie są to koncepcje praktyczne, gdyż nie dają odpowiedzi na pytanie, co dana osoba ma czynić.
[489] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1110a, s. 122 oraz Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 229.


192:59799

mieszane[490]. W ujęciu bezwzględnym nikt oczywiście nie zdecydowałby się na wyrzucenie swego dobytku ze statku – w tej mierze są one niewolne. Jednak z uwagi na to, że zasada działania jest w samym działającym, są one wolne. Wynika stąd, że dla pełnej wolności działania nie jest wystarczające, aby działanie to dokonywano na podstawie zasady wewnętrznej i aby było wolne od przymusu zewnętrznego. Speamann pisze za Arystotelesem, że trzeba „Jedności chcenia z sobą samym, «przyjaźni z samym sobą», «pragnienia czegoś z całej duszy»"[491]. Dlatego działania mieszane nie są całkiem wolne, gdyż brak w nich właśnie „jedności chcenia". Spaemann jednak dodaje, że przy rozważaniu przymusowości działań ludzkich, nie należy ogólnych wniosków czerpać z przypadków skrajnych. Nieraz się zdarza, że przyjemność lub przykrość nie czynią działania przymusowym. Przymus pojawia się dopiero wtedy, „gdy oddziaływanie na działającego niszczy jego jedność z samym sobą"[492]. Stąd w pewnych okolicznościach może występować „system gratyfikacji i sankcji"[493] (system przyjemności i przykrości), który jednak nie narusza ludzkiej wolności.

Tego typu systemem nagradzająco-karzącym są właśnie systemy społeczne. Systemy władzy społecznej najbliższe są właśnie działaniom mieszanym[494], „które wykonywane są ze względu na przewagę zasady rzeczywistości nad zasadą przyjemności"[495]. W ramach takich systemów coś, co nie jest przyjemne, jest wybierane z uwagi na coś innego, a mianowicie dobro wspólne. Z uwagi na owo dobro wspólne, władza publiczna posiada monopol na stosowanie przemocy. Jednakże nie może ona stosować jej w sposób arbitralny. Przemoc państwowa jest dopuszczalna, gdy jest reakcją na przemoc dokonaną lub dokonywaną przez daną osobę[496]. Wtedy to nie państwo, a ta osoba zrywa możliwość rozwiązywania problemów na sposób inny niż siłowy. Takie stanowisko znajdowane jest także i w myśli św. Tomasza, o czymś świadczy między innymi omawiana w tej pracy analogia między amputacją a karą śmierci. Przy analizowaniu analogii pokazywałem, że władza państwowa pełni funkcję medyczno-interwencyjną, czyli reaguje na niesprawiedliwość dokonaną lub dokonywaną przez osoby prywatne.

---

[490] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1110a, s. 122.
[491] Zob. Robert Spaemann, *Moralność i przemoc*, s. 230. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1166a, s. 263-265.
[492] Zob. tamże, s. 231.
[493] Zob. tamże.
[494] Zob. tamże, s. 230.
[495] Tamże.
[496] Zob. tamże, s. 232. Drugim typem dopuszczalnej przemocy jest przemoc rodzicielska (w wyjątkowych sytuacjach), która, nawet jeśli dokonywana jest wbrew aktualnej woli dziecka, zakłada jego przyszłą zgodę (dziecko jest niejako poza sferą komunikowania, gdyż nie jest bytem w pełni racjonalnym).



193:11783

Rozważając kwestię dopuszczalności prywatnego oporu, trzeba zauważyć, że odmiennie niż u Hobbesa i Kanta, klasyczna etyka dopuszczała opór przeciwko władzy. Najlepszym tego wyrazem jest dopuszczalność tyranobójstwa. Akwinata i Bartolus de Saxoferrato podawali dwie główne racje uzasadniające zabicie tyrana: (i) brak tytułu do sprawowania władzy (rządzący jest tyranem *ex defectu tituli*), (ii) działanie w sprzeczności z dobrem wspólnym (rządzący jest tyranem *ex parte exercitii*)[497]. Zatem w pewnych okolicznościach osoby prywatne mogą w sposób sprawiedliwy opierać się złej władzy. Trzeba jednak dodać, że i w tym przypadku przemoc osób jest reakcją na przemoc dokonaną już przez władzę publiczną. Jak pokazano przy omawianiu koncepcji tyranobójstwa w części 3.6., tyranobójca uzyskuje nadzwyczajne uprawnienie do działania w imieniu wspólnoty i na podstawie autorytetu państwowego. Wtedy to nie tyle tyran posiada autorytet publiczny, ile właśnie tyranobójca, który zabija osobę uzurpującą sobie władzę.

Spaemann prowadzi także własne rozważania nad dopuszczalnością oporu wobec władzy publicznej. Określa między innymi, z jakich względów władza publiczna traci uprawnienie do żądania posłuszeństwa od swych poddanych. Wbrew Kantowi stwierdza, że w pewnych okolicznościach opór przeciwko władzy publicznej jest uzasadniony. Po pierwsze, obywatele nie muszą być lojalni wobec władzy, która nie chroni ich przed tymi, którzy łamią ich prawa. Po drugie, osoby prywatne nie muszą być posłuszne wobec władzy, która popadła w despotyzm. Władza jest despotyczna, jeśli: (i) znosi wolności wypowiedzi, co uniemożliwia krytykę, (ii) wprowadza zakaz emigracji oraz (iii) ustanawia prawo, które uniemożliwia osiągnięcie drogą reform stanu zgodności z prawem[498].

Na temat państwowego monopolu na użycie siły pisała także Elizabeth Anscombe. Anscombe pyta w kontekście tego zagadnienia: czym różni się autorytet państwowy od autorytetu różnego rodzaju osób czy instytucji? Stwierdza najpierw, że różnica ta nie może wynikać z faktu, iż o ile spod władzy państwowej nie można się wyłączyć, o tyle możemy wyłączyć się spod władzy różnorakich dobrowolnych stowarzyszeń[499]. Przecież pewne podmioty niepaństwowe także mogą posiadać autorytet, spod którego nie można po prostu się wyłączyć, np. rodzice. Szczególny charakter autorytetu państwowego nie może także wynikać z tego, że państwo jest bytem posiadającym wiele instytucji państwowych, które kierują się określonymi normami prawa – przecież i mafia mogłaby hipotetycznie takie instytucje i

[497] Zob. tamże, s. 234.
[498] Zob. tamże, s. 249-252.
[499] Zob. G. E. M. Anscombe, *On the Source of the Authority of the State*, s. 130-131.



194:45236

normy posiadać[500]. Anscombe odrzuca także twierdzenie, zgodnie z którym państwo stanowi „dużą" organizację przestępczą. Uznaje, że zwolennicy tego twierdzenia dostrzegają w życiu publicznym jedynie siłę i przemoc, pozostając ślepi na wszystkie inne aspekty życia wspólnotowego[501]. Anscombe zauważa także, iż o ile mafia jest stworzona dla dobra przestępców, o tyle państwa tworzone są dla dobra i bezpieczeństwa wszystkich obywateli[502]. Oczywiście państwa mogą się zdeformować i służyć samym rządzącym, a nie dobru wspólnemu. Jednak taka korupcja jest zawsze akcydentalna. Całkiem odmienna sytuacja ma miejsce w przypadku mafii, która ze swej istoty jest organizacją tworzoną dla korzyści jej członków.

Starając się ustalić, czym jest władza publiczna, Anscombe wymienia dwa charakterystyczne przejawy państwowego autorytetu: (i) władzę nakładania rozkazów i zakazów na ludzi (którą wspiera zagrożeniem użycia siły), (ii) władzę do nakazania użycia siły osobom działającym w jej imieniu[503]. Ujmując to ogólnie, władza państwowa ma ogólnie się przejawiać przez „zwyczajne uprawnienie do posłuchu w obszarze decydowania" (*a regular right to be obeyed in a domain of decision*)[504]. Dalej brytyjska filozof przedstawia trzy możliwe źródła tego uprawnienia: (i) uprawnienie zwyczajowe, (ii) uprawnienie wynikające z umowy (*contract*) bądź (iii) uprawnienie wynikające z konieczności wykonania zadania, jakim jest ochrona członków wspólnoty przed bezprawną agresją[505]. Anscombe odrzuca na wstępie rozstrzygnięcie kontraktowe, gdyż uprawnienia oparte na kontrakcie upływają po pewnym czasie i wymagają zgody obu stron. Dlatego skupia się na dwóch pozostałych uzasadnieniach. Zauważa, że pewnego rodzaju uprawnienia wynikają ze zwyczaju, np. prawo własności w stanie natury, jednak innego rodzaju uprawnienia, np. uprawnienia rodzicielskie, istnieją bez względu na zwyczaj. Jak stwierdza Anscombe, takie zawsze istniejące uprawnienia wynikają z konieczności wypełnienia pewnego działania. Obok uprawnień rodzicielskich (które wynikają z konieczności opieki nad dziećmi), uprawnieniem wynikającym z konieczności wypełnienia zadania jest właśnie autorytet państwowy –

[500] Zob. tamże, s. 131.
[501] Zob. tamże, s. 136. Zwolennicy tego twierdzenia muszą mieć także świadomość konsekwencji, jakie z niego płyną. Wzywając pewne służby państwowe w sytuacji kryzysowej, np. policję w czasie napadu, tak naprawdę decydują się na wezwanie na pomoc grupy gangsterów.
[502] Zob. tamże, s. 133.
[503] Zob. tamże, s. 132.
[504] Tamże.
[505] Zob. tamże, s. 133-134 i 147.


195:10966

państwo wypełnia zadanie, jakim jest zapewnienie wspólnocie obrony niesprawiedliwymi atakami[506].

Pisząc o obronie, Anscombe rozpoznaje wstępnie, że każda osoba ma uprawnienie do obrony swego życia i życia innych osób przed aktualnie dokonywanym atakiem[507]. Jest to uprawnienie, które nie potrzebuje istnienia państwa, aby mogło być realizowane. Odmiennie od prywatnego uprawnienia do samoobrony, władza publiczna reaguje nie tylko na aktualne zagrożenie atakiem, ale także ma obowiązek zapobiegania przestępstwom, a także ścigania przestępstw dokonywanych przeciwko członkom wspólnoty. Anscombe stwierdza, iż: „wspólnota polityczna jest nosicielem uprawnienia do wymuszania posłuszeństwa, które nie może istnieć wśród ludzi bez rządu"[508]. To państwowe uprawnienie realizuje się przez użycie siły w celu ochrony osób prywatnych przed atakiem przestępców oraz przez sądzenie przestępców w celu wymierzenia im sprawiedliwej kary. To, że państwo ma uprawnienie do użycia siły i karania przestępców, wynika zdaniem Anscombe właśnie z konieczności ochrony członków wspólnoty przed niesprawiedliwym atakiem. Natomiast to, że komuś kara zostanie wymierzona, wynika z tego, że przestępca na nią zasługuje[509]. Nie jest to jednak kara o naturze odpłaty (retrybucji), gdyż to, że ktoś na daną karę zasługuje, określa się nie na podstawie jakiejś arytmetycznej równości między zbrodnią i karą, a raczej z uwagi na odniesienie przestępstwa do szkody poczynionej dobru wspólnemu[510].

Do sprawiedliwego wymierzenia kary konieczne jest, zdaniem Anscombe, istnienie instytucji prawa i wymiaru sprawiedliwości (ze środkami przymusu, procesem oraz systemem kar). Dlatego też uprawnienie do użycia siły i uprawnienie do karania są uzasadnione z uwagi na obowiązywanie w danej wspólnocie prawa (niekoniecznie kodeksowego). To właśnie prawo w pewnym stopniu konstytuuje wspólnotę polityczną i władzę publiczną[511]. Trzeba dodać, co było już częściowo omawiane w rozdziale poświęconym morderstwu, że Anscombe nie ma tutaj na myśli jedynie prawa kodeksowego – nie można jej w żadnej mierze uznawać za zwolenniczkę pozytywizmu prawniczego. Nie odwołuje się także jedynie do prawa

[506] Zob. tamże, s. 135 oraz *S. th.* II-II, q. 102, a. 1. Wydaje się, że Anscombe odnosi się do obecnej w tomistycznej etyce idei *principum gubernationis*, zasady rządzenia, którą pełni państwo wobec swych obywateli oraz rodzice wobec swych dzieci.
[507] Zob. G. E. M. Anscombe, *On the Source of the Authority of the State*, s. 146.
[508] Tamże, s. 147: „civil society is the bearer of rights of coercion not possibly existent among men without government".
[509] Zob. tamże, s. 149.
[510] Taż, *Mr Truman's Degree*, s. 69.
[511] Zob. *On the Source of the Authority of the State*, s. 149. Prawo daje ludziom możliwość zaskarżenia przypadków naruszenia swych uprawnień.


196:51654

naturalnego, jak czynią to zwolennicy retrybucjonizmu. Anscombe odnosi się zarówno do prawa spisanego, jak i do prawa naturalnego[512].

Trzeba dodatkowo zauważyć, że Anscombe zgadza się ze Speamannem, twierdząc, że użycie siły przez władzę publiczną zawsze jest reakcją na dokonane już przez dane osoby zło[513]. Gdyby ludzie nie czynili zła, to nie byłaby potrzebna władza realizująca uprawnienia do użycia siły i egzekwowania posłuszeństwa wobec prawa[514]. Jednak w rzeczywistości ludzie czynią zło, stąd władza z takim uprawnieniem jest konieczna. Władza publiczna jest jednak tym doskonalsza, im rzadziej musi decydować się na użycie siły. Sama groźba użycia siły zazwyczaj wystarcza do skłonienia danej osoby do posłuszeństwa wobec prawa.

Warto na koniec tego podrozdziału zauważyć, że zarówno dla Spaemanna, jak i dla Anscombe uprawnienie państwowe do użycia siły może się realizować jedynie jako reakcja na dokonaną lub dokonywaną niegodziwość. Państwo może kierować swą siłę jedynie przeciwko tym, którzy dopuścili się już ciężkiej niesprawiedliwości. Niesprawiedliwości, która już wykluczyła ich ze wspólnoty. Natomiast wszyscy niewinni członkowie wspólnoty muszą są objęci ochroną – są podmiotami uprawnienia do niezostania zamordowanym. Zapewnienie tej ochrony jest podstawowym zadaniem każdego państwa. Właśnie z uwagi na konieczność obrony wspólnoty przed niesprawiedliwym atakiem państwu przysługuje uprawnienie do użycia siły oraz stosowania groźby jej użycia.

### 7.2. Wyłączność uprawnienia państwowego do działań w sposób zmierzony śmiercionośnych

W toku rozważań prowadzonych w niniejszej dysertacji twierdziłem (między innymi za Elizabeth Anscombe), iż jedynie państwu przysługuje uprawnienie do zamierzonego zabijania. Zauważałem także, że we współczesnej filozofii tomistycznej twierdzenie to jest podważane. Z jednej strony, Gregory Reichberg uznaje, że osoba prywatna także może pozbawiać życia w sposób zamierzony[515]. Z drugiej zaś strony, John Finnis przyznaje państwu jedynie uprawnienie do podejmowania się działań śmiercionośnych, które ubocznie prowadzą

[512] Trzeba także dodać, że sankcja karna nie stanowi podstawy prawa jako takiego. Jest ona sposobem na jego egzekwowanie, ale nie stanowi racji jego obowiązywania.
[513] Zob. G. E. M. Anscombe, *On the Source of the Authority of the State*, s. 149.
[514] Zob. tamże, s. 135.
[515] Zob. Gregory Reichberg, *Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?*, ss. 341-370; Domingo de Soto OP, *De iustitia et iure*, cz. 1, ks. 5, q. 1, a. 8, s. 371-375.



197:53624

do czyjejś śmierci[516]. Broniąc twierdzenia, że tylko państwo ma uprawnienie do zamierzonego zabijania, odpowiem na dwa pytania: (i) dlaczego zamierzone zabijanie jest dopuszczalne oraz (ii) dlaczego jedynie państwo może zabijać w sposób zamierzony.

Na początku odpowiedzi na pierwsze pytanie trzeba zauważyć, że ktoś zabija jakąś osobę w sposób zamierzony, gdy decyduje o pozbawieniu ją życia w imię pewnej racji (śmierć jest wtedy środkiem do pewnego celu). John Finnis uznaje zamierzone zabijanie za niedopuszczalne właśnie dlatego, że jego zdaniem nie ma takiej racji, która uzasadniałaby podjęcie decyzji o pozbawieniu kogoś życia (podobnie wypowiada się papież Franciszek). Jednakże św. Tomasz z Akwinu stwierdza, iż jest taka racja – jedną i jedyną racją pozbawienia kogoś życia w sposób zamierzony jest ciężkie i zawinione naruszenie dobra wspólnego[517]. Tylko dobrowolne uczynienie wielkiej szkody dobru wspólnemu państwa uzasadnia zamierzone zabijanie. Przyznanie państwu uprawnienia do zamierzonego zabijania z racji ciężkiego naruszenia dobra wspólnego jest konieczne, aby mogło ono w sposób efektywny bronić dobra wspólnego. Bez tego uprawnienia obrona dobra wspólnego byłaby dla państwa w rzeczywistości niemożliwa[518]. Zatem zamierzone zabijanie uzasadnia jedynie polityczna racja, którą jest ciężkie naruszenie dobra wspólnego. Warto dodać, że zamierzone zabijanie z racji politycznej nie nie urąga godności przestępcy, który nie może powiedzieć „nie zasłużyłem na to"[519]. To właśnie dobrowolny czyn niegodziwy uczynił przestępcę kimś szkodliwym i wyłączonym ze wspólnoty. Urągałoby godności osoby pozbawienie jej życia nie w odpowiedzi na pewne jej wolne działanie, ale z uwagi na racje np. ekonomiczne czy epidemiologiczne.

Kolejno chcę odpowiedzieć na drugie pytanie, które brzmi: dlaczego to tylko państwo może zabijać w sposób zamierzony? Zwrócić należy najpierw uwagę na to, że państwo ma właściwe sobie dobro wspólne. Zasadniczym zadaniem państwa jest działanie na rzecz tego dobra wspólnego. Istnieje wiele aspektów dbałości o dobro wspólne, przydzielonych odpowiednio różnym podmiotom w ramach państwowej koordynacji działań[520]. Przykładowo,

---

[516] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 282-284.

[517] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 3 co.

[518] Dlatego też państwo posiada uprawnienie do określania, co jest wyjątkowo ciężkim naruszeniem dobra wspólnego. O tym piszę w kolejnym podrozdziale (7.3).

[519] Zob. G. E. M. Anscombe, *Mr Truman's Degree*, s. 69.

[520] Zob. John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, s. 238-239: „The common good attainable in political community is thus a complex good attainable only if the state's rulers, its families, and its individual citizens all perform their proper, specialized and stratified roles and responsibilities". Zob. także Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Antyk, Kęty 2006, s. 305-306.



198:10475

za zasądzenie i wykonanie kary śmierci odpowiadają działający w imieniu państwa sędzia i kat. Gdyby pewna osoba prywatna pozbawiała innych życia za dokonane przez nich niegodziwości, to w rzeczywistości uzurpowałaby władzę państwa. Co więcej, państwo nie nadaje władzy do działania w swoim imieniu w nieograniczonym zakresie. Dając pewnej osobie władzę do działania w swoim imieniu, państwo jednocześnie wydziela pewien zakres odpowiedzialności za dobro wspólne.

Zatem państwo wydziela i daje władzę w pewnych zakresach odpowiedzialności za dobro wspólne – tylko osoby działające z upoważnienia państwa mogą realnie troszczyć się o dobro wspólne. W przeciwnym wypadku każdy obywatel według własnego uznania działałby na rzecz dobra wspólnego, co prowadziłoby do anarchizacji życia publicznego, a nawet rozpadu państwa. Władza państwowa zawiera w sobie uprawnienie do zamierzonego zabijania tych osób, które w sposób ciężki i zawiniony naruszyły dobro wspólne.

### 7.3. Proporcjonalność działań prywatnych i państwowych

W niniejszej pracy wielokrotnie twierdzono, że przy wykonywaniu przez państwo czy osoby prywatne śmiercionośnych działań musi występować proporcjonalność między celem a wybieranymi do jego osiągnięcia środkami. Oznacza to, że nim dany podmiot podejmie się wykonania działania śmiercionośnego, musi rozpoznać, czy działanie jest proporcjonalne do osiąganego przez nie celu. Jak pokażę w tym podrozdziale, o ile osoby prywatne nie mogą określać kryteriów proporcjonalności, o tyle państwo ma do tego uprawnienie.

Na wstępie warto pokazać, na co zwraca uwagę David S. Oderberg, że występujące w ramach zasady podwójnego skutku kryterium proporcjonalności działań, nie jest w żadnym sensie zbieżne z wymogami występującymi w ramach stanowiska konsekwencjalistycznego[521]. W konsekwencjalizmie do wyboru danego działania dochodzi przez ocenę tego, czy powoduje ono lepszy, czy gorszy stan rzeczy – dane działanie wybiera się wtedy, gdy prowadzi do największej ilości dobra w ujęciu ogólnym. Natomiast w ramach klasycznej zasady podwójnego skutku dany sposób działania jest wybierany, gdy przemawia za nim proporcjonalna racja uzasadniająca dopuszczenie pewnego ubocznego zła z uwagi na zamierzone dobro[522]. Oderberg pokazuję tę różnicę na przykładzie. Pewna osoba chce jak najszybciej zawieźć swoje umierające dziecko do szpitala. Ma do wyboru drogi A oraz B.

[521] Zob. David S. Oderberg, *The Doctrine of Double Effect*, s. 327.
[522] Zob. tamże.



199:74213

Droga A jest krótsza od B, jednak wybór drogi A niesie ze sobą większe zagrożenie dla przechodniów, niż to miałoby miejsce w przypadku wyboru drogi B. W ramach konsekwencjalizmu wybrana zostanie droga B, gdyż taki wybór doprowadzi do mniejszej ogólnej ilości zła niż wybór drogi A. Natomiast zasada podwójnego skutku pozwala na wybranie drogi A, gdyż przy dokonywaniu wyboru ocenia się względną z uwagi na dany podmiot wagę racji uzasadniającej podjęcie się danego sposobu działania („*the relative importance of the reasons for taking a proposed course of action*"[523]). Innymi słowy, podmiot może samodzielnie ocenić wagę racji przemawiających za wyborem drogi A oraz drogi B.

Możliwość ważenia racji działania pojawia się także u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu[524]. Filozofowie ci stwierdzają, że realizacja cnót moralnych dokonuje się zwykle nie na podstawie środka rzeczy (*medium rei*), ile środka rozumu (*medium rationis*)[525]. Zatem dopuszczalność danego działania nie jest zwykle określana ze względu na obiektywny stan rzeczy, ale na dokonujący je podmiot. Wyjątkiem od tej zasady jest sprawiedliwość, o której Akwinata mówi, że realizowana jest zarówno z uwagi na *medium rationis*, jak i *medium rei*[526]. W kontekście działań państwowych oznacza to, że przy karaniu i podejmowaniu się innych działań śmiercionośnych państwo realizuje pewną obiektywną miarę działania, np. karząc śmiercią za morderstwo. Wydaje się jednak, że nie można tej zasady absolutyzować, przyjmując skrajnie retrybucjonistyczne stanowisko prezentowane przez Fesera. W pewnych okolicznościach nie da się powiedzieć, czy dany czyn *z natury* i według *naturalnej* miary zasługuje na śmierci. Przykładowo, czy zasługuje na śmierć szpiegostwo lub cudzołóstwo?

Rozpoczynając od określenia miary w odniesieniu do działań śmiercionośnych osoby prywatnej, trzeba powrócić do kwestii poświęconej samoobronie[527]. Św. Tomasz stwierdza, że dana osoba prywatna może pozbawić kogoś życia, jeśli śmierć jest skutkiem ubocznym obrony. Jednakże obrona konieczna może być niegodziwa, jeśli wybrane do niej środki są nieproporcjonalne w odniesieniu ataku, który się odpiera. Nieproporcjonalność działania śmiercionośnego osoby prywatnej polegać może na dobraniu do obrony niewłaściwych środków, np. użycie broni palnej przeciwko osobie wykradającej z ogrodu warzywa, lub użycie danych środków w niewłaściwym momencie, np. po zakończeniu ataku[528]. W tym

[523] Tamże.
[524] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1106b-1107a, s. 113 oraz *S. th.* I-II, q. 64, a. 2.
[525] Zob. *S. th*. I-II, q. 64, a. 2.
[526] Zob. *S. th*. I-II, q. 64, a. 2, co.
[527] Zob. *S. th.* II-II, q. 64, a. 7.
[528] Nieproporcjonalność obrony polegać może na użyciu środków śmiercionośnych w sytuacji, gdy zaatakowane dobro było zbyt małej wartości, aby uzasadnić pozbawienie kogoś życia. Takim dobrem dla Noldina jest


200:31168

kontekście można powiedzieć, że miara proporcjonalności obrony osób prywatnych jest niejako stała i niezależna od podmiotu – osoba prywatna może ubocznie powodować śmierć innych osób jedynie wtedy, gdy broni ona swego życia lub zdrowia (także życia lub zdrowia innych osób czy innych znaczących dóbr). Zatem miara prywatnych działań śmiercionośnych jest niejako naturalna i żaden podmiot nie może jej modyfikować.

Miara proporcjonalności działań państwowych jest fundamentalnie odmienna niż ta, która występuje w działaniach prywatnych. Państwo odnosi swoje działania śmiercionośne do dobra wspólnego. Jest także bytem stworzonym właśnie w celu ochrony członków wspólnoty przed niesprawiedliwością. Postaram się tutaj dowieść, że państwo, w przeciwieństwie do osób prywatnych, ma uprawnienie do określania miary proporcjonalności swoich działań śmiercionośnych. Innymi słowy, iż nie istnieje zatem naturalna miara kar i aktów przemocy państwowej. Tak twierdzi przykładowo Edward Feser, absolutyzujący, jak się zdaje, tomistyczne rozważania o *medium rei* i *medium rationis*.

Za powyższym twierdzeniem, iż państwo może w pewnym stopniu określać miarę proporcjonalności swoich śmiercionośnych działań, przemawia fragment księgi V „Etyki nikomachejskiej". W niej Arystoteles zajmuje się sprawiedliwością proporcjonalną. Odrzuca najpierw pitagorejskie stanowisko, zgodnie z którym sprawiedliwa kara polega na odwecie, czyli odpłacie równym za równe. Przeciwko stanowisku pitagorejczyków przemawiają dwie racje. Po pierwsze, karząc daną osobę za dokonaną zbrodnię, państwo musi brać pod uwagę nie tylko, jaki czyn został dokonany, ale także wobec kogo. Większe kary muszą być wymierzane, jeśli przestępstwo dotknęło osobę pełniącą funkcję państwową. Po drugie zaś, równa odpłata nie uwzględnia, iż pewne działania mogą być wykonywane w sposób dobrowolny lub niedobrowolny. Ogólnie Arystoteles twierdzi, że przy karaniu państwo powinno stosować proporcję arytmetyczną[529]. Uznaje także, że zmiana proporcji w karaniu jest nie tylko tym, czego wymaga sprawiedliwość, ale także „jest warunkiem utrzymania wspólnoty państwowej"[530].

Ważną podpowiedź co do omawianej tutaj kwestii dał Św. Tomasz z Akwinu. Akwinata odnosi się wprost do przywoływanego w poprzednim akapicie fragmentu z V księgi „Etyki nikomachejskiej". Za Arystotelesem zastanawia się, czy sprawiedliwe jest karanie na

przykładowo honor. Są jednak dobra inne niż życie, dla których obrony uzasadnione jest zabicie napastnika, np. całkowitość ciała czy czystość; zob. Hieronymus Noldin SI, *Summa theologiae moralis*, ks. 5, q. 4, pkt 333, tom 2, wyd. IX, 1911, s. 358.

[529] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1132b, ks. 5, s. 177.

[530] Tamże 1132b, s. 177.



201:89209

zasadzie równej retrybucji (wyrażane tam terminem *contrapassum*)[531]. Na początku wymienia trzy znaczenia retrybucji: (i) odpłata polegająca na uczynieniu danej osobie krzywdy równej tej, której sama się dopuściła, (ii) szkoda na dobru tego, kto uprzednio uczynił niegodziwość wobec kogoś innego (przewyższająca proste oddanie tego, co zabrane), (iii) wyrównanie odnoszące się do dobrowolnej wymiany, gdy każda strona doznaje i działa[532]. Św. Tomasz uznaje, że w niektórych okolicznościach nie można w sposób prosty kierować się tą zasadą w rozumieniu (i). Podobnie jak Arystoteles odwołuje się tutaj do sytuacji ataku na osobę posiadającą władzę publiczną – wtedy kara musi być większa niż w zwyczajnych okolicznościach[533]. Ponadto zauważa, że kara powinna przewyższać dokonaną przez przestępcę niegodziwość, przecież, np. złodzieja nie karze się jedynie przez odebranie mu tego, co sam ukradł. Tym, co pozwala na ukaranie przestępcy ponad miarę tego, czego się sam dopuścił, jest krzywda dokonana dobru wspólnemu[534]. Co prawda z uwagi na krzywdę dokonaną osobie prywatnej kara przewiduje minimalną odpłatę odpowiadającą w sposób równy dokonanej niegodziwości (*contrapassum* w znaczeniu pierwszym)[535]. Jednak to z racji krzywdy dokonanej państwu – jego bezpieczeństwu – kara wykracza poza to minimum, zadając przestępcy szkodę przekraczającą w swej mierze dokonaną przez niego niegodziwość[536]. Ukaranie sprawcy niesprawiedliwości według miary równej dokonanemu przez niego czynowi nie czyni zadość szkodzie uczynionej państwu i dobru wspólnemu.

Dlatego też można powiedzieć, że do istoty prawa karnego należy właśnie to, aby tę krzywdę dokonaną wobec państwa uśmierzać i karać. Nie sprzeciwia się to oczywiście pewnej wrażliwości państwa na krzywdę dokonaną osobom prywatnym – dowodzi tego fragment dotyczący złagodzenia kary za popełnione przestępstwo[537]. Jak twierdzi św. Tomasz, kara może zostać złagodzona przez osobę posiadającą autorytet publiczny jedynie wtedy, gdy zgodzi się na to osoba pokrzywdzona i gdy nie będzie to szkodliwe dla dobra wspólnego[538].

---

[531] Zob. *S. th.* II-II, q. 61, a. 4.

[532] Zob. *S. th.* II-II, q. 61, a. 4, co.

[533] Zob. Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał*, s. 301.

[534] Zob. *S. th.* II-II, q. 61, a. 4, co.: „Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo". Por. Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał*, s. 301.

[535] Tym równym ukaraniem jest właśnie *contrapassum*. Krzywdę dokonaną osobie prywatnej ukarze w pełni Bóg na Sądzie Ostatecznym, gdyż jedynie On jest zdolny w pełni ocenić to, jak karany czyn skrzywdził daną osobę.

[536] Zob. *S. th.* II-II, q. 61, a. 4, co. Szerzej na temat koncepcji *contrapassum*: zob. Justin Steinberg, *More than an Eye for an Eye: Dante's Sovereign Justice*, [w:] *Ethics, Politics and Justice in Dante*, G. Gaimar, C. Keen (red.), UCL Press, London 2019, ss. 80-93.

[537] Zob. *S. th.* II-II, q. 67, a. 4.

[538] Zob. *S. th.* II-II, q. 67, a. 4, co.



202:59376

Zatem dbałość o dobro wspólne jest istotowo związana z dbałością o dobro osób prywatnych. Niemniej, państwo nie jest zdolne do pełnej naprawy tej prywatnej krzywdy, i dopiero Sąd Boży będzie momentem właściwej odpłaty. Dlatego też to właśnie państwo ustala kryteria proporcjonalności karania danych przestępstw. Państwo określa miarę proporcjonalności z uwagi na właściwe tylko sobie dobro wspólne. Innymi słowy, to, jakie działanie państwa jest proporcjonalne w stosunku do niegodziwych działań osób, nie wynika z jakiejś naturalnej miary między karą a przestępstwem – państwo ma uprawnienie do określania miary proporcjonalności między własnym działaniem śmiercionośnym a dokonaną przez osobę niegodziwością. Może z jednej strony zaostrzać kryteria proporcjonalności pewnych działań śmiercionośnych – łagodząc kary za pewne przestępstwa – z drugiej zaś, łagodzić te kryteria – dając państwowym służbom i organom liczniejszy zbiór dopuszczalnych działań śmiercionośnych.

Za tym, że państwo ma uprawnienie do wyznaczania kryteriów proporcjonalności i dopuszczalności śmiercionośnych działań w danych okolicznościach, przemawia także omawiana już wielokrotnie medyczna analogia św. Tomasza[539]. Ujmując to najpierw z perspektywy medycznej, można w pewnym sensie powiedzieć, dlaczego dany lekarz posiada monopol na leczenie chorego pacjenta. To, że właśnie dany medyk kieruje leczeniem danej osoby, określają trzy kryteria: (i) wiedza fachowa z zakresu medycyny, (ii) dobra wola wyleczenia pacjenta oraz (iii) całościowa „strategia" leczenia pacjenta. Zwrócić uwagę należy na kryterium trzecie, gdyż o ile dwa pierwsze stanowią w ogóle warunki konieczne podjęcia się leczenia, o tyle trzeci stanowi o tym, że ten właśnie lekarz jest lekarzem prowadzącym, który określa jak ogólnie i w długiej perspektywie wyglądać będzie kuracja chorego. Właśnie z uwagi na ujęcie leczenia chorego zgodnie z wyznaczoną przez siebie długofalową „strategią" dany medyk ma *monopol* na podejmowanie się czynności zmierzających do wyleczenia pacjenta. Chociaż istnieją inne nawet równie racjonalne „strategie" leczenia, to właśnie do medyka, który kieruje już leczeniem pacjenta według jednej z takich „strategii", przynależy ostateczna decyzja o podjęciu się pewnych działań. Sytuacja, którą można by nazwać nieracjonalną z uwagi na przyjęty sposób leczenia (pomijając strategie w rzeczywistości niezgodne z wiedzą medyczną) polega na niespójności samej terapii lub ciągłym zmienianiu sposobu leczenia. Stąd musi być właśnie jeden lekarz prowadzący, który kieruje leczeniem chorego.

[539] Por. rozważania na temat kary śmierci w rozdziale trzecim.



203:10894

Władza państwowa posiadająca monopol na stosowanie siły, zwłaszcza letalnej, jest analogonem lekarza prowadzącego. Nie tylko ma fachową wiedzę o zastosowaniu siły w danych okolicznościach i dobrą wolę (te dwa warunki spełniać mogą także firmy ochroniarskie czy prywatne firm wojskowych), ale także określa ogólną strategię ochrony wspólnoty przed niebezpieczeństwem i kieruje działaniami instytucji państwowych w celu osiągnięcia bezpieczeństwa. Właśnie z racji tej ogólnej strategii zmierzającej do ochrony wspólnoty i państwa, władza publiczna ma monopol na stosowanie przemocy[540].

Uprawnienie do wyznaczania kryteriów dokonywania działań śmiercionośnych ma oczywiście pewne granice – działania z natury swej niegodziwe nigdy nie mogą zostać przez państwo uprawomocnione. Jednak państwo, jako byt powołany do ochrony wspólnoty przed niebezpieczeństwem, ma uprawnienie do dopasowywania kryteriów proporcjonalności swoich śmiercionośnych działań. Modyfikacja kryteriów proporcjonalności dokonywana jest z uwagi na okoliczności, w których państwo ma zapewnić wspólnocie bezpieczeństwo[541]. Uprawnienie to jest uzasadnione z uwagi na: (i) cel istnienia państwa, jakim jest ochrona wspólnoty przed niebezpieczeństwem i anarchią, (ii) państwowe karanie musi uwzględniać szkodę wyrządzoną dobru wspólnemu.

Warto na koniec tej części jeszcze dodać, że sformułowana powyżej koncepcja nie jest podobna do omawianych wcześniej stanowisk Kanta czy Hobbesa. Władza publiczna może popełniać błędy w wyznaczaniu miary proporcjonalności działań śmiercionośnych państwa. Co prawda państwo może nakładać na osoby prywatne pewne obowiązki, które wiążą je prawnie i moralnie, jednak samo państwo nie jest źródłem moralności, gdyż zastaje już istniejące ramy tego, co moralnie godziwe i niegodziwe – takie ramy stanowi prawo naturalne.

[540] Na to ogólne ujęcie dobra wspólnego św. Tomasz zwraca uwagę także w kwestii dotyczącej dopuszczalności zabicia zbrodniarza, por. *S. th.* II-II, q. 64, a. 7, co.

[541] Wydaje się jednak, że uprawnienie do określania kryteriów proporcjonalności dotyczy przede wszystkim sądowego zabijania, nie zaś policyjnych działań śmiercionośnych. Miara działań policyjnych wydaje się bliższa tej, która występuje przy obronie osób prywatnych przed atakiem.



204:22960

# 8. Zakończenie

Zakończenie niniejszej dysertacji zawierać będzie w sobie następujące elementy. Najpierw zaprezentowane zostaną najważniejsze wnioski dotyczące różnicy między osobą prywatną a władzą publiczną w sferze działań śmiercionośnych. Następnie powtórzone zostaną główne tezy dotyczące różnych form państwowego zabijania. Na koniec zaś wymienione zostaną główne zagadnienia, które wymagają dalszych badań.

## 8.1. Różnica między prywatnym i publicznym uprawnieniem do zabijania

Biorąc pod uwagę różnicę między państwem a osobą prywatną w kwestii zabijania, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na ich rodzajowo różne uprawnienia. Osoba prywatna może pozbawić kogoś życia jedynie w sytuacji obrony własnej, gdy cudza śmierć jest skutkiem ubocznym obrony. W ramach etyki tomistycznej osoby prywatne nie mają uprawnienia do zamierzonego zabijania. Natomiast państwo ma uprawnienie do pozbawiania ludzi życia w sposób zamierzony i niezamierzony (gdy śmierć jest skutkiem ubocznym). Uprawnienie to realizuje się jedynie w ściśle określonych okolicznościach i nie każdy państwowy akt zabijania jest uzasadniony. Państwowe uprawnienie do zamierzonego zabijania wynika z tego, że powodując czyjąś śmierć, państwo odnosi ją dobra wspólnego. Jedynie dobro wspólne państwa jest racją, w imię której można zdecydować o pozbawieniu kogoś życia. Co prawda i inne wspólnoty, np. stowarzyszenia naukowe, działają na rzecz swego dobra wspólnego. Niemniej jedynie państwo jest wspólnotą doskonałą (*communitas perfecta*), posiadającą pełnię praw świeckich. Wśród tych praw jest także prawo do podjęcia decyzji o pozbawieniu kogoś życia w sposób zamierzony.

Państwo ma także uprawnienie do określania kryteriów proporcjonalności swoich śmiercionośnych działań. Osoba prywatna wykonuje działania śmiercionośne według stałej miary proporcjonalności, gdyż jej działanie musi zawsze odpowiadać atakowi. Natomiast państwo ma uprawnienie do wyznaczania kryteriów proporcjonalności dla swoich działań śmiercionośnych (omówiono tę kwestię w części 7.2). Państwo ma takie uprawnienie, gdyż: (i) ma obowiązek obrony wspólnoty przed zewnętrznym atakiem, (ii) karanie państwowe bierze pod uwagę szkodę wyrządzoną dobru wspólnemu (z uwagi na szkodę uczynioną osobie prywatnej kara osiąga minimum, jakim jest odpłata – *contrapassum*).



205:70364

Jasne jest zatem, że w sferze działań śmiercionośnych osoba prywatna ma uprawnienia fundamentalnie odmienne od tych, które przysługują państwu. Żadną miarą nie jest uzasadnione twierdzenie, jakoby państwo było jedynie „dużym człowiekiem" lub zbieraniną osób. Państwo stanowi istotowo odmienny byt, który nie może zostać sprowadzony do swoich członków.

Uznając uprawnienia państwowe i prywatne w sferze działań śmiercionośnych za fundamentalnie odmienne, odrzucam stanowiska filozofów, którzy przyznawali państwu i osobom prywatnym uprawnienia zasadniczo podobne. Z jednej strony, stanowisko Finnisa, zgodnie z którym państwo może doprowadzić do śmierci człowieka jedynie ubocznie (jak człowiek w ramach obrony koniecznej), z drugiej zaś stanowiska Vitorii czy Reichberga, zgodnie z którymi osoby prywatne mogą zabijać w sposób zamierzony (jak może czynić to państwo).

### 8.2. Państwowe uprawnienie do zabijania – wnioski ogólne

Przechodząc do podsumowania dotyczącego państwowych działań śmiercionośnych, trzeba zauważyć, że wszystkie moralnie godziwe działania śmiercionośne stanowią przejaw władzy miecza, jaką państwo ma nad ludźmi. Szczegółowymi przejawami tej władzy są sądowe, policyjne i wojskowe uprawnienia do zabijania.

Następnie warto powtórzyć podstawową zasadę wykonywania działań śmiercionośnych przez państwo – państwo ma uprawnienie do podejmowania się działań śmiercionośnych tylko wtedy, gdy (i) są one odpowiedzią na niegodziwość dokonaną lub dokonywaną przez danego człowieka, (ii) są dokonywane w imię obrony dobra wspólnego. Potwierdza to także przywoływana raz po raz analogia między działaniami państwa i lekarza. Po pierwsze, jak lekarz chroni dobro ciała przez odcięcie zakażonej kończyny, tak państwo broni dobro wspólne przez pozbawienie życia przestępcy. Po drugie, jak kończyna zajęta gangreną nie jest już częścią ciała, tak przestępca, który dopuścił się ciężkiego przestępstwa, nie jest już członkiem wspólnoty. Po trzecie, jak lekarz podejmuje się działania wtedy, gdy pewna osoba wymaga leczenia, tak i państwo interweniuje w sytuacji, gdy członek wspólnoty dopuścił się już pewnej zbrodni.

Ogólnie rzecz biorąc, tym co uzasadnia państwowe działania śmiercionośne, jest wina, jaką dana osoba zaciąga na siebie przez uczynienie pewnej niegodziwości. Jednakże to, kogo



206:33601

należy uznawać za osobę winną, zależy od natury konkretnego działania śmiercionośnego państwa. Karę śmierci, która stanowi realizację sądowego uprawnienia do zabijania, uzasadnia dokonanie przez daną osobę ciężkiej zbrodni. W sferze policyjnego uprawnienia do użycia siły winnym jest przede wszystkim ten, kto aktualnie z policjantami walczy. Właśnie z uwagi na aktualny opór przestępcy policja może wymuszać na nim posłuszeństwo wobec prawa. Wykonywanie wojskowych działań śmiercionośnych jest natomiast uzasadnione z uwagi na ciężką niesprawiedliwość popełnioną przez obce państwo. W czasie wojny za winnych należy przede wszystkim uznawać żołnierzy uczestniczących w niesprawiedliwej wojnie.

### 8.3. Sądowe, policyjne i wojskowe uprawnienie do zabijania. Odmienne śmiercionośne działania państwa.

Rozpoczynając od problematyki uprawnienia sądowego, chciałbym najpierw zauważyć, że każdy niewinny człowiek ma prawo do niezostania zamordowanym. Dana osoba staje się kimś, na kim może zostać wykonana kara śmierci, gdy dopuści się ciężkiego przestępstwa. Samo popełnienie takiego przestępstwa wyklucza daną osobę ze wspólnoty, czyniąc ją kimś na podobieństwo ciała obcego. Przez karę główną państwo jedynie finalizuje to, co rozpoczęła osoba, która dopuściła się zbrodni. W tej mierze odrzucam skrajny retrybucjonizm Fesera oraz abolicjonizm Finnisa. Starałem się pokazać, że analogia między karą śmierci a amputacją jest niezwykle ważnym elementem uzasadnienia dopuszczalności kary śmierci.

Policja ma uprawnienie do podejmowania się działań śmiercionośnych dwojakiego rodzaju: działań niosących ryzyko czyjejś śmierci (śmierć może być wtedy skutkiem ubocznym) oraz działań wykonywanych z zamiarem pozbawienia kogoś życia. Działania policji ubocznie powodujące cudzą śmierć są realizacją typowo policyjnego uprawnienia do wymuszania posłuszeństwa wobec prawa – *ius coercitionis* (przypisując policji odrębne uprawnienie, odbiegam od koncepcji, które o uprawnieniach policji mówią tylko na podstawie teorii wojny sprawiedliwej). Nim policja się takich działań podejmie, musi zostać ustalone, czy wybrany środek jest proporcjonalny w kontekście chronionego dobra i zwalczanego zła. Gdy natomiast policja zamierza pozbawić kogoś życia, to czyni to na podstawie wyjątkowego uprawnienia sądowego. Policja może zabić w sposób zamierzony przestępcę, gdy usiłuje on



207:24422

popełnić czyn karany śmiercią i nie ma innych środków, które mogłyby skutecznie powstrzymać przestępcę od popełnienia tego czynu.

Przechodząc do podsumowania rozważań nad uprawnieniem wojennym, na początku chciałbym zauważyć, że za dopuszczalne uznano wojny obronne, uprzedzające oraz ofensywne (w pewnych szczególnych okolicznościach dopuszczalne byłby także wojny zastępcze). Wojnę obronną uzasadnia aktualnie prowadzona agresja innego państwa. Wojna uprzedzająca, będąca podtypem wojny obronnej, jest uzasadniona, gdy niesprawiedliwy atak wrogiego państwa jest przygotowany i ma wkrótce się rozpocząć. Natomiast wojna ofensywna jest dopuszczalna, gdy obce państwo dopuściło się w przeszłości ciężkiej niesprawiedliwości (np. zajęło część terytoriów). Niedopuszczalne jest natomiast wszczynanie wojen prewencyjnych. Normami, które powinny rządzić prowadzeniem wojny, są: (i) zakaz zamierzonego zabijania niewinnych, (ii) nakaz wykorzystywania jedynie takich środków wojennych, które mogą być skierowane jedynie przeciwko winnym, (iii) nakaz doboru środków proporcjonalnych względem aktualnie osiąganego celu wojskowego. Co jest dopuszczalne wobec wrogiego żołnierza, zależy od jego statusu moralnego. Wobec żołnierza uczestniczącego w wojnie niesprawiedliwej dopuszczalne są wszystkie moralnie godziwe śmiercionośne środki wojenne. Natomiast wobec żołnierza wroga walczącego w wojnie sprawiedliwej dopuszczalne jest stosowanie tylko środków obronnych. O tym, czy dana osoba uczestniczy w wojnie sprawiedliwej, decyduje jej subiektywne przekonanie o sprawiedliwości wojny.

Co do szczególnych sposobów prowadzenia wojen ustalono: (i) podstęp wojenny jest dopuszczalny, jeśli nie jest wynikiem złamania „praw wojennych i przymierza" wobec przeciwnika – dopuszczalne jest wykorzystywanie lekkomyślności i niewiedzy wroga do wciągnięcia go zasadzkę; (ii) dywersja i szpiegostwo są dopuszczalne; niemniej dywersanci i szpiedzy mogą powodować śmierć wrogich żołnierzy jedynie akcydentalnie, ponieważ nie są rozpoznawalni przez strój i jawne noszenie broni; skrytobójstwo jest natomiast niedopuszczalne, gdyż polega na skrytym zabijaniu w sposób zamierzony – warunkiem dopuszczalności zamierzonego zabijania na podstawie uprawnienia wojskowego jest rozpoznawalność danych osób jako członków sił wojskowych; (iii) dopuszczalne jest użycie broni autonomicznej, która pozostaje pod pełną kontrolą wojskowego operatora; (iv) użycie broni nuklearnej jest absolutnie niedopuszczalne, gdyż jest to broń, która nie może zostać skierowana tylko przeciwko wrogim żołnierzom – ofiarami broni nuklearnej (lub innej broni masowego rażenia) są niezliczone rzesze osób niewinnych, (vii) odstraszanie nuklearne jest



208:79308

niedopuszczalne, gdyż w groźbie użycia takiej broni zawsze tkwi zamiar jej użycia; (viii) działania prywacyjne są dopuszczalne jako środek osiągnięcia pewnego celu wojskowego (np. zdobycia pewnych umocnień), niedopuszczalne jest natomiast ich wykonywanie w stosunku do całych populacji danego państwa.

Powtórzyć chcę także najważniejsze twierdzenia na temat działań, które omówiłem w rozdziale szóstym:

(i) W szczególnych okolicznościach państwo ma uprawnienie do jednorazowego użycia wojennej siły bez zachowania warunku wypowiedzenia wojny (np. może przy użyciu pocisku rakietowego zabić wrogiego dowódcę). Warunkiem wykonania takiego *quasi*-wojennego działania jest, iż jego celem musi być zapobieganie wybuchowi wojny. Muszę jednak dodać, że twierdzenie to jest dużo słabiej uzasadnione niż prezentowane powyżej tezy dotyczące uprawnienia sądowego, policyjnego i wojskowego.

(ii) Uprawnienie straży granicznej do zabijania jest zasadniczo tożsame z uprawnieniem policyjnym. Strażnicy graniczni mogą wykonywać działania śmiercionośne, które ubocznie powodują czyjąś śmierć. Mogą także powodować cudzą śmierć w sposób zamierzony, gdy dana osoba usiłuje popełnić przestępstwo karane śmiercią i nie ma innego sposobu na powstrzymanie dokonania tego przestępstwa. Jako osoby broniące wspólnoty, strażnicy graniczni mają uprawnienie do podejmowania się działań, które mają zapobiec wdarciu się różnych osób w granice państwa.

(iii) Zestrzelenie przez państwo samolotu wypełnionego cywilami jest zakazane. Państwo nie może nigdy zabijać niewinnych w sposób zamierzony.

(iv) Mord sądowy jest niedopuszczalny, gdyż narusza dwa podstawowe warunki podejmowania się przez państwo działań śmiercionośnych: (i) jest dokonywany w celu osiągnięcia partykularnego dobra (a nie dobra wspólnego państwa), (ii) jest wykonywany na osobach, które nie dokonały niegodziwości.

(v) Państwo nie ma uprawnienia do decydowania o pozbawieniu życia chorych i nienarodzonych, gdyż są to osoby niewinne. Państwo może pozbawiać życia jedynie jako kara za popełnione zbrodnie.



209:25163

### 8.4. Kwestie wymagające dalszych badań

W odniesieniu do prywatnego i publicznego uprawnienia do zabijania, a także różnicy między tymi uprawnieniami zbadania będą wymagały następujące kwestie: (i) czym szczegółowo jest dobro wspólne państwa, skoro stanowi ono rację pozbawienia życia winnych popełnienia zbrodni, (ii) w jakiej mierze działanie państwa na rzecz dobra wspólnego jest także działaniem członków wspólnoty, (iii) czy są sytuacje inne niż obrona konieczna, w których osoba prywatna może pozbawić życia inną osobę, (iv) atak na jakie dobra uzasadnia prywatną obronę z użyciem siły.

Co do różnorakich śmiercionośnych działań państwa pozostało do rozważenia: (i) za jakie zbrodnie może zostać wymierzona kara śmierci (odpowiedź została zarysowana pod koniec części 3.6.; kwestia ta jest związana z problematyką dobra wspólnego), (ii) czy uprawnienie do wymierzania kary śmierci powinno przysługiwać jedynie najwyższej władzy świeckiej w danym państwie, (iii) jakie szczególne działania policyjne są uzasadnione w trakcie zamieszek, (iv) kiedy starcie między państwami staje się wojną, (v) czy państwo trzecie, które wspiera (militarnie lub humanitarnie) państwo prowadzące wojnę, także bierze udział w wojnie.

---

Kończąc niniejszą dysertację, mam nadzieję, że udało mi się pokazać, iż tomistyczna etyka stanowi aktualną, przemyślaną i poważną odpowiedź na pytania dotyczące państwowego i prywatnego uprawnienia do zabijania.



210:29328

## Bibliografia

a. Teksty św. Tomasza z Akwinu

Św. Tomasz z Akwinu OP, *De regno ad regem Cypri*, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 42, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1979, s. 417-471.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *O królowaniu*, przeł. M. Matyszkowicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae, II$^a$-IIae q. 1-56 cum commentariis Caietani* [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 8, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1895.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae, II$^a$-IIae q. 57-122 cum commentariis Caietani* [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 9, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1897.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Suma teologiczna* (35 tomów), przeł. F. W. Bednarski OP et al., *Veritas*, London 1962-1986.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa theologiae* (przekład angielski), wyd. II, przeł. Fathers of the English Dominican Province, London 1920-1925.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, dostęp przez stronę *Corpus thomisticum*: https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html (data dostępu 13.03.2024).

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa contra gentiles, lib. 3 cum commentariis Ferrariensis*, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 14, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1926.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, tom 2, W drodze, Poznań 2007.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8-12, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 22 2/2, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1972.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Quaestiones Disputatae de malo*, [w:] tegoż, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*, tom 23, Fratres Ordinis Praedicatorum, Roma 1982.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Quaestiones disputatae de potentia*, [w:] tegoż, *Quaestiones disputatae*, P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession (red.), tom 2, wyd. IX, Turin 1953.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Scriptum super libros Sententiarum*, Petrus Fiaccadori, Parma 1856-1858.

Św. Tomasz z Akwinu OP, *Wykład Listu do Rzymian*, przeł. J. Salij OP, W drodze, Poznań 1987.



211:36276

b. Pozostałe teksty źródłowe

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Báñez Domingo OP, *Decisiones de iure et iustitia*, tom 4, Petrus Borremans, Douai 1640.

Báñez Domingo OP, *Scholastica commentaria in secunda secundae Angelici Doctoris s. Thomae*, Petrus Borremans, Douai 1640.

Diego de Covarruvias y Leyva, *Opera omnia*, Sigmund Feierabend, Frankfurt 1571.

Noldin Hieronymus SI, *Quaestiones morales. De principiis theologiae moralis*, Feliciani Rauch (C. Pustet), Oeniponte 1894.

Noldin Hieronymus SI, *Summa theologiae moralis*, tom 2, wyd. IX, Feliciani Rauch (C. Pustet), Oeniponte 1911.

Noldin Hieronymus SI, *Summa theologiae moralis*, tom 2, wyd. XXX, G. Heinzel SI (red.), Feliciani Rauch, Oeniponte 1954.

Soto Domingo de OP, *De iustitia et iure. Libri decem*, Franciscus à Canto, Medina del Campo 1589.

Suárez Francisco SI, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore: in decem libros distributus*, Gomez de Loureyro Academiae, Conimbricae 1612.

Suárez Francisco SI, *Defensio fidei Catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, Gomez de Loureyro Academiae, Conimbricae 1613.

Suárez Francisco SI, *A Defense of the Catholic and Apostolic Faith*. [w:] *Selections from Three Works*, T. Pink (red.), przeł. G. L. Williams, A. Brown, J. Waldron, Liberty Fund, Indianapolis 2015, s. 753-828.

Toletus Franciscus SI, *Instructio sacerdotum ac poenitentium, vulgo Summa, in libros octo distincta*, Bartholomaei Zannetti, Roma 1625.

Vitoria Francisco de OP, *De Indis et De iure belli reflectiones*, August Boetius, Köln, Frankfurt 1696.

Vitoria Francisco de OP, *Reflections on Homicide, Commentary on Summa theologiae II-II Q.64, a. 7*, wydanie łacińsko-angielskie, przeł. J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee 1997.

b. Literatura przedmiotu:

Anscombe G. E. M., Daniel Norman, *The Justice of the Present War Examined. A Criticism Based on Traditional Catholic Principles and on Natural Reason*, Oxford 1940.

Anscombe G. E. M., *Mr Truman's Degree*, Oxonian Press, Oxford 1956.

Anscombe G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy" 33 (1958), ss. 1-19.



212:96777

Anscombe G. E. M., *War and Murder* [w:] *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, Stein, W. (red.), Sheed and Ward, New York 1962, ss. 42-52.

Anscombe G. E. M., *Wojna i morderstwo*, przeł. J. Głowala, „Roczniki filozoficzne" 62 (2014, 3), ss. 113-127.

Anscombe G. E. M., *On the Source of the Authority of the State*, „Ratio" 20 (1978, 1), ss. 130-155.

Anscombe G. E. M., *W poszukiwaniu definicji morderstwa: bezprawie i niezgodność z prawem*, przeł. T. Hołówka, „Etyka" 19 (1981), ss. 77-82.

Anscombe G. E. M., *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter 2005.

Arkin Ronald C., *The Case for Ethical Autonomy in Unmanned Systems*, „Journal of Military Ethics" 9 (2010, 4), s. 332-341.

Arquilla John, *Can Information Warfare Ever be Just?*, „Ethics and Information Technology", (1999, 1), ss. 203-212.

Baer David Helmut, Capizzi Joseph, *Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima Facie Duties and the Need for a Political Ethics*, „The Journal of Religious Ethics", 33 (2005, 1), ss. 119-137.

Bailey Adam D., *The Intended/Foresee Distinction, Moral Absolutes, and The Side Effects of The Choice To Do Nothing*, „American Journal of Jurisprudence" 56 (2011), ss. 151-168.

Bennett Jonathan, *'Whatever the Consequences'*, „Analysis" 26 (1966, 3), ss. 83-102.

Berkman John, *Justice and Murder*, [w:] *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, R. Teichmann (red.), Oxford University Press, Oxford 2022.

Biggar Nigel, *In Defence of War*, Oxford University Press, Oxford 2013.

*Objections to Nuclear Deterrence. Philosophers on Deterrence*, [w:] *Routledge Library Editions: Nuclear Security*, N. Blake, K. Pole (red.), tom 18, Routledge, London, New York 2021.

Bocheński Józef M., OP, *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, Antyk, Komorów 2009.

Boyle Joseph, *Preater intentionem in Aquinas*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 42 (1978, 2), ss. 649-665.

Boyle Joseph, *Toward Understanding the Principle of Double Effect*, „Ethics" 90 (1980), ss. 527-538.

Boyle Joseph, *Who is Entitled to Double Effect?*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 16 (1991), ss. 475-494.

Boyle Joseph, *Just War Thinking in Catholic Natural Law*, [w:] *The Ethics of War and Peace*, T. Nardin (red.), Princeton University Press, Princeton 1996, ss. 40-53.



213:94376

Boyle Joseph, *Traditional Just War Theory and Humanitarian Intervention* [w:] *Humanitarian Intervention*, Nomos 47, M. Williams, T. Nardin (red.), New York University, New York 2006, ss. 31-57.

Braun Christian N., *The Morality of Retributive Targeted Killing*, „Journal of Military Ethics" 18 (2019, 3), ss. 170-188.

Braun Christian N., *Limited Force and The Fight For The Just War Tradition*, Georgetown University Press, Washington 2023.

Brown Davis, *The Sword, the Cross, and the Eagle. The American Christian Just War Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham 2008.

Breidenbach William, McCormick William, *Aquinas on Tyranny, Resistance, and the End of Politics*, „Perspectives on Political Science" 44 (2015, 1), ss. 10-17.

Brett Annabel S., *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Brugger Christian, *Catholic Moral Teaching and the Problem of Capital Punishment*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 68 (2004, 1), ss. 41-67.

Brunstetter Daniel, *Just and Unjust Uses of Limited Force: A Moral Argument with Contemporary Illustrations*, Oxford University Press, Oxford 2021.

Buchanan Allen, Keohane Robert, *The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal*, „Ethics and International Affairs" 18 (2004, 1), ss. 1-22.

Calhoun Avery, *Introducing restorative justice: Re-visioning responses to wrongdoing*, „The Prevention Researcher" 20 (2013, 1), s. 3-6.

Camus Albert, *Réflexions sur la guillotine*, [w:] Camus Albert, Kœstler Arthur, *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Lévy, Paris 1957, ss. 119-170.

Camus Albert, *Reflections on the Guillotine* [w:] tegoż, *Resistance, Rebellion and Death*, przeł. J. O'Brien, The Modern Library, New York 1963, ss. 131-179.

Cavanaugh Thomas A., *Aquinas's Account of Double Effect*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 61 (1997, 1), ss. 107-121.

Cavanaugh Thomas A., *The Ethical Relevance of the Intended/Foreseen Distinction According to Anscombe*, „Philosophy" 50 (2015), ss. 1-28.

Cebula Adam, *Collective Complicity in War Crimes. Some Remarks on the Principle of Moral Equality of Soldiers*, „Philosophia" 48 (2020), ss. 1313-1332.

Chisholm Roderick M., *The Structure of Intention*, „Journal of Philosophy" 67 (1970, 19), ss. 633-647.

Chyrowicz Barbara SSpS, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Znak, Kraków 2008.

Coady C. A. J., *Deterrent Intentions Revisited*, „Ethics" 99 (1988, 1), ss. 98-108.

Cole Darrel, *Thomas Aquinas on Virtuous Warfare*, „Journal of Religious Ethics" 27 (1999, 1), ss. 57-80.



214:87692

Corey David D., Charles J. Daryl, *The Just War Tradition. An Introduction*, ISI Books, Wilmington 2012.

Daszkiewicz Krystyna, *O karaniu morderstw*, „Prokuratura i Prawo" 5 (2010), ss. 5-15.

Dean Trevor, *Police Forces in Late Medieval Italy: Bologna, 1340–1480*, „Social History", 44 (2019, 2), ss. 151-172.

Duff Anthony R., *Guiding Commitments and Criminal Liability for Attempts*, „Criminal Law and Philosophy" 6 (2012, 3), ss. 411-427.

Durkheim Emile, *Le Suicide. Étude de Sociologie*, Ancienne Libraire Germer Bailliere, Paris 1897.

Dworkin Gerald, *Nuclear Intentions*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 445-460.

Eberl Jason T., *Thomistic Principles and Bioethics*, Routledge, New York 2017.

Elshtain Jean B., *Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*, Basin Books, New York 2003.

Feser Edward, Bessette Joseph, *By Man Shall His Blood Be Shed: A Catholic Defense of Capital Punishment*, Ignatius Press, San Francisco 2019.

Finnis John, *Euthanasia, Morality, and Law*, „Loyola of Los Angeles Law Review" 31 (1996), ss. 1123-1146.

Finnis John, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Finnis John, *The Ethics of War and Peace in the Catholic Natural Law Tradition* [w:] *Christian Political Ethics*, Coleman, J. A. (red.), Princeton University Press, Princeton 2008, ss. 191-216.

Finnis John, *Intention and Side Effects*, [w:] tegoż, *Collected Essays: Intention and Identity*, tom 2, Oxford University Press, Oxford 2011.

Finnis John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Finnis John, *Describing & Delineating Effects: Comment on a Paper by Thomas Finegan*, „Notre Dame Law School Legal Studies" 1639 (2016), ss. 1-10.

Finnis John, Germain Grisez, Boyle Joseph, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, Oxford 1987.

Finnis John, *Direct and Indirect: A Reply to Critics of our Action Theory*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 65 (2001, 1), ss. 1-44.

FitzPatrick William J., *The Doctrine of Double Effect: Intention and Permissibility*, „Philosophy Compass" 7 (2012, 3), ss. 183-196.

Flieger Karolina, *Historia policji w Polsce od X wieku do współczesności*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa" 8 (2008, 3), ss. 147-149.



215:55983

Gadkowski Tadeusz, *Problematyka samoobrony na tle zakazu użycia siły zbrojnej w prawie międzynarodowym*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny" 76 (2013, 3), ss. 5-20.

Gizewski Christian, *Coercitio*, [w:] *Brill's New Pauly*, H. Cancik, H. Schneider, Ch. Salazar, D. Orton (red.), tom 3, Brill, Leiden 2003, ss. 508-509.

*Ethics and Nuclear Deterrence*, G. Goodwin (red.), [w:] *Routledge Library Editions: Nuclear Security*, tom 27, Routledge, London, New York 2021.

Goppel Anna, *Killing Terrorists. A Moral and Legal Analysis*, De Gruyter, Berlin, Boston 2013.

Góralski Piotr, *Problem racjonalnej sankcji za zabójstwo kwalifikowane w polskim prawie karnym*, [w:] *Przegląd Prawa i Administracji*, M. Jabłoński, S. Jarosz-Żukowska (red.), tom 120, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2020, ss. 1-44.

Głowala Michał, *O zamierzanych pośrednio następstwach działań i zaniechań. G.E.M. Anscombe i tomiści hiszpańscy XVI/XVII wieku*, „Etyka" 46 (2013), ss. 37-51.

Grabmann Martin, *Thomas Aquinas: His Personality and Thought*, przeł. V. Michel, Russell & Russell, New York 1928.

Grimm Annica, *Frieden und Ruhe des Gemeinwesens bei Domingo de Soto*, Aschendorff Verlag, Münster 2017.

Grisez Germain, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing*, „The American Journal of Jurisprudence" 15 (1970, 1), ss. 64–96.

Grzybowski Jacek, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Antyk, Kęty 2006.

Grzybowski Jacek, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza – krakowska szkoła prawa i polski wkład w kształtowanie się praw narodów*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła" 24 (2020), ss. 28-41.

Hamilton Bernice, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: a Study of the Political Ideas of Vitoria, de Soto, Suarez, and Molina*, Oxford University Press, Oxford 1963.

Haskins Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1927.

Hauser Marc, Fiery Cushman, Liane Young et al., *A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications*, „Mind and Language", 22 (2007, 1), ss. 1-21.

Haldane John, Lee Patrick, *Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life*, „Philosophy" 78 (2003, 2), ss. 255-278.

Herbut Józef, *Elementy metodologii filozofii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Wrocławskiego, Lublin 2004.

Hicks Wendy, *Constraints in the Police Use of Force: Implications of the Just War Tradition*, „American Journal of Criminal Justice", 28 (2004, 2), ss. 255-270.

Hills Alison, *Defending Double Effect*, „Philosophical Studies" 116 (2003), ss. 133-152.



216:79443

Hills Alison, Intentions, *Foreseen Consequences and The Doctrine of Double Effect*, „Philosophical Studies" 133 (2007), ss. 257-283.

Himes Kenneth R. OFM, *Drones and The Ethics of Targeted Killing*, Rowman & Littlefield, New York, London 2016.

Hoffman Frank G., *Hybrid warfare and challenges*, [w:] *Strategic Studies*, T. Mahnken, J. Maiolo (red.), Routledge, London 2014, ss. 329-338.

Husak Doug, *Why Punish Attempts at All?: Yaffe on the Transfer Principle*, „Criminal Law and Philosophy" 6 (2012, 3), ss. 399-410.

Jałoszyński Kuba, *Strzał ratunkowy – rozwiązanie sytuacji zakładniczej w działaniach policyjnych*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka–Praktyka–Refleksje" 10 (2012), ss. 31-38.

Jensen Steven J., *The Trouble with Secunda Secundae 64, 7*, „The Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy" 83 (2006, 2), ss. 143-162.

Johnson James T., *Ethics and the Use of Force. Just War in Historical Perspective*, Routledge, London, New York 2011.

Kant Immanuel, *Akademie-Textausgabe*, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Walter de Gruyter, Berlin 1968.

*After the Cold War. Questioning the Morality of Nuclear Deterrence*, C. Kegley Jr., K. Schwab (red.), Routledge, London, New York 2021.

Kilan Wojciech S., *Morderstwo jako odrębny typ działania śmiercionośnego. Analiza filozoficzno-prawna w kontekście tomistycznej etyki*, „Rocznik Tomistyczny" 11 (2022), ss. 295-311.

Kilan Wojciech. S., *State power over the body in the context of Thomistic ethics – capital punishment, police killing, and waging war*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 18 (2023, 3), ss. 87-98.

Kitler Waldemar, *Bezpieczeństwo narodowe RP. Podstawowe kategorie, uwarunkowania, system*, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2011.

Kleczkowska Agata, *Wojna hybrydowa – uwagi z perspektywy prawa międzynarodowego publicznego*, „Sprawy międzynarodowe" 2 (2015), ss. 93-110.

Kojkoł Jerzy, Kusiak Paweł, Wyszyński Łukasz, *Kościół a broń jądrowa. Rekonstrukcja doktryny społecznej Kościoła Katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy" 281 (2021, 3), ss. 3-26.

Kolber Adam J., *Unintentional Punishment*, „Legal Theory" 18 (2012), ss. 1-29.

Kołodko Piotr, *Uwagi na temat odpowiedzialności 'Magistratus Populi Romani' w świetle prawa prywatnego oraz prawa publicznego*, „Zeszyty Prawnicze" 14 (2014, 3), ss. 117-147.

Kołodziejczak Malwina E., *Definicyjno-prawne regulacje wojny oraz terminów pochodnych*, „Roczniki Nauk Prawnych" 28 (2018, 4), ss. 51-61.



217:10591

Kosmaty Piotr, *Strzał ratunkowy jako okoliczność wyłączająca bezprawność*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 23 (2020), ss. 254-270.

Kowalczyk Stanisław, *Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Nauk Społecznych" 16-17 (1988-1989), ss. 69-90.

Kowalewska Magdalena, *Zamiar ewentualny w świetle psychologii*, rozprawa doktorska, Poznań 2013.

Kulesza Jan, *Czy państwo może mordować własnych obywateli? Zestrzelenie samolotu typu renegade w świetle prawa karnego – zarys problemu*, „Czasopismo prawa karnego i nauk penalnych" 3 (2009), ss. 5-33.

Kutrzeba Stanisław, *Dawne polskie prawo sądowe w zarysie*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów, Warszawa, Kraków 1927.

Lachowski Jerzy, *Strona podmiotowa czynu zabronionego*, [w:] *Nauka o przestępstwie. Zasady odpowiedzialności. System Prawa Karnego*, R. Dębski (red.), tom 3, wyd. 2, CH Beck, Warszawa 2012, ss. 554-645.

Lackey Douglas P., *Missiles and Morals: A Utilitarian Look at Nuclear Deterrence*, „Philosophy & Public Affairs" 11 (1982, 3), ss. 189-232.

Latchford Catherine, *Proxy Wars & Sovereignty: The Ethics and Impacts of Proxy War on State Sovereignty*, „Liberty University Journal of Statesmanship and Public Policy" 3 (2022, 1), ss. 1-12.

Lebovic James H., *The False Promise of Superiority. The United States and Nuclear Deterrence after the Cold War*, Oxford University Press, New York 2023.

Lee Patrick, *Distinguishing Between What is Intended and Foreseen Side Effects*, „The American Journal of Jurisprudence" 62 (2017, 2), ss. 231-251.

Lee Steven, *Morality, prudence, and nuclear weapons*, Cambridge University Press, New York 1993.

Lee Steven, *The Morality of Nuclear Deterrence: Hostage Holding and Consequences*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 549-566.

Leveringhaus Alex, *Ethics and Autonomous Weapons*, Palgrave Macmillan, London 2016.

Lindblad Anna, Lynöe Niels, Juth Niklas, *End-of-Life Decisions and the Reinvented Rule of Double Effect: A Critical Analysis*, „Bioethics" 28 (2014, 7), ss. 368-377.

Long Steven A., *A Brief Disquisition Regarding The Nature of The Object of The Moral Act According to St. Thomas Aquinas*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 67 (2003, 1), ss. 45-71.

Lowe Edward J., *The Will as a Rational Free Power*, [w:] *Powers and Capacities in Philosophy The New Aristotelianism*, J. Greco, R. Groff (red.), Routledge, New York 2013, ss. 172-185.

Lyons Edward C., *Balancing Acts: Intending Good and Foreseeing Harm – The Principle of Double Effect in the Law of Negligence*, „Georgetown Journal of Law and Public Policy" 3 (2005, 2), ss. 453-500.



218:67989

MacIntyre Alasdair, *Doing Away with Double Effect*, „Ethics" 11 (2011), ss. 219-255.

Makowski Wacław, *Prawo karne: o przestępstwach w szczególności: wykład porównawczy prawa karnego austrjackiego, niemieckiego i rosyjskiego, obowiązującego w Polsce*, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1924.

Marciniak Beata, *Racjonalizacja odpowiedzialności za usiłowanie popełnienia przestępstwa (między teorią obiektywną a subiektywną)*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 74 (2015), ss. 59-69.

Mazur Jan OSPPE, *Remarks on The Position of John Paul II to The Capital Punishment*, „Rocznika Nauk Społecznych" 40 (2012, 4), ss. 193-198.

Mäkinen Virpi Helena, *Dominion Rights: Their Development and Meaning in the History of Human Rights*, [w:] *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, J. Tellkamp (red.), tom 21, Brill, Leiden 2020, ss. 149-171.

McAleer Graham J., *To Kill Another*, Routledge, New York 2017.

McKim Robert, *An Examination of a Moral Argument against Nuclear Deterrence*, „The Journal of Religious Ethics" 13 (1985, 2), ss. 2790-297.

McMahan Jeff, *Deterrence and Deontology*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 517-536.

McMahan Jeff, *Is Nuclear Deterrence Paradoxical?*, „Ethics" 99 (1989), ss. 407-422.

McMahan Jeff, *Ethics of Killing in War*, „Ethics" 114 (2004, 4), ss. 695-698.

McMahan Jeff, *Etyka zabijania na wojnie*, [w:] *Etyka wojny. Antologia tekstów*, T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 103-106.

McMahan Jeff, *Preventive War and the Killing of the Innocent*, [w:] *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, R. Sorabji, D. Rodin (red.), Routledge, London 2016.

Meijer Sonja, *Rehabilitation as a Positive Obligation*, „European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice" 25 (2017), ss. 145–162.

Mielnik Marcin, *U źródeł policji polskiej: spojrzenie na tradycje w literaturze dwudziestolecia międzywojennego*, „Studia Bezpieczeństwa Narodowego" 8 (2018, 13), ss. 87-98.

Miller Richard B., *Interpretations of Conflict: Ethics, Pacifism, and the Just-War Tradition*, Chicago University Press, Chicago 1991.

Miller Richard B., *Aquinas and the Presumption against Killing and War*, „The Journal of Religion" 82 (2002, 2), ss. 173-204.

Miller Seumas, *Shooting to Kill. The Ethics of Police and Military Use of Lethal Force*, Oxford University Press, New York 2016.

Miltenburg Niels van, *Practical Knowledge and Foreseen Side Effects*, „Journal of Ethics and Social Philosophy" 1 (2011), ss. 1-7.



219:65904

Misiuk Andrzej, *Historia policji w Polsce od X wieku do współczesności*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Modrzyński Paweł M., *Średniowieczna proskrypcja z kręgu prawa chełmińskiego*, „Meritum" 8 (2016), ss. 71-84.

Mommsen Theodor, *Römisches Strafrecht*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Moore Michael, *Placing Blame. A General Theory of Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Morris Christopher W., *A Contractarian Defense of Nuclear Deterrence*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 479-496.

Mumford Andrew, *Proxy Warfare and the Future of Conflict*, „The RUSI Journal" 152 (2013, 2), ss. 40-46.

Nichols Shaun, Kumar Shikhar, Lopez Theresa et al., *Rational Learners and Moral Rules*, „Mind and Language" 31 (2016, 5), ss. 530-554.

Nie Jbao B., *The Problem of Coerced Abortion in China and Related Ethical Issues*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics" 8 (1999, 4), ss. 463-475.

Ochmann Paweł, Wojas Jakub, *Wojna hybrydowa jako przykład umiędzynarodowienia konfliktu wewnętrznego*, „Studia Prawa Publicznego" 22 (2018, 2), ss. 101-121.

Oderberg David S., *The Doctrine of Double Effect*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Action*, T. O'Connor, C. Sandis (red.), Wiley-Blackwell, Oxford 2010, ss. 324-330.

Oriend Brian, *The Morality of War*, Broadview Press, Toronto 2006.

O'Brien William, *The Conduct of Just and Limited War*, Praeger, New York 1981.

O'Donovan Oliver, *The Just War Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

O'Driscoll Cian, Lang Anthony F. Jr., Williams John, *Just War: Authority, Tradition, and Practice*, Georgetown University Press, Washington 2013.

O'Driscoll Cian, *Victory. The Triumph and Tragedy of Just War*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Palmer-Fernandez Gabriel, *A Note on the Relation of Pacifism and Just-War Theory: Is There a Thomistic Convergence?*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 59 (1995, 2), ss. 247-259.

Papierkowski Zdzisław, *Wina kombinowana*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny" 8 (1965, 3-4), ss. 105-143.

Pascal Blaise, *Prowincjałki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Pascal Blaise, *Les provinciales*, Ernest Flammarion, Paris 1907.



220:34517

Pasek Andrzej, *O genezie instytucji usiłowania i pracach nad jej ujęciem w projekcie polskiego kodeksu karnego z 1932 roku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 332 (2021), ss. 99-113.

Pawlak Mieszko, *Państwo i Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), ss. 163-190.

Philipott Daniel, *Peacebuilding and Nuclear Deterrence*, [w:] *Forbidden. Receiving Pope Francis's Condemnation of Nuclear Weapons*, D. Christiansen SI, C. Sargent (red.), Georgetown University Press, Washington 2023, ss. 180-192.

Pieprzny Stanisław, *Policja. Organizacja i funkcjonowanie*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011.

Plescia Joseph, *Judicial Accountability and Immunity in Roman Law*, „The American Journal of Legal History" 45 (2001, 1), ss. 51-70

Popławski Henryk, *Granice przygotowania i usiłowania*, „Palestra" 62 (1963, 2), ss. 26-31

Powell Robert, *Nuclear Deterrence Theory: The Search for Credibility*, Cambridge University Press, New York 1990.

Powell Robert, *Nuclear Deterrence Theory, Nuclear Proliferation, and National Missile Defense*, „International Security" 27 (2006, 4), ss. 86-118.

Quinn Warren S., *Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect*, „Philosophy and Public Affairs" 18 (1989, 4), ss. 334-351.

Reichberg Gregory, *Is There a Presumption Against War In Aquinas's Ethics?*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 66 (2002, 3), ss. 337-367.

Reichberg Gregory, *Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 69 (2005), ss. 341-370.

Reichberg Gregory, *Preventive War in Classical Just War Theory*, „Journal of the History of International Law" 9 (2007), ss. 5-34.

Reichberg Gregory, *Thomas Aquinas Between Just War and Pacifism*, „Journal of Religious Ethics" 38 (2010, 2), ss. 219-241.

Reichberg Gregory, *Thomas Aquinas on Military Prudence*, „Journal of Military Ethics" 9 (2010, 3), ss. 262-275.

Reichberg Gregory, *Aquinas on Battlefield Courage*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 74 (2010, 3), ss. 337-368.

Reichberg Gregory, *Aquinas's Moral Topology of Peace and War*, „The Review of Metaphysics" 64 (2011, 3), ss. 467-487.

Reichberg Gregory, *Legitimate Authority: Aquinas's First Requirement of a Just War*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 76 (2012, 3), ss. 337-369.

Reichberg Gregory, *Forcible Preventive Disarmament in Traditional Just War Theory*, [w:] *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*, M. A. Glendon, R. Hittinger, M. S. Sorondo (red.), Pontifical Academia, Vatican 2013, ss. 234-250.



221:59311

Reichberg Gregory, *The Morality of Nuclear Deterrence. A Reassessment*, [w:] *Nuclear Deterrence: an Ethical Perspective*, M. Nebel, G. Reichberg (red.), The Caritas in Veritate Foundation, Genewa 2015, s. 7-31.

Reichberg Gregory, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Reichberg Gregory, *Restrictive versus Permissive Double Effect: Interpreting Aquinas*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 91 (2017), ss. 211-233.

Reichberg Gregory, Syse Henrik, *Applying AI on the Battlefield: The Ethical Debates*, [w:] *Robotics, AI, and Humanity. Science, Ethics, and Policy*, J. von Braun, M. Archer, G. Reichberg, M. Sorondo (red.), Springer Cham, Cham 2021, ss. 147-159.

Reichborn-Kjennerud Erik, Cullen Patrick, *What is Hybrid Warfare*, „Policy Brief" 1 (2016), ss. 1-4.

Rejmaniak Rafał, *Odpowiedzialność karna za skutki spowodowane przez autonomiczne roboty bojowe – zarys problemu*, [w:] *Wykorzystanie dronów i robotów w systemach bezpieczeństwa. Wybrane aspekty*, R. Kamprowski, M. Skarżyński (red.), Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2019, ss. 27-50.

Rengger Nicolas, *Just War and International Order: The Uncivil Condition in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Russel Delvin, *Intended and Foreseen. Unavoidable Consequences*, „Manuscrito" 41 (2018, 4), ss. 481-499.

Russel Josiah C., *Gratian, Irnerius, and the Early Schools of Bologna*, „The Mississippi Quarterly" 12 (1959, 4), ss. 168-188.

Russett Bruce M., *Ethical Dilemmas of Nuclear Deterrence*, „International Security" 8 (1984, 4), ss. 36-54.

Salij Jacek OP, *Kościół wobec kary śmierci*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka: zeszyty społecznej myśli Kościoła" 2015 (19), ss. 10-16.

Schwartz Daniel, *Just War Doctrine and Nuclear Weapons: A Case Study of a Proposed Attack on Iran's Nuclear Facilities from an American and Israeli Perspective*, „Southern California Interdisciplinary Law Journal" 18 (2008), ss. 189-228,

Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Shaw Joseph, *Killing in the Catholic Ethical Tradition – II: Self-Defence*, „The Downside Review" 123 (2005, 433), ss. 274-294.

Shaw William H., *On the Morality of Nuclear Deterrence*, „Journal of Applied Philosophy" 2 (1985, 1), ss. 41-52.

*Nuclear Deterrence and Moral Restraint*, H. Shue (red.), Cambridge University Press, New York 1989.

Sidgwick Henry, *The Methods of Philosophy*, Macmillan and co., London 1874.



222:40582

Sitarz Olga, *Czynny żal związany z usiłowaniem w polskim prawie karnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015.

Skoneczny Łukasz, *Wojna hybrydowa – wyzwanie przyszłości?*, [w:] *Przegląd bezpieczeństwa wewnętrznego*, Z. Nawrocki (red.), Warszawa 2015, ss. 39-50.

Spaemann Robert, *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu*, przeł. J. Merecki SDS, „Ethos" 9 (1996, 1-2), ss. 31-41.

Spaemann Robert, *Moralność i przemoc*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, ss. 225-257.

Spinoza Baruch, *Tractatus Theologico-Politicus*, tom 3, edycja Carla Gebhardta, Carl Winters Verlag, Heidelberg 1925.

Stawrowski Zbigniew, *Dylemat kary śmierci na tle antropologicznym*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka" 2015 (19), ss. 28-42.

Stawrowski Zbigniew, *Kantowska idea autonomii człowieka a kara śmierci*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, ss. 129-137.

Stawrowski Zbigniew, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków, Warszawa 2006.

Steinberg Justin, *More than an Eye for an Eye: Dante's Sovereign Justice*, [w:] *Ethics, Politics and Justice in Dante*, G. Gaimar, C. Keen (red.), UCL Press, London 2019, ss. 80-93.

Stevenson Leslie, *Is Nuclear Deterrence Ethical?,* „Philosophy" 236 (1986), ss. 193-214.

Sverdlik Steven, *Punishment and Reform*, „Criminal Law and Philosophy" 8 (2014), ss. 619-633.

Ślipko Tadeusz SI, *Kara śmierci z filozoficznego punktu widzenia*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 13 (2006), ss. 125-136.

Ślipko Tadeusz SI, *Zarys etyki szczegółowej*, tom 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

Treves Piero, Lintott Andrew, *Coercitio*, [w:] *The Oxford Classical Dictionary*, S. Hornblower, A. Spawforth (red.), Oxford University Press, Oxford 2012, s. 341.

Tucker Robert W., *Morality and Deterrence*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 461-478.

Walzer Michael, *Just & Unjust Targeted Killing & Drone Warfare*, „Daedalus" 145 (2016, 4), ss. 12-24.

Walzer Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 1977.

Walzer Michael, *Just and Unjust Targeted Killing & Drone Warfare*, „Daedalus" 145 (2016, 4), ss. 12-24.

Wasserstrom Richard, *War, Nuclear War, and Nuclear Deterrence: Some Conceptual and Moral Issues*, „Ethics" 95 (1985, 3), ss. 424-444.



223:14611

Weigel George, *Tranquilitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, Oxford University Press, New York 1987.

Winczewski Damian, *Drony bojowe w teorii wojny sprawiedliwej*, „Dialogi Polityczne" 26 (2019), ss. 39-53.

Wisniewski Benjamin N., *Soldier, Officer, Citizen: Applying Just War Theory to Police Use of Force*, Uniwersytet Missouri-St. Louis, St. Louis 2017 (http://irl.umsl.edu/thesis/300).

Wolbert Werner, *Targeted and Non-targeted Killing*, „De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics" 2 (2015, 1), ss. 49-60.

Woroniecki Jacek OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom 3, Wydawnictwo Fundacji *Servire Veritati*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

Wyllie Robert, *Reconsidering Tyranny and Tyrannicide in Aquinas's De Regno*, „Perspectives on Political Science" 47 (2018), ss. 154-160.

Vorster Nico, *Killing from a Distance: A Christian Ethical Evaluation of CIA Targeted Drone Killings*, „The Heythrop Journal" 56 (2015, 5), ss. 836-849.

Yaffe Gideon, *Trying, Acting and Attempted Crimes*, „Law and Philosophy" 28 (2009), ss. 109-162.

Yaffe Gideon, *Attempts: In the Philosophy of Action and the Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Yaffe Gideon, *Criminal Attempts*, „The Yale Law Journal" 124 (2014, 1), ss. 92-157.

Zalewski Wojciech, *Sprawiedliwość naprawcza*, [w:] *Nauka o karze. Sądowy wymiar kary. System Prawa Karnego*, T. Kaczmarek (red.), tom 5, CH Beck, Wrocław 2017, ss. 90-127.

Zalewski Wojciech, *Sprawiedliwość naprawcza – formą demokracji deliberatywnej?*, „Białostockie Studia Prawnicze" 21 (2016), ss. 25-35.

Zehr Howard, *The Little Book of Restorative Justice*, Good Books, New York 2015.

Ziółkowski Włodzimierz J., *Koncepcja „wojny sprawiedliwej" u św. Tomasza z Akwinu i Francisco Suáreza*, Uniwersytet Wrocławski, rozprawa doktorska, Wrocław 2016.

Ziółkowski Włodzimierz J., *Wojna sprawiedliwa u św. Tomasza z Akwinu*, „Ogrody nauk i sztuk" 1 (2020, 1), s. 22-27.

Zoll Andrzej, *Sprawstwo bez wykonania czynu zabronionego*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny" 71 (2009, 2), ss. 175-183.

Żuradzki Tomasz, Kuniński Tomasz (red.), *Etyka wojny. Antologia tekstów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Żuradzki Tomasz, *Etyka wojny a dopuszczalność zabijania*, „Diametros" 25 (2010), ss. 103-117.

Żuradzki Tomasz, *Proporcjonalność w etyce wojny. O ograniczaniu całkowitej liczby ofiar konfliktów zbrojnych*, „Ethos" 27 (2014, 2), ss. 179-198.



224:24737

Żuradzki Tomasz, *Polityka namierzania i zabijania: aspekty etyczne i prawne*, [w:] *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe wobec wyzwań współczesnego świata,* W. Kitler, M. Marszałek (red.), Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2014, ss. 509-522.

c. Hasła encyklopedyczne:

Finnis, J., "Aquinas‘ Moral, Political, and Legal Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/aquinas-moral-political/ (data dostępu 1.08.2020).

Izbicki, T., Kaufmann, M., "School of Salamanca", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/school-salamanca/ (data dostępu 1.08.2022).

Lazar, Seth, "War", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/> (data dostępu 28.07.2023)

Richer Duncan, „G. E. M. Anscombe”, Internet Encyclopedia of Philosophy [online] https://iep.utm.edu/anscombe/#H7 (data dostępu 9.08.2022).

Shawn Floyd, „Thomas Aquinas: Moral Philosophy” Internet Encyclopedia of Philosophy [online] https://iep.utm.edu/aq-moral/#SH3c(data dostępu 9.08.2022).

d. Dokumenty Kościoła Katolickiego:

Deklaracja *Dignitas infinita o godności człowieka*, dostęp internetowy: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/ rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_pl.html (data dostępu 05.05.2024).

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994.

Katechizm Kościoła Katolickiego, dostęp internetowy: http://www.katechizm.opoka.org.pl (data dostępu 03.04.2023)

Papież Franciszek, *Message of His Holiness Pope Francis to His Excellency Ambassador Alexander Kmentt President of the First Meeting of States Parties to the Threat on the Prohibition of Nuclear Weapons*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2022/documents/ 20220621-messaggio-armi-nucleari.html (data dostępu 28.07.2023).

e. Teksty internetowe:

Bilal Arsalan, artykuł internetowy *Wojna hybrydowa – nowe zagrożenia, złożoność i „zaufanie” jako antidotum*, https://www.nato.int/docu/review/pl/articles/2021/11/30/wojna-hybrydowa-nowe-zagrozenia-zlozonosc-i-zaufanie-jako-antidotum/index.html (data dostępu 29.05.2023).

Feser Edward, artykuł internetowy *The Church Cannot Teach That Capital Punishment is Inherently Wrong: A Reply to John Finnis*, https://www.thepublicdiscourse.com/2018/09/39641/ (data dostępu 30.09.2023).



225:10301

Finnis John, artykuł internetowy *The Church Could Teach That Capital Punishment Is Inherently Wrong*, https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39401/ (data dostępu 30.09.2023).

Gajda-Krynicka Janina, artykuł internetowy *Historia filozofii starożytnej u progu III tysiąclecia*, https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=deb5&m=17&if=23 (data dostępu 03.08.2023).

Pruss Alexander, artykuł internetowy *Intending as a means or as an end*, http://alexanderpruss.blogspot.com/2020/11/intending-as-means-or-as-end.html (data dostępu 08.06.2024).

Pruss Alexander, artykuł internetowy *The law enforcement model of war*, http://alexanderpruss.blogspot.com/2022/03/the-law-enforcement-model-of-war.html (data dostępu: 05.05.2024).

Song Sandra, artykuł internetowy, *Aircraft Hijackings: Balancing State Security Vs. Human Dignity*, NATO Association of Canada, https://natoassociation.ca/aircraft-hijackings-balancing-state-security-vs-human-dignity/ (data dostępu 14.07.2023).

f. Akty prawne i wyroki sądów:

Aneks do Konwencji haskiej IV z 18 października 1907 r., Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 1927 r., nr 21, poz. 161.

Codex Iuris Canonici (Kodeks Prawa Kanonicznego) z dnia 25 stycznia 1983 r.

Karta Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 r., Dz. U. 1947 nr 23 poz. 90.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Konwencja dotycząca praw i zwyczajów wojny lądowej z dnia 18 października 1907 r., Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 1927 r., nr 21, poz. 161.

Pakt Ligi Narodów z 28 czerwca 1919 r., Dz. U. z 1920 r. nr 35 poz. 200.

Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego z dnia 17 lipca 1998 roku, Dz. U. 2003.78.708.

Traktat Przeciwwojenny z 27 sierpnia 1928 r., Dz. U. 1929 nr 63 poz. 489.

Ustawa Code Pénal z 22 lipca 1992 r.

Ustawa Code of Laws of the United States of America (U.S. Code).

*Ustawa karna austriacka o zbrodniach, występkach i przekroczeniach*, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1924.

Ustawa z 15 stycznia 2005 r. Luftsicherheitsgesetz.

Ustawa z dnia 12 października 1990 r. Granica państwowa, Dz. U. 1990 nr 78 poz. 461.

Ustawa z 12 października 1990 r. o ochronie granicy państwowej, Dz. U. 1990 Nr 78 poz. 461.



226:42234

Ustawa z dnia 12 października 1990 r. o Straży Granicznej, Dz. U. z 2023 r. poz. 1080, 1088.

Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, Dz. U. 1990 Nr 30 poz. 179 ze zm.

Ustawa z dnia 6 czerwca Kodeks Karny 1997 r., Dz. U. 1997 Nr 88 poz. 553.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks Karny Wykonawczy, Dz. U. 1997 Nr 90 poz. 557.

Ustawa z dnia 3 lipca 2002 r. Prawo lotnicze, Dz. U. z 2002 r. Nr 130, poz. 1112.

Ustawa z dnia 24 maja 2013 r. o środkach przymusu bezpośredniego i broni palnej, Dz. U. 2013 poz. 628 ze zm.

Ustawa z dnia z dnia 10 czerwca 2016 r. o działaniach antyterrorystycznych, Dz. U. 2016 poz. 904.

Ustawa z dnia 11 marca 2022 roku o obronie Ojczyzny, Dz. U. z 2022 r. poz. 655

Ustawa Strafgesetzbuch z 13 listopada 1998 r.

United States Department of Defense, *Unmanned Systems Integrated Roadmap* FY2011-2036, 2011, https://irp.fas.org/program/collect/usroadmap2011.pdf (data dostępu 29.05.2023).

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 1973 r., Sygn. akt IV KR 153/73.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 września 2008 r., Sygn. akt K 44/07.



227:86603