

Tomasz Homa

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.680>

Pokój i wojna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘĆ: Pokój i wojna rozumiane są w tym studium jako stany międzyludzkiej koegzystencji, występujące w zorganizowanych społecznościach oraz między nimi. Stany te charakteryzuje brak lub występowanie w nich zbrojnej przemocy ze strony zewnętrznego lub wewnętrznego wroga, a niekiedy także realna możliwość jej zaistnienia.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘĆ: Badając interdyscyplinarnie teksty źródłowe, głównie filozoficzne, teologiczno-historyczno-filozoficzne, filozoficzno-polityczne i prawnicze, przeanalizowano syntetycznie wybrane, znaczące nurty rozumienia pokoju i wojny, zważając na wieloznaczenność tych pojęć w myśli europejskiej począwszy od starożytności aż po współczesność.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘĆ: Nowożytna cezura rozumienia zwłaszcza natury i celu wojny, poczyniona przez Machiavellego i Clausewitza, powoduje zaistnienie dwóch istotnie różnych nurtów podejścia do badanych zagadnień. Pierwszego – kontynuującego myślenie o nich w kategoriach wojny sprawiedliwej oraz prawa naturalnego i prawa narodów, a także broniącego ich ważności i obowiązywalności. Drugiego – odstepującego w namyśle nad wojną „od zasad głoszonych przez innych” (Machiavelli, 2005, s. 64) i kładącego podwaliny pod jej nowożytne i współczesne rozumienie, wyzwolone z okowów nie tylko etyczności.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Postępująca zmiana w postrzeganiu wojny i pokoju, wyrażająca się w ich demitologizacji i humanizacji, osiąga ważne cywilizacyjnie apogeum

w średniowieczu. Nowożytne i współczesne cezury tej refleksji radykalnie modyfikują rozumienie ich natury, celowości i ocenności, odciskając się znacząco na współczesnym namyśle w tej materii.

Słowa kluczowe: *ius ad bellum*, *ius post bellum*, pokój, sprawiedliwość, wojna

Definicja pojęć

„Pokój” i „wojna” należą do terminów wieloznacznych. Spośród ujęć zagadnienia pokoju cztery z nich uważam za szczególnie inspirujące: ontyczne – traktujące pokój jako konstytutywną cechę porządku bytowego każdej natury, dzięki której „natura jest sobie samej przyjazną” (Augustyn, 2010, t. 2, s. 518); prawno-naturalne – interpretujące pokój jako przysługujący wszystkim na mocy prawa natury i prawa narodów, stan koegzystencji, rozpięty między brakiem wrogości i wojny między ludzkimi zbiorowościami a przyjaźnią między nimi (zob. Grotius, 1957, t. 2, s. 454–461); ewangeliczne – według którego jest on bezwarunkowym darem Bożej miłości, owocującym przebaczeniem i pojednaniem człowieka z Bogiem, sobą samym i z innymi; traktatowe – definiujące pokój jako warunkowy stan bezwojnia zależny od zachowania zobowiązań i umów wynegocjowanych przez walczące strony lub narzuconych przez zwycięzcę (Grotius, 1957; Clausewitz, 2022).

Co się natomiast tyczy wojny, to do znacząco ważnych dla europejskiej myśli w tej materii zaliczam przede wszystkim koncepcje: antyczną Marka Tulliusza Cicerona, średniowieczną Rajmunda z Penyaforu, późnonowożytną Carla von Clausewitza i współczesną autorstwa Carla Schmitta. Według rozumienia cycerońskiego, wyłożonego w *O powinnościach* (Cicero, 1960, I 11 [34-35], s. 344), a przywołanego przez Grotiusa w traktacie *O prawie wojny i pokoju*, wojna jest „rozstrzyganiem sporu przy użyciu siły” (Grotius, 1957, s. 86). W ujęciu Rajmunda z Penyaforu stanowi ona zbrojną postać dochodzenia tego, co sprawiedliwie słuszne, przy zachowaniu łącznie wszystkich wymogów wojny sprawiedliwej. W koncepcji późnego Clausewitza wojna jest „aktem przemocy, mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli” (Clausewitz, 2022, s. 35). A Carl Schmitt definiuje ją jako „zbrojną walkę między zorganizowanymi politycznie formacjami” (Schmitt, 2012, s. 261).

Analiza historyczna pojęć

Europejscy filozofowie i myśliciele polityczni, do których zawężam analizy niniejszego studium, wypracowali zróżnicowane ujęcia i rozumienia

wojny i pokoju. Myśli na temat wojny (walki, zmiany) i pokoju (zastoju), osadzone w koncepcjach rozwoju przyrody, znajdujemy już u filozofów jońskich, np. w poglądach Heraklita z Efezu (VI–V wiek p.n.e.), głoszącego: „wszystko rodzi się z walki”; „wojna jest ojcem powszechnym i królem: jednych przemienia w bogów, innych w ludzi; jednych zniewala, innych wyzwala” (Heraklit z Efezu, *Zdania*, 2005, fragmenty 8.13, s. 17, 10.09, s. 22). Prymat myśli o wojnie jest widoczny także w ówczesnych koncepcjach urządzenia państw, według których to ze względu na wojnę, a nie na pokój należy ustanawiać ich ustroje, prawa i instytucje. W takim duchu – uwzględniającym, jak zauważa Arystoteles w *Polityce*, „tylko jeden dział cnoty, a mianowicie zalety wojenne, bo te są użyteczne do panowania” (Arystoteles, 2006, II 1271 b [22]) – są ustanowione ustroje Lacedemończyków i Kreteńczyków (Platon, 1960, I 625 D – 626 C). Racje przemawiające za tego rodzaju rozwiązaniem przybliża wykreowany literacko przez Platona obywatel Knossos – Kleinias, stwierdzając:

ze względu na wojnę wszystko u nas zostało urządzone i ją mając na oku, jak ja przynajmniej sędzę, ustanowił wszystko prawodawca”; „nie uszedł, [...] jego uwagi nierozsądek wielu, którzy nie zdają sobie sprawy, że wszystkie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustannie wojnę z wszystkimi państwami. [...] To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, jest pustym słowem, w rzeczywistości zaś każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nawet nie wypowiadało (Platon, 1960, I 625 D-E; 625 E – 626 A).

Taki stan rzeczy jest spowodowany tym, że „wrogami są wszyscy dla wszystkich w życiu publicznym, a w prywatnym każdy dla siebie samego” (I 626 D). Zgodnie z tym poglądem wrogość należy rozumieć jako niezmienną i trwałą zasadę, której podlega wszelka postać życia zarówno zbiorowego, jak i jednostkowego, „[...] jako zasadę mającą swój metafizyczny fundament we wspomnianym prawie natury, a swoją manifestację w istniejącym na mocy owego prawa permanentnym stanie wojny” (Homa, 2024, s. 243).

Pogląd radykalnie odmienny, podkreślający prymat pokoju nad wojną, obecny już w nauczaniu Sokratesa (469–399 p.n.e.), znajdujemy w pismach Platona (424/423–348/347 p.n.e.) i Arystotelesa (384–322 p.n.e.). Według tych filozofów powszechność wojny nie świadczy

o jej ugruntowaniu w prawie natury, przeciwnie, prymarną zasadą ludzkiego bytowania jest sprawiedliwość rodząca pokój i ład – w jednostce i w społeczeństwie, o czym obszernie traktuje Sokrates w platońskim dialogu *Państwo* (zob. Platon, 2003, IV 443 B – E). Natomiast wojna należy do sfery ludzkich decyzji i jest działaniem, co do którego: „pragnąć należy, żeby [...] nigdy nie okazało się potrzebne” (Platon, 1960, I 628 C); jak bowiem przekonuje Platon w *Prawach*, tym co najlepsze, a zatem pożyteczne i szczęśliwione, są „pokój oraz życzliwość wzajemna” (I 628 C); wojna zaś nie należy „do rzeczy najlepszych [...], ale do koniecznych” (I 628 C-D). Ponadto, odnosząc się do przeciwnych koncepcji państwa, twierdzi on stanowczo:

ten, kto na szczęście państwa i jednostki zapatruje się w ten sposób, nie będzie nigdy prawdziwym mężem stanu, jeżeli tylko lub przede wszystkim wojnę zewnętrzną będzie miał na oku, ani też sumiennym nie będzie prawodawcą, jeżeli nie ze względu na pokój wydawać będzie ustawy dotyczące wojny, lecz ze względu na potrzeby wojenne organizować sprawy pokoju (Platon, 1960, I 628 D-E).

Arystoteles, podobnie jak Platon, umieszcza wojnę w sferze tego, co konieczne i pożyteczne dla dobrze urządzonego państwa, konstatując w *Polityce*: „oświadczamy się za wojną dla pokoju”; „obywatele muszą [...] umieć pracować i walczyć, ale jeszcze więcej żyć w pokoju i oddawać się spoczynkowi” (Arystoteles, 2006, VII 1333 a [8]; VII 1333 b [9]). Podziela również pogląd Platona na rolę prawodawcy i pomyślność państwa, pisząc:

[P]rawodawca powinien raczej starać się o to, by ustawodawstwo dotyczące zagadnień wojennych, jak i wszelkie inne, podporządkować interesom życia spokojnego i pokoju [...] [N]ie należy [...] mienić szczęśliwym państwa i sławić jego prawodawcy dlatego, że zaprawił obywateli do zwyciężania w celu utrzymania w uległości sąsiadów [...] [P]o największej części takie wojownicze państwa utrzymują się tak długo, jak długo prowadzą wojny, a giną, gdy panowanie zdobędą. W okresie pokoju bowiem niby rdzewiejące żelazo tracą swoją hartowność, a winę tego ponosi prawodawca, który nie wykształcił u nich zdolności do życia w spokoju (Arystoteles, 2006, VII 1334 a [15]; VII 1333 b [13]; VII 1334 a [15]).

Poglądy na wojnę i pokój reprezentatywne dla republikańskiego nurtu filozofii antycznego Rzymu zawierają pisma Cyserona (106–43 p.n.e.).

Ich sedno, według jego dzieła *O powinnościach*, polega na tym, iż: „są dwa sposoby załatwiania sporu – jeden w drodze polubownego rozstrzygnięcia, a drugi w drodze gwałtu [*per vim*]”; „[pierwszy] jest właściwy człowiekowi, a ten [drugi] zwierzętom”; „do tego drugiego mamy uciekać się jedynie wtedy, kiedy nie można posłużyć się pierwszym” (Cicero, 1960, I 11 [34-35], s. 344). Zważywszy na powyższe, wojna jest nadzwyczajnym, religijno-prawnie ściśle określonym przez prawo fecjalne (*ius fetiale*)¹ sposobem rozstrzygania sporu *per vim*, podlegającym normatywnie *ius ad bellum*, *ius in bello* oraz *ius post bellum* (III 23 [34-35], s. 134–135; I 11 [35], s. 344–345, 12 [38], s. 347, 24 [82], s. 370). Podstawowe wymogi dotyczące wszczynania wojny Arpinata formułuje w dialogu *O państwie*, w ramach doktryny państwa najlepszego, które „podejmuje wojny jedynie gwoli dochowania wierności [*pro fide*] albo gwoli swego ratunku [*pro salute*]” (III 23 [34], s. 134), uważając jedynie takie wojny za sprawiedliwe, tj. oddające każdemu to, co się mu należy. Celem sięgania po oręż powinno być zatem wyłącznie zapewnienie pokoju, w opinii Cycerona takiego, „który by na przyszłość nie krył w sobie żadnej możliwości zdrady” (I 11 [35], s. 345, 23 [80], s. 369).

Podzielając wyrażony w dialogu *O prawach* pogląd, że „natura stworzyła nas po to, abyśmy się wspomagali nawzajem i żyli wszyscy w społeczności związanej przez więź prawa (*ius*)”; a tym samym, „z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa [*fundamentum iuris*]” (Cicero, 1960, I 12 [33], s. 216; I 15 [43], s. 222), rozumianego jako „zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy” (I 6 [18], s. 207), Cyceron przedkłada wysiłek ducha i myśli nad działaniem *per vim*, zgodnie z odpowiadającą zamysłowi natury prymarnością osiągnięć pokojowych nad czynami wojennymi.

Antyczną refleksję nad zagadnieniami pokoju i wojny dopełnia jej biblijno-ewangeliczna recepcja dokonana przez Augustyna (354–430) oraz

¹ *Ius fetiale* – w starożytnym Rzymie prawo regulujące jego stosunki z innymi krajami i społecznościami, którego wykonywanie leżało w gestii kapłanów Jowisza, zwanych fecjalami. W sprawach dotyczących wojny i pokoju określało szczegółowo religijno-prawne wymogi zarówno wypowiedzania i prowadzenia wojny, jak i zawierania pokoju oraz przymierzy. Cyceron, o fundamentalnej dla Rzymu ważności tego prawa oraz o obowiązku jego skrupulatnego przestrzegania przez rzymskie państwo, wzmiankuje w *O powinnościach* (zob. Cicero, 1960, I 11 [36]).

jego egzystencjalno-filozoficzny wgląd w te kwestie. Powody ustawicznych wojen toczonych przez Rzymian Augustyn widzi nie tyle w deklarowanej „konieczności obrony życia i wolności” (Augustyn, 2010, t. 1, s. 156), stanowiącej uzasadnienie wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*), co w ludzkich namiętnościach: żądzy panowania [„która nigdy nie przycichła w pysznych umysłach Rzymian” (Augustyn, 2010, t. 1, s. 75)] i żądzy sławy (zob. s. 292) – rodzących wojny niesprawiedliwe, bezbożne i niegodziwe (*bella impia et iniqua*). Krytycznie odnosi się też do rzekomych pożytków z tych wojen, zwłaszcza dla zwyciężonych ludów, konstatując:

nie widzę ja zupełnie, na co się przyda dla bezpieczeństwa, dla dobrych obyczajów, a nawet i dla godności ludzi ta okoliczność, że jedni zwyciężają, inni są zwyciężeni. Chyba tylko dla owego czczego dymu chwały ludzkiej, w której „otrzymali zapłatę swoją” ci, co jej tak gorąco pożąдали i dla niej tak gorące boje wiedli (Augustyn, 2010, t. 1, s. 304).

Uzupełnienie poglądów Augustyna na przyczyny wszczynania wojen znajdujemy w jego refleksji nad pokojem. Przyjmuje on, iż pokój należy konstytutywnie do porządku bytowego każdej natury, zatem również natury ludzkiej. Bytowy pokój sprawia, że „natura jest sobie samej przyjazną” (Augustyn, 2010, t. 2, s. 518), jest tym, czego „najgoręcej ze wszystkiego pożądamy [...] i niczego też w końcu nadeń lepszego nie znajdziemy”, bowiem „jak nie ma istoty, co by do radości nie wzdychała, tak też nie ma nikogo, co by pokoju nie pragnął” (s. 511). Rozwijając ugruntowaną już doktrynę o pokoju jako jedynym pożądanym celu wojny, Augustyn głosi, że pragnienie pokoju – choć silnie zaburzone przez będący źródłem wszelakiej przemocy, w tym także wojennej, prymordialny nieporządek człowieka (rozumiany teologicznie jako jego grzech pierworodny) – jest także przyczyną wojen. Twierdzi on:

i ci nawet, co chcą naruszyć już posiadany przez się pokój, nie nienawidzą pokoju, lecz chcą go wedle swego widzimisię inny mieć. Nie chcą więc, by nie było pokoju, lecz by był taki pokój, jakiego sobie życzą (Augustyn, 2010, t. 2, s. 511–512).

Jednakże „pokój ludzi złych w porównaniu z pokojem sprawiedliwych nawet się nie może nazywać pokojem” (s. 515). Właściwym pokojem międzyludzkim jest według niego *ordinata concordia*, uporządkowana

zgoda (s. 516), która polega na tym: „żeby po pierwsze nikomu nie szkodzić, po wtóre przynosić nadto pożytek, komu tylko można. Przede wszystkim zaś [...] mieć pieczę o swoich najbliższych” (s. 520). Egzystencjalno-filozoficzne wniknięcie „w sprawy ludzkie i w ogólną naturę wszechstworzenia” (s. 511), pozwala – w ocenie Augustyna – na wykazanie nie tylko prymarności pragnienia pokoju, lecz również wtórności pragnień panowania i sławy. Pragnień przekształcanych pod władzą owego prymordialnego nieporządku w człowieku w ich żądze.

Średniowiecze, przejąwszy myśl Greków i Rzymian oraz jej wczesnochrześcijańską recepcję, rozwija własną refleksję nad wojną i pokojem, rozpiętą między ich ujęciem encyklopedycznym, jak to ma miejsce w filologiczno-semantycznych rozważaniach zawartych w *Etymologii* św. Izydora z Sewilli (560–636), jeszcze mocno wspartych na źródłach greckich i rzymskich, a traktatowym podejściem do tych kwestii w dziełach powstających między XII a XV wiekiem, m.in.: Gracjana, Tomasza z Akwinu, Innocentego IV, Rajmunda z Penyafortu, Henryka z Suzy, Wilhelma z Rennes, Marsyliusza z Padwy, Jana Andrzejowego, Franciszka Zabarelli.

Swego rodzaju późnośredniowieczne kompendium poglądów tych myślicieli na kwestie wojny i pokoju zawiera *Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* (1415), Pawła Włodkowica z Brudzenia (1370–1435), przedłożony w roku 1415 pod rozwagę obradujących na Soborze w Konstancji (1414–1418). Dzieło to jest wzorcowym wręcz przykładem aplikacji zastanego dorobku prawniczego i teologiczno-filozoficznego na temat wojny i pokoju z niechrześcijanami do casusu sporu polsko-krzyżackiego, rozważanego przez autora *Traktatu* w ramach chrześcijańskich pryncypiów nauki Kościoła katolickiego, doktryny wojny sprawiedliwej w ujęciu Rajmunda z Penyafortu oraz prawa natury i prawa narodów. Spośród 22 kwestii postawionych w tym *Traktacie* odnośnie do wspomnianego sporu trzy stanowią główne osie dyskursu: pierwsza dotyczy wojen chrześcijan przeciw niewiernym: „czy chrześcijanom – bez [obawy popełnienia] grzechu, wolno wypowiadać wojnę tym ludziom, jeśli żyją w pokoju, i zajmować ich dobra?”; druga – prawa pogan do legalnego posiadania własności, władztwa i jurysdykcji, a w konsekwencji prawa do życia w pokoju niezakłócanym przez chrześcijan, jeśli są do nich pokojowo nastawieni; trzecia wykracza jeszcze wyraźniej poza rozważany casus – „czy w ogóle jest dozwolone, by niewiernych

zmuszać do przyjęcia wiary orężem lub uciskiem?” (Włodkowic, 2018, s. 77–78). Wywiedzione z przyjętych pryncypiów odpowiedzi na te kwestie – negatywna na pytania pierwsze i trzecie, pozytywna na drugie – a także towarzyszące im obszernie udokumentowane uzasadnienia postulatu tolerancji chrześcijan wobec pokojowo nastawionych pogan oraz ich, kwestionowanego przez Zakon Krzyżacki, prawa do władztwa, własności i jurysdykcji (*dominia possessiones et iurisdicciones*), czyli do fundamentów ich społecznego pokoju, wyrażają dojrzały już dorobek chrześcijańskiej refleksji nad prawem do wojny i pokoju oraz do samostanowienia. Dorobek, który poczynił od pierwszej połowy XVI wieku zostanie poddany narastającej krytyce, aż po próby jego radykalnego unieważnienia w wieku XX.

Uwzględnione w niniejszym studium dzieła Niccolò Machiavellego (1469–1527), Hugona Grotiusa (1583–1645) i Carla von Clausewitza (1780–1831) stanowią kamienie milowe nowożytnej refleksji nad tymi zagadnieniami.

Niccolò Machiavelli, zastanawiając się w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza* (1513–1519) nad powodami i celami wojen, stwierdza:

istnieją dwa rodzaje wojen. Rodzaj pierwszy przypisać trzeba ambicji władców i republik, dążących do rozszerzenia swoich posiadłości; takie były wojny Aleksandra Wielkiego, wojny prowadzone przez Rzymian oraz te, które także za naszych czasów ustawicznie prowadzą między sobą mocarstwa. [...] O drugim rodzaju wojen mówimy wówczas, gdy cały lud – mężczyźni, kobiety i dzieci – gnany głodem lub wojną opuszcza swe rodzinne strony i wyrusza na poszukiwanie nowych ziem i nowych siedzib (Machiavelli, 2009, s. 168).

Według Machiavellego kryterium rozróżnienia tych, jego zdaniem, jedynych rzeczywistych wojen, jest stosunek zwycięzców do pokonanych: w wojnach pierwszego rodzaju „zwycięzcy wystarcza podporządkowanie sobie ludności” zdobytych ziem, w drugich celem jest wzięcie podbitego kraju „w swe wyłączne posiadanie po wygnaniu zeń lub wymordowaniu wszystkich mieszkańców” (Machiavelli, 2009, s. 168). Tak formułowany w *Rozważaniach* pogląd na wojny, ich rodzaje, przyczyny i cele przy równocześnie całkowitym przemilczeniu wojen w ujęciu doktryny wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej, stanowi próbę radykalnej zmiany myślenia o wojnach – wczesnonowożytnej cezury względem

ich dotychczasowego ujmowania, której istotę wyrazi w *Księciu* (1513) twierdząc: „wydaje mi się [...] bardziej odpowiednim iść za rzeczywistą prawdą niż za jej wyobrażeniem (Machiavelli, 2005, s. 64).

Istotnie, zgodnie z przyjętym w *Rozważaniach* kryterium rzeczywisty powód i cel sięgania po wojny w obu przypadkach nie polega na traktowaniu ich jako środków koniecznych do przywrócenia pokoju, jeśli inaczej nie da się tego osiągnąć – jak zwykło się przyjmować w powinnościowo normatywnej wykładni wojny poczynawszy od starożytności, aż po czasy jemu współczesne – lecz cel ten stanowi panowanie, zachowanie władzy oraz posiadanie i pomnażanie dóbr (zob. Machiavelli, 2009, s. 165). Z takim ich rozumieniem wiąże się ściśle jego idea działań właściwych rozumnemu władcy, rozważana w *Księciu*:

Książę nie powinien mieć innej troski ani innej myśli, ani poświęcać się innemu rzemiosłu, jak tylko sprawom wojennym, tudzież organizacji i dyscyplinie woj-skowej, gdyż dla tego, kto rozkazuje, jest to jedyne odpowiednie zajęcie, a ma ono taką zaletę, że nie tylko podtrzymuje tych, którzy urodzili się książętami, lecz częstokroć ludzi prywatnych wynosi do tej godności; przeciwnie zaś wydaje się, że książęta, którzy myśleli więcej o delikatności niż o orężu, tracili swe państwo. I jak lekceważenie tego rzemiosła jest główną przyczyną twojej straty, tak biegłość w nim – twego zysku (Machiavelli, 2005, s. 62–63).

Naczelną zasadą działań tak rozumnego władcy – według zaleceń Machiavellego – powinno być pomyślnie osiąganie zamierzonych celów, bowiem: „gdy chodzi o czynności wszystkich ludzi, a szczególnie książąt, ponad którymi nie ma już sądu, do jakiego odwołać by się można, tam patrzy się na wynik” (s. 71), a nie na prawne i moralne konsekwencje zamierzonych lub dokonanych czynów. Ponadto przyjmując, że ludzie są zmienni, kłamliwi i wiarołomni (zob. s. 68), głosi on niekonieczność wymogu, aby władca był zawsze sprawiedliwy, dotrzymujący danego słowa, prawy, ludzki, religijny, argumentując:

nie jest [...] konieczne, by książę posiadał wszystkie owe zalety, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebne, aby wydawało się, że je posiada. Śmiem nawet powiedzieć, że gdy je ma i stale zachowuje, przynoszą mu szkodę, gdy zaś wydaje się, że je ma, przynoszą mu pożytek (Machiavelli, 2005, s. 70).

Takiemu też władcy, ignorując kompletnie etyczność jego poczynañ, a kierując wzrok na ich wynik, rekomenduje:

Niech więc książę tak kalkuluje, aby zwyciężać i utrzymać państwo, wtedy środki będą zawsze uważane za godziwe i przez każdego chwalone, gdyż tłum pójdzie zawsze za pozorami i będzie sądził według wyniku, a na świecie nie ma jak tylko tłum, jeżeli tylko głos większości ma wystarczająco silne podstawy (Machiavelli, 2005, s. 71).

W tak przez Machiavellego przedstawionym świecie pozorów, kalkulacji i chytrych usidleń ludzkich umysłów (zob. Machiavelli, 2005, s. 69), w którym zrywane są zobowiązania, „skoro tylko nadarzy się sposobność osobistej korzyści” (s. 68), pokój rozumiany jako stan bez wojny lub realnej możliwości jej zaistnienia ustępuje miejsca baczemu czuwaniu i gotowości do wiarołomstw oraz słownych lub orężnych starć mających na celu zarówno zdobycie, utrzymanie i poszerzenie władzy, jak i osiągnięcie innych osobistych korzyści.

Stanowisko diametralnie odmienne od prezentowanego przez Machiavellego oraz myślicieli o podobnych poglądach zajmuje Hugo Grotius (1583–1645), dając mu wyraz w traktacie *O prawie wojny i pokoju* (1625), napisanym „w obronie sprawiedliwości” (Grotius, 1957, t. 1, s. 43). Kluczowe dla niego zagadnienie: „czy są wojny sprawiedliwe, a następnie co w czasie wojny jest sprawiedliwe” (s. 87) rozpatruje on „w świetle prawa natury” (s. 104), dowodząc, że „nie każda wojna jest przeciwna prawu natury” (s. 108), bowiem „prawo [...] rozumu i natura społeczeństwa [...], nie zabrania wszelkiej przemocy, ale tylko takiej, która pozostaje w sprzeczności ze społeczeństwem, to znaczy, która narusza prawo innych” (s. 107). Tego rodzaju wojną niesprzeczną z prawem natury jest wojna podejmowana „w celu osiągnięcia pokoju” (s. 86). Co zaś się tyczy samej wojny, niezależnie od jej publicznego, prywatnego czy mieszanego charakteru (zob. s. 153), Grotius, idąc za Cyceronem, lecz zarazem uwzględniając nowożytnie, juredyczne pojmowanie wojny, mianowicie jako stanu prawnego, a nie przemocowego działania, definiuje ją jako „stan, w jakim znajdują się osoby toczące spór przy użyciu siły” (s. 86).

Rozważania Grotiusa nad wojną i pokojem, w ramach prawa obowiązującego „pomiędzy większą liczbą samych narodów lub ich władców” (Grotius, 1957, s. 47), czyli prawa narodów, zawarte w traktacie *O prawie wojny i pokoju*, stanowią w jego zamyśle „fundament, na którym ten, kto zechce będzie mógł wznosić bardziej okazałe budowle” (Grotius, 1957, t. 2, s. 522). „Fundament”, którego kwintesencję trafnie wyraża, z jednej strony, twierdzenie dotyczące podstawowego

warunku i wymogu wojny, sformułowane w jego *Prolegomenach*, w brzmieniu: „wojnę powinno się wszczynać jedynie dla dochodzenia prawa, a wszczętą wojnę – prowadzić tylko w granicach prawa i dobrej wiary” (Grotius, 1957, t. 1, s. 61), oraz zawarte w ostatnim rozdziale tej rozprawy wezwanie do dotrzymywania przyrzeczeń i zobowiązań, „ponieważ inaczej nie byłoby nadziei na utrzymanie pokoju” (Grotius, 1957, t. 2, s. 522), a dopuszczający się tego władcy „byliby [...] podobnie do dzikich zwierząt, których siła przeraża wszystkich” (s. 523). Natomiast z drugiej strony, jego kwintesencję równie trafnie dookreśla deklarowana w jego *Dedicatio* obrona sprawiedliwości, jako kamienia węgielnego tego „fundamentu”, wbrew podzielanemu przez wielu przekonaniu, „jakoby nie można było kierować państwem postępując zawsze sprawiedliwie” (Grotius, 1957, t. 1, s. 48), do którego w początkach nowożytności walnie przyczynił się Machiavelli, przekonując, iż „książę, a szczególnie nowy, nie może przestrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych” (Machiavelli, 2005, s. 70), oraz podważając obowiązywalność prawa natury i prawa narodów, zwłaszcza w sprawach dotyczących prawości i dotrzymywania wiary (zob. s. 70).

Podwaliny pod współczesne rozumienie wojny, jej natury i celów oraz środków koniecznych do ich osiągnięcia kładzie rozprawa Carla von Clausewitza (1780–1831) *O wojnie*, pisana w latach 1819–1827. Według jego jej rozumienia: „wojna jest [...] aktem przemocy, mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli” (Clausewitz, 2022, s. 35). Niezbędna dla osiągnięcia tego celu, określanego też jako „narzucenie swej woli wrogowi” (s. 35), jest fizyczna przemoc wojennych działań, których cel bezpośredni stanowi rozbrojenie wroga w wyniku zniszczenia jego sił zbrojnych, czyli doprowadzenia ich do stanu, „w którym nie będą zdolne do dalszej walki” (s. 52) i pozbawienie go w ten sposób możliwości kontynuowania zbrojnego oporu.

Wojna w clausewitzowskim jej rozumieniu,

ze względu na panujące w niej dążności, stanowi dziwną trójkę złożoną z pierwotnej gwałtowności żywiołu, nienawiści i wrogości, co należy uważać za ślepy popęd naturalny, dalej, z gry prawdopodobieństwa i przypadku czyniących z wojny swobodną czynność duchową, wreszcie zaś z właściwości podrzędnej – narzędzia politycznego, przez co podlega zwykłemu rozsądkowi. [...] Namietności, jakie mają rozpaść się na wojnie, muszą już istnieć w narodach samych; zakres, jaki obejmuje gra odwagi i talentu w dziedzinie prawdopodobieństwa

i przypadku, zależy od właściwości wodza i wojska, natomiast zamiary polityczne są wyłączną sprawą rządu (Clausewitz, 2022, s. 51).

Zbrojnie realizowany cel tak pojmowanej wojny nie stanowi według Clausewitza ani pierwotnego powodu jej wszczynania, ani nie jest jej celem jedynym. Powody i cele wojny są natury politycznej (zob. Clausewitz, 2022, s. 41), bowiem, jak dowodzi, „wojna jakiejś zbiorowości [...] wypływa zawsze z danej sytuacji politycznej i wywołują ją tylko pobudki polityczne. Jest ona zatem czynem politycznym” (s. 48). Stąd też w jego rozumieniu jako naturalną konsekwencję takiego stanu rzeczy należy przyjąć, „że ta pierwsza pobudka, która powołała ją do życia, pozostaje przodującym najwyższym względem również i podczas jej rozgrywania” (s. 49). Tym samym „wojna jest nie tylko czynem politycznym, lecz i prawdziwym narzędziem polityki, dalszym ciągiem stosunków politycznych, przeprowadzeniem ich innymi środkami” (s. 49). Jako narzędzie polityki, które „ma [...] co prawda, swoją własną gramatykę, ale nie ma własnej logiki, tzn. własnego sposobu prawidłowego myślenia” (s. 496), wojnę – względem polityki, która ją stworzyła (zob. s. 498) – cechuje istotowa niesamoistność i niesamodzielnność, jej podporządkowanie polityce rozumianej jako „rozum praktyczny państwa uosobionego” (s. 50), któremu ona jako narzędzie służy.

Clausewitza koncepcja wojny, a zwłaszcza jej konstytutywnego związku z polityką, wyznacza kolejną późnonowożytną cezurę w dziejach refleksji nad wojną i pokojem. Jej istota polega na całkowitej sekularyzacji wojny i zastąpieniu religijno-moralno-prawnego namysłu nad jej naturą, właściwego dla antycznej i średniowiecznej doktryny wojny sprawiedliwej, na amoralny, areligijny i *stricte* polityczny – którego ostrożne jeszcze próby znajdujemy już u Machiavellego (zob. Heuser, 2008, s. 29–20) – oraz na nowym rozpoznaniu ostatecznego celu wojny. Celem tym nie jest pokój w rozumieniu prawa naturalnego i prawa narodów – jak domagała się tego doktryna wojny sprawiedliwej zarówno w jej starożytnym i średniowiecznym kształcie (Włodkowic, 2018), jak i w jej nowożytnym ujęciu prezentowanym przez Grotiusa (Grotius, 1957) – lecz *conditio sine qua non* wszelkiego pokojowego traktatu, czyli zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli, narzuconej mu przy użyciu fizycznej przemocy. Ustanawiany na tego rodzaju warunkach traktatowy pokój zdaje się być niczym innym, jak wymuszonym

przemocą stanem podporządkowania się woli zwycięzcy, skutkującym zaprzestaniem wojny. Istotny aspekt tej cezury stanowi także clausewitzowski zwrot w poglądach na źródła legitymizacji wojny: w jego koncepcji nie są nimi sprawiedliwość i jej słuszne, prawnie uzasadniane żądania, lecz arbitralność „naszej woli” i jej wrogie żądania polityczne, określane mianem wrogich interesów (Clausewitz, 2022, s. 37).

Pośród współczesnych rozważań nad wojną i pokojem na uwagę zasługują m.in. koncepcje wojny zarysowane przez Carla Schmitta (1888–1985), Hannah Arendt (1906–1977) oraz Michaela Walzera (1935–).

Carl Schmitt, rozważając zagadnienie wojny w tekście *Pojęcie polityczności* (1927), jej koncepcję formułuje w ramach namysłu nad decyzyonistycznie pojmowanym państwem i nierozzerwalnie z nim związanym pojęciem polityczności (Schmitt, 2012, s. 245). Zgodnie z tym ujęciem państwo to szczególny stan narodu, który jako ukształtowana politycznie jedność „w decydującym przypadku” (takim jest skrajny przypadek konfliktu) jest sam w sobie stanem miarodajnym i suwerennym (s. 267–268). Polityczność, konstytutywna dla tak pojmowanego państwa, które jako tożsame ze społeczeństwem jest państwem totalnym (zob. s. 250–253) „opiera się na specyficznym dla niej podstawowym rozróżnieniu, do którego sprowadzić można wszystkie działania polityczne”, mianowicie na rozróżnieniu przyjaciela i wroga (s. 254), które jest autonomicznym kryterium polityczności w tym znaczeniu, że „nie daje się ono sprowadzić do żadnej różnicy czy różnic z innego obszaru ani się na nich nie opiera” (s. 253–254). Według autora *Pojęcia polityczności* rozróżnienie to jest normatywnie miarodajne i niezależne od każdej zewnętrznej względem niego normatywności (prawa, moralności, religii, ekonomii, kultury itd.).

Właściwe tej koncepcji pojęcia przyjaciela i wroga mają „konkretny sens egzystencjalny”, gdyż określają stosunek jednej zbiorowości do istnienia innej zbiorowości jako całości. Ona też decyduje, kto jest jej przyjacielem, a kto wrogiem, czyli publicznym obcym (Schmitt, 2012, s. 254–255), zagrażającym jej własnej egzystencji, aż po jej fizyczne unicestwienie włącznie. Wrogość bowiem „oznacza egzystencjalną negację innego bytu”, której ostateczną formą urzeczywistnienia jest wojna definiowana jako „zbrojna walka między zorganizowanymi politycznie formacjami” (s. 261).

Schmitt przyjmuje, iż specyficzne dla polityczności rozróżnienie daje dokonującą go zbiorowości wystarczającą podstawę do prowadzenia wojny. Choć nie jest ona „niczym idealnym ani pożądanym” (Schmitt, 2012, s. 262), to jednak ma sensowne i wystarczające uzasadnienie: jest ostatecznym środkiem politycznym „odróżnienia przyjaciela od wroga” (s. 264). Wobec tego, jak zauważa, twierdzenie, że wojna jest narzędziem polityki (Clausewitz, 2022, s. 498), „nie wyczerpuje w pełni znaczenia, jakie wojna ma dla istoty polityki” (Schmitt, 2012, s. 262, przyp. 14).

Radykalnie odmienne stanowisko w sprawie wojny zajmuje Hannah Arendt w artykule *Kwestia wojny* (1958–1959), poświęconym dawnej i współczesnej wojnie totalnej oraz jej konsekwencjom – totalnej zagładzie, „zastanawiając się nad politycznym znaczeniem takiej wojny, która znów nam zagraża” (Arendt, 2007, s. 187). Odmienne niż Clausewitz i Schmitt, opowiada się przeciw wojnie totalnej: „nie można przyznać jej miejsca w polityce” (s. 198), argumentując:

Gdyby wojny znów miały być wojnami niosącymi totalne zniszczenie, to specyficznie polityczna natura polityki zagranicznej praktykowanej od czasów rzymskiej znikłaby, a stosunki pomiędzy narodami znów znalazłyby się w przestrzeni, która nie zna ani prawa, ani polityki, która niszczy świat i pozostawia po sobie pustynię (Arendt, 2007, s. 211–212).

W tym duchu wypowiada się także w *Czy polityka ma jeszcze jakiś sens?*, pisząc:

Wojny wieku dwudziestego nie są „stalowymi burzami” [...], które oczyszczają polityczną atmosferę, ani też „dalszym ciągiem polityki prowadzonej innymi środkami”. Są to potworne katastrofy, które mogą przekształcić świat w pustynię, a Ziemię w martwą materię (Arendt, 2007, s. 212–213).

Rozważania natury moralnej na temat wojny przedstawione przez Michaela Walzera w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (1977, przedmowa 2006) z zamiarem odzyskania wojny sprawiedliwej dla teorii polityki i moralności (zob. Walzer, 2010, s. 29) stanowią istotne dopełnienie kwestii wojny z perspektywy przyjmującej istnienie moralnej rzeczywistości wojny (s. 55), stanowczo negowane m.in. przez Schmitta w *Pojęciu polityczności*. „Dopuszczenie się agresji jest zbrodnią” (s. 63), twierdzi Walzer, rozróżniając w odpowiedzi na wojnę niesprawiedliwą

lub zagrożenie nią między *ius ad bellum* i *ius ad vim* rozumianym jako niewojenne użycie siły (zob. s. 19). Zarazem biorąc pod uwagę ograniczenia teorii wojny sprawiedliwej, jak w przypadku wojny przewencyjnej (zob. s. 19), ich przewyciężenie upatruje w *ius ad vim* i postuluje: „pilnie potrzebujemy teorii sprawiedliwego i niesprawiedliwego użycia siły” (s. 19), która – jak mniema – będzie „bardziej liberalna niż teoria wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej” (s. 19).

Ujęcie problemowe pojęć

Wieloaspektowy namysł nad pokojem i wojną, zarysowany w tym studium niejako „z lotu ptaka”, obejmującego swym zasięgiem okres od VI wieku p.n.e. do XXI wieku n.e., prawdopodobnie nigdy się nie zakończy z powodu reflektującego nad nimi oraz materializującego je decydenta, z natury swojej egzystencjalnie problematycznego. Człowieka, któremu niezmiennie nieobca jest zarówno sięgająca po przemoc wola rywalizacji, panowania i uznania ze strony innych, jak i pragnienie bezpiecznego egzystowania pośród nich.

Rozważania i rozstrzygnięcia dotyczące tych zagadnień – naznaczone postępującą demitologizacją antycznych koncepcji wojny i pokoju, a także ich prawno-naturalnie, biblijno-teologicznie oraz filozoficzno-etycznie wywodzoną normatywnością, gdy chodzi o wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe – osiągają w średniowieczu ważne cywilizacyjnie apogeum w chrześcijańskim uniwersum przenikających się i wzajemnie do siebie odniesionych teocentrycznych i antropocentrycznych spojrzeń na człowieka, jego międzyludzkie stosunki czasu wojny i pokoju oraz zamieszkiwany przez niego świat; w splocie poglądów i stanowisk, które reprezentatywnie dla epoki przywołuje Stanisław ze Skarbimierza w *Kazaniu o wojnie sprawiedliwej* (1410) oraz Paweł Włodkowic w *Traktacie o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* (1415).

Tego rodzaju przemyślenia oraz normatywność ich rozstrzygnięć zostają poddane nowożytnie radykalnej krytyce i rewizji, których początki wytycza inspirująco pójście Machiavellego „bardziej [...] za rzeczywistą prawdą niż za jej wyobrażeniem” (Machiavelli, 2005, s. 64), zaś ich etap późnonowożytny, przynajmniej pośrednio, dookreślają współbrzmiające z tym pójściem przemyślenia Clausewitza dotyczące wojny

jako prawdziwego narzędzia polityki w jego wyłącznie wewnątrzświatowo instrumentalnym rozumieniu oraz pokoju jako asymetrycznego stanu przymuszenia wroga i dominacji „naszej woli” (Clausewitz, 2022, s. 35). Fakt ten powoduje zaistnienie dwóch istotnie różnych nurtów w nowożytnym podejściu do zagadnień wojny i pokoju. Jednego, będącego kontynuacją myślenia o nich w kategoriach wojny sprawiedliwej i prawa narodów, broniącego ich ważności i obowiązywalności oraz prawnego i etycznego charakteru związanej z nimi odpowiedzialności, jak czyni Grotius w swoim dziele, występując „w obronie sprawiedliwości” (Grotius, 1975, t. 1, s. 43). A także drugiego, odstępującego „od zasad, głoszonych przez innych” (Machiavelli, 2005, s. 64) i kładącego podwaliny pod ich koncyptowanie wyzwolone z okowów etyczności i prawno-naturalnej normatywności.

Analizy współczesnych ujęć zagadnień pokoju i wojny, podjęte w tym studium tylko sygnalnie, pokazują znaczącą aktualnie pozycję drugiego nurtu myślenia o nich, do którego współczesnego kształtu przyczynił się między innymi Carl Schmitt zainspirowany – jak można sądzić – zarówno machiavelliańską ideą możliwości zaistnienia przyjaciela i wroga, wywodzoną przez Florentczyka z rozumienia człowieka jako istoty problematycznej (zob. Schmitt, 2012, s. 294 i 299), jak i clausewitzowską koncepcją polityki jako praktycznego rozumu uosobionego państwa (zob. Clausewitz, 2022, s. 50). Ideami, które rozwinął w latach 20. XX wieku w pojęciach polityczności i totalnego państwa jako jedności politycznej, jedynej miarodajnej i suwerennej w tych sprawach, odrzucając radykalnie możliwość uzasadniania i oceniania wojny „za pomocą norm etycznych i prawnych” (Schmitt, 2012, s. 280), podczas gdy Clausewitz dopuszczał jeszcze jej ograniczenia, „które nakłada samej sobie pod nazwą praw międzynarodowych” (Clausewitz, 2022, s. 35).

Sygnalizowane badania pokazują też, jako inspirująco nie mniej ważne, współczesne myślenie o pokoju i wojnie „według wartości”, z zamiarem odzyskania zarówno prawdziwej istoty polityki, której sensem jest wolność (zob. Arendt, 2007, s. 138), jak i „naszej wspólnej moralności” (Walzer, 2006, s. 62) w sprawach wojny i pokoju, będącej „pod względem formy filozoficznej pewną doktryną praw człowieka” (s. 31).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Analizy historyczne pojęć oraz ich problemowe ujęcia, z konieczności jedynie wybiórcze i szkicowe, wraz z ich syntetycznie formułowanymi przemyśleniami, czynią – częściowo – zadość systematycznej refleksji nad nimi. Częściowo, ponieważ poza obszarem badań pozostały, między innymi: 1. prawno-normatywny obszar międzynarodowego prawa humanitarnego konfliktów zbrojnych (zob. Marszałek, 2019); 2. współczesne, federacyjne i kooperacyjne koncepcje pokojowej koegzystencji państw i narodów (Richarda Coudenhove-Kalergiego, Aristida Brianda, Ericha Przywary, Jeana Monneta, Roberta Schumana...); 3. strategie *non-violence* jako alternatywy militarnych realizacji politycznych celów.

Pośród wniosków wynikających z powyższych badań, jedynie trzy przedstawiam uwadze Czytelnika. Pierwszy dotyczy obecności w świadomości publicznej obu nurtów myślenia o pokoju i wojnie. Współcześnie obecność ta zdaje się funkcjonować na wzór leibnizowskich monad, zawierających w sobie „całą prawdę o sobie” i posługujących się własnymi językami, upraszczając: jednym – wartości, a drugim – korzyści. W mojej ocenie, jeśli nie chcemy popaść w podskórne nam barbarzyństwo i zezwierzęcenie, w rozumieniu Jacques’a Maritaina (Maritain, 1992, s. 48), z których z trudem staramy się wydobywać – ich współobecność w świadomości publicznej wymaga innej formuły. Być może takiej, która – adaptując myśl Habermasa – obejmuje i jakby na zmianę refleksyjnie modyfikuje oba te dyskursy (zob. Habermas, 2012, s. 100).

Co się tyczy drugiego wniosku, jego sedno stanowi zgłaszana przez Walzera potrzeba przemyślenia doktryny wojny sprawiedliwej, biorąc pod uwagę współczesne wojny. Takiego, które uwzględni rozszerzenie argumentacji dotyczącej *ius ad bellum* „tak aby dotyczyła *ius ad vim*” w znaczeniu „niewojennego użycia siły” (Walzer, 2010, s. 19). Co oznacza konieczność wypracowania teorii sprawiedliwego i niesprawiedliwego użycia siły (zob. s. 19).

Wniosek trzeci ogniskuje natomiast wokół kultury pokoju i edukacji w konfrontacji z rzeczywistością wojny (zob. Rembierz, 2023), rekomendując edukację zdolną adekwatnie propagować kulturę pokoju i czynić z niej swoje szczególne zadanie (zob. Nikitorowicz, 2022) w obliczu kultury wojny, zdobywającej coraz większe przyzwolenie społeczne i polityczne.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2007). *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej & M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka SA.
- Arystoteles (2006). *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn (2010). *Państwo Boże*. T. 1-2. Przeł. W. Kubicki. Warszawa: Hachette Livre Polska sp. z o.o.
- Bellamy, A.J. (2006). *Just Wars. From Cicero to Iraq*. Cambridge: Polity Press.
- Cicero, M.T. (1960). *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Clausewitz, C. (2022). *O wojnie*. Przeł. A. Cichowicz, L. Kuc, & F. Shoener. Warszawa: Bellona.
- Grotius, H. (1957). *O prawie wojny i pokoju*. Przeł. R. Bierzanek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią*. Przeł. M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heuser, B. (2008). *Czytając Clausewitza*. Przeł. P. Budny. Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowy.
- Homa, T. (2024). Wojny w myśli filozoficznej starożytnych Greków i Rzymian. Zarys wybranych zagadnień. *Horyzonty Polityki*, 15(52), 239–264.
- Machiavelli, N. (2005). *Książę*. Przeł. Cz. Nanke. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Machiavelli, N. (2009). *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Maritain, J. (1992). Chryścijaństwo i demokracja. *Znak*, XLIV(4), 42–53.
- Marszałek, P.K. (red.). (2019). *Międzynarodowe prawo humanitarne konfliktów zbrojnych. Dokumenty*. Przeł. P.K. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Nikitorowicz, J. (2022). Kultura pokoju jako szczególne zadanie współczesnej edukacji. *Pedagogika społeczna*, 1-2(83-84), 63–76.
- Platon (1960). *Prawa*. Przeł. M. Maykowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (2003). *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Rembierz, M. (2023). Pedagogika czasów wojny. O przemianach powinności pedagogiki w konfrontacji z rzeczywistością wojny. *Ruch Pedagogiczny*, 1-2, 109–156.

- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*. Przeł. M.A. Cichocki. Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA.
- Walzer, M. (2010). *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*. Przeł. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Włodkovic, P. (2018). Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi. W: *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa* (s. 73–135). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury; Teologia Polityczna.