

УДК: 355.011:327
Примљено: 12. фебруара 2010.
Прихваћено: 05. марта 2010.
Оригинални научни рад

Српска политичка мисао
број 1/2010.
год. 17. vol. 27.
стр. 313-340.

Ђорђе Стојановић,

*Факултет за европске правно-политичке студије,
Универзитет Сингидунум, Нови Сад*

ЕТИЧКО ОПРАВДАЊЕ ЗА ПРИБЕГАВАЊЕ СИЛИ: ПРАВЕДНИ МИР УМЕСТО ПРАВЕДНОГ РАТА

Сажетак

Проблем који се тиче прибегавању сили на међународном нивоу, прецизније: етички, морални и политички аспекти такве констелације, репрезентује једно од најважнијих и најинтригантнијих теоретских димензија актуелне светске политичке сцене. У том контексту, концепт праведног рата представља дискусионни нуклеус за елаборирање тога специфичног проблема. Са једне стране, овај есеј идеју праведног рата третира као могући узрок етичке конфузије у садашњој међународној политици (утицај традиционалне представе ратовања државе против државе на формулисање нормативних стандарда за отпочињање и вођење рата, проблем легитимизације међународне партиципације у сфери унутрашње државне репресије итд.). Са друге стране, модерна варијанта (реформулисање) традиције праведног рата (попут теорије Мајкла Волцера) се одређује као релевантно концептуално средство, које (са својим такорећи класичним вредносним оквиром) представља полазишну тачку сваког амбициознијег разматрања правде повезане са употребом силе у међународним односима. Есеј се закључује разматрањем могућег етичког и политичког померања анахроне теорије праведног рата ка концепту праведности у употреби при силе у међународној политици, то јест ка хуманитарној интервенцији и „телеолошкој димензији“ праведног мира.

Кључне речи: праведни рат, праведни мир, *jus ad bellum*, *jus in bello*, Мајкл Волцер.

УВОД

Више или мање за сваког онога, што је случај и са аутором овога текста, ко је „без пушке у рукама“ (и без воље да ту „пушку“ подржи на било који начин) преживео НАТО бомбардовање СРЈ (или било које друго бомбардовање или испољавање војне силе, а посебно оне чија је „парадигматична праведност“ постала опште место), свака форма подсећања на исто представља одређену врсту, послужићу се еуфемизмом, не баш претерано пријатне „емоционалне реминисценције“. Наравно, остављајући по страни, колико је то могуће, индивидуалне „колатерално-афективне“ импликације таквог искуства, а задржавајући исходишну слободу индивидуалне скептичности према етичким разлозима и дометима за безусловно потенцирање силе у решавању било ког проблема, са „полу-идеалистичком“ дистанцом на то какав свет јесте и ко га таквим заправо чини (још од Тукидида: они са „очишћеним прљавим рукама“ или они са „мером запрљане чисте савести“), рад ће се бавити ваљаношћу тврдње о „потпуној победи“ теорије (доктрине) праведног рата. У том смислу, централно место рада представља критика схватања Мајкла Волцера (Michael Walzer) као најутицајнијег модерног пропонента тога „тријумфа“. То пропитивање је реализовано на два нивоа: (1) с обзиром на чињеницу да теорија праведног рата има дугу традицију која сеже до светог Августина из Хипа, критика је једним делом заснована на њеној историјској развојности (трансформисању), на одређењу и анализи еволутивних вертикала (принципа, нормативних стандарда и домета) које је конституишу; те (2) с обзиром на процес глобализације, без нужног формирања глобалне државе, критика резултује закључком о анахроности Волцерове теорије праведног рата (то јест теорије праведног рата уопште) и предлаже концептуалну фокусираност на праведни мир. Ово никако не значи да су занемарене и неке иманентне недоследности Волцерове теорије праведног рата, као и да се негира њена изузетна важност за елаборирање односних питања у формулисању идеје етичког мира, то јест примата категорије људске наспрам националне безбедности и категорије хуманитарне интервенције наспрам рата.

1. ГЕНЕЗА КОНЦЕПТА ПРАВЕДНОГ РАТА: ОД СВЕТОГ АВГУСТИНА ИЗ ХИПА ДО ХУГА ГРОЦИЈУСА

Модерна доктрина праведног рата се најчешће, као и традиционална варијанта, базира на принципима (условима или критеријумима) разврстаним у две основне групе: (1) *jus ad bellum*-односи се на „атрибуте“ повезане са праведношћу отпочињања рата; и (2) *jus in bello*- односи се на „атрибуте“ повезане са праведношћу у рату.¹⁾ Када се ради о традиционалном концептуалном размештају, списак онога што улази у ове две групе обично варира од аутора до аутора, али не на начин да изражава неке релевантније теоретске дискрепанце, обично се односи на степен општости одређених начела. Збирно посматрано, традиционална поставка *jus ad bellum* подразумева следеће критеријуме: (1) одговарајући (квалификован, меродаван или легитиман) ауторитет („опредмећену закониту власт“)- држава може да зарати само ако је та одлука донесена од стране адекватне институције, личности или тела (генерално признатих и са довољним степеном политичке компетентности, то јест од стране овлашћеног представника сувереног политичког ентитета), сагласно примереном (прописаном) процесу и јавним декларисањем рата како на унутрашњем плану тако и у смеру непријатељске државе (прави ауторитет подразумева контролу употребе силе и могућност одлучивања о престанку њене употребе); (2) праведан разлог- држава може да зарати само у случају да има праведан повод, исходишно се реферирао на самоодбрану од спољног напада, подразумева и заштиту невиних, одбрану савезника, повраћај освојених територија и кажњавање преступника (починитеља „зла“); (3) исправне намере- „унутрашња“ државна мотивација за улазак у рат мора бити по себи праведна, она мора бити морално компатибилна очувању праведног разлога и, као таква, не обухвата: жељу за територијалном експанзијом, застрашивањем, „генотипску“ мржњу непријатеља, освету или било какву форму доминације; (4) последње средство - држава треба да уђе у рат тек онда када је исцрпла све друге мирољубиве (разумне) опције за избегавање оружане колизије (у овом контексту посебно место заузимају дипломатски преговори); (5) разборита вероватноћа (извесност) успеха

1) Овоме се у делима неких аутора (нпр. види Orend, В. „Justice after War“, *Ethics and International Affairs*, 16(1), 2002, стр: 43-56.) додаје и категорија *jus post bellum*, која се односи на пост-конфликтни период преласка ка миру и која укључује: (1) пропорционалност и јавност; (2) одбрану (нарушених) основних права; (3) дистинкцију између лидера, војника и цивила; (4) фер суђење лидерима; (5) суђење војницима који су починили ратне злочине; (6) компензацију; и (7) рехабилитацију (укључује демилитаризацију и разоружавање, образовање у смеру људских права и сл.).

- држава не треба да ратује уколико не може да предвиди његов („позитивни“) развој и утицај на ратну констелацију (нпр. спречавање масовног насиља); (6) пропорционалност циљева и усмереност ка миру - морално добро као консеквенца рата мора превазићи природну и неизбежну штету нанету ратом (бенефиције морају бити сразмерне или веће од ратног страдања), а најважнији аспект ратовања треба да буде успостављање међународне безбедности, стабилности и мирољубиве сарадње. Традиционална поставка *jus in bello* обухвата следећа начела: (1) пропорционалност средстава - за разлику од критеријума у сфери *jus ad bellum* који се односи на утилитаристички прорачун исхода пре него што је одлука о уласку у рат донета, овај критеријум се односи на акције по започињању рата и подразумева избегавањем свега онога што се може окарактерисати као прекомерна и непотребна употреба силе (односи се на тортуру и друга средства *mala in se*); (2) дискриминацију или заштиту (имунитет) цивила (не-ратника) - обухвата дефинисање ратника и не-ратника (цивила), који не могу бити предмет употребе силе, те њихову заштиту (категорија цивила традиционално обухвата: децу, старце, жене које нису ангажоване у војсци, рањене војнике, ратне заробљенике, сељаке итд.).²⁾

За старе Грке максима „помози пријатељу, нашколи непријатељу“ представља први принцип друштвене интерактивности, па је у хеленском свету морално добро и задовољство у наношењу штете непријатељу врло утицајна етичка варијабла.³⁾ Хераклит је сматрао да рат нема телеолошку димензију, он је идентичан са егзистенцијом *per se*, рат једноставно јесте. За Аристотела, рат донекле представља „природну вештину стицања“ која за циљ има покорвање оних (варвара) који су од природе створени за покорвање а томе се опирају (таква врста рата је „природно оправдана“), док за Платона рат представља резултата потребе за проширењем граница полиса, узрокованом повећањем броја становника потреб-

2) Види Johnson, J. T. *Morality and Contemporary Warfare*. Yale University Press, New Haven, 1997, стр. 28-29; Mattox, J. M. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. Continuum, New York, 2006, стр. 9-11; Orend, B. „Walzer on Resorting to Force“, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 33(3), 2000, стр. 525-526; Elbe, J. „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, *The American Journal of International Law*, 33(4), 1939, стр. 665-688; и Fixdal, M. и Smith, D. „Humanitarian Intervention and Just War“, *Mershon International Studies Review*, 42(2), 1998, стр. 283-312.

3) Види Аристотел *Реторика*. Независна издања 40, Београд, 1987, 13626-1363а, стр. 38-39; Платон *Држава*. Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1983, 470ц, стр. 160.; Blundell, M. W. *Helping Friends and Harming Enemies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

них за његову потпуну функционалност.⁴⁾ Сократ природно непријатељство представља као оно између Хелена и варвара, док сукоб између Хелена, који су природни пријатељи, указује на аномаличност Хеладе и назива се неслогом.⁵⁾ Дакле, док непријатељство између хеленских полиса и варвара изражава нешто подразумевајуће и очекивано, дотле је непријатељство и ратовање између хеленских полиса манифестација нечега што је изопачено и проблематично. Поред овога, у античкој Грчкој је постојало и идентификовање праведног рата са успешним ратом.⁶⁾

И мада је Аурелије Августин или Свети Августин из Хипа (356-430) био велики поштоватељ дела Цицерона (106-143), који се бавио проблематиком праведног рата, Августину (несумњиво „хришћанском филозофу“ неоплатоничару)⁷⁾ припада част првог великог креатора теорије по којој рат може да буде третиран као праведан.⁸⁾ Августин је своју „онтологију контролисаног насиља“ оријентисано ка потрази за правдом супротставио „пацифистичкој онтологији“ Новог завета (моралном универзализму хришћанске теологије), јер његова полазна премиса је да стање мира може да значи и конзервацију неправедног status quo-a.⁹⁾ По Августину, земаљска добра су ограничена и контингентна, а њихова вредност се мери доприносом остварењу небеских добара. Највише од свих земаљских добара је мир, зато што омогућава успостављање грађанског живота, који је предуслов за досезање како земаљских тако и небеских добара. Парадокс релације хришћанског императива љубави према своме ближњем и, не само алтернативе већ и обавезе, заштите других од оних који их повређују и носе штету, Августин разрешава усредсређеношћу на индивидуалне мотиве, то јест на усмереност индивидуалне воље, које је двоструко: (1) нечије чињење гравитира ка Богу и мотивисано је љубављу према ближњима; те (2) нечије чињење гравитира ка земаљском добру и мотивисано је земаљском љубави. Због тога што су политички чиновници аналогни индивидуалним чиновима, добар владар (суверен)

4) Аристотел *Политика*. Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1984, 12566, стр. 13; и Платон *Држава*. Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1983, 3736-374, стр. 52-53.

5) Платон, *Држава*, op. cit., 470ц, стр. 160.

6) Nussbaum, A. „Just War: A Legal Concept?“ *Michigan Law Review*, 42(3), 1943, стр. 453.

7) Види Mattox, J. M. *Saint Augustine and the Theory of Just War*, op.cit., стр. 92-161.

8) Ramsey, P. *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War be Conducted Justly?* Duke University Press, Durham, 1961, стр. 15.

9) Elshtain, J. B. „Introduction.“ у Elshtain, J. B. (ed.) *Just war theory*, Blackwell, Oxford, 1992, стр. 4.

своје одлуке доноси у сагласју са различитим интересима и („солидарном или емпатичном“) бригом за друге, а не због било које форме себичне супериорности. Међутим, владарева емпатичност, за Августина, не представља ништа „сублимирано или рафинирано“, она за безбожнике, пре свега, подразумева захтев за казном, рат за заштиту невиних и против неправде постаје дужност и предуслов за мир, који није пуко одсуство насиља већ представља идеју нормативно одређену као „системска“ усклађеност генерисана преко конституисања одговарајућих хијерархијских односа.¹⁰⁾

Римска империја Августиновог доба је била поприлично другачија од оне у којој је живео Цицерон (налази се пред потпуним колапсом и наизглед је хришћанска), али зарад идејне компарације (анализе утицаја), Августинове критеријуме праведног рата је најбоље представити паралелно са Цицероновим критеријумима: (1) одговарајући ауторитет - код Цицерона је оличен у Сенату који доноси одлуке о уласку у рат пошто добије сагласност богова преко специфичног свештеничког ранга (*fetiales* који чине *collegium fetialium*), код Августина се аналогно ради о сувереном владару, чији поданици имају обавезу учествовања у од суверена проглашеном рату, са могућношћу да сам Бог детерминише ратове, усмери вољу суверена, божанског намесника, која је за поданике недискутабилна (код Августина не срећемо процедуралне аспекте праведног рата, док код Цицерона рат мора бити или јавно објављен или манифестован као ултиматум за кориговање нанете штете); (2) праведан разлог - код Цицерона обухвата одбрану државе од варварске инвазије, одбрану угледа и сигурности државе, освету за неправду, одбрану сигурности и угледа савезника и иницирање рата по заповести богова према инструкцијама *collegium fetialium*-а, док код Августина (чији ставови представљају теоријски амалгам његових претходника и трансцендирају раније формулисане праведне разлоге) обухвата одбрану државе од спољног напада, одбрану угледа и сигурности државе (уз напомену да симултани ангажман на оба циља може бити немогућ и да државни углед не може бити повезан са неправедним разлозима), освету за неправду и кажњавање народа који нису предузели ништа против легалних или моралних престапа својих припадника, одбрану савезника, покораване Божанској заповести за улазак у рат и повраћај онога што је неправедно узето (код Цицерона ратови који се воде за славу су неправеднији од одбрамбених пандана, док код Августина разлог за отпочињање праведног рата једне државе мора бити праведнији од разлога

10) Augustine *City of God*. Penguin Books, Harmondsworth, 1984, књига XIX, стр. 862, 870-872.

супарника - ово се може сматрати последицом „онтолошке несавршености“ света); (3) исправна намера - код Цицерона она значи да ратови не смеју бити вођени због територијалне експанзије, повећања моћи или „пуког“ крвопролића (а манифестна је објавом рата), код Августина да ратови не смеју бити вођени због територијалне експанзије, да они који воде рат не смеју уживати у „слабости“ својих противника, да рат треба да третирају као озбиљну неминовност и да се они који су овлашћени да воде рат никада не смеју понашати на начин да провоцирају (за Августина праведан разлог не значи да ће суверенов одговор бити пропраћен исправном намером); (4) последње средство - за Цицерона објава рата или ултиматума представља (у смислу одбијања или прихватања) последње средство мирног решавања несугласица, док за Августина кад год је то могуће несугласице треба решавати мирним путем (мада он нигде експлицитно не тврди да се пре уласка у рат све друге могућности морају исцрпсти); (5) разборита вероватноћа (извесност) успеха - код Цицерона овај услов не срећемо, а код Августина, за разлику традиције чији је званични родоначелник, праведан рат може бити праведан чак и ако се изгуби; (6) пропорционалност циљева и усмереност ка миру - код Цицерона пропорционалност не срећемо експлицитно, а пожељни резултат рата је мир без обмане, док за Августина анулирање недостатка мира представља прави циљ свих ратова и он се води због, не било каквог мира, већ због досезања „бољег“ мира или већег добра; (7) *jus in bello* пропорционалност средстава - за Цицерона ратна одмазда и кажњавање мора бити ограничена на доњу праг функционалног ангажмана за поковавање преступника, док код Августина целокупан ангажман мора бити профилисан војним потребама (мора се напоменути да Августин сматра како онај који се поковава заповеднику „не убија“, он представља „инструмент“, „мач“ у његовим рукама¹¹⁾); (8) *jus in bello* дискриминација или заштита (имунитет) цивила - по Цицерону, у бици може учествовати само војник који се стављен под заклетву и то за појединачну битку у којој ће учествовати, те се мора показати за оне који су покорени и за оне који су се предали, за Августина војничко насиље је оправдано само уколико је повезано са професионалним узусима, свештенство не треба партиципирати у рату, те милост и благодот треба да буду основа понашања према заробљеницима и цивилима (не-ратницима).¹²⁾

In summa, концептуални нуклеус Августиновог приступа праведном рату се може изразити преко: (1) начела мира - тре-

11) Augustine *City of God*, op.cit., стр. 32.

12) Mattox, J. M. *Saint Augustine and the Theory of Just War*, op.cit., стр. 73-92.

ба тежити ка миру, а рат избегавати (ово начело и даље важи, те представља заједнички именитељ такорећи свих модерних промишљања рата); (2) начела универзалне дужности - свако има обавезу да буде праведан према другима, дужност која претходи било ком земаљском интересу (мада се данас одбацује његова религијска заснованост, ово начело и даље опстоји као: (а) питање добара - свако треба промовисати благостање свих, као (б) питање права - свако треба поштовати права свих или као (ц) амалгам ова два становишта); (3) начело мотива - квалитет владавине или неког људског ангажмана зависи од смера воље владара или човека-заступника (актуелна либерална филозофија одбија могућност да субјективни мотивациони чин владара иницијатора рата одређује његову праведност и тежи ка томе да одреди релативну праведност различитих активности или режима, оваква поставка се не односи на конкретну политику и политичаре, где начело истрајава);¹³⁾ и (4) начело хијерархије - нечије место у хијерархијски устројеној држави одређује и обим његових практичних обавеза према другима (за ово начело би се могло рећи да је потпуни анахронизам, јер тамо где Августин суверена поставља у позицију да може управљати народом по властитој процени доброг, дотле модерни народни суверенитет имплицира да грађани „програмирају“ владара за оно што истичу као властито добро - принцип народног суверенитета, који је, како ћемо касније видети, код Волцера преточен у аутархичност држава „преломљену“ кроз призму могућности индивидуалне самоодређености).

Рецимо на овоме месту да унутар хришћанске мисли, егзистирају две врсте дозвољеног ратовања: свети рат и праведни рат. С обзиром на чињеницу да се свети рат води зарад сакралних циљева који су повезани са есенцијалним питањима вере (теократско виђење друштва) он је и нужно праведни рат, док праведни рат није нужно свети рат (обично је повезан са неким јавним ауторитетом и „профаним циљевима“).¹⁴⁾ У том контексту, крсташки походи су представљали својеврсан „хибрид“ светог рата мотивисаног религијским идеалима и правних институција задужених за кажњавање противника Хришћанства.¹⁵⁾ Свети Тома Аквински (1225-1274) се у своме тумачењу праведног рата интерпретативно реферира на на-

13) Буш је тако инсистирао на томе да је борба против „зла“ и „зликоваца“ у Ираку и Авганистану оправдана, зато што су наше „душе“ (принципи) на прави начин окренуте ка Богу.

14) Russell, F. H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975, стр. 2.

15) Loc. cit.

чела која је раније успоставио Августин.¹⁶⁾ Рат може бити моралан само ако се испуне три услова. Као прво, због тога што приватне личности не могу да објаве рат (елиминисање или сузбијање могућности приватних ратова као праведних), што су нижи политички (управљачки) ауторитети подређени вишим, те због тога што суверен (врховни политички ауторитет) једини може да целокупну заједницу поведе у борбу, само је он (суверен) компететивно одговарајући ауторитет који може да зарати (обзнани рат). Оно што повезује владарев ауторитет са оба ова нивоа представља чињеница да му је поверена брига о благостању града, провинције или краљевства, што подразумева одређена насилне аранжмане не само на домаћем већ и на спољном плану. Као друго, Аквински у своме одређењу праведног разлога поред очигледног етичког места о нужности праведног разлога (усмереност ка добру је темељна карактеристика моралног живота) и интуитивног захтева да праведни рат представља реакцију на преступничко („зло“) чињење, додаје и казниено разумевање те реакције (они који су праведно нападнути, морали су то и заслужити неким погрешним гестом). Као треће, по Аквинском, меродавни ауторитет и праведан разлог нису довољни да би неко ратовање било исправно уколико је у њега уграђена изопачена мотивација или намера (освета, мржња, жеља за експанзијом или потчињавањем итд.).

Доминиканац Франциско де Виторија (око 1485-1546), један од припадника шпанске ренесансне схоластике, је својом замисли хипотетичког права народа (*jus gentium*), права које почива на глобалној сагласности држава и претпоставља идеју глобалне заједнице, антиципирао или отворио теоретски простор за промишљање светске власти (више на страну судског колегијума него на страну, по Виторији, неостварљиве светске владе).¹⁷⁾ По Виторији, свака држава може да објави рат због самоодбране или кажњавања преступа учињених према њој, док суверену државу одређује (преко спољног суверенитета) као заједницу која је аутономна (не део неке друге заједнице), и довршена, у смислу располагања са властитим законима, управом и судијама: право вођења рата постаје битан елемент суверенитета.¹⁸⁾ Повод за започињање рата је дат доста широко, он је евидентан онда када је нанета било каква неправда (овде се подразумева и обавезност суверена на интервенцију у

16) Аквински, Т. *Држава*. Глобус, Загреб, 1990, стр. 219-227.

17) Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*. Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1994, стр. 367.

18) Elbe, J. von „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, op. cit., стр. 674.

оним моментима када је, компатибилно са поставкама природног права, угрожен и читав универзум).¹⁹⁾ Ерго, рат не треба започињати против оних који нам нису нанели неправду, јер убијање невиних је забрањено природним правом.²⁰⁾ Као неправедне разлоге за рат Виторија идентификује: (1) религију; (2) проширење царства; и (3) владареву славу или користољубље.²¹⁾ Док су последња два разлога уобичајене концептуалне ставке, дотле неправедност ратовања због промоције одређене религије представља реперкусију шпанског третмана аутохтоног америчког становништва. Ово је, заправо, иницирало разматрање могућности да рат буде праведан за обе конфронтиране стране. Са једне стране, Виторија ставља у позицију победничког владара да одреди казну пораженима, што га чини медијатором вишег Божанског плана и децизивно указује на то да рат не може бити праведан на обе стране (у случају сумње, неправедност или праведност рата одређује црква, што опет подразумева сврставање на одређену страну).²²⁾ Са друге стране, докажљиво незнање може да оправда ону страну која није у праву, па се самим тим и оставља простор да правда буде („бинарна“) „раздељена“ између учесника ратног сукоба.

По језуити Франциску Суарезу (1548-1617), праведни рат има следеће карактеристике (*jus ad bellum* и *jus in bello* матрица прати Августинион и предложак Томе Аквинског): (1) рат мора да води одговарајући ауторитет, врховни владар одређене државе (папа има право да посредује у сукобима хришћанских владара, док владари могу да започну рат без консултовања папе), владар је дужан да детаљно испита праведност својих разлога и да уколико процени да нису довољни, одустане од уласка у рат; (2) рат мора да има и праведан разлог (одбрамбени рат, исправљање неправде која се не може надокнадити на други начин, одбрана невиних итд.); (3) уколико не постоје реалне шансе да се рат добије, не треба га ни започињати; (4) владар је дужан да владару друге државе предочи своје разлоге за отпочињање праведног рата, те да тражи одређено поравнање (правилно одмерену одштету мора да прихвати, јер ће се онда улазак у рат сматрати неправедним); (5) рат мора бити и праведно вођен, губици који су у функцији постизања војне победе су оправдани ако се не наноси суштинска повреда невиних лица (осим у случају када нека војна акција подразумева „коллатералну

19) Vitoria, F. de *Political Writings*. Pagden, A. и Lawrence, (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, стр. 303.

20) Ibidem, стр. 304.

21) Ibidem, стр. 302-303.

22) Nussbaum, A. „Just War: A Legal Concept?“, op. cit., стр. 459-460.

штету“), док се тенденциозно наношење повреде невиним лицима, онима који су неспособни да носе оружје (жени, деци, свештеницима итд.) сматра недозвољеном; (6) после победе владар може да казни непријатеља адекватним казнама (почев од надокнаде за штету начињену пре рата и за време рата, па све до смртне казне); (7) владареви поданици (регуларни војници) који учествују у рату нису морално дужни да испитују заснованост уласка у рат (изузев ако се ради о очигледном одступању од праведности сукоба).²³⁾ За разлику од Виторије, разматрање могућности да обе зараћене стране буду у праву, за Суареца представља чисти апсурд. Разматрајући (далеко интригантније) питање шта би се десило ако победи она страна која не води праведан рат, Суарез држи да би дошло до опште пљачке и отимачине.²⁴⁾

Секуларизација теорије праведног рата, њено ситуирање ван области теологије, започиње са схватањима Хуга Гроцијуса (1583–1645), који је, мада је у неким битним аспектима остао повезан са схоластичком традицијом,²⁵⁾ покушао да питање праведног рата измести из сфере теолога и религијских вођа у сферу правника и политичких вођа (посебно ових потоњих): за њега је питање праведности много више ствар индивидуалне савести него црквених канона, јер то што заступа би вредели и без Бога и у ситуацији да се Бога људске ствари не тичу.²⁶⁾ Сведочећи Тридесетогодишњем рату, уочава како у рату има јако мало ограничења, те да се у рат улази са врло проблематичним или никаквим разлозима.²⁷⁾ На тој линији (а у сфери *jus ad bellum*), Гроцијус држи може да започне рат уколико је: (1) нападнута; (2) да би повратила оно што је од ње конфисковано; и (3) да би казнила другу државу ако та очигледно крши природни или божански закон.²⁸⁾ Рат, који се започиње само зарад остваривања права,²⁹⁾ треба водити само у случају нужде

23) Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, оп. cit., стр. 422-424.

24) Nussbaum, A. „Just War: A Legal Concept?“, оп. cit., стр. 462.

25) Elbe, J. „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, оп. cit., стр. 678. и Nussbaum, A. „Just War: A Legal Concept?“, оп. cit., стр. 465.

26) Nussbaum, A. „Just War: A Legal Concept?“, оп. cit., стр. 465-466. и Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, оп. cit., стр. 342.

27) Elbe, J. „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, оп. cit., стр. 678.

28) Elbe, J. „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, оп. cit., стр. 679. и Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, оп. cit., стр. 344.

29) Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, оп. cit., стр. 341.

(чак и онда када је несумњиво праведан), а у „служби“ мира, те не би требало да се води: (1) уколико не постоји потпуна извесност да нека држава намерава да нападне; (2) зарад надмоћи; (3) зарад освајања територија; (4) зарад наводног добра других; (5) уколико се сумња у његову праведност; (6) чак и ако је праведан, рат не треба започињати изненада.³⁰⁾ По питању *jus in bello*, Гроцијус држи се оно што је дозвољено реферира или на природни закон или на међународно право (које изражава добру вољу међу непријатељима, јер они који су непријатељи не поништавају тиме и своју људскост), колико год рат био праведан, треба да буде унутар подручја добре воље („међународног права“ - закона који настају пристанком свих или многих држава у смислу напретка држава партиципаната у „међународну заједницу“), која не сме да се крши.³¹⁾ Ерго, правда не може бити на обе страну у специфичном конфликту, док они који не учествују у сукобу не би требало да помажу страну која чини неправду, то јест да сметају или стварају препреке оној страни која се бори из праведних разлога. Било како било, с обзиром да је процена о исправности или неисправности рата остављена трећој страни, може се рећи да ово правило нема никакву стварну тежину.³²⁾

Традиција праведног рата има неколико предности у апсолвирању проблема повезаних са ситуирањем легитимизовања употребе силе: (1) она представља својеврсно превазилажење диспаратности етике и политике у смислу признавања егзистенције односа моћи (који не могу да стопирају тежњу ка реализацији врлине), „делатно флотирање“ између реализма и идеализма, признавања негативних аспеката стварности и, следствено, немогућности потпуне пасивности, већ чињење исправних ствари - различитост етичке и политичке аргументационе перспектива не елиминише њихову потенцијалну концептуалну мутуалност; (2) она представља и признавање несавршености људског света, употреба силе под одређеним околностима може бити нужна и исправна, у тој равни традиција праведног рата одражава: (а) аретичку етичку традицију - предност је дата актеру, а не самом ангажману, процењује се врлине и мане као одлике карактера и намера, те као диспозиције за деловање (б) деонтолошку етичку традицију - предност је

30) Elbe, J. „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, op. cit., стр. 678. и Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, op. cit., стр. 344.

31) Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, op. cit., стр. 345.

32) Elbe, J. „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, op. cit., стр. 680.

дата потреби да наш ангажман испуњава наше дужности према другима, и (ц) консеквенционалистичку етичку традицију - предност је дата последицама нашег ангажмана у смислу испуњавања наше дужности према другима; (3) она представља и окренутост ка каузистичком разматрању легитимности појединачних случајева уласка у ратну конфронтацију, одлука се не доноси на основу ригидног, унапред датог, разумевања правде у рату, већ на основу отворености ка специфичностима сваког појединачног ратног случаја.³³⁾

2. АНАХРОНОСТ ТЕОРИЈЕ ПРАВЕДНОГ РАТА МАЈКЛА ВОЛЦЕРА

Мајкл Волцер у своме, за ову тематику, најважнијем делу *Праведни и неправедни ратови: морални аргумент са историјским примерима (Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations)*³⁴⁾ је, компатибилно са историјским развојем идеје праведног рата, поставио дводелну нормативну теорију рата: (1) *jus ad bellum* - профилише одлуку о уласку у рат и адекватне циљеве праведног рата (одређује да ли је неки рат праведан или неправедан, Волцер га означава и као „легалистичку парадигму“); док (2) *jus in bello* - профилише дозвољена средства за вођење рата (да ли се рат води праведно или неправедно, Волцер га означава и као „ратну конвенцију“).³⁵⁾ Овакво Волцерово концептуално одређење произилази из чињенице да таква дистинкција јасније одређује обим моралне и законске одговорности како политичких лидера тако и војника, морална реалност рата, дакле, почива на две логички независне процене: (1) о рату се суди на основу државних разлога за ратовање и (2) на основу средстава која ће се прихватити и користити.³⁶⁾ Његова намера је интерпретативна реконструкција начела практичног расуђивања о рату, а метод који користи је казуистички и историјски.³⁷⁾ Таква теорија праведног рата претпоставља

33) Fixdal, M. и Smith, D. „Humanitarian Intervention and Just War“, op. cit., стр. 287-288.

34) Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books, New York, 1977. Види и: Walzer, M. „Political Action: The Problem of Dirty Hands.“ *Philosophy and Public Affairs*, 2(2), 1973, стр. 160-180.; Walzer, M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994.; Walzer, M. *On Toleration*. Yale University Press, New Haven, 1997.; и Walzer, M. *Arguing About War*. Yale University Press, New Haven, 2004.

35) Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, op. cit., стр. 21-22.

36) Ibidem, стр. 38-39.

37) Ibidem, стр. xi-xvii.

вља постојања заједничке моралности чији садржај манифестују људска права. Процена о исправности или неисправности уласка у рат ће зависити од тога како се употреба насиља односи према заједничкој моралности људских права. Ерго, овде сусрећемо: (1) како негативно или критичко теоретско испољавање - без обзира на то што ратови могу бити легитимизовани економским, политичким или интересима моћи, те оправдани позитивним правним актима или утилитаристичким разлозима, они могу бити окарактерисани као неправедни зато што представљају претњу заједничком моралу људских права; (2) тако и позитивно или афирмативно теоретско испољавање - у смислу дефинисања темеља за легитимизовање ратова који се воде у име очувања и заштите насиљем или принудом угрожених индивидуалних права.

Волцер, дакле, одређење *jus ad bellum* (теорију агресије) темељи на централном положају легалистичког модела („домаће аналогije“), који изражава кроз поређење међународног са цивилним поретком (правом појединаца на живот и слободу), а у функцији дефинисања криминализације агресије. На тој линији, он такав концепт формулише око шест носећих начела: (1) постојања међународног друштва суверених држава (где се превасходно ради о народном суверенитету, а не о „суверенитету суверена“);³⁸⁾ (2) то међународна друштво има законе који дефинишу права његових држава-чланица (посебно права територијалног интегритета и политичког суверенитета); (3) било каква употреба силе или јасна претња њеном употребом од стране неке државе у смеру нарушавања територијалног интегритета или политичког суверенитета ће се сматрати агресијом и третираће се као криминални акт (злочин); (4) агресија оправдава две врсте насилног одговора: (а) самоодбрамбени рат од стране жртава и (б) рат за одбрану закона од стране жртве или било које друге државе-чланице међународног друштва; (5) ништа друго до агресија не може да оправда рат; и (6) онда када се одбије напад државе-агресора, она може бити и кажњена.³⁹⁾ Да би елиминисао потенцијалне недостатке „домаће аналогije“, Волцер указује на три ствари: (1) држава је колективни ентитет („колективни карактер“), обавезе и права са којима располаже произилази из моралних права појединаца који је сачињавају (индивидуална људска права се не могу реализовати без одређеног социјалног контекста - онога који држава може да понуди, у сми-

38) Reisman, M. W., „Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law“, *American Journal of International Law*, 84, 1990, стр. 869.

39) Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, op. cit., стр. 61-62.

слу одређених елемената попут приступа материјалним ресурсима и обезбеђивања сигурног простора за слободни политички избор, право државе почива и на консензусу схваћеном као процес асоцијативности и мутуалности који одређеној територији обликује заједнички живот);⁴⁰⁾ (2) међународну заједницу карактерише одсуство ауторитативног права (проблем дистрибутивног ауторитета);⁴¹⁾ и (3) не постоји јединствена сила принуде, светска полиција (проблем дистрибутивне моћи).⁴²⁾

Имајући ово на уму, он формулише 5 преиначења свога исходишног схватања *jus ad bellum*, од којих се прва 4 тичу тичу 5. начела, док је последња модификација упућена на 6. начело. Као прво, он одобрава антиципативни напад (антиципативни рат): ако непријатељска држава показује јасну намеру да нанесе одређену штету или неправду, ако одређени ниво динамике припрема у смеру реализације таквих намера постане објективна опасност и ако у тако профилисаној ситуацији државна пасивност представља ризик за територијални интегритет (право државе да заједнички живот својих грађана реализује на одређеном простору) и политичку независност (право да држава обликује унутрашњу политику без страног мешања и контроле), онда држава може праведно да нападне прва.⁴³⁾ Као друго, држава има право на војну и једнострану интервенцију да, уколико одређена политичка заједница представља сепаратисан ентитет који тражи независност од супрематије неке друге политичке заједнице, помогне сецесионистичком покрету или борби за национално ослобођење: Као треће, држава има право на војну и једнострану интервенцију да би спречила ангажман неке друге силе у грађанском сукобу (рату). Као четврто, држава има право на војну и једнострану (хуманитарну) интервенцију да би предупредила радикално нарушавање људских права. Последња три преиначења су израз више норме која прописује ангажман зарад признавања или одржавања аутономије,⁴⁴⁾ проблем интервенције је увек присутан када је јединство политичке заједнице деструирано грађанским ратом или када није компатибилно са институционализацијом државне моћи. Као пето, држава може имати ваљане разлоге да, насупрот захтеву за безусловном предајом, ограничи своје ратне циљеве, па да, саобразно томе, и ограничи

40) *Ibidem*, стр. 58, 54, 116.

41) *Ibidem*, стр. 72.

42) *Ibidem*, стр. 59.

43) *Ibidem*, стр. 79-81.

44) *Ibidem*, стр. 90.

обим или интензитет казне за агресорску државу. Додајмо овоме и покушај да се питање легитимног ауторитета разреши преко формулисања могућег континуума у распону од унификоване светске државе до потпуно плурализованог државног система. На једном крају би се, дакле, налазило свет са сувереним државама које би међусобно преговарале, реализовале договоре и потписивале уговоре (који не би могли бити подржани од неке треће стране), а на другом свет са глобалном државом у којој би сваки појединац био повезан са центром.⁴⁵⁾ Да би се помирила ова два супротстављена захтева унутар стабилног глобалног поретка, Волцер предлаже да Уједињене нације располажу са властитом војном силом, са могућношћу да војно интервенишу у смеру ка одржавања мира, силом која може бити коришћена тек са одобрењем Савета безбедности или значајне већине држава-чланица Генералне скупштине.⁴⁶⁾ Легитимност оваквог институционалног аранжмана је проблематична, зато што се, будући да не разматра категорију глобалног демоса, не може видети како би неки међународни ауторитет за улазак у рат досегао легитимност до преко договора између држава.

По Волцеру, *jus in bello* (како је већ речено постоји зарад очувања права појединца на живот и слободу) представља корпус артикулисаних норми, обичаја, професионалних инструкција, религијских и филозофских правила, законских прописа и реципрочних аранжмана који се тичу војног деловања и обухвата два начела: (1) по започињању рата, осим рањених и заробљених војника, сви остали војници могу бити увек нападнути и (2) цивили не могу бити нападнути никада.⁴⁷⁾ У елаборацији *jus in bello*, по мишљењу аутора, најинтересантнији подручје представља проблем „највише ургентности“. Пре свега, рецимо да Волцер принцип „дуплог ефекта“ (оправдани циљ војног напада је уништење војних мета, а не доношење повреде цивилном становништву) амплификује принципом „дупле намере“: (1) вођење праведног рата значи намеравање доброг („тежњу ка добром“); и (2) вођење праведног рата подразумева активно разматрање потенцијалних повреда које могу настати услед неке војне активности, у смислу њиховог избегавања или минимализовања.⁴⁸⁾ Да би се дистанцирали од „најобичнијих убица“, у „класичним“ ратовима војничка част налаже, чак и

45) Walzer, M. *Arguing About War*, op. cit., стр. 172-173.

46) *Ibidem*, стр. 187.

47) Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, op. cit., стр. 44, 138, 151.

48) *Ibidem*, стр. 153-156.

по цену излагања значајно већем ризику, да се поштују неборбени имунитет. Међутим, постоје ситуације где се заобилажење стандардних правила намеће као императив, ситуације у којима опасност бива ванредна по врсти, хитности и доступним одбрамбеним опцијама. Ради се о јединственим и застрашујућим опасностима које угрожавају слободу, праведности и саму цивилизованост (на само по процени угрожених већ и по квалификацији сепаретних посматрача), ситуацији када се држава мора бранити свим расположивим средствима.⁴⁹⁾ Због овлашћења лидера да одлучи о кршењу редовних („конвенционалних“) правила које може бити оквалификовано као отклон према реалистичкој концептуалној матрици, Валцер потенцира став да се заправо ради о суспендовању редовних правила, недопустива средства постају (ванредно) дозвољена: тако се долази до парадоксалне ситуацију у којој лидер чини и добро и лоше.⁵⁰⁾ Испада да лидер који одобри кршење ратних конвенција може симултано да буде и спаситељ своје државе и човек са „прљавим рукама“ („и херој и убица“).

По Волцеру, политички живот је толико комплексан да га карактеришу многобројне (реал-политичке) дилеме које доводе у питање оправданост моралног спутавања („моралне оклузованости“) у њиховом разрешењу. Он, надаље, држи да сваки политички лидер мора располагати са осећајем кривице и гриже савести. Поред оваквог става, Волцер се ипак приклања уобичајеној перцепцији да нико ко се реализовао у политици не може имати „чисте руке“.⁵¹⁾ Штавише, тек кроз ситуациону призму „прљавих руку“ можемо стићи до квалификатива моралног политичара, јер ортодоксно моралан човек не би дозволио „прљање руку“, док би „ортодоксни“ политичар своје „прљаве руке“ представљао као „чисте“.⁵²⁾ Присуство осећаја кривње, дакле, представља критеријум који нам омогућава да идентификујемо моралног политичара. Симултано са свешћу (осећајем) чињења нечег лошег (превазилажења моралних инхибиција) егзистира и свест да је чињење било неизбежно (утилитарно) с обзиром на дату констелацију (да није погрешно). Ако у таквом размештају нема осећаја кривице, срама или гриже савести, онда је сасвим јасно да се не ради о претерано добром човеку.⁵³⁾ Осећај кривице мора, у најмању руку, бити јавно презент-

49) Ibidem, стр. 253.

50) Walzer, M. *Arguing About War*, op. cit., стр. 34-35.

51) Walzer, M. „Political Action: The Problem of Dirty Hands“, *Philosophy and Public Affairs*, 2(2), 1973, стр. 164.

52) Ibidem, стр. 168.

53) Ibidem, стр. 171.

тован. У том контексту, Волцер разликује, категорију изговора од категорије оправдавања: изговор манифестује признавање грешке, док оправдање манифестује брањење невиности.⁵⁴⁾ Ерго, за утилитарног политичара, концентрисаног само на корисност својих поступака, осећај кривице и не постоји, закони и норме су маргинализовани зарад „виших сврха“. По Волцеру, политичари морају да развијају веома високе стандарде смерности (животних принципа) пре него што се одлуче за упуштање у праведни рат: они морају да имају „душу“.⁵⁵⁾ Чињење лошег зарад доброг не подразумева вечну осуду, конкретан преступ треба имати пандан у конкретној казни.⁵⁶⁾ Међутим, у већини случајева морална правила се крше „покривајући“ се државним разлогом, па заслужена казна изостаје.⁵⁷⁾ Због тога, преко филозофије и политичког делања треба постављати и одржавати изузетно високе етичке норме, оне које се неће превише често, брзо и лако избегавати и које ће морално ризиковање политичара свести на минимум.⁵⁸⁾ Са једне стране, Волцер се залаже за деонтолошка начела која профилишу захтевне моралне и етичке стандарде за политичке лидере, док са друге стране потврђује да је у политици доста тешко избећи моралне девијације, па тако и допушта „прљаве руке“. *Summa summaum*, он очекује од политичких лидера да се придржавају моралних принципа у сфери употребе силе, али им и обезбеђује „универзално“ утилитарно оправдање које надвисује сва друга разматрања. То свакако може да доведе до маригинализације норми и закона повезаних са људским правима у име интереса заједнице (то јест утилитарних калкулација). Изгледа као да појединци ангажовани у власти (управи) не могу да досегну „етичку независност“, као да су „позвани“ на жртвовање личне моралне аутономије зарад државе. За Волцера, ова представља начин маневрисања између опозитних захтева апсолутне моралности и консеквенцијонализма, који се не могу помирити али се и један и други могу испунити, што не представља недостатак теорије већ карактеристику стварности.⁵⁹⁾

Можда највећи степен промена у односу на Волцерово схватање агресије из 1977. године се реферира на проблем хуманитарне интервенције. Интервенисање из хуманитарних побуда постаје дужност (где год се нечасне радње могу зауставити, оне морају би-

54) *Ibidem*, стр. 170.

55) *Ibidem*, стр. 178.

56) *Loc. cit.*

57) *Ibidem*, стр. 179.

58) *Ibidem*, стр. 180.

59) Walzer, M. *Arguing About War*, *op. cit.*, стр. 35, 40.

ти заустављене, где год постоје жртве тираније, идеолошке операције или етничке мржње, мора им се помоћи),⁶⁰⁾ док је идејна композиција фактора који узрокују хуманитарне катастрофе приметно комплекснија (извор нехуманости више није спољни и појединачни, он се више не разрешава по принципу уђи, ослободи и остави народ да се сналази најбоље што зна, већ је локалног карактера и дубоко укореењен, ствар политичке културе, социјалне структуре, историјских сећања, етничких страхова, злопамћења, мржње или свих негативних особина слабих држава).⁶¹⁾ По Волцеру, таква конјункција ендогене политичке атрофије захтева дуготрајне спољне интервенције, модерне форме старатељства (Руанда) или протектората (Босна и Херцеговина) са циљем инаугурисања и стабилизовања нормалног политичког поретка.⁶²⁾ Међутим, носећи недостатак ових сугестија представља факат да нису кохерентне са пројекцијом међународне заједнице инкорпорираној у теорију агресије. Поред овога, постоји извесна нормативна напетост између аргументације за право на неутралност и оне која резултира оспоравањем превентивног рата.

Наиме, право на неутралност представља одбијање државе да се придружи рату против државе агресора. У том контексту, може се констатовати неподударање између одлика унутрашње и међународне заједнице. Са једне стране, појединци имају јасну моралну дужност да помогну некоме коме је учињена неправда, припадност политичкој заједници подразумева сарадњу свих грађана по питању успостављања и одржавања владавине закона. Са друге стране, право на неутралност манифестује афирмацију права државе да одбије процену о томе која је страна у сукобу прави агресор и афирмацију права да једна држава сама одреди колико је ризика за добробит међународне заједнице спремна да преузме. Чињеница је заправо да овакав облик резервисаности представља продукт непостојања дистрибутивног ауторитета, што резултује могућношћу да се погрешним одабиром потпомогне акт агресије. Надаље, Волцерово разликовање између недозвољеног превентивног рата и дозвољеног антиципативног удара почива на чињеници да увећање моћи не може бити довољан разлог за отпочињање рата, већ само намерно деловање које манифестује несумњиву и довољну претњу.⁶³⁾ Без овакве поставке, свака држава би имала јед-

60) Ibidem, стр. 81.

61) Ibidem, стр. 70.

62) Ibidem, стр. 76.

63) Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, op. cit., стр. 79-81.

нако право да због својих властитих разлога отпочне рат (ниво теорија природног стања), држава не наноси никакву штету било којој другој држави пуким располагањем средстава насиља. По Волцеру, утилитаристички приступ балансу моћи пренебрегава важност преласка са дипломатског модуса односа међу државама на модус силе, јер не признаје оно што чињеница да можеш да убијеш и могућност да будеш убијен носи са собом (вредност људског живота, војника и цивила који ће бити жртвовани на „ратном олтару“ очување неког жељеног „еквибријума моћи“, искључује могућност њихове трговине за неке будуће спекулативне добити).⁶⁴⁾ Поред тога што овакав идејни став има несумњиву аргументациону снагу, остаје чињеница да свака држава, као код неутралности, има право да сама одреди шта је то суфицијентна претња и колико је спремна да ризикује за добробит међународне заједнице. Мада је реформулисао своје исходишно схватање теорије агресије (схватање *jus ad bellum*) повезано са легалистичким моделом међународног поретка у смеру разумевања одеређених некомпатибилности произашлих на схватању државе као колективног актера, остаје чињеница да је заобишао сет релевантних импликација повезаних са дистрибутивним ауторитетом и дистрибутивном моћи.

Што се тиче Волцеровог схватања *jus in bello* могу се констатовати две базичне потешкоће: (1) оно не представља конзистентно морално упутство за лидере либералних држава суочених са „највишом ургентношћу“ и (2) код Волцера не сусрећемо ниједан афирмативни (емпиријски) егземплар за лидере који се понашају по теоретским премисама које је пласирао. Уместо очекивања да се лидери „прљавих руку“ покају, Волцорова сугестија је да би сами грађани требало да захтевају неку форму „обешћашћења“ за такве лидере. Испада да би грађани чија се нација суочи са „највишом ургентношћу“ требало да (бескрупулозно) селекују људе који нису добри, искористе их, а затим осуди (морално компромитује).⁶⁵⁾ Можда главна особеност поставке „највише ургентности“ јесте да овај услов може функционисати онда када државни лидери смислено представљају властити народ и, макар контурално, изражавају његов осећај за правду: само онда њихов ангажман може бити морално неодвојив од грађана у чије име делују. Поред тога, стиче се утисак да се Волцорова дефиниција *jus in bello*, а пропо моралности убијања у рату, преко појма „једнакости на бојном пољу“ и употреби речи војник, односи само на пешадију (копнену војску), док се не-ратници означавају као мушкарци и жене, па се

64) Ibidem, стр. 79.

65) Ibidem, стр. 325.

тако изједначавају са цивилима.⁶⁶⁾ На тој линији, дистинкција ратника и не-ратника претпоставља неку идеју невиности: у дефиницији убиства невиност има статус актуелне безбедности, те није супротна кривњи него наносењу повреде, диференцирање ратника од не-ратника је онда повезано са непосредном опасношћу.⁶⁷⁾ Непосредна опасност (војници са оружјем) инкорпорира повећање снаге тога оружја (морнарицу и авијацију) и логистику,⁶⁸⁾ па они који су укључени у такве активности су квалификовани за статус ратника, док они који се брину о одржавању биолошке егзистенције имају статус не-ратника (нпр. медицинска служба и производња хране).⁶⁹⁾ Ерго, насупрот Волцеровој поставци, нису сви у војној служби ратници, нити су сви цивили не-ратници. Додајмо овоме, конфузност која се, опет, тиче моралности убијања у рату на равни оправдања и изговора. Наиме, рећи за некога да има морално оправдање за одређени акт значи његову моралну допуштеност, док рећи за некога да има морални изговор за одређени акт значи да је учињено нешто морално лоше за актера, али да он није морално крив (одговоран) или да је мање крив (одговоран) него што би био без изговора. Испада тако да се, због чињенице да се може ратовати (бити војником) без аутентичног пристанка (у сагласју са лојалношћу својој држави и поковавању њеним позитивним законима), и „праведан“ и „неправедан“ војник могу наћи у сличној позицији по питању моралности међусобног убијања: једном је убијање оправдано, а другоме је кривица „изговорно“ умањена (проблем се мултипликује дефинисањем позиције „неправедног“ војника који одбија да учествује у убијању „праведног“ војника).

Остављајући по страни горе елабориране унутрашње некохерентности, вратимо се додатној експликацији позитивне слике света који живимо. По Мери Калдор, главне карактеристике глобалног контекста су: (1) насупрот вестфалске конјункције, а у сагласју са освешћеношћу по питању људских права (манифестне и одређеном међународном правном регулативом), државе тешко опстају као херметички затворени, ауторитарни ентитети, државни суверенитет зависи и од унутрашњих елемената и од спољне сагласности; (2) због миграција у последњој декади 20. века и фор-

66) Ibidem, стр. 137-138.

67) Nagel, T. "War and Massacre" у Cohen, M., Nagel, T. и Scanlon, T. (eds.) *War and Moral Responsibility: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, Princeton, 1979, стр. 19-20.

68) Loc. cit.

69) Цивили који раде у фабрици оружја су ратници, а они који раде у постројењу за производњу завоја или обраде хране то нису.

мирања етичких и религиозних транснационалних заједница, перцепција државног суверенитета преко вертикално организованих и територијално детерминисаних заједница више нема своју снагу (потенцијални сукоби добијају глобалну димензију); (3) свет је постао толико повезан да улога модерних лидера више није ствар владања, него је, пре свега, ствар управљања високо сложеним релацијама како са другим државама, међународним институцијама, међународним корпорацијама и невладиним организацијама, тако и са аутохтоно профилисаним интересима (у том контексту држава која не успе да доведе до хармонизације све ове сегменте може да западне у стање „клиничке смрти“, па претње у модерном свету највише долазе од пропалих или неостварених држава); (4) замена симетричног ратовања са асиметричним ратовањем (настанак „нових ратова“ као специфичне легуре герилског ратовања и ратова ниског интензитета), чија главна карактеристика употреба терора (насилје уперено против ненаоружаног и незаштићеног становништва) доводи до релативизовања разлике између ратника и не-ратника, адекватног политичког ауторитета и његовог непостојања, те спољних и унутрашњих елемената; и (5) мада државе остају носиоци суверенитета, тај суверенитет сада опстаје упоредо са међународним институцијама, унутрашње више не може бити потпуно заштићено од спољних удара (нпр. тероризма или организованог криминала), спољно (где је индивидуално и државно „приближено“) више не подразумева исти степен државне аутономије у реализацији властитих интереса.⁷⁰⁾

Резултат тако портретисаног глобалног амбијента је метаморфоза „маргиналног“ (периферног) статуса хуманитарне интервенције у само језгро модерног разматрања моралности употребе силе. Са једне стране, хуманитарна интервенција се разликује од рата по питању адекватности ауторитета: национални ратови су постали нелегитимни, зато што се национални интерес може позиционирати као приватни интерес у односу према глобалном јавном интересу, евидентна је дистинкција између употребе силе за хуманитарне циљеве са мултилатерарно детерминисаним ауторизацијом и употребе силе за националне циљеве са унилатерарно детерминисаним ауторизацијом, која се може сматрати ваљаном само у случају самоодбране (овоме треба додати и чињеницу да терористички напади не могу бити дефинисани преко спецификовања националности, ту се не ради о непријатељима већ о крими-

70) Kaldor, M. „From just war to just peace“ у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, стр. 256-259.; види и Калдор, М. *Нови и стари ратови: организовано насиље у глобализованој ери*. Београдски круг, Београд, 2005, стр. 111-142.

налцима, па и активности повезане са санкционисањем њихових поступака не могу бити ратно чињење).⁷¹⁾ Са друге стране, постоји значајан проблем у чињеници да замагљеност разликовања ратника од не-ратника и за рат интринсична дистинкција пријатеља од непријатеља (где непријатељски живот вреди мање) води ка томе да је поприлично тешко дефинисати шта је то нужност и пропорционалност у светлу „дуплог ефекта“ (то јест колоквијалне „кола-тералне штете“). Овакву ситуацију Мери Калдор разрешава увођењем категорије праведног мира, премештањем фокуса са права држава на права појединаца (људску безбедност)⁷²⁾. У том смислу, постоји неколико важних разлика које се тичу односа људске безбедности и *ius in bello*: (1) етичко и операционално исходиште људске безбедности је лоцирано у примарности заштите цивила а не у императивном поразу непријатеља (убијање је дозвољено само зарад самоодбране или избављање треће стране); (2) за саму заштиту је далеко важнија стабилизација од победе, успостављање легитимног политичког ауторитета не значи да се владавина права и функционисање судског система нужно морају реализовати преко државе (у оптицају су различите форме локалне или регионалне управе, транзиционе администрације, варијанта протектората и сл.), али свакако значи да мора бити признат и легитимизован од стране локалне популације; (3) они који су нарушили људска права би требало да се третирају као појединци а не као колективни непријатељи.

На тој линији, констатација да је рат лош произилази из две сепаратне логике: (1) материјалне - он је „најчистија форма“ деструкције (живота, имовине итд.) коју треба избећи; и (2) политичке - он води ка угрожавању постаменталних људског права на самоодређење, које, по сваку цену, треба бити подржавано. Суштински посматрано обе ове карактеристике су оријентисане ка људима а не ка државама, „морални нуклеус“ теорије праведног рата јесте заштита људских живота и њихових политичких права. Ерго, етички фокус треба померити са националне безбедности на људску безбедност, са интегритета државних граница на интегритет индивидуалне људске безбедности, зато што: (1) позиционирање националне безбедности као „замене“ за самоодређење, то јест као способности за елиминисање спољног утицаја на аутохтону

71) Kaldor, M. „From just war to just peace“ у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Just War in the Twenty-First Century*, op. cit., стр. 261-262.

72) Види Стојановић, Ђ. и Штрбац, К. „Глобалне безбедносне трансформације: експланаторни потенцијал савремених приступа међународној безбедности“, *Српска политичка мисао*, 26(4), 2009, стр. 201-227.

политику, у глобализованом свету међузависности какав живимо, представља концептуалну аномалију (анахронизам)- акценат треба ставити на грађанско самоодређење а не на национални пандан; и (2) због тога што не постоји јасна дистинкција између стања рата и стања мира (не-рата), нпр. могућности да се економским санкцијама угрози безбедност грађана а да не буду повређене националне границе, пољуљана је носећа премиса адекватне временске утемељености националне безбедности - дихотомија ратног и не-ратног не одговара „историјској параболи“ времена коме „припадамо“. Имајући на уму и оно што је као модернизовање теорије праведног рата (посебно превазилажење Волцерове варијанте) изнела Мери Калдор, можемо додати и захтев, који надилази претпоставке теорије праведног рата, за праведношћу у комплексном испољавању на нивоу спољне („међународне“) политике. Због тога што се рату прибегава као последњем средству, остваривање праведних циљева преко политике не-рата је увек пожељније и боље. Међутим, саобразно горе реченом, самодовољност држава, која имплицира да је рат оно што наноси највише штете, је застарела концептуална матрица, могуће је замислити политику која наноси више штете од употребе силе, оно што претежно важи за аутаркичне државе не важи за међузависне државе. Идеја је да се политика присиле у евалуацији њене праведности реферира на оправданост наношења било какве штете: обим штете који се може нанети је дат у критеријуму пропорционалности, евидентном у традиционалном размештају теорије праведног рата. Ствар више није у томе да се врши процена адекватности употребе насиља од стране државе, већ у процени било какве политике принуде. Ово заправо значи да се прво проверава да ли је нека политика праведна, а затим да ли та политика наноси више или мање штете (ово директно значи да је алтернатива оружане интервенције понекад „пожељнији“ избор у односу на „ненасилну“ политику).

ЗАКЉУЧАК

Генеа теорије праведног рата, у контексту онога што сусрећемо у поставци Мајкла Волцера као, поред свих прилагођавања и неминовних модификација, њеног егземпларног следбеника, свакако представља нужну полазну основу за анализу и критику концепта *in genea*, јер се у том процесу еволуције заправо крију сви важни смерови актуелног приступа праведном рату. При томе, мора се напоменути да савремена теорија праведног рата више

представља збир нормативних теоријских приступа оријентисаних ка апсолвирању питања повезаних са легитимизацијом употребе силе, него једну сасвим издвојену и посебну теорију. Остављајући по страни критику неких унутрашњих некохерентности и тензија Волцеровог концепта, превасходно повезаних са транспоновањем „домаће аналогije“ на међународни план (питања неутралности и антиципативног удара), непостојање конзистентне моралне агенде за поступање политичких лидера (репрекусије „највише хитности), те разликовања ратника и нератника, то јест питање моралности убијања у рату, анализа је показала да се усред процеса глобализације најважније померање десило у подручју аутаркичности државе, отклон ка правди у спољној политици (то јест ка праведном миру), и то на два плана: (1) услед међузависности држава модерног глобализованог света (померање од националне безбедности ка људској безбедности), облици ненасилне принуде и присиле по нивоу штете коју наносе могу да надвисе штету која може да проистекне из рата (некомпатибилно са једним од фундаменталних етичких претпоставки концепта по коме рат представља задње средство, то јест приступу по коме постоји јасна дистинкција између ратне и не-ратне констелације); и (2) због редикрекције адекватне ауторизације ка њеној мултилатерарној форми („симбиоза“ државе као унутрашњег носиоца суверенитета и међународних институција као њеног спољног елемента), долази до телеолошког трансформисања рата у хуманитарну интервенцију (потпуна оријентисаност на људска права појединаца, потенцирање консолидације уместо победе, рестриковани нормативно верификовани простор за убијање, индивидуално конкретизовање кривице). In summa, параметре легитимизације употребе војне силе би требало концентрисати око људске безбедности, али тај програмски заокрет према хуманитарној интервенцији се не може како формално тако и садржински изразити без упућености на етичко-политичке претпоставке инкорпорираних у теорију праведног рата и на вредносном и на проблемском нивоу. У том смислу, сила увек треба да буде „последње од свих последњих“ решења, а хуманитарна интервенција контингентна дужност која се увек изнова мери карактеристикама специфичног случаја.

Djordje Stojanovic**ETHICAL JUSTIFICATION FOR RESORTING TO FORCE: JUST PEACE INSTEAD OF JUST WAR****Summary**

The problem that is related to resorting to force at international level, more precisely: ethical, moral, and political aspects of such constellation, is one of the most important and most intriguing theoretical dimensions of the actual world political scene. In that context, the concept of Just War is a discussion nucleus for elaboration of this specific problem. On one hand, this essay treats the idea of Just War as a possible cause of ethical confusion in contemporary international politics (influence of the traditional notion of state-to-state warfare in the formulation of normative standards for initiating and waging war, the problem of legitimating international participation in the sphere of internal state repression etc.). On the other hand, a modern variant (reformulation) of the Just War tradition (like Michael Walzer's Just War theory) is determined as a relevant conceptual tool, which (with its almost classical value framework) is starting point of every ambitious consideration of justice associated with the use of force in international relations. The essay is concluded by considering potential for ethical and political moving the anachronistic theory of just war to the concept of justice in the use of coercion in foreign policy, namely to humanitarian intervention and „teleological dimension“ of Just Peace.

Key words: just war, just peace, jus ad bellum, jus in bello, Michael Walzer.

ЛИТЕРАТУРА

- Аквински, Т. *Држава*, Глобус, Загреб, 1990.
- Augustine *City of God*, Penguin Books, Harmondsworth, 1984.
- Augustine *Political Writings*, Atkins, E. M. и Dodaro, R. J. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Berman, F. „Moral versus legal imperatives“, у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Jyst War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, стр. 157-177.
- Cornish, P. „The ethics of ‘effects-based’ warfare: the crowding out of jus in bello?“, у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Jyst War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, стр. 179-201.
- Duquette, D. „From Rights to Realism: Incoherence in Walzer's Conception of Jus in Bello“, у Lee, S. P. (ed.) *Intervention, Terrorism, and Torture: Contemporary Challenges to Just War Theory*, Springer, Dordrecht, 2007, стр. 41-59.

- Elbe, J. von „The Evolution of the Concept of the Just War in International Law“, *The American Journal of International Law*, 33(4), 1939, стр. 665-688.
- Fixdal, M. i Smith, D. „Humanitarian Intervention and Just War“, *Mershon International Studies Review*, 42(2), 1998, стр. 283-312.
- Johnson, J. T. *Morality and Contemporary Warfare*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- Калдор, М. *Нови и стари ратови: организовано насиље у глобализованој ери*, Београдски круг, Београд, 2005.
- Kaldor, M. „From just war to just peace“, у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, стр. 255-275.
- Коплстон, Ф. *Историја филозофије: касни средњи век и ренесансна филозофија*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1994.
- Mattox, J. M. *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum, New York, 2006.
- Murniony, W. E. „A Postmodern View of Just War“, у Lee, S. P. (ed.) *Intervention, Terrorism, and Torture: Contemporary Challenges to Just War Theory*, Springer, Dordrecht, 2007, стр. 23-41.
- Nagel, T. „War and Massacre“, у Cohen, M., Nagel, T. и Scanlon, T. (eds.) *War and Moral Responsibility: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, Princeton, 1979, стр. 3-24.
- Nussbaum, A. „Just War: A Legal Concept?“, *Michigan Law Review*, 42(3), 1943, стр. 453-479.
- Orend, B. *Michael Walzer on War and Justice*, McGill-Queen's University, Montreal, 2000.
- Orend, B. „Walzer on Resorting to Force“, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 33(3), 2000, стр. 523-547.
- Orend, B. „Justice after War“, *Ethics and International Affairs*, 16(1), 2002, стр: 43-56.
- Prins, G. „Conditions for jus in pace in the face of the future“, у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 236-275.
- Ramsey, P. *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War be Conducted Justly?*, Duke University Press, Durham, 1961.
- Reisman, M. W. „Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law“, *American Journal of International Law*, 84, 1990, стр. 866-876.
- Russell, F. H. *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Стојановић, Ђ. и Штрбац, К. „Глобалне безбедносне трансформације: експланаторни потенцијал савремених приступа међународној безбедности“, *Српска политичка мисао*, 26(4), 2009, стр. 201-227.
- Vitoria, F. de *Political Writings*. Pagden, A. и Lawrence, (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Walzer, M. „Political Action: The Problem of Dirty Hands“, *Philosophy and Public Affairs*, 2(2), 1973, стр. 160-180.
- Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York, 1977.

Walzer, M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994.

Walzer, M. *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997.

Walzer, M. *Arguing About War*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Weigel, G. „The development of just war thinking in the post-Cold War world: an American perspective“, у Reed, C. и Ryall, D. (eds.) *The Price of War: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, стр. 19-37.