

Distinkcija *jus ad bellum* i *jus in bello* unutar teorije pravednog rata: nastanak i važnost

BOJANA SIMEUNOVIĆ

Filozofski Fakultet – Univerzitet u Beogradu, Čika Ljubina 18–20, 11000 Beograd, Republika Srbija
bojanasimeunovic5@gmail.com

PREGLEDNI RAD – PRIMLJEN: 21/12/17 PRIHVAĆEN: 26/04/18

SAŽETAK: Cilj je ovog rada prikazati kratku povijest nastanka distinkcije *ad bellum/in bello* unutar tradicije pravednog rata. Od Augustina do Grotiusa, mislioci su postupno artikulirali ovu distinkciju baveći se ključnim pitanjima pravednog (odnosno opravdanog) rata i ratovanja: Može li rat biti pravedan za obje zaraćene strane? Može li se opravdati sudjelovanje u nepravednom ratu? Kako razlikovati legitimne od nелеgitimnih meta u ratu? To su samo neka od pitanja oko kojih se spore i suvremeni teoretičari. U radu će se stoga pokušati osvrnuti i na suvremene rasprave i ukazati na neke implikacije zastupanja radikalne revizionističke teze koja zauzima jedan individualistički pristup ratu.

KLJUČNE RIJEČI: *Jus ad bellum*, *jus in bello*, moralnost rata, ratno pravo, teorija pravednog rata.

Opravdanost sudjelovanja u neopravdanom ratu

U knjizi *Pravedni i nepravedni rat* Michael Walzer, zastupnik tradicionalne teorije pravednog rata, razmatra status pravednih boraca u neopravdanom ratu pozivajući se na primjer čuvena Hitlerova generala Erwina Rommela. Rommel je, naime, najkarakterističniji primjer generala koji je uživao veliko poštovanje kako svojih tako i neprijateljskih vojnika. Usprkos brutalnosti samog ratovanja i jedne i druge strane, Rommel je uspio očuvati vlastiti, ali i integritet svojih jedinica, od kojih je uvijek zahtijevao da se bore časno (Irving 2005). Walzer smatra da Rommelu zbog toga treba odati priznanje. Ipak, odavanje priznanja ne bi bilo u skladu s krivicom koju bismo mu u prvi mah pripisali zbog sudjelovanja u jednom neopravdanom ratu. Rješenje ovog paradoksa, smatra Walzer, nalazi se u uspostavljanju moralne distinkcije između razloga za otpočinjanje rata, *jus ad bellum*, i opravdanog ratovanja ili prava u ratu, *jus in bello* (Walzer 2010: 76).

Prema Walzeru (Walzer 2010), *jus ad bellum* obuhvaća četiri uvjeta pod kojima je moralno opravdano da se započne rat: (1) pravedni uzok, odnosno razlog za rat (*just cause*), (2) visok stupanj vjerojatnosti uspjeha (*likelihood of success*), (3) šteta koju nanosimo ratom mora biti razmjerna željenom cilju rata (*proportionality*), (4) odluka da se krene u rat mora biti donesena tek nakon što je utvrđeno da su u potpunosti iscrpljene sve druge mogućnosti (*last resort*). Za razliku od kriterijâ *jus ad bellum* koji nam omogućavaju procjenu moralne opravdanosti ulaska u određeni rat, *jus in bello* odnosi se na pravila vođenja rata i omogućava procjenu moralne opravdanosti činova u ratu i samog ratovanja. Osnovno načelo *jus in bello* jest *prima facie* moralna jednakost vojnika: S obzirom na to da je rat pitanje državne odluke ('kraljev posao'), vojnici ne mogu snositi odgovornost za njegovo otpočinjanje, ali mogu biti gonjeni za zločine koje u tijeku rata čine (Walzer 2010: 77). Dakle, bilo da su na "pravednoj" ili "nepravednoj" strani, vojnici uživaju jednaka prava u ratu. "Bez jednakog prava da se ubija, rat bi kao aktivnost rukovođena pravilima nestao, i bio [bi] zamenjen zločinom i kaznom, zločinačkim zavjerama i oružanim provođenjem zakona" (Walzer 2010: 79). Dakle, distinkcija *ad bellum/in bello* omogućila je razgraničavanje opravdanosti ulaska u rat – kao pitanja državne politike i predmeta odluke samih državnika – i opravdanog načina na koji se rat vodi, za koji se vojnici, neovisno o strani na kojoj ratuju, u domeni u kojoj su slobodni odlučivati, mogu smatrati odgovornim. Na taj način opravdani rat može se voditi na neopravdan način, kao što se neopravdani rat može voditi na opravdan način.

Walzer smatra da rat kao praksa podliježe određenim zabranama. On polazi od principa moralne jednakosti vojnika i tvrdi da svi vojnici u ratu imaju pravo napasti ili biti napadnuti, ali ne svakoga i ne uvijek. Prema Walzeru, postoje dva skupa zabrana od kojih prvi pruža odgovor na pitanje kada i kako vojnici smiju, odnosno ne smiju, napasti, a drugi na to koga smiju, odnosno ne smiju, napasti. Pravila iz prvog skupa koja "ograničavaju intenzitet i trajanje borbe treba pozdraviti, ali nijedno od [tih] ograničenja ne čini se ključnim za ideju rata kao moralnog stanja, [jer] su krajnje ovisna o sredini, veoma partikularizirana, i vrijede samo za određeno vrijeme i mjesto" (Walzer 2010: 80). Drugi skup pravila ne podliježe ovakvu tipu relativizacije i uže je povezan s univerzalnim pojmovima ispravnosti i neispravnosti. Za određenje drugog skupa pravila ključan je kriterij koji će omogućiti razgraničavanje onih koji imaju pravo da ne budu napadnuti od onih koji se tog prava odriču na način da postaju legitimne mete napada. Walzer tako uspostavlja drugi osnovni princip *jus in bello*, princip diskriminacije, u čijoj osnovi leži ideja o imunitetu civila ili neboraca: Svatko ima inicijalno pravo da ne bude napadnut, osim ako se tog prava ne odrekne tako što određenim postupkom postaje prijetnja za druge (Walzer 2010: 80–81). Vojnici samim ulaskom u rat postaju prijetnja drugima i *de facto* se odriču prava da ne budu napadnuti,

odnosno postaju legitimne mete u ratu. Na isti način civili koji ne rade ništa kako bi postali prijatnija drugima uživaju imunitet od napada u ratu. Zaraćene strane u ratu imaju moralnu obvezu da se pridržavaju oba skupa pravila u ratu i da ih promatraju u odnosu na *jus in bello* kriterije proporcionalnosti, hitnosti ili neodgodivosti napada (*necessity*) i minimalne upotrebe sile (kriteriji srodni kriterijima *jus ad bellum*).

Walzer je jedan od prvih autora koji je osamdesetih godina ukazao na moralnu distinkciju između *jus ad bellum* i *jus in bello*, ali svakako nije prvi koji je postavio pitanje odnosa razloga za ulazak u rat, s jedne strane, i pravila ratovanja i prava u ratu s druge. Njegovo moralno promišljanje rata oslanja se na, u njegovo vrijeme, već postojeću pravnu tradiciju, koja se počinje razvijati neposredno prije potpisivanja Westfalskog mira 1648. godine, a svoju punu formulaciju dobiva po završetku Drugog svjetskog rata.

Tri osnovna pravna principa *jus in bello*, onako kako su definirana Ženevskom konvencijom iz 1949, (Ženevske konvencije 1994) vrlo su bliska Walzerovim moralnim principima. Prvi je princip diskriminacije koji kaže da je svako namjerno ubijanje neboraca protuzakonito (članak 48); drugi princip, princip razmjernosti, nalaže da je predvidljivo ali nenamjerno ozljeđivanje civila dopušteno samo ako je šteta koju takav čin sa sobom nosi manja od vrijednosti ciljeva koje tim činom želimo postići (članak 51); treći princip je princip neophodnosti koji odobrava predvidljivo ali nenamjerno ranjavanje civila samo ako ne postoji drugi način da se ostvari zadani vojni cilj i ako su izabrana najmanje opasna moguća sredstva za provedbu tog cilja (članak 57). Pod *jus in bello* se, dakle, zapravo podrazumijeva međunarodno ratno pravo: Skup pravila koja, iz humanitarnih razloga, ograničavaju rat tako što štite one koji ne sudjeluju u samoj borbi (neborce) i ograničavaju upotrebu određenih sredstava i tehnika ratovanja (poput plina).

Međunarodno humanitarno ili ratno pravo predstavlja zasebno područje međunarodnog prava i jasno se razlikuje od pravnih odredbi koje reguliraju legalnost ulaska u rat, *jus ad bellum*, i koje su definirane Poveljom Ujedinjenih naroda (1993). Člankom 51 zabranjuje se svaka unilateralna upotreba sile, s izuzetkom upotrebe sile za suzbijanje agresije, odnosno sile upotrijebljene u svrhu samoobrane. Oružani sukob, koji nije multilateralan i nije ratificiran u Vijeću sigurnosti Ujedinjenih naroda i nije odgovor na prethodno nanesenu nepravdu, odbacuje se kao nelegalan, a time i nelegitiman. Ratifikacijom Povelje, članice Ujedinjenih naroda prihvaćaju princip neintervencije kao vrhovno načelo, na način da se radi zaštite vlastitog suvereniteta, koju im ovo načelo jamči, obvezuju na poštovanje suvereniteta drugih država unutar međunarodnog sustava.

Razlika između *jus ad bellum* i *jus in bello* nije uvijek uočavana već su je, kako u njezinoj moralnoj tako i u pravnoj dimenziji, mislioci postupno arti-

kulirali. U suvremenoj literaturi o etici rata vodi se široka rasprava o važnosti ove distinkcije. Na jednoj strani stoje tradicionalisti, koji brane Walzerov argument za očuvanjem distinkcije, a na drugoj revizionisti koji napadaju njezinu održivost i ukazuju na zavisnost kategorija *ad bellum* i *in bello*. Ključna pitanja oko kojih se ove dvije struje spore tiču se dvaju principa *in bello*, statusa neboraca, odnosno civila, i statusa boraca, odnosno vojnika (Pattison 2016: 2). Cilj je ovog teksta prikazati povijest nastanka distinkcije *ad bellum/in bello*. Počet ćemo s Augustinom, koji je prvi tematizirao pravednost ratovanja, a završiti s Grotiusom, pravnikom iz 17. stoljeća koji je prvi povukao jasnu razliku između ovih dviju kategorija i postavio temelj međunarodnog ratnog prava. U zaključku, rad će se detaljnije baviti suvremenom raspravom i pokušati ukazati na pojedine probleme zastupanja radikalne revizionističke teze.

Augustinovo poimanje pravednosti rata

Aurelije Augustin smatra se jednim od utemeljitelja tradicije pravednog rata. Ipak, iz njegovih spisa nije sasvim jasno zalaže li se on za rat i, ako da, kakav. U prvoj fazi svoga života, kada piše djelo *Contra Faustum*, Augustin opravdava sveti rat: Tvrdi da je rat koji se vodi po Božjoj zapovjedi pravedan i da dolazi kao kazna za nevjernike koji odbacuju Boga. Poslije, u djelu *O državi Božjoj* i u pojedinim pismima, više pažnje posvećuje pitanjima mira i, u odnosu na to, pitanju odgovornosti sudionika u ratu. Budući da nije sustavno već fragmentarno promišljao rat, Augustinovo je viđenje rata, dakle, ostalo nekoherentno i kretalo se od otvorene apologije svetog rata u ranijim godinama (1887: 369), do kršćanski utemeljenog pacifizma u poodmakloj dobi.¹

Pitanja kojima se Augustin bavio tiču se razloga koji opravdavaju rat i sudjelovanje boraca u ratu na pravednoj strani. On, naime, prije svega pokušava opravdati sudjelovanje kršćana u tekućim ratovima, a poslije, u *Državi Božjoj*, i pomiriti zahtjeve kršćanske vjere s ovozemaljskim ograničenjima. Prema Augustinu, rat je nužnost u nesavršenom svijetu u kojem živimo – oruđe čiji je jedini cilj mir. Svi koji u ratu sudjeluju jednako teže miru: “[...] Kao što ne postoji nitko tko ne želi da se raduje, tako ne postoji nitko tko ne želi mir. [...] Posljedično i ratovi se vode u ime mira. [...] Iz toga proizlazi da je mir poželjan cilj rata, jer svaki čovjek i dok ratuje teži za mirom, dok nitko, sklapanjući mir, ne teži za ratom” (Augustin 2004b: 816).

¹ Pred kraj života Augustin piše da oni koji dobivaju ratove riječima i uspostavljaju mir nenasilnim putem zaslužuju veću slavu i zauzimaju više mjesto u ‘carstvu nebeskom’. Iako priznaje da je upotreba nasilja nekada neophodna, Augustin se zalaže i za suzdržavanje od nasilja onda kada ono nije zaista nužno.

Iako svi teže miru, nije svaki mir pravedan. Tako ni rat onih koji teže nepravednom miru ne može biti pravedan. Samo onaj rat čiji je razlog u skladu s Božjom voljom i koji se vodi po zapovjedi Boga može se nazvati pravednim. Nije moguće da Bog povrijedi one koji to nisu zaslužili, pa se Božjoj zapovjedi moramo pokoriti i ne smijemo je dovoditi u pitanje (Augustin 1887: 366). Prema vječnom zakonu, koji zahtijeva očuvanje prirodnog poretka i zabranjuje odstupanje od njega, određene radnje, poput rata, dvojakog su karaktera: Kada ih čovjek svojevolumno provodi, onda su one za osudu; ako ih pak čini po Božjoj zapovjedi, onda su one vrijedne divljenja, jer Bog ne postupa iz okrutnosti već iz “pravedne preraspodjele, davajući svakom ono što zaslužuje i upozoravajući one kojima je upozorenje potrebno” (Augustin 1887: 367). Augustin smatra da će mudrac poštovati Božju zapovijed i voditi samo pravedne ratove, jer “kad zbilja ne bi bili pravedni, ne bi ih trebao voditi i, dosljedno tome, za mudraca ne bi ni bilo ratova” (2004b: 812).

Augustin, dakle, tvrdi da je rat koji teži miru i koji je u skladu s Božjom voljom pravedan. Cilj je takva rata ponovno uspostavljanje mira (onda kada se nevjernici usude da ga uzdrmaju), mira koji je utemeljen na kršćanskom poretku. U tom smislu, pravedan rat služi i kao kazna za one koji se protive miru i postupaju suprotno Božjoj volji. Bog propisuje cilj i opravdava sredstva koja su nam neophodna za njegovo ostvarenje. Oni koji sredstva uzimaju kao cilj, na primjer oni koji teže moći radi nje same, koji vole nasilje, koji su osvetoljubivi i okrutni, koji ne teže miru, zaslužuju da budu kažnjeni za svoje grijeha (Augustin 2004a: 367). Krajnji cilj svakog rata, pa i onog retributivnog ili kaznenog, jest mir, a vrhovni ideal mira jest savršeni mir koji je moguć jedino u državi Božjoj. Ipak, rat je, prema Augustinu, jedna ograničena praksa čiji cilj ne treba biti uspostavljanje jednog savršenog moralnog poretka, već on služi suzbijanju trenutne nepravde i postizanju jednog nesavršenog mira, koji je jedini moguć u našem grešnom svijetu.

Do sada smo govorili samo o pravednom razlogu, koji je nužan ali ne i dovoljan uvjet da rat ukupno uzevši bude pravedan. Neophodno je da budu zadovoljena i druga dva kriterija. Prvo, rat mora voditi ovlašteni autoritet, odnosno suveren koji je dužan provoditi Božju volju na zemlji. Na ovaj način, Augustin pravi razliku između suverena, koji odlučuje o ulasku u rat, i vojnika, koji sudjeluje u samom ratovanju i koji takvu vrstu odluke ne bi trebao dovoditi u pitanje. Običan je vojnik u tom smislu nedužan za sam rat, jer on samo provodi Božju volju po nalogu suverena, znajući da Bog nikada ne može zahtijevati ono što je nepravedno (Augustin 1887: 368).

Ipak, može se dogoditi da ovlašteni autoriteti ne ratuju iz vjere u Boga već iz drugih, ponekad sebičnih razloga. Upravo zato je za Augustina rasprava o dispozicionalnim vjerovanjima vojnika ključna. Naime, vojnici ne mogu dovoditi u pitanje suverenost svog vladara i ne mogu odbiti sudje-

lovati u nepravednom ratu, ali su dužni da se u tom ratu rukovode moralnim zakonom koji im nalaže Bog. Prema Augustinu, vojnici moraju imati dispozicionalna vjerovanja koja podrazumijevaju težnju miru kao cilju rata koji nam propisuje sam Bog (1887: 368). On, naime, savjetuje vojnike da budu mirotvorci čak i u vrijeme rata i da u ratu teže miru koji ratom donose i onima protiv kojih se bore, te da se pri tome uzdržavaju od nepotrebnih zlodjela, koja nisu nužna za pobjedu (1887: 370, 2004a: 217). U navedenom se sastoji i treći kriterij pravednosti rata, pored pravednog razloga i ovlaštenog autoriteta.

U Augustinovoj filozofiji rata država Božja mjera je svih stvari, pa tako i pravednosti rata *ad bellum* i pravednosti rata *in bello*. Kod njega ne uočavamo jasnu tematizaciju problema upotrebe sredstava u ratu na način na koji to nalazimo kod kasnijih mislilaca. Prema Augustinu, Bog je taj koji propisuje što je pravedno a što nije, te se tako opravdanost upotrebe određenih sredstava temelji na Božjoj riječi, odnosno, opravdana su samo ona sredstva koja su nužna za ostvarenje mira kao krajnjeg cilja svakog rata. Vojnik će postupati u skladu s ovakvim Božjim propisima samo ako posjeduje dispozicijsko vjerovanje o pravednosti u ratu koje se sastoji u težnji miru. Prema tome, iako u Augustinovoj filozofiji pravednog rata nalazimo izvjesna ograničenja *in bello*, ne možemo još uvijek reći da postoji eksplicitno formulirana distinkcija *ad bellum/in bello*. Opravdanost sredstava, kao i pravedno postupanje vojnika u ratu, određena je u odnosu na njihov doprinos cilju rata *ad bellum*, odnosno miru. Kod Augustina, i pravednost rata *ad bellum* i pravednost rata *in bello* oslanjaju se na pretpostavku istinitosti svetih spisa i Božjeg zakona. Na temelju toga, on izvodi da je retributivni rat pravedan, što kao posljedicu može imati rat u kojem bi “pravedna” strana vršila agresiju nad nekim tko čini “grijehe”, iako ne čini materijalnu štetu “pravednoj” državi. Zastupanje rata kao kazne u izvjesnom smislu pretpostavlja paternalizam, odnosno superiornost one strane koja kaznu “provodi”.² Ipak, imajući u vidu vrijeme u kojem Augustin promišlja rat i činjenicu da je pravo na objavu rata ukinuto tek u 20. stoljeću, uzimanje u obzir pravde *in bello*, pa čak i ako su u pitanju samo kršćanski vojnici, predstavlja značajan pomak.

Pravedan rat u filozofiji Tome Akvinskog

Prema mišljenju Tome Akvinskog neophodno je da se zadovolje sljedeća tri kriterija kako bi rat bio opravdan: 1) mora postojati opravdani razlog za rat, odnosno oni protiv kojih se rat vodi moraju počinuti neko zlo koje zaslužuje da bude ispravljeno, 2) rat može voditi samo suveren, jer njemu je povjer-

² Za detaljniji argument protiv retributivnog rata vidi Kant (1993: 147–149).

eno da čuva državni mir od onih koji prijete, kako iznutra, tako i izvana, 3) postupanje u ratu treba se voditi kriterijem dobronamjernosti koji, u najopćenitijem smislu, podrazumijeva da se teži širenju dobra ili suzbijanju zla (Akvinski 2004: 240–241). Treći je uvjet posebno važan, smatra Akvinski, jer se može dogoditi da budu zadovoljena prva dva uvjeta, ali da zbog neispunjenja trećeg čitav rat bude smatran neopravdanim.

Osim što je sistematizirao Augustinova promišljanja o pravednom ratu, Akvinski je, dodatno razrađujući kriterij dobronamjernosti vojnika, svjesno ili ne, znatno doprinio postavljanju temelja za izgradnju suvremenih kriterija *in bello*. On je posebno razmatrao tri ključna pitanja: 1) je li opravdano ubijanje nedužnih?, 2) je li opravdano ubijanje iz samoobrane?, 3) snosi li onaj koji nenamjerno počini ubojstvo krivicu za taj čin?.

Analizirajmo najprije drugo pitanje koje se odnosi na uvjete pod kojima je opravdano ubiti nekoga u samoobrani. Akvinski smatra da samoobrana, jednako kao i druge radnje, može imati više posljedica, od kojih su neke namjeravane a neke nisu. Namjeravana je posljedica ona koju uzimamo u obzir pri moralnoj procjeni neke radnje. Tako je ubojstvo moralno opravdano samo ako je namjera takvog čina očuvanje vlastitog života, a ne namjerno ozljeđivanje drugih (Akvinski 2004: 264). Namjera ipak nije sama po sebi dovoljna kako bi ubijanje iz samoobrane bilo opravdano. Prvo, upotreba nasilja iz samoobrane mora biti razmjerna cilju kojem čin samoobrane teži. Dopusštena je upotreba samo one količine nasilja koja je neophodna kako bi se sačuvao vlastiti život (Akvinski 2004: 264). Drugo, ubijanje iz samoobrane opravdano je samo ako ga je proveo ili odobrio ovlaštenu autoritet, kome je povjerena zaštita društvenog dobra (Akvinski 2004: 264).³ U tom smislu, vojnici imaju pravo ubiti u samoobrani ako je namjera tog ubijanja očuvanje vlastitog života i ako je ono razmjerno cilju kojem teži: Miru, odnosno očuvanju ili zaštiti društvenog dobra.

Ubijanje iz samoobrane podrazumijeva da je onaj od koga se branimo nama prvi nanio izvjesnu štetu ili je ozbiljno zaprijetio da će nam ju nanijeti. Međutim, ako je riječ o prvom pitanju, o ubijanju nedužnih, Akvinski tvrdi da je ono uvijek zabranjeno – osim ako ne dolazi kao Božja zapovijed. Tako oni koji ratuju pod vlašću suverena koji provodi Božju volju na zemlji ne čine

³ Ubijanje iz samoobrane podrazumijeva da nas je onaj od koga se branimo prethodno napao, odnosno da je u izvjesnom smislu kriv za stvarnu štetu kojom nam prijeti. Akvinski smatra da je ubijanje grešnika, odnosno onih koji su nešto skrivili, opravdano samo pod okriljem ovlaštenog autoriteta (2004: 255). Ova teza zvuči pomalo paradoksalno jer isključuje mogućnost da pojedinac opravdano ubije u samoobrani. Ipak, možda Akvinski tvrdi samo to da je svaka vrsta privatne “naplate” ili osvete zabranjena. Zabrana se, međutim, u tom slučaju ne odnosi na rat koji vodi suveren zbog zaštite društvenog dobra koje mu je povjereno. Tako je ubijanje iz samoobrane u ratu opravdano ako su ispunjena tri navedena uvjeta.

nepravедno djelo ako ubiju nedužne, jer Bog nije u stanju da od njih zahtjeva ono što je nepravédno (Akvinški 2004: 261–262). Ipak, takvo ubijanje nije samo po sebi opravdano. Ono, naime, mora biti nenamjeravano, iako predvidljivo, mora ga počiniti ovlašteni autoritet i sila koja je neophodna za njegovu realizaciju mora biti proporcionalna. Ako su ispunjeni svi ti kriteriji, ubijanje nedužnih u ratu smatra se opravdanim.

Napokon, treće pitanje kojim se Akvinški bavi tiče se krivnje onih čiji postupci uzrokuju nenamjeravane popratne posljedice. On, naime, tvrdi da je takvo postupanje opravdano samo ako zadovoljava sljedeće uvjete: 1) da su popratne loše posljedice nenamjeravane, 2) da je jedini način da se ostvari dobro kojem radnja teži takav da ujedno proizvodi i neko popratno zlo (2004: 265). U navedenom se sastoji princip dvostrukog učinka koji predstavlja jedan od najznačajnijih momenata u filozofiji rata Tome Akvinskog. Pozivanje na ovaj princip opravdalo bi tada napad na vojnu metu u ratu koji nije moguće realizirati, a da se ujedno ne rani (ili ubije) određeni broj civila. S obzirom na to da je ovakva radnja opravdana ako zadovoljava prethodno iznesene kriterije, ni vojnici, čiji je cilj ratovanja postizanje dobra, ne mogu biti krivi za nenamjerno ubijanje u ratu. Ipak, s obzirom na to da je takvo ubijanje opravdano samo ako je zadovoljen i kriterij proporcionalnosti, ključno je da vojnici u ratu imaju ne samo dobre namjere već i da ozbiljno misle o posljedicama svojih radnji.⁴

Iako Akvinški, citirajući Augustina,⁵ jednako zastupa retributivni rat, on ipak eksplicitnije iznosi ograničenja takvog rata. Ni u njegovoj filozofiji rata ne možemo uočiti jasnu neovisnost pravde *in bello* od pravednosti rata *ad bellum*, ali zapažamo pomak prema jasnijoj formulaciji ograničenja *in bello*. Pravedno postupanje *in bello* i upotreba sredstava u ratu⁶ i dalje su u izvjesnom smislu podređena samom cilju rata, odnosno miru. Kod Akvinskog, čak i konkretnije nego kod Augustina, jasno je da svaki postupak prije rata i u ratu treba biti vođen dobrim namjerama koje se sastoje u tome da se teži činjenju dobra. Oni postupci koji, pored dobrih, sa sobom nose i loše posljedice opravdani su samo ako postoji dobra namjera. Napokon, uvođenje kriterija proporcionalnosti dodatno ukazuje na to da, iako su na pravednoj strani, vojnici se trebaju rukovoditi strožim kriterijima kako bi njihovo postupanje u ratu bilo opravdano.

⁴ Vidi npr. Akvinški (2004: 266).

⁵ Vidi npr. Akvinški (2004: 241–242).

⁶ U jednoj kratkoj raspravi Akvinški čak analizira i pitanje opravdanosti postavljanja zasjede u ratu. I prije Kanta, koji je takvu praksu jasno zabranio, Akvinški uočava da laganje i neispunjavanje obećanja nije dopušteno čak ni u ratu. Ipak, on smatra da je postavljanje zasjede opravdano jer ono podrazumijeva puko skrivanje namjera koje je u ratu opravdano i poželjno kako bi se protivnik zavarao i lakše (bezbolnije) pobijedio (2004: 245–246).

Od pravednog rata do pravednog ratovanja

Dok je cilj mislilaca srednjeg vijeka opravdati sudjelovanja kršćana u ratu, već sredinom 15. stoljeća teoretičari prirodnog prava postupno zasnivaju objektivnije kriterije za opravdanost rata pitajući se ne samo o pravima kršćana već i nevjernika nad kojima se pod okriljem kršćanstva vršilo nasilje. Dva najznačajnija predstavnika ovog doba, Francisco de Vitoria i Francisco Suárez,⁷ nadovezuju se na zaključke Augustina i Akvinskog kada pokazuju da je kršćanima dopušteno sudjelovati u ratu, bio on napadački ili obrambeni. Napadački ili agresivni rat de Vitoria i Suárez definiraju kao rat u kojem cilj nije samo obrana i povratak onoga što nam je oduzeto već i osveta za neko zlodjelo koje je počinjeno nad nama (de Vitoria 1557b). Dakle, i u ovom razdoblju ostaje mogućnost da se pravedan rat vodi u svrhu kažnjavanja, ali pod znatno strožim i objektivnijim kriterijima. Upravo će zbog toga fokus interesa ovih teoretičara biti usmjeren prije svega na opravdanje takvog retributivnog rata.⁸

Najveći socio-politički utjecaj na teoretičare ovog prijelaznog razdoblja imaju prva kolonijalna osvajanja koja su bila misionarskog karaktera. Tako je de Vitoria među prvima postavio pitanje prava domorodaca i opravdanog načina ponašanja vojnika kolonizatora. Potaknut pričama o brutalnosti kršćanskih misionara koji su nasilno pokrštavali domoroce u različitim dijelovima Amerike, de Vitoria je tvrdio da nevjernici nemaju dužnost prihvatiti kršćansku vjeru osim ako im za to nisu predstavljeni dovoljno uvjerljivi razlozi.⁹ A čak i tada oni se nisu dužni pokoriti, jer ni pojedini vladari ni papa nisu vrhovni poglavari čitava svijeta i ne uživaju nikakvu vrstu političke moći nad nevjernicima. Ako se odbiju pokoriti kršćanstvu, nevjernici ne čine ništa što bi opravdalo započinjanje rata prema njima. Čak i ako jesu grešni u svom neznanju, to ne čini opravdani razlog za rat, jer neznanje nije grijeh (de Vitoria 1557a). Ovakva vrsta nasilja nikada nije opravdana, jer vjera nikada ne može služiti kao opravdani razlog za rat. Na ovaj način de Vitoria utire put jednoj drugačijoj koncepciji pravednog rata u kojoj se kriterij pravednog razloga za rat mora temeljiti na nekoj vrsti materijalne štete, a ne na obrani vjere, kao što je to bio slučaj u srednjem vijeku.

⁷ O pravednom ratu u tom razdoblju pišu i Alberico Gentili i Luis de Molina, čiji se stavovi u velikoj mjeri podudaraju sa stavovima Vitorija i Suáreza (Sharma 2008: 14).

⁸ To je jasno iz Suárezova zaključka da je obrambeni rat pitanje nužnosti, dok je napadački rat pitanje izbora i zato zahtijeva strožu procjenu (Suárez 1944: 823).

⁹ Vidi na primjer sljedeći citat: “[...] [O]ni nisu u obavezi da prihvate veru ukoliko im ona nije predstavljena uz dovoljno uvjerljive razloge. Naime, ja nisam čuo [da se njima religija predstavila putem] čuda ili znakova ili religijskog načina života; s druge strane čujem o mnogim skandalima i okrutnim zločinima [...]. Dakle, ne izgleda kao da im je kršćanska vjera propovjedana uz dovoljno pobožnosti i obzirnosti” (de Vitoria 1557a).

On izdvaja tri kriterija koja moraju biti zadovoljena kako bi se rat smatrao opravdanim: 1) legitimni autoritet, 2) pravedan razlog i 3) proporcionalnost. Prvi kriterij podrazumijeva da rat može voditi samo država, odnosno vladar na kojem počiva sva moć i koji ima dužnost da zaštiti svoje interese i interese svojih podanika. Ovo je posebno izraženo u napadačkim ratovima jer pravo na neposrednu samoobranu imaju i privatne osobe i države. Država, odnosno suveren, ima dužnost obraniti svoje podanike i osvetiti ih tako što će nadoknaditi prethodno nanесenu štetu. Drugi kriterij, kao što je već rečeno, de Vitoria definira drugačije od svojih prethodnika. Naime, pravda može biti zadovoljena ratom samo ako postoji objektivna materijalna šteta koju taj rat namjerava ispraviti (de Vitoria 1557b). Razlozi kao što su zaštita i širenje vjere, proširenje carstva ili države, pa i osobna slava ili materijalna dobit vladara, nikako ne mogu biti pravedni razlozi za rat. Napakon, nije svaka vrsta materijalne štete dovoljan razlog za rat. Šteta mora biti tolikog obujma da je upotreba nasilja opravdana, odnosno obujam nanесene štete mora biti razmjeran obujmu štete koju će rat prouzrokovati (de Vitoria 1557b). U navedenom se sastoji treći kriterij, odnosno kriterij proporcionalnosti. Ovim de Vitoria uspješno zaokružuje niz kriterija *jus ad bellum*, pa prelazi na upućivanje kako ponašanje u ratu, odnosno pravda *in bello*, također ima svoj udio u pravednosti rata kao cjeline.

Pitanje koje razmatra de Vitoria, a kojim se bavio i Akvinski (ujedno i pitanje koje se javlja u suvremenim debatama), tiče se statusa nedužnih ili, suvremenom terminologijom, neboraca u ratu. Načelno, smatra de Vitoria, namjerno ubijanje nedužnih, u koje svrstava žene, djecu i strance ili putnike (koji se igrom slučaja zateknu u zemlji koja je predmet napada), nikada ne može biti opravdano. Nedužni su po definiciji oni koji ne sudjeluju u činjenju materijalne štete koja služi kao pravedan razlog za rat. Dakle, rat ne može biti pravedan ako je usmjeren na povredu onih koji ne doprinose ili nisu doprinijeli pravednom razlogu za rat. Ipak, tvrdi de Vitoria, ako je povreda nedužnih jedini način da se postigne cilj rata – točnije, ako je neophodna za postizanje mira – onda je ona dopuštena i opravdana kao kolateralna šteta, čak i kada je učinjena s jasnom namjerom. Postoji jedan uvjet koji pritom mora biti zadovoljen: takav čin ne smije učiniti čitav rat disproportionalnim. “[Mi smo] u obavezi da [spriječimo] da ratom nastanu veća zla nego ona koja smo ratom imali cilj da spriječimo; povređivanje nedužnih nikada nije ispravno, čak i kao indirektna i nenamjerna posljedica, osim u slučaju nepostojanja drugih sredstava do tog, da se nastavi pravedan rat” (de Vitoria 1557b).

Pored opravdanosti ubijanja nedužnih, de Vitoria se bavio i pitanjem statusa i ponašanja boraca u ratu. On smatra da se pravednost rata ne može zasnivati samo na sudu vladara već na objektivnom promišljanju određenog broja učenih i mudrih ljudi. Svi koji sudjeluju u tom javnom vijeću koje odlučuje o pravednosti rata imaju dužnost odbiti sudjelovati u ratu ako zaključe da

je on nepravedan, čak i kada im vladar zapovijedi suprotno. Ostali sudionici u ratu, koji ne sudjeluju izravno u procesu donošenja odluke o ulasku u rat, nisu obvezni ispitivati razloge za rat, već se mogu osloniti na sud svojih nadređenih. Ipak, smatra de Vitoria, postoje situacije kada je krajnje očigledno da je određeni rat nepravedan. Tada neznanje ne služi kao izgovor za sudjelovanje, čak ni onih koji su najniži u hijerarhiji. U tom slučaju ni vojnici nisu izuzeti od odgovornosti, ukoliko se bore *in mala fide* (de Vitoria 1557b).

Ovim zaključkom de Vitoria otvara raspravu o moralnom statusu vojnika. To pitanje Walzer će smatrati ključnim elementom razlikovanja *ad bellum* i *in bello* i započeti debatu o njemu i u suvremenoj literaturi. Iako ne ide toliko daleko da tvrdi potpunu neovisnost pravde prije i u tijeku rata te ostavlja prostor da sudonici u ratu mogu biti okrivljeni za samo sudjelovanje ako svjesno stupaju u rat koji je očigledno nepravedan, de Vitoria ipak znatno doprinosi razvijanju ove distinkcije. Dok je, kao što smo vidjeli, u srednjem vijeku odnos *ad bellum*–*in bello* bio isključivo jednosmjernan (tako da je *jus in bello* podređeno *jus ad bellum*), već se kod de Vitorie otvara mogućnost da određeni čin samog ratovanja može *post factum* čitav rat učiniti disproportionalnim i time nepravednim.

Suárez preuzima mnoge de Vitorijine zaključke, ali ih i nadograđuje uspostavljajući nova objektivna ograničenja. On jasnije od de Vitorie razgraničava pitanja pravde prije, nakon i poslije rata (Suárez 1944: 805, 836).¹⁰ Njegov doprinos ogleda se u dvjema točkama: u uvođenju sasvim novog kriterija *ad bellum* i u ponovnom promišljanju kriterija pravednog postupanja vojnika u ratu.

Novi kriterij *ad bellum*, koji uvodi Suárez, sastoji se u sljedećem: U promišljanju pravednosti rata treba uzeti u obzir i izglednost pobjede, točnije, treba procijeniti izgled za pobjedu u odnosu na stupanj rizika od potencijalnih gubitaka kako bi se barem izjednačilo (a u najboljem slučaju prevagnulo) ono što ratom dobivamo i ono što njime gubimo, odnosno dobit i šteta ratovanja (Suárez 1944: 822). Iako ga ne naziva tako, čini se da ovdje Suárez daje vrlo jasnu definiciju suvremenog kriterija *ad bellum* prema kojem mora biti zadovoljen uvjet visokog stupnja vjerojatnosti uspjeha kako bi rat bio opravdan. Uvođenjem ovog kriterija, Suárez ukazuje na kompleksnost procjenjivanja pravednosti *ad bellum*. U iznesenoj definiciji on demonstrira isprepletenost i uvjetovanost kriterija *ad bellum*: kriterija proporcionalnosti koji mjeri sveukupnu korisnost rata i kriterija izglednosti za uspjeh – nešto

¹⁰ Pitanja pravde nakon rata kod obojice teoretičara – na primjer je li opravdano ubiti vođe neprijateljske strane po završetku rata kao upozorenje onima koji u budućnosti pomisle da se ponovo suprotstave; kada je pravedno oduzimanje imovine po završetku rata i kome oteta materijalna dobra pripadaju – bit će izostavljena iz ove studije s obzirom na to da nisu izravno vezana uz odnos između *ad bellum* i *in bello*.

što će i u Walzerovoj definiciji biti tijesno povezano. Naime, kriterij izglednosti za uspjeh kod Suáreza ima još jednu dimenziju. U njemu je sadržano i dodatno ograničenje koje nalaže da vladar mora promisliti je li zadovoljavanje pravde ratom u skladu s interesima države i njezinih podanika, odnosno da je rat opravdan samo ako ne donese više štete nego koristi.

Kao što je već rečeno, Suárezov doprinos ogleda se i u njegovu ponovnom promišljanju pravednog postupanja vojnika u ratu. On kriterij pravednog postupanja u ratu naziva *debutus modus*, odnosno “ispravno držanje” u ratu (Suárez 1944: 836–854). Ovaj termin sistematizira sve de Vitorijine principe koji se odnose na pravedno ratovanje (poput statusa neboraca) dopunjujući ih jednom jasnijom odredbom koja nalaže da svaki čin ratovanja bude proporcionalan, odnosno razmjern cilju rata. Svaki čin ratovanja opravdan je ako doprinosi cilju rata i ako je neophodan za njegovo ostvarenje. Na taj način, Suárez uspostavlja nešto jasniju distinkciju između proporcionalnosti *ad bellum* i proporcionalnosti *in bello*, koja se naslućuje već kod de Vitorie i koju će naslijediti i dodatno razraditi kasniji teoretičari međunarodnog prava.

Iako se ovo razdoblje smatra prijelaznim, čini se da upravo u djelima tog doba leži korijen pravne paradigme teorije pravednog rata i onog utjecaja legalnih principa na moralno promišljanje rata koje i danas dominira ovom tradicijom. Značajan pomak u ovom smjeru jest mogućnost da rat bude pravedan za obje strane, teza koju zastupaju i de Vitoria i Suárez. Naime, može se dogoditi da obje strane jednako vjeruju da je njihov rat pravedan. Jedna strana u tom slučaju ima pogrešno vjerovanje, ali toga nije svesna, pa stoga nije podložna krivici u onom smislu u kojem jest strana koja svjesno ulazi u nepravedan rat: Činjenica da je u zabludi oko pitanja pravednosti svog rata služi kao opravdanje (de Vitoria 1557b). U svojoj osnovi, ovaj argument sličan je Walzerovu argumentu o nezavisnosti pravde *ad bellum* i pravde *in bello*, te njegovoj tezi o statusu vojnika koja slijedi iz te neovisnosti. I sam de Vitoria ukazuje na takvu mogućnost: Podređeni mogu dobrovoljno i u dobroj vjeri (*in bona fide*) ući u rat, podrazumijevajući da onaj tko ih predvodi vodi pravedan rat, a da to zapravo nije slučaj, odnosno da vladar svjesno vodi nepravedan rat. U tom slučaju su podređeni, iako *de facto* djeluju protivno pravdi kada se bore, izuzeti od bilo kakve vrste odgovornosti i kazne. Samo očigledno i dokazivo neznanje može poslužiti kao opravdanje za sudjelovanje u nepravednom ratu.

Iako ispred svog vremena, razmišljanje ovih autora ipak je ograničeno kontekstom. To ograničenje sastoji se u razumijevanju da rat može biti pravedan za obje strane na subjektivnom nivou, ali ne i objektivno u odnosu na iznesene kriterije, što znači da, “objektivno”, rat još uvijek može biti pravedan samo za jednu stranu (Suárez 1944: 850).

Pravedan rat i ratno pravo

Hugo Grotius bio je prvi teoretičar pravednog rata koji nije bio teolog ili izravno vezan uz neku religijsku ustanovu. U svom promišljanju pravednosti rata on nije pošao od pitanja opravdanosti sudjelovanja kršćana u ratu, naprotiv, promatrajući neobuzdanost vjerskih ratova koji su u to vrijeme buktali čitavom Europom,¹¹ Grotius nastoji dodatno objektivizirati kriterije koje su uspostavili de Vitoria i Suárez. Da bi to učinio, prvo je morao, kako sam kaže, sustavno se pozabaviti odnosom Božjeg zakona, prirodnog prava, prava nacija (koja reguliraju odnose među državama) i građanskog prava (koje regulira odnose među subjektima i između subjekata i suverena unutar jedne države): “Većina je zbunjena po pitanju toga koja prava su prirodna, koja božanska, koja su dio prava nacija, a koja civilnog zakona” (Grotius 2005: 1755). Posebno je važno, smatra Grotius, razgraničiti prava nacija, koje su mnogi prije njega smatrali praznim pojmom i tvrdili da su odnosi među državama vođeni isključivo korisnošću, odnosno nekom vrstom vlastitog interesa (2005: 1745–1751).¹² U skladu s ovim, i rat se smatrao stanjem u kojem ne vrijede zakoni. Grotius, naprotiv, tvrdi da postoji zajednički zakon ili, kako ga naziva, *ius commune*, koji vrijedi među državama kako u vrijeme rata tako i u vrijeme mira (Grotius 2005: 1753). S njim tako započinje nova etapa u razvoju teorije pravednog rata; etapa kojom više ne dominiraju teolozi već pravници i tijekom koje se težište s religiozne moralnosti pomiče prema legalnosti rata. Time se otvara prostor za ustanovljenje neovisnog kriterija pravde u ratu, odnosno *jus in bello*.

Pravedan rat, misli Grotius, predstavlja instrument za vraćanje ili osvetu oštećenih prava,¹³ ali samo kao krajnje sredstvo: Upuštanje u njega rukovodi nemogućnost da se iznađe drugi način za postizanje mira (Grotius 2005: 1121–1130). Kao takav, pravedan rat nije u suprotnosti ni s Božjim ni s prirodnim zakonom (koji je neovisan o Božjem zakonu i svoje principe crpi iz razuma), kao ni sa zakonom nacija, koji obuhvaća skup dogovorenih pravila koja reguliraju postupanje u ratu (Grotius 2005: 189). Ipak, sam rat mora zadovoljiti određene kriterije da bi bio opravdan. Tako se Grotius detaljno bavi pitanjem *jus ad bellum*, pri čemu u najvećoj mjeri sintetizira ono što su njegovi prethodnici već rekli, usput nudeći sve one razloge koje su i oni

¹¹ Vidi Grotius (2005: 1753).

¹² Ovakvo Grotiusovo razmišljanje predstavlja protustav dominantnom modelu toga vremena, takozvanom *raison d'état*, prema kojem je vrhovni princip kojim se države trebaju rukovoditi suverenitet i njegova zaštita. Korijen ove ideje nalazi se u Machiavellijevoj političkoj filozofiji koja tvrdi da nema prostora za moral u politici, već su odnosi unutar država i među njima vođeni isključivo nužnošću i interesom. Grotiusovo je djelo reakcija i na moralni skepticizam, ali i amoralizam u politici.

¹³ Vidi Grotius (2005: 1246).

navodili da vrijede kao pravedni razlozi za rat: samoobrana, povratak otegotog vlasništva ili naplata nekog duga i kažnjavanje zbog prethodno nanesene štete koja je proistekla iz kršenja prava (Grotius 2005: 393). Pored opravdanog razloga, rat mora biti proporcionalan u smislu *ad bellum*. To znači da šteta koju rat sa sobom nosi ne bi trebala biti veća od koristi koju rat proizvodi. Krajnji bi cilj rata uvijek trebao biti postizanje dobra ili barem umanjivanje zla (Grotius 2005: 1040–1041). Napokon, odluku da se krene u rat treba odmjeriti s obzirom na “razboritost” i uvidjeti bi li takav rat vodio pobjedi. Riječ je o odgovornosti suverena da, na primjer, nikada ne vodi rat protiv države koja je jednako jaka ili jača od njegove. Vojnici uglavnom ne sudjeluju u procesu promišljanja pravednosti rata, a ni u odmjerenju prudencijalnih razloga za ulazak u rat. Stoga se oni i ne mogu smatrati odgovornim za sudjelovanje u neopravdanom i/ili ratu koji ne donosi korist.

Ako se strogo pridržavamo pravde *ad bellum*, rat ne može biti pravedan za obje strane, jer ne mogu istovremeno biti točne jedna stvar i njezina negacija. Međutim, problem nastaje sa slučajevima kada nijedna strana ne postupa nepravedno u ratu (Grotius 2005: 1130–1132). Na primjer, neka država može napasti drugu državu i imati opravdan razlog za to, ali ako podanici države koja je napadnuta nikako ne doprinose i nisu u prošlosti doprinijeli nastajanju pravednog razloga za rat, onda država koja je napala postupa nepravedno kada protiv njih ratuje. Oni tada, smatra Grotius, imaju pravo na samoobranu protiv strane koja, iako ima pravedan razlog za rat, taj rat izvodi na nepravedan način (2005: 1182). Dakle, pravednost rata ne treba promatrati samo u odnosu na uvjete opravdanosti *ad bellum* već kroz svaki pojedinačni postupak ratovanja. Na taj način, Grotius prvi put jasno odvaja pravedni ulazak u rat i, neovisno o njemu, pravedno ratovanje, odnosno *jus in bello*.

Kao princip *jus in bello* najprije se izdvaja proporcionalnost: Neophodno je da se svaki čin u ratu procijeni u odnosu na dobra koja ima za cilj proizvesti i zla koja namjerava spriječiti, ne samo u smislu krajnjeg ishoda već i sredstava koja su neophodna za realizaciju tog cilja (Grotius 2005: 1188). Objе strane, neovisno o pravednosti njihova rata, prema prirodnom zakonu uživaju jednaka prava da rane i/ili ubiju pripadnike druge strane koji sudjeluju u ratu (Grotius 2005: 1276). Ovo se pravo da rane i/ili ubiju proteže i na saveznike naših neprijatelja koji u bilo kojem trenutku uđu u rat (Grotius 2005: 1256). Prema prirodnom zakonu, nekada je dopušteno i ubijanje nedužnih, a ograničenja u vezi s tim uvedena su zakonom nacija koji zabranjuje brutalnosti u ratu, opravdava samo ona ubojstva i ranjavanja koja su neophodna za ostvarivanje pobjede i nalaže kažnjavanje onih koji čine neoprebna zlodjela (Grotius 2005: 1300). Kao i njegovi prethodnici, Grotius smatra da je ranjavanje i/ili ubijanje nedužnih pod izvjesnim okolnostima

opravdano; naime, ako je to jedini način da se postigne željeni cilj i ako je u svrhu zaštite i/ili spašavanja velikog broja sudionika u ratu (Grotius 2005: 1439). Osim u ovom slučaju, ranjavanje djece u ratu uvijek je nepravedno i kažnjivo, a ranjavanje žena opravdano je samo kada zaslužuju kaznu: U slučaju, naime, da one doprinose borbi nekim svojim postupcima (Grotius 2005: 1441–1444).

Pored navedenih ograničenja u pogledu pravednog ratovanja, Grotius uvodi i dodatna pravila *jus in bello* koja nam nalaže pravo nacija: 1) službena objava rata (2005: 1252–1256), 2) obmanjivanje je i prešućivanje istine dopušteno, ali davanje lažnih obećanja i zakletvi koje ne namjeravamo ispuniti nije (na primjer, nijedna država neće otvoreno govoriti o svojoj snazi i taktici, ali ako se postigne neki dogovor s neprijateljskom stranom, onda ga se mora pridržavati) (2005: 1223–1225), 3) časno postupanje prema zarobljenicima i milost prema onima koji u datom trenutku ne predstavljaju prijetnju za mir i sigurnost, što uključuje i neprijateljske vojnike koji se predaju pod jasno određenim uvjetima (2005: 1230, 1447), 4) zabrana upotrebe određenih sredstava, poput otrova (2005: 1290), 6) zapljene dobara, ali samo u onoj mjeri u kojoj je to dopušteno principom proporcionalnosti ili, Grotiusovim riječima, u okvirima pravedne kazne, a količina koja prelazi dopuštenu trebala bi biti vraćena prvobitnom vlasniku, čak i u pravednom ratu (2005: 1314, 1475)¹⁴, 7) poštovanje uvjeta primirja, otkupnine i razmjene zarobljenika, kao i sličnih dogovora tijekom rata i nakon njega (2005: 1611).

Prema Grotiusu, i pravda prije i pravda tijekom rata jednako su vođene i prirodnim pravom i pravom nacija. Dok je prirodno pravo univerzalno, zasnovano na razumu i predstavlja temelj za moralno postupanje (na pojedinim mjestima moralni zakon i zakon prirode koriste se kao sinonimi); zakon nacija, iako svoje principe crpi iz prirodnog zakona, zasniva se na dobrovoljnom postupanju nacija u skladu s prethodno dogovorenim pravilima (2005: 1185). Ovaj trenutak odvajanja morala i prava u Grotiusovu opusu izuzetno je važan ne samo za teoriju pravednog rata nego i za filozofiju morala uopće. Na tom će se tragu nastaviti paralelni razvoj, s jedne strane polja moralnosti rata, a s druge polja legalnosti rata. U različitim razdobljima jedno će uzimati prevagu nad drugim. Pravnici koji će svoja učenja zasnivati na Grotiusovoj teoriji, poput Pufendorfa, Wolffa i Vattela, dodatno će razviti polje međunarodnog prava i, u okviru njega, međunarodno humanitarno pravo, oslonjeno na onu tradiciju ljudskih prava koju Grotius započinje i utemeljuje (Sharma 2008: 15–17). Po završetku Drugog svjetskog rata, osnivanjem Ujedinjenih naroda i ratificiranjem Ženevske konvencije, pravda prije i tijekom rata dobit

¹⁴ U ovom se radu, zbog ograničenosti prostora i teme, izostavlja ključno pitanje o kojem Grotius raspravlja: Komu pripadaju zaplijenjena dobra? (Grotius 2005: 1327).

će svoju punu pravnu dimenziju, koju će Walzer osamdesetih godina prošlog stoljeća inkorporirati i u polje moralnosti rata.

Pravedan ili opravdan rat?

Među suvremenim filozofima koji se bave etikom rata vodi se široka rasprava o važnosti očuvanja distinkcije *ad bellum/in bello*. S jedne strane, tradicionalisti, čiji je glavni predstavnik Walzer, brane načelo simetričnosti, odnosno moralne jednakosti vojnika: Neovisno o tome na kojoj strani ratuju, vojnici su obvezni pridržavati se moralnih principa *in bello*. S druge strane, revizionisti¹⁵ se pozivaju na “duboku moralnost rata” (*deep morality of war*) i time ostavljaju pravnu dimenziju po strani: tvrde da je distinkcija *ad bellum/in bello* ključna za očuvanje poretka međunarodnog sustava, ali i da postaje besmislena ako se dosljedno pridržavamo moralnih agrumenata za opravdanje rata. Naime, oni se zalažu za princip asimetričnosti, koji u svom najradikalnijem obliku glasi: Vojnici koji ratuju na nepravednoj strani ne uživaju jednaka prava *in bello* jer je njihov rat moralno neopravdan *ad bellum*, te su i oni u svom ratovanju *de facto* nepravedni. Na taj način, revizionisti napadaju princip moralne jednakosti vojnika i tvrde da vojnici koji ratuju na neopravdanoj strani snose moralnu odgovornost za sudjelovanje u moralno neopravdanom ratu.¹⁶

Revizionistička teza zasniva se na individualističkom pristupu ratu. Takav pristup podrazumijeva da se doprinos ratu ne promatra na razini kolektiva, već da svaki pojedinac snosi određeni stupanj moralne odgovornosti za rat, onoliko koliki je njegov pojedinačni doprinos izbijanju rata i samom ratovanju (McMahan 2004). Tako će onda revizionisti tvrditi i da se određivanje legitimnih meta u ratu ne može zasnivati na distinkciji borci/neborci, koja podrazumijeva Walzerovu podjelu na one koji sudjeluju u oružanoj borbi i one koji ne nose oružje. Prema mišljenju revizionista, za takvu je analizu neophodna procjena pojedinačnog doprinosa svakog pojedinca, točnije ispitivanje stupnja njegove ili njezine moralne odgovornosti za rat, na osnovu čega se onda određuje je li taj pojedinac legitimna meta u ratu i, ako jest, koja je to opravdana mjera štete koja mu se može nanijeti (mjera štete proporcionalna je stupnju njegova, odnosno njezina, doprinosa ratu). Tako, na primjer, oni koji rade u tvornici za proizvodnju oružja jesu odgovorni, ali ne u istoj mjeri

¹⁵ Među revizionistima ima onih koji zahtijevaju ukidanje distinkcije, ali i onih koji se zalažu za neku vrstu uvjetnog ili jednosmjernog premošćivanja. Uslijed ograničenosti prostora, ovdje će biti izložena samo najradikalnija pozicija unutar revizionističkog tabora koju zastupa Jeff McMahan.

¹⁶ To ipak ne znači da oni trebaju biti i pravno okrivljeni po završetku rata: Radikalni revizionizam zastupa tezu o nezavisnosti morala i prava i donekle ostavlja otvoreno pitanje o važnosti moralnog promišljanja rata za artikulaciju ratnog prava.

kao i vojnici koji sudjeluju u oružanoj borbi, te stoga nisu podložni istom intenzitetu napada (McMahan 2009). S druge strane, može biti slučaj da vojnici koji sudjeluje u ratu podliježe manjem obujmu štete od nekog tko otvoreno i javno zagovara rat, iako u njemu aktivno ne sudjeluje. U svom najradikalnijem obliku revizionistička teza vodi u potpuno poništavanje moralne distinkcije između ulaska u rat i prava u ratu i ponovno otvara pitanje relevantnosti same moralnosti rata za promatranje njegove pravne dimenzije.

U suvremenim raspravama možemo, dakle, jasno povući razliku između revizionista, koji se zalažu za individualistički pristup ratu, i tradicionalista, koji zastupaju kolektivistički pogled na rat. Vidjeli smo da se oni još uvijek spore oko nekih ključnih pitanja kojima su se kroz povijest bavili teolozi, filozofi i pravници koji su pokušali objasniti koji je odnos rata kao pojma i prakse, pravde, dobra i prava. Tko su legitimne mete u ratu? Pod kojim je uvjetima dopušteno ubijanje nedužnih? Upotreba kojih sredstava je opravdana kako bi se postigao cilj rata? Može li rat biti pravedan za obje strane? Radikalne revizionističke teze svoju potporu nalaze najprije u teoretičarima srednjeg vijeka, kao i u nekim tezama teoretičara s početka novog vijeka, s obzirom na to da se zalažu za potiranje distinkcije koja u tom razdoblju nije bila jasno definirana. U to doba, ako se podsjetimo, smatralo se da rat ne može biti objektivno pravedan za obje strane. Isto tvrde i revizionisti.

U petnaestom stoljeću, međutim, javlja se ideja da na subjektivnoj razini i iz nemogućnosti da zna drugačije, jedna strana može biti uvjerena da je njezin rat pravedan: Takva vrsta neznanja, tvrdili su teoretičari (n)ovog doba, ne može biti pravedan razlog za rat. Ovu argumentaciju usvojili su tradicionalisti i nadogradili je tvrdeći da se vojnici ne mogu smatrati odgovornim za otpočinjanje rata s obzirom na to da je to pitanje državne politike i da je izvan njihovih mogućnosti da je procjenjuju. Oni su svoje teze većinom utemeljili na pravnoj tradiciji koju je započeo Grotius i koja jasno odvaja pitanja prije i u toku rata.

Čini se da revizionistička teza u svom najradikalnijem obliku vodi u jedan vid paternalizma koji se ne bi mogao pripisati čak ni Augustinu: Pretpostavci da je i prije samog početka rata moguće *a priori* odlučiti tko "nosi" pravdu. Temeljem takva proračuna, revizionisti pravednoj strani dodjeljuju prava koja nepravednoj strani uskraćuju. Štoviše, time ukazuju i na to da pravedna strana treba pobijediti jer je "u pravu". Ovako radikalnu tezu svakako ne podržava nijedan od teoretičara pravednog rata obrađenih u ovom tekstu.¹⁷

¹⁷ Posebno bih voljela zahvaliti docentu Ivanu Vukoviću, koji je zaslužan za dubinu i jasnoću ovog rada, a koji nas je nažalost prerano napustio.

Bibliografija

- Akvinski [Aquinas], T. 2004. *Aquinas Political Writings*, R. W. Dyson (ur.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Augustin [Augustine], A. 1887. *The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*, Philip Schaff (prir.) (Edinburgh: T&T Clark).
- Augustin [Augustine], A. 2004a. *Augustine Political Writings*. E. M. Atkins i R. J. Dodaro (ur.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Augustin [Augustine], A. 2004b. *Država Božja* (Podgorica: CID).
- Grotius, H. 2005. *The Rights of War and Peace*, Jean Barbeyrac (ur.) (Indianapolis: Liberty Fund).
- Irving, D. 2005. *The Trail of the Fox* (London: Focal Point Publications).
- Kant, I. 1993. *Metafizika morala* (Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića).
- McMahan, J. 2009. *Killing in War* (Oxford: Oxford University Press).
- McMahan, J. 2004. "The Ethics of Killing in War", *Ethics* 114, 693–733.
- Pattison, J. 2016. "The Case for the Nonideal Morality of War: Beyond Revisionism versus Traditionalism in Just War Theory", *Political Theory Online*, <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0090591716669394> [pristupljeno 1. 10. 2016].
- Povelja Ujedinjenih naroda (1993), *Narodne novine* 15, 16. 12. 1993.
- Sharma, S. K. 2008. "Reconsidering the Jus Ad Bellum / Jus In Bello Distinction", u Carsten Stahn i Jann K. Kleffner (ur.), *Jus Post Bellum* (The Hague: TMC Asser Press), 9–30.
- Suárez, F. 1944. "Disputation XIII: On War", u Brown et. al. (ur.), *Selection of Three Works from Francisco Suárez* (Oxford: Clarendon Press), 800–865.
- United Nations. 1945. "Article 51, Chapter 7: Action with Respect to Threats to the Peace, Breaches of the Peace, and Acts of Aggression", <http://www.un.org/en/sections/un-charter/chapter-viii/> [pristupljeno 1. 10. 2016].
- de Vitoria, F. 1557a. "De Indis et de Ivre Belli Reflections: First Reflection", http://www.constitution.org/victoria/victoria_4.txt [pristupljeno 1. 10. 2016].
- . 1557b. "De Indis et de Ivre Belli Reflections: Second Reflection", http://www.constitution.org/victoria/victoria_5.txt [pristupljeno 1. 10. 2016].
- Walzer [Volzer] M. 2010. *Pravedni i nepravedni ratovi* (Beograd: Službeni glasnik).
- Ženevske konvencije (1994). "Ženevske konvencije i dopunski protokoli", *Narodne novine* 15, 12. 5. 1994.