

# Studia Philosophiae Christianae

ROK LIII  
2017

NR 3

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe  
UKSW

Warszawa 2017

**UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO**  
**InstYTUT FILOZOFIi**

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

**Rada Naukowa** / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (UKSW, Warszawa), Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas (UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edmund Morawiec (UKSW, Warszawa), Edward Nieznański (Uczelnia Łazarskiego, Warszawa), Andrzej Półtawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków), Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

**Kwartalnik recenzowany** / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

**Redakcja** / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świątorzecka

**Redaktorzy numeru** / Issue Editors:

Adam Cebula, Magdalena Płotka

**Redaktorzy językowi** / Language Editors:

Wiesława Tomaszewska (język polski), Simone Marini (English)

**Skład i łamanie** / Typesetting:

Maciej Faliński

**Adres redakcji** / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa  
spch@uksw.edu.pl

**Druk i oprawa** / Print and binding:

volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

**Prenumerata** / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW  
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

## TEORIA WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

ADAM CEBULA, MAGDALENA PŁOTKA Wprowadzenie: Teoria wojny sprawiedliwej – 600 lat po wstąpieniu Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji	5
ADAM CEBULA, MAGDALENA PŁOTKA Introduction: The theory of just war – 600 years after the presentation of Paul Vladimiri's <i>Corpus Diplomaticum</i> at the Council of Constance	15
MICHAEL WALZER Wojna sprawiedliwa i wojna święta: raz jeszcze	21
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ The just war in the classic world: Greece and Rome	41
BÁRBARA DÍAZ Just war against infidels? Similar answers from Central and Western Europe	55
TOMASZ WIDŁAK From Vladimiri's just war to Kelsen's lawful war: the universality of the <i>bellum justum</i> doctrine	77
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI From Paul Vladimiri to Gustavo Zagrebelsky. Constitutional justice in the era of hybrid wars	97
ARSENIY KUMANKOV War and the problem of personal responsibility	115
ROLF ZIMMERMANN Holocaust and Hiroshima	127
RAPHAEL COHEN-ALMAGOR Was the 1982 Lebanon War a just war?	149
ADAM CEBULA W czterdzieści lat po publikacji <i>Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych</i> Michaela Walzera. Kilka uwag na temat zasady równego statusu moralnego uczestników działań zbrojnych	165
HENRYK SKOROWSKI Wojna etycznie usprawiedliwiona	187

## TABLE OF CONTENTS

### JUST WAR THEORY

ADAM CEBULA, MAGDALENA PŁOTKA

Introduction: The theory of just war – 600 years after the presentation of Paul Vladimiri's *Corpus Diplomaticum* at the Council of Constance 15

MICHAEL WALZER

Just war and holy war: again 21

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ

The just war in the classic world: Greece and Rome 41

BÁRBARA DÍAZ

Just war against infidels? Similar answers from central and western Europe 55

TOMASZ WIDŁAK

From Vladimiri's just war to Kelsen's lawful war: the universality of the *bellum justum* doctrine 77

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

From Paul Vladimiri to Gustavo Zagrebelsky. Constitutional justice in the era of hybrid wars 97

ARSENIY KUMANKOV

War and the problem of personal responsibility 115

ROLF ZIMMERMANN

Holocaust and Hiroshima 127

RAPHAEL COHEN-ALMAGOR

Was the 1982 Lebanon War a just war? 149

ADAM CEBULA

40 years after Michael Walzer's *Just and unjust wars*. Some remarks on the principle of the moral equality of soldiers 165

HENRYK SKOROWSKI

The moral justification of war in light of Catholic social teaching 187

ADAM CEBULA

MAGDALENA PŁOTKA

## **WPROWADZENIE. TEORIA WOJNY SPRAWIEDLIWEJ – 600 LAT PO WYSTĄPIENIU PAWŁA WŁODKOWICA NA SOBORZE W KONSTANCJI**

Pytanie o możliwość moralnego uzasadnienia wojny towarzyszy filozofii chrześcijańskiej niemal od samego jej początku. Choć zjawisko wojny stanowiło nieodłączny element historii ludzkości na wszystkich jej etapach, to dopiero uniwersalny charakter zasady miłości bliźniego, głoszonej przez chrześcijaństwo, wyeksponować musiał dramatyczność dylematu związanego z koniecznością zabijania innych ludzi w sytuacji bezpośredniej obrony własnej wspólnoty politycznej, czy podczas realizacji strategicznych celów militarnych identyfikowanych – z większą lub mniejszą słusnością – przez elity przywódcze własnego państwa. Refleksja nad etyką działań zbrojnych osiągnęła swój moment kulminacyjny w okresie późnego średniowiecza – swą kanoniczną postać uzyskuje wówczas tzw. teoria wojny sprawiedliwej. To właśnie ta teoria – przetransponowana na język formuł prawnych – staje się postawą kluczowych rozstrzygnięć leżących u podłoża nowożytnego prawa międzynarodowego. Pozostając przez kolejne stulecia jedynie dalekim refleksem rzeczywistego przebiegu zdarzeń w sferze stosunków międzypaństwowych, swój realny potencjał normatywny wykazuje klasyczna koncepcja etyki wojny dopiero w bezpośrednim następstwie dwu kolejnych hekatomb dwudziestego wieku, w szczególności w trakcie procesów norymberskich, rozliczających zbrodnie II wojny światowej. W nawiązaniu do wybranych epizodów m.in. II wojny światowej, jak również szeregu innych (głównie dwudziestowiecznych) konfliktów zbrojnych,

sformułowana zostaje współczesna, odnowiona wersja teorii wojny sprawiedliwej, stanowiąca obecnie najważniejszy punkt odniesienia w anglosaskiej debacie akademickiej na temat moralności wojny. Została ona przedstawiona po raz pierwszy w opublikowanej przed czterdziestoma laty książce amerykańskiego myśliciela Michaela Walzera *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*. W celu określenia relacji między zaproponowanym przez siebie ujęciem podstawowych zasad etyki wojny, a jej postacią klasyczną, ukształtowaną w ramach średniowiecznych dysput dotyczących sposobów usprawiedliwienia działań militarnych, stwierdza Walzer wymownie, że „uczęszczał do szkół wraz z katolickimi teoretykami wojny sprawiedliwej.”<sup>1</sup>

Jednym z przełomowych momentów średniowiecznego sporu o prawną i moralną dopuszczalność zabijania na wojnie była prawno-dyplomatyczna rozgrywka mająca miejsce przed sześciuset laty między Królestwem Polskim a Zakonem Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, tj. Zakonem Krzyżackim. Przedstawicielem Władysława II Jagiełły na Soborze Powszechnym w Konstancji, gdzie polsko-krzyżacki konflikt znaleźć miał swoje ostateczne rozstrzygnięcie, był wybitny polski uczyony Paweł Włodkowic<sup>2</sup>. Jest on uważany za jednego z najważniejszych twórców polskiej szkoły prawa międzynarodowego<sup>3</sup>, które stanowiło dlań podstawę wykształcenia teorii wojny sprawiedliwej. Był nie tylko wielkim intelektualistą czy filozofem, lecz również „praktykiem” silnie zaangażowanym w sprawy państwowe, dyplomatą i prawnikiem. Wraz z innym mistrzem Uniwersytetu Krakowskiego, Stanisławem

---

1 Zob. artykuł autorstwa Michaela Walzera zamieszczony w niniejszym tomie.

2 Paweł Włodkowic (z łac. Paulus Vladimiri), z rodu Dołęgów, urodził się ok. 13179 r. w Brudzeniu na Ziemi Dobrzyńskiej. Zob. T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, 1.; Rektor Akademii Jagiellońskiej w latach 1414-1415. Por. J.J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII-XVII*, red. Z. Ogonowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, 48.

3 L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, 45.

ze Skarbimierza, opracował teorię prawa naturalnego (którego częścią była teoria wojny). Koncepcje te powstały na potrzeby procesu Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego z Zakonem Krzyżackim na soborze w Konstancji w 1415 roku<sup>4</sup>. Historia konfliktu polsko-krzyżackiego sięga roku 1409, gdy Jagiellonowie wypowiedzieli wojnę Zakonowi celem odebrania zawłaszczonej w toku „chrystianizacji” ziemi żmudzkiej należącej do państwa polskiego. Choć Polska wojnę wygrała (pokój zawarto w Toruniu w 1411 roku<sup>5</sup>), to jednak konfliktu nie rozstrzygnięto, co cztery lata później doprowadziło do procesu zakończonego sukcesem polskiej dyplomacji.

Sobór powszechny (zwołany za namową króla rzymskiego Zygmunta Luksemburczyka przez Jana XXIII) w Konstancji stał się miejscem rozprawy sądowej między poselstwem Jagiellonów (w skład którego wszedł między innymi Paweł Włodkowic) a przedstawicielami Zakonu Krzyżackiego. Sobór również stanowił okazję do zaprezentowania teorii prawa międzynarodowego (*ius gentium*) polskiej szkoły; zasady teoretyczne pozwoliły sformułować zarzuty polskiego stronnictwa wobec Zakonu oraz – na tej podstawie – domagać się zaprzestania działalności grabieżczej Zakonu Krzyżackiego na terenie Rzeczypospolitej i do jej opuszczenia. Polska dyplomacja miała za zadanie udowodnić, że polityka chrześcijańskiego neofity, jakim był wówczas Władysław Jagiełło, wobec Zakonu Krzyżackiego jest nie tylko dozwolona w świetle prawa kanonicznego – na Włodkowica spadł ciężar obrony działań zbrojnych pogańskiego króla przeciwko „obrońcom Jerozolimy” – ale także w pełni uzasadniona w świetle prawa naturalnego.

Szereg problemów natury dyplomatycznej, przed którymi stanęli Paweł Włodkowic, a wcześniej Stanisław ze Skarbimierza, sprowadzał się w praktyce do problemów z zakresu filozofii polityki: uzasadnienia

---

4 Sobór w Konstancji otwarto w listopadzie 1414, a zamknięto 22 kwietnia 1418. Por. tamże.

5 S.F. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. I, Mouton & Co., London-The Hague-Paris 1965, 96.

prowadzenia wojny sprawiedliwej oraz relacji uniwersalnych zasad działania wyrażonych poprzez prawo do konkretnych sytuacji<sup>6</sup>. Na marginesie można dodać, że w rozwiązaniu drugiego z problemów Włodkowic daje wyraz swojemu antyspekulatywnemu i praktycznemu nastawieniu<sup>7</sup>. Co więcej, antyspekulatywną pozycję Włodkowic broni z punktu widzenia moralności: pisze, że o ile natura rozumowania spekulatywnego, które wychodzi od zasad oczywistych, wyklucza wątpliwości i nie przyznaje żadnego argumentu przeciwnego, o tyle wyklucza także obronę oskarżonego, dlatego należałoby ją potępić jako niemoralną<sup>8</sup>. Pozycja ta rozstrzyga doktrynalną przynależność Pawła do *via moderna*.

Teoria wojny zatem, u której podstaw leży doktryna prawa zawarta jest w pismach procesowych i publicystycznych Włodkowica związanych z procesem w Konstancji<sup>9</sup>. O ile pierwszym Polakiem, który sformułował zarzuty wobec tezy o użyciu siły wobec niewiernych był Wincenty Kadłubek, to jednak sam Włodkowic opierał się w dużej mierze na publicystyce społecznej i politycznej Stanisława ze Skarbimierza, który brał udział w pertraktacjach i w sporach z Krzyżakami (przewodniczył delegacji polskiej w takich pertraktacjach w roku 1423). Prócz odniesień do kazania *De bello iusto et iniusto*<sup>10</sup> Stanisława ze Skarbimierza teoria wojny Włodkowica nawiązuje również do teorii Rajmunda z Penjafortu<sup>11</sup>, hiszpańskiego dominikanina, który dokonał próby wyliczenia pięciu warunków wojny sprawiedliwej: warunek osoby, przedmiotu, przyczyny, ducha i upoważnienia<sup>12</sup>.

---

6 Tamże, 208.

7 Tamże, 210.

8 Tamże, 212.

9 Zob. Paweł Włodkowic, *Pisma wybrane*, wyd. L. Ehrlich, Warszawa 1966-1969.

10 Stanisław ze Skarbimierza, *De bello iusto et iniusto*, w: tenże, *Sermones*, cz. I, red. B. Chmielowska, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.

11 Prócz Rajmunda, autorytetami dla Pawła Włodkowica byli Innocenty IV, Tomasz z Akwinu oraz Petrus de Anchorano. Zob. S. Belch, dz.cyt., 80.

12 „Unde ad evidenciam clariorem procedencium et sequencium sciendum quod quinque requiruntur ad hoc ut bellum sit iustum secundum Ostiensem post Raymundum (loco



Warunki te omawia także Stanisław argumentując za Augustynem<sup>13</sup>, że jedynym rodzajem wojny, którą można usprawiedliwić, jest wojna o przywrócenie pokoju.

Włodkowiec – za św. Augustynem i Stanisławem ze Skarbimierza – argumentuje, że z prawa naturalnego wynika prawo do korzystania z pomocy niewiernych, jeśli to jest jedyny sposób do zapewnienia pokoju. Następnie wymienia warunki, które muszą zostać zachowane, aby wojnę uznać za sprawiedliwą: po pierwsze, wojna musi być godziwie prowadzona bądź dla odzyskania zagrabionych państwu na drodze wojny jego posiadłości, bądź w obronie tych posiadłości. W jego klasyfikacji jest to warunek z „przedmiotu” – odzyskanie własności lub obrona ojczyzny mogą być jedynym „przedmiotem” wojny sprawiedliwej<sup>14</sup>. Po drugie, mogą w niej brać udział tylko osoby świeckie – jest to warunek z „osoby”<sup>15</sup>; po trzecie, pobudki wojny muszą być szlachetne, zaś osoby biorące w niej udział – o „uporządkowanych duszach”. Zdaniem Pawła, wojna sprawiedliwa powstaje z „ducha”, który nakazuje, aby „to nie było z nienawiści albo z zemsty lub chciwości, lecz dla poprawienia i dla miłości, sprawiedliwości i posłuszeństwa, gdyż wojować nie jest grzechem, ale grzechem jest wojować dla łupu”<sup>16</sup>. Po czwarte, w wojnie sprawiedliwej niedozwolone są wszelkie akty grabieży, gwałtu itp. Warunek ten Włodkowiec rozszerza o zasadę odpowiedzialności: państwo-agresor odpowiada nie tylko „z tytułu zbrodni wojennych dokonanych z jego rozkazu

---

peoxime allegato), scilicet persona, res, causa, animus et auctoritas”. Paweł Włodkowiec, *Saevientibus*, I, w: tenże, *Pisma wybrane*, Wyd. L. Ehrlich Warszawa 1966-1969, 66.

13 Podział wojen na sprawiedliwe i niesprawiedliwe pochodzi z *Dysputy z Faustusem Manichejczykiem* Augustyna – wojny są sprawiedliwe jedynie wtedy, gdy wynikają z dążenia do przywrócenia pierwotnej harmonii i porządku, takim przypadkiem jest, między innymi, konieczność obrony własnej. Zob. Roman Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, 122.

14 Paweł Włodkowiec, *Saevientibus*, dz. cyt., 67.

15 “Persona scilicet habilis ad pugnandum scilicet secularis (...); nam clerico non licet nisi in necessitate inevitabili”. Tamże, 66.

16 Tamże, 66-68.

czy przyzwolenia”<sup>17</sup>, lecz także z tytułu zbrodni popełnionych przez członków jego sił zbrojnych oraz obywateli niezależnie od tego, czy popełnione one były wskutek wydania rozkazu, czy też dobrowolnie. Co więcej, państwo-agresor odpowiada również za zbrodnie powstałe na skutek uprawnionej obrony ofiar takiej napaści. Po piąte, wojna sprawiedliwa wymaga wynagrodzenia oraz naprawienia szkód i krzywd wyrządzonych podczas jej trwania; po szóste, wojna sprawiedliwa może być wypowiedziana chrześcijanom (nie tylko poganom), jeżeli tylko naruszają oni pokój<sup>18</sup>. „Przyczyną” wypowiedzenia wojny sprawiedliwej może być zatem jedynie dążenie do zachowania pokoju<sup>19</sup>. Oraz po siódme, wojna sprawiedliwa musi zostać poparta autorytetem Kościoła – jest to warunek „z upoważnienia” w podziale Włodkowica<sup>20</sup>. Do warunków wyliczonych Paweł dodaje element „czasu”, gdyż jego zdaniem są pewne pory, w których nawet wojny sprawiedliwe są zakazane<sup>21</sup>. Warunki prowadzenia wojen wynikają z ogólniejszej zasady znajdującej oparcie w prawie naturalnym: jest to prawo zachowania siebie w istnieniu, które jest prawem właściwym całemu stworzeniu. Z prawa do zachowania siebie w istnieniu wynika również prawo do obrony własnej oraz do przeciwstawienia się przemocy.

---

17 „(...) causa prestiterunt quia non solum tenentur de rapinis propriis, similiter homicidiis et aliis commissis sceleribus, sed etiam aliorum, et non solum perpetrates per suos sed etiam contra suos”. Paweł Włodkowic, *Quoniam Error*, II, w: tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., 254;

18 „Sextum, quod non solum contra paganos, sed etiam contra christianos potest quid bellum iustum movere. Nam sicut pacem acquirere per pugnam licet contra barbaros, ita contra christianos”. Tamże.

19 „Causa, scilicet ut si propter necessitatem pungnetur ut per pungnam pax aquiratur”. Paweł Włodkowic, *Saevientibus*, dz. cyt., 66-68.

20 „Auctoritas ut scilicet fiat auctoritate Ecclesie ubi pungnatur pro fide, vel auctoritate principis”. Tamże, 67.

21 „Posset addi sextum scilicet habitas temporis, quia quedam sunt tempora quibus bella etiam iusta sunt prohibita”. Tamże, 66-68.

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiona przez Włodkowica – jak się okazało zwycięska – argumentacja odpowiadała w sposób bezpośredni na realne wyzwanie, wynikające z radykalnego starcia dwu odmiennych wizji kształtowania politycznych struktur piętnastowiecznej Europy. Promocja idei suwerenności organicznych – w tym niechrześcijańskich – tworców państwowych, głęboko osadzona w prawonaturalnej tradycji filozofii chrześcijańskiej, była reakcją na krwawe metody chrystianizacji stosowane przez Krzyżaków w północnych obszarach ówczesnej Litwy, tworzącej w XV wieku polityczny związek z Polską. Owo ściśle powiązanie teorii wojny sprawiedliwej z konkretnymi realiami konfliktów wojennych uwidacznia się również w jej dzisiejszej, walzerowskiej odsłonie. Obserwując współcześnie szerokie upowszechnienie się refleksji na temat moralnych aspektów działań zbrojnych, pozostaje autor *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych* zdeterminowanym rzecznikiem oparcia tego rodzaju dociekań nie na abstrakcyjnych eksperymentach myślowych, ale na materiale rzeczywistych wyzwań i dylematów, stających przed osobami odpowiedzialnymi za bezpieczeństwo poszczególnych krajów i zamieszkującej je ludności.

Tych ostatnich niestety – szczególnie w naszej części świata – wciąż dzisiaj nie brakuje. Obiegające świat niemal codziennie informacje o przypadkach gwałtownej eskalacji przemocy militarnej, ciągle narastającej fali terroru, czy też bezpośrednich aktach zbrojnej agresji w relacjach między państwami, powodują, że gruntowne przemyślenie podstawowych zasad etyki wojny staje się dzisiaj ponownie sprawą niezwykle aktualną. Niezależnie od presji bieżących zagrożeń, konieczność powrotu do teorii wojny sprawiedliwej warunkują również inne czynniki, z których część wiąże się z wciąż niedokończoną debatą wokół dramatycznych doświadczeń kilku pokoleń bezpośrednio lub pośrednio dotkniętych kataklizmem II wojny światowej. Przebieg ostatnich dyskusji na temat metod zbrojnego oporu wobec instalacji w Polsce reżymu komunistycznego w czasach powojennych stanowi tylko jeden z dowodów na obecność realnych napięć w polskiej

zbiorowej pamięci dotyczącej kluczowych wydarzeń historycznych ubiegłego stulecia. Przykładem bardziej pierwotnego konfliktu jest z pewnością aktualny spór o samą formułę owej pamięci – bardziej „uniwersalną” czy też wyraźnie osadzoną w perspektywie „lokalnej” – toczący się przy okazji modyfikacji projektu ekspozycji w pierwszym polskim muzeum poświęconym wojnie 1939-1945.

Niniejszy tom *Studia Philosophiae Christianae* zawiera część artykułów zaprezentowanych podczas międzynarodowej konferencji zorganizowanej w październiku 2015 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie dla upamiętnienia sześćsetnej rocznicy wystąpienia Pawła Włodkowica na Soborze Powszechnym w Konstancji. Wraz z polskim przekładem wystąpienia Michaela Walzera – gościa specjalnego konferencji – stanowią one próbkę rozważań dotyczących zaledwie kilku aspektów niezwykle rozległej problematyki łączącej się z teorią wojny sprawiedliwej. Mamy nadzieję, że staną się one inspiracją do dalszych badań w dziedzinie etyki wojny – zachowującej wciąż, mimo upływu wieków, jak również próby ogłoszenia przed kilkudziesięciu laty epoki „końca historii”, swoją niezmienną aktualność.

## BIBLIOGRAFIA

- Belch S.F., *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. I, Mouton & Co., London-The Hague-Paris 1965.
- Domański J.J., Ogonowski Z., Szczucki L., *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII-XVII*, red. Z. Ogonowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Ehrlich L., *Parweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1954.
- Jasudowicz T., *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, red. B. Chmielowska, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Włodkowic P., *Pisma wybrane*, t.1-3, red. L. Ehrlich, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966-1969.

Międzynarodowa konferencja naukowa *The Theory of Just War. Behind the Jurisprudential Defense of (Abstaining from) Military Action*, która odbyła się w dniach 13-14 października 2015 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, została zorganizowana przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Wydział Prawa i Administracji UKSW, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW oraz Uczelnię Łazarzkiego w Warszawie. Honorowym patronatem wydarzenie objął Prezydent RP Andrzej Duda.

## SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku "s." przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem 'tłum.' i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

ADAM CEBULA

MAGDALENA PŁOTKA

## **INTRODUCTION. THE THEORY OF JUST WAR – 600 YEARS AFTER THE PRESENTATION OF PAUL VLADIMIRI'S *CORPUS DIPLOMATICUM* AT THE COUNCIL OF CONSTANCE**

The possibility of justifying war has been explored by Christian philosophy since its very beginning. The dispute on the ethics of military action reached its climax in the late Middle Ages when the so-called just war theory assumed its canonical form. It is this theory, transposed into the language of legal formulas, which became the basis of the key principles underlying modern international law. Consideration of the most significant events of the Second World War, as well as a number of other (mostly twentieth-century) armed conflicts, led to the emergence of a renewed version of the just war theory, which is now the essential point of reference in the contemporary academic debate on the morality of war. It was presented for the first time in a book entitled *Just and Unjust Wars*, published forty years ago by the American philosopher Michael Walzer. In order to characterize the relationship between his own understanding of the ethics of war and the classic form of the just war theory, shaped in the context of the medieval debates on how to justify military action, Walzer admits succinctly that he “went to school with Catholic just war theorists.”<sup>1</sup>

A major milestone in the medieval disputes about the legal and moral permissibility of killing in war was a legal and diplomatic controversy that took place six hundred years ago between the Kingdom of Poland and the Order of Brothers of the German House of Saint

---

1 See the paper by Michael Walzer in the present volume.

Mary in Jerusalem (the Teutonic Order). The representative of King Vladislav Jagiello of Poland at the Council of Constance, where the Polish-Teutonic conflict was to find its final solution, was a prominent Polish scholar named Paul Vladimiri (Paweł Włodkowic).<sup>2</sup> He is considered one of the founders of the Polish school of international law, chiefly associated with the theory of just war. A number of diplomatic challenges confronted by Paul Vladimiri, and earlier by Stanislaw of Skarbimierz, were, in fact, basic issues in political philosophy, including, for instance, the justification for waging war and the relation of some universal principles of action expressed by the law to specific situations<sup>3</sup>. Vladimiri – following St. Augustine and Stanisław of Skarbimierz – argues that the natural law involves the right to accept military assistance from the infidels, if this is the only way to ensure peace. He then lists the conditions for a just war: first, the war must be carried out in a fair manner – that is, either for the recovery of state possessions that had been robbed or in defense of such possessions. In Vladimiri’s classification, this condition concerns the “object” of war. Second, only lay people can engage in military action – this condition concerns the “person”.<sup>4</sup> Third, the motives for war must be noble, and those who take part in it must be “orderly souls”: a just war is born out of a “spirit” capable of ensuring “that it should not be for hatred or revenge or greed, but for redress and through charity, justice and obedience, because it is not a crime to carry on war but it is a sin to war for loot”<sup>5</sup>. Fourth, all acts of looting, rape, etc. are

2 Paweł Włodkowic (Lat. Paulus Vladimiri, family name Dołęga) was born in 1379 (approx.) in Brudzeń in Dobrzyń Land, Poland. See. T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, 1. He served as the rector of the Akademy of Kraków in 1414-1415. See. J.J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII-XVII*, ed. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, 48.

3 S.F. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. I, London-The Hague-Paris 1965, 208.

4 “Persona scilicet habilis ad pugnandum scilicet secularis (...); nam clerico non licet nisi in necessitate inevitabili”. *Ibid.*, 66.

5 P. Włodkowic, *Pisma wybrane*, ed. L. Ehrlich, Warszawa 1966-1969, 66-68.



not allowed in a just war. Vladimiri further extends this condition by joining it with the principle of responsibility: the aggressor state is responsible not only for war crimes committed as a result of orders issued by its military commanders or with their acquiescence<sup>6</sup>, but also for the crimes committed by the members of its armed forces and its citizens, regardless of whether they were committed as a result of an order or voluntarily. The aggressor state is also responsible for crimes arising from the legitimate defense of the victims of such attacks. Fifth, waging a just war requires compensation for the damage and harm caused during military operations. Sixth, a just war can also be declared against Christians (and not only against pagans) if they violate peace.<sup>7</sup> Lastly, a just war must be supported by the authority of the Church – this condition concerns the “authority” in the general scheme proposed by Vladimiri. To the above conditions Paul adds the prerequisite of “proper timing”, since in his view there are seasons in which waging even just wars is prohibited. These conditions for a just war derive from the more general principle of natural law, i.e. the right to preserve one’s existence, which is the law of the whole creation. The right to self-preservation also gives rise to the right to self-defense and to resist violence.

There is no doubt that the arguments presented by Vladimiri – which turned out victorious – were related to a real challenge arising from the dramatic clash of two different visions of how to shape the political structures of fifteenth-century Europe. Promoting the idea of the sovereignty of organic state entities (including non-Christian ones), deeply rooted in the natural law tradition of Christian

---

6 „(...) causa prestiterunt quia non solum tenentur de rapinis propriis, similiter homicidiis et aliis commissis sceleribus, sed eciam aliorum, et non solum perpetrates per suos sed eciam contra suos”. P. Włodkovic, *Quoniam Error*, I, in: idem, *Pisma wybrane*, op. cit., 254.

7 „Sextum, quod non solum contra paganos, sed etiam contra christianos potest quid bellum iustum movere. Nam sicut pacem acquirere per pugnam licet contra barbaros, ita contra christianos”. Ibid.

philosophy, was a response to the violent methods of Christianization used by the Teutonic Knights in the northern regions of medieval Lithuania, which in the 15th century formed a political union with Poland. A close link between just war theory and the reality of military conflicts is also apparent in the contemporary version of the theory put forward by Michael Walzer. When confronted with the current proliferation of reflection on the moral aspects of military operations, the author of *Just and Unjust Wars* remains a staunch advocate of basing this kind of research not on abstract thought experiments, but on the real challenges and dilemmas faced by those responsible for the security of particular countries and their citizens.

Unfortunately, such challenges and dilemmas still prevail today – especially in our part of the world. Irrespective of the pressure exerted by the current threats to world peace, the need to revisit just war theory is also highlighted by other factors, some of which are linked to the still unfinished debate over the dramatic experiences of several generations directly or indirectly affected by the hecatomb of the Second World War. The recent discussion in Poland on the methods of armed resistance to the installation of the communist regime in the country in the 1940s-50s constitutes but one piece of evidence for the presence of real tensions in the Polish collective memory of those events. A conflict of an even more basic nature is the current dispute over the very form of this memory – universal or directly embedded in the local perspective – triggered by a recent modification of the exhibition design in the newly-created national museum dedicated to the war of 1939-1945.

This volume of *Studia Philosophiae Christianae* includes some of the articles presented at an international conference organized in October 2015 at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw to commemorate the six-hundredth anniversary of Paul Vladimír's participation in the Council of Constance. Together with the Polish translation of the keynote address delivered by Michael Walzer – the conference special guest – they constitute a small sample of

the current academic discussion in the extremely extensive research area connected with just war theory. We hope that they will inspire further research in the field of war ethics— still retaining, despite the attempts made a few decades ago to proclaim the “end of history”, its ominous topicality.

## BIBLIOGRAPHY

- Belch S.F., *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. I, Mouton & Co., London-The Hague-Paris 1965.
- Domański J.J., Ogonowski Z., Szczucki L., *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII-XVII*, ed. Z. Ogonowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Jasudowicz T., *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, red. B. Chmielowska, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Włodkowic P., *Pisma wybrane*, t.1-3, ed. L. Ehrlich, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966-1969.

The international conference *The Theory of Just War. Behind the Jurisprudential Defense of (Abstaining from) Military Action*, held on 13-14 October 2015 at Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland, was organized by the Faculty of Christian Philosophy, CSWU, the Faculty of Law and Administration, CSWU, the International Centre for Intercultural and Interreligious Dialogue, CSWU and Łazarski University. The honorary patron of the event was the President of the Republic of Poland, Mr Andrzej Duda.

## BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 28), z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu

Np.:

Lubański M., *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

## WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc.), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) w szczególności potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).

MICHAEL WALZER

## WOJNA SPRAWIEDLIWA I WOJNA ŚWIĘTA: RAZ JESZCZE

**Streszczenie.** Artykuł omawia argumenty Pawła Włodkowica, polskiego filozofa/teologa z XV wieku, dotyczące wojen etycznie usprawiedliwionych (*ius ad bellum*). Autor opowiada się za przyjęciem twierdzenia Włodkowica, zgodnie z którym rozum naturalny wyznacza granice dla uzasadnionych działań zbrojnych, a w szczególności zakazuje wszczynania wojen świętych, takich jak krucjaty Zakonu Krzyżackiego, wykluczając tym samym również wojny prowadzone przez współczesnych bojowników dżihadu. Zakazuje on także prowadzenia operacji militarnych wspieranych przez bojowo nastawionych rzeczników ideologii świeckich.

**Słowa kluczowe:** wojna sprawiedliwa, święta wojna i dżihad, uzasadniona i nieuzasadniona interwencja zbrojna

1. Wstęp. 2. Powrót do debaty na temat świętej wojny. 3. Argumenty uczestników świętej wojny. 4. (Religijna) obrona rozumu naturalnego. 5. Przeciw zwolennikom krucjat świeckich.

### 1. WSTĘP

Celem niniejszego eseju jest upamiętnienie dzieła Pawła Włodkowica, a także rozważenie szeregu kwestii, o których pisał – kwestii pilnych i nabrzmiałych zarówno przed sześciuset laty, jak i w chwili obecnej. Muszę jednak rozpocząć od kilku zastrzeżeń. Nie jestem badaczem średniowiecza i z całą pewnością nie jestem specjalistą w zakresie pism myślicieli Kościoła Katolickiego. Przeczytałem angielski przekład dzieł Włodkowica w redakcji Ludwiga Ehrlicha, ale, biorąc pod uwagę styl jego wywodów i nieustanne usiłowania, by powoływać się na poglądy wcześniejszych autorytetów, nie potrafię powiedzieć, na ile był on myślicielem oryginalnym. Nie posiadam też wystarczającej wiedzy na temat politycznych aspektów władzy papieskiej, Soboru w Konstancji czy też historii Polski w XIV i XV w., by jednoznacznie

rozstrzygnąć, jak wiele potrzeba było odwagi, by przedstawiać argumentację, którą zawarł on w swoich pismach. Rozprawa Włodkowica *Ad Aperiendam* (1416) zawiera jednak kilka znakomitych wersów, których zapamiętanie chciałbym zalecić czytelnikom zanim przystąpię do omówienia poglądów krakowskiego uczonego. Włodkowic zapowiada, że zamierza rozważyć prawomocność władzy cesarza i papieża, której zakres jest, jego zdaniem, w obu przypadkach ograniczony – zapowiada zatem zajęcie stanowiska, które z dużym prawdopodobieństwem nie spodoba się zwolennikom żadnej z tych władz. Zamierza to zrobić, jak pisze, „jakkolwiek wedle niektórych, załatwić ten temat byłoby skierować twarz ku niebu [tj. wykazać się dozą arogancji, rzucając wyzwanie kręgom ludzi dzierżących władzę – przyp. M. W.], jednak, skoro dla dojścia do prawdy dyskutuje się także o zagadnieniach nieba, przystępuję do rozplątania tej sprawy”<sup>1</sup>. I realizuje ten zamiar, jak czynić powinniśmy i my wszyscy, bo jeśli rzeczy dotyczące sfer niebieskich mogą stać się przedmiotem krytycznych rozważań, to z pewnością mogą być nim również rzeczy ziemskie. A uprawnienia ludzi dzierżących władzę to zawsze jedna z pierwszych rzeczy, które powinny zostać poddane tego rodzaju rozważaniom.

Wraz z Włodkowicem będę zajmował się głównie *jus ad bellum*, tj. decyzją o wszczęciu wojny, a nie sposobami prowadzenia wojny. Ale chcę zaznaczyć, że w sprawie wzajemnych relacji między kwestiami związanymi z *ad bellum* i *in bello*, Włodkowic zdaje się stać po stronie zwolenników współczesnych rewizjonistycznych teorii wojny sprawiedliwej – jest przeciwny zasadzie „moralnej równości” żołnierzy, której bronię od wielu lat. Utrzymuje, że żołnierze walczący w wojnach mających na celu podbój lub rabunek, bądź też stawiający aktywny opór bojownikom słusznej sprawy, nie mają prawa walczyć i nie mogą żądać przyznania sobie praw kombatantów

---

1 P. Włodkowic, *Ad aperiendam*, w: *Dzieła wybrane Pawła Włodkowica*, red. L. Ehrlich, Vol. I, Warszawa 1968, 227.

wojennych; są oni grzesznikami (powiedzielibyśmy dzisiaj: zbrodniarzami wojennymi). „Sprawiedliwie atakującemu nie może bez grzechu opierać się atakowany”<sup>2</sup>. Czy też w innym fragmencie: „Ci, którzy bez skruchy giną popierając (...) niedozwoloną wojnę są synami gniewu i należy słusznie sądzić, że dzielą los potępionych”<sup>3</sup>. Innymi słowy, wojna niesprawiedliwa to zbrodnia ludzi, którzy biorą w niej udział, choć Włodkowic czyni w tej kwestii pewne ustępstwa na rzecz zwykłych żołnierzy (mniejsze ustępstwa na rzecz „rycerzy”), którzy wykonują rozkazy swoich suwerenów. Tak więc współczesny rewizjonizm można odczytywać jako powrót do XV wieku. Zawsze uważałem, że jest to doktryna kościelna.

## 2. POWRÓT DO DEBATY NA TEMAT ŚWIĘTEJ WOJNY

Jednakże w odniesieniu do *ius ad bellum* możemy się wiele nauczyć od piętnastowiecznych uczonych-scholastyków – choć, jak będę utrzymywać, nie ze względu na ich lojalność względem doktryny Kościoła katolickiego. Włodkowic zwraca naszą uwagę w sposób szczególnie, ponieważ jego wywody nie mają jedynie charakteru scholastycznego, czy też – jeśli można tak to ująć – akademickiego, ale są bardzo praktyczne – skierowane przeciwko grupie wojowników noszących określone imię. Włodkowic nazywa ich „Krzyżakami”, będą ich tak najczęściej określał również ja. Pełna nazwa ich zgromadzenia to „Zakon Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie”. Znani są też jako „Zakon Niemiecki”. Walczyli na ziemiach położonych na północ i wschód od Polski, przeciwko plemionom pogańskim, czyniąc to w imię Boga. Brali udział w świętej wojnie, ale czy była to wojna sprawiedliwa?

Teoria wojny sprawiedliwej została stworzona jako koncepcja katolicka. Każda cywilizacja i każda religia ma swoje reguły dotyczące

---

2 P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis*, w: *Dzieła wybrane Pawła Włodkowica*, dz. cyt., 134.

3 P. Włodkowic, *Saevientibus*, w: *Dzieła wybrane Pawła Włodkowica*, dz. cyt., 62.

wojny, określające czas oraz sposób walki, ale, o ile wiem, nikt inny nie wypracował systematycznej teorii. Pełny rozwój tej teorii ma miejsce w późnym średniowieczu, a zajmujący się nią myśliciele operują w spornym, czasem amorficznym, obszarze pomiędzy chrześcijańskim pacyfizmem a doktryną świętej wojny. Krytyka pacyfizmu nie odgrywa znaczącej roli w pismach powstałych w XV wieku, nie stanowi też głównego wątku rozważań Włodkowica, centralnym zagadnieniem w jego tekstach jest natomiast krytyka świętej wojny. Kiedyś sądziłem, że ostateczne odrzucenie świętej wojny nastąpiło w pismach hiszpańskich dominikanów z XVI wieku, zajmujących się podbojem obu Ameryk, momentami przeciwstawiających się temu podbojowi. Myliłem się – miało ono miejsce co najmniej sto lat wcześniej, w sprzeczności wobec wojen zakonu krzyżackiego. A może jeszcze wcześniej: Włodkowic cytuje wielu myślicieli (m.in. wielokrotnie papieża Innocentego IV) z poprzednich wieków. Być może specyfiką przedstawianej przez niego krytyki świętej wojny jest jedynie jej wyrazistość: ma ona na uwadze określoną grupę bojowników świętej sprawy i jest jasne, że czuje do nich odrazę. Nie mają prawa działać w imieniu Boga, bo Bóg nie zezwala na walkę z „spokojnym narodem niewiernych”<sup>4</sup> – a co może ważniejsze, natura i prawo naturalne zabraniają takich wojen. Pobożność Krzyżaków jest obłudna; prawdziwym motywem ich wojen, pisze Włodkowic, jest „żądza panowania”<sup>5</sup>.

Stanowisko Włodkowica zostaje wyrażone w sposób dobitny: „Z tego wynika konkluzja”, pisze, „o błędzie, którego w żaden sposób nie wolno tolerować, mianowicie że chrześcijanie gromadzą się (...) celem napadania niewiernych, wskutek tego, że są niewiernymi (...)

---

4 P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis*, dz. cyt., 117. Zastanawiam się, czy Włodkowic ma tu na myśli opowieść zamieszczoną w rozdz. 18 Księgi Sędziów, w której Danowie atakują Kananejczyków żyjących wokół Lajisz: „(...) przybyli do Lajisz, do ludu spokojnego i ufnego. Ludność wycięli ostrzem miecza, a miasto zniszczyli ogniem. Nie było nikogo, kto by ich ratował”. Sdz 18, 27–31 (<http://www.biblijni.pl/Sdz,18,27-31>, dostęp: 18 września 2017).

5 P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis*, dz. cyt., 132.



w celu szerzenia wiary chrześcijańskiej (...)”<sup>6</sup>. Wniosek ten został poddany dyskusji na soborze w Konstancji, mimo to jednak wydaje się, że okazał się rozstrzygający. Wraz z argumentami myślicieli takich jak Francisco de Vitoria w następnym stuleciu, zakończył on w gruncie rzeczy spory o świętą wojnę wśród teoretyków wojny sprawiedliwej związanych z Kościołem katolickim, a następnie, w sposób jeszcze bardziej jednoznaczny, wśród teoretyków prawa międzynarodowego, takich jak Alberico Gentili i Hugo Grotius, którzy dokonali adaptacji teorii wojny sprawiedliwej i przekształcili ją w prawo świeckie. W XVI i XVII w. pojawiło się jeszcze kilku obrońców świętej wojny wśród pisarzy protestanckich i purytańskich, i doszło do szeregu krwawych epizodów wojennych noszących charakter walki religijnej, jednakże w obrębie tradycyjnej teorii wojny sprawiedliwej spór był ostatecznie zakończony.

Od wczesnego okresu nowożytnego aż do czasów współczesnych wojna była tematem świeckim – szczególnie w XIX i XX wieku, kiedy powszechna stała się wiara w postęp sekularyzacji, nieuchronny triumf nauki i rozumu. Kwestią kluczową w tych latach, kwestią jedyną, była odpowiedź na pytanie: Jakie cele świeckie mogą usprawiedliwiać wojnę? Vitoria orzekł: jedynie „doznana krzywda”. Samoobrona przed krzywdą możliwą była usprawiedliwieniem podstawowym i oczywistym, ale co z prewencją i uderzeniem wyprzedzającym, gdy krzywdy nie zostały jeszcze „odniesione”, jednak wydają się w sposób wyraźny rysować na horyzoncie, czy wręcz jawią się jako bezpośrednie zagrożenie? Co z pomocą poszkodowanemu sojusznikowi, czy też ościennemu państwu zagrożonemu krzywdą? A co z interwencją w bliskim bądź odległym państwie, mającą na celu powstrzymanie przeprowadzanej tam rzezi ludności cywilnej? A co z wojną przeciw tyranii – czy też wojną zmierzającą do „uczynienia świata bezpiecznym dla funkcjonowania demokracji”? Wszystkie te wojny były wojnami możliwymi, mogły stawać się tematem sporów,

---

6 P. Włodkovic, *Saevientibus*, dz. cyt., 61.

ale wojna święta była niemożliwa i nigdy nie była dyskutowana, stanowiła temat rozważań czysto historycznych.

Sytuacja ta uległa obecnie zmianie: chrześcijańskie krucjaty, święte wojny średniowiecza, powróciły w postaci islamskiego dżihadu. Sekularyzacja nie wydaje się już nieunikniona, a w wielu częściach świata nawet prawdopodobna. I tak dorobek Włodkowica i wszystkich myślicieli jemu współczesnych, jak również jego poprzedników, staje się ponownie niezwykle istotny; argumenty, które były dla nich kluczowe i aktualne, są kluczowe i aktualne również dla nas. Zamierzam opisać niektóre z klasycznych ujęć wojny świętej, wypracowanych w przeszłości i współcześnie, w historii chrześcijaństwa i w dzisiejszym islamie, a następnie rozważyć argumenty przeciwko tego rodzaju wojnie. Nazywam je argumentami radykalnymi, ponieważ odmawiają one religii jakiegokolwiek roli w odniesieniu do *ius ad bellum*, zarówno przy podejmowaniu decyzji o wszczęciu wojny, jak i przy formułowaniu argumentów w obronie tej decyzji.

### 3. ARGUMENTY UCZESTNIKÓW ŚWIĘTEJ WOJNY

Uczestnicy świętej wojny utrzymują w pierwszym rzędzie, że Bóg ma po prostu władzę nad całą ziemią, a zadaniem jego obrońców jest urzeczywistnienie jego panowania – wszędzie. Stąd niewierni i heretycy nie mają prawa rządzić nigdzie i gdziekolwiek rządzą, muszą zostać pokonani i obaleni. Włodkowic, jak zobaczymy, przeciwstawia się temu twierdzeniu, ale jest oczywiste, że ludzie, z którymi toczy spór, wśród nich głównie Krzyżacy, uznają je za prawdziwe. W dzisiejszym islamie podobne tezy są w sposób zdecydowany aprobowane przez wojowników dżihadu oraz ich religijnych przywódców, z drugiej zaś strony kwestionowane przez islamskich odpowiedników Pawła Włodkowica. Zadaniem dżihadu, pisze Yusuf al-Uyayri, jeden z głównych teoretyków al-Kaidy, jest „usunięcie zepsucia z powierzchni ziemi i rozszerzenie zasięgu oddziaływania religii muzułmańskiej na cały świat. Obowiązek

prowadzenia dżihadu przestanie być obowiązkiem dopiero wtedy, gdy zrealizowany zostanie prawdziwy cel dżihadu, tj. pełna kontrola nad całą ziemią<sup>7</sup>.

Istnieją również mniej ambitne – powinniśmy może użyć określenia ‘pośrednie’ – cele uzasadniające świętą wojnę – takie jak ponowny podbój ziem, na których rządili niegdyś namiestnicy Boga. Nawet Włodkowic broni hiszpańskiej rekonkwisty: „Natomiast wojna Hiszpanów przeciw Saracenom jest sprawiedliwa (...) dlatego że jest dla odzyskania ziem chrześcijańskich i [takich], na których poprzednio mieszkali chrześcijanie”<sup>8</sup>. Warto zwrócić uwagę, że podobny argument jest dziś stosowany przez wielu dżihadystów, ponieważ Hiszpania była również „dawniej zamieszкана” przez muzułmanów. W książce zatytułowanej *Why Are We Waging Jihad? (Dlaczego prowadzimy dżihad?)*, opublikowanej przez islamską organizację Lashkar-e-Ta’iba, Hiszpania znajduje się na liście ziem, które muszą zostać odzyskane: „Muzułmanie rządili Andaluzją przez 800 lat (...) Chrześcijanie rządzą [tam] teraz, a zatem musimy ten obszar od nich wyrwać [inne kraje na liście to „cały obszar Indii” Bułgaria, Węgry, Cypr, Sycylia, Etiopia, rosyjski i chiński Turkiestan]”<sup>9</sup>. Cel nadrzędny dla średniowiecznych chrześcijan stanowiło natomiast prawdopodobnie odzyskanie Ziemi Świętej i Jerozolimy, gdzie Jezus żył i umarł – Włodkowic popiera te usiłowania, choć w 1415 r. nie była to kwestia szczególnie pilna. Ma ona również wielkie znaczenie dla współczesnych wojowników dżihadu. Zwróćmy uwagę na następujące wyjaśnienie zwrotu Dar al-Harb (obszar wojny), który używany jest dla określenia wszystkich ziem wykraczających poza obszar o dominującej roli islamu: „Istnieje różnica między tymi krajami, które są uważane za Dar al-Harb

---

7 Cyt. za.: R. Ali, H. Stuart, *A Guide to Refuting Jihadism Critiquing Radical Islamist Claims to Theological Authenticity*, London 2014, 49.

8 P. Włodkowic, *Saevientibus*, dz. cyt., 63.

9 Cyt. za.: R. Ali, H. Stuart, dz. cyt., 25.

fi'lan (rzeczywisty obszar wojny), jak w przypadku państwa Izrael, zajmującego ziemię muzułmańską, oraz tymi, które są uważane za Dar al-Harb hukman (potencjalny obszar wojny), obejmujący państwa, które nie zajmują ziemi muzułmańskiej<sup>10</sup>.

Jednak w wielu argumentach wspierających świętą wojnę władza i jej zasięg ustępują pierwszeństwa pragnieniu wybawienia niewiernych i heretyków od wiecznego potępienia. Nawrócenie niewiernych i przywrócenie heretyków do prawdziwej wiary można by uznać za religijną wersję interwencji humanitarnej – nawet jeśli nie uratuje ona mężczyzn i kobiet, którzy są nawracani siłą („służby wymuszone nie podobają się Bogu”<sup>11</sup>, pisze Włodkovic), uratuje dzieci nawróconych, które przyjmą naukę chrześcijańską w taki sam sposób jak inni chrześcijanie. XII-wieczny perski komentator Koranu cytuje werset „kto chce, niech wierzy, a kto nie chce, niech nie wierzy!”<sup>12</sup> i twierdzi, że w związku z jego treścią przymus i przemoc są „niedozwolone”<sup>13</sup>. Jednak Krzyżacy w XV w. byli – tak jak wojownicy dżihadu są dzisiaj – aktywnie zaangażowani w szerzenie wiary, często z wykorzystaniem bardzo okrutnych środków przymusu, przy czym jedna i druga grupa uważała (uważa), że jest zaangażowana w przedsięwzięcie mające na celu zbawienie dusz. Zastanawiam się, czy ktoś, kto potępia tę wersję zbawienia, jak Włodkovic i wspomniany wyżej perski komentator Koranu, może naprawdę uważać, że niewierni, którym zezwala się na „odrzuć wiary”, zostaną następnie odrzuceni przez Boga i skazani na życie pozagrobowe w straszliwym cierpieniu. Rozpowszechnianie wiary, nawracanie pogan, wydaje mi się najsilniejszym argumentem za wojnami motywowanymi religijnie. Czy argument ten można podważyć bez wychodzenia poza sferę doktryny religijnej – bądź też bez powoływania się na Boga bardziej miłosiernego niż Bóg, którego

---

10 Cyt. za.: R. Ali, H. Stuart, dz. cyt., 41.

11 P. Włodkovic, *Saevientibus*, dz. cyt., 60.

12 J. Bielawski, *Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu*, 18:29, [http://www.planetaislam.com/koran\\_bielawski.html](http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html), [dostęp: 7 września 2017].

13 R. Ali, H. Stuart, dz. cyt., 54.

uznaje każdy z uczestników świętej wojny, a także wielu teologów, zarówno chrześcijan i muzułmanów? Ktoś, kto wierzy w predestynację, mógłby po prostu utrzymywać, że zbawienie jest sprawą Boga i nikogo innego; ludzie nie mają w tej kwestii nic do powiedzenia. Ale pogląd ten z pewnością nie odzwierciedlał stanowiska katolickich uczonych-scholastyków okresu średniowiecza i wątpię, czy jest to pogląd ich muzułmańskich odpowiedników.

Zanim przystąpię do obrony tezy, w myśl której argumenty przeciwko stosowaniu przymusu najlepiej formułować z świeckiego punktu widzenia, postaram się uzupełnić swój opis różnych rodzajów świętych wojen oraz ich przyczyn – czy też lepiej – przy uwzględnieniu przedstawionych niżej przypadków – ich pozornych przyczyn. Częstym uzasadnieniem wojny jest twierdzenie, że chrześcijanie (lub muzułmanie) są w krajach rządzonych przez niewiernych prześladowani; innym uzasadnieniem może być odmowa ze strony niewiernych władców uznania prawa do głoszenia na terenie ich krajów chrześcijańskiego (lub muzułmańskiego) orędzia wiary. Włodkowiec opowiada się za obydwoma rodzajami uzasadnień, choć bez szczególnego nacisku, może dlatego, że wie, jak często stawały się one pretekstami do podboju. Niemniej występuje w obronie jurysdykcji jedynie „pokojowo nastawionych” niewiernych i twierdzi, że „papież może nakazać niewiernym, aby dopuszczali kaznodziejów Ewangelii na swoje ziemie (...) [i] jeśli zabraniają kaznodziejom głosić [że wszelkie stworzenie rozumne zostało stworzone dla chwalenia Boga], grzeszą i dlatego muszą być ukarani”<sup>14</sup>. W podobny sposób wielu autorów muzułmańskich utrzymuje, że gdziekolwiek dochodzi do nękania lub prześladowania muzułman, dżihad jest uzasadniony, a nawet konieczny.

Wreszcie Włodkowiec twierdzi, podążając za opinią wielu innych autorów, że „papież może karać niewiernych, czczących bałwany; naturalne jest bowiem czcić jednego jedyne Boga, Stwórcę, a nie

---

14 P. Włodkowiec, *Saevientibus*, dz. cyt., 35.

[jego] stworzenia”<sup>15</sup>. W myśl tego argumentu nawrócenie się na chrześcijaństwo nie jest konieczne, konieczna jest jedynie rezygnacja z politeizmu. Nie zetknąłem się z ściśle analogicznym argumentem w islamie, chociaż tolerowanie chrześcijan i Żydów, „ludzi Księgi”, może odzwierciedlać nieco podobny pogląd, a mianowicie że od zwolenników doktrynalnie niepełnego czy też niepełnowartościowego monoteizmu nie powinno się wymagać przyjęcia prawdziwej wiary. Autorzy żydowski wypracowali ten sam argument, choć jedynie w odniesieniu do przymusu obowiązującego w danym kraju, a nie w odniesieniu do wojny: żydowski król może wymagać od wszystkich swoich poddanych oddawania czci jednemu Bogu, ale nie może wymagać od nich nawrócenia się na judaizm. Król egzekwuje „Prawa Noachidów”, które są czymś podobnym do tego, co scholastycy nazywają prawem naturalnym, bądź też stanowią jego wersję judaistyczną. Ale nie sądzę, by jakieś wojny były kiedykolwiek toczone przy tak ograniczonym celu działań zbrojnych – aby nawrócić pogan na monoteizm wolny od obciążeń związanych z prawdziwą doktryną religijną. Częściej w ślad za wojownikami Boga podążają gorliwie jego kapłani.

#### 4. (RELIGIJNA) OBRONA ROZUMU NATURALNEGO

Najważniejsze z tych uzasadnień świętej wojny – urzeczywistnianie boskiego panowania nad całym światem oraz szerzenie wiary – zostają przez Włodkowica w sposób jednoznaczny odrzucone, tak jak odrzucone zostają przez wielu muzułmańskich autorów o podobnych zapatrywaniach – przez Islamskich Scholastyków. Podstawą religijną tego odrzucenia jest w obu przypadkach opis stworzenia, a nie treść objawienia, a odwołanie się do stworzenia okazuje się metodą argumentacji z natury stworzonego przez Boga świata – bez dalszego odnoszenia się do Boga. Oto pierwszy argument, który chcę

---

15 Tamże, 29.

przedstawić; jest to argument dość powszechny, choć nie zawsze zostaje uwypuklony w sposób, na który zasługuje. Sprzeciw wobec świętej wojny jest zasadniczo przedsięwzięciem świeckim, nawet jeśli jest to przedsięwzięcie realizowane przez autorów religijnych. Pacyfizmu można bronić poprzez odwołanie się do objawienia, podobnie ma się rzecz z obroną świętej wojny. Ale twierdzenie, że wojna musi mieć i może mieć wyłącznie cel doczesny (ochrona życia i wolności czy też suwerenności i integralności terytorialnej danego kraju), wymaga obrony w kategoriach doczesnych. Włodkowiec cytuje Tomasza z Akwinu, wypracowując, jak sądzę, kluczowe podłoże wszelkich argumentów przeciwko świętej wojnie przedstawianych przez autorów religijnych: „[W]ładztwo i przełożenie zaprowadzone zostały na mocy prawa ludzkiego, mianowicie na mocy prawa narodów, a odróżnienie wiernych i niewiernych jest na mocy prawa Boskiego. Prawo zaś Boskie, prawo, które jest z łaski, nie zabiera prawa ludzkiego, które jest z naturalnego rozumu”<sup>16</sup>.

Posługując się współczesnym żargonem politycznym, można by powiedzieć, że Paweł Włodkowiec, jak również Akwinata, byli „umiarkowanymi” chrześcijanami – zwracamy się zatem w kierunku „umiarkowanych” muzułmanów, którzy mogliby się przeciwstawić wojownikom dżihadu. Ale nie sądzę, by sedno sprawy leżało w umiarkowaniu. Nie ma też sensu nawoływanie do przeprowadzenia muzułmańskiej „reformacji”, jak czyni wielu współczesnych krytyków islamizmu. Ostatecznie Protestancka Reformacja przyniosła Europie 100 lat walki religijnej. To, co jest konieczne, to obrona naturalnego rozumu, która okazuje się zgodna z głębokim zaangażowaniem religijnym. Powiedziałbym nieomal, że Włodkowiec był zagorzałym obrońcą rozumu przeciw religijnej „zawziętości” Krzyżaków<sup>17</sup>.

Włodkowiec twierdzi, że niewierni posiadają wszelkie prawa do sprawowania władzy i posiadania własności – zgodnie z prawem

---

16 Tamże, 136.

17 Tamże, 4.

cywilnym, kanonicznym, prawem naturalnym i prawem boskim. Przykładami prawa boskiego, które podaje, są przykazania zapisane w Księdze Wyjścia: „Nie będziesz zabijał” i „Nie będziesz kradł”. Ale te dwie – a także wszystkie pozostałe – reguły moralne zaczerpnięte z hebrajskiej Biblii są powszechnie uważane za odtworzenie prawa naturalnego. „Nawet gdyby nie zostało ono zapisane – mówi Talmud – to powinno być zostać zapisane”. Co oznacza: gdyby Bóg nie spisał dwóch tablic na górze Synaj, ich treść wynaleźlibyśmy dla siebie sami. Ten sam pogląd wyrażony zostaje w sposób zwięzły przez Włodkowica, gdy opisuje on prawo naturalne, powołując się na tekst biblijny: „Co chcesz dla siebie, czyni drugiemu”. A cały jego argument zostaje ujęty skrótowo za pomocą innego fragmentu Biblii, uznanego za jedną z prawd dostępnych dla rozumu. Każda próba pozbawienia niewiernych władzy lub majątku „bez sprawiedliwej przyczyny, nie godzi z sobą miłości bliźniego (...), bliźnimi zaś naszymi są wedle Prawdy zarówno wierni jak niewierni, bez różnicy”<sup>18</sup>. Bóg jest jedynie użytecznym dodatkiem do tego rozumowania, i w gruncie rzeczy nie jest on dla niego istotny – choć, jak już wcześniej zaznaczyłem, odwołanie się do prawa naturalnego jest również odwołaniem się do stworzenia przez Boga świata przyrody oraz natury ludzkiej.

Boskie dzieło stworzenia spełnia w tych wywodach rolę podobną do roli, którą odgrywa stan natury w późniejszej teorii politycznej: opisuje czas, w którym nie było ani Żydów, ani chrześcijan, ani muzułmanów, ani pogan – tylko ludzie. „[W] istocie rzeczy ziemia i wszystko co na niej jest, [jest] Boga, ale sam Bóg to wszystko poddał istocie rozumnej, dla której wszystko stworzył”<sup>19</sup>. Te rozumne istoty podzieliły świat między siebie, w myśl rozpoznanej w trybie naturalnym zasady, zgodnie z którą „co wprzód zajęte przez jednego, nie wolno zajmować drugiemu”<sup>20</sup>. Włodkowic, podążając w tej części

---

18 Tamże, 59.

19 Tamże, 12.

20 Tamże, 12.



swych wywodów głównie za Innocentym IV, przedstawia w zarysie teorię pochodzenia własności i władzy. „[Z]ostały one utworzone”, jak pisze, „nie tylko dla wiernych, ale dla każdej rozumnej istoty”<sup>21</sup>. Stąd niewiernych nie wolno atakować ani wywłaszczać. Z pewnością nie wolno ich zabijać – powody tego zakazu zostały określone w sposób przejrzysty przez muzułmańskiego badacza prawa już w XIII wieku: „Zaprawdę, podstawową zasadą jest umożliwienie życia niewiernym i ich akceptacja. Bóg nie miał zamiaru zniszczyć stworzenia! Nie stworzył ich też po to, by można ich było zabijać.” Brzmi to jak argument religijny, ale tak naprawdę nim nie jest. Stworzenie jest dla istot stworzonych i to ich rozum, nasz rozum, sprawuje rządy nad światem – bądź też powinien sprawować rządy nad pożądaniem, zaciekłością, okrucieństwem i chciwością, które są również częścią Boskiego stworzenia.

Teoria wojny sprawiedliwej jest dziełem tych właśnie rozumnych istot, twoim i moim, jeśli możemy rościć sobie prawo do tego tytułu. Krytyka świętej wojny jest dziełem rozumu. Sądzę, że wynika ona również z pewnej dozy sceptycyzmu co do [rzekomego] zaangażowania Boga w przedsięwzięcia o charakterze politycznym czy militarnym. Włodkowiec pisze, że istnieją trzy sposoby zdobywania władzy: przez otrzymanie jej z bożej łaski, „przez zgodę tych, którzy są rządzani” i przez przemoc<sup>22</sup>. Papież rządzi za sprawą bożej łaski, ale, według Włodkowica, nie może on autoryzować podbojów dokonywanych przez Krzyżaków, nawet jeśli chciałby to uczynić. W odniesieniu do panowania politycznego, w grę wchodzi jedynie drugi i trzeci sposób. Paganie zamieszkujący ziemie wschodnie nie zgadzają się na rządy Krzyżaków; stąd Krzyżacy sprawują swe rządy wyłącznie poprzez przemoc, która jest „tyranią”. Jedynie zgoda poddanych legitymizuje władzę – wniosek ten uważam za odkrycie rozumu naturalnego.

---

21 Tamże, 13.

22 Tamże, 56–7.

To właśnie ów naturalny rozum powinniśmy włączyć w walkę z radykalizmem dżihadu. Jestem głęboko przekonany, że powinniśmy zarazem angażować się w dialog z islamskimi tekstami, tekstami religijnymi. Te, które przytaczam w tym artykule, są zebrane w niewielkich rozmiarów książce zatytułowanej *A Guide to Refuting Jihadism: Critiquing Radical Islamist Claims to Theological Authenticity* (*Jak odrzucić dżihad: krytyka roszczeń radyklanego islamu do teologicznej autentyczności*)<sup>23</sup>. Jest to książka bardzo pomocna, ale prawdopodobnie odmawianie religijnej „autentyczności” bojownikom dżihadu nie jest rzeczą słuszną; oni również posiadają umiejętność cytowania tekstów; nie są bardziej nieautentyczni niż chrześcijańscy krzyżowcy, czy też Krzyżacy Włódkowica. Ale nie mają racji. W wyrażanym przez nas sprzeciwie wobec ich poglądów naszymi sprzymierzeńcami są muzułmańscy teologowie, których nazwałem Islamskimi Scholastykami. Powinniśmy uważnie badać ich dzieła i czynić to zawsze z należyтым szacunkiem. Ale powinniśmy również zauważyć, że opowiedzenie się przez nich po stronie Boskiego dzieła stworzenia oraz po stronie Jego stworzeń jest – podobnie jak w przypadku analogicznego stanowiska scholastyków katolickich – w sposób radykalny racjonalne. Głoszona przez nich wykładnia prawa naturalnego jest adresowana do wszystkich ludzi, do wszystkich rozumnych stworzeń, wierzących i niewierzących – jest ona zarazem dla nich wszystkich w pełni dostępna. Cokolwiek piszemy, powinno posiadać tak samo szeroki zasięg odbiorców i powinno być w takim samym stopniu dostępne.

Myślę czasem, że ci z nas, którzy wspierają liberalne rozwiązania polityczne, opowiadają się za wielokulturowością i poprawnością polityczną (nawet jeśli towarzyszy temu zawsze doza ironicznego

---

23 Więcej szczegółów na temat muzułmańskich teorii dotyczących wojny znaleźć można w: J. Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*, Westminster Press, Louisville – Kentucky 1993. Natomiast analizę rozwoju chrześcijańskiej doktryny wojny sprawiedliwej prezentuje James T. Johnson: J.T. Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200–1740*, Princeton University Press, Princeton 1975.

dystansu), są momentami zbyt nieśmiali w swoim sprzeciwie wobec religijnego ekstremizmu. Obawiamy się, że nie jesteśmy go w stanie „pojąć”, że nie rozumiemy ekstremistów, i że nasza krytyka skierowana pod ich adresem może być obraźliwa dla religijnie zaangażowanych mężczyzn i kobiet, których chcielibyśmy skłonić do przejścia na naszą stronę. Moglibyśmy być bardziej skuteczni w pozyskiwaniu tego rodzaju sojuszników, gdybyśmy byli bardziej bojowo nastawieni w obronie liberalnych wartości, które, jak starałem się pokazać, są również wartościami dla wielu myślicieli religijnych. Ponownie mam tu na myśli nie „umiarkowanych” myślicieli religijnych, ale autorów gotowych – tak jak powinniśmy być i my sami – „skierować twarz ku niebu”.

## 5. PRZECIW ZWOLENNIKOM KRUCJAT ŚWIECKICH

Poprzedni akapit brzmi jak podsumowanie, ale jeszcze nie skończyłem. Chcę teraz przetestować przedstawiony wyżej argument, stawiając pytanie, czy ma on również zastosowanie do uzasadnień operacji wojennych, których cele ugruntowane są nie w teologii, ale w ideologii świeckiej. Istnieją bowiem argumenty świeckie, które w sposób ścisły odpowiadają twierdzeniu, że dobrze jest nawracać niewiernych. Rozważmy zatem następujący przypadek analogiczny do wojen krzyżackich toczonych w XV wieku. Włodkowiec twierdzi, że piętnastowieczni Krzyżacy nie mogli w sposób sprawiedliwy rządzić plemionami pogańskimi zamieszkującymi obszary wschodniej Europy, ponieważ mieszkańcy tych ziem nie wyrazili zgody na ich rządy. Jest jednak mało prawdopodobne, by ludzie ci kiedykolwiek wyrażali zgodę na rządy swoich pogańskich wodzów i królów. Wyobraźmy sobie więc, że ziemie wschodnie zostają zaatakowane przez Zakon Rycerzy Demokratycznych, występujących w obronie prawa naturalnego, zgodnie z którym legalna władza może być oparta wyłącznie o jej uprzednią akceptację przez rządzonych, oraz obiecujących, że jeśli wygrają rozpoczną przez siebie wojnę,

zorganizują wolne wybory. Ich celem nie jest nawracanie pokonanych, ale zmiana systemu władzy; nie są wyznawcami jedynej prawdziwej religii, a raczej rzecznikami jedynej moralnie uzasadnionej teorii polityki. Jeśli chcecie historycznych przykładów tego rodzaju zdarzeń, pomyślcie o Armii Czerwonej, zmierzającej w kierunku Warszawy w 1920 roku, aby zaprowadzić w Polsce komunizm, bądź też o armii amerykańskiej, maszerującej na Bagdad w 2003 roku, aby wprowadzić w Iraku system demokratyczny. I oto druga teza tego artykułu: wojny tego rodzaju, podobnie jak wojny piętnastowiecznych Krzyżaków, są wojnami niesprawiedliwymi i są nimi z powodów w sposób znaczący analogicznych do tych, które przedstawia Paweł Włodkowic.

Muszę jasno określić zakres owej drugiej tezy. Nie chcę wykluczać ani potępiać wojen noszących cechy interwencji humanitarnych. Gdyby pogańscy władcy z rozpatrywanego przeze mnie przykładu analogicznego do piętnastowiecznych wojen krzyżackich przeprowadzali masowe mordy, dopuszczali się gwałtów i stosowali terror, wojna z nimi, nawet wtedy, gdyby była prowadzona przez wojowników nieuznających jedynej słusznej teorii polityki, byłaby z pewnością usprawiedliwiona. W następstwie takiej wojny rządzący owym krajem zbrodniarze musieliby zostać odsunięci od władzy, i byłoby dobrze, gdyby zostali zastąpieni przez rząd, który uzyskałby wcześniej akceptację mieszkańców tego kraju. Oczywiście tego rodzaju usprawiedliwienie wojny może być również pretekstem – jak w przypadku oświadczeń hiszpańskich zdobywców Ameryki Środkowej z XVI wieku, że walczyli, aby zakończyć rytualne ofiary z dziewic składane bóstwom pogańskim (oraz innym naruszeniom prawa naturalnego). Nie trzeba dodawać, że po odniesieniu zwycięstwa nie sprawowali oni rządów za zgodą rdzennych Amerykanów. Nie chcę też wykluczać zmiany władzy po pokonaniu agresywnych reżimów wojskowych, jak miało to miejsce po II wojnie światowej w przypadku Niemiec i Japonii. Chciałbym natomiast wykluczyć wojny przeciwko autokratom i oligarchom, jak również przeciw rządowi starszyny

religijnej i rad mędrców, którzy ze swoimi poddanymi i sąsiadami współżyją „spokojnie” i „pokojowo”<sup>24</sup>.

Jedyna słuszna teoria polityki nie uprawnia tych, którzy ją poznali, do rządzenia światem, czy też do ustanawiania wszędzie jedyne go słusznego systemu politycznego, podobnie jak jedyna prawdziwa wiara nie uprawnia jej wyznawców do sprawowania powszechnych rządów. Argument ten w formie religijnej brzmiałby w sposób następujący: Bóg-Stworzyciel stworzył mężczyzn i kobiety, obdarzając z kolei ich wszystkich zdolnością do tworzenia wielu różnych systemów politycznych oraz sposobów życia – jak również do nazywania ich dobrymi. Ten sam argument w postaci świeckiej otrzymałby następujące brzmienie: natura ludzka niesie ze sobą dające się racjonalnie uzasadnić prawo do kształtowania społeczeństw i wspólnot politycznych na wiele różnych sposobów oraz do życia w pokoju w ich obrębie. Nieobecność w takich krajach jakiegokolwiek znaczącej opozycji, czy też ognisk buntu lub rewolucji, powinniśmy traktować jako wystarczającą oznakę przyzwolenia ich mieszkańców na sprawowane nad nimi rządy, a przynajmniej jako znak swoistego kulturowego „dopasowania” tych społeczeństw do własnych systemów politycznych – równoznaczny z zakazem interwencji z zewnątrz. Nie jest to oczywiście zakaz krytyki ideologicznej. Dla przykładu, rządy rady mędrców religijnych nie wydają mi się dobrym systemem politycznym, i jestem w pełni gotów, by wyjaśnić swoje stanowisko, ale jakiegokolwiek wyjaśnienia przedłożę, nie mogą być one nigdy powodem do wszczynania wojny przeciwko owym mędrcom. Tego rodzaju atak – parafrazuję tutaj Włodkowica – „bez sprawiedliwej przyczyny, nie godzi z sobą miłości bliźniego (...), bliźnimi zaś naszymi są wedle Prawdy zarówno demokraci jak i nie-demokraci,

---

24 Powyższy wywód jest, w myśl moich zamierzeń, spójny z tym, co napisałem wiele lat temu w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2010; wyd. ang. *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 1977). W trakcie pracy nad tą książką uczyłem się od szkół wraz z katolickimi teoretykami wojny sprawiedliwej.

bez różnicy”. Tak więc np. wojna z irańskimi ajatollahami nie byłaby wojną usprawiedliwioną – chyba że rozpoczęliby oni kampanię masowych mordów skierowaną przeciwko Kurdom, zoroastrianom, bahaitom czy wyznawcom innych odłamów islamu, bądź też zaatakowali swoich sąsiadów.

Spróbujmy rozszerzyć nieco ten argument. Jak już wyżej wskazałem, krytyka autokratycznych i oligarchicznych reżimów jest całkowicie uzasadniona, może nawet konieczna. Czy należy żądać od przedstawicieli takich reżimów, by zezwalali na przyjazd do swoich krajów krytyków własnych rządów – tak jak, według Włodkowica, należy żądać od pogańskich władców, by zezwolili na głoszenie Ewangelii w ich krajach? Czy cenzura lub tłumienie krytyki usprawiedliwiają wojnę? Chcę powiedzieć wyraźnie, że nie, i uważam, że takiej samej odpowiedzi powinno się udzielić na pytanie pokrewne: Czy nękanie lub prześladowanie lokalnych demokratów – a więc zdarzenia mające miejsce w wielu autorytarnych reżymach, uzasadniają inwazję Rycerzy Demokracji? Odpowiedź znowu powinna być negatywna. Twierdzenia tego rodzaju były zbyt często pretekstem do wojen imperialnych. Zwykłemu („spokojnemu”) autorytaryzmowi powinno się przeciwstawiać ideologicznie, politycznie, dyplomatycznie – ale nie militarnie. Bowiem śmierć i zniszczenie to rezultaty działań wojskowych, które są znacznie bardziej prawdopodobne, niż zaprowadzenie w danym kraju demokracji. W tym miejscu zacytuję Włodkowica bezpośrednio i pozostawię Czytelnikowi sformułowanie odpowiedniej współczesnej parafrazy: „[W]ierni Chrystusowi w celu pełnienia służby wojennej, wierząc, że oddają hołd Bogu, schodzą się tłumnie [do bitwy] i spokojny naród niewiernych z okazji szerzenia wiary katolickiej, jest okrutnie atakowany. Stąd wynikają zabójstwa (...) następują rabunki i nieskończone inne niegodziwości”<sup>25</sup>.

A zatem argument przeciwko Krzyżakom i wojownikom dżihadu stosuje się również do uczestników krucjat świeckich, którzy

---

25 P. Włodkowic, *Saevientibus*, dz. cyt., 3.

są, jak sądzę, znacznie nam bliżsi, niż uczestnicy wczorajszych czy dzisiejszych krucjat religijnych. Jest to bardzo stary argument; był on przedstawiany wielokrotnie w dziejach ludzkości – często z wielką żarliwością i zapałem: a mianowicie, że zgodnie z rozumem naturalnym zwierzchnictwo polityczne należy do wszystkich ludzi; że wszyscy ludzie, bez względu na swe wierzenia (czy też, jak dodalibyśmy dzisiaj, na swoją rasę lub swoją płeć) mają prawo do wzięcia udziału w kształtowaniu różnorodnych form tegoż zwierzchnictwa; że przedsięwzięcie to przynosi w efekcie różne rezultaty; że współistnienie różnic, o ile ma pokojowy charakter, stanowi jedną z centralnych wartości ludzkich; i wreszcie, że jest bardziej prawdopodobne, iż dążenie do usunięcia tych różnic motywowane jest żądzą dominacji, niż miłością ludzkości. Choć wszystkie te konstatacje wynikają w istocie z rozumu naturalnego, nie są one oczywiste. Musimy ich bronić – raz jeszcze – z żarliwością i zapałem.

*tłumaczenie z angielskiego: Adam Cebula*

## BIBLIOGRAFIA

- Ali R., Stuart H., *A Guide to Refuting Jihadism Critiquing Radical Islamist Claims to Theological Authenticity*, The Henry Jackson Society, London 2014.
- Włodkovic P., *Ad Aperiendam*, w: *Pisma wybrane Pawła Wodkowica*, t. 1, red. Ludwik Ehrlich, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, 144–259.
- Włodkovic P., *Opinio Ostiensis*, w: *Pisma wybrane Pawła Wodkowica*, t. 1, red. Ludwik Ehrlich, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, 113–137.
- Włodkovic P., *Saevientibus*, w: *Pisma wybrane Pawła Wodkowica*, t. 1, red. Ludwik Ehrlich, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, 1–98.

## JUST WAR AND HOLY WAR: AGAIN

**Abstract.** This article describes the arguments of Paul Władimiri, a 15th century Polish philosopher/theologian, about the justice of war (jus ad bellum). It defends his claim that natural reason sets limits on warfare and, specifically, bars holy wars, like the crusades of the Teutonic Knights – and, by extension, the wars of jihadist militants today. It also bars the ideological crusades of secular militants.

**Keywords:** just war theory, holy war and jihad, (un)justified intervention

Angielska wersja artykułu została opublikowana w marcu 2017 r. w 24 tomie (nr 1) belgijskiego czasopisma *Ethical Perspectives*: Michael Walzer, *Just War and Holy War: Again*, *Ethical Perspectives* 24(2017)1, 7–20.

Ethical Perspectives. A Quarterly Review – ISSN 1370-0049 – eISSN 1783=1431  
European Centre for Ethics, KU Leuven, Belgium  
Wydawca: Peeters Publishers  
Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

---

walzer@ias.edu  
Michael Walzer  
Institute for Advanced Study  
1 Einstein Drive, NJ 08540 Princeton, USA  
DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.01



MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ

## JUST WAR IN THE CLASSICAL WORLD: GREECE AND ROME

**Abstract.** ‘War is hell’ is one of the mantras used to offer an explanation for the lack of ethical guidance in the radical antagonism involved in that human conflict known as war. Throughout the history of mankind, there has been an effort to introduce ethical considerations in war-waging. However, humanity has assisted, defenseless, to the greatest injustices and disasters once and again. This situation highlights the problematic issues and paradoxes of the concept of “just war”. Our purpose here is to analyze the origins of this concept in the Greek ethical reflection during the Peloponnesian War and in the justification of the Roman expansion during the founding of the Roman Empire.

**Keywords:** just war, philosophy, Peloponnesian war, Roman imperialism, Cicero, Thucydides

1. Introduction. 2. Critical reconsideration of just war in ancient Greece. 3. Just war as a justification of Roman imperialism. 4. Conclusion.

### 1. INTRODUCTION

The concept of “just war” can be considered in itself as a *contradictio in terminis*, since it seems there is no place for justice in the radical antagonism that war implies. However, attempts to shape the idea of just war have been a constant during the last XXII centuries, trying to introduce critical reasoning where there seems to be only place for injustice, wrong and outrage. Nevertheless, the purpose of this paper is to outline two different sets of considerations or ideas about war and its justice in the classical world. We will be dealing with two different stances. On the one hand that of the Greeks in the fifth century B.C., who were engaged in a bloody civil war. On the other hand we will focus on the Romans in the first century B.C., who were building an empire. Despite the considerable lapse of time

between these two events, there are some moral similarities that we will highlight in due course.

The original sources of information, Thucydides and Cicero, wrote their own analysis of the question of war and justice. Compared to Herodotus (the other great historian of classical Greece), Thucydides' analysis offers a number of benefits from a contemporary perspective: he is more rigorous and tries to be more objective by confronting different opinions. Cicero, on the other hand, is honest in his presentation. He doesn't try to introduce exogenous elements in the concept of war for hegemony or domination. One challenging task facing us today is to settle whether the situation has changed or not.

## 2. CRITICAL RECONSIDERATION OF JUST WAR IN ANCIENT GREECE

The Peloponnesian war was a civil war that lasted almost three decades. To my knowledge it is one of the first civil wars for which we have a detailed chronicle, recorded in Thucydides' magnificent book: *The Peloponnesian War*<sup>1</sup>. Thucydides (unlike Herodotus,<sup>2</sup> the other great historian of the classical period) provides an account that offers a number of advantages from a contemporary perspective: he is more rigorous and attempts to be more objective by comparing different opinions. Clear, tangible evidence of his rigor and precision can be found in the texts about the Mytilene episode quoted below.

Let's move directly on to the main topic of this paper, i.e. the issue of war and its justice in the classical world, beginning in this section with Ancient Greece. By way of background, in the midst of the fratricidal conflict between Athens and Sparta the other Greek poleis did not have any choice but to take up a stance in the unavoidable polarization of a conflict with such characteristics. We will not discuss the reasons for this antagonism, the imperial interests of Athens or

---

1 Thucydides, *The Peloponnesian War*, Oxford 2009.

2 Herodotus, *The Histories*, London 2003.

the Spartan idea of instituting oligarchies throughout the whole *Hellas*. What is interesting to us here is a specific episode of this war, which is highly paradigmatic of the understanding of war that the Greeks used to have. It is an event that has not been taken into account very often in the scholarly literature, and I am going to call it *The Repression of Mytilene*.<sup>3</sup>

Mytilene was a Greek polis in the Lesbos Island, and an ally of Athens at the beginning of the hostilities. Allegedly, a Spartan agent called Saletos managed to persuade part of the population to rise up against Athens. The Athenians were very concerned about this situation and sent general Paches to reestablish normality in Mytilene and the entire island of Lesbos. Paches defeated the Mitylenaeans, conquered the city, arrested Saletos and sent him to Athens together with other citizens whom he thought responsible for the uprising, waiting for orders from the Athenian assembly to proceed with the Mitylenians.

The series of events that took place in the Athenian assembly when Paches' ships docked in the city port is what matters most here and may raise our interest in a better understanding of Greek war. Soon enough, the Athenians killed Saletos (the Spartan agent) and "they debated what to do with the other men, and in their state of anger they decided to kill not only the Mitylenaeans they had in Athens but also every adult male in Mytilene, and to enslave the children and women. They thought the offence of revolt was aggravated by the fact that, unlike the others, this was not a revolt from subject status."<sup>4</sup> This form of punishment was the harshest that could be expected. What is missing here is that children were separated from adults and placed close to the wheel of a cart. Then, the taller ones would be put

---

3 Michael Walzer paid attention to the main topic of the Melian Dialogue, but overlooked the Mytilene episode. See M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 2006, 5–13.

4 Thucydides, op. cit., 145.

to the sword<sup>5</sup>. Mothers and their children were also sold as slaves in far apart places. Destruction of the very foundations of the city and sowing the fields with salt were also part of this type of full penalty.

A trireme with these orders for Paches was sent to Mytilene. The orders ought to be executed immediately. “On the next day there was an immediate change of heart. On reconsideration the Athenians thought it a savage and excessive decision to destroy a whole city rather than just the guilty [of the uprising].”<sup>6</sup> This reassessment of the decision made by the assembly may seem laudable and characteristic of an advanced, democratic and human community as was Athens in the fifth century B.C. However, as we shall see the true reasons for it were not entirely kind, but selfish. Before moving on to the response to the new debate in the assembly, it is worth exploring the positions that were defended that day. On the one hand there was Cleon urging to follow orders and destroy Mytilene. In defense of this position, he pronounced a very eloquent speech: “I have often thought on previous occasions that democracy is incapable of running an empire (...) Worst of all for us will be if there is no constancy in our decisions, and if we forget that imperfect laws kept valid give greater strength to a city than good laws unenforced. The good sense which comes with intellectual naivety is a more valuable quality than the sophistication which knows no morals, and generally it is the ordinary folk who make the better citizens compared with their cleverer fellows (...) With reckless confidence in the future, and hopes which exceed their capability but still fall short of their ambition, they have declared war. They have seen fit to promote force over justice, choosing to attack us at what they thought would be the moment of

---

5 This way to distinguish between children and adults in order to select them for punishment can seem cruel and barbaric, or at least a relic of the past. However, during the recent conflict in the former Yugoslavia in the 90's, the Serbians examined whether children had pubic hair in order to differentiate them from adults. Unfortunately, it is clear that old methods of punishment are still carried out today.

6 Thucydides, *op. cit.*, 145–146.

their advantage, not for any wrong done them by us (...) That was my contention on the first occasion, and it is my contention now that you should not reverse what you have already decided. I urge you not to fall victim to the three things most prejudicial to empire – pity, addiction to argument, and fairness. Pity is properly reserved as a mutual obligation between people of like mind, not for those who will show no pity themselves and are necessarily in a state of constant hostility. The politicians who delight us with their arguments can still play their games over matters of less importance, but must not be allowed to do so on an issue which will cost the city dear for the cheap pleasure of listening to them, while they themselves take a fancy reward for a fancy speech. And fairness is the way to treat those who will become and remain our friends, not those who will stay as they were, just as much our enemies as before. I make this one point in summary. If you follow my advice, justice will be done to Mytilene and your own advantage thereby served: if you decide otherwise, it will be less of a kindness to them than a sentence passed on yourselves. If they were right to revolt, you must be wrong to rule them.”<sup>7</sup>

It is fair to acknowledge the brilliant oratory shown by Cleon. He defends strongly and skillfully the idea that it is necessary to end Mytilene and destroy it completely. He even mentions that Mitylenians have negated justice with the use of force. This is the first mention of the word ‘justice’ in this episode. What is appalling in this respect is that Cleon thinks it is fair to raze to the ground the rebel city of Mytilene and subjugate its citizens. Let’s consider the opinion of his opponent in the assembly of Athens that day, and whether or not he introduces any idea of justice. After Cleon, Diodotus took the floor. The day before he seemed (but was not) the *Proxenus*<sup>8</sup> of

---

7 Ibidem, 146–149.

8 The *Proxenos* was an ambassador representing a polis. Usually, the *Proxenos* was not from the city he represented. Often, he was from the city in which he lived and where he

Mytilene in Athens, and opposed the killing of the Mitylenians. His magnificent oration begins as eloquently as Cleon's: "I have no criticism of those who have proposed a review of our decision about the Mytilenaeans, and no sympathy with those who object to multiple debates on issues of major importance. In my opinion the two greatest impediments to good decision-making are haste and anger. Anger is the fellow of folly, and haste the sign of ignorance and shallow judgement. Anyone who contends that words should not be the school of action is either a fool or an interested party – a fool, if he thinks there can be any other way of elucidating a future which is not self-evident; an interested party, if with a discreditable case to promote he recognizes the impossibility of a good speech in a bad cause and relies on some good slander to bully both opposition and audience."<sup>9</sup>

Diodotus' beginning is brilliant and passionate. With the clear objective of having the orders from the previous day revoked, he continues his intervention: "I am here before you neither as the advocate of the Mytilenaeans nor as their prosecutor. On any sensible view the question at issue for us is not their guilt but the wisdom of our response."<sup>10</sup> And here comes one of the moral keys of the whole episode: "I might prove them completely guilty, but I would not for that reason urge their execution if it is not in our interests: I might point to mitigating factors, but would not therefore recommend sparing them unless that is clearly to the good of our city."<sup>11</sup> The interest and benefit for Athens is what will determine the future of Mytilene: not human concerns, pity or compassion, but the interests for war. According to this notion of justice, victory is above everything else: achieving the ultimate goal of an armed conflict is literally

---

defended the interests of another city or polis with which he had family ties or hospitality bonds. However, as we have mentioned Diodotus was not the Proxenos of Mytilene in Athens.

9 Thucydides, *op. cit.*, 150.

10 *Ibidem*, 151.

11 *Ibidem*.

incompatible with any mention of Themis. In other words, justice is relegated to war. It is obviously morally complex to think of the concept of “just war” in these terms.<sup>12</sup> The argumentation of Diodotus continues as follows: “I believe that the decisions we should be taking are more about the future than the present. And on the very point of Cleon’s insistence, that our future interest will be served by imposing the death penalty as a means of preventing further revolts, I too reason from our future security and insist on the opposite conclusion. I beg you not to reject the practicality of my argument for the specious appeal of his. In your present anger at Mytilene you might think his argument has the attraction of justice. But we are not at law with them, so justice is not in point: we are deliberating how to deal with them to our practical advantage.”<sup>13</sup>

In this last sentence summarizes the idea that we have been exposing: the issue at stake does not concern justice, but a decision to be made regarding Mytilene that is useful. And now Diodotus openly declares the goal of his defense to withdraw the orders to execute all Mitylenians: “In the cities of Greece the death penalty is prescribed for many offences less serious than this and bearing no comparison to it. Even so, hope still induces men to take the risks, and no one has ever embarked on a dangerous scheme in the conviction that he will not survive it (...) So either we must find some still more powerful deterrent, or at least recognize that this deterrent has no effect. Poverty leading through sheer necessity to the courage of desperation; power leading through presumptuous pride to the greed for more; these and the other conditions of life which hold men in the grip of particular passions drive them with an irresistible and overmastering force into dangerous risks (...) We should not,

---

12 This statement, which in some ways may seem excessive is one of the Basic theses that we defend here. There is no justice in war; this concept was formulated as a justification for its excesses.

13 Thucydides, *op. cit.*, 151.

therefore, allow any belief in the supposed efficacy of the death penalty to distort our judgement, nor should we leave rebels no hope of an opportunity to change their minds and make swift amends for their offence. Consider how things are now: if a city does start a revolt and then recognizes that there is no chance of success, it can come to terms when it is still able to refund our expenses and continue to pay tribute in future. But if we go the other way, do you not think that all will make more thorough preparations than they do at present, and hold out to the very last under siege, if there is one and the same result whether they submit early or late? And how can it not be damaging to us to sit there spending money on a siege without the possibility of terms, and then, if we capture the place, to take over a ruined city, thus losing all subsequent revenue from it? This revenue gives us our strength against the enemy. 'So rather than judging the offenders by the strict letter of the law, to our own detriment, we should seek to ensure by moderation in our punishment that in time to come we still have the financial resource of allied cities capable of their contribution. For our mode of control we should not rely on the rigour of law, but on practical vigilance.'<sup>14</sup>

In conclusion, Diodotus' argument is that it is not worth terminating the Mitylenaeans because this may alarm other poleis that are in a similar situation. With the expectation of being razed and destroyed by Athens, they may endure to the very end and not easily give up if they are to fear the same punishment as Mytilene. Morality and justice have no place in this speech. However, one might argue that it still serves Themis (the goddess of justice) if the outcome of the debate is a withdrawal of the terrible orders carried by the triremes already underway to Mytilene. But Diodotus' conclusion, interpreted in the right way, shows that that is not the case: "Consider too a further great error you would make if persuaded by Cleon. At present the common people in all the cities are on your

---

14 *Ibidem*, 152.



side. Either they refuse to join the oligarchs in rebellion, or, if they are forced to do so, they immediately form a potential opposition to the rebels: so when you move to war against an apostate city you have the populace as your allies. If you destroy the common people of Mytilene, who had no part in the revolt and once they were in possession of arms took their own decision to hand the city over to you, you will first of all commit the injustice of killing your benefactors, and secondly you will put the ruling classes in exactly the position they want: when they take their cities into rebellion they will then immediately have the common people on their side, since you will have given advance notice that the same penalty applies indiscriminately to the guilty and the innocent. Even if they were guilty, you should pretend otherwise, to avoid turning into enemies the one class of people who are still our allies.”<sup>15</sup>

One would expect, as in the usual filmic rhetoric, the Athenian assembly to openly show preference for the opinion of Diodotus. However, this was not the case: “With the two views expressed so evenly matched the Athenians continued to agonize over the decision and the final show of hands was very close, but Diodotus’ motion was carried.”<sup>16</sup> Mytilene was saved by a narrow margin. Another trireme was quickly sent to avoid that the new orders reached a city already destroyed. Fortunately for the Mitylenaeans, the second ship arrived just when the Athenian general Paches was preparing to enforce his original orders.<sup>17</sup>

---

15 *Ibidem*, 153.

16 *Ibidem*.

17 Thucydides concludes the narration of this episode as follows: “At one they sent out another trireme urgently, hoping that it would not arrive after the earlier ship and find the city destroyed: the first trireme had a lead of about a day and a night. The Mytilenaeans supplied wine and barley-meal for the ship and promised large rewards if they made it in time. Such was the urgency of the voyage that they continued to row as they ate, barley-meal kneaded with wine and oil, and took it in turns to sleep while others rowed on. By good fortune there was no contrary wind. With the first ship in no hurry on its horrible mission, and this second ship speeding in the way described, the result was

A few years after the repression of Mytilene, a similar episode involved Melos. Thucydides describes it in a few lines at the end of book V: “About the same time the Melians again took another part of the Athenian lines which were but feebly garrisoned. Reinforcements afterwards arriving from Athens in consequence, under the command of Philocrates, son of Demeas, the siege was now pressed vigorously; and some treachery taking place inside, the Melians surrendered at discretion to the Athenians, who put to death all the grown men whom they took, and sold the women and children for slaves, and subsequently sent out five hundred colonists and inhabited the place themselves.”<sup>18</sup>

The Melians were less fortunate and probably paid for the setbacks that the war was bringing to the Athenians. There was no discussion at the assembly in Athens on the future of Melos.

### 3. JUST WAR AS A JUSTIFICATION OF ROMAN IMPERIALISM

The conception of war that took over Roman culture is different from its Greek counterpart. Rome seemed concerned about providing an ethical component to armed confrontation, including trying to find a justification for the expansion of its legions by force. Here we will only consider the opinion of Cicero on just war. Cicero deals with this issue in some of his works including *On the Republic*, in which he makes the following remark: “Tulio Hostilio created the law governing the declaration of war, and this holy institution in itself consecrated in the College of Fetial, so that if the war had not been

---

that the first ship arrived just enough ahead for Paches to have time to read the decree and prepare to carry out the decision, but then the second ship put in shortly after and prevented the slaughter. This was how close Mytilene came to destruction” (Ibidem, 154). It must be noted that those responsible for the revolt sent with the Spartan agent Saletto were executed (around one thousand people) and that the walls of Mytilene were destroyed.

18 Ibidem, 307.

declared and intimated, it was taken as unjust and impious.”<sup>19</sup> In other words, the justice of war is determined by its declaration. Warnings of impending hostilities legitimate a confrontation, regardless of their motives or purposes<sup>20</sup>. The Japanese, who traditionally did not notify nor declared war before their first attack (take, for example, the Russian-Japanese war of 1905 or the attack on Pearl Harbor in 1941), would be outlaw warriors under this Roman canon.

We can elaborate more on Cicero’s view: “Wars started without a cause are unjust. A war cannot be made just if it is not intended to avenge an insult or to avenge the enemy (...) No war is considered just if it has not been declared and announced, or if the appropriate proclamations have not been made.”<sup>21</sup> This passage adds to the view of justice just outlined the need to avenge an insult or repel an attack, so that justice goes through in antagonism<sup>22</sup>. I can think of several objections to this account that I shall discuss. In philosophical terms, something contingent is not necessary. The concept of justice cannot be contingent, otherwise we would have to deal with a variable and opportunistic right that lacks any value for humans. War, however, has an inexorable aim that cannot be withdrawn: victory, the elation of overcoming. Occasionally, the need to achieve victory will be contingent and change according to the circumstances. In such a case, if we assume that there is a *ius in bello*, this will become incompatible with the very idea of justice because of its contingency and variability. Furthermore, if victory is so terribly invariable and necessary is its pursuit, such a *ius in bello* is going to be nothing more than “a series of prudential recommendations similar to the advice designed to mitigate to the most the personal discretion in

---

19 Cicero, *The Republic*, Oxford 2009, book II, 17, 31. The fetial were priests endowed with special powers only in the case of a declaration of war. For more information on these priests, see G. Hacquard, *Guía de la Roma Antigua*, Madrid 1995, 92–94.

20 A. Cruz Prados, *La razón de la fuerza*, Madrid 2003, 140.

21 Cicero, op. cit., book III, 23, 35.

22 A. Cruz Prados, op. cit., 140–141.

the proceedings.”<sup>23</sup> As I see it, these “prudential recommendations” do not fit the concept of justice and the expression *ius in bello* itself seems to lack real meaning. If so, it has a meaning that is remote from the concept of a pure *ius*. In other words, the concept appears to be *ad hoc* and with a certain opportunistic character that gives the impression of an attempt to provide legitimacy to war. Legitimacy that only the winner achieves completely, as history has shown.

Another issue that emerges from reading Cicero is that the justice of war is determined by a deep respect for the fetial ritual: “Roman fetial laws appropriated the principles required to consider just a war. The first two required that war will always be preceded by a formal declaration, and that a prior complaint of violated rights must be done.”<sup>24</sup> Scrupulous obedience to a system administered by priests was the condition without which all legitimacy would be lost. It was first of all necessary to warn the potential rivals about the requirements, and wait for their response. In case they wouldn’t pledge to Rome’s authority, it was possible to declare war, invoke god Janus in his temple and open its doors (which wouldn’t be closed until the war was over) to indicate that war was declared. This ought to be done so that a war could be considered just with regard to religion and forms. Nothing is said about its motivation. What does Cicero say about the legitimate reasons for war? Interestingly, he makes the following claim: “As for war, humane laws touching it are drawn up in the fetial code of the Roman People under all the guarantees of religion; and from this it may be gathered that no war is just, unless it is entered upon after an official demand for satisfaction has been submitted or warning has been given and a formal declaration made.”<sup>25</sup> As we can see, there is no mention of the legitimacy of certain purposes over others. It could not be otherwise in a period in which Rome was

---

23 R. Sánchez Ferlosio, *Sobre la guerra*, Madrid 2007, 293.

24 Cicero, *On obligations*, Oxford 2008, book I, 11, 36.

25 *Ibidem*, book I, 11, 34.

forging its imperial domination of most of the known world. The most we can find in Cicero is a demand for full rigor in complying with the rules: “But when a war is fought out for supremacy and when glory is the object of war, it must still not fail to start from the same motives which I said a moment ago were the only righteous grounds for going to war. But those wars which have glory for their end must be carried on with less bitterness. For we contend, for example, with a fellow-citizen in one way, if he is a personal enemy, in another, if he is a rival: with the rival it is a struggle for office and position, with the enemy for life and honour. So with the Celtiberians and the Cimbrians we fought as with deadly enemies, not to determine which should be supreme, but which should survive; but with the Latins, Sabines, Samnites, Carthaginians, and Pyrrhus we fought for supremacy.”<sup>26</sup>

Cicero is honest in his statement. He did not attempt to introduce exogenous elements in the concept of war for hegemony or domination. What remains to be assessed today is whether the situation has changed<sup>27</sup>.

#### 4. CONCLUSION

As we have seen in the previous pages, it is philosophically difficult to approach the concept of a Just War without facing its contradictions. We have discussed two different sets of considerations on war, namely the Greek and Roman accounts, which lay the groundwork for our own view. Both of them demonstrate that moral limits are frequently transgressed to achieve the main goal during a conflict: victory. Moral rules do exist to be respected. If we willingly ignore such rules to achieve victory over our enemies, we have to admit that morality is

---

<sup>26</sup> Cicero, *On obligations*, op. cit., book I, 12, 38.

<sup>27</sup> See, for example, G. Bouthoul, *Tratado de Polemología*, Madrid 1984.

contingent on victory and, if so, a concept such as that of a Just War is a “*contradictio in terminis*”, a vacuous idea and an empty proposition.

Moral philosophers strive to hold moral standards and to prevent injustice in an armed conflict. But we have seen that such attempts do not achieve their objective and are doomed to fail since wars continue to imitate the models that the Greeks and the Romans elaborated according to their own theoretical approaches to the radical antagonism that is war.

### BIBLIOGRAPHY

- Bouthoul G., *Tratado de Polemología*, Ediciones del Ejército, Madrid 1984.  
Cicero, *On obligations*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2008.  
Cicero, *The Republic*, Oxford World's Classics, Oxford 2009.  
Cruz Prados, A., *La razón de la fuerza*, Pearson, Madrid 2003.  
Hacquard G., *Guía de la Roma Antigua*, Palas Atenea, Madrid 1995.  
Herodotus, *The Histories*, Penguin, London 2003.  
Sánchez Ferlosio R., *Sobre la guerra*, Destino, Madrid 2007.  
Thucydides, *The Peloponnesian War*, Oxford University Press, Oxford 2009.  
Walzer M., *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 2006.

---

Manuel Bermúdez Vázquez  
manuel.bermudez@uco.es  
University of Cordoba, Faculty of Philosophy and Letters  
Plaza Cardenal Salazar, s/n, 14071 Córdoba, Spain

DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.02

BÁRBARA DÍAZ

## JUST WAR AGAINST INFIDELS? SIMILAR ANSWERS FROM CENTRAL AND WESTERN EUROPE

**Abstract.** The aim of this paper is to take a closer look at the similitudes between the ideas of Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri) and Francisco de Vitoria concerning the relations between Christians and infidels, especially on the issue of just war, and to advance a hypothesis to explain such similarities.

Both scholars come from “frontier States” in the process of expansion and in close contact with non-Christian peoples. They had therefore direct knowledge of these different human groups. The equality between Christians and infidels, the right of all men to property and self-rule as well as their freedom to accept faith, the idea of a community of mankind, are some of the concepts developed by both thinkers. That is why they have been pointed out as beginners of the modern *ius gentium*. At the end of the paper, I will advance a hypothesis on the influence of Włodkowic on Vitoria.

**Keywords:** Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri); Francisco de Vitoria; *ius gentium*; just war

1. Two frontier countries. 2. Paweł Włodkowic and Francisco de Vitoria. 3. The nature of the infidels. 4. Religious freedom. 5. Private property and self-rule. 6. The existence of a universal community of humankind. 7. *Jus ad bellum*. 8. Conclusions.

During the late Middle Ages and early Renaissance, European intellectuals became fully concerned about the relations between Christians and non-Christian peoples, as well as about the conditions for a just war. This paper deals with the ideas of two of these thinkers: Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri) and Francisco de Vitoria, who made significant progress in the development of *ius gentium* and, especially, on the question of just war.

This article employs a comparative methodology in order to highlight similarities and differences between them. I will argue that the similarities are mainly due to circumstances such as: (1) belonging to “frontier States”, in close relations with non-Christian peoples; and (2) relying on similar sources to support their arguments,

namely some well-known canonists as well as Aquinas. Moreover, I will suggest that Paweł Włodkowic might have influenced Vitoria's thought.

I will begin by exploring the similarities in the historical situations of the kingdoms of Poland and Spain (1). After giving short biographical information about Włodkowic and Vitoria (2), I will compare their sources and arguments (3). Finally, I will advance a hypothesis about a possible influence of Włodkowic on the Dominican scholar (4).

## 1. TWO FRONTIER COUNTRIES

What were the historical situations in Poland at the beginning of the fifteenth century, and in Spain a hundred years later? Both countries were “frontier” kingdoms in direct relation with non-Christian peoples. In the East, Poland had dealings with Lithuanians, Samogitians, Mongols and Tatars. Castille had always been a frontier kingdom *vis à vis* the Muslim world. By the beginning of the sixteenth century, the Spanish kingdom, recently unified under Charles, conquered the recently discovered American continent and placed it under imperial crown control.

This common condition of “frontier States” is quite important. It shaped political and religious strategies in both countries. In Poland, it allowed fruitful contacts with the east and contributed to the country's exposure to different cultures. Dariusz Kołodziejczyk, in his paper *Entre l'antemurale Christianitatis et la raison d'État. L'idée de Croisade en Pologne aux XVe et XVIe siècles*, proposes to look at eastern cultures with rich intercultural and inter-religious traditions. He states that they were more open-minded than Western European cultures, which were much more homogenous.<sup>1</sup> The frontier condition

---

1 D. Kołodziejczyk, *Entre l'antemurale Christianitatis et la raison d'État. L'idée de Croisade en Pologne aux XVe et XVIe siècles*, in: *L'Europe centrale au seuil de la modernité: Mutations sociales, religieuses et culturelles. Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du XIVe*



also meant that Poland was the nation from which the Church hoped to extend to Eastern Europe and Asia.

The Spanish case is different because its “frontier” was another continent, the “New World”. This was a much bigger area in which to settle down, establish relations with new people and evangelize them. Nevertheless, the notion of a frontier was deeply imprinted in the Spanish character because of the *Reconquista* process. The centuries-long coexistence between Christians and Muslims in the Iberian territory made people grow accustomed to live with “others” with different cultures and religions. This fact undoubtedly influenced the process of conquest and colonization of the New World territories.

In both cases, evangelization was a crucial issue and the way to accomplish it a key problem. In Poland, two styles of evangelization were implemented: on the one hand a pacific process carried out by the religious orders settled in Poland; on the other hand conversion through force and armies led by the Teutonic Knights. Włodkovic accused the latter – also called Crucifers – of heresy because they disobeyed the Commandments “Thou shall not kill” and “thou shall not steal”. This was one of the arguments used to accuse the Teutonic Order of heresy.<sup>2</sup>

As for Spain, there were long discussions about the way conquerors dealt with the Indians. The complaints reached the Emperor, and the academics from the School of Salamanca gave their opinion on this issue. Francisco de Vitoria wrote: “In truth, if the Indians are not men but monkeys, they are incapable of injury. But if they are men, and our neighbours, and as they claim vassals of the emperor, I cannot see how to excuse these conquistadors of utter impiety and

---

siècle – milieu du XVIe siècle. Actes colloque international de Fontrevaud (15–16 mai 2009), Rennes 2010, 19–26.

2 Cf. P. Włodkovic, *Opinio Ostiensis*, in: L. Ehrlich, *Works of Paul Wladimiri, (a selection)*, Warszawa 1968, I, 128.

tyranny; nor can I see what great service they do to His Majesty by ruining his vassals.”<sup>3</sup>

In this passage, Vitoria affirms the humanity of the Indians. Moreover, he states they are the Emperor’s vassals, a condition that Queen Isabella had granted them after Columbus’ voyages. Therefore, he accuses the conquerors of tyranny because of the cruelty inflicted, and considers this an act of great injustice that makes restitution obligatory.

In short, both countries were frontier kingdoms deeply involved in the evangelization process, with a group of intellectuals mostly concerned with the fact that non-Christians were being treated inhumanly by Christians. Unjust wars against them and forced conversions led these intellectuals to claim for a change.

## 2. PAWEŁ WŁODKOWIC AND FRANCISCO DE VITORIA

Paweł Włodkowic<sup>4</sup> (1370–1436) studied law and canons at Prague and Padua, where he was a pupil of the famous canonist Cardinal Zabarella. In 1411, he obtained the degree of Doctor of Decrees and shortly afterwards he was appointed Rector of the Jagiellonian University. The king of Poland sent him on various diplomatic missions, the most important of which was an embassy to the

---

3 F. de Vitoria, *Letter to Padre Arcos*, in: *Vitoria: Political Writings*, red. A. Pagden & J. Lawrance, Cambridge 2001, 333.

4 For a thorough account of of Paweł Włodkowic’s life and work, see: S. Belch, *Paulus Vladimiri and his Doctrine Concerning International Law and Politics*, London 1965; L. Chollet, *Paul Vladimiri (Paweł Włodkowic) au Concile de Constance: une tradition de tolérance religieuse en Pologne et en Lituanie*, Paris 2010; K. Ożóg, *The Role of Poland in the Intellectual Development of Europe in the Middle Ages*, Krakow 2009; F. Russell, *Paulus Vladimiri’s Attack on the Just War: A Case Study in Legal Polemics*, in: *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government. Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, red. B. Tierney & P. Linehan, Cambridge 1980, 237–254; W. Sieradzian, *Arguments and Counter-Arguments. The Political Thought of the 14th-15th Centuries during the Polish-Teutonic Order Trials and Disputes*, Torun 2012.

Council of Constance (1414–1418), which was the occasion for his most important writings: *Saevientibus* and *Opinio Ostiensis*.

Francisco de Vitoria<sup>5</sup> (1486–1546) studied theology in Paris and, despite being quite young, was appointed to the Chair of Theology in Salamanca, where he taught until his death. He worked in the Thomist tradition, but was thoroughly open-minded and able to appreciate and integrate new ideas from Christian Humanism. He is best known for his *Relectiones*, the lectures that took place on feast days. Among these, *De Potestate Civili*, *De Indis* and *De Iure Belli* are the most famous. However, his regular courses on different parts of Aquinas' *Summa Theologiae* are also a very important source for studying his views. He did not leave any writings; we only have the notes taken by his students. Vitoria was mainly a moral theologian, though he knew and employed juridical principles in his arguments.

Vitoria's *Relectio de Iure Belli* is a complete treatise on the subject of war. However, his arguments specifically concerning just war against the infidels are developed in *De Indis*: that is why I will primarily look at the latter in my analysis of his account.

Notwithstanding the different fields of expertise of these two authors, they have a similar scholastic style of arguing and rely on the same sources: among canonists, they both mention the *Decretum Gratiani*, the *Decretals* of Gregory IX, Innocent IV, and Johannes Andreæ. Among theologians, they rely mostly on Thomas Aquinas.

---

5 There is an extensive bibliography on Francisco de Vitoria's political thought. Some of the latest studies are: J. Cruz Cruz, *Delito y pena en el Siglo de Oro*, Pamplona, 2010; L. Ferrajoli, *L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in <http://www.rivistameridiana.it/files/Ferrajoli,-L-America,-la-conquista,-il-diritto.pdf>; J. Muldoon, *Vitoria and Humanitarian Intervention*, *Journal of Military Ethics* 2(2006), 128–143; A. Pagden, *La découverte de l'Amérique. La transformation du temps et de l'espace en Europe*, *Revue de synthèse* 129(2008)3, 421–436; I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, G. Giapichelli Editore, Torino 1997; L. Valenzuela-Vermehren, *Vitoria, Humanism and the School of Salamanca in Early Sixteenth-Century Spain. An heuristic overview*, *Logos* 16 (2013)2, 99–125.

### 3. THE NATURE OF THE INFIDELS

The word “infidel” is a very precise one in the canonical vocabulary. That is why it is necessary to explain how people in the fifteenth and sixteenth centuries understood it. According to Cajetan, a well-known theologian of the early sixteenth century, there are three kinds of infidels:

1. Those dependent *de facto* and *de iure* on Christians. They are non-Christians living in Christian territories under their laws.
2. Those dependent only *de iure*, but not *de facto*, on Christians. They are non-Christians living in places that belonged to Christians in the past (e.g. Muslims in the Near East).
3. Those dependent neither *de iure* nor *de facto* on Christians because they live in territories where Christ is ignored.

Infidels had different rights, depending on the place where they lived. Canonists had different opinions on their rights and obligations, especially for those in the third category above. While Innocent IV stated that infidels remained in possession of their dominions (private and public), Ostiensis claimed they had lost them with the advent of Christ. These two opposite positions were the main views on this issue in the Middle Ages, and both canonists were commented and quoted over several centuries.

Both Włodkowic and Vitoria consider infidels as equal members of the human race, with the same rights and obligations as any other human beings. They want to establish on a firm basis their claim to the humanity of the infidels. While for Włodkowic such a claim results from the thesis that infidels belong to humankind, Vitoria has to prove first of all that Indians are men.

The Polish scholar emphasises the equality between infidels and Christians, grounded in their common human nature. In the *Saevientibus*, he stresses that all human beings are *proximi*: *Proximi autem nostri secundum veritatem sunt tam fideles quam infideles indistincte*.<sup>6</sup>

---

6 P. Włodkowic, *Saevientibus*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 59.

Quoting the great medieval canonist Innocent IV, he says that all men are free by nature and thus capable of *dominium*:<sup>7</sup> “infidels can licitly, without sin, have dominions, possessions and jurisdiction, because these have been made not only for the faithful, but for every reasonable creature.”<sup>8</sup>

Vitoria also argues for the human nature of American Indians, which was a more delicate issue due to the fact that they looked strange to Europeans in both appearance and way of life. In the first part of his *Relectio de Indis*, pronounced in Salamanca in 1539, he asks himself “whether these barbarians, before the arrival of the Spaniards, had true dominion, public and private, (...) that is, whether they were true masters of their private chattels and possessions and whether there existed among them any men who were true princes and masters of the others.”<sup>9</sup>

In order to prove that the Indians had a right to private and public dominion, he first argues in favour of their being rational: “They have some order (*ordo*) in their affairs: they have properly organized cities, proper marriages, magistrates and overlords (*domini*), laws, industries and commerce, all of which requires the use of reason.”<sup>10</sup>

Moreover, Vitoria says that if sometimes Indians look savage or primitive, this is due to their lack of education: that is, it is not a problem of nature but a cultural problem.<sup>11</sup>

Both authors rely on the notion of natural law to argue for the equality of Christians and infidels, and quote St. Paul, who said that Gentiles, who had no law, followed the law impressed in their hearts: “For when Gentiles who do not have the law, do by nature the things

---

7 A. Brett discusses the concept of *dominium* in *Liberty Right and Nature*, Cambridge 1997.

8 P. Włodkovic, *Saevientibus*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 13.

9 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, in: Vitoria: *Political writings*, op. cit., I, §4.

10 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., I, §23.

11 This idea is developed in F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona 1992, 270–271.

of the law, these, not having the law, are a law to themselves, in that they show the work of the law written in their hearts, their conscience testifying with them, and their thoughts among themselves accusing or else excusing them.”<sup>12</sup>

Włodkovic uses this notion especially to defend the rationality and freedom of conscience of the infidels. Vitoria defends the rationality of the Indians and stresses their responsibility as a free people: that is why he says that if Indians do things that are contrary to natural law, such as human sacrifices, they ought to be punished.<sup>13</sup>

Having clarified the nature of the infidels both authors proceed to explore the consequences of their views.

#### 4. RELIGIOUS FREEDOM

“It was by virtue of human free will through which a man was master of his own acts, that he could be master of external things also.”<sup>14</sup> In this passage, Aquinas makes clear that freedom is key to defending not only private and public dominion, but primarily person’s acts, among which are religious beliefs.

Włodkovic and Vitoria wanted people to accept faith freely, after good explanations and good examples of a Christian life. Infidels are free and have to decide whether or not to accept Christianity as their religion. If they choose not to accept it, this is not enough to set war against them. To support their views both authors refer to Gratian, who argues that the best way to lead infidels to conversion is the use of soft methods: *Non asperis, sed blandis verbis, ad fidem sunt aliqui provocandi*.<sup>15</sup> Later on, Innocent IV writes: *Item licet non debeant*

<sup>12</sup> Rom, 2, 14–15.

<sup>13</sup> Cf. F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., III, §15.

<sup>14</sup> St. Thomas Aquinas, *Sth*, IIa-IIae, q. 66, 1.

<sup>15</sup> *Decretum Gratiani*, dist. XLV, C. III.

*infideles cogi ad fidem, qua omnes libero arbitrio relinquendi sunt, et sola Dei gratia in hac vocatione valet.*<sup>16</sup>

Both authors maintain that faith must be received by free spirits. Therefore, it must be preached without force. In the *Saevientibus*, Vladimiri writes: “It is not allowed to compel infidels by arms or oppressions to embrace the Christian faith, for to take this way is to wrong our neighbour, and bad things must not be done in order that good things should result.”<sup>17</sup>

In the *Relectio de Indis*, Vitoria states that faith should be preached in non-violent ways and that preachers should accompany the Christian message with the example of their virtuous life, a recommendation that has often been overlooked in the evangelization process: “From this, it does not appear that the Christian religion has been preached to them in a sufficiently pious way to oblige their acquiescence, even though many religious and other ecclesiastics seem both by their lives and example and their diligent preaching to have bestowed sufficient pains and industry in this business.”<sup>18</sup>

Regardless, if the infidels refused to convert this would be no cause for war.<sup>19</sup> “However probably and sufficiently the faith may have been announced to the barbarians and then rejected by them, this is still no reason to declare war on them and despoil them of their goods.” This conclusion is expressed by St Thomas in his *Summa Theologiae* II–II, 8, where he says that unbelievers who have never taken up the faith such as pagans and Jews cannot be obliged to accept it.<sup>20</sup> Both authors quote a canon about the Jewish (c. 5 *De Iudaeis*, dist. 45) in support of their views.

Infidels, however, have an obligation to receive preachers. Vitoria says this obligation follows from the right to communicate ideas,

16 Innocent IV, *Super Libros Quinque Decretalium*, III, tit XXXIII, cap VIII, 430 v.

17 P. Włodkovic, *Saevientibus*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 8.

18 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., II, §14.

19 Ibidem, II, §15.

20 Ibidem, II, §39.

whereas Włodkovic thinks that, according to the natural law everyone must worship the true God. Failure to receive preachers could be a just cause for war, to be decided by the pope.<sup>21</sup> Here Włodkovic relies on religious arguments combined with purely juridical ones. He thinks that infidels must allow preachers in their territory because the true God must be worshipped, but this contradicts his earlier argument that faith is the result of free decision. Truth was above freedom in medieval times, and Włodkovic is a medieval man.

On the issue of liberty of conscience and religious toleration, there is a clear difference between Włodkovic and Vitoria. Probably due to historical circumstances – Vitoria lived during the Reformation – the Spanish scholar did not speak at all about religious toleration, but only about the problem of the conversion of the Indians. On the other hand Włodkovic, who lived in a country surrounded by infidels, schismatics like the Hussites, and Orthodox, had to think about toleration and have an opinion about this important matter. He thought that it was preferable to maintain a friendly relationship with people of different religions, because he understood that in this way they would more easily come to the true faith. At the Council of Constance he worked hard to try to reunify the Churches of the East and West, which was not possible at the time.

## 5. PRIVATE PROPERTY AND SELF-RULE

Was it allowed to begin a war in order to take over lands inhabited by infidels? Some medieval intellectuals (e.g. Cardinal Ostiensis) maintained that infidels had no dominion, and for that reason it was lawful for Christians to take over the lands where they lived. On the contrary, Innocent IV wrote that property (dominium) was a right according to the natural law of reason; “civil law provided only the forms of action through which property claims were pursued in court.

---

21 P. Włodkovic, *Opinio Ostiensis*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 124.



Hence (...) governments should not arbitrarily deprive their citizens of property; a law in violation of a natural right was not valid unless some just cause intervened.”<sup>22</sup>

Innocent also argued, in a very influential passage, that all peoples, even infidels, had a right to acquire property and to form their own governments. He wrote that God subjected all things to the dominion of man as a rational creature. At first all was held in common, but “property was introduced by occupation of things in *bonis nullius* or by agreements.”<sup>23</sup>

Canonists and lawyers of the time, who had studied this issue, thought that the division of properties was a law of *ius gentium*. It became necessary because of original sin. It also assured that the land would be well cared for and laboured. The existence of private dominium was, therefore, a proof of reasoning and, thus, of humankind. Some well-known canonists, such as Ostiensis, said that when Jesus came to earth, all previous dominium ceased and only Christians had the true dominium. This idea was accepted by many academics. Włodkowiec dedicates a whole text to refute it – the *Opinio Ostiensis* – where he writes: *Verum quia hec opinio videtur sediciosa et dat viam ad multas strages in populo et etiam ad rapinas committendas quia si non sunt domini istorum licebit cuilibet ea occupare et rapere etc., videtur igitur dec mageria plena periculis necessario declaranda per hoc sacrum concilium.*<sup>24</sup> Vitoria also writes against Ostiense’s views in his *Relectiones*.<sup>25</sup>

Both Włodkowiec and Vitoria insist that infidels have *res publicae* rightly established, with appropriate governors and laws, and that it is not lawful to despoil their governments. They had to argue against papal donations of infidel lands and government possessions

22 B. Tierney, *The idea of natural rights. Studies on natural rights, natural law, and church law, 1150–1625*, Grand Rapids (MI) 2005, 143.

23 *Ibidem*, 144.

24 P. Włodkowiec, *Opinio Ostiensis*, in: L. Ehrlich, *op. cit.*, I, 113–114.

25 Cf. F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, *op. cit.*, II, §2.

to Christians. In the Polish case, the Emperor was also responsible for some of these donations. The arguments they used were similar.

Włodkovic writes: “Every one of these donations was by law void, because made as to something that was not one’s own; for another’s thing cannot be donated (...), for it is neither valid if done to the prejudice of the true owner, for what one has not, one cannot transfer to another.”<sup>26</sup>

He affirms that infidels have true reigns and governments, and that Christians have no right to despoil them from their legitimate authorities. The division in political communities is a *ius gentium* principle, and each must respect the others and live in peace with all of them. Moreover, pagan kingdoms are legitimate and can be allies of Christian kingdoms in just wars.

In the Spanish case, the main problem was that kings relied on papal donations of American land as a legitimate title for their presence in the New World. Vitoria explains the nature of the pope’s authority and the limits of his jurisdiction. He emphasises that the land belonged legitimately to the Indians, and that the pope was not the lord of the world, and had no power to donate land that was not his: “The pope is not the civil or temporal lord of the whole world in the proper sense of the words lordship and civil power.”<sup>27</sup>

This is undoubtedly one of Vitoria’s most notable contributions to European thought, and one that makes him a truly modern thinker. He succeeds in distinguishing the secular from the spiritual, and tries to ensure a sphere of autonomy for secular matters.

Włodkovic and Vitoria agree in defending the private and public dominion of the infidels. Therefore, the wars (either launched by the Crucifers or the Spanish conquerors) motivated by a refusal to recognize this right were declared unjust by both thinkers.

---

26 P. Włodkovic, *Ad aperiendam*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 234–235.

27 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., II, §3.

## 6. THE EXISTENCE OF A UNIVERSAL COMMUNITY OF HUMANKIND

Włodkovic and Vitoria acknowledge a community of all human beings, regardless of race, place of birth or religion. This new kind of community is called by Paweł Włodkovic *societas humanae* and by Vitoria *totius orbis*. Both ground it in the common condition of all human beings, on their equality, and on friendship, which is the natural relationship among them. Surprisingly, they quote the same verse of the Scripture to signify this reality: “All animal loves its kind” (Eccli 13). They consider friendship between Christians and infidels as part of the natural law.

Having established the existence of such a community, both authors draw some conclusions. In the first place, they think friendship is the basis for legitimate alliances with infidels. Włodkovic defends the legitimacy of the alliance between Poles and their pagan neighbours against the Crucifers. In the *Saevientibus*, he asks whether “a Christian may without sin use the aid of infidels for the defense of himself and his land”. In his answer, he recalls Johannes Andreae: “I consider that pacific infidels, (...) can in case of imminent necessity licitly be called upon”. To this he adds: “Likewise, conversely, in a just war infidels are aided by the faithful.”<sup>28</sup>

In his response to the Crucifers, *Quoniam error*, the Cracovian master develops this argument. He says the relationship with infidels is not prohibited because the law of the *societas humanae* establishes it, that is, he puts the natural law over positive laws, ecclesiastical or civil. The Polish alliance with the infidels against the Crucifers is, therefore, legitimate.<sup>29</sup>

Similarly, Vitoria states: “There can be no doubt that fighting on behalf of allies and friends is a just cause of war, as Cajetan declares

28 P. Włodkovic, *Saevientibus*, in: L. Ehrlich, op.cit., I, 75–76.

29 Idem, *Quoniam error*, in: L. Ehrlich, op. cit., II, 389.

(in ST II.II. 40.1 § 5); equally, a commonwealth may call upon foreigners to punish its enemies and fight external malefactors.<sup>30</sup>

Friendship is also a main reason for an intervention in defense of innocents, what we nowadays call humanitarian intervention.<sup>31</sup> This would be a just cause for war, in Vitoria's thought: "Another possible title is founded either on the tyranny of those who bear rule among the aborigines of America or on the tyrannical laws which work wrong to innocent folk there, such as that which allows the sacrifice of innocent people or the killing in other ways of uncondemned people for cannibalistic purposes."<sup>32</sup>

For Włodkovic, the universal community is not yet clearly delineated. However, one thing is clear: he considers that there must be a judicial authority to decide over conflicts between peoples. This is a trace of the true community, with true power.

In Vitoria's case, *communitas orbis* is better conceived. He claims that the world is "somehow a republic" – "*aliquo modo est respublica*"<sup>33</sup> – and draws an analogy between the *respublica* and the *orbis*. This *communitas* has its people (all inhabitants of the world), its law (the law of the nations), its goal (the universal common good), and its authority.

Justenhoven points out that Vitoria is the first author to use the world *orbis* to refer to the whole world: "Originally, the term *orbis* was used to describe the universal empire. (...) Using the classical term *orbis*, Vitoria could make sure that his contemporaries understood that he was talking about the New World in a sense that it was to be part of the same community as the Old World. Old and New World,

---

30 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., III, §17.

31 W. Bain discusses this issue in relation to contemporary problems in *Saving the Innocent, Then and Now: Vitoria, Dominion, and World Order*, *History of Political Thought* 34(2013)4, 3–5.

32 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., III, §15.

33 F. de Vitoria, *De Potestate Civili*, in: *Vitoria: Political Writings*, op. cit., §21.

this is Vitoria's key message, are to be understood as one community in a similar way as the old *orbis* was."<sup>34</sup>

Vitorias' reasoning has in this feature its point of departure. This definition of *orbis* comes from his *De potestate civili* (1528), one of his first public lectures as professor at Salamanca. Vitoria goes on to argue that the world has the right to enforce laws, which are those of *ius gentium*. Based on this idea of a universal *respublica* with a corpus of laws, he formulates his arguments about the proper and just relations among peoples inside this republic.

One of the key features of such a *communitas orbis* is the existence of a common corpus of laws called *ius gentium*: "that which natural reason has established among all men, which is respected equally by all men, and is called *ius gentium*, the right that all peoples use."<sup>35</sup>

In Roman times *ius gentium* was the law applied to private relations between Romans and foreigners, and was assumed to be grounded in reason. When a universal community began to be conceived, it started to be considered as the corpus of law applied to the relations among peoples. The contributions of medieval canonists as well as that of Vitoria were essential to bring about this shift in meaning.

Considering *ius gentium*, the Spanish scholar analyses what he calls the "right to sociability and communication", which for him comprises the rights to trade, travelling, and migration, as well as the right to communicate ideas, particularly religious ones. "If the Spaniards have a right to travel and trade among the Indians, they can teach the truth to those willing to hear them, especially as regards matters pertaining to salvation and happiness."<sup>36</sup>

Another important issue that concerns the universal community is the question of authority. In Włodkovic's view there is a kind of universal community of kingdoms, united by *ius gentium* and by

---

34 H. Justenhoven, *From Just War to Modern Peace Ethics*, Berlin 2012, 128.

35 *Inst. iust.* 1, 2, 1.

36 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, op. cit., III, §9.

the Pope's authority. He can punish infidels if they do not obey natural laws.<sup>37</sup> The universal authority has a judicial role in conflict resolution. Every country must refer to this court to be sure of the legitimacy of its demand of just war. There is a "prohibition of unilateral decisions on the justice of one's own case and on the admissibility of self-defence: only a decision of a competent court authorizes the use of force, even against a lawless attack."<sup>38</sup> In addition to being the supreme head of the Church, the Pope is also the judge in case of troubles between kingdoms and can punish infidels if they do not obey the natural law.<sup>39</sup>

Vitoria's analysis of the way a universal authority would act in the frame of the *communitas orbis* is not very clear. In fact, I think this is one of the weakest parts of his *relectio* on just war. According to Vitoria, once the prince has defeated his enemies (he thinks the winner will always be the just one) he will be the arbitrator in the dispute between his own kingdom and his enemy's. The prince can forego personal advantages, and rightly judge between the parties involved. This is clearly utopian.

## 7. *JUS AD BELLUM*

The question of the justice of war or *jus ad bellum* was posed by St. Augustine and, from that time on, many medieval philosophers and jurists wrote about it. The question was further specified in the twelfth century, in the *Decretum Gratiani*, and later, in the work of Raymond de Peñafort and other lawyers and canonists. Aquinas summarized all this research on just war in his *Summa Theologiae*. War was considered as a moral question and a question of justice: that is why both theologians and jurists dealt with it. The reasons that could

37 P. Włodkovic, *Opinio Ostiensis*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 122–123.

38 L. Ehrlich, *Works of Paul Wladimirii* op. cit., LVIII.

39 S. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine*, op. cit., 318.

justify a war were specified by five criteria: “*persona, res, causa, animus and auctoritas*”. This meant that only lay people could go to war; that only an aggression or an *in-iuria* could be considered as a just cause; that people should go to war with the right intention (not for revenge, but to restore justice); and that a war was lawful only when declared by the authority. These criteria provided a good framework to evaluate Medieval warfare and, with small modifications, continued to be used in the following centuries.

The new conception of *communitas orbis* contributes to a better understanding of the idea of a just war. In this framework, war is seen as a failure in communication. It is not merely a question of *iniuria* of one people to another, but rather a question of *inuria* to world peace and the common good. When a prince goes to war, he represents the *totius orbis* and his mission is to restore peace and justice, which have been endangered by another governor. Vitoria develops this idea in his *Relectio De Iure Belli*. After stating that “there is a single and only just cause for commencing a war, namely, a wrong received,”<sup>40</sup> he goes on to say that war should be started bearing in mind the “good of the whole world. There would be no condition of happiness for the world, nay, its condition would be one of utter misery, if oppressors and robbers and plunderers could with impunity commit their crimes and oppress the good and innocent, and these latter could not in turn retaliate on them.”<sup>41</sup>

According to both Vitoria and Włodkovic, there can be no just war against infidels based only on religious differences.<sup>42</sup> Vladimiri recalls the arguments put forth by Raymond de Peñafort<sup>43</sup> and criticizes Ostiensis, who defends the thesis that any war against infidels who do not recognize the Emperor or the Pope is a just one.<sup>44</sup> Vitoria condemns

---

40 F. de Vitoria, *Relectio de Iure Belli*, in: Vitoria: *Political Writings*, op. cit., §13.

41 Ibidem, §1.

42 Ibidem, §10.

43 P. Włodkovic, *Opinio Ostiensis*, in: L. Ehrlich, op. cit., I, 130–131.

44 Ibidem, 113.

the Spanish conquerors who would wage war against defenceless Indians when they do not accept the Christian faith.

The *iniuria* considered by these authors are the failure to receive preachers and the damage done to other persons or peoples (e.g. human sacrifices). Imposing the Christian faith, ravaging territories and goods, and deposing local governors are explicitly excluded from the idea of a just war and firmly condemned.

Włodkowic and Vitoria succeed in applying just war theories to shed light on pressing problems of their time, including the activities of the Teutonic Knights and the behaviour of the Spanish conquerors in America.

## 8. CONCLUSIONS

In this paper, I have tried to draw a parallel between the views of Paweł Włodkowic and Francisco de Vitoria on the issues of *ius gentium*, infidel rights and just war.

Historical analogies and especially a common intellectual background have been pointed out as the sources of the similarities between their accounts. Their ideas on the nature of the infidels, the legitimate way of preaching and receiving the faith, the community of mankind, and just war show that they share a rich common ground despite geographical and political differences.

Although their similarities can be explained through this common ground, it is also possible to advance another hypothesis. Could Paweł Włodkowic have had an influence on Vitoria? Did Vitoria become acquainted with Włodkowic's writings during his studies in Paris? Authors like Winiarsky, Wielgus, Belch, Muldoon and Dufour<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Vid. A. Dufour, *Droit international et chrétienté: des origines espagnoles aux origines polonaises du droit international. Autour du sermon De bellis justis du canoniste polonais Stanislas de Skarbimierz (1360–1431)*, in: *The Roots of International Law / Les fondements du droit international. Liber Amicorum Peter Haggemacher*, red. P. Dupuy, V. Chetail, Brill on line Source, 2013, 95–119, <http://catalog.lib.ku.edu/cgi-bin/Pwebrecon>.



discuss this issue. Some of them do suggest Vitoria could have been influenced by Włodkovic, yet no one has proved it. The question is still open for research.

In any case, the similarities between both thinkers disclose new ways of dealing with the problem of “the Other” in the late Middle Ages, and enable us to consider European thought as a whole, much more connected than we initially believed.

### BIBLIOGRAPHY

- Bain W., *Saving the Innocent, Then and Now: Vitoria, Dominion, and World Order*, *History of Political Thought* 34(2013)4, 588–613.
- Belch S., *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, Mouton & Co., The Hague 1965.
- Brennan T., *Just War, Sovereignty, and Canon Law: Legal Arguments over the Lithuanian Crusade and the Rights of Unbelievers at the Council of Constance (1414–1418)*, PhD Thesis, University of Kansas 2005.
- Brett A., *Liberty, Right and Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Castilla Urbano F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona 1992.
- Chollet L., *Paul Vladimír (Paweł Włodkovic) au Concile de Constance: une tradition de tolérance religieuse en Pologne et en Lituanie*, Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Institut d’Histoire, Mémoire 2010, *pro manuscripto*.
- Cruz Cruz J., *Delito y pena en el Siglo de Oro*, EUNSA, Pamplona 2010.
- Dufour A., *Droit international et chrétienté: des origines espagnoles aux origines polonaises du droit international. Autour du sermon De bellis justis du canoniste polonais Stanislas de Skarbimierz (1360–1431)*, red. Dupuy, P. & Chetail, *The Roots of International Law/Les fondements du droit international. Liber Amicorum Peter*

---

cgj?bbid=5348770 [accessed 26.V.2015]; S. Wielgus, *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations: Ius Gentium*, Lublin 1998; J. Wos, *Un débat ouvert: Paulus Vladimiri et Francisco De Vitoria*, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 21(1975), 85–88; J. Muldoon, *The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law*, *Traditio* 28(1972); S. Belch, *Paulus Vladimiri and his Doctrine Concerning International Law and Politics*, London 1965; B. Winiarski, *Vitoria et Włodkovic*, *Bulletin international de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* 1936, 242–247.

- Haggenmacher*, Brill on line Source, 2013, 95–119, <http://catalog.lib.ku.edu/cgi-bin/Pwebrecon.cgi?bbid=5348770>.
- Ehrlich L., *Works of Paul Wladimiri (a selection)*, 3 vol., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968.
- Ferrajoli L., *L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, <http://www.rivistameridiana.it/files/Ferrajoli,-L-America,-la-conquista,-il-diritto.pdf>.
- Ferrajoli L., *La soberanía en el mundo moderno*, in: *Derechos y garantías. La ley del más débil.*, Trotta, Madrid 2004, 125–175.
- From Just War to Modern Peace Ethics*, ed. H.-G. Justenhoven & W.A. Barbieri, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin 2012.
- Kołodziejczyk D., *Entre l'antemurale Christianitatis et la raison d'État. L'idée de Croisade en Pologne aux XVe et XVIe siècles*, in: *L'Europe centrale au seuil de la modernité: Mutations sociales, religieuses et culturelles. Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du XIVe siècle – milieu du XVIe siècle. Actes colloque international de Fontevraud (15–16 mai 2009)*, Rennes 2010, 19–26.
- Muldoon J., *The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law*, *Traditio* 28(1972), 483–497.
- Muldoon J., *Vitoria and Humanitarian Intervention*, *Journal of Military Ethics* 2(2006), 128–143.
- Ożóg K., *The Role of Poland in the Intellectual Development of Europe in the Middle Ages*, Societas Vistulana, Krakow 2009.
- Pagden A., *La découverte de l'Amérique. La transformation du temps et de l'espace en Europe*, *Revue de synthèse* 129(2008)3, 421–436.
- Pena M.A., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe Católico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2009.
- Sieradzian W., *Arguments and Counter-Arguments. The Political Thought of the 14th–15th Centuries during the Polish-Teutonic Order Trials and Disputes*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Torun 2012.
- Tierney B., *The idea of natural rights. Studies on natural rights, natural law, and church law, 1150–1625*, William B. Eerdmans Publ., Grand Rapids (MI) 2005.
- Tierney B., Linehan P., *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government. Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Trujillo Pérez I., *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, G. Giapichelli Editore, Torino 1997.
- Tubau X., *Canon Law in Juan Ginés de Sepúlveda's "Democrates Secundus"*, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 73(2011)2.

- Valenzuela-Vermehren L., Vitoria F., *Humanism and the School of Salamanca in Early Sixteenth-Century Spain. An heuristic overview*, Logos 16(2013)2, 99–125.
- Vitoria F., *De Indis et De Iure Belli Relectiones Being Parts of Relectiones Theologicae XII* (Nys, John ed.), Oceana Publications, New York 1964.
- Vitoria F., *Political Writings*, red. A. Pagden, A. & J. Lawrance, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Wielgus S., *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations: Ius Gentium*, Catholic University of Lublin, Lublin 1998.
- Winiarski B., *Vitoria et Włodkowic*, Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres (1936), 242–247.
- Wos J., *Un débat ouvert: Paulus Wladimiri et Francisco de Vitoria*, Mediaevalia Philosophica Polonorum 21(1975), 85–88.

---

Bárbara Díaz

BDiaz@uandes.cl

Universidad de los Andes, Chile, History Institute

Álvaro del Portillo 12455, Las Condes, Santiago de Chile

DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.03

Book recommendation

**Adam Świeżyński**

*Evolutionary Concept of Human Death*

Amazon Digital Services LLC 2015

This publication is devoted to an important and difficult issue. Important – because death is, in a way, the end of our life; difficult – because the fear of the idea of evolution has not been fully overcome yet. The author has undertaken a discussion of the evolutionary concept of man's death and its implications, and an extension of that discussion to include the creative act of God understood in evolutionary terms. Thus outlined, the project requires relevant anthropological knowledge in both natural sciences and philosophy. It is therefore important to emphasize the relevance of issues discussed in this book, both from the scientific and philosophical point of view, and in terms of accepted worldviews. This publication introduces to a peaceful way of going through untimely death, whether inflicted on oneself or on others. Presenting the evolutionary approach to human death aims to emphasize the relationships that occur between science and faith, and the possibility of combining the religious doctrine of Christianity with the findings of natural sciences and philosophical anthropology. Therefore, this publication should be treated as an attempt at a synthesis of faith and rational philosophical argumentation which may help build a comprehensive, coherent view of the world.

ISBN: 978-83-7072-636-2

<https://www.amazon.com/Philosophy-Human-Death-Evolutionary-Approach-ebook/dp/B00TEBIFOY/>

TOMASZ WIDŁAK

## FROM VLADIMIRI'S JUST WAR TO KELSEN'S LAWFUL WAR: THE UNIVERSALITY OF THE *BELLUM JUSTUM* DOCTRINE

**Abstract.** The article explores Hans Kelsen's theory of just war (*bellum justum*). It addresses the question of how and why the leading modern positivist thinker in fact embraced a key natural law theory, the concept of just war. In exploring this question, it collates the Viennese philosopher's views with those of Polish late Middle Ages philosopher and lawyer, Paulus Vladimiri, who developed his own version of the *bellum justum* doctrine. In the first step, an outline of Paulus Vladimiri's views on just war is presented. Secondly, the article offers an overview of two key theses of Kelsen's theory of international law in order to provide the necessary context for his use of the term *bellum justum*. Next, the analysis moves to answering the question of whether Kelsen's position might in fact be described as naturalist. In the last part, the article adds to some criticism of Kelsen's use of the term "just war". The conclusion underlines the points of intersection between the two doctrines. Although Kelsen's attempt to harness the just war tradition within the confines of his own pure theory of law seems to have largely failed, it exemplifies a degree of universalism of the just war tradition and its potential for transcending divisions among schools of legal and philosophical thinking.

**Keywords:** just war, *bellum justum*, Paulus Vladimiri, Hans Kelsen, pure theory of law, international law

1. Introduction. 2. Paulus Vladimiri's just war theory. 3. Kelsen's assumptions on international law. 4. The role of the *bellum justum* doctrine in Kelsen's theory. 5. Is Kelsen a naturalist? 6. Relevance of Kelsen's concept of lawful war. 7. Conclusion.

### 1. INTRODUCTION

This article highlights the universality of the just war theory as a source of theoretical inspiration for otherwise drastically divergent ways of legal and philosophical thinking. It has influenced the work of many of the great legal-philosophical minds of their times. One of them was Professor Hans Kelsen, often described as "the best

known lawyer of the 20th century”<sup>1</sup>, and whose reference to the just war theory will be the main subject of this analysis. Another was the forerunner of Polish philosophy of law and the law of nations – Paulus Vladimiri, appraised on this occasion of the 600-years jubilee of his *Corpus Diplomaticum*, which was presented to the Council of Constance in 1415. Vladimiri’s work on the just war theory will serve as an exemplification of a classic medieval *bellum justum* doctrine and as a reference against which the Kelsenian use of the notion will be analysed. On the face of it, the collation of these two may seem rather odd – the two men are not only separated by five centuries in time and ages of developments in legal philosophy, but also represent two opposing schools of legal thought. While Paulus Vladimiri is closely related to the scholastic legal naturalism of St. Thomas Aquinas, Kelsen surely remains one of the pivotal figures of 20th century legal positivism. Surprisingly though, the author of the modern extreme positivist “pure” approach in the science of law took a strong stance against the classical idea of the sovereignty of nation states and in favour of the undisputed primacy of international law. This led Kelsen to include in his theory the notion of just war. In 1934, he wrote: “[A]nyone who rejects the theory of the just war denies, indeed, the legal nature of international law”<sup>2</sup>. This article addresses the question of how and why the leading modern positivist thinker in fact embraced a key natural law theory concept of just war. In the first step, an outline of Paulus Vladimiri’s views on the just war question will be presented. Secondly, an overview of two key theses of Kelsen’s theory of international law will be given in order to provide the necessary context for his use of the term *bellum justum*. Next, the analysis will move to answering the question of whether Kelsen’s position might

---

1 A. Bosiacki, *Wstęp*, in: H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, ed. A. Bosiacki, trans. R. Szubert, Warszawa 2014, 7.

2 H. Kelsen, *The Legal Process and International Order*, London 1934, 10.

in fact be described as naturalist. In the last part, I will add to some criticism of Kelsen's use of the term "just war".

## 2. PAULUS VLADIMIRI'S JUST WAR THEORY

In the course of discussion on the rich heritage of medieval philosophy relating to the just war theory, Polish historical achievements in this field are too rarely mentioned.<sup>3</sup> Probably the most outstanding representative of the early Polish school of the law of nations is Paulus Vladimiri, known also by his original name, Paweł Włodkowic (ca. 1370–1436). Vladimiri held a doctorate in law and a master's degree in liberal arts. He was a professor and Rector of the renewed Jagiellonian Academy of Kraków, and a graduate from the Universities of Prague and Padua. A true man of the Renaissance and clearly ahead of his time, he demonstrated outstanding skills in diplomacy, politics and philosophy. Paulus Vladimiri is most famously known for acting as the spokesman for the Polish King in his dispute with the Teutonic Knights. The series of powerful legal-philosophical opinions presented by Vladimiri on behalf of the King of Poland before the Ecumenical Council of Constance in the years 1414–1418 during a lawsuit against the policies and actions of the Teutonic Knights in the territories of the Baltic states remains his most frequently mentioned achievement.<sup>4</sup> Apart from that, Vladimiri led the life of a true European of his age. For many of the early and later years of his life, he travelled through Europe, studying, giving lectures and actively participating in the practice of contemporary international relations as the royal envoy to the Pope of Rome, advisor of the Polish delegation in the arbitration proceedings in Buda in 1412, as well as a member of the delegation and a representative of the Polish King during

---

3 For one of the exceptions on the part of textbooks, see: D. Armstrong, T. Farell, H. Lambert, *International Law and International Relations*, New York 2007, 48–49.

4 Cf. R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2003, 43.

the conclusion of the act of the Polish-Lithuanian union in Horodło (1413). Later, He stayed in Rome as the ambassador of the Polish King until the end of 1426, where he participated in the proceedings of the beatification of the Polish Queen St. Jadwiga. He also served as the canon and prebendary of the Church of Poznań.<sup>5</sup>

The Key to understanding Vladimiri's doctrine of just war and his wider view of the law of nations was his deep humanism and grounding in the fundamental assumption of the dignity of the individual human person. As aptly noted by T. Jasudowicz: "[T]he accent put on the human being and her nature is so strong in Vladimiri's writings that somehow it determines his view of the law and the legal order and its essence with particular regard to the law of nature constituting a necessary consequence of human nature and its protection at the same time."<sup>6</sup> It is worthwhile to highlight the true universalism of Vladimiri's views on the equality of all people in their fundamental rights to life, property, and their own beliefs and convictions – and in a literal sense. In contrast to the prevailing views of his time, he believed that all the people, including heretics and pagans, are entitled to these rights and freedoms, because according to him, the principle of Christian charity is not limited by faith.<sup>7</sup> Hence, extremely consistently and systematically throughout his life, Paulus Vladimiri, both on the legal and theological plains, battled all the arguments aimed at justifying the Teutonic wars of aggression against "the enemies of the Cross of Christ." If it is not permissible to remove Jews or non-believers from the protection of the law or to persecute them in a Christian state, according to Vladimiri, they are even more entitled to their own lands and countries, because "it is not allowed to deny

---

5 T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, I-III.

6 Ibidem, 19–20.

7 E.A. Wesołowska, *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Płock 2001, 28.



them that which is granted by the law of human society.”<sup>8</sup> The consequences of these assumptions are far-reaching, putting to the fore in the views of the scholar from Kraków the principles of equality and non-discrimination, as well as tolerance.<sup>9</sup> They are valid not only in the individual and nation-wide relations within a Christian state, but also within the entire *civitas maxima* or the cosmopolitan world society of all people.

Putting forward the argument that the gentiles and the neophytes are entitled to their countries (lands) to the same extent as Christians, because “originally all was common, and later things began to belong to the one who took them in possession” was obviously intended to consolidate the legality of the Polish-Lithuanian coalition<sup>10</sup>, but it was also absolutely consistent and deeply rooted in legal naturalistic thinking. It is even more interesting, however, that Paulus Vladimiri directly attacked the Teutonic Knights by putting forward a very progressive (if not revolutionary) argument that the Church and its organisations “should not possess states” because this level of concentration of power leads to lawlessness, looting and sin.<sup>11</sup> In other words, the tasks of the Church and the state are different, and the state should not be involved in the spread of faith. In this regard, Vladimiri may be seen as a precursor of the Enlightenment thesis of the separation of Church and the state. The result of these assumptions is the vision of the law of nations as the guardian of mutual respect between nations and of basing relations between them on voluntary treaties, which is a direct consequence of the principle of charity. However, even given these convictions, Vladimiri was by no means an inveterate idealist. He criticised the tactical or apparent attempts at a truce on the part of the Teutonic Knights as detrimental

---

8 T. Jasudowicz, op. cit., 38–39.

9 Ibidem, 48.

10 E.A. Wesołowska, op. cit., 30.

11 Ibidem, 31.

to the achievement of true peace.<sup>12</sup> As an experienced diplomat and lawyer, perfectly familiar with the realities of international relations, Vladimiri put a lot of effort into careful studies of the methods of the settlement of disputes and conflicts. Nevertheless, during his pleadings, he remained consistent and faithful to his anthropocentric and irenistic views. Therefore, while accepting the idea of peace as an intrinsic value, Paulus Vladimiri permits war that serves as an instrument to achieve peace. He writes in *Quoniam Error*: “War is waged to achieve peace. Be peaceful in war, so those whom you must defeat are led through your victory to the utility of peace.”<sup>13</sup> This is not, however, an unconditional thesis. On the contrary – Vladimiri firmly believes that “in case of doubt”, we should presume that war is unjust and therefore the reasons for starting it must be carefully proven.<sup>14</sup> By these statements, he comes to formulate his version of the doctrine of just war.

Like his contemporaries, Vladimiri took as his starting point the assumptions already formulated by the previous Christian philosophers, including primarily St. Thomas Aquinas. However, he was probably much closer to some of the more pacifist-oriented early fathers of the Church, such as Origen Adamantius, St. Ambrose and Lactantius.<sup>15</sup> This affinity is visible in his firm belief in the general illegality of war and the emphasis on using this instrument only as a last resort. Secondly, Vladimiri argues for a substantial limitation of the key prerequisite for a just war – the *justa causa*, by ruling out

---

12 In his letter to Bishop Zbigniew Oleśnicki Paulus, Vladimiri wrote: “Consent of this kind is not the end but rather the strengthening of evil, yes – even the beginning of it and calling for all evil in the present, past and future; the beginning – because of the evil it causes for the future. For such a consent, allegedly existing in truth, lies that it is the true consent, as unfortunately its consequences often show.” K. Górski, *Z dziejów walki o pokój i sprawiedliwość międzynarodową – ostatnie słowo Pawła Włodkowica o Zakonie Krzyżackim*, Toruń 1964, 28–29.

13 Quote in: T. Jasudowicz, op. cit., 154.

14 Ibidem, 155.

15 E.A. Wesołowska, op. cit., 43.

the so-called “holy war”, waged in order to spread the true faith by “fire and sword”. The inadmissibility of religious reasons for war stands even if permitted by the highest Christian authority, namely the Pope.<sup>16</sup> Of course, this does not mean that in the case of a just war, an authorisation from the highest secular or spiritual power is unnecessary; Vladimiri argues only that such consent cannot authoritatively and formally outweigh the moral substance of the *justa causa* requirement. Obviously, just cause may not amount to the simple desire to acquire new lands or goods, which is not more than theft and plunder.<sup>17</sup> Besides the two negative premises for the just cause, there is also a positive requirement of *recta intentio*, which exists “when one fights out of necessity to achieve peace”. In other words, it is acceptable to get involved in warfare “for charity, justice and obedience, because war is not a sin in itself, but it is a sin to wage war for plunder.”<sup>18</sup> It is also permissible to fight in the war for “repossession” or “defence of the motherland.” Last but not least, Vladimiri also rules out the possibility of warfare by the clergy. Moreover, he does not carry out this analysis of the elements of the theory of just war only in the abstract. A specific case study is conducted in his letter to the Bishop Zbigniew Oleśnicki, in which he discusses the requirements as applied to the case of wars waged by the Teutonic Knights against the Polish lands.<sup>19</sup>

However, the most critical and creative contribution of Vladimiri’s legal mind to the doctrine of just war was noticed only in the 20<sup>th</sup> century by legal scholars such as S. Bełch, L. Ehrlich and T. Jasudowicz. It is his emphasis on the procedural element in deciding on the justness of a possible war. As mentioned above, Vladimiri did not agree that the act of the authorisation of war is a sufficient

---

16 Ibidem, 44; cf. T. Jasudowicz, op. cit., 157.

17 T. Jasudowicz, op. cit., 157.

18 Quote in: Ibidem, 157–158.

19 See: *List do Zbigniewa Oleśnickiego*, in: K. Górski, op. cit., par. 18–20.

link in determining the validity of the cause. As he put it himself: “What is required is the proof of the law or of fact. Proof of the law cannot be given except by way of justice, namely by the evidence carried out either by legal demonstration or by the court judgment and, consequently, by legitimate declaration.”<sup>20</sup> Such a proof can be carried out before the relevant international authority, which administers the appropriate sanctions, which, at the time of Vladimiri, was the Council of Constance. This is true also as far as the facts are concerned, because in the case of war, facts should never be considered notorious and should always require proof. It follows that Paulus Vladimiri puts forward a formal requirement for the recognition of war as just by way of appropriate “legal proceedings”, which is consistent with the aforementioned presumption of the injustice or illegality of war. To this end, he suggests taking one of the two ways: either by means of a judicial process as to the veracity of the facts (*processus iudicialis*) or through an adversarial process (*processus doctrinalis*), which is a dispute about the principles and standards that apply to the case at hand.<sup>21</sup> In this proposal by the Rector of the Academy of Kraków, one can see not only an extremely progressive vision of the law of nations and some elements of the idea of the rule of law at the international level, but also a timely proposal that continues to be topical today. As will be discussed below, this line of thinking is surprisingly linked with the modernist “pure” science of law promoted by Hans Kelsen in the course of the 20th century.

### 3. KELSEN’S ASSUMPTIONS ON INTERNATIONAL LAW

Hans Kelsen’s argument about the *bellum justum* principle is grounded in his general theory of international law, which rests on two

<sup>20</sup> *Quoniam Error*, II, 308, in: T. Jasudowicz, op. cit., 158.

<sup>21</sup> L. Ehrlich, *Przedmowa*, LV in: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, ed. L. Ehrlich, Warszawa 1968.

central claims: the identity thesis and the primacy thesis. They will be briefly presented below.

**Identity thesis.** Kelsen believed that the state and the legal system are one and the same thing, because the state cannot be conceived as a real person. State actions depend on the actions of individual people, and these acts can be attributed to the state only if there is a competence contained in the legal norm for an individual to act in the name of the state. Therefore, there can be no state before the law. Any description of sovereignty in relation to a *de facto* power or to any social reality beyond the law is impossible methodologically, as well as false for Kelsen.<sup>22</sup> Sovereign legal order is the one that could not be derived any further from any higher norm or order.<sup>23</sup> Consequently, sovereignty is simply a normative independence of a legal system. There is no possibility that the state could be sovereign towards the positive law, including international law, because the state (or its personification) in Kelsen's theory is dissolved in the law itself.

**Primacy thesis.** The obvious consequence of Kelsen's methodological position on sovereignty was also the monistic account of the relation between international and state law. Through this theoretical move, Hans Kelsen also solved the paradigmatic puzzle of the incompatibility of national sovereignty with subjection to international law. The well-known sovereignty paradox states that if one believes that law is a system of coercive rules that enforce behaviour on the part of its subjects in order to manage conflict between them, then international law cannot be deemed as law proper, because its sovereign subjects (the states) cannot be coerced by any superior power to engage in law-prescribed behaviour. This is due to the fact that there is no superior sovereign above them. Alternatively, the states cannot be regarded as sovereign, and the world state is essential.

---

22 J. Von Bernstorff, *The Public International Law Theory of Hans Kelsen. Believing in Universal Law*, New York 2010, 64.

23 *Ibidem*, 65.

The middle position is that international law constitutes some other “sort of law” or a set of standards that is in no way complete or all-encompassing.<sup>24</sup> The states are bound by these rules only because of the possibility of self-obligation. This implies, however, that their will can be reversed, and that they can always “unbind” themselves from the power of international law. Of course, this is unacceptable and theoretically fatally flawed from the perspective of Kelsen’s pure theory of law. According to the Austrian lawyer, there can be no multiple conflicting groups of norms within the law (i.e. legal orders, each of which usurps its ultimate authority to regulate or to act on an exception) without an independent mediating rule of precedence that removes the collision.<sup>25</sup> If one legal order cannot be declared subordinate to the other (because each claims sovereignty), then both must be subordinate yet to a third, higher system that grants them validity. All national legal orders need to derive their supreme authority from one and the same legal norm, which is the highest norm of the overarching superordinate system of international law. Also, the principle of the equality of sovereign legal orders must logically be a norm of the higher order from which all other state legal orders derive their validity. Kelsen’s hypothetical basic norm or the *Grundnorm* is the only ultimate source which can grant to a legal order the quality of the highest power or authority, not dependent on any other power or authority. According to Kelsen, all other explanations are flawed, as they rely on a concept of power that is dependent on some other causal antecedent.<sup>26</sup>

These two central theses of the Kelsenian view of international law presuppose the normativity of international law. In other words, they require that international law be treated as a proper legal order. Only in this way may Kelsen’s theory of the unity and totality of the legal

---

24 See H. Kelsen, *Pure Theory of Law*, Clark 2005, 329.

25 *Ibidem*, 332.

26 L. Vinx, *Hans Kelsen’s Pure Theory of Law. Legality and Legitimacy*, Oxford 2007, 179.

system be regarded as complete. According to Kelsen, the requirement that international law is law in a meaningful way is fulfilled only when the international legal community retains a monopoly over the use of force. In other words: “the forcible interference of a state in the sphere of interests of another state is, in principle, permitted only as a reaction against a delict”.<sup>27</sup>

#### 4. THE ROLE OF THE *BELLUM JUSTUM* DOCTRINE IN KELSEN'S THEORY

Within this general context of international law, Kelsen refers to the *bellum justum* doctrine. Typically for Kelsen, his logical and systematic way of thinking sets him at a starting point at which he observes two antithetical legal views on war under international law. According to one tradition of thinking – let it be described here as the realistic one – war is not explicitly forbidden by general international law. As long as a treaty renouncing war does not bind a state, it may freely resort to war in legal terms. All considerations of viewing war as a last resort or dressing it up as a reaction or sanction in response to hostilities undertaken by the other side is immaterial. The act of war is therefore not an international delict, or to put it in different terms – it is legally indifferent. Of course, the realistic argument cannot be upheld in modern international law, because the unlimited *jus ad bellum* as a competence on the part of individual states is explicitly excluded. Therefore, Kelsen rejects it. The second possible position rests on the opposite assumption that war is in principle forbidden under general international law. This legalist view, according to Kelsen, compels us to qualify war, as a fact of international life, as either a transgression of the legal norm prohibiting warring between states, which may amount to a delict of international law, or as a reaction to the violation of international law, which is a sanction in response to illegal war. Although Kelsen

---

27 H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, New Brunswick – London 2006, 328.

explicitly describes the legalistic view as the *bellum justum* theory<sup>28</sup>, it seems that he means for the just war doctrine to be the standard by which war as a sanction is distinguished from war constituting a delict.<sup>29</sup>

Like Paulus Vladimiri, Kelsen seems to find the essence of the *bellum justum* doctrine in the just cause (*justa causa*) principle by providing a historical insight into the development of the idea of just war. In his discussion, just cause essentially boils down to the view that ultimately there must be a certain kind of wrong suffered that warrants resort to a military action under international law. In Kelsen's approach, however, the most important presumption is that the just cause is formalised and restricted to a transgression of international law that constitutes an international delict. It follows that for the Austrian scholar, all reasons for the justification of war, or all transgressions of law that warrant resort to punitive war, must be legally codified. Through this reasoning, Hans Kelsen arrives at the point at which war – much the same as sovereignty – is simply absorbed and legalised by the all-encompassing legal system. It is important to add, in Kelsen's view, that this thesis stands independently of whether or not punitive wars as sanctions are actually waged (applied). Kelsen would therefore ignore accusations of hypocrisy addressed on the part of the Security Council or the Great Powers for sanctioning some States by the punitive use of armed force while turning a blind eye on others. For the pure positivistic approach of Kelsen's theory of law, the mere normative possibility of applying coercive means as sanctions is enough to support his thesis.

This view in fact brings Kelsen to the point that the use of the term “just war” is not entirely precise or may even be regarded as a misuse of words. “Just” usually denotes some kind of semantic link

---

28 H. Kelsen, *Principles of International Law*, New York 1967, 29.

29 J. Von Schmädell, *Kelsen's Peace Through Law and Its Reception by the Contemporaries*, *Hitotsubashi Journal of Law and Politics* 39(2011)1, 73.



to justice or morality. Because the latter has no place in law according to Kelsen's pure positivist approach, it should be replaced with a term connoting legality that is at stake here. Therefore, what he effectively promotes could be more adequately named as a lawful war doctrine. In fact, in one of the footnotes to this discussion as it is developed in the book *Principles of International Law* he explicitly states in reference to the phrase "just war": "The term 'just' meaning 'legal' in the sense of positive international law".<sup>30</sup>

Quite remarkably, in the end, Kelsen arrives at a similar point to the position of Paulus Vladimiri. His reasoning leads him through the necessity of choice between two logically possible options for the status of war under international law, and quite similarly to Vladimiri, he concludes by formulating the principle or presumption of the general illegality of war. The only notable difference is categorical. Kelsen limits the legitimate reasons for war to the question of consistency with positive legal rules. Vladimiri's exclusion of holy wars and his authorisation of wars in self-defence are essentially the same attempt to build a general legal standard, albeit understandably without regard to the separation of law, morals and theology. Both men struggle against the dominating contemporary mindsets of their eras – in the case of Vladimiri, the religious zeal of the late Middle Ages, and in the case of Kelsen – the 19th and early 20<sup>th</sup> century positivist conviction of the duality of state and law, and the resulting unlimited sovereign power to wage wars.

## 5. IS KELSEN A NATURALIST?

The question arises of whether Kelsen's use of the term "just war" is only figurative. Why did this champion of a new formalistic method and the proponent of the objective science of law reach out for a notion so intimately related to the naturalistic tradition of thinking in

---

30 H. Kelsen, *Principles of International Law*, op. cit., 29, footnote 22.

the philosophy of law, represented in particular by scholars such as Vladimiri? There may be several reasons for this move in Kelsen's theory.

First, undoubtedly, it is necessary to take into account Kelsen's own cosmopolitan political beliefs. In his analysis of the international legal order, Kelsen showed strong preferences for the monistic view, with the primacy of international law over the national legal order. According to some commentators, Kelsen even believed that the traditional meaning of the term had to be "radically suppressed" as an obstacle to the development of a unitary global legal system.<sup>31</sup> Most importantly, Kelsen is explicit about the value of peace being the major aim of this order, which he makes explicit even in the very title of his 1944 book *Peace through law*. This again bears a striking resemblance to Vladimiri's pacifism. According to Kelsen, war is "a mass murder, the greatest disgrace of our culture", and therefore, peace must be our "foremost political task".<sup>32</sup> Kelsen employs not only the notion of the *bellum justum* theory, but also another important cosmopolitan notion, the *civitas maxima* i.e. the idea of the world community of states, which he borrows from the 18th century legal thinker Christian von Wolff.<sup>33</sup>

Secondly, as mentioned earlier, Kelsen needs to secure the normativity of international law on the grounds of the pure theory of law. Because of his definition of the legal order, which rests on the essential coercive physical force in order to secure compliance, he is forced to show that international law, like national legal orders, is also capable of securing the monopoly of force and deploying it as a sanction, albeit in a decentralised fashion – through states or groups of states acting as organs of the international legal community.

---

31 D. Dyzenhaus, *Kelsen, Heller and Schmitt: Paradigms of Sovereignty Thought*, *Theoretical Inquiries in Law* 16(2015)2, 358.

32 H. Kelsen, *Peace Through Law*, Chapel Hill 1944, viii.

33 D. Zolo, *Hans Kelsen: International Peace through International Law*, *European Journal of International Law* 9(1998), 309.

Therefore, a plausible argument is needed to reject the competing realist interpretation of international law and the views of the proponents of unlimited sovereignty. For him, recalling the *bellum justum* doctrine opens up a way for a certain sociological argumentation that is otherwise unacceptable by his own methodological rulebook: First, he uses the historical argument from tradition, and secondly, he develops the primitiveness thesis, which is strictly related to his theory of the evolution of legal systems.

The argument from tradition<sup>34</sup> rests on a claim that since ancient times, wars were started by belligerents who pleaded some sort of a definite cause for war resorting to ideology, religion or morality. Secondly, it pertains to the views of authorities from Cicero, through St. Augustine and St. Thomas to Grotius, who all condemned wars waged without reason on philosophical and theological grounds. Paulus Vladimiri obviously also fits within that tradition. In order to tap into the argumentative power of the just cause element to support his primary thesis, Kelsen obviously finds it rhetorically useful to ground his argument in the just war theory narrative.

The argument from the primitiveness of the international legal order is far more complex and can be only summarised here in a cursory manner. Kelsen continues his historical-sociological inquiries by putting forward a claim that international law is a primitive legal order.<sup>35</sup> The primary features of such a system are the extreme decentralisation of executive power in the community to the point of its delegation on a case-by-case basis to its individual members, as well as recourse to the technique of self-help in the application of sanctions. Such a primitive legal order may, however, evolve towards a more mature and centralised system represented by an ideal type of municipal legal order. In fact, this evolution has already started in the case of international law, and it leads from the development

---

34 H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, op. cit., 335–336.

35 *Ibidem*, 338–341.

of compulsory jurisdiction to the centralisation of lawmaking and the executive powers.<sup>36</sup> This naturalist thesis allows Kelsen to explain and justify the current obvious “technical” deficiencies of the international legal order, such as the lack of a proper authority (a compulsory world judicial system, for instance) to decide that a particular case of the use of force constitutes an international delict, and therefore, a punitive war as a sanction may be applied. In fact, Kelsen stresses this point greatly and is very enthusiastic about the possibility of the further development of an international judicial authority as an effective means towards enforcing – among other issues – his lawful war doctrine. Once again, on this point, he comes very close to Vladimiri’s abovementioned idea of a judicial process as a way of deciding upon the legality or justness of wars based on adversarial proceedings over the facts or the law before an international body.

Thirdly, Kelsen may have believed that he never switched to naturalistic positions, because he never compromised his methodological assumptions of the pure theory. He does not embrace any naturalistic core thesis: He does not accept that there are any universal extra-legal criteria for the validation of the positive general international law on war, nor does he claim that such criteria, even if they existed, could be grounded in nature.<sup>37</sup> He treats *bellum justum* as an intra-legal concept, which is also characteristic of his approach towards sovereignty.<sup>38</sup> However, he comes close when he directly accepts the natural-legal explanation of the equality of states or describes ethics as the ground that nourishes the growth of international law and conditions its development.<sup>39</sup> In the end, however, one has to remember that Kelsen’s theory envisages law as a complete and universal system that absorbs other normative considerations such as morality or religion.

---

36 H. Kelsen, *Peace Through Law*, op. cit., *passim*.

37 Cf. J. Zajadło, *Prawo natury*, w: *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa. 100 podstawowych pojęć*, red. J. Zajadło, Warszawa 2007, 268.

38 See J. Von Bernstorff, op. cit., 73–77.

39 D. Zolo, op. cit., 312.

As long as no methodological breach is made, Kelsen's doctrine remains intact as a pure normativist approach, and all ethical links to the moral underpinnings of the just war tradition remain merely political considerations.<sup>40</sup>

## 6. RELEVANCE OF KELSEN'S CONCEPT OF LAWFUL WAR

Several lines of critique are possible and have been formulated towards Kelsen's concept of the just war theory. It was already mentioned that his formulation of the *bellum justum* doctrine might be regarded as oversimplified, serving merely an instrumental purpose in the discussion on the validity of international law. Therefore, for some scholars, the Kelsenian notion of just war is irrelevant, as it did not retain any of the ethical meaning that underpinned the earlier tradition, as exemplified by Paulus Vladimiri and other scholars. Some believe that Kelsen simply blurred the distinction between international law and morality.<sup>41</sup> These criticisms have already been addressed to a certain degree above. What remains important, however, is the possibility of the contemporary relevance of Kelsen's approach.

The most important problem with Kelsen's attempt to transform just war theory into lawful war doctrine lies in the theoretical capacity of the notions of a delict and a legal sanction. In Kelsen's pure theory, a delict is "the behaviour of the individual against whom the sanction, as a consequence of this behaviour, is directed".<sup>42</sup> The sanction not only has a punitive or restorative purpose, but also a preventive one, which is perhaps the dimension that Kelsen wishes to underline. By attaching a sanction to a norm, the lawmaker aims at preven-

---

40 Cf. A. Jakab, *Kelsen's Doctrine of International Law: Between Epistemology and Politics*, Austrian Review of International and European Law 9(2004), 49–62, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1918404>, 13.02.2016.

41 R. Campione, *Development of 'Just War' Theory*, in: *Humanitarian Interventions*, ed. J. Zajądło, S. Sykuna, T. Wiślak, Gdańsk 2010, 50–51.

42 H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, op. cit., 54.

ting certain behaviour considered detrimental to society. However, a delict, including an international one, is also described repeatedly in Kelsen's writings as a condition for sanction. In other words, the application of a coercive act is conditioned by the prior transgression of a legal norm. In international law, according to Kelsen, the sanctions of reprisals and war are not a punishment or a civil execution, but a forceful devaluation of values.<sup>43</sup> In any case, it follows that the application of a sanction cannot be a prospective act, which is prior to the transgression. The preventive character of a sanction that is derived from its existence or its validity is separate from its actual application, which may happen only after the prohibited behaviour has taken place. This does make Kelsen's concept of lawful (just) war very useful for the purposes of the discussion of one of the most important and controversial developments in modern war theory: pre-emptive and preventive wars.

## 7. CONCLUSION

On the whole, Hans Kelsen's use of the theory of just war currently remains illustrative of some general processes. First, it shows that the just war tradition is inextricably linked with its ethico-theological underpinning. Kelsen's modern attempt to replace moral judgement with "juristic judgement" remains unconvincing, if only for the fact of the elusive nature of postmodern globalised international ethics. Kelsen himself is much at pains when he tries to support the cosmopolitan agenda with pure logical methodology. Secondly, just war, as an important ethical tradition, proves to be thoroughly resistant to projects aimed at its absorption by positive law and total juridisation. The largely failed attempt by one of the leading positivist thinkers of the 20th century may be a weighty argument to support this thesis. Yet, on the other hand, the adoption of just war theory

---

<sup>43</sup> H. Kelsen, *Pure Theory of Law*, op. cit., 110.

after a century of abandonment by Hans Kelsen, albeit in a limited and instrumental way, may indicate its unflinching appeal as a source of theoretical inspiration in legal and philosophical thinking. In this sense, the comparative study of the views of such distant figures as Paulus Vladimiri and Hans Kelsen demonstrates a certain remarkable universality of this tradition, as well as its resilience in the face of methodological and political assumptions. In the cases of both scholars, it has also proved capable of serving as a viable vehicle for arguing for politically subversive views against the mainstream thinking of their ages.

## BIBLIOGRAPHY

- Armstrong D., Farrell T., Lambert H., *International Law and International Relations*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Bierzanek R., Symonides J., *Prawo międzynarodowe publiczne*, LexisNexis, 7<sup>th</sup> ed., Warszawa 2003.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, ed. A. Bosiacki, trans. R. Szubert, LexisNexis, Warszawa 2014.
- Campione R., *Development of 'Just War' Theory*, in: *Humanitarian Interventions*, ed. J. Zajadło, S. Sykuna, T. Widlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.
- Dyzenhaus D., *Kelsen, Heller and Schmitt: Paradigms of Sovereignty Thought*, *Theoretical Inquiries in Law* 16(2015)2, 337-366.
- Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, vol. I, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1968.
- Górski K., *Z dziejów walki o pokój i sprawiedliwość międzynarodową – ostatnie słowo Pawła Włodkowica o Zakonie Krzyżackim*, PWN, Toruń 1964.
- Jakab A., *Kelsen's Doctrine of International Law: Between Epistemology and Politics*, *Austrian Review of International and European Law* (2004), 49-62, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1918404>.
- Jasudowicz T., *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, I-III, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Kelsen H., *General Theory of Law and State*, Transaction Publishers, New Brunswick – London 2006.

- Kelsen H., *Peace Through Law*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944.
- Kelsen H., *Principles of International Law*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1967.
- Kelsen H., *Pure Theory of Law*, The Lawbook Exchange, Clark 2005.
- Kelsen H., *The Legal Process and International Order*, The New Commonwealth Research Bureau Publications, series A, no. 1, London 1934.
- Vinx L., *Hans Kelsen's Pure Theory of Law. Legality and Legitimacy*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Von Bernstorff J., *The Public International Law Theory of Hans Kelsen. Believing in Universal Law*, Cambridge University Press, New York 2010.
- Von Schmädell J., *Kelsen's Peace Through Law and Its Reception by the Contemporaries*, Hitotsubashi Journal of Law and Politics 39(2011), 71-83.
- Wesołowska E.A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Płock 2001.
- Zajadło J., *Prawo natury*, in: *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa. 100 podstawowych pojęć*, ed. J. Zajadło, C.H. Beck, Warszawa 2007.
- Zolo D., *Hans Kelsen: International Peace through International Law*, European Journal of International Law 9(1998), 306-324.

---

This article is part of a research project financed by the National Science Centre, Poland (2016/23/D/H55/02613).

---

Tomasz Widłak

tomasz.widlak@prawo.ug.edu.pl

University of Gdańsk, Faculty of Law and Administration, Department of Theory and Philosophy of Law and State

Jana Bażyńskiego 6, 80-309 Gdańsk, Poland

DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.04



ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

## FROM PAUL VLADIMIRI TO GUSTAVO ZAGREBELSKY. CONSTITUTIONAL JUSTICE IN THE AGE OF HYBRID WARFARE

**Abstract.** Paul Vladimiri (1370–1435) was a distinguished Polish scholar and jurist who defended the rights of Poland and native non-Christian tribes against the Teutonic Knights and their policies of conquest. He expressed the view that a world guided by the principles of peace and mutual respect among nations was possible, and that pagan nations had a right to peace and to possession of their own lands. Vladimiri's analysis of the right of native peoples to self-determination anticipated by several hundred years the investigations of many subsequent authors – including Francesco Vittoria, Bartolome de Las Casas, Hugo Grotius, and John Marshall. The influence of his views can be seen today, among others, in the theory of constitutional justice developed by the Italian legal theorist Gustavo Zagrebelsky. The main purpose of this article is to outline the views of Vladimiri and Zagrebelsky, and to analyze the principles of constitutional justice in its global dimension as a tool for resolving conflicts between states in the age of hybrid wars.

**Keywords:** just war, constitutional justice, right to self-determination, human rights, Renaissance, humanism, nihilism, hybrid wars, Enlightenment tradition, constitutional principles

1. Introduction. 2. Humanism and the ideas of the renaissance. 3. The eternal struggle between Antigone and Creon. 4. The notion of constitutional justice. 5. A nihilist serpent in power. 6. Conclusions.

### 1. INTRODUCTION

Paul Vladimiri (1370–1435) – Paweł Włodkowic in Polish – was a distinguished Polish scholar and jurist, as well as the rector of the Cracow Academy, who defended the rights of Poland and native non-Christian tribes against the Teutonic Knights and their policies of conquest. He was born in central Poland, near Płock, and studied at the University of Prague in Czechia, where he took his degrees

in 1393. He continued to study jurisprudence at the University of Padua in Italy. In 1415, Vladimiri represented Poland at the Council of Constance in Germany, where he delivered a speech about the power of the Pope and the Emperor – the *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* (Treatise on the Power of the Pope and the Emperor with Regard to Infidels). In this booklet he defended the thesis that pagan and Christian nations could coexist in peace, and criticized the Teutonic Order for waging war of aggression against native non-Christian peoples in Prussia and Lithuania.

At beginning of the 15<sup>th</sup> century Paul Vladimiri pioneered the notion of a peaceful coexistence among nations, which makes him a forerunner of modern theories of human rights. Throughout his political, diplomatic and academic career, Paweł Włodkowic expressed the view that a world guided by the principles of peace and mutual respect among nations was possible, and that pagan nations had a right to peace and to possession of their own lands.

The thought of Paul Vladimiri has become particularly relevant in the context of the contemporary dispute over the right to religious freedom, the principle of state secularism, and the ethics of international relations. It appears that these issues are currently more significant than the debate on the criteria of just war. In recent years, we have witnessed the emergence of hybrid wars as an entirely new type of military operations and response to armed conflicts. In the age of hybrid wars, it is very difficult to define clear-cut criteria of just war.

There is no universally accepted definition of hybrid warfare. According to Michael Kofman and Matthew Rojansky from the Kennan Institute at the Wilson Center in the USA, the “hybrid” concept is well established in modern Western military discourse today, while the problem set it seeks to define is not novel, but rather has been cited frequently under concepts of “unconventional” warfare and “political” warfare. For example Russia’s annexation of Crimea in 2014 and subsequent invasion of Eastern Ukraine is seen by the

West as a “hybrid war” that employs “a variety of tools, ranging from conventional to irregular combat operations, sponsorship of political protests, economic coercion, and a powerful information campaign.”<sup>1</sup>

Paul Vladimiri believed that non-Christians should not be converted to Christianity at sword’s point, which was an important anticipation of the contemporary idea that people should not be forced to practice any religion. Every nation has the right to self-determination and peaceful life in its own lands. The views Vladimiri held make him a significant forerunner of the modern principle of state secularism, and a founding father of the ethics of international relations.<sup>2</sup> The influence of his views and insights, proposed 600 years ago, can be seen today, among others, in the theory of constitutional justice developed by the Italian legal theorist Gustavo Zagrebelsky.

What theories and ideas most influenced the views of Paul Vladimiri? What were the main sources of his revolutionary, unprecedented arguments? Can the theory of constitutional justice proposed by Zagrebelsky be an effective tool for maintaining peace between nations in the era of hybrid warfare? The main purpose of this article is to outline the views of Paul Vladimiri and Gustavo Zagrebelsky, and to characterize the principles of constitutional justice in its global dimension as an ethical foundation of international relations, and a tool for resolving conflicts between states in the age of hybrid wars.

---

1 M. Kofman, M. Rojansky, *A Closer Look at Russia’s “Hybrid War”*, Kennan Cable (2015)7, 1. Cf. M.S. Bond, *Hybrid War: A New Paradigm for Stability Operations in Failing States*, Pennsylvania 2007; B.P. Fleming, *Hybrid Threat Concept: Contemporary War. Military Planning and the Advent of Unrestricted Operational Art*, Fort Leavenworth 2011; A. Jacobs, G. Lasconjarias, *NATO’s Hybrid Flanks. Handling Unconventional Warfare in the South and the East*, NATO Research Paper 112(2015), 1–12.

2 Cf. M. Marzano, *Etica oggi. Fecondazione eterologa, guerra giusta, nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, Trento 2011, 75–80.

## 2. HUMANISM AND THE IDEAS OF THE RENAISSANCE

The most significant years in the development of the views and thought of Paul Vladimiri were from 1403 to 1408, when he studied jurisprudence at the University of Padua in Italy. At that time, Padua was the main centre of Renaissance ideals in Europe. Combining the basic tenets of the Christian religion with humanist thought and certain elements of Stoic philosophy, Vladimiri developed a strong belief that the proclamation of the Gospel and the conversion of pagans could not justify the use of force and the waging of war.

In 2000, Ronald G. Witt published a very important book entitled *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*.<sup>3</sup> This study by the most outstanding Renaissance expert in America has shed an entirely new light on the beginning of humanism and the Renaissance by arguing that they began a century earlier than traditionally thought. For many ages, we have believed that the Renaissance began in Italy in the middle of the 14<sup>th</sup> century and that its founding fathers were Francesco Petrarca (1304–1374) from Arezzo and Giovanni Boccaccio (1313–1375) from Certaldo.

Ronald G. Witt believes this is not true. According to him, Petrarca and Boccaccio belong to the third generation of Renaissance artists. Witt believes that the Renaissance began in Padua around 1260 – not long after the University of Padua was established in 1222. The beginning of the humanist tradition can be traced back to as early as 1260, in the imitation of the authors of Antiquity in its own prose and poetry. The American researcher argues that the real precursors of the Renaissance were Lovato dei Lovati (1240–1309) and Albertino Mussato (1261–1329) from Padua, as well Leonardo Bruni (1370–1444) from Florence. These three Italian scholars were well acquainted with the classical Latin authors, including Catullus,

---

3 Cf. R.G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Boston – Leiden 2000, 2003<sup>2</sup>.

Livius, Horace and Seneca. Thanks to them, a new vision of the world was born in which man and his worldly and civic life took a central place. Witt concludes that the humanist ideas and the Renaissance tradition began in Padua in the middle of the 13<sup>th</sup> century and then spread to Florence, with a key contribution coming from the tradition of Cicero's sophisticated oratorical art.

Why is this important to understand the development of Paul Vladimiri's views? The fact that the beginning of humanism and the Renaissance can be anticipated by a hundred years is of fundamental significance here. We can now appreciate that when Vladimiri arrived in Padua, he did not witness the beginning of the Renaissance but met with a well-developed tradition of humanist thought, which was already 150 years old. At the beginning of the 15<sup>th</sup> century, when Vladimiri studied jurisprudence in Padua, a new vision of the world and culture was already well established in the minds of many of his contemporaries.

One of them was Francesco Zabarella, who studied philosophy, liberal arts and theology in Padua and jurisprudence at the University of Bologna. Zabarella was one of the close associates of Pope Boniface IX. He was called the "king of the Paduan decretalists", who were scholars administering the canon law according to the *Decretum Gratiani* and the papal law. He was also one of the three cardinals commissioned by Pope John XXIII to go to Constance in 1414, and organize the Council together with the commissaries of the Emperor and the municipal officials.<sup>4</sup>

---

4 Cf. G. Vedova, *Memorie intorno alla vita ed alle opere del cardinale Francesco Zabarella*, Padova 1829, 76–77; D. Girgensohn, *Francesco Zabarella aus Padua: Gelehrsamkeit und politisches Wirken eines Rechts Professors während des grossen abendländischen Schismas*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 110(1993), 232–277; Id., *Zabarella Francesco*, in: *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII–XX secolo)*, eds. I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletta, Vol. 2, Bologna 2013, 2071–2074; Th. Morrissey, *Conciliarism and Church Law in the Fifteenth Century: Studies on Franciscus Zabarella and the Council of Constance*, Abingdon on Thames 2014.

Zabarella exerted a profound influence on Paul Vladimiri and his views. It was through this distinguished professor at the University of Padua that the student from Poland was introduced to the new and inspiring ideas of the humanism. One of them was the concept of natural law, which had been developed by Stoicism, among others, and which largely influenced the theory of just war and the right of nations to self-determination in the views of Paul Vladimiri. Zabarella was so profoundly influenced by the Stoic tradition that, following the example of Seneca and his *De Felicitate*, he published a treatise with the same title in 1393. Although Zabarella was above all a jurist, through his writings he also proved to be, and was admired as, a “wise and insightful philosopher.”<sup>5</sup>

Vladimiri seems to have independently elaborated on the new humanist and Renaissance ideas to analyze the issue of a just war and the right to religious freedom. At the beginning of the 15<sup>th</sup> century, the problem of the forced conversion of pagans was rather alien to the intellectuals of Padua and Florence. Their local problem was the very difficult task of preventing incessant armed conflicts between such Christian city-states as Padua, Ferrara, Florence, and Assisi. Within this context, Vladimiri had to work on his own in order to examine the dispute between Poland and the Teutonic Knights, as well as the problematical issues concerning the forced conversion of pagans, in light of the new humanist ideas. In addition, one must not forget that the views presented by Vladimiri and Zabarella were also linked with the tradition of Medieval law that stretched back to the 13<sup>th</sup> century.<sup>6</sup>

---

5 G. Vedova, *Memorie intorno alla vita ed alle opere del cardinale Francesco Zabarella*, op. cit., 38. “Zabarella – according to Vedova – promulgava sani principi di morale e di religione, facendosi conoscere ed ammirare con questi ed altri suoi scritti come dotto e profondissimo filosofo” (ibid.).

6 Cf. K. Pennington, *Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law*, *Church History* 39(1970), 149–161; J. Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*, Philadelphia 1979, 113–126.

Paul Vladimiri owed his success in Constance largely to the members of the committee appointed by the Pope to assess the arguments in his address to the Council Fathers. The committee was presided over by Cardinal Francesco Zabarella – his lecturer and mentor in Padua.<sup>7</sup> The revolutionary theses proposed by Vladimiri during the Council of Constance would probably have had a different reception had it not been for the sympathetic attitude of Francesco Zabarella and a group of Italian jurists who supported the Polish delegates.

One could argue that, were it not for Italian humanism and the ideas of the Renaissance, the arguments proposed by the Dominican friar John Falkenberg, who aggressively supported the Teutonic Knights and attacked Poland by calling King Ladislaus Jagiello a “mad dog” and unworthy to be king, would have been received successfully. Falkenberg believed the Polish people should be severely punished for supporting pagans in their struggle against the Teutonic Knights.<sup>8</sup> In his opinion, Poles deserved to be enslaved and to die even more than pagans.

### 3. THE ETERNAL STRUGGLE BETWEEN ANTIGONE AND CREON

Gustavo Zagrebelsky is a contemporary scholar who has done important work on the philosophical foundations of national and international law. This well-known Italian intellectual has Russian roots – during World War I his grandparents moved to Italy from Russia, passing through France. Before the war, his family lived in Sankt Petersburg – not far from the lands fought over during the

---

7 Cf. J. Lenfant, *Histoire du Concile de Pise, et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce concile jusqu'au Concile de Constance*, Amsterdam 1724, 238.

8 Cf. J. Møller Jensen, *Denmark and the Crusades, 1400–1650*, Leiden – Boston 2007, 55.

Council of Constance. Zagrebelsky claims that western jurisprudence is founded on *Antigone*, a tragedy by Sophocles, with Creon symbolizing the will of the state to establish laws and control the life of citizens, and *Antigone* guarding the traditions, the gods, and that which is eternal and unchangeable.

The Italian legal theorist points out that our historical epoch witnesses contingent laws, promulgated by modern Creons. Such laws represent our past and present, but most certainly not our future. The silent sacredness of the eternal law has been displaced by the “garrulous externality of man-made law. The state has long become a legislative machine. It is expected that law will only be forged in its smithy, while no one knows what it will be like – this depends on who is able to take control of this machine from time to time. Legislation has dominated all areas of our existence, even the most private ones, those which for a long time proved resilient to external norms: the emotional relationships between people, family, social life, relationships between parents and children.”<sup>9</sup>

Zagrebelsky argues in favour of a dualist view of law as *lex* and *ius*. *Lex* is the formal side of law, and *ius* its substantial dimension. He thus opposes the reduction of law only to the formal aspect. Considering the myth of *Antigone*, the Italian legal theorist reflects on the changeable relationship between *lex* and *ius* that can be observed in the development of western civilization. The historical and spiritual evolution of law over the past 25 centuries can be seen for him as a “constantly changing relationship between *lex* and *ius*. A dual definition of law is thus necessary.”<sup>10</sup>

We are now witnessing the domination of law (*lex*) over right (*ius*), which is the main thesis of legal positivism, or the reduction of law to positive law. This explains the tendency to address social and political problems by establishing “new legal norms of higher

---

9 G. Zagrebelsky, *Antigone e la legge che smarrisce*, La Repubblica 25<sup>th</sup> April 2003, 1.

10 Ibid.



precedence.”<sup>11</sup> Zagrebelsky rejects the legal positivism of Hans Kelsen. He believes Antigone was right when she warned us, many centuries ago, that law (*lex*) without right (*ius*) becomes both weak and tyrannical. Law is not merely a pure mathematical formula, or a technical tool to wield power, but should be created first of all in conjunction with justice.<sup>12</sup>

The Italian legal theorist acknowledges the limits and risks involved in a purely speculative approach aimed at developing an absolute notion of justice. Such efforts may end up reducing the fundamental virtue of justice to an empty concept without any content at all, thus susceptible to be upheld even by a bloody dictator or a ruling class. Justice is not the same as legality; it is related to hope, and it is a necessity that involves personal experience.<sup>13</sup> Justice does not belong to the realm of purely abstract theories, but is concerned with the actual existence of particular peoples and nations.

We experience justice not so much as a notion, but as a desire and hope. The essence of justice appears before our eyes when we experience its lack and when we see the negative consequences of depriving people of justice. Zagrebelsky says that we do not truly know what justice is yet, but we understand very well the experience of injustice. Justice has to do with pain and suffering, with hell on earth and in our societies, not with wellbeing or paradise, which is often presented by those in power as the goal of their political endeavours.<sup>14</sup>

An important tool to promote justice and protect individual citizens against the sovereign power of today’s legislators is constituted by the constitutional laws of democratic states. In liberal democracies, we entrust our fate to their fundamental statute with its catalogues of inalienable rights and inviolable principles of justice, which in

---

11 Ibid., 2.

12 Cf. G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia: tre capitoli di giustizia costituzionale*, Bologna 2008.

13 Cf. C.M. Martini, G. Zagrebelsky, *La domanda di giustizia*, Torino 2003, 16.

14 Cf. *ibid.*, 41.

turn require mechanisms and procedures to elect our presidents as well as the legislative branch, the executive branch and the judicial branch. The constitution, in its most profound sense, should become a way to restore the legitimacy and legality of law. The challenge we are facing today consists in restoring the constitution so that, once accepted by the nation as *lex* it could also become *ius* – thus capable to leave the influence and the cold words of the written text behind, and move into “the living sphere of beliefs and precious ideas man cannot live without.”<sup>15</sup>

#### 4. THE NOTION OF CONSTITUTIONAL JUSTICE

Constitutional justice is an important part of the system of jurisdiction – next to civil, penal and administrative justice. Its specific nature consists in an attempt to define the fundamental norms of political coexistence and protection against the risks of arbitrary power. One may say it emerges from the combination of political goals and specific elements of the legal system. Constitutional justice aims at maintaining the continuity of communal life by solving political disputes through the application of the principles of constitutional law.<sup>16</sup>

What is the point of constitutional justice? What does the constitutionalization of the principles of justice consist in? The constitution is not merely a mechanism regulating the relationship between the centres of political power and government agencies to prevent despotism and enable the proper functioning of the state; it is above all a collection of norms that include fundamental provisions concerning ethics, axiology and the formation of particular worldview.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>16</sup> Cf. G. Zagrebelsky, *One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism*, in: *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, eds. S. Mancini, M. Rosenfeld, Oxford 2014, 247–268; G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Roma – Bari 2009, 61.

Zagrebelsky argues that we are now witnessing the constitutionalization of law and of the principles of justice. Constitutions contain the material principles of justice that support the entire legal system. The content of a particular statute, however, is not entirely dependent on these principles. If it were, the entire democratic system would become crystallized. The legal norms actually enforced express a particular combination out of the possible set of permutations allowed by the constitutional principles. The principles of justice contained in the fundamental statute are of different types, and they may enter into various relations of mutual conflict or contradiction, for instance when we attempt to define the limits of freedom in relation to the principle of equality. In such cases, the role of the Constitutional Tribunal is to ensure that individual statutes comply with the principles of justice in accordance with the constitution.

Zagrebelsky distinguishes between constitutional norms as principles (*principi*) and legal norms as rules (*regole*). Principles are constitutive of the legal order. They are the source of the criteria needed to address situations that are, by their very nature, indefinable. Constitutional principles enable us to maintain an adequate approach to real-life political processes. Statutes are usually the outcome of democratic rivalry, which presupposes the logic of a strategic rationality of political parties, whereas constitutional law is inherently cooperative: the goal of all participants is to arrive at a consensus on the principles.

In democratic states, courts should always stand above political disputes. Their basic function consists in preserving the supremacy of the judiciary over political power. Courts should always protect the fundamental principle of communal life, *lex facit regem* (rather than *rex facit legem*), regardless of whether the sovereign power is that of a king or of a democratic body. Political parties do not have the last word. The principles of justice are embedded in most modern

constitutions. They are more important than all other statutes and regulations. The legislator must remember this and act accordingly.<sup>17</sup>

Zagrebelsky stresses the discrepancy between legality (*legalità*), typical of law (*lex*), and legitimization (*legittimità*), typical of right (*ius*). In an age dominated by the principle of legality, understood as compliance with legal regulations, at the cost of legitimization, understood as compliance with right (*ius*), the only form of resistance and safeguard against the legalized arbitrariness of power is through a reference to the constitution, which is not only *lex*, but also *ius* – or the expression of both public values and the social contract.<sup>18</sup>

Mature and just democracies, as well as a healthy public life, are always founded on two pillars: rule and law. Law without rule is anarchy; rule without law quickly leads to despotism and dictatorship. In the thesis proposed by Zagrebelsky we can see the influence of Carl Schmitt, whose work on the issue of legality and legitimization arrived at many valuable conclusions many years ago.<sup>19</sup> The Italian legal theorist believes that for several decades now we have been witnessing the abuse of legality by the legislative branch and the centralist state, and argues that legitimization is the only way to effectively manage national and international public life. The lack of legitimization today is the reason for various problems in the political and social spheres of many societies.

## 5. A NIHILIST SERPENT IN POWER

One of the most distinctive traits of our time is the birth of a global financial system. Zagrebelsky says that the distinction between means

17 Cf. S. Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Roma – Bari 2006.

18 Cf. A. Casu, *Democrazia e sicurezza. L'istituzione parlamentare e le sfide del nuovo scenario internazionale*, Soveria Mannelli 2005, 141–143; A. Buratti, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello Stato costituzionale*, Milano 2006.

19 Cf. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München – Leipzig 1932.

and ends, which was clear in the past, “is [now] disappearing: means become ends and ends become means. This novelty is terrifying, for it makes us blind. It is the issue of money and its value in relation to power.”<sup>20</sup> The relationship between power and money evolves over time, in accordance with changes in the concepts of life and society. In the past, money was a means rather than an end. It was a means among many others – but, most importantly, it was a means to other ends rather than an end in itself.

Today, the idea of money as a means has developed into a whole financial system separate from the so-called real economy, and money has become an end in itself – it is no longer used to support production, but to support itself and its continued expansion through the constant creation of financial products. In this way, industrial capitalism has turned into financial capitalism. Human reason, lacking a deeper philosophical orientation, is no longer concerned with ends but only with means (instrumental reason), and is therefore “willing to serve any master.”<sup>21</sup>

To illustrate this situation Zagrebelsky uses the image of the mythological serpent Uroboros eating its own tail, thus feeding on its own self. In the current context, this metaphor describes the relationship between money and politics. Power supports and sustains money; money supports and sustains power. This money/power cycle gradually becomes an entirely self-referential system, which finds the reason for its own existence entirely in itself. If we were to formulate an adequate definition of nihilism today, it would not be about the lack of goals – as Friedrich Nietzsche suggested; rather, it would concern the collapse of the means/ends distinction, with all its consequences.

In the context of nihilism and self-reference (the money/power cycle) there is no hope for true politics. There is room only for blind power,

---

20 G. Zagrebelsky, *La dittatura del presente. Perché è necessario un discorso sui fini?*, Roma – Bari 2014, 6.

21 G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, op. cit., 4.

indifferent as to the purpose of its existence. As a result democracy as a real political choice gradually disappears, and we are left with anti-democracy. In his analyses, Zagrebelsky refers to a book by the Italian intellectual Norberto Bobbio entitled *The Future of Democracy* (1984).<sup>22</sup> In this book, Bobbio discusses the promises democracy failed to keep due to various factors originating from corruption: oligarchy, lack of adequate social education, bureaucracy, etc.

Zagrebelsky agrees with many ideas presented by Bobbio, who played the role of the critical conscience in the Italian society for many decades.<sup>23</sup> In his life, he followed the maxim: “understand first, then discuss; discuss first, then condemn.”<sup>24</sup> Bobbio was open to dialogue, and showed a very rational and analytical approach to reality – some commentators, not without irony, called him the ‘Italian Descartes’. He was aware that his generation had lost, in part at least, the fight for justice and freedom. Bobbio, like Zagrebelsky, believed that the presuppositions of justice had only been partially implemented in most countries, and that freedom in our time is under threat of being gradually lost.

The author of *The Future of Democracy* believed that the reasons for the crisis of the Italian society, and western democracy more generally, should be sought in the downfall of the idea of actionism (*azionismo*). As an agnostic who was in some sense a “religious” person, he emphasized the need for an awareness of the limitations of human existence and the mystery of life.<sup>25</sup> He also stressed the importance of

---

22 Cf. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984, 2005<sup>3</sup>.

23 G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, op. cit., 157–162.

24 V. Possenti, *Il motto di Bobbio: prima capire*, *Avvenire* 47(2014)7, 7.

25 “Bobbio – according to Possenti – riconfermò numerose volte di non essere un uomo di fede: »Non sono un uomo di fede, sono un uomo di ragione e diffido di tutte le fedi, però distinguo la religione dalla religiosità«. La religiosità significa per Bobbio avere il senso dei propri limiti, e sapere che la ragione è un lumicino piccolo piccolo, ma di cui sarebbe stolto fare a meno. Una ragione che ha il senso dei propri limiti è più aperta al dialogo di una che ritiene di essere da sola capace di svelare il significato del tutto e il mistero della vita” (ibid.).

the Enlightenment tradition, and the need to develop a rational vision of man and the world adequate to face the challenges of our time. Bobbio believed we need a “militant philosophy” (*filosofia militante*) today, capable to fight back against all attacks on the freedom of modern reason as shaped by the Enlightenment.

## 6. CONCLUSIONS

Paul Vladimiri’s analysis of the right of native peoples to self-determination anticipated by several hundred years the investigations of many subsequent authors – including Francesco Vittoria, Bartolome de Las Casas, Hugo Grotius, and John Marshall. His thought has become particularly relevant in the context of the contemporary dispute over the right to religious freedom, the principle of state secularism, and the ethics of international relations. It appears that these issues are currently more significant than the debate on the criteria of just war. In today’s age of hybrid wars, it is very difficult to define clear-cut criteria of just war. The work of Paul Vladimiri, which anticipated the right to religious freedom and defined the principles of local and global justice, constitutes a very valuable contribution to these debates.

We need new and effective ethical principles in contemporary international relations. The concept of constitutional justice proposed by Gustavo Zagrebelsky is very helpful in this regard. Within an international framework, it appears that the national constitutions could be substituted by such documents as the Declaration of Human Rights of 1948, or the Charter of Fundamental Rights adopted in Nice in 2000 and later introduced into the Lisbon Treaty, signed on 13 December 2007 in the capital city of Portugal. Through an in-depth analysis of these two important texts, we can characterize the principles of constitutional justice in its global dimension as an ethical foundation of international relations, and a tool for resolving conflicts between states in the age of hybrid wars.

## BIBLIOGRAPHY

- Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi Editore, Torino 1984, 2005<sup>3</sup>.
- Bond M.S., *Hybrid War: A New Paradigm for Stability Operations in Failing States*, U.S. Army War College, Pennsylvania 2007.
- Buratti A., *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello Stato costituzionale*, Giuffrè Editore, Milano 2006.
- Casu A., *Democrazia e sicurezza. L'istituzione parlamentare e le sfide del nuovo scenario internazionale*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2005.
- Fleming B.P., *Hybrid Threat Concept: Contemporary War. Military Planning and the Advent of Unrestricted Operational Art*, US Army Command and General Staff College, Fort Leavenworth 2011.
- Girgensohn D., *Francesco Zabarella aus Padua: Gelehrsamkeit und politisches Wirken eines Rechts Professors während des grossen abendländischen Schismas*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte 110(1993), 232–277.
- Girgensohn D., *Zabarella Francesco*, in: *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII–XX secolo*, eds. I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletti, Vol. 2, Casa Editrice Il Mulino, Bologna 2013, 2071–2074.
- Jacobs A., Lasconjarías G., *NATO's Hybrid Flanks. Handling Unconventional Warfare in the South and the East*, NATO Research Paper 112(2015), 1–12.
- Kofman M., Rojansky M., *A Closer Look at Russia's "Hybrid War"*, Kennan Cable (2015)7, 1–8.
- Lenfant J., *Histoire du Concile de Pise, et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce concile jusqu'au Concile de Constance*, Pierre Humbert, Amsterdam 1724.
- Martini C.M., Zagrebelsky G., *La domanda di giustizia*, Einaudi Editore, Torino 2003.
- Marzano M., *Etica oggi. Fecondazione eterologa, guerra giusta, nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento 2011.
- Morrissey Th., *Conciliarism and Church Law in the Fifteenth Century: Studies on Franciscus Zabarella and the Council of Constance*, Routledge Publisher, Abingdon on Thames 2014.
- Møller Jensen J., *Denmark and the Crusades, 1400–1650*, Brill Academic Publisher, Leiden – Boston 2007.
- Muldoon J., *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1979.
- Pennington K., *Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law*, Church History 39(1970), 149–161.



- Possenti V., *Il motto di Bobbio: prima capire*, *Avvenire* 47(2014)7, 7.
- Schmitt C., *Legalität und Legitimität*, Verlag von Duncker und Humblot, München – Leipzig 1932.
- Veca S., *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Casa Editrice Feltrinelli, Roma – Bari 2006.
- Vedova G., *Memorie intorno alla vita ed alle opere del cardinale Francesco Zabarella*, Tipi della Minerva, Padova 1829.
- Witt R.G., *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Brill Academic Publisher, Leiden – Boston 2000, 2003<sup>2</sup>.
- Zagrebel'sky G., *Antigone e la legge che smarrisce*, *La Repubblica* 25<sup>th</sup> April 2003, 1.
- Zagrebel'sky G., *La legge e la sua giustizia: tre capitoli di giustizia costituzionale*, Casa Editrice Il Mulino, Bologna 2008.
- Zagrebel'sky G., *Contro l'etica della verità*, Edizioni Laterza, Roma – Bari 2009.
- Zagrebel'sky G., *La dittatura del presente. Perché è necessario un discorso sui fini?*, Editori Laterza, Roma – Bari 2014.
- Zagrebel'sky G., *One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism*, in: *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, eds. S. Mancini, M. Rosenfeld, Oxford University Press, Oxford 2014, 247–268.

---

Andrzej Kobyliński

a.kobyliński@uksw.edu.pl

Cardinal Stefan Wyszyński University, Institute of Philosophy

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warsaw, Poland

DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.05

Book recommendation

**Maciej Bała**

*I cannot help but wonder. Introduction to philosophy*

Amazon Digital Services LLC 2015

“I cannot help but wonder” is not a classic philosophy textbook, or its history. You will not find here any issues discussed in great details, doctrines or complex philosophical disputes. The purpose of this book is totally different. It is to “intrigue” with philosophy, awaken any “philosophical talents” that you might have hidden deep inside. It is us who are to wonder at this world, at its meaning, its existence, at what is the most important, essential to us.

The inspiration to write these texts was definitely the book by P. Hadot titled “Philosophy as a spiritual exercise,” where the author intended to show that philosophy is not just centuries of science, thousands of ideas, but also an exercise shaping our inner self, it is a way of looking at the world, of living in it. And it is all because there are still people who have not abandoned the attitude of constant wondering at the world, wondering every day, who cannot help but wonder at the very fact that the world exists, that you might meet people who are brave enough to think and love.

This book intends to give you courage to “look” inside you. And you have to start with being amazed at simple, basic things. So, let us stop for a while and give ourselves over to wondering: at love, friendship, other people, truth, freedom. And may this wondering never stop.

ISBN: 978-83-7072-554-9

<https://www.amazon.com/cannot-help-but-wonder-Introduction-ebook/dp/B00T57NJNO/>

ARSENIY KUMANKOV

## WAR AND THE PROBLEM OF PERSONAL RESPONSIBILITY

**Abstract.** In this article, the author addresses the question whether individual citizens are responsible for the aggressive policy of their national leader by comparing the views of Hannah Arendt, Michael Walzer and Jeff McMahan on the problem of personal responsibility. The author agrees with Arendt and McMahan that responsibility presupposes *thinking*. Taking into account a number of arguments, the author claims that responsibility should be interpreted as a collective duty. Guilt, however, is found at the individual level. A person may be guilty for his own decisions and be responsible for the decisions of the government, but he could not be condemned for the crimes of the latter. In conclusion, the author claims that this idea applies at the international level as well, because states are collectively responsible for maintaining justice and peace in the world.

**Keywords:** war, responsibility, Walzer, Arendt, McMahan, war crime

1. Introduction. 2. What is Political Responsibility? 3. Responsibility, environment and time. 4. Conclusion.

### 1. INTRODUCTION

The issue of the participation and responsibility of an individual in the life of a state is a moot point in political philosophy. On the one hand, every member of a community is involved in its life. On the other hand, most of us are not usually involved in the political process and do not make political decisions. This puts pressure on the question of personal responsibility. Who is responsible for the decisions made by politicians, and why? This is especially relevant for the decision to start a war. This is a vexed question that scholars, with a few exceptions, tend to avoid. This question becomes even more problematic if we take into account its connection with the question of collective action or inaction. We face this problem, for instance,

when discussing military and civilian mass crimes committed during the Second World War (not only by Nazi Germany) or the procrastination of the international community in stopping the Tutsi genocide in 1994.

The question of responsibility in the context of war breaks up into a few components, according to the traditional distinction between *jus ad bellum* and *jus in bello*. As a result, responsibility concerns the decision to both start a war and fight in a war. We could probably add a third component stressed by the latest developments in just war theory. This would be *jus post bellum*, with responsibility involved in this stage of war as well. However, to address the question above we must focus on *jus ad bellum*, and probably on *jus post bellum*. The problem of responsibility in the conduct of war, or *jus in bello*, seems to be hard but it has been examined and discussed to a much greater extent. There are plenty of sources on this matter. Military responsibility has also been discussed at length, and it does not appear to be an issue as complex as the question of the responsibility for the decision to start a war or to end a war and establish peace and order. Moreover, the personal responsibility of politicians and soldiers during a war, and for the crimes of war, has been confirmed by the norms of international law and is universally accepted. But the hard question is – can we assume that every member of a society is responsible for the aggressive policy of their national leader?

This article is an attempt to solve the question of the personal responsibility for the decisions and actions of public officials in the context of war. Our discussion will draw on the ideas of such different thinkers as Michael Walzer, Hannah Arendt, Max Weber and Jeff McMahan.

## 2. WHAT IS POLITICAL RESPONSIBILITY?

In order to answer the question of the extent to which individual people are responsible for the criminal or aggressive policy of their

state leaders we should define political responsibility first, and describe the social environment that gives significance to the idea of responsibility.

There are different definitions of “responsibility” in ordinary and philosophical language, but we will concentrate on Arendt’s definition of this notion. According to Arendt, responsibility is related to judgment. The title of a collection of Arendt’s previously unpublished writings is precisely *Responsibility and Judgment*.<sup>1</sup> What does “judgment” mean for Arendt? It is not easy to answer this question as Arendt’s project to write a book on judgment remains unfinished. Judgment, however, is the key concept in Arendt’s *Lectures on Kant’s political philosophy*,<sup>2</sup> which will be the focus of our analysis. The ability to make judgments is described by Arendt as a specific ability to know or to feel the difference between right and wrong, correct and incorrect, permissible and impermissible. Judgment is an ability to work with the particular, while mind can only work with the general. Although our aim here is not to carry out an in-depth analysis of Arendt’s interpretation of Kant’s *Critique of Judgment*,<sup>3</sup> it is worth noticing for our purposes that for Arendt the ability to express judgments, as well as to reason, are the crucial and determinative features of a human being. This claim originates in Arendt’s analysis of Nazi Germany. She was very impressed by the multiple changes of moral standards within German society: initially, the German people supported Kaiser Wilhelm II, who had started World War I, then they condemned and repudiated him; after supporting the democratic party in the Weimar Republic, the majority of Germans welcomed Hitler, his ideology and aggressive politics and later forgot about him and distanced from his ideas (which they had previously accepted) in a heartbeat. Arendt concluded that the ability to make judgments,

---

1 H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York 2005.

2 H. Arendt, *Lectures on Kant’s political philosophy*, Chicago 1992.

3 I. Kant, *Critique of Judgment*, trans. by J.H. Bernard, London 1914.

to distinguish right and wrong, is something deeply rooted in people's minds and it is independent of changing moral standards.

In Arendt's highly original approach, political responsibility is based on the ability to make judgments. In her opinion, however, political responsibility should be understood exclusively as collective responsibility. Arendt separates politics from morality and law. Following Aristotle she treats politics as a common, collective job, whereas morality and law bear relevance at the individual level. Morality and law always concern individuals and their actions; politics concern a whole community.

As she put it: "I would say that two conditions have to be present for collective responsibility: I must be held responsible for something I have not done, and the reason for my responsibility must be my membership in a group (a collective) which no voluntary act of mine can dissolve, that is, a membership which is utterly unlike a business partnership which I can dissolve at will".<sup>4</sup>

Political responsibility is treated by Arendt as a collective affair, a common job. Responsibility is something one could not reject or neglect. One is responsible simply in virtue of being a member of a society. In this sense, we are all responsible for our ancestors and their deeds. In other words, political responsibility for Arendt is a way of political engagement. In addition, what is crucial for her is that collective responsibility does not presuppose collective guilt.

Even if a nation could be responsible for the wrong policy or noble behavior of its political leader, it could not be guilty for his wrong decisions or aggressive politics. Guilt is a concept of law and presupposes individual accountability, whereas responsibility is a political notion and it becomes shared as soon as politics constitutes a public sphere. To repeat, an individual member of a community may be responsible for a wrong action that has been done in the name of the community; in such a case, however, he loses his individual

---

4 H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, op. cit., 149.

status. But there is no such thing as collective guilt and collective condemnation.

According to Arendt, it would be proper to assess each person's action individually. That would be as assessment of individual guilt. Collective responsibility belongs to a different level, which closely resembles Michael Walzer's views on soldier equality and personal responsibility. In *Just and Unjust Wars*, Walzer stated: "Personal choice that the soldier makes on his own and for essentially private reasons (...) effectively disappears as soon as fighting becomes a legal obligation and a patriotic duty (...) For the state decrees that an army of a certain size be raised, and it sets out to find the necessary men, using all the techniques of coercion and persuasion at its disposal".<sup>5</sup> The idea of responsibility is conjoined here with the idea of necessity. Even if it is not necessary to commit a crime (e.g. to rob a bank) or to watch football this evening, it is sometimes necessary to serve one's country in case of an emergency. The idea of necessity applies to war, and this could morally rehabilitate those who participated in an unjust war. As Walzer argues, guilt for the war they are fighting is not their private guilt; it is the guilt of their political or military leaders.

Arendt reflected on this issue in a similar way: "if the person happens to be involved in a common undertaking as in the case of organized crime, what is to be judged is still this very person, the degree of his participation, his specific role, and so on, and not the group."<sup>6</sup> This may be interpreted as saying that the guilt for war crimes applies to everyone regardless of hierarchy. One cannot simply say that one's role in a crime one is involved in is insignificant.

Arthur Harris (bombing of Dresden), Joachim Peiper (Malmedy massacre), lieutenant Kelly (My Lai), and Russian Colonel Budanov (sentenced for kidnapping and raping a Chechen young girl who he

---

5 M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 2015, 28.

6 H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, op. cit., 44.

believed was a terrorist sniper) are responsible for their decisions and actions according to three dimensions, as argued by Walzer: *upward* to their commanders, *downward* to their command and *outward* to those whose lives they affect.<sup>7</sup> No matter their rank or role, they all bear the burden of the decisions they made. That is the moral and legal aspect of their actions. The passage above suggests that Arendt would certainly agree with this conclusion.

Regardless of how we interpret Arendt's passage, there is another component of this general argument that we must take into account: this is the idea that we should not blame a whole nation for an aggressive war started by its political or military leaders. If there is a wrong decision made by a leader, he should be blamed for it, brought to trial and imprisoned. These measures of punishment, however, should not affect the people, the whole nation.

In other words, political leaders may be accused of violating *jus ad bellum*; military staff for violating *jus in bello*. War crimes must be punished – that much is evident and confirmed by International Law, as we said before. An individual decides autonomously whether he should act in an entirely aggressive or absolutely inappropriate way, although it is not always simple and unambiguous to understand what decision is correct or incorrect in a given situation. Many authors argued that there is a moral obligation not to enter an unjust war when its injustice is evident. Francisco de Vitoria urged that it would be better not to join an unjust war “since one may not lawfully kill an innocent man on any authority, and in the case we are speaking of the enemy must be innocent.”<sup>8</sup>

This idea finds its supporters in contemporary just war theory. Jeff McMahan does not consider war as having unique and exclusive features (we should note, however, that it is hard to imagine another situation in

---

7 See: M. Walzer, *Two Kinds of Military Responsibility*, in: *Arguing about War*, New Haven 2004, 23–26.

8 F. de Vitoria, *On the Law of War*, in: *Political Writings*, Cambridge 2010, 307.



which a person takes up arms and kills not by his own choice or because of social pressure, but to fulfil his duty to the fatherland and out of loyalty to the ancient tradition and common values of his nation). For McMahan, an unjust war and a criminal act such as a robbery are absolutely the same. He offers a multi-layered argument for this conclusion.

McMahan criticizes St. Augustine, Hobbes, Pufendorf and many other philosophers who claimed that the responsibility for the decision to start a war belongs to a sovereign rather than a soldier. As McMahan notes, this idea was partly due to the authority and power of the sovereign to give orders and demand obedience. In addition, philosophers such as Hobbes claimed that the sovereign is the very source of justice, honesty and law. McMahan breaks with this tradition.

He raises the following question, which also serves to characterize his own position: “why have most people in virtually all countries at all times believed that a person does not act wrongly by fighting in an unjust war, provided that he obeys the principles governing the conduct of war?”<sup>9</sup> From McMahan’s point of view, a state could not demand its citizen to act wrongly; if it does, that state is bad and one should resist it. McMahan also argues that taking the state as the responsible party means that soldiers ask forgiveness for their unfair actions without considering that this does not make their actions acceptable and justified.<sup>10</sup>

In other words, McMahan rejects Walzer’s idea of the equality of soldiers and argues that people should deliberately refuse to take part in an unjust war,<sup>11</sup> even if the state is calling them up. If it is not clear whether a war is just or not, it is always better to step aside. The responsibility for using arms in war falls on each individual, who ought to assess the justification for a war and make a decision about his own involvement accordingly.

---

9 J. McMahan, *Killing in War*, Oxford 2009, 105.

10 *Ibid.*, 91.

11 *Ibid.*, 95–103.

It could be noted that Arendt and McMahan are saying almost the same things. We should add, however, that their positions are not entirely identical. Arendt appeals to collective responsibility, whereas McMahan demands individual responsibility. Both presuppose that each person must be responsible, but their emphasis focuses on different aspects. Arendt describes a situation in which each individual is responsible only as a member of a group, a society. Arendt's position presupposes that the responsibility, but not the guilt, for an action falls on the whole society. McMahan's account of responsibility rests on a specific social theory. He describes a society of separate individuals, responsible only for themselves. It is hard to call this a society, given that each person follows only his own aims and decisions. It follows from this view that, if a person is involved in an unjust war he is both responsible and guilty for participating in it, even if his participation is merely passive. Comparing these two approaches, we find McMahan's approach unrealistic and incline to Arendt's understanding of political responsibility.

There is one question related to the problem of personal responsibility. Should we condemn a person who refuses to support his own state fighting a just war? We may recall here Bertrand Russell, who was imprisoned during the First World War for his pacifist activities. That war was just for Britain (let us ignore the question whether it was truly just or not), which made Russell's position unpatriotic and therefore unacceptable. So, Russell was imprisoned for criticizing a war that was commonly understood as just. If a state wages an unjust war and one of its citizens opposes it, he would be a hero, a soldier of justice, and we would evaluate him positively. But what about those who oppose a war that meets all the criteria of *jus ad bellum* and *jus in bello*? Should we consider them enemies, criminals or simply madmen? What is their status? Could we demand that a whole nation, or at least the majority of the population, support a just war? Or, rather, if the war is just there is no need to ask citizens, for a decision follows from the charisma

of the government or political leader? That would be a charismatic decision in Max Weber's sense because we trust the government as if it were gifted with special powers. It has more information and competence than individual citizens, as well a greater experience and more options. It turns out that, when it comes to initiating a just war it does not really matter what the citizens think. People are removed from politics. It is enough for the government to recall its own legitimated authority when making a decision. People's consent is not needed to ensure compliance of governmental actions with *jus ad bellum*. If a war is unjust, however, questions concerning the responsibility of each individual citizen for the wrong or even criminal decisions of the government are promptly raised. They are meant to urge each individual to think critically, evaluate the actions of the government and, ultimately, take responsibility for the decision to start an unjust war. In this case people return to politics, whereas politicians with their special status and knowledge disappear as such.

### 3. RESPONSIBILITY, ENVIRONMENT AND TIME

We agree with McMahan and Arendt that responsibility presupposes thinking. But thinking is impossible outside the intellectual sphere, without a proper education, training and a habit for critical reasoning. There is no society without this environment. And the dominant system of power is primarily responsible for the lack of thinking.

A political leader who starts a war would probably explain his decision with reference to the norms accepted by the society he represents. Such norms, however, would be interpreted to the best advantage of the ruler. A sovereign uses public morality and adapts it to the form of justice that best serve his purposes. In this sense, we can distinguish between International Law and morality. International Law is a system established by the international community, and it is not subject to rapid changes. National morality or ideology, on the other hand, can be affected by politicians or military leaders. There

are many examples of dramatic conversions of the collective conscious in the 20<sup>th</sup> century. Russia and Germany are two notable cases, but they are not the only examples of how people who devotedly support one ideology with a specific moral code rapidly shifted to a different one several times in the span of one generation. Such examples show that sometimes a different interpretation of morality could be used deliberately to justify an unjust war. Although we are unable to consider thoroughly this problem here, it is worth mentioning Brian Orend's theory of "minimally just" political community in this context. As Orend states, a political community is "minimally just" when: 1) it is generally recognized by its own people and the international community, 2) it avoids violating the rights of other countries, and 3) it makes every reasonable effort to satisfy the human rights of its own citizens.<sup>12</sup> Any state or political group could be a "minimally just" community, regardless of the political parties currently in office. The only requirement is that a government act in accordance with the criteria listed above. Orend assumes that only minimally just communities are able to wage just wars and fulfill the criteria of *just ad bellum*, *in bello* and *post bellum*. If a state is not minimally just, it will always resort to armed force unjustly. This theoretical scheme, projected into a broader political landscape, could serve to identify, in some cases at least, nations acting wrongly from a moral point of view, even if they use all political, social and media resources to justify their actions.

There is one more problematic aspect of politics relating to the question of responsibility – i.e., the problem of time. We may say our that own responsibility derives from the fact that we voted for the politicians currently in office. It was our own choice to elect them and, therefore, to have responsibility for them. Hence, if our leader decides to unleash a war we should agree with this decision given that we have supported him during the elections. We should also

---

12 B. Orend, *The Morality of War*, Peterborough, Ontario 2006, 35–36.

note, however, that the people in power can change their principles and positions, and that sometimes such changes can be dramatically substantial. Hitler and Stalin are radical examples of this idea – both were legitimated leaders of their states (setting aside the question whether they gained power legally or not) who committed political crimes. When should we decline to fulfill the illegal decisions of our leaders? This is a very complicated issue as political decisions can be taken rapidly, and people may be unable to react to them with equal speed. Society is a very inert system that is not ready to respond to fast changes in government rhetoric. This, in turn, makes social control very diverse in its deployment. Society and individuals are not always ready for deep political thinking. If we accept collegial responsibility and guilt for the crimes of political leaders, then people who tried to stay out of politics would be punished as well. Moreover, failure to comply with government directives may have different consequences in different countries. In free countries, it may take the form of simple disobedience or protest; in more closed societies, insubordination and opposition would meet with a lack of understanding from the authorities and society at large, as well as face ostracism or even persecution and imprisonment

#### 4. CONCLUSION

To sum up, a state leader represents the will of the people and that is why he is responsible for its improper usage. An individual cannot be condemned for an unfair decision of the sovereign, because his influence on politicians is hesitant. This is due to a fear common to people. Fear for their life makes people obedient as they realize they are powerless against the political leader or the political community. That means a person could be condemned for his own crimes and wrong decisions, and that there is no such thing as collective guilt. On the other hand, it is the whole society that bears responsibility for the politics of their state.

This reasoning holds only during the decision making process, when *jus ad bellum* or *jus post bellum* principles could be violated. Once a conflict develops, *jus in bello* principles as well as personal involvement and responsibility for possible injustice come into play. Developing a multilateral approach, we add that Arendt's arguments show their validity at both the international and intranational levels. If a state decides to start a war, or makes any other decision in foreign policy, responsibility for this decision falls partly on the international community, for international opposition to wrong intentions could sometimes prevent serious troubles or even catastrophes. In other words, the states are collectively responsible for maintaining justice and peace in the world .

#### BIBLIOGRAPHY

- Arendt H, *Lectures on Kant's political philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Arendt H, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2005.
- Kant I, *Critique of Judgment*, trans. by J.H. Bernard, MacMillan and Co., London 1914.
- McMahan J, *Killing in War*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Orend B, *The Morality of War*, Broadview Press, Peterborough, Ontario 2006.
- Vitoria F de, *On the Law of War*, in: *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Walzer M, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 2015.
- Walzer M, *Two Kinds of Military Responsibility*, in: *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven 2004, 23–32.

---

This article was written within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2015–2016 (grant №15-01-0141), thanks to the financial support of a subsidy granted to the HSE by the Government of the Russian Federation for the implementation of the Global Competitiveness Program.

ROLF ZIMMERMANN

## THE HOLOCAUST AND HIROSHIMA. MORAL OTHERNESS AND MORAL FAILURE IN WAR

**Abstract.** The 20th century was an age of extremes. In this article I concentrate on two disasters, the Holocaust and Hiroshima, in order to develop a philosophical reading of moral extremes under circumstances of war. My aim is to differentiate between these two events by exposing a normative framework. The significance of the Holocaust points to the phenomenon of a *rupture of species*, which stands for a moral transgression never thought of. In analytical terms, this confronts us with the clashing of two normative orders: Firstly, the universal moral respect of every human being; secondly, the radical particularism of Nazism. To denounce the moral otherness of the latter is to highlight the war aims of Nazism: imperial aggression to dominate Europe, and annihilation of the Jews as a world-historical mission. In view of both aims, war against Nazism was just. The moral disaster of Hiroshima, however, stands in marked contrast to this characterization. The political leaders of the US did not intend to annihilate the Japanese people; they thought they would end war by making use of a nuclear weapon. It is, therefore, a misleading metaphor to speak of a “nuclear holocaust”, or to allude to a genocidal action in this case. This does not mean at all that dropping the bomb was justified. Quite contrary to the US official stance, it is important to consider this event in moral terms by relying on precise historical circumstances and well-founded critical analysis. There is strong evidence that it was a moral failure to opt for the bomb. This comes close to the diagnosis of a war crime within a just war framework. Nevertheless, this diagnosis must be kept distinct from the type of crime involved in the Holocaust.

**Keywords:** Holocaust, Hiroshima, moral otherness, war crimes, political responsibility

1. The Holocaust: a rupture of species.
2. War, annihilation policy, and moral otherness.
3. Hiroshima: war and moral failure.

In 2015 we not only commemorate the genius of Paulus Vladimiri, but also reflect on an age of extremes seventy years after World War II. I'm going to discuss two exceptional disasters of this age, the Holocaust and Hiroshima, in order to develop a philosophical reading of moral extremes under the circumstances of war. My aim

is to differentiate between these two events by exposing a normative framework relating moral philosophy to hard historical questions.

Firstly, I shall qualify the moral dimension of the Holocaust. Secondly, I shall formulate my interpretation by analyzing the combined strategy of waging war and annihilation implemented by Nazism. I shall argue that we are confronted here with the clashing of two normative orders in war: Western universalism and Nazi particularism. War against the latter was just. Thirdly, I shall consider the atomic disaster of Hiroshima, which must be discussed as a question of political responsibility. I shall argue that in this case we are confronted with a severe moral failure, a war crime within a just war framework.

## 1. THE HOLOCAUST: A RUPTURE OF SPECIES

The moral dimension of the Holocaust leads to a seemingly paradoxical diagnosis. The extermination of the Jews was carried out under normative premises that give rise to an alternative morality or a moral otherness of its own. Such a statement needs a terminological clarification. One can speak of moralities in descriptive terms as a way to analyse them without accepting their moral content. In this sense, Nazi morality can be analyzed without having to accept it normatively. Additionally, I use the term “ethics” to refer to moral philosophy and the terms “morals” or “moralities” to refer to the general domain of reflection on ethics.<sup>1</sup>

The pivotal features of Nazism were its characterization of the Jews as a collective body and its permanent struggle against the “Jewish enemy”. Nazism denied Jewish people the right to existence and in so doing abandoned the path of the moral unity of the human

---

1 To speak in descriptive terms of a morality of National Socialism is widely accepted for methodological reasons. Cf. for a broad and recent discussion: W. Bialas, *Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus*, Göttingen 2014.



species. Mankind no longer comprised all human beings, but it was split into those who were 'real' humans and those who were not. Nazism established a new order of values under its world view ("*Weltanschauung*"), a key element of which was the dogma of a Jewish conspiracy to dominate the world as set forth in the "Protocols of the Elders of Zion".<sup>2</sup>

Albeit a forgery, this "document" was considered absolutely authentic by the Nazis. They developed an enmity toward the Jews as a homogeneous body incorporating certain essential qualities as a people or race in stark contrast to the Aryan-German people's community ("*Volksgemeinschaft*"). The Jews were accused of obstructing the mission of the Aryan-German race to advance its creative and idealistic potential and to dispute the historical principle of a never-ending struggle between races. The attribution of negative racial qualities comes close to seeing the Jews as a spiritual race, responsible for a universalistic picture of man formed during the French Revolution under the idea of equality.

This is the reason why the Nazis' fight against the Jews was a struggle against a universalistic self-image of man. The radicalism of this type of anti-Semitism provided the leading motive for the Holocaust. This does not rule out other motives, but the existential enmity toward an alleged threat of a collective Jewish predominance over the world constitutes the framework of anti-Jewish activities and operations at any level.

I propose the term "rupture of species" ("*Gattungsbruch*") to characterize the radicalism of Nazism in moral terms.<sup>3</sup> This expression is meant to signify the overthrowing of traditional moral

---

2 Cf. B. W. Segel, *A Lie and a Libel. The History of the Protocols of the Elders of Zion*, ed. by R.S. Levy, Lincoln 1995.

3 It is noteworthy that my term was adopted by Feliks Tych in his speech before the German parliament in January, 27, 2010: <http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/tych/rede/248106>. Cf. for further argument: R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz*, Reinbek bei Hamburg 2005, Ch. 1.

limits in order to drive mankind into a new world of moral otherness.<sup>4</sup> In the long run, however, it was not only the “Jewish” idea of human equality that was destined to be abolished. Heinrich Himmler, leader of the SS, denounced Christianity as an enemy comparable to the Jews.<sup>5</sup> Additionally, the road to moral otherness was interwoven with the utopian project of founding man anew (“*neues Menschentum*”). Moral change as induced by Nazism implied the moral transformation of mankind as a whole. Historical research teaches us that the Nazi project was able to generate support at all levels of German society and abroad. It was no illusion to conceive of a substantial moral transformation and to expect a broad solidarity in this attempt.

The SS and its organizations were an exemplary community of moral transformation. In our context it is important to remember that the SS represents not only the highest type of a Nazi community with respect to a militant combination of ideology and racial struggle. This community also delivered the elitist paradigm of ideal Nazi socialization and moral transformation, which could serve as an educational model for the whole society. Ideal virtues such as loyalty, obedience, honor and comradeship were conceived in direct relation to Adolf Hitler and the personification of those concepts culminated in every SS-man’s oath of allegiance to Hitler to their death. This development shows the suspension of the concept of conscience in the Christian tradition, which was open to individual moral reflection. As a result, the breaking of moral limits was continuously encouraged.<sup>6</sup>

---

4 For a similar account of the moral significance of the term, see: E.L. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, 250: “The continuity is broken, and thought, if it is not itself to be and remain broken, requires a new departure and a new category (...) because the Holocaust is not a relapse into ‘barbarism’, a ‘phase in a historical dialectic’, a radical-but-merely-‘parochial’ catastrophe. It is a total rupture.” The denial of a common humanity by Nazism is clearly described in: A. Margalit, G. Motzkin, *The Uniqueness of the Holocaust*, Philosophy & Public Affairs 25(1995)1, 65–83.

5 Cf. P. Longerich, *Heinrich Himmler: A Life*, Oxford 2011, Ch. III.

6 Cf. B. Wegner, *The Waffen-SS. Its Ideology, Organization and Function*, Oxford 1990. Cf. also: C. Koonz, *The Nazi Conscience*, Cambridge/MA, London 2003.

If we take historical experience seriously, we must admit that the Nazi movement was a by-product of the European social, cultural, and political conditions at that time. The bewilderment caused by the Holocaust and other moral catastrophes concerns the actions of people like ourselves. As Yehuda Bauer says: “(...) the tragedy of the Shoah was not its inhumanity but the fact that the Nazis were humans, just as we are.”<sup>7</sup> Since we are dealing with moral considerations, it is especially important not to exclude the protagonists, supporters and perpetrators of National Socialism from a broad domain of normality, however sharply their ideology and moral convictions may be criticized. We must accept the open range of human possibilities and take a realistic view of history, which presents us with human developments with very different outcomes.<sup>8</sup>

My concept of the *rupture of species* is not vulnerable to the consideration that Nazism does not contest that Jews are human beings. Although this is in one sense correct, it is wrong in a different and more relevant sense of ‘mankind’. We have to account for an ambiguity in the concept of mankind. On the one hand, “mankind” is used as a descriptive term of ordinary language and refers to the global features of individuals, groups, peoples, nations and religious communities as a whole. In this sense, Jews are part of mankind. On the other hand, however, “mankind” stands for “true mankind” (“*wahres Menschentum*”), which is a normatively limited concept not at all compatible with the common facts of mankind. In this sense,

---

7 Y. Bauer, *Einige Überlegungen zur Shoah*, (my translation), *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 54(2006)6, 547. Cf. P. J. Haas, *Morality after Auschwitz. The Radical Challenge of the Nazi Ethic*, Philadelphia 1988, 232: “Although the Holocaust is unique in its awfulness, it is a firm part of normal human history (...) In studying the Holocaust, we study not only a particular society of the past but ourselves as well.”

8 Cf. I. Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Cambridge 1999, 111 f.: “I do not pretend that ‘understanding’ men like Hitler, or Himmler, or Stangl is an easy matter. I would only insist that the problem is not qualitatively different from the problem inherent in understanding any other human beings – and that our understanding of our fellow human beings will not be and cannot be complete.”

the Jews are not part of mankind but must be eliminated to achieve a purified kind of mankind. This normatively restricted concept is the counterpart of the *rupture of species*. Hannah Arendt made this clear when she concluded her report on the Eichmann trial with a critique of the Nazi hubris as an entitlement to decide who should live and who should not.<sup>9</sup>

Saul Friedländer's work on the persecution and extermination of the Jews by Nazism is particularly suited to support my analysis with two important sets of considerations. First, he takes issue with the historian Dan Diner for using the term "rupture of civilization" as an *epistemic* concept to show the bewilderment of the Jews at the "counter-rationality" of the Nazis. The Jewish victims, according to Diner, could not understand the motives and actions of the extermination project because this was going against the Nazis' own economic interests and priorities in the conduct of war. Diner ascribes a cognitive incoherence to the Nazis because they shifted their focus away from purposive rationality and self-preservation, which is self-evident in the tradition of Western civilization. The Nazis, therefore, did not simply act irrationally. They embraced a counter-rationality that defeated the hope of some Jewish leaders that they might survive along with their community by working efficiently for the Nazi system.

In Friedländer's view, however, this account is not necessary because of the dominant trait of the Nazi-Jewish enmity characterized above. He emphasizes the decisive point that "the entire murder system stemmed from a single postulate: The Jews were an *active threat*, for all of Aryan humanity in the long run, and in the immediate future for a Reich embroiled in a world war. Thus the Jews had

---

9 Cf. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York 1994, Epilogue. I leave aside the many discussions on Arendt's concepts of *radical evil* or *banality of evil*. My concept of a *rupture of species*, which has as a counterpart in the diagnosis of a failure of species-commitment, avoids the complications of Arendt's concepts.

to be exterminated before they could harm »Fortress Europe« from within or join forces with the enemy coalition they had themselves set against the Reich.<sup>10</sup> It follows that the dilatory tactics of the Jewish leaders during the extermination phase could not possibly succeed because the Germans were not disposed to take “any »interests« into account“.

The fatal logic of all this can, to my mind, be summarized by saying that there was no “counter-rationality“ involved in Nazism. Rather, we find a far-reaching *counter-morality* responsible for shaping a new model of the world. *Rupture of species* as a moral term is, therefore, needed to cope with the moral dimension in question.

This is confirmed by contemporary German-Jewish debates. In a speech delivered to the Knesset (2008), the German chancellor Angela Merkel used the term “rupture in civilization” in a moral sense when she acknowledged German responsibility for the “moral catastrophe” of the Shoah. It seems clear that there is an intention to articulate the Shoah in a moral vocabulary adequate to the moral significance of this epochal event. For the sake of clarity, *rupture of species* adequately refers to the moral significance of the Holocaust.

The second important suggestion made by Friedländer consists in his thesis that the central focus of Nazism’s radical anti-Semitism was a “redemptive anti-Semitism”<sup>11</sup> aimed at “liberating” the Aryan-German community and the whole of mankind from the Jews. The moral transformation I have characterized enables us to speak similarly of a morality of redemption. The religious meaning of “redemption” is turned into a mundane project. There is no longer an otherworldly redemption: the Last Judgment takes place in history.

---

10 S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews, Vol. II: The Years of Extermination*, New York 2007, 557.

11 S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews, Vol. I: The Years of Persecution 1933–1939*, New York 1997, Part I, Ch. 3.

The shocking historical experiences of Nazism and the Holocaust lay bare in a very general sense the opposition that existed between a Nazi morality of redemption and a type of morality we might call a morality of integration. Moral integration presumes that every human being is a part of the human species and a member of mankind simply by her or his existence. A morality of integration can also be ascribed in an elementary sense to a hierarchical or otherwise traditional society, which denies equal rights to all humans but holds it to be self-evident that every human is an integral part of mankind. To be clear, moral norms inaugurated by world religions should also be placed under the heading of a morality of integration. To take Christian morality as an example, it is clear that every human being is part of the human world whereas “redemption” is not of this world but otherworldly in a realm of transcendent salvation.

On the basis of these distinctions it becomes obvious that the specific morality of integration developed in the Western world since the eighteenth century as a universalism of the equality of man and equal rights for all men, stands in fundamental opposition to Nazi morals, which must be considered as forms of a radical particularism.

Additionally, however, it should become evident that historical experience points to a plurality of divergent moralities that cannot be unified. The morality of Bolshevism is another notable example that would require an account of its own.<sup>12</sup> At the level of meta-ethics, therefore, we should acknowledge a moral pluralism in history. The idea of a moral monism, strongly represented in the Kantian tradition, dissolves after a systematic reflection on moral history. In other words, the universalism of human equality and human rights has to be seen as *historical* universalism, which is itself a historical innovation without a conceptual guarantee.

---

12 Cf. R. Zimmermann, *National Socialism – Bolshevism – Universalism*, in: *Nazi Ideology and Ethics*, eds. W. Bialas, L. Fritze, Cambridge 2014, 391–422.

This points to a further issue that I can only mention in passing here. For our purposes, it will suffice to characterize my conception against the background of Richard Rorty's critique of an objectivist or transcendentalist version of universalism. I do agree with Rorty's critique, but I deny the suspension of the language of universalism in favour of what Rorty calls the "ethnocentricity" of universalism and human rights.<sup>13</sup> One can share with Rorty the historical approach, particularly with respect to the significance of historical experience and research, and at the same time preserve universalism in terms of the moral content of a historically situated morality open to worldwide acceptance. Such acceptance is not secured in advance and may be threatened in the future. It is therefore possible to speak consistently of the universalization of egalitarian universalism by taking the latter as a moral content. In this sense, universalism is conceived as historical universalism in a universe of divergent moral orders. I shall defend this approach below in my analysis of the opposition between egalitarian universalism and Nazism.

## 2. WAR, ANNIHILATION POLICY, AND MORAL OTHERNESS

An intimate connection between Nazi morality, war and annihilation policy is shown by the fact that the Nazi project to exterminate the Jews was pursued under a growing pressure on military operations and against the considerable strength of the anti-Nazi coalition, not least after the entry of the United States into the war.

This sheds light on the interconnection between waging war in order to dominate Europe and the conspiracy theory pertaining to the Jewish dominance of the world. Of course, the war of aggression

---

13 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, Ch. 3. Idem, *Truth and Progress*, Cambridge 1998, Ch. 2. Occasionally Rorty reduces his "ethnocentric particularism" to a denial of an objectivist universalism. This is compatible with my historical reading of universalism.

against Poland in 1939 and the extension of war aims throughout the world had their own peculiarities and repercussions that would affect a broad range of power politics. To take notice of this dimension of the war is to recall the so-called *Generalplan Ost*, which concerned the enslavement of Slavic peoples and the mass killings of non-Jewish civilians.<sup>14</sup>

However, the so-called “Jewish question” and the fight against the “Jewish-capitalist-bolshevist world conspiracy” (the Soviet Union and Germany became enemies in 1941) were still the primary aims of the Nazi offensive. The strategy of the *Generalplan Ost* was designed to go hand in hand with the fight against the Jews. Albeit the mass killings of Slavic peoples were not organized to exterminate them entirely, it would be wrong to think of a hierarchy of victims. Murder is murder. That doesn’t prevent, however, the recognition that the Jewish case runs even deeper in its normative significance.

In January 1939 Hitler anticipated war in a speech in which he declared the international finance Jewry responsible for a possible war. In 1940 Himmler favored the so-called Madagascar project to establish a ghetto for millions of Jews in Madagascar. Once again, this project highlights the interconnection of the war waging strategy with the suppression of the Jews: one important aspect of the project was to use the ghetto to exert pressure on the U.S. and prevent their entry into the war. The project failed and the Nazi radicalization took other forms. Among them were the ruthless mass murders of Jews and Slavic populations during the war, as well as the establishing of Jewish ghettos in Eastern Europe, not least the Warsaw Ghetto, in order to exert repressive control over the entire Jewish population. The episodes of violence against the Jews continued in concentration camps and in death camps.

---

14 This episode is extensively described in: T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, New York 2010.



This sketchy overview may suffice to characterize the annihilation policy implemented by Nazism in the context of the war. All these developments were driven by the belief in a never-ending struggle between races and the necessity of the Aryan-German dominance over the world. The breakdown of this perspective in the course of the war left the annihilation policy as the sole war aim achievable by Nazism.

The moral-political opposition of egalitarian universalism and Nazi particularism can be summarized in the following way:

We have to envisage two different moral principles: The egalitarian-universalistic principle consists in the conviction that every woman and man have the same moral status. The relevant self-understanding becomes manifest in the reciprocal recognition of equal rights for every member of the community. Nazism sets a an entirely different principle. The Germans or the Aryans claim a higher moral status than Non-Germans or Non-Aryans, and follow the self-understanding of a community that gives priority to an order of normative inequality under racial standards.

In addition, there is a network of social norms and institutions tied to a moral principle. The universalistic principle holds essential a civil life free of violence, social and public protection against discrimination of any kind, and a system of law founded on human rights. Contrary to this conception, Nazism aims for the strengthening of the German-Aryan community under the guidance of the “leader” (*Führer*). For Nazism neither domestic nor foreign affairs are limited by the law, and the interests of the people’s community are given priority over all other considerations.

Finally, there is a different relation to violence. According to universalistic morality, the state has a monopoly over legitimate violence and all conflicts within a community should be handled with non-violent means. According to Nazi morality, violence is a legitimate means to enforce the homogeneity of the community against its enemies, defined in racial terms. The violent fight for race

domination in the context of a global struggle is the true human right of a community, which is even above the constitutional law.<sup>15</sup> By the same token, wars of aggression are declared actions of self-defense. Contrary to this, the universalistic morality imposes an obligation to limit military power and violence to situations of self-defense and to respect the law of the nations.

Such a characterization of the differences between egalitarian universalism and Nazism provides the normative framework for judging the war against Nazism as just. It was just to fight the combination of military aggression, annihilation policy, and moral otherness.

### 3. HIROSHIMA: WAR AND MORAL FAILURE

In light of the normative framework sketched above, the final section of my paper is devoted to an analysis of the disaster of Hiroshima. There's no question that the United States was justified to enter the war after the Japanese attack on Pearl Harbor in 1941 and after the declaration of war on the U.S. by Nazi Germany. There's also no question that the U.S. is a central part of the Western tradition of egalitarian universalism inaugurated by the American and French Revolutions. Japan, on the other side, was dominated by a nationalist-imperialist self-understanding. Japan claimed to be a nation under the auspices of the goddess of sun who inspires the god-like leadership of the Tenno. Contrary to this self-image, however, Japan was judged by Nazi Germany as inferior on racial criteria – yellow, rather than Aryan white – and only accepted as an ally for strategic reasons.

As for Hiroshima, it is indispensable to contextualize the dropping of the atomic weapon within the Potsdam conference that took place from July 17th to August 2nd in 1945. At nearly

---

15 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1937, 248–251. edition, p. 105.

the same time, July 16th, the bomb was successfully tested in New Mexico, and the military order to drop the bomb on Japan was issued on the 25th of July. The Potsdam Proclamation was published the next day, demanding the unconditional surrender of Japan. In addition, we must take notice of the leading figures in the Potsdam conference, namely Winston Churchill, Clement Attlee, Joseph Stalin, and Harry Truman (the successor to the famous Franklin Roosevelt), who took office in April 1945. In retrospect, Albert Einstein speculated that President Roosevelt would never have decided to use the bomb.<sup>16</sup>

Einstein's comment illustrates the crucial point that the political situation was open to a genuine decision. The pros and cons of the decision to drop the atomic bomb on Japan are still debated by historians, political scientists and philosophers to this day. It would, therefore, sound pretentious to give a short answer to all of the problems involved. For our purposes, however, it will suffice to develop a line of argument to support the judgement that the bombing decision was a moral failure.

A preliminary consideration that I would like to offer concerns the background against which the Hiroshima bombing should be considered. By the end of 1944 it was clear that a German nuclear weapon was not going to be built and that it would have been preferable to rethink the strategic option of producing an atomic weapon altogether. The Allied leaders, however, did not seriously discuss any other alternatives.

Of course, this can be seen in the context of an escalating pattern of atrocious practices: the maltreatment and massacre of civilians by the Japanese and the Germans, the mass killing of prisoners of war by the Russians, Japanese and Germans, the practices of area bombing and firebombing by the Anglo-Americans. One telling case in point is the firebombing of Tokyo in March 1945, which killed an estimated

---

16 *The New York Times* 19(1946)8, 1.

100,000 people. This event already demonstrated the impossibility of distinguishing between military and civilian targets.<sup>17</sup>

This background to the war with its moral failings and war crimes emphasizes the challenges involved in the decision to use nuclear weapons. However, the atrocities of the ongoing war could never provide cogent reasons for using the bomb because of its immense destructive power; not even in revenge for the Pearl Harbor bombing. This points to the moral dimension we have to take into account when judging political leaders and their decisions. The moral question in this case is one of political responsibility under various and serious respects, each of which has moral significance in itself. Details of the decision procedure aside, ultimately we have to take the responsibility of President Truman as decisive for Hiroshima. A hypothetical line of argument can be developed as follows:<sup>18</sup>

4. If Truman had acted according to the 1941 Atlantic Charter, signed by Roosevelt and Churchill, he would have complied with the principle that all peoples have the right to decide their form of government, and
5. If Truman had considered the traditional Japanese self-image that the nation was represented by the god-like Tenno, he would not have demanded the unconditional surrender of

---

17 Cf. for a broad discussion of the problem of the Allied bombing: A.C. Grayling, *Among the Dead Cities. Was the Allied Bombing of Civilians in WW II a Necessity or a Crime?*, London 2006.

18 The following is based on several studies discussing the problem of Hiroshima in different ways: G. Alperovitz, *Atomic Diplomacy: Hiroshima and Potsdam. The Use of the Atomic Bomb and the American Confrontation with Soviet Power*, London/Boulder, Colorado 1985 (revised ed.); T. Hasegawa, *Racing the Enemy. Stalin, Truman, and the surrender of Japan*, Cambridge/Mass./London 2005; M. Bess, *Choices under Fire. Moral Dimensions of World War II*, New York 2006; *Hiroshima in History and Memory*, ed. M.J. Hogan, Cambridge/New York 1996; J.S. Walker, *Recent Literature on Truman's Atomic Bomb Decision: A Search for Middle Ground*, *Diplomatic History* 29(2005), 311–334. There are many other sources that could be cited, but for a presentation of the problem in a framework of hypothetical reasoning the aforementioned studies will suffice.

Japan in the Potsdam Proclamation without an offer of immunity for the Emperor of Japan, and

6. If Truman had taken more seriously the immense task of ending the war and at the same time ensuring a peaceful post-war order in the spirit of the Atlantic Charter, then he would have anticipated the grave consequences of the new atomic weapon, not only for the war against Japan, but also for a new era in global politics, and
7. If Truman had not ignored the expert advice from military staff that the surrender of Japan was only a question of time and that it was not necessary to invade Japan, with the prospect of a number of war casualties comparable to that of the Okinawa battle, and
8. If Truman had not placed so much importance on the Japanese surrender before the Soviet Union was able to enter the war against Japan, and
9. If Truman had taken seriously the warnings in the name of universal humanity from sectors of the military and scientists, he would have demonstrated the bomb on an uninhabited target other than a city ...

Taking all these “Ifs” together, it follows that the atomic bombing was a morally wrong decision, a decision to be judged as a war crime.

Some additional comments may clarify this line of argument:

Points (1) to (3) concern the way to deal with the concrete war situation in Japan in light of the progressive framework of the Atlantic Charter and the medium-term perspective for a new post-war order. After the defeat of Nazi Germany, the global war scenario had decisively changed. Therefore, time was ripe for considering options for the defeat of Japan more carefully than Truman and his Secretary of State, James Byrnes, seemed able to do. To be sure, a more moderate insistence on the unconditional surrender of Japan, explicitly securing safe passage to the Tenno, could have meant for the Japanese hardliners a sign of weakness on the part of the Allies.

However, combined with the threat that the Soviet Union would be in a position to enter the war against Japan by early August 1945, this risk seems acceptable.

Taking this risk would have been consistent with the Atlantic Charter by distinguishing between the disarmament of an aggressive enemy and the specific national identity relative to the Japanese government and the Tenno. This point is further supported by Japanese sources concerning the national creed of the *kokutai*. The precise meaning of this term is difficult to explain; suffice it to say that its meaning encompasses the strong Japanese tradition of the holy unity of the people and the Emperor.<sup>19</sup> The Truman administration did have knowledge of the interdependence between Japanese culture and the political system.

Additionally, there can be no doubt that the American government was well-informed about the destructive power of the nuclear weapon and the grave consequences of its unleashing. This is shown, for instance, in a statement by Dwight Eisenhower, the Commander in Chief of the American forces in Europe and later President of the U.S. When Secretary of War Stimson told him that atomic weapons were to be used against Japan, he reacted as follows: "During his recitation of the relevant facts, I had been conscious of a feeling of depression and so I voiced to him my grave misgivings, first on the basis of my belief that Japan was already defeated and that dropping the bomb was completely unnecessary, and secondly because I thought that our country should avoid shocking world opinion."<sup>20</sup>

The statement by Eisenhower leads to points (4) and (5) concerning the concrete circumstances of waging war against Japan. It is a fact

---

19 Cf. the key source for this: *Kokutai No Hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, Cambridge/Mass. 1949. How to preserve the *kokutai* and how to define its meaning became issues of the utmost significance for the Japanese before ending the war with the Tenno's acceptance of the Potsdam Proclamation. Cf. T. Hasegawa, op. cit., chs. 5, 6.

20 Quoted in: G. Alperovitz, op. cit., 14.

that the Okinawa battle involved heavy losses on the American side but it is also true that the capture of Okinawa resulted in the dominion of the Pacific war scenario by the Americans. Notwithstanding the willingness of the Japanese war hawks to continue the war in all circumstances, the war situation had changed and this influenced more and more the moderate faction of the Japanese government. To expect a revision of Japanese war politics was no idle hope in the near future and, especially, in respect of the possible entry of the Soviet Union into the Pacific War. By revoking the former Neutrality Pact between Japan and the Soviet Union, the Red Army was able to enter the war in August 1945 and to advance in Manchuria and Kuril Islands. These facts support the thesis that within a rather short time Japan could have been defeated without using the atomic weapon.

Point (6) contains the most explicit instance of moral reasoning to achieve a balance between the concrete war scenario, the destructiveness of the nuclear weapon, and a form of humanism shaped by egalitarian universalism. Even if the demonstration of the bomb on an uninhabited area would have failed to compel a prompt Japanese surrender, it would have shown moral-political responsibility and would have emphasized the moral prestige of America during the final phase of the war, not least in the negotiations with Japan and in limiting Stalin's territorial ambitions in the post-war scenario.

It is worth adding to this point the moral qualms of Leo Szilard as a telling case. In the summer of 1939 he persuaded Einstein to write a letter to Roosevelt in order to warn him about German nuclear capabilities. Later on, as a participant in the "Manhattan Project" he warned Roosevelt again in April and July 1945. Together with other scientists, this time he tried to convince Roosevelt and Truman to abstain from using the bomb on moral grounds, but his warnings didn't even reach the two presidents.<sup>21</sup>

---

21 G.J. DeGroot, *The Bomb. A Life*, Cambridge/Mass. 2005, 21ff., 70ff.

My remarks are meant to expose the challenge of hard decisions at the level of world politics, which involve the need and capacity to reflect on war scenarios both under stable and changing conditions. The Truman government was not able to revise its war aims and weigh the risks under changing conditions of war. The Japanese surrender could have been achieved without the nuclear option and with a more flexible strategy in relation to the Japanese mentality and Tenno system. Therefore, the critique seems justified that the decision to drop the bomb was strongly influenced by the intention to end the war against Japan before the Soviet Union could seriously take action. It is revealing that the order to drop the bomb preceded the published demand for the unconditional surrender of Japan (Potsdam Proclamation) by at least one day.<sup>22</sup>

The risk of Stalin's territorial claims on the Northern part of Japan after the war could not outweigh the serious moral argument that the conscious mass killing of people was not a justifiable option. It may be added that the Japanese government could have agreed to unconditional surrender shortly after the Potsdam Proclamation, thereby unwittingly avoiding the bomb at the last possible moment. This, however, cannot serve as a valid counter-argument. It rather brings us back to point (6) above, which denotes a conscious confrontation of the Japanese with the bomb.

Independently of historical research on the remaining military power of Japan or a precise analysis of the power of the Soviet Union to end the war, there is no utilitarian way out of the problem. The argument that the bomb saved more lives than it destroyed because the war, if continued, would have resulted in a greater number of victims than Hiroshima (and Nagasaki) fails. The reason is that the concrete decision to drop the bomb has to be related to the immediate consequence that thousands of civilians will certainly

---

22 T. Hasegawa, *op. cit.*, 152.



die. To relativize this decision to possible future events that can be assumed only hypothetically comes close to a category mistake.

Therefore, the bombing decision has to be judged in terms of the concrete circumstances in which it was made. An echo of this can be found in the letter of protest sent by the Japanese government to the U.S. through the Swiss legation on August 10, 1945. This letter declared the use of the atomic bombs a violation of the Hague Convention prohibiting the use of cruel weapons, and characterised the bombing of Hiroshima and Nagasaki as a crime against humanity.<sup>23</sup> To be sure, the Japanese government was guilty of its own atrocities and war crimes, but the moral condemnation of the Japanese misdeeds does not excuse those of the U.S.

Looking back at the normative framework above, it is important to distinguish between the crimes of the Holocaust and Hiroshima in the following way:

Notwithstanding the moral critique of the American government, its aim was not to destroy the Japanese people but to end the war by making use of a nuclear weapon. It is therefore a misleading metaphor to speak of a “nuclear holocaust“ or allude to a genocidal action in this case. We have to distinguish the bombing of Hiroshima from the crime of the Holocaust. To argue for a different analysis of these two events can also help to dismiss certain general comparisons of Auschwitz and Hiroshima carried out within an overall picture of modernity characterized in terms of a critique of technical rationality.<sup>24</sup> The Holocaust stands for a *rupture of species*; Hiroshima does not.<sup>25</sup>

---

23 T. Hasegawa, op. cit., 199.

24 The topos of such a critique of modernity can be found in authors of quite different philosophical orientations, e.g., Theodor Adorno, Max Horkheimer, Martin Heidegger, Zygmunt Bauman etc.

25 This distinction would be relevant for a critical assesment of the material presented in: R.H. Minear, *Atomic Holocaust, Nazi Holocaust: Some Reflection*, in: *Diplomatic History* 19(1995), 347–365.

In addition, it is important to recognize the personal dimension of hard decisions in history. It goes without saying that the bombing decision was a question of great complexity, which should be judged only after careful consideration. Nevertheless, there remains the peculiar moral level of political responsibility on President Truman. It is such a moral dimension that determines whether a political leader stands the proof of history. Truman did not, or so it seems.<sup>26</sup>

### BIBLIOGRAPHY

- Alperovitz G., *Atomic Diplomacy: Hiroshima and Potsdam. The Use of the Atomic Bomb and the American Confrontation with Soviet Power*, revised ed., Pluto Press, London/Boulder, Colorado 1985.
- Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York 1994.
- Bauer Y., *Einige Überlegungen zur Shoah*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 54(2006)6.
- Bess M., *Choices under Fire. Moral Dimensions of World War II*, Knopf, New York 2006.
- Bialas W., *Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.
- Clendinnen I., *Reading the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- DeGroot G.J., *The Bomb. A Life*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2005.
- Fackenheim E.L., *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken, New York 1982.
- Friedländer S., *Nazi Germany and the Jews, Vol. I: The Years of Persecution 1933–1939*, HarperCollins Publishers, New York 1997.
- Friedländer S., *Nazi Germany and the Jews, Vol. II: The Years of Extermination*, HarperCollins Publishers, New York 2007.
- Grayling A.C., *Among the Dead Cities. Was the Allied Bombing of Civilians in WWII a Necessity or a Crime?*, Bloomsbury, London 2006.

---

26 This is in agreement with: M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, London 1977: 263–268; J. Rawls, *Fifty Years after Hiroshima*, in: J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge/Mass. 1999, 565–572.

- Haas P.J., *Morality after Auschwitz. The Radical Challenge of the Nazi Ethic*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- Hasegawa T., *Racing the Enemy. Stalin, Truman, and the surrender of Japan*, Harvard University Press, Cambridge/Mass./London 2005.
- Hitler A., *Mein Kampf*, Zentralverlag der NSDAP, München 1937.
- Hiroshima in History and Memory*, ed. M.J. Hogan, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.
- Kokutai No Hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, Harvard University Press, Cambridge/Mass 1949.
- Koonz C., *The Nazi Conscience*, Belknap, Cambridge/MA, London 2003.
- Longerich P., *Heinrich Himmler: A Life*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Margalit A., Motzkin G., *The Uniqueness of the Holocaust*, Philosophy & Public Affairs 25(1995)1, 65–83.
- Miner R. H., *Atomic Holocaust, Nazi Holocaust: Some Reflections*, Diplomatic History 19(1995), 347–365.
- Rawls J., *Fifty Years after Hiroshima*, in: J. Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1999, 565–572.
- Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Rorty R., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Segel B. W., *A Lie and a Libel. The History of the Protocols of the Elders of Zion*, ed. by R.S. Levy, University of Nebraska Press, Lincoln 1995.
- Snyder T., *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, Basic Books, New York 2010.
- The New York Times* 8(1946)19.
- Tych F., *Speech before the German parliament on January, 27, 2010*, <http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/tych/rede/248106>.
- Walker J.S., *Recent Literature on Truman's Atomic Bomb Decision: A Search for Middle Ground*, Diplomatic History 29(2005), 311–334.
- Walker M., *Just and Unjust Wars*, Basic Books, London 1977.
- Wegner B., *The Waffen-SS. Its Ideology, Organization and Function*, Blackwell, Oxford 1990.
- Zimmermann R., *National Socialism – Bolshevism – Universalism*, in: *Nazi Ideology and Ethics*, eds. W. Bialas, L. Fritze, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014, 391–422.
- Zimmermann R., *Philosophie nach Auschwitz*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2005.

---

Rolf Zimmermann  
pohl-zimmermann@t-online.de  
University of Konstanz, Department of Philosophy  
Universitaetsstrasse 10, 78464 Konstanz  
DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.07

RAPHAEL COHEN-ALMAGOR

## WAS THE 1982 LEBANON WAR A JUST WAR?

**Abstract.** The debate over what constitutes a just war has an ancient history. Just war theories stem from philosophical, religious and military thinking. Christian religious thinkers, like St. Augustine (354–430), and Thomas Aquinas (1225–1274) spoke of laws of war and peace, reflecting on the reasons that bring about war (*jus ad bellum*) and the means employed in the conduct of war (*jus in bello*). A contemporary thinker who has developed a liberal theory on just and unjust wars that accentuates moral considerations is Michael Walzer. He used Clausewitz as a point of departure, aiming to construct an interdisciplinary liberal theory that brings together political theory, ethics and international relations. In this paper, I employ Walzer's theory to assess the justifications for the 1982 Israeli war in Lebanon. Section (I) provides historical-philosophical background and context. Section (II) accentuates the underpinning principles of Walzer's theory. Section (III) employs Walzer's theory to analyse the 1982 Lebanon War. Section (IV) addresses the question whether the Lebanon War was justified. I argue that the 1982 Lebanon War was not justified.

**Keywords:** ethics of war, just war theory, *jus ad bellum*, *jus in bello*, 1982 Lebanon War

1. Introduction. 2. Theory. 3. The Lebanon War. 4. Was the 1982 Lebanon War a Just War?  
5. Conclusion.

### 1. INTRODUCTION

The debate as to what constitutes a just war has an ancient history. The old saying “All is fair in love and war” might be true for love, but it is patently untrue for war. Theologians and scholars, politicians, diplomats and lawyers have devoted a great deal of their time to the challenging task of establishing criteria for what combatants can permissibly do in a time of war. In the Bible we find attempts

to distinguish between just and unjust wars, and to define just principles in the conduct of war.<sup>1</sup>

Just war theories stem from philosophical, religious and military thinking. Christian religious thinkers, like St. Augustine (354–430), and Thomas Aquinas (1225–1274) spoke of laws of war and peace, reflecting on the reasons that brought about war (*jus ad bellum*) and the means employed in the conduct of war (*jus in bello*). The Prussian military thinker Carl von Clausewitz (1780–1831) wrote: “As war is not an act of blind passion, but is dominated by the political object, therefore the value of that object determines the measure of the sacrifices by which it is to be purchased”.<sup>2</sup> War, according to Clausewitz, is the continuation of political negotiation by other, violent means. Policy does not stop when the war breaks: it continues violently. Therefore, national interests override military interests that, by definition, relate only to means, not to national ends. Morality is not an obstacle. The only restrictions on the employment of force relate to abilities.

More recently we benefited from Michael Walzer’s theory on just and unjust wars. His book, *Just and Unjust Wars*, originally published in 1977, helped the shaping of the foregoing literature and became a classic text. Walzer used Clausewitz as a point of departure, aiming to construct an interdisciplinary liberal theory that brings together political theory, ethics and international relations. Here I employ Walzer’s theory to assess the justifications for the 1982 Lebanon War. Section (II) accentuates the underpinning principles of Walzer’s theory. Section (III) explains Israel’s precarious position in the Middle East and its defence policy. Section (IV) employs Walzer’s theory to analyse the war. I argue that the 1982 Lebanon War was an unjust war.

---

1 Deuteronomy, Chapter 20, <http://skepticsannotatedbible.com/dt/20.html>.

2 C. von Clausewitz, *On War*, London 1968, 125. For a concise history of the just war theory, see: S.P. Lee, *Ethics and War*, Cambridge 2012, 35–67.

## 2. THEORY

According to Walzer, any violation of the territorial integrity or the political sovereignty of an independent state is called aggression.<sup>3</sup> It is a situation in which two or more parties engage in an armed conflict where human life and fundamental freedoms, as well as the sovereignty of the community, are challenged. Walzer writes: "Aggression is a singular and undifferentiated crime because, in all its forms, it challenges rights that are worth dying for."<sup>4</sup>

The victim of an aggression fights in self-defence on behalf of his community, rather than solely in his name. People have the right to engage in war and even to punish the state that decided to violate the serenity of their society. Walzer summarizes the standard theory of aggression in six points:

1. The international community is composed of independent states whose governments protect the rights and the interests of their residents.
2. International law is binding on all sovereign countries. It asserts the rights of all communities and above all their territorial integrity and political sovereignty.
3. Any threat or use of force by a state against the political sovereignty or the territorial integrity of another state is an act of aggression and a crime.
4. Aggression justifies two kinds of violent response: Defensive war by the attacked party, and a war of law enforcement by

---

3 M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 2006, 52. The definition of aggression that was accepted by the U.N. in 1974 is: "Aggression is the use of armed force by a State against the sovereignty, territorial integrity or political independence of another State, or in any other manner inconsistent with the Charter of the U.N". United Nations General Assembly Resolution 3314 (XXIX), <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/GAres3314.html>

4 M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 2006, 53.

the attacked party and by any other nation in the international community.

5. There is no justification for war actions except for aggression. Only the desire to cause injustice to another state might bring a state to justify declaration of war and the use of force.
6. Following defeat, the aggressor can also be punished for the world to see. This principle satisfies the wish for revenge and is also intended for deterrence, preventing other states from acting in a similar way in the future.<sup>5</sup>

Walzer uses the terms “justice” and “morals” interchangeably, as if they were one and the same: the value of justice is mixed with the value of morals. The moral person is honest and noble.<sup>6</sup> Justice is a primary impulse of the human soul, the backbone of the community’s basics. The just, or the moral person, is a virtuous person who is guided by a healthy sense of judgement about what is right for people to do, and what they should avoid doing. Following the long tradition mentioned *supra*, Walzer suggests that wars need to be analyzed at two levels:<sup>7</sup>

The first level is *jus ad bellum* – the justice of war, the right to engage in war. It concerns the reasons that brought about the war: ideas about righteous reason, righteous authority, righteous intention. According

---

5 Ibidem, 61–62. Walzer writes that all three considerations feature in the literature, though deterrence and restraint are most commonly accepted.

6 The Roman jurist Gnaeus Domitius Annius Ulpianus (170–223) explained that justice is the constant and perpetual will to allot to every man his due. He defined the term “justice”: “Honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere” (To live honorably, to harm no one, to give to each his own). For a critique of Walzer, see: A.J. Coates, *The Ethics of War*, Manchester 1997; A.J. Bellamy, *Supreme Emergencies and the Protection of Non-combatants in War*, *International Affairs* 80(2004)5, 829–850; J. McMahan, *The Ethics of Killing in War*, *Ethics* 114(2004), 693–733; J. McMahan, *Liability and Collective Identity: A Response to Walzer*, *Philosophia* 34(2006), 13–17; J. McMahan, *Killing in War*, New York 2009.

7 M. Walzer., *Just and Unjust Wars*, New York 2006, 21. For discussion on the origin of the terms *jus ad bellum* and *jus in bello*, see: R. Kolb, *Origin of the twin terms jus ad bellum/ jus in bello*, *International Review of the Red Cross* (1997)320, <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/misc/57jnuu.htm>



to this set of criteria, the justice of the cause is sufficiently great so as to warrant warfare.<sup>8</sup> *Jus ad bellum* also concerns the wish for the war to cease instead of bringing more evil than good to the world; the beliefs that war should be the last resort and that peace is always desired. Still, sometimes war is an ugly necessity in order to avoid an even greater evil.

The second level, *jus in bello*, relates to the conduct of war, the limitations and restrictions applied to the war from the very moment it begins. *Jus in bello* relates to the conditions that qualify a person as a combatant and the conditions that qualify legitimate targets, as well as to the strategy and tactics that can be resorted to, in terms of the scale of attacks and the weapons that can be used. As Immanuel Kant explained, the killing of innocent civilians should be avoided as much as possible, otherwise peace could not be concluded and the hostilities might turn into a war of extermination.<sup>9</sup> The end does *not* justify the means. Furthermore, beyond instrumental reasoning a more powerful type of reasoning is one of principle: even if the only way to achieve peace and prevent a war of extermination was to kill some civilians, the end still does not justify the means. The Hague Conventions of 1899 and 1907,<sup>10</sup> the Geneva Convention of 1949<sup>11</sup> and

---

8 *Just War Theory*, ed. M. Evans, Edinburgh 2005

9 I. Kant, *Political Writings*, 2<sup>nd</sup> ed. by H.S. Reis, Cambridge 1991, 96.

10 *Convention (II) with Respect to the Laws and Customs of War on Land and its annex: Regulations concerning the Laws and Customs of War on Land*, The Hague, 29 July 1899, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/Treaty.xsp?action=openDocument&documentId=CD0F6C83F96FB459C12563CD002D66A1>; *Convention (IV) respecting the Laws and Customs of War on Land and its annex: Regulations concerning the Laws and Customs of War on Land*, The Hague, 18 October 1907, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/Treaty.xsp?action=openDocument&documentId=4D47F92DF3966A7EC12563CD002D6788>. See also: A. Webster, *Hague Conventions (1899, 1907)*, in: *The Encyclopedia of War*, 13 November 2011, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338232.wbeow271/abstract.jsessionid=76ABA427B3F49C59B0F4BA1E9A80467D.d03t04?userIsAuthenticated=true&deniedAccessCustomisedMessage=> and [http://avalon.law.yale.edu/19th\\_century/final99.asp](http://avalon.law.yale.edu/19th_century/final99.asp)

11 <http://www.icrc.org/eng/war-and-law/treaties-customary-law/geneva-conventions/index.jsp>

the Additional Geneva Protocol of 1977<sup>12</sup> have consolidated some of the ideas of the just war theory into international law.

Thus it is possible to fight a just war by unjust means. To characterize a war as just, both the reasons for the war and the conduct of war should be just: the war should be fought in strict accordance with the accepted norms. Any discussion on the morality of war requires us to first understand the general analytical principles and then to apply them to the case at hand with meticulous attention to details, facts and events.

### 3. THE LEBANON WAR

On 28 January 1982, six terrorists tried to infiltrate Israel from Jordan.<sup>13</sup> Defence Minister Sharon and Chief of Staff Eitan pressed the government to retaliate in Lebanon, as the PLO headquarters was in Beirut. The government decided to attack the PLO from the air and the PLO responded by launching Katyusha rockets on Galilee.<sup>14</sup> Some months later, on 3 June 1982, an Abu Nidal (a terror organization *opposed* to the PLO) terrorist shot and maimed Shlomo Argov, the Israeli Ambassador to London. This was the trigger to a long, unnecessary war that convulsed Israeli society for many years.

On 5 June 1982, the Israeli government convened to examine retaliation options. Violations of the *status-quo* by Israel's enemies were deemed unacceptable and assassination of a senior official was considered one such violation. Furthermore, Israel had the ability to overcome single-handedly challenges posed by or from neighbouring states. The government fatal meeting was short and decisive. Loyal

---

12 Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), 8 June 1977, <http://www.icrc.org/ihl.nsf/full/470?opendocument>

13 A. Naor, *Cabinet at War*, Tel Aviv 1986, 33.

14 *Ibid.*, 38.

to its security principles, Israeli leaders wished to be perceived as a resolute and determined actor, willing to protect state interests as required and to restore its deterrence. It was decided to open a limited military operation; limited in time, 48 hours, and limited in scope, 40 km deep into Lebanese territory. The Prime Minister declared that “we won’t attack the Syrians” who had a military presence in Lebanon.<sup>15</sup> On 6 June 1982, a massive military force crossed the border into southern Lebanon but military orders spoke about the destruction of the Syrian army in Lebanon.<sup>16</sup> At that time, no one questioned the fact that a massive quantity of troops (including reserves) and tanks, disproportionate for such a limited operation, was sent into Lebanon (see Section III *supra*): “IDF commanders knew they will reach Beirut. They understood that such enormous forces are not employed for a mere 48 hours operation.”<sup>17</sup>

The political decision-makers had different intentions. The government authorized a limited offensive. As said, “Operation Peace for Galilee” was intended (at least publicly by *some* government members) to last no more than 48 hours, aimed to destroy the PLO in a radius of 40 kilometres north of the Israeli border so as to secure the Galilee region from rocket attacks.<sup>18</sup> Defence Minister Ariel Sharon, however, aimed at reaching the gates of Beirut, to bring about a regime change in Lebanon, and to engage with the Syrian military force in Lebanon. Those aims were known to the military commanders but unknown to the majority of the Israeli government. The Israeli public at large was also unaware of Sharon’s grand design.<sup>19</sup>

---

15 Z. Schiff, E. YA’Ari, *War of Deception*, Jerusalem – Tel-Aviv 1984, 18.

16 *Ibid.*, 20.

17 S. Shiffer, *Snow Ball*, Tel-Aviv 1984, 94; Y. Gvirtz, *Eli Geva: My truth*, Yedioth Ahronoth 29 May 1992, 8–11.

18 S. Shiffer, *op.cit.*, 93.

19 A. Bregman, *Israel’s Wars*, London 2010, 170; A. Naor, *op. cit.*, 15–17; Z. Schiff and E. YA’Ari, *op. cit.*, 37, 115; Z. Schiff and E. YA’Ari, *Israel’s Lebanon War*, New York 1984, 56.

Defence Minister Sharon's Grand Oranim (Pines) plan was to see that Bashir Gemayel became the president, to force the Syrians out of Lebanon, to expel the PLO from Lebanon, and to allow the Christians a free hand with the Palestinian refugees. The refugees would be forced to leave, and as the Syrians would not allow them into their own territory, they would have to leave for Jordan. Hundreds of thousands of refugees would bring about a regime change in Jordan as well, making it into Palestine. Once a Palestinian State would be installed, Palestinians from Gaza and the West Bank would have the option to merge with their brethren in the East Bank.<sup>20</sup> Thus, the grand design was to change the region fundamentally in Israel's favour; with one blow to find a solution to the Palestinian problem, and to bring regime changes in Lebanon and Jordan. However, the odds against this plan were too high and far too risky and, more fundamentally, there was no just cause for war in pursuing such a plan.

The Israeli government was thus manipulated by Defence Minister Sharon, whose plans were far grandeur and far-reaching than the plans the government had in mind. This could have happened because the government did not have the ability to understand or to monitor military movements. They felt unable to contest Sharon's and Eitan's military capabilities.<sup>21</sup> The ambitions of Sharon and Eitan were not transparent to the government. Besides Sharon, there was only one other general in the government, Mordechai Zippori, who was able to comprehend military issues that the defence minister chose not to disclose, and to read military maps. Indeed, Zippori was the first to understand that Sharon was pushing the government to a wider, extended war.

---

20 A. Naor, op. cit., 30–31; Z. Schiff, E. YA'Ari, *War of Deception*, op. cit., 38; Z. Schiff, E. YA'Ari, *Israel's Lebanon War*, op. cit., 43; R. Ben-Yishai, *Fire salvo and rice salvo: 30 years to the first Lebanon War*, Ynet 25 May 2012, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4234086,00.html>

21 E. Haber, *Conspiracy of silence*, Yedioth Ahronoth 24 September 1985, 6–7; A. Naor, op. cit., 165.

On 8 June, Prime Minister Begin thought that the operation was nearing its end. In a speech delivered on that day, Begin emphasized that “Once we have reached the 40km line from our northern border, the fighting would stop.”<sup>22</sup> Begin also asserted that Israel was interested in avoiding a conflict with Syria. The reality, however, was completely different: on that same day, one of IDF’s armoured brigades attacked Syrian forces around the town of Jezzine.

On 11 June, as a result of American pressure, a ceasefire was declared. If the war were to end then, its publicly declared aim – securing Israel’s northern border and freeing Galilee from the threat of rocket terror – would have been achieved. But at that point the undeclared aims, as outlined in the Grand Oranim Operation Plan, which Defence Minister Sharon was aiming to achieve without explicitly detailing the plans to the government, were not achieved. Yassir Arafat and his men were still in Beirut, the Syrians were present in Lebanon, and the Lebanese president was their puppet Elias Sarkis. Thus orders were given to the Israeli divisions to break the ceasefire.<sup>23</sup> On 12 June, the escalation continued when Prime Minister Begin and a small number of ministers decided to conquer western Beirut. Sharon successfully persuaded Begin that this move was essential for Israel’s victory over the PLO. That decision negated all previous government decisions. Other ministers within the government resented that decision and voiced their dissent. Begin found himself in a minority within the government and the proposed operation inside Beirut was delayed.<sup>24</sup> Sharon, however, remained convinced that entering Beirut was necessary. On 13 June, a first meeting took place between Israeli paratroopers and representatives of the Lebanese Christian Phalanges.<sup>25</sup> The meeting was not authorised

---

22 U. Benziman, *Sharon: An Israeli Caesar*, Tel Aviv 1985, 248; Z. Schiff, E. YA’Ari, *War of Deception*, op. cit., 186.

23 U. Benziman, op. cit., 252.

24 S. Shiffer, op.cit., 108.

25 Z. Schiff, E. YA’Ari, *War of Deception*, op. cit., 235.

by the Israeli government. Prime Minister Begin denied the presence of IDF troops in Beirut while the media was broadcasting live from the Lebanese capital, showing the IDF forces inside Beirut.<sup>26</sup> Begin either did not know the facts, or wished to hide them.

On 26 June, Sharon redefined the war's aims: First of all and most importantly, "the elimination of the PLO, the elimination of the terrorist force in Lebanon". Second, "the removal of the Syrian army, which was the one to give protection" and provide massive support to the terrorists. Third, "we might reach a peace agreement with another Arab state, in the north."<sup>27</sup> Those ends were never approved as such by the government. But they were known to the army generals.

In early August 1982, the IDF pressed onto West Beirut. For the first time in Israel's history, the IDF was inside an Arab capital, holding strategic positions inside Beirut. On 12 August, the Israeli pressure took its toll and Arafat agreed to evacuate his headquarters. On 21 August, the evacuation of the PLO from Beirut had started. Two days later, on 23 August, Israel's ally, the Maronite Christian leader Bashir Gemayel, was elected President of Lebanon. The Israeli decision-makers were very happy to witness this historic milestone. But as the war progressed and the IDF suffered more casualties, Israeli public consensus and legitimation of the war eroded significantly. More and more people felt the government had lost control, that human lives were lost in vain, and that the aims were unrealistic.

#### 4. WAS THE 1982 LEBANON WAR A JUST WAR?

The Lebanon War was designed to achieve extravagant and speculative aims. It was morally suspect and politically dangerous. Israel was

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>27</sup> A. Sharon, *Interview on Israel television*, 26 June 1982, <http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign%20Relations/Israels%20Foreign%20Relations%20since%201947/1982-1984/33%20Interview%20with%20Defense%20Minister%20Sharon%20on%20Israe>

willing to commit more and more forces to install a new order in Lebanon. Israeli leaders knew that once the Christian militias took hold of the reins of government, they would urge the Palestinians to leave Lebanon. In an interview on the Israel radio on 14 June 1982, Sharon said that “our aim in Beirut is not to alter the situation in Lebanon” and also that “What we want in Lebanon is that there should not be a situation whereby the terrorist organizations can re-establish themselves and act against Israel and against Jewish and Israeli institutions around the world.”<sup>28</sup> Preventing the terrorists from re-establishing themselves, however, would require either indefinite Israeli presence in Lebanon, including Beirut, something that the government denied wishing, or establishing a friendly regime in Beirut that would cater for the Israeli interests, something that Sharon denied (“our aim (...) is not to alter the situation in Lebanon”).

The grand design of the war and its conduct, as orchestrated by Defence Minister Sharon and Chief of Staff Eitan, diverged sharply from Israel’s security doctrine. The Israeli army is called Israel *Defence* Force for a reason; but this war was ambitious, adventurous, belligerent and unnecessary. It had put the lives of thousands of troops in harm’s way in order to reshape the face of the Middle East and to reach far-fetched and unwarranted aims. The expansion of Israeli territory at the expense of Lebanon and the affecting of regime change to bring Gemayel to power are both unjustified causes of war. This is as far as *jus ad bellum* is concerned. What about the conduct of war, *jus in bello*?

Because Sharon and Eitan had different aims from those authorized by the government, the war conduct was inappropriate, risking soldiers’ lives without providing them with the necessary

---

28 A. Sharon, *Interview on Israel radio*, 14 June 1982, <http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign%20Relations/Israels%20Foreign%20Relations%20since%201947/1982-1984/19%20Interview%20with%20Defense%20Minister%20Sharon%20on%20Israe>

protections.<sup>29</sup> Authorization of military moves was granted sometimes before action and sometimes after. The government was simply faced with *fait accompli* army positions as it was manipulated by Sharon.<sup>30</sup>

The IDF bombarded Beirut and other Lebanese towns, killing scores of civilians. A distinction should be made between targeting civilians on purpose, and unintentionally harming civilians who happen to be in harm's way. While the former should never be permitted, the latter might be an unfortunate occurrence in the conduct of war. The distinction is not always easy to make. The intention of the army officers are not always made public, and thus are not always clear. When intentions are not openly declared, then inference from the conduct of war is required. Guiding principles for evaluation are the scope of the attack and the proportionality of the used force. To recall, proportionality means that the harm inflicted on the opponent does not significantly surpass the resisted evil caused by the enemy. It requires weighing the immorality of an attack against the military gain that it is intended to achieve. I reiterate that proportionality means that the harm one inflicts must not be excessive in relation to the harm one prevents, and that what counts as excessive is different when those harmed are wrongdoers rather than innocent bystanders. Commanders should thus be cognizant of the harms of collateral damage, aiming to direct attacks on the enemy and invest efforts to ensure that innocent lives will not be lost unnecessarily.<sup>31</sup>

---

29 E. Haber, *Beirut-Damascus Road*, Yedioth Ahronoth 31 May 1985, 27-29; Y. Gvirts, *Eli Geva: My truth*, Yedioth Ahronoth 29 May 1992, 9.

30 Y. Shavit, *Investigation committee on Lebanon would prevent future deceit of government*, Yedioth Ahronoth 3 May 1985, 7; Y. Klimovitzki, *Next to Menachem Begin during Lebanon War*, Yedioth Ahronoth 5 June 1992 (Shabbat Supp.), 1-5, 26.

31 J. McMahan, *The Ethics of Killing in War*, op. cit., 693-733; J. McMahan, *Killing in war*, op. cit.; J. McMahan, *The Just Distribution of Harm Between Combatants and Noncombatants*, op. cit., 342-379; S. Nathanson, *Terrorism and the Ethics of War*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 94-103.



Furthermore, Israel bears responsibility for the conduct of its allies and proxies in Lebanese territory under its control. Article 43 of the Fourth Hague Convention holds: “The authority of the legitimate power having in fact passed into the hands of the occupant, the latter shall take all the measures in his power to restore, and ensure, as far as possible, public order and safety, while respecting, unless absolutely prevented, the laws in force in the country”. Article 46 of the same Convention maintains: “Family honour and rights, the lives of persons, and private property, as well as religious convictions and practice, must be respected.”<sup>32</sup>

Loyal to their own plan to oust the Palestinians from Lebanon, and wanting to avenge Gemayel’s assassination, on 16–18 September 1982, Christian Phalangist militia, headed by Elie Hobeika, massacred some 1,700 refugees in the Sabra and Shatila camps under the eyes of Israeli battalions. Art 73 of the Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), applies to refugees and stateless persons. It holds: “Persons who, before the beginning of hostilities, were considered as stateless persons or refugees under the relevant international instruments accepted by the Parties concerned or (...) shall be protected persons (...) in all circumstances and without any adverse distinction.”<sup>33</sup>

The Lebanon War was very costly for Israel: Between 5 June 1982, and 31 May 1985, 1,216 soldiers died.<sup>34</sup> In 1985, Israel withdrew from

---

32 *Convention (IV) Respecting the Laws and Customs of War on Land and its annex: Regulations concerning the Laws and Customs of War on Land*, The Hague, 18 October 1907, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/Treaty.xsp?action=openDocument&documentId=4D47F92DF3966A7EC12563CD002D6788>

33 *Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)*, 8 June 1977, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/7c4d08d9b287a42141256739003e636b/f6c8b9fee14a77fdc125641e0052b079>

34 Schiff and YA’ari, 1984a; Bard, [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/Lebanon\\_War.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/Lebanon_War.html)

most of Lebanon, with the exception of a security zone extending eight miles into south Lebanon to protect Israeli civilians from terror attacks. Only on 24 May 2000, when Prime Minister Ehud Barak was in power, did Israel withdraw completely from Lebanon, ending a 22-year military presence inside the territory of its northern neighbour.

## 5. CONCLUSION

The 1982 Lebanon War was an unjustified war of choice and aggression. Indeed, the Lebanon War was a paradigmatic unjust war. Israel's "Power Politics" orientation of rejecting juridical and moral codes of behaviour when those seemed to contradict the desired aims was well manifested in the Lebanon War. The long presence of the IDF in Lebanon strengthened anti-Israeli forces in Lebanon, including another resistance-terrorist organization, the Hezbollah, a far more sophisticated and dangerous organization than the PLO had ever been in Lebanon. The Hezbollah became part of the Lebanese government, and its gunmen sit just across the Israeli border. The war had sunk Israeli forces in the Lebanese swamp for eighteen long years, during which hundreds of soldiers were killed and thousands were injured while Israel had gained very little politically and militarily.

## BIBLIOGRAPHY

### ENGLISH

- Bellamy A.J., *Supreme Emergencies and the Protection of Non-combatants in War*, International Affairs 80(2004)5, 829–850.
- Ben-Yishai R., *Fire salvo and rice salvo: 30 years to the first Lebanon War*, Ynet 25 May 2012, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4234086,00.html>
- Clausewitz, C. von, *On War*, Penguin, London 1968.
- Coates A.J., *The Ethics of War*, Manchester University Press, Manchester 1997.
- Convention (II) with Respect to the Laws and Customs of War on Land and its annex: Regulations concerning the Laws and Customs of War on Land*, The Hague, 29 July

- 1899, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/Treaty.xsp?action=openDocument&documentId=CD0F6C83F96FB459C12563CD002D66A1>
- Convention (IV) Respecting the Laws and Customs of War on Land and its annex: Regulations concerning the Laws and Customs of War on Land*, The Hague, 18 October 1907, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/Treaty.xsp?action=openDocument&documentId=4D47F92DF3966A7EC12563CD002D6788>
- Just War Theory*, ed. M. Evans, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.
- Geneva Conventions, Additional Protocol I, art. 48*, <http://deoxy.org/wc/wc-protocol.htm>
- Geneva Conventions, Article 50*, <http://www.icrc.org/ihl.nsf/WebART/470-750064?OpenDocument>
- Geneva Conventions, Article 57*, <http://deoxy.org/wc/wc-protocol.htm>
- Kant I., *Political Writings*, 2<sup>nd</sup> ed. H.S. Reis, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Kolb R., *Origin of the twin terms jus ad bellum/jus in bello*, International Review of the Red Cross (1997) 320, <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/misc/57jnuu.htm>
- Lee S.P., *Ethics and War*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- McMahan J., *Killing in War*, Oxford University Press, New York 2009.
- McMahan J., *Liability and Collective Identity: A Response to Walzer*, *Philosophia* 34(2006), 13–17.
- McMahan J., *The Ethics of Killing in War*, *Ethics* 114(2004), 693–733.
- McMahan J., *The Just Distribution of Harm Between Combatants and Noncombatants*, *Philosophy and Public Affairs* 38(2010)4, 342–379.
- Nathanson S., *Terrorism and the Ethics of War*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)*, 8 June 1977, <https://www.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/7c4d08d9b287a42141256739003e636b/f6c8b9fee14a77fdc125641e0052b079>
- Schiff Z., YA'Ari E., *Israel's Lebanon War*, Simon and Schuster, New York 1984.
- Sharon A., *Interview on Israel radio*, 14 June 1982, <http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign%20Relations/Israels%20Foreign%20Relations%20since%201947/1982-1984/19%20Interview%20with%20Defense%20Minister%20Sharon%20on%20Israe>
- Sharon, A., *Interview on Israel television*, 26 June 1982, <http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign%20Relations/Israels%20Foreign%20Relations%20since%20>

- 1947/1982-1984/33%20Interview%20with%20Defense%20Minister%20Sharon%20on%20Israel
- Israel and A Palestinian State – Zero Sum Game?*, ed. A. Stav, Zmora-Bitan, Shaarei Tikva 2001.
- United Nations General Assembly Resolution 3314 (XXIX)*, <http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/GAres3314.html>
- Walzer M., *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 2006.
- Webster A., *Hague Conventions (1899, 1907)*, in: The Encyclopedia of War, 13 November 2011, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338232.wbeow271/abstract;jsessionid=76ABA427B3F49C59B0F4BA1E9A80467D.d03t04?userIsAuthenticated=true&deniedAccessCustomisedMessage=>

## HEBREW:

- Benziman U., *Sharon: An Israeli Caesar*, Adam, Tel Aviv 1985.
- Gvirtz Y., *Eli Geva: My truth*, Yedioth Ahronoth 29 May 1992, 8–11.
- Haber E., *Beirut–Damascus Road*, Yedioth Ahronoth 31 May 1985, 27–29.
- Haber E., *Conspiracy of silence*, Yedioth Ahronoth 24 September 1985, 6–7.
- Klimovitzki Y., *Next to Menachem Begin during Lebanon War*, Yedioth Ahronoth 5 June 1992 (Shabbat Supp.), 1–5, 26.
- Naor A., *Cabinet at War*, Yedioth Ahronoth, Tel Aviv 1986.
- Schiff Z., YA'Ari E., *War of Deception*, Schocken, Jerusalem and Tel-Aviv 1984.
- Shavit Y., *Investigation committee on Lebanon would prevent future deceit of government*, Yedioth Ahronoth 3 May 1985, 7.
- Shiffer S., *Snow Ball*, Idanim-Yedioth Ahronoth, Tel-Aviv 1984.

---

I thank Adam Cebula and the referees of *Studia Philosophiae Christianae* for their constructive comments. RC-A.

---

Raphael Cohen-Almagor  
 R.Cohen-Almagor@hull.ac.uk  
 The University of Hull, School of Law and Politics  
 Cottingham Road, HU6 7RX Hull, United Kingdom  
 DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.08

ADAM CEBULA

## W CZTERDZIEŚCI LAT PO PUBLIKACJI *WOJEN SPRAWIEDLIWYCH I NIESPRAWIEDLIWYCH* MICHAELA WALZERA. KILKA UWAG NA TEMAT ZASADY RÓWNEGO STATUSU MORALNEGO UCZESTNIKÓW DZIAŁAŃ ZBROJNYCH

**Streszczenie.** Artykuł zawiera szkieletową analizę jednego z najważniejszych założeń teorii wojny sprawiedliwej zaprezentowanej przez Michaela Walzera w jego głównym dziele poświęconym etyce wojny. Zgodnie z postulatami autora *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych*, kontrowersyjny charakter zasady moralnej równości żołnierzy wyeksponowany zostaje poprzez jej konfrontację z rzeczywistym przebiegiem zdarzeń wyznaczających początek konfliktu zbrojnego, stanowiącego główny przedmiot rozważań Walzera, tj. drugiej wojny światowej. Wykluczenie indywidualnej odpowiedzialności osób biorących udział w operacji militarnej, która nie znajduje żadnego moralnego uzasadnienia, wydaje się pociągać za sobą szereg konsekwencji stanowiących poważne obciążenie dla całościowego modelu Walzera. Utrzymanie niezbędnego poziomu koherencji teorii wojny sprawiedliwej łączy się z koniecznością modyfikacji walzerowskiej zasady równości – przynajmniej w odniesieniu do uczestników tzw. wojny wyniszczającej.

**Słowa kluczowe:** etyka wojny, teoria wojny sprawiedliwej, zasada moralnej równości żołnierzy, propaganda wojenna, indywidualna odpowiedzialność moralna

1. Walzerowska zasada moralnej równości żołnierzy i jej krytyka z pozycji rewizjonistycznych.
2. Równościowa teza Walzera a przebieg niemieckiej kampanii wrześniowej 1939 r.
3. Indywidualna odpowiedzialność żołnierzy za uczestnictwo w wojnie wyniszczającej.

Opublikowana w 1977 r. głośna rozprawa Michaela Walzera poświęcona konfliktom zbrojnym<sup>1</sup> stanowiła nawiązanie do tradycyjnych ujęć etyki wojny, wypracowanych w ciągu minionych kilkunastu wieków na gruncie chrześcijańskiej filozofii moralnej. Podejmując w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych* klasyczne

---

1 M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. z ang. M. Szczubiałka, Warszawa 2010.

wątki rozważań wokół moralnych aspektów działań militarnych, zaproponował Walzer jednocześnie znaczącą rewizję tych ujęć. Sformułowana w sposób wyrazisty odnowiona wersja teorii wojny sprawiedliwej, doczekała się szeregu krytycznych opracowań, eksponujących kontrowersyjny charakter zarówno kluczowych rozstrzygnięć normatywnych zaproponowanych przez Walzera – takich jak uchylenie standardowych reguł wojny w związku ze „stanem najwyższego zagrożenia”<sup>2</sup> – jak i najbardziej podstawowych założeń leżących u podłoża tejże koncepcji<sup>3</sup>. Jako główny argument w obronie własnego stanowiska prezentuje Walzer tezę o metodologicznej niewspółmierności dominujących współcześnie sposobów uprawiania etyki działań militarnych względem jego własnej perspektywy badawczej, akcentującej pierwszeństwo historycznego – a nie jedynie teoretycznego – kontekstu filozoficznych dociekań nad zjawiskiem wojny<sup>4</sup>. Celem niniejszego artykułu jest podjęcie próby krytycznej analizy jednego z kluczowych elementów teorii Walzera na warunkach proponowanych przez autora *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych*. Przedstawione poniżej uwagi dotyczą Walzerowskiej zasady moralnej równości wszystkich żołnierzy biorących udział w wojnie (tj. „atakujących” i „obrońców”) jako całkowicie niezależnej od kwestii słuszności czy też niesłuszności celów strategicznych, przyświecających poszczególnym stronom zbrojnego konfliktu.

---

2 Zob.: Ch. Toner, *Just war and the Supreme Emergency Exemption*, *The Philosophical Quarterly* 55(2005)221, 545–561; D. Statman, *Supreme emergencies revisited*, *Ethics* 117(2006)10, 58–79.

3 Zob.: J. McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, w: *Etyka wojny*, red. T. Kuniński, T. Żuradzki, Warszawa 2009, 101–143.

4 Zob.: M. Walzer, *Just and Unjust Wars* (posłowie do piątego wydania), New York 2015, 335–346.

## 1. WALZEROWSKA ZASADA MORALNEJ RÓWNOŚCI ŻOŁNIERZY I JEJ KRYTYKA Z POZYCJI REWIZJONISTYCZNYCH

Jednym z najbardziej podstawowych założeń, na których opiera Walzer swoją koncepcję etyki wojny, jest logiczna i aksjologiczna niezależność reguł warunkujących usprawiedliwienie wszczęcia wojny (tzw. reguł *ad bellum*) oraz reguł dotyczących sposobów prowadzenia działań zbrojnych (tzw. reguł *in bello*). Charakterystyczną cechą pierwszego zestawu reguł jest to, że odnoszą się one wyłącznie do zbiorowych podmiotów, jakimi są państwa (uznawane przez Walzera, w zgodzie z szerokokorozumianą teorią umowy społecznej, za zbiorowości ludzkie wyposażone w uprawnienia, będące pochodną indywidualnych praw tworzących je jednostek, choć zarazem posiadające pewną dozę autonomii, ugruntowaną w fenomenie „wspólnego życia” tychże jednostek<sup>5</sup>). To jedynie państwa – poprzez złamanie reguł *ad bellum* – stają się (mogą się stać) agresorami w stosunku do innych państw, podczas gdy poszczególni żołnierze walczący po obydwu stronach frontu zachowują względem siebie moralną równość. „Wojna sama w sobie – pisze Walzer – nie jest relacją między osobami, lecz między

---

5 Zaistnienie w obrębie danego państwa fenomenu wspólnego życia jego mieszkańców jest, zdaniem Walzera, warunkiem koniecznym do nabycia przez to państwo prawa do zbrojnej obrony własnej suwerenności: „Państwo, w którym nie istnieje wspólne życie albo takie, które nie broni istniejącego wspólnego życia, może nie mieć moralnego usprawiedliwienia dla obrony samego siebie”. M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. z ang. M. Szczubińska, Warszawa 2010, 105. Uznając realność politycznej wspólnoty będącej czymś więcej niż „sumą” życiowej aktywności wszystkich jej członków, odżegnuje się Walzer zarazem od możliwości przypisania wspólnotowemu życiu jakiegokolwiek formy transcendencji (tamże, 367). Wydaje się jednak – zwłaszcza w kontekście szeroko dyskutowanego stanowiska Walzera dotyczącego szczególnych uprawnień przywódców politycznych w sytuacji tzw. „stanu najwyższego zagrożenia” (*supreme emergency*) – że teza o swego rodzaju bytowej autonomii państwa pozostaje niezbędnym założeniem teorii politycznej leżącej u podłoża *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych*. Piszę o tym w: A. Cebula, *Occasional Inevitability of War Crimes or Ethically Unjustified Hegemony of (Some of) the Rights of Civilians? Some Remarks on the Duplex Nature of Extra-Moral Absolutism*, *Ethical Perspectives* 24(2017)1, 107–122.

ciałami politycznymi i ich ludzkimi narzędziami. Te ludzkie narzędzia (...) są »takimi samymi biedakami jak ja«, schwytanymi w pułapkę wojny, której nie wywołali. Odkrywam, że są mi równi moralnie<sup>6</sup>. Moralna równość osób toczących (mogących toczyć) ze sobą walkę na polu bitwy staje się elementem przed-politycznych uwarunkowań relacji międzypaństwowych, w ramach których sama wojna jest „(...) stanem moralnym obejmującym podobne przyzwolenie, choć w rzeczywistości nie na poziomie suwerennych państw, lecz armii i indywidualnych żołnierzy. Bez równego prawa do zabijania wojna jako działalność rządzona regułami przestałaby istnieć, a jej miejsce zajęłyby zbrodnia i kara, sprzysiężenia zła i zbrojna egzekucja prawa<sup>7</sup>. Walczących na wojnie w imieniu swoich własnych państw żołnierzy nie dotyczy zatem ani w żaden sposób nie obciąża słuszność czy też brak słuszności reprezentowanej przez nich sprawy; jednocześnie wszyscy uczestnicy działań zbrojnych, niezależnie od obiektywnego rozkładu racji między stronami konfliktu, zobowiązani są do przestrzegania reguł określających dozwolone metody prowadzenia walki, tzw. reguł *in bello*. Naczelne miejsce wśród tych ostatnich zajmuje zasada zabraniająca atakowanie osób niewalczących<sup>8</sup> – wojna w myśl Walzera, podążającego w tym względzie za większością współczesnych badaczy etyki działań zbrojnych, to prowadzona przez państwa w sposób zorganizowany „walka między walczącymi<sup>9</sup>”.

Zaprojektowane w teorii Walzera radykalne odseparowanie reguł *ad bellum* i *in bello* stanowi istotną modyfikację klasycznych postaci

---

6 M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, dz. cyt., 83.

7 Tamże, s. 89.

8 Przynależność do tej kategorii rozstrzygana jest w oparciu o funkcjonalne powiązania między określonym typem działalności a bezpośrednim przebiegiem działań zbrojnych: „walczącym” będzie np. pracownik zakładów zbrojeniowych czy też kierowca ciężarówki dostarczającej broń na front. Por. E. Anscombe, *War and Murder*, w: *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, red. W. Stein, London and New York 1961, 45–62.

9 M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, dz. cyt., 91.



teorii wojny sprawiedliwej, które dopuszczają istnienie związku między moralną oceną indywidualnego zaangażowania w konflikt zbrojny, a możliwością usprawiedliwienia celów przyświecających poszczególnym stronom tegoż konfliktu. Znaczenie słuszności sprawy, o którą prowadzona jest walka, dla uczestniczącej w tej walce jednostki eksponuje w swych pismach Paweł Włodkowiec, biorący pod uwagę skomplikowanie relacji wynikających z generalnej zasady podporządkowania indywiduum decyzjom władz politycznych: „tylko poddany ma usprawiedliwienie, gdy pomaga swemu panu, jeżeli zachodzi wątpliwość poparta prawdopodobieństwem, co do sprawiedliwości wojny: ale tu działa węzeł posłuszeństwa, do którego to posłuszeństwa jest obowiązany. Inaczej jest [tj. nie ma usprawiedliwienia – przyp. A.C], gdyby był pewien, że wojna jest niesprawiedliwa, albo z prawdopodobieństwem w to wierzył (...) A nie usprawiedliwia go obawa utraty rzeczy doczesnych, ponieważ choć obawa zmniejsza winę, to jednak zupełnie jej nie wyklucza”<sup>10</sup>. Mająca swe źródła w pismach św. Augustyna reguła indywidualnej odpowiedzialności za zabijanie osób walczących w słusznej sprawie (odpowiednio ograniczonej stosownie do zasobu wiedzy posiadanej przez szeregowych uczestników wojny niesprawiedliwej, czy też pozostających w ich zasięgu możliwości nabycia/przetworzenia takiej wiedzy), powtórzona zostaje w sto lat po sporze polsko-krzyżackim, rozstrzygniętym na Soborze Konstancji zgodnie z argumentacją Włodkowica, przez Francisco de Vitorię<sup>11</sup>.

Nie jest zaskakujące, że podstawowe założenia odnowionej wersji teorii wojny sprawiedliwej autorstwa Walzera stały się przedmiotem

---

10 P. Włodkowiec, *Saevientibus*, w: *Dzieła wybrane Pawła Włodkowica*, red. L. Ehrlich, Vol. I, Warszawa 1968, 65–66, podkreślenie moje.

11 F. de Vitoria, *De iure belli*, w: *Francisco de Vitoria: Political Writings*, red. J. Lawrance, A. Pagden, tłum. na ang. J. Lawrance, Cambridge 1991, 306–308.

ostrego sporu wśród współczesnych myślicieli zajmujących się etyką wojny. Najbardziej rozpoznawalnym stanowiskiem polemicznym względem poglądów amerykańskiego filozofa jest ich szeroko zakrojona krytyka sformułowana przez Jeffa McMahana. Występując przeciw oddzieleniu reguł *ad bellum* i *in bello* prezentuje on tezę, zgodnie z którą status moralny osób walczących w słusznej sprawie jest całkowicie odmienny niż status moralny uczestników działań zbrojnych ukierunkowanych na cel niesłuszny. O ile ci pierwsi zasadniczo „nie czynią niczego, co odbierałoby im prawo do tego, by ich nie atakować czy nie zabijać, nie robią niczego, co pozbawiałoby ich ochrony moralnej przed atakiem”, o tyle ci drudzy – w zdecydowanej większości przypadków – „nie mogą uczestniczyć w wojnie nie dopuszczając się zła”<sup>12</sup>. Głównym powodem takiego stanu rzeczy jest, zdaniem McMahana, brak możliwości spełnienia przez niesłusznie walczących wymogu proporcjonalności (stanowiącego jedną z kluczowych reguł *in bello*). Tym samym zasada moralnej równości wszystkich żołnierzy biorących udział w wojnie zostaje przez niego w sposób fundamentalny zakwestionowana.

Zasadnicza linia obrony stosowana przez zwolenników Walzerowskiego paradygmatu etyki wojny sprowadza się do podnoszenia względem McMahana i jego „rewizjonistycznych” sprzymierzeńców zarzutu ahistoryczności ich wywodów, mającej w znacznym stopniu dyskredytować prezentowany w nich sposób argumentacji. Przykłady przedstawiane przez przeciwników teorii klasycznej jako dowody jej wadliwości nie są, zdaniem obrońców Walzera, prawidłowo osadzone w kontekście historycznym, cechuje

---

12 J. McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, w: *Etyka wojny*, red. T. Kuniński, T. Żuradzki, Warszawa 2009, 114, 122. Wyjątkowymi przypadkami, w których, zdaniem McMahana, następuje odwrócenie ról między walczącymi w słusznej i niesłusznej sprawie w zakresie moralnej oceny ich działania są: i) podjęta przez słusznie walczących próba osiągnięcia własnego celu za pomocą niegodziwych środków oraz ii) podjęta przez nich próba realizacji niesprawiedliwego, podrzędnego zamysłu taktycznego w ramach słusznej strategii ogólnej (tamże, 120).

je typowe dla eksperymentów myślowych niedookreślenie, zaś samo założenie ich analogiczności do sytuacji rzeczywistych obarczone jest szeregiem epistemologicznych uproszczeń<sup>13</sup>. W odniesieniu do centralnej dla swej koncepcji tezy o moralnej równości żołnierzy, przywołuje Walzer – zgodnie z własną metodologią – jej domniemane potwierdzenie w postaci realnych zdarzeń rozgrywających się w Europie podczas procesów sądowych kończących drugą wojnę światową. Fakt, że przedmiotem takich procesów stało się m.in. zachowanie tysięcy Holendrów kolaborujących z hitlerowskim reżymem, natomiast nie dotyczyły one w żadnym przypadku działań niemieckich czy włoskich żołnierzy walczących na froncie, potwierdza, zdaniem autora *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych*, zasadność objęcia tej drugiej grupy osób przywilejem moralnej równości przynależnym wszystkim uczestnikom działań zbrojnych, tj. nadania członkom formacji wojskowych zaangażowanych w bezpośrednią agresję przeciw suwerennym państwom statusu równego statusowi ich przeciwników, walczących w obronie własnych krajów: „żołnierze ci (...) robili to, co się wtedy robiło, co robili wszyscy inni; to, co ich rodzice i przyjaciele, nauczyciele i pastorzy, a także przywódcy ich kraju, wskazywali jako działanie słuszne – i w ostatecznym rozrachunku nie wymuszaliśmy od żadnego z nich przedstawienia wyjaśnień jego (jej) zachowania. Po raz kolejny zatem dokonaliśmy skolektywizowania ich statusu prawnego i moralnego”<sup>14</sup>.

---

13 M. Walzer, *Response to McMahan's Paper*, *Philosophia* 34(2006), 43–45; Tenze, *Just and Unjust Wars* (posłowie do piątego wydania), New York 2015; M. Rigstad, *Putting the War Back in Just War Theory. A Critique of Examples*, *Ethical Perspectives* 24(2017)1, 123–144.

14 M. Walzer, *Response to McMahan's Paper*, tum. z ang. A. Cebula, *Philosophia* 34(2006), 44.

## 2. RÓWNOŚCIOWA TEZA WALZERA A PRZEBIEG NIEMIECKIEJ KAMPANII WRZEŚNIOWEJ 1939 R.

Jedną z kluczowych kwestii, które pojawiają się w kontekście zarysowanego wyżej sporu, jest pytanie o możliwość zakwestionowania nader kontrowersyjnego – jak się wydaje – założenia teorii Walzera przy jednoczesnym zachowaniu pozycji bądź to neutralnej względem obydwu ścierających się ze sobą stanowisk, bądź też życzliwej wobec walzerowskich standardów „realistycznej” metodologii etyki wojny. Innymi słowy, pytanie takie dotyczyć powinno odporności zasady moralnej równości żołnierzy na krytykę uwzględniającą wymóg oparcia wykorzystywanej w niej argumentacji o rzeczywistości – a nie jedynie hipotetyczny – przebieg historycznie udokumentowanych konfliktów zbrojnych. Dla polskiego – czy nawet szerzej: środkowo-europejskiego – obserwatora w głównej mierze anglosaskiej debaty o moralnych aspektach działań militarnych oczywistym wyzwaniem staje się podjęcie naczelnego wątku rozważań amerykańskiego myśliciela, tj. zespołu zagadnień związanych z drugą wojną światową. Czy zatem – ujmując rzecz bezpośrednio, a zarazem z należyтым dystansem badawczym – atakujący Polskę we wrześniu 1939 roku niemieccy żołnierze zachowywali w istocie identyczny status moralny, co stawiający im opór członkowie polskich formacji wojskowych?

Potraktowanie – zgodnie z rozumowaniem Walzera – kryterium prawnej odpowiedzialności uczestników działań zbrojnych, stosowanego w powojennych procesach karnych, jako dowodu na moralne zrównanie żołnierzy-napastników i żołnierzy-obrońców nie wydaje się przekonujące. Na czysto pragmatyczne powody stosowania takiego kryterium, odpowiadającego obowiązującym w tym względzie ogólnym konwencjom międzynarodowym, zwraca uwagę w polemice z autorem *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych* Jeff

McMahan<sup>15</sup>. Niezależnie od ewidentnego w takim przypadku braku mocy rozstrzygającej argumentu Walzera, poważne wątpliwości budzi już samo uznanie standardowych procedur prawno-karnych za formułę (ostatecznego?) moralnego rozliczenia zbrodni popełnionych podczas II wojny światowej. Podstawowym testem dla walzerowskiej tezy o moralnej równości wszystkich uczestników walk frontowych w latach 1939–1945 jest zatem rozpatrzenie jej w kontekście rzeczywistych zdarzeń składających się – w pierwszym rzędzie – na zwycięską kampanię wojsk hitlerowskich wczesną jesienią 1939 r. Atak na Polskę 1 września 1939 r. był zasadniczo pierwszym aktem bojowego wykorzystania sił wojskowych Trzeciej Rzeszy – we wcześniejszym okresie niemiecki Wehrmacht „zdążył się przyzwyczaić do zajmowania bez wysiłku krajów, które już wcześniej się poddały, jak Austria czy Czechosłowacja”<sup>16</sup>. Nawet jeśli zgodzić się z obrońcami teorii klasycznej, że przedstawiana przez McMahana interpretacja zbrojnej napaści na suwerenne państwo jako (przynajmniej) jednej takiej fazy wojny niesprawiedliwej, „w której niesłusznie walczący [atakując niewalczących żołnierzy atakowanego państwa] nie mogą uczestniczyć nie dopuszczając się zła”<sup>17</sup>, jest obarczona typową dla

---

15 Powodami tymi są, zdaniem McMahana, brak możliwości przeprowadzenia uczciwych procesów sądowych tak wielkiej liczby osób przez jakikolwiek kraj czy nawet podmiot międzynarodowy, nieuchronna skłonność zwycięzców wojny, by dokonywać odwetu na żołnierzach przegranej armii, a także niebezpieczeństwo przedłużania się konfliktów wojennych w sytuacji obawy żołnierzy przegrywającej armii o swój los (odstraszenia ich od poddawania się w ręce zwycięzców). J. McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, dz. cyt., 139. J. McMahan, *Killing in War: A Reply to Walzer*, *Philosophia* 34(2006), 50.

16 T. Snyder, *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. z ang. B. Pietrzyk, Warszawa 2015, 142.

17 „[W]alczących uważa się za uprawnione cele z tej racji, iż zagrażając innym, tracą prawo do tego, by ich nie atakować. Otóż członkowie stałej armii stacjonującej na własnym terytorium, służącej wyłącznie celom obronnym, niemobilizowanej i nieposiadającej planów wojennych nie zagrażają innym – są niewinni w istotnym tu sensie. Twierdząc, że są walczącymi, naruszamy związek między statusem walczących a przyjętym w teorii tradycyjnej kryterium, kogo wolno atakować. (...) [Niezmobilizowani wojskowi] podlegają (...) ochronie przed umyślnym atakiem, ci zaś, którzy wszczynają wojnę niesprawiedliwą,

teorii rewizjonistycznej idealizacją realiów wojennego konfliktu, początek działań armii niemieckiej na terenie Polski podważa i tak w sposób znaczący możliwość utrzymania względem nich kluczowej dla teorii Walzera cezury między *ius ad bellum* a *ius in bello*. Wbrew utrwalonej w historiografii światowej opinii na temat momentu rozpoczęcia II wojny światowej, chronologicznie pierwszym celem niemieckiej operacji militarnej nie była polska baza wojskowa na Westerplatte, ale pozbawiony jakiegokolwiek militarnego znaczenia kilkunastotysięczny Wieluń. W wyniku nalotów Luftwaffe, rozpoczętych 1 września o 4.40, śmierć poniosło ok. 1200 mieszkańców miasta, setki kolejnych odniosło rany, zaś 70% miejskiej zabudowy uległo całkowitemu zniszczeniu<sup>18</sup>.

---

atakując ich, dopuszczają się naruszenia zawartego w *ius in bello* wymogu rozróżniania. Jeżeli tak jest, to wojna niesprawiedliwa ma przynajmniej jedną taką fazę, w której niesłusznie walczący nie mogą uczestniczyć bez dopuszczania się zła". J. McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, dz. cyt., 104–105.

- 18 Najnowsze pozycje anglosaskiej literatury historycznej poświęcone II wojnie światowej, takie jak *Skrwawione ziemie* T. Snydera, uwzględniają już bombardowanie Wielunia jako pierwszy akt działań zbrojnych niemieckiego Wehrmachtu w 1939 r.: „Niemiecki terror rozpoczął się w powietrzu. Dwadzieścia minut po czwartej rano 1 września 1939 roku bomby spadły bez ostrzeżenia na położony w środkowej Polsce Wieluń. Za cel zabójczego eksperymentu Niemcy wybrali miejscowość bez żadnego znaczenia wojskowego. Pytanie brzmiało: czy nowoczesne lotnictwo może sterroryzować ludność cywilną dokonany z premedytacją nalotem? Kościół, synagoga i szpital stanęły w płomieniach. Bomby – w sumie siedemdziesiąt ton – spadały kolejnymi falami, niszcząc większość budynków i zabijając setki osób, głównie kobiety oraz dzieci. Mieszkańcy uciekli z miasta; niemiecki zarządca zastał po przybyciu więcej zwłok niż żywych ludzi. Dziesiątki miasteczek i wsi zachodniej Polski spotkał podobny los. Zbombardowano 158 miejscowości”. T. Snyder, *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, dz. cyt., 141. Niezwykle znacząca w kontekście stopniowego odkrywania przez zachodnią historiografię rzeczywistego charakteru niemieckiej agresji na Polskę w 1939 r. jest opinia Normana Daviesa: “On 1 September 1939, the Luftwaffe targeted Wielun for its very first bombing raid. The bombs started falling by some accounts at 4.30 am and by others at 4.40 am; at all events several clear minutes before the opening salvo at Westerplatte. About 1,290 townspeople were killed in their beds. Three-quarters of the town was pulverised. The casualty rate was more than twice as high as Guernica or Coventry. But hardly anyone outside Wielun recalls it. The 50,000 people killed by German bombs in Warsaw in September 1939, and

Zainicjowania działań wojennych atakiem na bezbronnych cywilów, a więc złamaniem najbardziej podstawowej zasady *ius in bello*, nie daje się opisać za pomocą konstrukcji pojęciowej leżącej u podłoża walzerowskiej etyki wojny. Dokonane w ramach systematycznie zaplanowanej operacji wojskowej przez elitarną jednostkę wyjątkowo zdyscyplinowanej armii, nie może ono zostać „wyłączone” z ciągu zdarzeń składających się na akt instytucjonalnej agresji jednego suwerennego państwa przeciw drugiemu. Owa państwowa agresja, obejmująca jako swój integralny element składowy zabijanie osób niewalczących, jawić się jednak musi z punktu widzenia teorii Walzera jako zjawisko hybrydowe. Zgodnie z tą koncepcją, zakładającą – warto przypomnieć – wyraźny rozdział między *ius ad bellum* i *ius in bello*, agresja (złamanie reguł *ius ad bellum*) to „jedyna zbrodnia, jaką państwo może popełnić na innych państwach”<sup>19</sup>. I choć wśród podmiotów zobowiązanych do przestrzegania reguł określających dopuszczalne sposoby prowadzenia działań zbrojnych wymienia Walzer zarówno państwa, jak i poszczególnych żołnierzy biorących udział w wojnie<sup>20</sup>, to zasadnicza logika jego wywodów dotyczących *ius in bello* opiera się na idei odpowiedzialności indywidualnej: za zbrodnie stanowiące pogwałcenie tych reguł odpowiadają bezpośrednio żołnierze i ich dowódcy. W przypadku niemieckiej napaści na Polskę w 1939 r. wymóg indywidualnego rozliczenia sprawców zbrodni wojennych (w znacznej mierze – z wielu powodów, w tym również wspomnianych wyżej powodów „pragmatycznych” – niewypełniony) nie budzi oczywiście na gruncie teorii Walzera żadnych wątpliwości. Sprawą kluczową przy analizie pierwszej

---

the 200,000 killed in similar circumstances during the Warsaw uprising of 1944, serve as Poland's major memories of bombing. For whatever reason, Wielun – to use the technical phrase – is not a lieu de mémoire.” N. Davies, *We must not forget the real causes of the war*, The Independent 28.08.2009, <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/we-must-not-forget-the-real-causes-of-the-war-1778973.html> (dostęp: 16 maja 2017).

19 M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, dz. cyt., 101.

20 Tamże, 201.

operacji militarnej nazistowskich Niemiec (a także znakomitej większości niemieckich działań zbrojnych w czasie II wojny światowej) jest natomiast odpowiedź na pytanie, czy samo uczestnictwo w tym przedsięwzięciu – zarówno osób dokonujących określonych zbrodni wojennych na jego poszczególnych etapach, jak i osób, które nie były w te zbrodnie bezpośrednio zaangażowane – nie było od początku działaniem moralnie nagannym.

Skoordynowana akcja państwa-agresora, ukierunkowana w równym stopniu na zabijanie walczących w obronie własnego kraju żołnierzy, jak i na mordowanie bezbronnych cywilów, to z pewnością coś zupełnie innego niż klasyczny atak zbrojny, rozpatrywany przez autora *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych* jako standardowe naruszenie reguł *ius ad bellum* (w ramach którego dochodzić może do bardziej lub mniej odosobnionych przypadków łamania *ius in bello*). O konieczności znalezienia dla niemieckiej kampanii z września 1939 r. całkowicie odmiennej formuły pojęciowej przesądzać musi fakt, że bombardowanie domostw śpiących mieszkańców Wielunia nie było w żadnym wypadku „punktem osobliwości” trwającej pięć tygodni operacji wojsk Wehrmachtu na terenie Polski. Odkrywany w ostatnich latach przez zachodnią historiografię rzeczywisty przebieg tej operacji nie pozostawia wątpliwości, że systematyczne naruszanie najbardziej podstawowych konwencji wojennych stanowiło jedną z charakterystycznych metod działania sił zbrojnych Trzeciej Rzeszy<sup>21</sup>. Zgodnie z ustaleniami historyków, w trakcie jesiennych

---

21 O dynamice i wieloetapowym przebiegu dyskusji toczonej na temat zbrodniczego charakteru działań Wehrmachtu w obszarze historiografii niemieckiej pisze niemiecki historyk Jochen Böhler (J. Böhler, *Wojna z Polską w 1939 r. w historiografii zachodnioniemieckiej*, w: *Spojrzenie na Polskę Wrzesień 1939*, red. T. Kondracki, Warszawa 2011). Jest on autorem kilku głośnych opracowań dotyczących zbrodni dokonywanych na terenie Polski przez niemiecką armię (J. Böhler, *Zbrodnie Wehrmachtu w Polsce. Wrzesień 1939. Wojna totalna*, Kraków 2009; Tenże, *Najazd 1939. Niemcy przeciw Polsce*, tłum. z niem. D. Salomon, Kraków 2011). W literaturze polskiej znaczącą pozycję zajmuje wciąż przełomowa praca poświęcona tej tematyce autorstwa Szymona Dantera (Sz. Danter, *55 dni Wehrmachtu w Polsce. Zbrodnie na polskiej ludności cywilnej w okresie 1.XI–25. X. 1939*, Warszawa



walk 1939 r. los Wielunia podzieliły w mniejszym lub większym stopniu setki polskich miast i miasteczek, lotnictwo niemieckie masakrowało całe kolumny uciekających z miast cywilów, niemieckie oddziały wojskowe dokonywały tysięcy egzekucji na ludności cywilnej – zarówno przy zdobywaniu, jak i czasowej utracie poszczególnych fragmentów pola wali, rozstrzeliwani byli masowo wzięci do niewoli polscy żołnierze (zginęło ich w ten sposób nie mniej niż trzy tysiące), w zdobytych miastach grupy niemieckich żołnierzy dopuszczaly się gwałtów i rozbojów (zwłaszcza na ludności żydowskiej)<sup>22</sup>.

---

1967.) Na ustalenia obydwu autorów powołuje się w cytowanym w niniejszym artykule dziele T. Snyder.

22 T. Snyder *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, dz. cyt., 141–145. Szymon Danter wymienia następujące zbrodnicze metody działań wojennych stosowane bezpośrednio przez wojska Wehrmachtu, bądź też przez inne niemieckie formacje policyjne i paramilitarne, za których działania na terenie Polski w okresie od 1.09.1939 do 25.10.1939 r. (tj. do momentu przekazania władzom cywilnym administracji nad okupowanym terytorium) niemieckie siły zbrojne ponosiły pełną odpowiedzialność: „– agresja zbrojna (najazd) bez obowiązującego prawem międzynarodowym wypowiedzenia wojny,

- bombardowanie otwartych miast przez artylerię lub lotnictwo,
- inne terrorystyczne metody wojny lotniczej,
- zbrodnicze metody prowadzenia wojny na morzu, jak zatapianie statków państw neutralnych i statków pasażerskich bez ostrzeżenia, rozstrzelywanie na pełnym morzu dryfujących lub pływających członków załóg zatopionych okrętów wojennych oraz statków handlowych lub pasażerskich,
- mordowanie jeńców wojennych na placu boju, w punktach zbiorczych, w czasie transportu i w obozach stałych;
- mordowanie ludności cywilnej w zdobytych miastach i osiedlach, branie zakładników spośród ludności cywilnej i mordowanie ich za nie popełnione przez nich czyny,
- zmuszanie jeńców wojennych i ludności cywilnej do udziału w działaniach wojennych przez tworzenie z nich „żywych osłon” przed atakującymi własnymi wojskami, tworzenie takich „osłon” przed atakowanymi własnymi wojskami i osadzanie zakładników w obiektach ważnych ze względów wojskowych dla osłony przed atakiem nieprzyjaciela,
- palenie wsi, osiedli i miast oraz niszczenie dobytku oraz własności publicznej i prywatnej bez wojskowej konieczności, dla siania terroru; grabież zorganizowana i indywidualna własności publicznej i prywatnej,
- zmuszanie jeńców wojennych i ludności cywilnej okupowanego kraju do wykonywania prac zabronionych przez prawo międzynarodowe – skierowanych przeciwko ich

Zarówno skala, jak i częstotliwość tych działań wskazują w sposób dobitny, że stanowiły one integralną część wojennej strategii, realizowanej przez niemieckie wojska z pełną konsekwencją. Uznanie wraz z Walzerem, że uczestnicy tej operacji – nawet ci (być może stanowiący większość walczących po stronie nazistowskich Niemiec), którzy ustrzegli się bezpośredniego zaangażowania w dokonywane systematycznie zbrodnie wojenne – mogli zachować status moralny równy statusowi obrońców mordowanych cywilów, nie wydaje się w tej sytuacji możliwe. Jest rzeczą oczywistą, iż stopień indywidualnej odpowiedzialności żołnierzy Trzeciej Rzeszy kształtować się musiał odmiennie w zależności od specyfiki poszczególnych przypadków: możliwość znalezienia stosownego „wytłumaczenia” własnego udziału w wojnie – równoznacznego z uwolnieniem od konieczności ponoszenia z tego powodu jakichkolwiek konsekwencji karnych – dotyczyła zapewne większości z nich. Uczestnictwa w wojnie wyniszczającej – wojnie, jednym z celów której jest systematyczne naruszanie reguły *ius in bello* – nie sposób jednak moralnie usprawiedliwić<sup>23</sup>.

### 3. INDYWIDUALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ŻOŁNIERZY ZA UCZESTNICTWO W WOJNIE WYNISZCZAJĄCEJ

Możliwość przypisania poszczególnym żołnierzom moralnej odpowiedzialności za ich uczestnictwo w wojnie – niezależnie od jej stopnia oraz wszelkich okoliczności mogących wpływać na jej ewentualne ograniczenie – jest podstawowym warunkiem zachowania przez nich – przynajmniej w minimalnym zakresie – statusu podmiotowego względem własnych działań. W ujęciu proponowanym

---

ojczyźnie itd.” (Sz. Danter, *55 dni Wehrmachtu w Polsce. Zbrodnie na polskiej ludności cywilnej w okresie 1.XI–25. X. 1939*, Warszawa 1967, 48).”

23 Szerzej na temat różnicy między „usprawiedliwieniem” a „wytłumaczeniem”, zob. J. McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, dz. cyt., 106–110.

przez Walzera, moment zaangażowania się jednostki (dobrowolnego czy też wymuszonego przez państwo) w konflikt zbrojny oznacza nieuchronnie przekształcenie się jej w „ludzkie narzędzie” własnego państwa. To dopiero w takiej roli ma ona uzyskiwać atut moralnej równości w odniesieniu do wszystkich innych walczących – przede wszystkim tych, którzy walczą po stronie przeciwnej. „Najczęściej – pisze Walzer – [żołnierze] wierzą w sprawiedliwość swych wojen, a choć podstawą tej wiary niekoniecznie jest racjonalny namysł, lecz znacznie częściej ślepe godzenie się z oficjalną propagandą, niemniej nie są oni przestępcami; stają naprzeciw siebie jako równi moralnie”<sup>24</sup>. Moralna równość żołnierzy okazuje się zatem równością jednostek zasadniczo pozbawionych kluczowych atrybutów moralnego sprawstwa: moralne zrównanie z wszystkimi pozostałymi uczestnikami wojennego dramatu poprzedzać ma („najczęściej”) wyłączenie, czy wręcz amputacja, umiejętności racjonalnej analizy i oceny rozgrywających się zdarzeń. Trudno zgodzić się z Walzerem, by tego rodzaju eliminacja podstawowych prerogatyw jednostkowej podmiotowości następować miała w takiej skali wśród członków jakiegokolwiek

---

24 M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, dz. cyt., 201. Jeśli nawet uznać za Walzerem, że uległość względem prowojennej propagandy stanowi najczęstszą okoliczność realnego zaangażowania się jednostki w konflikt zbrojny, kwestią kluczową przy ocenie tego rodzaju postawy pozostaje rozpatrzenie treściowej zawartości owej propagandy jako takiej. Rzeczą oczywistą wydaje się konieczność uwzględnienia zasadniczych różnic między propagandowym przesłaniem przeciwstawnych stron konfliktu – np. między zagrzewaniem niemieckich żołnierzy przez przywódców Trzeciej Rzeszy do pełnego poświęcenia podczas ataku na Polskę 1 września 1939 r., a przynaglaniami współobywateli do wzięcia udziału w obronie własnego kraju ze strony polskich czynników rządowych w sierpniu i wrześniu 1939 r. Nie widać żadnego powodu, by różnice te nie przekładały się na całkowicie odmienną wartość moralną samego uczestnictwa w pierwszym etapie drugiej wojny światowej po przeciwległych stronach frontu. Należy również dostrzec możliwość – dotyczącą niekoniecznie marginalnych przypadków – w pełni świadomej, racjonalnie uzasadnionej decyzji o wzięciu czynnego udziału w wojnie obronnej (czyli wojnie sprawiedliwej). Trudno wyobrazić sobie argumentację, zgodnie z którą postawa taka miałaby zostać uznana za moralnie równoważną „ślepego godzeniu się” z propagandą państwa-agresora.

wspólnoty politycznej w konfrontacji z sytuacją generującą konieczność systematycznego narażania własnego życia/odbierania życia innym. Wręcz przeciwnie, ze względu na ekstremalność wyzwań związanych z zaangażowaniem w działania wojenne można by raczej w większości przypadków spodziewać się mobilizacji przynajmniej części zasobów konstytuujących osobową autonomię poszczególnych jednostek. Zachowanie przez żołnierzy zdolności do dokonywania moralnego osądu zdarzeń zakłada zresztą sam Walzer: odnosi on ją wprawdzie do przypisywanego im – i wielokrotnie potwierdzanego w rzeczywistości – poszanowania dla konwencji wojennych (czyli reguł *ius in bello*), jednak sam fakt utrzymania odpowiednich kompetencji w tym zakresie świadczy w sposób niezbity o zasadniczej funkcjonalności jednostkowej świadomości moralnej jako takiej. Co więcej, uznawane przez Walzera ugruntowanie przekonań moralnych w sferze podstawowych relacji społecznych wydaje się analogiczne do takiegoż zakotwiczenia poczucia lojalności względem własnego państwa. Próba przeciwstawiania sobie przywiązania do umocowanych wspólnotowo norm etycznych oraz uległości względem rozpowszechnionej „oficjalnej propagandzie” wojennej nie jest zatem w pełni zasadna<sup>25</sup>.

W przypadku udokumentowanego przez historyków systematycznego charakteru łamania konwencji wojennych przez wojska Wehrmachtu we wrześniu 1939 r. rozdzielenie odpowiedzialności za pogwałcenie *ius ad bellum* od odpowiedzialności za naruszenie *ius in bello* okazuje się szczególnie problematyczne. Wyłączenie indywidualnych uczestników niemieckiej agresji na Polskę – w jej konkretnym, historycznie potwierdzonym przebiegu – poza zakres

---

25 „Nie zamierzam twierdzić, że nasze osądy mają – lub choćby przyjmują z czasem – jednoznaczną ogólną formę. Ale nie mają też charakteru czegoś indywidualnego i osobistego. Są społecznie uwarunkowane, a czynnikami tego uwarunkowania są zarówno religia, kultura i polityka, jak i prawo. Zadaniem teoretyki moralności jest zbadanie tego uwarunkowania jako całości i zrozumienie jego najgłębszych racji”. M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, dz. cyt., 94.

normatywnego oddziaływania zakazu państwowej agresji przeciw innemu państwu stawia nieuchronnie pod znakiem zapytania możliwość jednoczesnego stosowania względem ich działań standardowego zestawu unormowań określających zasięg i skalę dopuszczalnej przemocy militarnej (reguła *ius in bello*). Trudność zachowania rozdzielności obydwu perspektyw uwidacznia się w sposób wyrazisty przy próbie oceny postępowania niemieckich lotników zrzucających bomby na śpiących mieszkańców Wielunia: zgodnie z kanoniczną wersją teorii Walzera akt ten trzeba by uznać za zasługujące na potępienie złamanie podstawowej konwencji wojennej, a zarazem za moralnie obojętne (jeśli nie zalecane!) wypełnienie rozkazu dowództwa niemieckiej Luftwaffe. Paradoks ten, odnoszący się do wszystkich innych zbrodni popełnionych na obywatelach Polski przez niemiecką armię, nabiera szczególnej wymowy w świetle słynnego przemówienia Hitlera do wyższych oficerów Wehrmachtu z dnia 22 sierpnia 1939 r., określającego podstawowe założenia strategiczne wojny totalnej<sup>26</sup>. Przy artykułowanym przez przywódcę Trzeciej Rzeszy bezpośrednio, całkowicie jednoznacznym ukierunkowaniu działań wojennych na pełne wyniszczenie biologicznej substancji podbijanego narodu, uwolnienie szeregowych żołnierzy od moralnej odpowiedzialności za samo uczestnictwo

---

26 „Celem wojny jest nie osiągnięcie jakiejś określonej linii [terytorialnej], lecz fizyczne zniszczenie wroga. Tak więc przygotowałem – jak na razie tylko na wschodzie – moje oddziały spod znaku trupich główek z rozkazem bezlitosnego wysyłania na łono śmierci mężczyzn, kobiet i dzieci polskiego pochodzenia i polskiego języka. Tylko tak wygramy przestrzeń życiową, której tak pragniemy (...). Polska zostanie wyludniona, a następnie zasiedlona Niemcami. Dla was, moi panowie, nadarza się okazja do zdobycia sławy i honoru, jakiej nie było od stuleci. Bądźcie twardzi, bądźcie bezlitośni, działajcie szybciej i brutalniej niż inni. Obywatele Europy Zachodniej muszą struchleć z przerażenia. To jest najbardziej humanitarny sposób prowadzenia wojny. Gdyż to ich odstraszy”. *Akten zur deutschen Auswärtigen Politik 1918–1945. Aus dem Archiv des Deutschen Auswärtigen Amtes* [ADAP], Baden-Baden 1956, seria D, t. 7, 171–172, przyp. 1; cyt. za: J.A. Młynarczyk, *Niemieckie plany wobec ludności Polski i ich realizacja w 1939 r.*, w: *Spojrzenie na Polskę Wrzesień 1939*, dz. cyt., 98–99.

w tego rodzaju wojnie oznacza również *de facto* uwolnienie ich od obowiązku przestrzegania jakichkolwiek zasad ograniczających stosowanie przemocy militarnej.

Jest faktem znamionym, że zaplanowanemu z rozmysłem rozszerzeniu klasycznych celów niemieckiej operacji wojskowej z września 1939 r. o nakaz systematycznego łamania podstawowych konwencji wojennych towarzyszyło oficjalne propagowanie przez niemieckie dowództwo powszechnie obowiązującego charakteru tychże konwencji. Zwraca na to uwagę Szymon Danter, przywołując wskazany przez niemieckiego feldmarszałka Erharda Milcha podczas jego zeznań w Procesie Norymberskim dokument zatytułowany *10 przykazań niemieckiego żołnierza o sposobie prowadzenia wojny*. Broszura ta, zawierająca krótkie omówienie kluczowych reguł *ius in bello* – w tym zasady nienaruszalności życia i mienia ludności cywilnej – dołączana była, wedle zeznań Milcha, do książeczki wojskowej każdego niemieckiego żołnierza<sup>27</sup>. Tym samym, elementarne normy etyczne dotyczące działań zbrojnych – radykalnie zanegowane w sferze strategicznych założeń i szczegółowego przebiegu antypolskiej operacji Wehrmachtu – zachowywać miały formalnie status obowiązujących dyrektyw adresowanych do poszczególnych żołnierzy niemieckiej armii. Klasyczne reguły *ius in bello*, pozostawione w zasadniczo niezmienionym kształcie jako element prowojennej propagandy nazistowskiego państwa, uzyskiwały zatem swoiste „uzupełnienie” w postaci swej dokładnej odwrotności zakodowanej w aberracyjnie rozbudowanej wersji *ius ad bellum* (za tego rodzaju

---

27 *10 Gebote für die Kriegsführung des deutschen Soldaten. Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof, Nürnberg 1947, t. IX, 100–101, cyt. za: Sz. Danter, dz. cyt., 28–29. Punkt siódmy broszury, w sposób szczególnie podkreślany przez Dantera, posiadał następujące brzmienie: „7. Ludność cywilna jest nietykalna. Nie wolno żołnierzowi rabować ani niszczyć samowolnie jej mienia. Należy szanować szczególnie historyczne pomniki i obiekty kultu oraz gmachy służące sztuce, nauce oraz działalności dobroczynnej. Świadczenia ludności w naturze oraz usługi mogą mieć miejsce jedynie na rozkaz przełożonych i za odszkodowaniem”.*

hybrydę uznać należy hitlerowską definicję wojny wyniszczającej). W konsekwencji, metodyczne zabijanie cywilów przez niemieckie wojsko okazywało się działaniem o podwójnej naturze: zaangażowanie się w nie – nawet przy ostatecznym uznaniu jego podwójnie zbrodniczego charakteru – dawało szansę poszczególnym żołnierzom na niezaciąganie na siebie moralnej odpowiedzialności za popełniane zbrodnie. Walzerowska koncepcja (wyłącznie) ponadindywidualnego podmiotu naruszeń *ius ad bellum* w swej surowej wersji wykładnię taką w sposób nieuchronny legitymizuje.

Próba rewizji tej koncepcji celem wyekspozowania możliwych indywidualnych obciążeń związanych z uczestnictwem w wojnie niesprawiedliwej uwzględnić musi – zgodnie z postulatem Walzera – rzeczywiste skomplikowanie historycznych konfliktów zbrojnych. Zbrojna napaść hitlerowskich Niemiec na Polskę w 1939 r. wraz z prowadzoną przez polską armię wojną obronną wydają się stanowić wyjątkowo odpowiednie tło dla teoretycznych dywagacji na temat zasadności walzerowskiej tezy o moralnej równości żołnierzy walczących po obydwu stronach frontu wszelkiego rodzaju wojen. Analiza szeregu kluczowych zdarzeń składających się na przebieg polskiej kampanii wrześniowej pozwala dostrzec kontrowersyjne aspekty jednego z głównych założeń firmowanej przez Walzera klasycznej postaci teorii wojny sprawiedliwej. Wypracowanie oraz uzasadnienie stosownej modyfikacji niezwykle konsekwentnego w tej kwestii stanowiska autora *Wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych* pozostaje ciągle aktualnym wyzwaniem dla współczesnych badaczy etyki wojny.

## BIBLIOGRAFIA

- Ansombe E., *War and Murder*, w: *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, w: *Sheed and Ward*, red. W. Stein, London – New York 1961, 45–62.
- Böhler J., *Najazd 1939. Niemcy przeciw Polsce*, tłum. z niem. D. Salomon, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

- Böhler J., *Wojna z Polską w 1939 r. w historiografii zachodniemieckiej*, w: *Spojrzenie na Polski Wrzesień 1939*, red. T. Kondracki, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2011, 23–34.
- Böhler J., *Zbrodnie Wehrmachtu w Polsce. Wrzesień 1939. Wojna totalna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Cebula A., *Occasional Inevitability of War Crimes or Ethically Unjustified Hegemony of (Some of) the Rights of Civilians? Some Remarks on the Duplex Nature of Extra-Moral Absolutism*, *Ethical Perspectives* 24(2017)1, 107–122.
- Danter Sz., *55 dni Wehrmachtu w Polsce. Zbrodnie na polskiej ludności cywilnej w okresie 1.XI – 25. X. 1939*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1967.
- Davies N., *We must not forget the real causes of the war*, *The Independent* 28.08.2009, <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/we-must-not-forget-the-real-causes-of-the-war-1778973.html>.
- McMahan J., *Etyka zabijania na wojnie*, w: *Etyka wojny*, red. T. Kuniński, T. Żuradzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, 101–143.
- McMahan J., *Killing in War: A Reply to Walzer*, *Philosophia* 34(2006), 47–51.
- Młynarczyk J.A., *Niemieckie plany wobec ludności Polski i ich realizacja w 1939 r.*, w: *Spojrzenie na Polski Wrzesień 1939*, red. T. Kondracki, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2011, 95–139.
- Rigstad M., *Putting the War Back in Just War Theory. A Critique of Examples*, *Ethical Perspectives* 24(2017)1, 123–144.
- Snyder T., *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. z ang. B. Pietrzyk, Świat Książki, Warszawa 2015.
- Statman D., *Supreme emergencies revisited*, *Ethics* 117(2006)10, 58–79.
- Toner Ch., *Just war and the Supreme Emergency Exemption*, *The Philosophical Quarterly* 55(2005)221, 545–561.
- Vitoria F. de, *De iure belli*, w: *Francisco de Vitoria: Political Writings*, red. J. Lawrance, A. Pagden, tłum. na ang. J. Lawrance, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 293–328.
- Walzer M., *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 2015.
- Walzer M., *Response to McMahan's Paper*, *Philosophia* 34(2006), 43–45.
- Walzer M., *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. z ang. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Włodkovic P., *Saevientibus*, w: *Dzieła wybrane Pawła Włodkowica*, red. L. Ehrlich, Vol. I, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, 2–112.



#### 40 YEARS AFTER MICHAEL WALZER'S *JUST AND UNJUST WARS*. SOME REMARKS ON THE PRINCIPLE OF THE MORAL EQUALITY OF SOLDIERS

**Abstract.** This article contains a brief analysis of a key assumption of Michael Walzer's version of just war theory, presented in his main work devoted to the ethics of war. In compliance with the requirement of the author of *Just and unjust wars*, the controversial nature of the principle of the moral equality of soldiers is exposed through a close analysis of the course of events marking the beginning of World War II – one of the main issues dealt with in Walzer's book. The exclusion of individual responsibility for taking part in a military operation that finds no moral justification seems to entail a number of consequences that put a heavy burden on Walzer's overall model of military ethics. In order to maintain the required level of coherence in just war theory one may need to modify Walzer's principle of the moral equality of soldiers – at least in relation to the participants of the so-called devastating war.

**Keywords:** ethics of war, just war theory, moral equality of soldiers, war propaganda, individual moral responsibility

---

Adam Cebula

a.cebula@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.09

## **SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE***

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (\*.doc) lub RTF, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie PDF.
2. Wielkość czcionki: 11 pt., w przypisach: 9 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (adres, telefon, e-mail) prosimy podać w treści maila lub w osobnym załączniku.
6. Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i jego tłumaczenie (wraz z tytułem artykułu) na język angielski, a także listę 5–10 słów kluczowych w obu językach. Styl streszczenia winien być bezosobowy.
7. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje).
8. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany”, czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.

HENRYK SKOROWSKI

## WOJNA ETYCZNIE USPRAWIEDLIWIONA W ŚWIETLE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

**Streszczenie.** Artykuł prezentuje podstawowe założenia filozoficzno-moralne leżące u podłoża ocen działań militarnych formułowanych w obrębie katolickiej nauki społecznej. Wskazując na ciągłość nauczania Kościoła odnoszącego się do etycznego aspektu konfliktów zbrojnych oraz jego głębokie osadzenie w wielowiekowej tradycji filozofii chrześcijańskiej, autor zwraca uwagę na uwidaczniające się we współczesnym stanowisku Kościoła przesunięcie akcentu z przypisywania wartości wojnie jako takiej na uzasadnianie konieczności obrony pokoju – w określonych warunkach obejmującej również zastosowanie środków militarnych.

**Słowa kluczowe:** etyka wojny, wojna etycznie usprawiedliwiona, uprawnienia suwerennych państw, wojna obronna, interwencja zbrojna

1. Wstęp. 2. Wokół pojęcia wojny etycznie usprawiedliwionej. 3. Rodzaje wojen etycznie usprawiedliwionych. 4. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

Problematyka pokoju i wojny nie jest sprawą obojętną Kościołowi, a wręcz przeciwnie w myśli społecznej Kościoła zajmuje ona centralne miejsce w tzw. dziale życia międzynarodowego. W tym miejscu należy jednak podkreślić, iż myśl społeczna Kościoła uznając ścisłą relację pomiędzy pokojem a wojną zdecydowany priorytet przyznaje nauczaniu na temat pokoju. Ta tematyka zajmuje miejsce centralne i fundamentalne, choć nie zawsze tak było. Dawniej dominował w etyce społecznej Kościoła problem godziwości prowadzenia wojny. W ostatnich, szczególnie posoborowych, czasach nastąpiła zmiana orientacji. Stąd gros nauki w tej szerokiej problematyce oscyluje wokół pokoju. Pokój bowiem uważany jest za fundamentalną wartość dla

życia człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Tymczasem wojna nie jest wartością, a może jedynie w niektórych przypadkach być uznana za obronę wartości.

Można zatem powiedzieć, że nauka społeczna Kościoła głosi kult pokoju. W tym miejscu dodać jednak i podkreślić należy, iż nie jest to głoszenie kultu pokoju „za wszelką cenę”, czyli nie kosztem fundamentalnych wartości moralnych człowieka i społeczeństwa. Nauka społeczna Kościoła będąc etyką pokoju, nie jest mimo to bezkrytycznym pacyfizmem. Oznacza to, że nauka społeczna Kościoła wypracowała także własną teorię wojny – wojny etycznie usprawiedliwionej.

## 2. WOKÓŁ POJĘCIA WOJNY ETYCZNIE USPRAWIEDLIWIONEJ

Jak wspomniano powyżej, katolicka nauka społeczna nie jest bezkrytycznym pacyfizmem. Kościół bowiem widzi realistycznie istniejącą sytuację świata i stwierdza, że wojny jako takiej nie dało się wykorzystać z zakresu spraw życia państwowego w jego wymiarze międzynarodowym. Co więcej, jak stwierdza S. Olejnik „realistyczna ocena sytuacji każe mu powstrzymać słowa zupełnego potępienia wszelkiego rodzaju wojny jako takiej. Potępienie bowiem wojny w ogóle mogłoby być równoznaczne z otwarciem drogi do bezkarnego działania cynicznej, wyzbytej wszelkiego poczucia odpowiedzialności, agresji w stosunkach międzynarodowych”<sup>1</sup>.

Nauka społeczna Kościoła głosi zatem, że dopóki nie dojdzie do powstania jakiejś władzy międzynarodowej, która mogłaby rozstrzygać spory i posiadałaby siłę niezbędną do wymuszania swych decyzji „póty rządóm nie można zaprzeczać prawa do wojny, byle wyczerpały wpieryw środki pokojowych rokowań”<sup>2</sup>. Można

---

1 S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, 782.

2 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, deklaracje, dekryty*, tekst polski, Poznań 1986, 537–620.

nawet powiedzieć, iż katolicka nauka społeczna wypracowała swoją doktrynę wojny jako ostatecznego działania państwa wobec innego państwa. Jest to tzw. wojna etycznie usprawiedliwiona. Należy ją zatem w tym momencie nieco przybliżyć.

Nauka społeczna Kościoła podkreśla, że wojna nie jest tylko i wyłącznie zjawiskiem społecznym dotyczącym określonych państw i społeczności międzynarodowej, ale także faktem etycznym. Oznacza to, iż podlega ona etycznemu wartościowaniu, przy czym dodać należy, iż nigdy nie jest ona uznawana i oceniana jako dobro lub wartość, ale jedynie w niektórych przypadkach uznana być może za obronę wartości, a tym samym usprawiedliwiona<sup>3</sup>. Stąd też katolicka nauka społeczna mówi o tak zwanej wojnie etycznie usprawiedliwionej. Co zatem ujmuje Kościół w teorii wojny etycznie usprawiedliwionej?

Najogólniej pod pojęciem tej wojny nauka społeczna Kościoła rozumie taką sytuację: „kiedy określone państwo podejmuje walkę zbrojną w obronie fundamentalnych swych praw zagrożonych lub w celu ich restytucji kierując się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją”<sup>4</sup>. W pojęciu tak rozumianej i definiowanej wojny etycznie usprawiedliwionej kryją się dwa fundamentalne elementy, które należy wyjaśnić.

Pierwszym z nich jest dobra intencja, która określa: „moralną stronę duchowej postawy kierowników państwa wciągniętych w sytuację konfliktu zbrojnego”<sup>5</sup>. Strukturę dobrej intencji kształtują trzy czynniki. Pierwszym jest traktowanie wojny jako kroku ostatecznego niejako wymuszonego faktem, iż nie było można zastosować środków pokojowego załagodzenia konfliktu albo środki tego rodzaju zostały wyczerpane bez właściwego rezultatu. Drugim uzasadnione przewidywanie przez prowadzących wojnę pomyślnego jej zakończenia.

---

3 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1982, 336.

4 Tamże, 344.

5 Tamże, 339.

Trzecim prowadzenie działań zmierzających do ograniczenia towarzyszących wojnie okrucieństw, czyli tzw. humanizacja działań.

Można zatem powiedzieć, iż dobra intencja jako pierwszy element wojny etycznie usprawiedliwionej zawiera w sobie trzy ważne postulaty: sprowadzenie wojny do ostatecznego środka rozstrzygania sporów, humanitarnego sposobu jej prowadzenia oraz roztropnej oceny realnych szans na pomyślne jej zakończenie<sup>6</sup>.

Drugim fundamentalnym elementem wojny etycznie usprawiedliwionej jest słuszna przyczyna. Najogólniej pod pojęciem tym katolicka nauka społeczna rozumie: „obronę pogwałconej sprawiedliwości, czyli reakcję na jakąś wyrządzoną danemu państwu krzywdę, niesprawiedliwość”<sup>7</sup>. Takie ujęcie słusznej przyczyny domaga się wyjaśnienia. Trzeba bowiem postawić pytanie: co oznacza określenie „pogwałcona sprawiedliwość” i w czym się ona wyraża?

Pojęcie to oznacza naruszenie podstawowych, naturalnych i niezbywalnych praw, które są należne każdemu bytowi państwowemu, a z których najważniejsze to: prawo do istnienia, suwerenności i niepodległości, integralności terytorialnej, swobodnego rozwoju życia społeczno-gospodarczo-kulturowego<sup>8</sup>. Naruszenie tych właśnie praw jest słuszną przyczyną podjęcia działań wojennych. Dodać także w tym miejscu należy, iż naruszenie to może mieć podwójny charakter. W pierwszej kolejności chodzi o naruszenie wspomnianych praw poprzez tzw. agresję aktualną, która ma miejsce wtedy, gdy określone państwo podejmuje działania zbrojne wobec drugiego państwa. W drugiej kolejności chodzi jednak także o naruszenie wspomnianych praw poprzez agresję dokonaną, która polega na

---

6 Por. tamże, 339–440.

7 Tamże, 44.

8 Por. Cz. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienia społeczno-moralne*, Warszawa 1981, 544–548.

utrwalonym już stanie niesprawiedliwości spowodowanej wcześniej-  
szym aktem pozbawienia jakiegoś państwa należnego mu prawa<sup>9</sup>.

Można zatem powiedzieć, że słuszną przyczyną, jako drugi fun-  
damentalny element wojny etycznie usprawiedliwionej, to narusze-  
nie podstawowych praw należnych każdemu bytowi państwowemu  
w formie agresji aktualnej lub dokonanej.

Tak nauka społeczna Kościoła definiuje teorię wojny etycznie  
usprawiedliwionej. Jest to walka zbrojna w obronie fundamentalnych  
praw państwa zagrożonych aktualnie lub w celu ich restytucji, kierując  
się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją.

Określenie i zdefiniowanie pojęcia wojny etycznie usprawie-  
dliwionej, jedynej akceptowanej przez katolicką naukę społeczną,  
nie kończy całego problemu wojny i jej etycznej oceny. Jest to bowiem  
określenie ogólne. Dopiero w jego świetle można rozstrzygnąć jakie  
rodzaje wojny są faktycznie usprawiedliwione, tzn. jakie rodzaje wojen  
może konkretne państwo prowadzić. Nie ulega bowiem wątpliwości,  
iż w praktyce mamy do czynienia z różnego rodzaju wojnami.

### 3. RODZAJE WOJEN ETYCZNIE USPRAWIEDLIWIONYCH

Jakie zatem wojny można etycznie usprawiedliwić w świetle kato-  
lickiej nauki społecznej? W pierwszej kolejności do tego rodzaju  
wojny zaliczyć należy wojnę militarnie defensywną (obronną) podjętą  
dla odparcia aktualnie dokonywanej agresji. Pojęcie wojny militar-  
nie defensywnej wyraża: „działania wojenne podjęte w odpowie-  
dzi na rozpoczętą już ofensywę ze strony przeciwnika”<sup>10</sup>. Problem  
oceny tej wojny jest stosunkowo prosty. Każde bowiem państwo  
ma prawo bronić swoich naturalnych i niezbywalnych praw. Jeżeli  
zostają one zatem naruszone przez inne państwo, a nie ma w życiu

---

9 Por. T. Ślipko, dz. cyt., 342.

10 Tamże, 335.

międzynarodowym skutecznej instancji ponadpaństwowej, każde państwo ma prawo bronić się samodzielnie.

Do wojny etycznie usprawiedliwionej katolicka nauka społeczna zalicza także wojnę militarnie ofensywną dla restytucji naruszonych uprzednio praw. Dodać przy tym należy, iż przez ten rodzaj wojny rozumie się „inicjatywę militarną określonego państwa, w której rozpoczyna ono jako pierwsze działania wojenne przeciwko innemu państwu i występuje jako strona atakująca”<sup>11</sup>. Podstawową racją etycznie usprawiedliwiającą tego rodzaju wojnę jest potrzeba restytucji utraconego dobra, jakim są wspomniane prawa. Jeżeli nie ma zatem czynników międzynarodowych, które by te sprawy regulowały, istnieje możliwość odzyskania utraconego dobra samemu. Biorąc jednak pod uwagę, że w dzisiejszej dobie w warunkach posuwającej się rozbudowy instytucji międzynarodowych form rozjemstwa i arbitrażu, maleje stosowność tej zasady, także i tego rodzaju wojna będzie należeć do wyjątków<sup>12</sup>.

Wreszcie do wojny etycznie usprawiedliwionej w świetle katolickiej nauki społecznej zaliczyć należy tzw. wojnę interwencyjną. Rozumie się przez nią: „akcję zbrojną określonego państwa na rzecz jednej ze stron już zaangażowanych w prowadzenie wojny”<sup>13</sup>. Chodzi oczywiście o taką sytuację, gdzie państwo, które jest wspierane, toczy wojnę defensywną celem obrony swych zagrożonych praw lub celem restytucji tych praw. Na ocenę pozytywną tego rodzaju wojny wpływa zasada o możliwości pomocy podmiotowi, który zmierza do dobra. Jeśli zatem określone państwo prowadzi wojnę celem obrony albo restytucji swoich praw, to należy to uznać za cel dobry. Wsparcie takiego państwa jest działaniem etycznie usprawiedliwionym.

---

11 Tamże.

12 Por. tamże, 350.

13 Tamże, 335.



#### 4. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując refleksje niniejszego punktu, raz jeszcze podkreślić należy, iż katolicka nauka społeczna nie odbiera państwu możliwości prowadzenia wojny. Chodzi jednak tylko i wyłącznie o wojnę etycznie usprawiedliwioną. W jej zaś zakres wchodzi trzy rodzaje wojen: wojna defensywna podjęta dla obrony zagrożonych praw; wojna ofensywna celem restytucji naruszonego dobra; wojna interwencyjna dla wsparcia państwa walczącego o swoje zagrożone lub naruszone prawa.

Poza pojęciem wojny etycznie nieusprawiedliwionej usytuować należy: wojnę ofensywną zaborczą, wojnę interwencyjną wspierającą państwo dokonujące agresji, wojnę prewencyjną, a więc wojnę podjętą przez jedno państwo przeciwko drugiemu jedynie ze względu na rosnący jego potencjał ekonomiczny lub polityczny.

#### BIBLIOGRAFIA

- Olejnik S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, deklaracje, dekrety*, tekst polski, Pallotinum, Poznań 1986.
- Strzeszewski Cz., *Własność. Zagadnienia społeczno-moralne*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1981.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, WAM, Kraków 1982.

#### THE MORAL JUSTIFICATION OF WAR IN LIGHT OF CATHOLIC SOCIAL TEACHING

**Abstract.** This article presents the basic philosophical assumptions underlying the evaluation of military action from the perspective of Catholic social teaching. While stressing the continuity of the Church's teaching on the ethical dimension of armed conflicts, as well as its profound embedment in the centuries-long tradition of Christian philosophy, the author acknowledges the shift of emphasis in the Church's contemporary position on war from attributing a specific value to war as such to justifying the defense of peace, which at times inevitably involves the employment of military force.

**Keywords:** ethics of war, ethically justified war, rights of sovereign states, defensive war, military intervention

---

Henryk Skorowski

skorowski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Socjologii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.3.10