

Glavni urednik
Filip Grgić

Za izdavača
Kruno Zakarija

Naslov izvornika

John Rawls, *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA
– London, 2001.

© 1999 by the President and Fellows of Harvard College
© za hrvatski prijevod *KruZak*, 2004.

Sva prava pridržana. Niti jedan dio knjige ne smije se reproducirati bez prethodnog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima kratkih navoda u stručnim člancima. Izrada kopija predstavlja povredu zakona.

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 321.01
342.724
329.12:1

RAWLS, John

Pravo naroda i "Preispitivanje ideje
javnog uma" / John Rawls ; s engleskoga
preveli Sanja Barić i Miomir Matulović ;
pogovor Miomir Matulović. – Zagreb :
KruZak, 2004.

Prijevod djela: *The law of peoples, with
"The idea of public reason revisited"*.
– Kazalo.

ISBN 953-6463-38-5

I. Prava naroda — Studija
II. Filozofija politike — Princip pravednosti
III. Pravednost — Filozofsko-političko gledište
IV. Liberalizam — Načelo tolerancije
V. Međunarodni odnosi — Filozofsko gledište
VI. Tolerancija — Liberalno gledište

440713035

ISBN 953-6463-38-5

JOHN RAWLS

PRAVO NARODÂ

i

"Preispitivanje ideje javnog uma"

S engleskoga preveli
SANJA BARIĆ i MIOMIR MATULOVIĆ

Pogovor
MIOMIR MATULOVIĆ

KruZak
Zagreb, 2004.

narodâ mnoge teškoće tumačenja osam načela koja sam naveo zamjenjuju argumente za prva načela u domaćem slučaju. Uvijek se može postaviti pitanje kako tumačiti ova načela, i ono se treba raspraviti sa stajališta izvornog položaja na drugoj razini.

4.5. *Organizacije za suradnju.* Pored utanačenja načela koja određuju osnovnu jednakost svih naroda, stranke će oblikovati smjernice za ustanovljavanje organizacija za suradnju i utanačiti standarde pravične trgovine, kao i određene odredbe o uzajamnoj pomoći. Pretpostavimo da postoje tri takve organizacije: jedna koja je ustanovljena da osigura pravičnu trgovinu među narodima, druga da omogućuje uzimanje zajmova od bankarskog sustava za suradnju, i treća koja ima sličnu ulogu koju imaju Ujedinjeni narodi, a koju ću ovdje nazvati konfederacija narodâ (ne država).⁵¹

Razmotrimo pravičnu trgovinu: pretpostavimo da liberalni narodi smatraju kako je trgovački obrazac slobodnog natjecateljskog tržišta uzajamno koristan za sve, barem dugoročno, kada je primjereno uređen pravičnim pozadinskim okvirom.⁵² Daljnja je pretpostavka da veliki narodi s bogatijim gospodarstvima neće pokušati monopolizirati tržište ili udružiti se da stvore karteke ili oligopole. Pod tim pretpostavkama, i pod ranijim uvjetom vela neznanja koji onemogućava narodima da znaju je li njihovo gospodarstvo veliko ili malo, svi bi pristali na pravične standarde trgovine koji bi tržište održali slobodnim i natjecateljskim (kada se takvi standardi mogu odrediti, poštivati i primijeniti). Ako bi ove organizacije za suradnju imale neopravdane distributivne učinke među narodima, te bi učinke trebalo ispraviti te bi ih trebala uzeti u obzir dužnost pomaganja, o kojoj raspravljam kasnije, u §§15-16.

⁵¹ Zamislimo da su prve dvije organizacije na neki način slične GATT-u i Svjetskoj banci.

⁵² Ovdje pretpostavljam, kao i u domaćem slučaju, da tržišni odnos neće biti pravični, te da će postupno nastati neopravdane nejednakosti među narodima, ako ne postoje i ne budu održavani pravični pozadinski uvjeti iz naraštaja u naraštaj. Uloga je ovih pozadinskih uvjeta, kao i svega što oni uključuju, analogna ulozi osnovne strukture domaćeg društva.

Dalja se dva slučaja utanačenja središnje banke i Konfederacije narodâ mogu razmotriti na isti način. I ovdje vrijedi veo neznanja, a obje su organizacije uzajamno korisne, te omogućavaju liberalnim demokratskim narodima da ih slobodno koriste ako to žele. Kao i u domaćem slučaju, narodi smatraju da je razložno prihvatiti različite funkcionalne nejednakosti jednom kada je polazna vrijednost jednakosti čvrsto ustanovljena. Tako će neki, ovisno o svojoj veličini, više pridonositi banci za suradnju nego drugi (na zajmove će se primjenjivati odgovarajuće kamate), te imati veće obveze u tijelima Konfederacije narodâ.⁵³

§5. Demokratski mir i njegova stabilnost

5.1. *Dvije vrste stabilnosti.* Da bih dovršio ovaj pregled prava narodâ za dobro uređene narode, trebam učiniti još dvije stvari. Jedna je da razlikujem dvije vrste stabilnosti: stabilnost radi ispravnih razloga i stabilnost kao ravnotežu snaga. Druga je da odgovorim političkom realizmu kao teoriji međunarodne politike, kao i onima koji ideju realistične utopije među narodima smatraju donkihotskim pothvatom. Ovo ću učiniti skicirajući stajalište o demokratskom miru iz kojeg proizlazi drugačiji pogled na rat.

⁵³ Kako pravo narodâ rješava sljedeću situaciju? Pretpostavimo da se dva ili više liberalnih demokratskih društava u Europi, recimo Belgija i Nizozemska, ili njih dvije s Francuskom i Njemačkom, odluče udružiti i stvoriti jedno društvo, ili jednu federalnu uniju. Ako pretpostavimo da je svako od njih liberalno društvo, sporazum se o takvoj uniji treba postići na izborima nakon temeljito provedene rasprave u svakom pojedinom društvu. Štoviše, s obzirom na to da su ova društva liberalna, ona usvajaju liberalnu političku koncepciju pravednosti koja sadrži tri karakteristične vrste načela, i zadovoljava kriterij recipročnosti, kao što to trebaju sve liberalne koncepcije pravednosti (§1.2). Osim ovog uvjeta, biračko tijelo tih društava treba glasovati o političkoj koncepciji za koju vjeruje da je najrazložnija, premda je svaka takva koncepcija barem razložna. Glasnač na takvim izborima može glasovati za načelo razlike (najegalitarnija liberalna koncepcija) ako smatra da je ono najrazložnije. Ipak, sve dok je kriterij recipročnosti zadovoljen, druge su inačice tri karakteristične vrste načela sukladne s političkim liberalizmom. Kako bih izbjegao zbrku, ovdje dodajem da "dužnost pomaganja", kako je kasnije nazivam, vrijedi samo za dužnost liberalnih i pristojnih naroda da pomognu opterećenim društvima (§15). Kao što tamo objašnjavam, takva društva nisu ni liberalna, a ni pristojna.

Razmotrimo prvo dvije vrste stabilnosti. Podsjetimo se (iz §1.2) da sam u domaćem slučaju spomenuo proces pomoću kojeg građani razvijaju osjećaj pravednosti kako odrastaju i sudjeluju u svojem pravednom društvenom svijetu. Pravo narodâ, kao realistično utopijska ideja, treba imati sličan proces koji narode, uključujući i liberalna i pristojna društva, navodi da dobrovoljno prihvate pravne norme sadržane u pravednom pravu narodâ, i djeluju sukladno njima. Ovaj je proces sličan onome u domaćem slučaju. Tako kada narodi poštuju pravo narodâ kroz određeno vremensko razdoblje, s očitom namjerom da mu se podvrgnu, a te se namjere uzajamno priznaju, među takvim se narodima razvija uzajamno povjerenje. Štoviše, narodi doživljavaju te norme kao korisne za njih same i za one do kojih im je stalo, te stoga kako vrijeme prolazi oni prihvaćaju to pravo kao ideal ponašanja.⁵⁴ Da nema ovog psihološkog procesa, koji nazivam moralnim učenjem, ideji realistične utopije za pravo narodâ nedostajao bi bitan element.

Kao što sam već rekao, narodi (nasuprot državama) imaju određenu moralnu narav (§2.1). Ova narav uključuje stanoviti doličan ponos i osjećaj časti: oni mogu biti ponosni na svoju povijest i postignuća, kao što to dopušta doličan patriotizam. Ipak, to dužno poštovanje jest dužno poštovanje koje je sukladno s jednakošću svih naroda. Narodi trebaju imati interese – u protivnom bi bili ili inertni i pasivni, ili bi ih lako preplavile nerazložne i ponekad slijepe strasti i porivi. Interesi koji pokreću narode (i koji ih razlikuju od država) jesu razložni interesi vođeni pravičnom jednakošću i dužnim poštovanjem za sve narode, te sukladni s njima. Kao što ću kasnije primijetiti, upravo ovi razložni interesi čine demokratski mir mogućim, dok njihovo nepostojanje uzrokuje da mir koji vlada među državama bude u najboljem slučaju samo *modus vivendi*, stabilna ravnoteža snaga u tom trenutku.

Podsjetimo se da se u domaćem slučaju stranke, pri usvajanju načela koncepcije politički ispravnog i pravednosti, trebaju zapi-

⁵⁴ Ovaj je proces sličan postupnom, iako u početku neodlučnom, prihvatanju načela tolerancije.

tati hoće li ta načela u liberalnom društvu biti stabilna radi ispravnih razloga. Stabilnost radi ispravnih razloga označava situaciju u kojoj tijekom vremena građani stječu osjećaj pravednosti koji ih navodi ne samo da prihvate načela pravednosti, nego i da djeluju sukladno njima. Odabiru načela koji stranke izvršavaju u izvornom položaju uvijek treba prethoditi pozorno razmatranje pitanja da li u dobro uređenim liberalnim društvima psihologija učenja navodi građane da steknu osjećaj pravednosti i sklonost da djeluju temeljem tih načela.

Slično tome, jednom kada je dovršen argument drugog izvornog položaja i kada on uključuje opis moralnog učenja, pretpostavljamo, prvo, da je pravo narodâ koje bi stranke usvojile ono pravo koje bismo mi – Vi i ja, sada i ovdje – prihvatili kao pravično u određivanju osnovnih uvjeta suradnje među narodima. Drugo, također pretpostavljamo da bi pravedno društvo liberalnih naroda bilo stabilno radi ispravnih razloga, u smislu da njegova stabilnost nije samo *modus vivendi*, nego da djelomično počiva na privrženosti samom pravu narodâ.

Pa ipak, očito je da ovu drugu pretpostavku trebaju potvrditi stvarna povijesna zbivanja. Društvo se liberalnih naroda treba ustvari pokazati stabilnim s obzirom na ukupnu distribuciju uspjeha. Ovdje se uspjeh ne odnosi na vojni podvig društva ili njegov izostanak, nego na drugu vrstu uspjeha: ostvarenje političke i društvene pravednosti za sve njegove građane, osiguranje njihovih osnovnih sloboda, punoću i izražajnost građanske kulture društva, kao i pristojno ekonomsko stanje svih njegovih pripadnika. Budući da je društvo liberalnih naroda stabilno radi ispravnih razloga, ono je stabilno s obzirom na pravednost, a institucije i odnosi među narodima i dalje zadovoljavaju odgovarajuća načela ispravnog i pravednosti, iako se njihovi odnosi i uspjeh stalno mijenjaju s obzirom na politička, gospodarska i društvena kretanja.

5.2. *Odgovor realističkoj teoriji.* Odgovaram realističkoj teoriji prema kojoj se međunarodni odnosi nisu promijenili još od vremena Tukidida, i prema kojoj su oni stalna borba za bogatstvo

i moć,⁵⁵ tako da podsjećam na poznato stajalište o miru za društvo liberalnih naroda. Ono vodi drugačijem viđenju rata nego hegemonijska teorija realista.

Ideja liberalno demokratskog mira u najmanju ruku objedinjuje dvije ideje. Jedna je ideja da se između životnih nevolja, poput pomora i pošasti, koje su neizbježne, s jedne strane, i dalekih uzroka, poput sudbine i Božje volje, koji su nepromjenjivi, s druge strane, nalaze političke i društvene institucije koje ljudi mogu mijenjati. Ta je ideja potakla stremljenje prema demokraciji u osamnaestom stoljeću. Saint-Just je rekao: "Ideja je sreće nova u Europi".⁵⁶ On je pod time mislio da se društveni poredak više ne smatra nepromjenjivim: političke se i društvene institucije mogu mijenjati i reformirati da bi ljudi bili sretniji i zadovoljniji.

Druga je Montesquieuova ideja o *moeurs douces*,⁵⁷ ideja da potrošačko društvo teži razviti kod svojih građana određene vrline, poput predanosti, marljivosti, točnosti i poštenja, te da trgovina pridonosi održavanju mira. Spajajući ove dvije ideje – društvene se institucije mogu mijenjati, da bi ljudi bili zadovoljniji i sretniji (putem demokracije), a trgovina pridonosila održavanju mira – možemo zaključiti da demokratski narodi koji se bave trgovinom neće biti u prigodi međusobno ratovati. Između ostalih razloga, to je zato što oni mogu trgovinom lakše i jeftinije doći do svih dobara koja im nedostaju, i zato što oni neće nastojati preobratiti druge narode na državnu vjeru ili drugu vladajuću obuhvatnu doktrinu, jer su liberalne ustavne demokracije.

Prisjetimo se obilježja liberalnih društava (§2.1). Ona su, rekli smo, *zadovoljni narodi*, da upotrijebimo naziv koji rabi Raymond

⁵⁵ Vidi gore bilješku 27.

⁵⁶ Vidi Albert Hirschman, *Rival Views of Market Society* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992), str. 105 i dalje.

⁵⁷ Vidi Hirschman, *Rival Views*, str. 107 i dalje. Izraz *moeurs douces* (blagi običaji) nalazi se u Montesquieuovom *The Spirit of Laws*, pr. i ur. Anne Cohler, Basia Miller i Harold Stone (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), 20. knjiga, str. 338. Montesquieu tvrdi u 2. poglavlju te knjige kako trgovina ima tendenciju da vodi miru.

Aron.⁵⁸ Njihove su osnovne potrebe zadovoljene, a njihovi su temeljni interesi u cijelosti sukladni s interesima drugih demokratskih naroda. (Usput rečeno, kada kažemo da je narod zadovoljan, to ne znači da su građani u društvu nužno veseli i sretni.) Među njima vlada istinski mir, jer su sva društva zadovoljna sa *statusom quo* radi ispravnih razloga.

Aron naziva takvo stanje mira "mir putem zadovoljstva" (nasuprot "mira putem moći" ili "mira putem nemoći"); i opisuje apstraktne uvjete koji su potrebni da se on ostvari. On tvrdi da političke cjeline ne smiju nastojati proširiti svoj teritorij, a ni vladati nad drugim stanovništvom. One se ne smiju nastojati proširiti bilo poradi povećanja svojih materijalnih ili ljudskih resursa, poradi širenja svojih institucija, ili poradi opojne oholosti vladanja.

Slažem se s Aronom da su ovi uvjeti nužni za trajan mir, i tvrdim da bi ih ispunili narodi koji žive u liberalnim ustavnim demokracijama. Ti narodi poštuju zajedničko načelo legitimne državne vlasti i nisu vođeni strahom za slalom i moći, a ni opojnom ohološću vladanja. Takvim strastima može biti sklono plemstvo i niža aristokracija, da bi stekla svoj društveni položaj i mjesto pod suncem, ali ova klasa ili, bolje rečeno, kasta, nema vlast u ustavnom poretku. Takvi poreci ne idu za tim da preobrate druga društva, jer liberalni narodi u svojim ustavima ne proglašavaju državnu religiju – oni nisu konfesionalne države – čak ako su njihovi građani vrlo religiozni, bilo pojedinačno ili zajedno unutar vjerskih zajednica. Dominacija i žudnja za slalom, strast osvajanja i zadovoljstvo vladanja nad drugima ne pokreću ih protiv drugih naroda. Budući da su svi na taj način zadovoljni, liberalni narodi nemaju razloga za ratovanje.

Štoviše, liberalni narodi ne boluju od drskosti ili povrijeđenog ponosa ili nedostatka dužnog samopoštovanja, kako je to Rousseau dijagnosticirao. Njihovo samopoštovanje počiva na slobodi i dostojanstvu njihovih građana, te na pravednosti i pristojnosti

⁵⁸ U ovom se i sljedećim odjeljcima oslanjam na raspravu Raymonda Arona, *Peace and War*, pr. R. Howard i A. B. Fox (Garden City, Doubleday, 1966), str. 160 i dalje.

A njihovih domaćih političkih i društvenih institucija. Ono se također temelji na postignućima njihove javne i građanske kulture. Sve je to ukorijenjeno u njihovom civilnom društvu i nema nikakve bitne veze s njihovom nadmoći ili podređenosti drugim narodima. Oni se uzajamno poštuju i priznaju jednakost među narodima koja je sukladna s tim poštovanjem.

Aron također kaže da će mir putem zadovoljstva biti trajan samo ako je opći, tj. ako postoji između svih društava, a u protivnom će ponovno doći do nadmetanja za moć i do konačnog prekida mira. Dovoljna je jedna snažna država, koja posjeduje vojnu i gospodarsku moć, te koja je zaokupljena širenjem i slavom, da pokrene ciklus ratova i priprema za rat. Dakle, jednom kada smo odbacili ideju svjetske države (4.1), nije dovoljno da liberalni i pristojni narodi prihvaćaju pravo narodâ. Društvo narodâ treba razviti nove institucije i prakse unutar okvira prava narodâ da bi sputalo odmetničke države kada se one pojave. Među ovim novim praksama treba se nalaziti promicanje ljudskih prava: to bi trebala biti stalna skrb vanjske politike svih pravednih i pristojnih poredaka.⁵⁹

Ideja demokratskog mira znači da liberalni narodi ratuju samo s nezadovoljnim društvima ili s odmetničkim državama (kako sam ih nazvao). Oni to čine kada politika takve države prijeti njihovoj sigurnosti i zaštiti, jer oni trebaju braniti slobodu i neovisnost svoje liberalne kulture, i suprotstaviti se državama koje ih nastoje podčiniti i njima zavladati.⁶⁰

5.3. *Pobliže određenje ideje demokratskog mira.* Mogućnost demokratskog mira nije nespojiva s postojećim demokracijama – koje obilježavaju znatne nepravde, oligarhijske tendencije i mono-

⁵⁹ U III. dijelu, §15, konstatiram da insistiranje na zaštiti ljudskih prava može izvršiti pritisak na društvo da se razvije u pravcu ustavnog poretka, primjerice, ako je takav poredak nužan da bi se spriječila nestašica i glad.

⁶⁰ Dodajmo: i kada su one izložene grubom pritisku države da prihvate ponižavajuće uvjete nagodbe, uvjete toliko nerazložne da se ne može razložno očekivati da ih prihvati bilo koji liberalni narod koji ima samopoštovanje i koji potvrđuje slobodu svoje kulture. Ilustrativan primjer je drzak njemački zahtjev Francuskoj neposredno prije izbijanja prvog svjetskog rata. Za ovaj primjer vidi Kagan, *Origins of War and the Preservation of Peace*, str. 202.

politički interesi – a koje se miješaju, često prikriveno, u unutarnje stvari manjih ili slabijih zemalja, pa čak i nestabilnijih i nesigurnijih demokracija. Ali da bismo ovo dokazali, ideja se demokratskog mira treba pobliže odrediti, te ću oblikovati hipotezu vodilju koja je prikladna da izrazi njeno značenje:

- (1) U mjeri u kojoj svako od razložno pravednih, ustavnih, demokratskih društava u potpunosti zadovoljava pet uvjeta (koji se dolje ukratko opisuju) takvog poretka – te njegovi građani razumiju i prihvaćaju političke institucije s njihovom poviješću i postignućima – mir među takvim društvima bit će sigurniji.
- (2) U mjeri u kojoj svako od liberalnih društava u potpunosti zadovoljava uvjete opisane pod (1), manja je vjerojatnost da ona zarate s neliberalnim odmetničkim državama, osim zbog legitimnog razloga samoobrane (ili zbog obrane svojih legitimnih saveznika), ili zbog intervencije u ekstremnim slučajevima da zaštite ljudska prava.

Ponovimo, razložno pravedno ustavno demokratsko društvo jest društvo koje povezuje i uređuje dvije osnovne vrijednosti slobode i jednakosti u kategorijama tri karakteristična načela (§1.2). Prva dva određuju osnovna prava, slobode i mogućnosti, te pripisuju ovim slobodama prvenstvo svojstveno takvom poretku. Treće načelo jamči dostatna univerzalna sredstva da svi građani mogu inteligentno i djelotvorno rabiti svoje slobode. Ovo treće obilježje treba zadovoljavati kriterij recipročnosti, i ono zahtijeva osnovnu strukturu koja sprječava postojanje prevelikih društvenih i ekonomskih nejednakosti. Takve prevelike i nerazložne nejednakosti mogu nastati ako ne postoje institucije koje se dolje opisuju pod (a) do (e) ili slična uređenja.

Zajamčene se ustavne slobode, ako se uzmu same za sebe, ispravno kritiziraju kao sasvim formalne.⁶¹ One same po sebi, ako im nije dodano gornje treće karakteristično načelo, predstavljaju osiromašen oblik liberalizma – zapravo uopće ne predstavljaju liberalizam, nego libertarijanizam.⁶² Potonji ne povezuje

⁶¹ Vidi *Political Liberalism*, VII: §3 i VIII: §7.

⁶² Ibid., VII: §3.

slobodu i jednakost na način na koji to čini liberalizam, nedostaje mu kriterij recipročnosti, te dopušta prevelike društvene i ekonomske nejednakosti, koje prosuđujemo putem tog kriterija. Libertarijanski poredak ne bi ostvario stabilnost radi ispravnih razloga, koja uvijek manjka čisto formalnim ustavnim porecima. Važni su uvjeti da se ta stabilnost ostvari ovi:

- (a) Pravična jednakost mogućnosti, osobito u odgoju i obrazovanju. (Inače ne bi svi dijelovi društva mogli sudjelovati u raspravama javnog uma, a ni pridonijeti društvenoj i ekonomskoj politici.)
- (b) Pristojna raspodjela prihoda i bogatstva koja zadovoljava treći uvjet liberalizma: svim se građanima trebaju zajamčiti univerzalna sredstva koja su im nužna da bi se inteligentno i djelotvorno koristili svojim temeljnim slobodama. (Ako nije zadovoljen taj uvjet, oni koji imaju bogatstvo i prihod bit će skloni dominaciji nad onima koji imaju manje i sve većem korištenju političke moći u vlastitu korist.)
- (c) Društvo kao krajnji poslodavac putem središnje državne ili lokalne vlasti, ili drugih društvenih i ekonomskih mjera. (Pomanjkanje je osjećaja dugoročne sigurnosti te mogućnosti smislenog rada i zaposlenja destruktivno ne samo za osjećaj samopoštovanja građana, nego i za njihov osjećaj da su pripadnici društva, a ne samo da su se slučajno zatekli u njemu.)
- (d) Osnovna zdravstvena zaštita zajamčena svim građanima.
- (e) Javno financiranje izbora i osiguranje dostupnosti javnih informacija o političkim pitanjima.⁶³ (Navođenje potrebe ovih uređenja samo ukazuje na to da su ona potrebna kako bi se osigurala dovoljna neovisnost predstavnika i drugih službenika od pojedinih društvenih i ekonomskih interesa, te pružilo znanje i informacije na temelju kojih građani mogu donositi političke odluke i inteligentno ih ocjenjivati.)

Ove zahtjeve zadovoljavaju načela pravednosti svih liberalnih koncepcija. Oni obuhvaćaju bitne preduvjete osnovne strukture unutar koje ideal javnog uma, kada ga građani svjesno slijede, može štititi osnovne slobode i spriječiti nastanak pretjeranih društvenih i ekonomskih nejednakosti. Budući da ideal javnog

⁶³ Ibid., VIII: §§12-13.

uma sadrži oblik javnog političkog odlučivanja, ovi su uvjeti, a osobito prva tri, nužni da bi to odlučivanje bilo moguće i plodono. Vjera u važnost javnog odlučivanja presudna je za razložan ustavni poredak, te treba uspostaviti osobita uređenja da bi se ono podržalo i poticalo.

Mnogo bi toga još trebalo reći da se izoštiri ta hipoteza o demokratskom miru, jer mnoga važna pitanja ostaju otvorena. Primjerice, u kojoj mjeri valja institucionalizirati svaki od zahtjeva od (a) do (e)? Kakve su posljedice kada su neki od njih u većoj mjeri zadovoljeni, a neki u manjoj? Kako oni zajedno djeluju? Potom se postavljaju pitanja usporedbe: primjerice, koliko je važno javno financiranje izbora u usporedbi sa, recimo, pravičnom jednakosti mogućnosti? Vrlo je teško čak i pretpostaviti konačne odgovore na ova pitanja, jer to zahtijeva mnogo pojedinosti i informacija. Ipak, povijest nas može poučiti o mnogo toga što želimo znati. Osnovni je zaključak da ustavni demokratski narodi, u mjeri u kojoj imaju obilježja od (a) do (e), svojim ponašanjem podržavaju ideju demokratskog mira.

5.4. *Demokratski mir kroz povijest.* Povijesno iskustvo, čini se, ukazuje da bi stabilnost radi ispravnih razloga bila ostvarena u društvu razložno pravednih ustavnih demokracija. Premda su liberalna demokratska društva često ratovala s nedemokratskim državama,⁶⁴ čvrsto ustanovljena liberalna društva nisu se međusobno sukobljavala od 1800. godine.⁶⁵

⁶⁴ Vidi Jack S. Levy, "Domestic Politics and War", u *The Origin and Prevention of Major Wars*, ur. Robert Rotberg i Theodore Rabb (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), str. 87. Levy navodi niz povijesnih istraživanja koja su potvrdila zaključke Smalla i Singera u *Jerusalem Journal of International Relations*, vol. I, 1976.

⁶⁵ Vidi izvrsnu raspravu Michaela Doylea, *Ways of War and Peace* (New York, Norton, 1997), str. 277-284. Relevantno je citavo 9. pogl. o Kantu. Dijelovi su Doyleovog stajališta ranije objavljeni u članku koji ima dva dijela, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs", u *PAPA*, vol. 12, ljeto/zima 1983. Pregled se dokaza nalazi u prvom dijelu, str. 206-232. Doyle piše na str. 213: "Ove su konvencije [koje su posljedica liberalnih načela i institucija na međunarodnom planu] uzajamnog poštovanja oblikovale iznimno djelotvorne temelje suradnje u odnosima među liberalnim demokracijama. Iako su liberalne države sudjelovale u brojnim ratovima protiv neliberalnih država,

Nijedan se od poznatijih povijesnih ratova nije vodio između sređenih liberalno demokratskih naroda. Zacijelo ne peloponeski rat, jer ni Atena ni Sparta nisu bile liberalne demokracije.⁶⁶ A slično tome ni drugi punski rat između Rima i Kartage, premda je Rim imao stanovita obilježja republikanskih institucija. Kad je riječ o vjerskim ratovima u 16. i 17. stoljeću, nijedna se od država sudionica ne može smatrati ustavno demokratskom s obzirom na to da nisu priznavale slobodu savjesti i vjeroispovijedi. Veliki ratovi u 19. stoljeću – Napoleonovi ratovi, Bismarckovi ratovi,⁶⁷ kao i američki građanski rat – nisu se vodili među liberalnim demokratskim narodima. Njemačka pod Bismarckom nikad nije imala prikladno uređen ustavni poredak, a američki Jug u kojemu su robovi činili gotovo pola stanovništva nije bio demokratski, premda se možda takvim smatrao. U ratovima u kojima je sudjelovao veći broj velikih sila, poput drugog svjetskog rata, demokratske su se države borile, kao saveznice, na istoj strani.

Nepostojanje ratova između velikih ustanovljenih demokracija gotovo se može smatrati jednostavnom empirijskom pravilnošću

ustavno sigurne liberalne države tek se trebaju ogledati u međusobnim ratovima. Nitko ne bi trebao tvrditi da su takvi ratovi nemogući, ali preliminarni dokazi, čini se, pokazuju [...] značajnu nesklonost liberalnih država da međusobno ratuju". Vidi također Bruce Russett, *Grasping the Democratic Peace* (Princeton, Princeton University Press, 1993), te John Oneal i Bruce Russett, "The Classical Liberals Were Right: Democracy, Independence, and Conflict", *International Studies Quarterly*, lipanj 1997. Oneal i Russett smatraju kako tri čimbenika smanjuju vjerojatnost sukoba između naroda: zajednička demokracija, uzajamna razmjena i trgovina, te članstvo u međunarodnim i regionalnim organizacijama. Važnost se trećeg čimbenika javlja u poštivanju prava narodâ, te je stoga on u potpunosti uzet u obzir. Po svoj bi prilici članstvo u takvim organizacijama ustanovilo diplomatske veze koje bi olakšale rješavanje mogućih sukoba.

⁶⁶ Dovoljno je reći da su obje imale robove. Premda je kulturna slava Atenjana neporeciva, ne može se ignorirati činjenica ropstva, kao ni činjenica da su njih oko 30000, koji su mogli sudjelovati u skupštini, bili autokrati koji su vladali stanovništvom od 300000 robova i stranaca, obrtnika i žena.

⁶⁷ Pod ovime podrazumijevam tri rata koja je on vodio da bi Prusija zavládala Njemačkom: Schleswig-Holstein (1864), austrijsko-pruski rat (1866) i francusko-pruski rat (1870-1871).

u odnosima između društava.⁶⁸ Htio bih iz te činjenice izvesti zaključak da povijesni primjeri pokazuju kako je društvo demokratskih naroda, čije su osnovne institucije dobro uređene temeljem liberalnih koncepcija ispravnog i pravednosti (premda ne nužno temeljem iste koncepcije), stabilno radi ispravnih razloga. Međutim, kao što je Michael Doyle primijetio, nabrojanje potvrdnih povijesnih primjera nije dostatno, jer ideja demokratskog mira ponekad doživljava neuspjeh. Moja me polazna hipoteza navodi da u takvim slučajevima tražim različite nedostatke u institucijama i praksama koje su bitne za podršku demokracije.

Stoga, imajući u vidu velike nedostatke postojećih, navodno ustavnih demokratskih poredaka, ne čudi da se oni često miješaju u unutarnja pitanja slabijih država, uključujući one koje imaju stanovite demokratske aspekte, ili čak upuštaju u ekspanzionističke ratove. Kad je riječ o prvoj situaciji, Sjedinjene Države srušile su demokratsku državnu vlast Allendea u Čileu, Arbenza u Guatemali, Mosadeka u Iranu, a prema nekima, i Sandiniste u Nikaragvi. Kakve god bile vrijednosti ovih poredaka, tajne operacije protiv njih izvela je državna vlast vođena monopolističkim i oligarhijskim interesima, da to javnost nije ni znala, a ni kritizirala. Bilo je lako pronaći izgovor u praktičnom pozivanju na nacionalnu sigurnost unutar konteksta suparništva između supersila, što je omogućilo da se tako slabe demokracije, ma kako to nevjerojatno zvučalo, smatraju opasnošću. Premda demokratski narodi nisu ekspanzionistički, oni štite svoj interes sigurnosti, a demokratska se državna vlast može lako pozvati na taj interes kako bi podržala tajne intervencije, čak i kada su one zapravo motivirane prikrivenim gospodarskim interesima.⁶⁹

⁶⁸ Vidi Levy, "Domestic Politics and War", str. 88. Većina je definicija demokracije, u raspravama koje on navodi, slična definiciji Smalla i Singera. Levy navodi elemente njihove definicije u bilješki: (1) redoviti izbori i sudjelovanje oporbenih stranaka, (2) sudjelovanje barem 10% odraslog stanovništva, (3) institucija parlamenta koji nadzire izvršnu vlast ili je s njom ravnopravna. Naša je definicija liberalno demokratskog poretka mnogo šira.

⁶⁹ O ovome vidi Allan Gilbert, "Power Motivated Democracy", *Political Theory*, studeni 1992, osobito str. 684 i dalje.

Naravno, u prošlosti su nacije koje su sada ustanovljene ustavne demokracije gradile svoja carstva. Mnoge su europske nacije to činile u 18. i 19. stoljeću, te za vrijeme suparništva između Velike Britanije, Francuske i Njemačke prije prvog svjetskog rata. Engleska i Francuska su ratovala za carstvo – u sedmogodišnjem ratu – sredinom 18. stoljeća. Francuska je izgubila svoje kolonije u Sjevernoj Americi, a Engleska svoje američke kolonije nakon revolucije 1776. godine. Ovdje ne mogu dati objašnjenje tih događaja iz prošlosti, jer bi to uključivalo istraživanje klasne strukture ovih nacija tijekom vremena, te utjecaja te strukture na englesku i francusku težnju za kolonijama već u 17. stoljeću, kao i ulogu oružanih snaga u podržavanju te težnje. Ono bi također uključivalo studiju o ulozi povlaštenih trgovačkih društava (kojima je Kruna dodijelila monopolistički položaj) u vrijeme merkantilizma, poput Istočno-indijske kompanije i Hudson Bay kompanije.⁷⁰ Jasno su vidljivi, čak i na temelju površnog istraživanja, nedostaci ovih društava kao ustavnih demokracija s njihovim navedenim podupirućim obilježjima – gore (a) do (e). Stoga, je li Kantova hipoteza o *foedus pacificum* zadovoljena ovisi o mjeri u kojoj obitelj ustavnih poredaka ostvaruje ideal takvih poredaka s njihovim podupirućim obilježjima. Ako je ta hipoteza točna, oružani sukobi između demokratskih naroda imat će tendenciju nestajanja kako se ti narodi budu približavali tom idealu, te će oni ratovati jedino kao saveznici u samoobrani protiv odmetničkih država. Vjerujem da je ta hipoteza točna i mislim da ona podržava pravo narodâ kao realističnu utopiju.

⁷⁰ O ovim stvarima i njihovim ekonomskim učincima vidi Adam Smith, *Bogatstvo naroda* (1776) i Joseph Schumpeter, "The Sociology of Imperialisms", u *Imperialism and Social Classes* (1917), ur. Paul Sweezy (New York, Kelley, 1951). Vidi također Albert Hirschman, *Rival Views of Market Society*, osobito ono što on kaže o postavci o feudalnim okovima, str. 126-132. Relevantan je i Michael Doyle, *The Ways of War and Peace*, 7. pogl., u kojem on raspravlja o ideji trgovačkog pacifizma koja potječe iz 18. stoljeća, i čiji su važni predstavnici Smith i Schumpeter.

§6. Društvo liberalnih naroda: njegov javni um

6.1. *Društvo narodâ i razložni pluralizam.* Što može biti osnova društva narodâ, ako se uzmu u obzir razložne i očekivane razlike među narodima, njihove posebne institucije i jezici, religije i kulture, kao i njihove različite povijesti, različitost regija i područja svijeta u kojima žive, te proživljena različita iskustva? (Ove su razlike slične činjenici razložnog pluralizma u domaćem poretku.)

Da bismo otkrili tu osnovu, ponavljam ono što sam rekao u Uvodu: važno je shvatiti da se pravo naroda razvija unutar političkog liberalizma. Ova početna točka znači da je pravo narodâ proširenje liberalne koncepcije pravednosti domaćeg poretka na društvo narodâ. Razvijajući pravo narodâ unutar liberalne koncepcije pravednosti, oblikujemo ideale i načela vanjske politike razložno pravednog liberalnog naroda. Razlikujem javni um liberalnih naroda od javnog uma društva narodâ. Prvi je javni um jednakih građana u domaćem društvu koji raspravljaju o pitanjima bitnih elemenata ustava i osnovne pravednosti koja se tiču njihove državne vlasti. Drugi je javni um slobodnih i jednakih liberalnih naroda koji raspravljaju o svojim uzajamnim odnosima kao narodâ. Pravo narodâ sa svojim političkim pojmovima i načelima, idealima i kriterijima, čini sadržaj tog potonjeg javnog uma. Premda ova dva javna uma nemaju isti sadržaj, uloga je javnog uma među slobodnim i jednakim narodima analogna njegovoj ulozi u ustavnom demokratskom poretku između slobodnih i jednakih građana.

Politički liberalizam predlaže da se u ustavno demokratskom poretku obuhvatne doktrine o istini ili ispravnom u javnom umu zamijene idejom o politički razložnom koja je upućena građanima kao građanima. Primijetimo ovdje sličnost: na javni se um pozivaju pripadnici društva narodâ, a njegova se načela odnose na narode kao narode. Ona nisu izražena kao obuhvatne doktrine o istini ili ispravnom, koje mogu biti prihvaćene u ovom ili onom društvu, nego tako da njihov sadržaj mogu dijeliti različiti narodi.

Michael Walzer, Pravedni i nepravedni ratovi, 1977.

Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations, New York: Basic Books, second edition, 1992, prev. T. Reškovac

O moralnost i pravednosti se u velikoj mjeri govori na isti način na koji se govori o vojnoj strategiji. Strategija je drugi jezik rata. Iako se generali slažu o značenju strateških termina (opkoljavanje, povlačenje, bočni manevar, koncentracija snaga itd.), njihova se mišljenja razilaze kada je riječ o strateški primjerenim načinima djelovanja. Spore se oko toga što treba učiniti. Nakon bitke im se razilaze mišljenja o tome što se dogodilo, jesu li poraženi i koga treba kriviti. Strategija je, kao i moralnost, jezik opravdanja [justification]...

Jednako tako možemo donositi moralne prosudbe: moralni pojmovi i strateški pojmovi odražavaju svijet na isti način. Oni nisu samo normativni pojmovi koji govore vojnicima (koji često ne slušaju) što da čine. Oni su i deskriptivni pojmovi i bez njih ne bismo mogli govoriti o ratu na koherentan način. Evo vojnika koji odlaze s bojnog polja, prelaze preko istog područja preko kojega su prešli jučer, samo što ih je manje, nisu toliko entuzijastični, mnogi su bez oružja i mnogi su ranjeni: to nazivamo povlačenjem. Evo vojnika koji su postrojili stanovnike sela, muškarce, žene i djecu i pobili ih: to nazivamo pokoljem...

Tek kada je njihov supstancijalni sadržaj prilično jasan, moralni i strateški termini se mogu upotrijebiti kao imperativi, a mudrost koju oni utjelovljuju može se izraziti u obliku pravila. Strateg nije nesvjestan zbrke i nereda na bojištu, niti u potpunosti odbija gledati na njih kao na aspekte rata samoga, kao na prirodne učinke stresa bitke. No on ih također vidi i kao stvar zapovjedne odgovornosti, propuste u disciplini i kontroli. On na to gleda kao na ignoriranje strateških prioriteta i gleda što se iz tog iskustva može naučiti.

Teoretičar morala je u istoj poziciji. I on se mora uhvatiti u koštac s činjenicom da se njegova pravila često krše ili ignoriraju, shvaćajući da ljudima u ratu pravila često izgledaju nerelevantna s obzirom na ekstremnost situacija u kojima se nađu. No, kako god izlazio s time na kraj, on se ne odriče razumijevanja rata kao ljudske, svrhovite i promišljene aktivnosti, jer za te je posljedice netko odgovoran. Suočen s mnogim zločinima počinjenim tijekom ratova ili sa zločinom agresivnog rata kao takvog, on traži ljudske aktere. Jedno je od najvažnijih obilježja rata koje ga razlikuje od drugih ljudskih poštosti, to što ljudi zahvaćeni ratom nisu samo žrtve, već su i sudionici. Svi smo mi skloni tome da ih držimo odgovornima za njihove postupke (iako u pojedinim slučajevima možemo prihvatiti da su na njih bili prisiljeni). Ponavljanjem tijekom vremena naši argumenti i prosudbe oblikuju ono što nazivam *moralnom stvarnošću rata*, tj. svim onim iskustvima čiji je moralni jezik deskriptivan ili unutar kojih se on nužno koristi.

Važno je istaknuti da moralnu stvarnost rata ne određuju same aktivnosti vojnika, već ljudska mišljenja. To jednim dijelom znači da je ona određena djelatnošću filozofa, pravnika i publicista svih vrsta. No ti ljudi ne rade izolirani od iskustva bitke i njihovi pogledi imaju vrijednost jedino u onoj mjeri u kojoj tom iskustvu daju oblik i strukturu koji su prihvatljivi nama ostalima. Često kažemo, primjerice, da u ratu vojnici i državnici moraju donositi mučne odluke. To mučenje je u potpunosti proizvod naših moralnih pogleda i u ratu je ono učestalo onoliko koliko su učestali ti pogledi. Nije se neki osebujni Atenjanin „pokajao“ zbog odluke da se pobiju svi muški stanovnici Mitilene, već građani općenito. Pokajali su se i razumjeli su zašto se drugi kaju zato što su imali zajednički osjećaj o tome što je okrutno...

No, što s vojnikom ili državnikom koji ne osjeća to mučenje? Za njega kažemo da je moralni ignorant ili moralno neosjetljiv, kao što bismo za generala koji je s lakoćom donio zbiljski tešku odluku mogli reći da ne razumije stratešku realnost svoje vlastite pozicije ili da je nesmotren i nesvjestan opasnosti. I mogli bismo, u slučaju generala, nadalje argumentirati kako takva osoba nema što tražiti kada je riječ o borbi ili vođenju drugih u borbi, da je morao znati da mu je, recimo, desni bok ranjiv i da je trebao paziti na opasnost i poduzeti korake da se ona izbjegne. Još jednom, isti je slučaj s moralnim odlukama: vojnici i državnici trebaju poznavati opasnosti okrutnosti i nepravde, paziti na njih i poduzimati korake da se one izbjegnu.

(str. 13-16)

Moralna je stvarnost rata podijeljena u dva dijela. Rat se uvijek prosuđuje dvojako, jednom s obzirom na razloge koje države imaju za ratovanje, drugi put s obzirom na sredstva koja prihvaćaju. Prva je vrsta prosudbe po svojem karakteru pridjevska: kažemo da je neki rat pravedan ili nepravedan. Druga je vrsta priloška: kažemo da se neki rat vodi na pravedan ili nepravedan način. Srednjovjekovni su autori tu razliku pretvorili u razliku u prijedlogu, razlikujući *jus ad bellum*, pravednost [opravdanost] rata, od *jus in bello*, pravednosti u ratu. Ovo gramatičko razlikovanje upućuje na važan problem. *Jus ad bellum* zahtjeva od nas da prosuđujemo o agresiji i samoobrani, *jus in bello* o pridržavanju ili kršenju uvriježenih i pozitivnih pravila borbe. Ove su dvije vrste prosudba logički neovisne. Posve je moguće da se pravedni rat vodi na nepravedan način i da se nepravedni rat vodi uz striktno pridržavanje pravila. No ta je njihova neovisnost, iako se naše gledanje na pojedine ratove često poklapa s tom distinkcijom, još uvijek zbunjujuća. Zločin je počiniti agresiju, no agresivni je rat aktivnost regulirana pravilima. Ispravno je oduprijeti se agresiji, no otpor je podložan moralnim (i legalnim) ograničenjima. Taj dualizam *jus ad bellum* i *jus in bello* u samoj je srži svega onoga što je najproblematičnije u moralnoj stvarnosti rata...

Zašto je krivo započeti rat? Odgovor nam je i predobro poznat. Ljudi pogibaju i često ih pogiba jako mnogo. *Rat je pakao*. No, nužno je reći nešto više od toga, jer naše ideje o ratu općenito i o ponašanju vojnika u velikoj mjeri ovise o tome kako ljudi pogibaju i tko su oni. Stoga bi možda najbolji način da se opiše zločin rata bio da se jednostavno kaže da tu nema ograničenja: u ratu ljudi bivaju ubijeni na svaki zamislivi način, i to sve vrste ljudi, neovisno o njihovom spolu, dobi ili moralnom stanju. Ovakav pogled na rat je briljantno sažet u prvom poglavlju djela *O ratu* Karla von Clausewitza i, iako nema dokaza da je von Clausewitz rat smatrao zločinom, sasvim je sigurno naveo druge da ga smatraju takvim.

Rat je čin sile“, piše Clausewitz, „koji teoretski nema ograničenja.“ Za njega ideja rata nosi sa sobom ideju neograničenosti, neovisno o konkretnim ograničenjima koja su vidljiva u ovom ili onom društvu. Zamislimo li rat koji se vodi u socijalnom vakuumu i na koji ne utječu nikakvi „akcidentalni“ čimbenici, tada bi se on vodio bez ikakvih ograničenja u pogledu oružja koja se koriste, taktika koje se primjenjuju ili ljudi koji se napadaju. Jer, vojno djelovanje ne poznaje unutarnjih ograničenja, niti je moguće naše poimanje rata tako oblikovati da ono uključi ona izvanjska moralna pravila koja Clausewitz ponekad naziva „filantropskim“... „Rat teži najvećoj mogućoj upotrebi sile“, što znači da teži rastućoj nemilosrdnosti, budući da će „onaj koji nemilosrdno koristi silu, ne prežućući od prolijevanja krvi, biti u prednosti nad protivnikom koji ne čini to isto.“ Stoga će njegov protivnik, pokretan onime što Tukidid i Hobbes zovu „nužnošću prirode“, činiti to isto, i gdje god je moguće nemilosrdnosti protivnika suprotstaviti vlastitu nemilosrdnost.

No, na što mislimo kada kažemo da je rat pakao? Koji aspekti rata nas navode da njegovo započinjanje vidimo kao zločin?

Ta pitanja bi se pogla postaviti i drugačije. Opis rata kao čina sile beskoristan je bez specifičnosti konteksta u kojem se taj čin zbiva i koji određuje njegov smisao. Ovdje vrijedi isto što vrijedi i kod drugih ljudskih aktivnosti (primjerice, politike ili trgovine): nije ključno ono što ljudi čine, njihovo fizičko kretanje, već institucije, prakse i konvencije koje stvaraju. Stoga društvene i povijesne uvjete koji „modificiraju“ rat ne treba smatrati akcidentalnim i izvanjskim samome ratu, jer rat je društvena kreacija. U određenim trenucima u vremenu on poprima određene oblike, a ponekad u najmanju ruku oblike koji se opiru „krajnjoj uporabi sile“. Što rat jest i što on nije, o tome odlučuju ljudi (ne mislim pritom da odlučuju glasanjem). Kao što sugeriraju antropološki i historiografski uvidi, ljudi mogu odlučiti, a to su u različitim kuturnim okruženjima uistinu i odlučivali, da je rat ograničeni rat, što znači da su u samu ideju rata ugradili određene pojmove o tome tko se može boriti, koje su taktike prihvatljive, kada bitku treba prekinuti i koji prerogativi dolaze s pobjedom. Ograničeni je rat uvijek povezan sa specifičnim vremenom i prostorom, no takva je i svaka eskalacija, uključujući i onu koja rat čini paklom...

(str. 21-25.)

Sada možemo razumjeti što je Sherman imao na umu kada je prvi puta rat proglasio paklom. On nije tek opisivao jedno strašni iskustvo niti je nijekao mogućnost moralne prosudbe. Njegova maksima, sa zadivljujućom kratkoćom, sažima cijeli jedan način razmišljanja o ratu – način razmišljanja koji je jednostran i pristran, no još uvijek moćan. Prema njegovom gledanju, rat je u potpunosti i isključivo zločin onoga tko je rat započeo, a vojnici koji se suprotstavljaju agresiji (ili pobuni) nikada ne mogu biti okrivljeni za bilo koji postupak koji ih približava pobjedi. Rečenica *rat je pakao* nije opis već doktrina: to je moralni argument, pokušaj samoopravdanja. Sherman je tvrdio da je nevin u pogledu svih onih stvari koje je počinio (iako je riječ o njegovim postupcima) i zbog kojih su ga tako žestoko napali: granatiranje Atlante, nasilna evakuacija njezinih stanovnika, paljenje grada i marš kroz Georgiju. Kada je zapovijedio evakuaciju i paljenje Atlante, gradski vijećnik i konfederacijski zapovjednik general Hood prosvjedovao je protiv njegovog plana. „A sada mi gospodine“, pisao je Hood, „dozvolite da kažem da je mjera koju predlažete bez presedana i da po svojoj razrađenosti i domišljatosti okrutnosti nadmašuje sve postupke iz mračne povijesti rata koji su mi poznati.“ Sherman mu je odgovorio da je rat uistinu mračan. „Rat je okrutan i nije ga moguće učiniti plemenitim.“ Zbog toga, nastavlja on, „oni koji su donijeli rat u našu zemlju zaslužuju sve kletve i prokletstva kojima ih se može obasuti.“ On sam takve kletve nije zaslužio. „Ja znam da nisam započeo taj rat.“ On se u njemu samo bori i to ne zato što je tako izabrao, već zato što je morao. On je primoran upotrijebiti silu i paljenje Atlante (kako grad ne bi mogao ponovno poslužiti kao uporište snagama Konfederacije) je samo još jedan primjer te upotrebe, samo jedna od posljedica rata. To je nesumnjivo okrutno, no nije riječ o njegovoj vlastitoj okrutnosti. Ta okrutnost pripada, da tako kažem, pripadnicima Konfederacije: „Vi koji ste, u trenutku mira i blagostanja, gurnuli naciju u rat.“

Shermanov argument izražava ljutnju koja je uobičajeno upravljena protiv onih koji su započeli rat i time nama ostalima nametnuli njegovu tiraniju. Naravno, kada dođe do toga da se tirane nazove pravim imenom, onda se ne slažemo. No to je neslaganje intenzivno i ostrašćeno samo zbog toga što se slažemo u pogledu moralnih uloga. Ono o čemu se ovdje radi je odgovornost za smrt i razaranja i Sherman nipošto nije jedini general koji je mislio da ga se ne može okriviti za smrt i razaranja koja je širio oko sebe ukoliko je njegov razlog pravedan – jer, rat je pakao.

Ovdje je na djelu klausevicovska ideja neograničenosti i kada bi ta ideja bila ispravna tada doista ne bi bilo odgovora na Shermanov argument. No, tiranija rata nije ništa više neograničena nego što je to politička tiranija. Kao što tiranina možemo okriviti za određene zločine povrh zločina vladanja bez suglasnosti, tako možemo prepoznati i osuditi pojedine zločinačke postupke u paklu rata. Odgovorom na pitanje *Tko je započeo rat?* ne završava distribucija odgovornosti za patnje koje vojnici nanose...

Kada se fokusiramo isključivo na čin agresije, sva je prilika da ćemo izgubiti iz vida tu odgovornost i govoriti kao da je jedina moralno relevantna odluka koju tijekom rata treba donijeti – napasti ili ne napasti (oduprijeti se ili ne oduprijeti). Sherman želi prosuđivati rat jedino na njegovim najudaljenijim granicama. No, mnogo je toga za reći o njegovim unutarnjim područjima. Čak je i u ratu moguće biti više ili manje human, boriti se uz ograničenja ili bez njih. Moramo se potruditi razumjeti kako je to moguće činiti.

(str. 32-33)

Pravila rata se sastoje od dvije skupine zabrana povezanih sa središnjim načelom prema kojemu vojnici imaju jednako pravo na ubijanje. Prva skupina specificira kada i kako oni smiju ubiti, druga pak koga smiju ubiti. Mene prvenstveno zanima ova druga skupina, jer ovdje formuliranje i preformuliranje pravila dovodi do jednog od najtežih pitanja teorije rata, a to je kako razlikovati žrtve rata koje je dozvoljeno napasti od onih žrtava koje nije dozvoljeno napasti. Ja ne vjerujem da na to pitanje, da bi rat bio moralno stanje, mora biti odgovoreno na ovaj ili onaj specifičan način. No, nužno je da u svakom pojedinom trenutku na to pitanje postoji neki odgovor. Rat se daje razlikovati od ubojstva ili pokolja jedino kada su ograničenja ustanovljena prije bitke.

Prvi skup pravila ne uključuje niti jedno od tih temeljnih pitanja. Pravila koja specificiraju kada vojnici mogu biti ubijeni nisu nipošto nevažna, no moralnost rata se ne bi radikalno promijenila kada bi ih se u potpunosti ukinulo. Razmotrimo, na primjer, bitke koje opisuju antropolozi u kojima se ratnici bore lukovima i strijelama bez pera. Takve strijele su manje precizne od onih s perom, može ih se izbjeći pa manje ljudi pogiba. To pravilo da se smiju koristiti samo strijele bez pera je očito dobro i mogli bismo jasno osuditi ratnika koji bi se prvi naoružao premoćnim i zabranjenim oružjem i njime udario na svojeg neprijatelja. No ubijanje toga čovjeka je u svakom slučaju dopušteno i kolektivna (međuplemenska) odluka o korištenju strelica s perom ne bi prekršila nijedno moralno načelo... Svako pravilo koje ograničava intenzitet i trajanje borbe ili patnje vojnika treba pozdraviti, no nijedno od tih ograničenja ne izgleda krucijalno za ideju rata kao moralnog stanja. Ona ovise o okolnostima, specifična su i povezana s konkretnim mjestom i vremenom...

Drugi skup pravila ne izgleda na isti način problematičan. U najmanju ruku, izgleda da je opća struktura njegovih odredbi održiva neovisno o društvenim sistemima ili tehnologijama, kao da su pravila o kojima je ovdje riječ čvršće povezana s univerzalnim pojmovima [moralno] ispravnog i pogrešnog. Ona smjeraju tome da izdvoje određene skupove ljudi iz područja dozvoljivog ratnog djelovanja, tako da ubijanje bilo kojeg od njihovih članova nije legitimno ratno djelovanje već zločin. Iako se detalji tih pravila razlikuju od mjesta do mjesta, ona ukazuju na opće poimanje rata kao *borbe između boraca*.

(str. 41-42)

Zločin rata nazivamo agresijom. Znamo za taj zločin zahvaljujući našem znanju mira koji on prekida. Nije riječ o pukom odsustvu oružanih sukoba, već o miru koji uključuje prava, o stanju slobode i sigurnosti koje može postojati jedino u odsustvu same agresije. Zlo koje nanosi agresor je u tome što

prisiljava muškarce i žene da riskiraju svoje živote zbog svojih prava. Suočeni su s izborom: vaša prava ili (neki) vaši životi. Grupe građana, suočene s takvim izborom, reagiraju na različite načine, ponekad se predaju a ponekad bore, ovisno o stanju morala i materijalnim uvjetima njihove zemlje ili vojske. No, njihova je borba uvijek opravdana, a u većini slučajeva, imajući na umu taj težak izbor, borba je i moralno preferirani odgovor. Opravdanje i preferencija su vrlo važni: oni su odgovorni za većinu osobitih karakteristika koncepta agresije i za posebno mjesto koje ona ima u teoriji rata.

Agresija je osobita zato što je ona jedini zločin koji jedna država može počiniti protiv druge: sve ostalo su, takoreći, prekršaji. Neobično je siromaštvo jezika međunarodnog prava. Ekvivalenti kućnom nasilju, naoružanoj pljački, iznudi, napadu s namjerom ubojstva, različitim vrstama ubojstava, a svi imaju jedno ime. Svako kršenje teritorijalnog integriteta ili političkog suvereniteta naziva se agresijom. To je kao da svaki napad na ljudsku osobu, svako nasilje prema njoj, svaku provalu u njezinu kuću nazovemo ubojstvom. To odbijanje razlikovanja otežava određivanje relativne ozbiljnosti agresivnih činova, razlikovanje, primjerice, zauzimanje komada zemlje ili postavljanje satelitskog režima od samog osvajanja, uništavanja samostalnosti države (zločin za koji je Abba Eban, izraelski ministar vanjskih poslova 1967., predložio ime „policid“). No, za to odbijanje postoji razlog. Svi čini agresije imaju jednu stvar zajedničku: oni opravdavaju nasilni otpor, a sila se u odnosima među državama ne može, kao što se često može među osobama, upotrijebiti bez opasnosti po sam život. Kako god ograničili sredstva i doseg ratovanja, vođenje ograničenog rata nije poput udaranje neke osobe. Agresija otvara vrata pakla.

Prava političkih zajednica se u pravnim knjigama svode na teritorijalni integritet i političku suverenost. To dvije stvari pripadaju državama, no u konačnici one su izvedene iz individualnih prava i odatle crpe svoju snagu. „Dužnosti i prava države nisu ništa drugo do dužnosti i prava ljudi koji te države čine.“ To je gledište konvencionalnog britanskog pravnika, za kojega države nisu niti organske cjeline niti mistični savezi. I to je gledište ispravno. Kada su napadnute države, u pitanje su dovedeni njihovi građani, i to ne samo njihovi životi, već i zbir svega onoga što drže najvrednijim, uključujući i političku zajednicu koju su stvorili. To dovođenje u pitanje možemo prepoznati i objasniti ukazivanjem na njihova prava. Kada oni ne bi imali moralno pravo izabrati oblik vladanja i oblikovati politike koje oblikuju njihove živote, vanjska prisila ne bi bila zločin i ne bi se tako lako moglo reći da su u samoobrani bili primorani na otpor. Individualna prava (na život i slobodu) nalaze se u temelju najvažnijih prosudbi koje donosimo o ratu. Ne mogu ovdje pokušati objasniti kako su pak ta prava utemeljena. Dovoljno je reći da ona na neki način slijede iz našeg razumijevanja što to znači biti ljudsko biće. Ukoliko ona nisu prirodna, onda smo ih mi smislili, no bila prirodna ili smišljena, ona su opipljiva karakteristika našeg moralnog svijeta. Prava država su jednostavno njihov kolektivni oblik.

(51-54)

Teorija agresije se može sažeti u šest tvrdnji.

1. *Postoji međunarodno društvo neovisnih država.* Članovi tog društva su države, a ne pojedinci i pojedinke. U odsustvu univerzalne države, muškarce i žene štite i njihove interese predstavljaju njihove vlastite vlade. Iako su države utemeljene zbog života i slobode, ne mogu biti dovedene u pitanje u ime života i slobode od strane neke druge države. Odatle princip neintervencije, koji ću analizirati kasnije. Prava privatnih osoba mogu biti priznata u međunarodnom društvu, kao što je to slučaj u Povelji o ljudskim pravima UN, no njihovo poštivanje nije moguće provesti bez propitivanja dominantnih vrijednosti toga društva: opstanka i neovisnosti zasebnih političkih zajednica.

2. *To međunarodno društvo ima svoje zakone [law] koji utemeljuju prava njegovih članica, iznad svega pravo na teritorijalni integritet i pravo na političku suverenost. Da ponovim, ta dva prava u konačnici počivaju na pravu ljudi da izgrade zajednički život i da riskiraju svoje individualne živote samo kada to sami slobodno odluče...*
3. *Svaka upotreba sile ili neposredna prijetnja silom jedne zemlje protiv političke suverenosti i teritorijalnog integriteta druge zemlje predstavlja agresiju i stoga je zločin...*
4. *Agresija čini opravdanim dvije vrste nasilnog odgovora: samoobrambeni rat od strane žrtve i rat zbog provođenja zakona od strane žrtve i bilo koje druge članice međunarodnog društva. Svatko smije žrtvi priteći u pomoć, upotrijebiti nužnu silu protiv agresora pa čak i poduzeti bilo što što bi bilo međunarodni ekvivalent građanskog uhićenja...*
5. *Ništa osim agresije ne može opravdati rat. Središnja je svrha teorije ograničiti prilike za izbijanje rata. „Postoji samo jedan jedini pravedan razlog za započinjanje rata“, pisao je de Vitoria, „a to je prerpljeni zločin.“ Doista mora biti riječ o zločinu i on doista mora biti pretrpljen (ili će zločin, kao što je znalo biti, uslijediti za nekoliko trenutaka). Ništa drugo ne opravdava upotrebu sile u međunarodnom društvu, iznad svega nikakve političke ili religijske razlike. Krivovjerje ili nepravda unutar neke države u svijetu država nikada nisu razlog za djelovanje: odatle načelo ne-intervencije.*
6. *Jednom kada je agresija odbijena vojnom akcijom, država agresor može biti kažnjena. Konceptija pravednog rata kao čina kažnjavanja vrlo je stara, iako niti procedure niti oblici kažnjavanja nisu nikada čvrsto formulirani bilo u pozitivnom, bilo u običajnom međunarodnom pravu. Ni svrha kažnjavanja nije posve jasna: osveta, odvratanje drugih zemalja, obuzdavanje i reformiranje države agresora? Sve tri mogućnosti se često javljaju u literaturi, iako bi bilo pošteno reći da su najšire prihvaćeni odvratanje i obuzdavanje. Kada ljudi govore o vođenju rata protiv rata, obično to imaju na umu. Unutarnja maksima je kažnjavanje zločina kako bi se preveniralo nasilje, njezin međunarodni ekvivalent je kažnjavanje agresije kako bi se prevenirao rat. Je li objekt kažnjavanja država kao cjelina ili su to samo pojedine osobe, to je teže pitanje. No implikacija ove paradigme je jasna: ukoliko su države članice međunarodnog društva subjekti prava [rights], tada moraju na neki način biti i objekti kažnjavanja.*

(str. 61-63)

© KruZak, 2006.

Sva prava pridržana. Nijedan dio knjige ne smije se reproducirati bez prethodnog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima kratkih navoda u stručnim člancima. Izrada kopija predstavlja povredu zakona.

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 172
176

PRIMORAC, Igor
Etika na djelu : ogledi iz primijenjene
etike / Igor Primorac. – Zagreb : KruZak, 2006.

Kazalo.

ISBN 953-6463-80-6

- I. Nasilje – Etičko gledište
- II. Terorizam – Etičko gledište
- III. Patriotizam – Etičko gledište
- IV. Seksualna etika – Eseji i studije

460510083

ISBN 953-6463-80-6

Igor Primorac

ETIKA NA DJELU

Ogledi iz primijenjene etike

KruZak
Zagreb, 2006.

PRAVEDNI RAT

Termin "pravedni rat" koristi se u dva značenja. U jednom, općenitijem smislu, on znači "moralno opravdani rat", što je tema koja otvara prostor širokom rasponu stajališta. U drugom, užem smislu, on označava jedno posebno stajalište o moralnosti rata, teoriju pravednog rata. U ovome članku naizmjenično ukratko raspravljam o pravednom ratu u oba ova značenja.

Glavna stajališta o moralnosti rata

Rat izaziva dva moralna pitanja: Koji su uvjeti moralno opravdanog pribjegavanja ratu? Što je moralno legitimno učiniti tijekom vođenja rata? Za prvu temu teorija pravednog rata koristi naziv *jus ad bellum* (pravednost rata), a za drugu temu naziv *jus in bello* (pravednost u ratu). Čak i oni koji ne pristaju uz ovu teoriju smatraju ove nazive korisnima i oni se već dugo nalaze u općenitoj upotrebi. Bilo koja cjelovita teorija moralnosti rata mora pružiti neko obrazloženje kako za *jus ad bellum* tako za *jus in bello*.

Međutim, postoji jedan pristup moralnosti rata koji stoji izvan bilo koje klasifikacije stajališta unutar etike rata. To je realizam, stajalište prema kojemu nešto takvo poput etike rata ne postoji, zato što rat ne podliježe moralnoj prosudbi i reguliranju. To bi se stajalište moglo smatrati dijelom obuhvatnijeg poimanja međunarodnih odnosa kao puke ravnoteže moći, s onu stranu moralnog procjenjivanja i ograničavanja. Alternativno, tvrdnja bi mogla glasiti da moral može imati neku ulogu u međunarodnim odnosima u vrijeme mira, ali da rat predstavlja iznimku. Rat je ekstremno stanje u kojemu se na kocki nalaze najosnovniji nacionalni interesi, a često i sam opstanak naroda. On je ujedno područje krajnjeg nasilja koje se – kada jednom započne – ne može obuzdati dokle god traje. Ipak, razlika između *jus ad bellum* i *jus in bello* omogućuje razlikovanje dviju varijanti realističkog pristupa ratu. Obuhvatna varijanta i načine i sredstva vođenja rata,

kao i odluku da se krene u rat, postavlja onkraj moralne prosudbe. Ograničenu varijantu sažima tvrdnja generala Shermana "rat je pakao". Ona dopušta moralne razloge što se tiče pribjegavanja ratu, ali odbacuje poimanje prema kojemu se rat – nakon što započne – mora voditi sukladno pravilima što ih nalaže moral. Pokušaje da se ratovanje ograniči takvim pravilima smatra se pogrešnim i kontraproduktivnim, budući da oni ometaju privođenje rata njegovu kraju na što brži i što povoljniji način.

Ne iznenađuje da pristaše realizma podastiru brojne tvrdnje, ali ne i tako brojne argumente. Teško je pružiti dobar argument za stajalište koje se protivi ljudskom iskustvu tijekom čitave povijesti. Ratove se oduvijek kritiziralo i branilo u nedvojbeno moralnim kategorijama. Oni odgovorni za vođenje rata nastojali su pokazati da su imali pravedan povod, dok su njihovi kritičari te tvrdnje nastojali pobiti. I ratnici i ostali također su prosuđivali ratne postupke, taktike i strategije u svjetlu nekog shvaćanja ratničke časti ili civiliziranog, moralno obranljivog načina borbe. Nešto od ovog diskursa moglo bi biti licemjerno; ali čak i potreba za licemjerjem pokazuje važnost moralne prosudbe rata.

Druga stajališta rat smatraju prikladnim predmetom moralne prosudbe, ali se razilaze oko pitanja kakva je ta prosudba. Za pacifizam, moralna je prosudba rata jasno i izrazito negativna: rat je krajnje nemoralan i ne smije ga se voditi. Termin "pacifizam" pokriva čitav raspon stajališta koja se razlikuju i u pogledu toga što odbacuju i u pogledu argumenata koji vode do tog odbacivanja. Najdalekosežniji tip pacifizma svako nasilje smatra moralno neprihvatljivim. Manje dalekosežna verzija prigovara samo državnom nasilju, dopuštajući, primjerice, da nasilje u individualnoj samoobrani može biti moralno legitimno. Sljedeća, još ograničenija varijanta pacifizma, odbacuje rat, ali ostavlja prostor za druge tipove državnog nasilja, primjerice u provedbi zakona. Također postoje razlike u naravi protivljenja nasilju ili ratu. Apsolutni pacifizam načelno odbacuje jedno ili drugo, u bilo kojim okolnostima. Neki argumenti koji podupiru to odbacivanje ukazuju na ono što nasilje ili rat čini: na ubijanje, sakaćenje i uništavanje iz kojeg se on sastoji. Drugi se argumenti usredotočuju na dugoročne učinke nasilja ili rata na pojedince i društvo. Kontingentni pacifizam dopušta da rat može biti opravdan u stanovitim okolnostima, no istodobno tvrdi kako su takve okolnosti mogle postojati u prošlosti, ali da one više ne postoje u naše vrijeme. Nesposobnost suvremene vojne tehnologije općenito i oružja za

masovno uništavanje napose da razluči legitimne i nelegitimne ciljeve, kao i tendencija suvremenog rata da se izrodi u "totalni rat" koji izmiče bilo kojem moralnom ili pravnom reguliranju, čine praktički nemogućim ratovanje u skladu s pravilima što ih propisuje *jus in bello*. Pravedni rat stvar je prošlosti.

Pacifizam njegovi protivnici smatraju plemenitim, ali nerealističnim stajalištem. Neki od njih tvrde da je apsolutni pacifizam opterećen proturječjem: on je toliko pojednostavljeno i dalekosežno protivljenje nasilju da isključuje i nasilje koje je nužno da bi se zaustavilo i porazilo neizazvano, agresivno i neumoljivo nasilje, te stoga zapravo, iako ne namjerno, takvom nasilju daje pasivnu potporu. Ovaj argument ne može izdržati kritičko propitivanje. Apsolutni pacifizam odbacuje nasilan odgovor na nasilje ili vođenje obrambenog rata protiv agresije, ali istodobno nalaže da joj se pruži nenasilan otpor. Ali slabija verzija ovog prigovora ima priličnu snagu. Kao dokaz da nenasilje može uspjeti zastupnici apsolutnog pacifizma iznose slučajeve poput Gandhijeve nenasilne kampanje protiv britanske vladavine u Indiji. Njihovi kritičari to ne moraju nijekati; oni ističu da izgledi nenasilnog otpora ovise o tome čemu se pruža otpor. Nenasilna strategija koja je uspjela protiv Britanaca u Indiji ne bi bila vrlo učinkovita suočena s nacističkom agresijom ili velikosrpskim "etničkim čišćenjem". Druga kritika pacifizma usmjerena je i na njegovu apsolutnu i na njegovu kontingentnu varijantu: apsolutni pacifizam zanemaruje moralnu razliku između ubijanja ljudskih bića i ubijanja *nedužnih* ljudskih bića (neboraca, civila), dok kontingentni pacifizam prebrzo zaključuje kako je tu razliku u uvjetima suvremenog ratovanja nemoguće provesti. Ovo oba tipa pacifista – ako ne u namjeri, a ono u učincima – čini sukrivcima za rašireni skepticizam u pogledu moralnih ograničenja ratovanja. Posebice vojnici uopće nisu u iskušenju da prihvate pacifizam. No često su spremni prihvatiti tvrdnju pacifista kako razliku između ubijanja *simpliciter* i ubijanja nedužnih nije potrebno ili pak nije moguće poštovati, te nastaviti ubijati onoliko nedužnih koliko misle da je u težnji za pobjedom potrebno.

Pacifizam jest stajalište o moralnosti rata, ali zapravo ne nudi neku etiku rata. Etika rata u pravom smislu riječi zasniva se na stajalištu da su neki ratovi – i neki ratni postupci, taktike i strategije – moralno opravdani, dok drugi nisu, te nudi neki kriterij ili kriterije njihova razlikovanja. Ona odražava osnovnu etičku podjelu na konzekvencijalizam i nekonzekvencijalizam i dijeli se na konzekvencijalističku etiku rata i teoriju pravednog rata.

Konzekvencijalizam je etička teorija koja moralnu prosudbu postupaka, politike i prakse temelji isključivo na omjeru njihovih dobrih i loših posljedica. Konzekvencijalistička etika rata tek je primjena ovog općenitog pristupa na moralna pitanja što ih nameće rat. I pitanje pribjegavanja ratu i pitanje načina i sredstava vođenja rata ona rješava procjenjujući dobre i loše posljedice raznih opcija i odabirući onu opciju za koju se može očekivati da će imati najbolje, ili najmanje loše, posljedice za sve one čiji su interesi u pitanju.¹

Konzekvencijalizam je izložen dvama standardnim prigovorima: on dopušta previše toga i često previđa ono što svatko osim zakletih konzekvencijalista vidi kao bit stvari. On niječe da su postupci, politika ili praksa ispravni ili neispravni sami po sebi, te moralnu snagu moralnih pravila pripisuje dobrim posljedicama njihova usvajanja. Kada njegovo konzekvencijalističko opravdanje ne vrijedi, moralno pravilo – recimo, ono o držanju obećanja – više ne obvezuje; dopušteno nam je i, štoviše, obvezani smo prekršiti ga, kada je to opcija s najboljim posljedicama. Usredotočujući se pak na posljedice i savjetujući nam da prekršimo obećanje zato što je to opcija s najboljim posljedicama, konzekvencijalizam zapostavlja intrinzičnu važnost onoga što je jamačno središnji moralni čimbenik u ovom slučaju, naime jednostavnu činjenicu da smo to obećanje dali. Slični se problemi javljaju u konzekvencijalističkoj etici rata. Ona dopušta previše toga u pogledu načina ratovanja i često ignorira ono što svatko osim dosljednih konzekvencijalista smatra središnjim moralnim čimbenikom. Primjere, zabrana namjernog pucanja na neborce smatra se korisnim pravilom jer njegovo usvajanje smanjuje ubijanje, sakaćenje i razaranje u ratu. No u slučajevima kada poštivanje toga pravila neće imati najbolje posljedice i kada će, naprotiv, napad na neborce na neprijateljskoj strani imati bolje posljedice kako od napada na neprijateljske borce tako i od nepoduzimanja ničega, dopušteno nam je i, štoviše, nalaže nam se napasti ih. Tako neborci postaju taoci ratnih hirova, umjesto da ih se zaštitilo nekom krajnje strogom moralnom zabranom. Konzekvencijalist također previđa ono što svatko drugi, a posebice neborac u vrijeme rata, smatra središnjom, odlučujućom stvari. Suočen s izgledima da će ga neprijateljska vatra ubiti ili osakatiti, civil zasigurno neće

¹ Za izlaganje konzekvencijalističke etike rata vidi npr. Nick Fotion i Gerard Elfstrom, *Military Ethics: Guidelines for Peace and War*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1986.

sebi u prilog argumentirati u kategorijama nekorisnosti ubijanja i sakaćenja neboraca općenito, ili pak njegova ubijanja ili sakaćenja na licu mjesta. On će prije isticati da je on civil, a ne vojnik; promatrač, a ne sudionik; nedužna, a ne kriva strana. On će upozoriti kako nije učinio ništa čime bi zaslužio takvu sudbinu. Takvi argumenti, koji su formulirani u osobnim kategorijama i pozivaju se na prošlost i sadašnjost, čine se mnogo primjerenijim od neosobnih proračunavanja budućih posljedica pomoću kojih konzekvencijalist predlaže da se ovo pitanje riješi.

Konzekvencijalističkoj etici rata ne manjka pristaša; ali drugo glavno stajalište u etici rata, teorija pravednog rata, bila je mnogo utjecajnije i u filozofiji i u političkoj i pravnoj teoriji, i u oblikovanju ratnih zakona i običaja. Ona nudi složeniju analizu uvjeta pod kojim pribjegavanje ratu može biti moralno legitimno, kao i toga što znači voditi rat na moralno obranjiv način. Ostatak ovog članka bavi se ovom teorijom.

Teorija pravednog rata

Središnje načelo bilo kojeg nekonzekvencijalista jest odbacivanje konzekvencijalizma. Dakako, to nije isto što i nijekanje važnosti posljedica naših postupaka, politike i prakse za njihovu moralnu procjenu. Ono što se niječe jest konzekvencijalistička tvrdnja da su bitne *samo* posljedice. Nekonzekvencijalistička etika uzima u obzir dobre i loše posljedice djelovanja; ali ona također uzima u obzir pravednost i prava kao čimbenike koji se razlikuju od dobrih i loših posljedica pravednog ili nepravednog djelovanja, ili poštivanja ili kršenja prava, i ne mogu se svesti na te posljedice. Konzekvencijalizam je monistička, a nekonzekvencijalizam pluralistička etička teorija.

Teorija pravednog rata nudi alternativu konzekvencijalističkoj etici rata. Dok ova druga sva moralna pitanja koja se tiču rata – ona koja spadaju u *jus ad bellum* i ona koja spadaju u *jus in bello* – nastoji postaviti i riješiti sa stajališta posljedica naših opcija, teorija pravednog rata uzima u obzir te posljedice, ali i niz čimbenika različitog reda: pravednost ili nepravednost postupaka, individualna ili grupna prava koja će se poštivati ili prekršiti, te način na koji će stanovito zlo biti nanoseno: s namjerom ili bez nje.

Između ovih dvaju pristupa postoji također važna strukturalna razlika. Pitanja o *jus ad bellum* i *jus in bello* u konzekvencijalističkoj etici rata čine cjelinu; razlikovanje toga dvojega temelji

se na praktičnim razlozima. U teoriji pravednog rata ta su dva ogranka povezana, ali su logički neovisni; svaki ima svoj vlastiti skup moralnih zahtjeva. Zemlja u ratu može udovoljavati i jednom i drugom, ili samo jednom od njih, ili nijednom. Njeno pribjegavanje ratu može biti opravdano i ona se može boriti na "čist" način, u skladu s ratnim pravilima. Može joj nedostajati opravdanje za pribjegavanje ratu, a ulazak u rat bez ikakvog dobrog moralnog razloga može pogoršati time što se bori na "prljav" način, ne mareći za ratna pravila. Može imati opravdanje za ulazak u rat, ali kompromitirati svoju stvar tako što se bori na "prljav" način. Ili pak može krenuti u rat bez opravdanja za to, ali se barem boriti na "čist" način. Rat neke zemlje samo će u prvom od gornjih slučajeva biti posve moralno opravdan. Povijesno gledano, međutim, ratovi koji su bili opravdani istodobno i sa stajališta *jus ad bellum* i u kategorijama *jus in bello* veoma su rijetki.

U povijesne izvore teorije pravednog rata spadaju kršćanski filozofi sv. Augustin (354–430) i sv. Toma Akvinski (1225–1274), te politički i pravni mislitelji kao što su Francisco de Vitoria (1480–1546), Francisco Suarez (1548–1617), Hugo Grotius (1583–1645) i Emmerich Vattel (1714–1767). Tijekom njene duge povijesti, neki od njenih središnjih pojmova doživjeli su znatne promjene, dok su drugi ostali uvelike isti. Neke zasade ove teorije prihvaćene su kao dio međunarodnih ratnih zakona i običaja u pravnim dokumentima kao što su Haške konvencije (1899, 1907), Ženevske konvencije (1929, 1949) i Ženevski protokoli (1977).²

Teorija pravednog rata: jus ad bellum

Prvi ogranak ove teorije postavlja šest zahtjeva. Pribjegavanje ratu je opravdano (1) ako je razlog pravedan i (2) namjera ispravna, (3) ako je odluku donijela i objavila legitimna vlast, i to kao (4) zadnje rješenje, (5) ako postoji razložna nada u uspjeh, te (6) ako će zlo prouzročeno ratom biti razmjerno ostvarenim koristima (uvjet razmjernosti iz *jus ad bellum*).

Prvi i najvažniji zahtjev jest zahtjev pravednog razloga. On je tijekom vremena doživio značajne promjene, ali te su se promjene odvijale pod jedinstvenim nazivnikom. Za bilo koju verziju teorije

² O teoriji pravednog rata vidi Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 3. izdanje, Basic Books, New York, 2000; A. J. Coates, *The Ethics of War*, Manchester University Press, Manchester, 1997.

pravednog rata, imati pravedan razlog za ulazak u rat znači na neki primjeren način reagirati na tešku nepravdu.

Ideja rata kao kazne za ozbiljno zlodjelo u srednjovjekovnim i ranim modernim formulacijama ove teorije nalazi se na istaknutom mjestu, premda ne i kao jedini pravedan razlog. Sv. Augustin je prihvatio dva razloga koje je priznalo Rimsko pravo, obranu od agresije i povrat nepravedno oduzetog vlasništva, a dodao je i treći: kaznu za zlodjelo. Osebužno augustinovski pojam rata kao kazne za zlodjelo sv. Toma je kombinirao s idejom samoobrane zajednice. Isto su činili Vitoria i Suarez. Međutim, to shvaćanje rata kao – barem djelomično – kazne za zlodjelo kasnije je napušteno. U vrijeme Grotiusa i Vattela njega je zamijenila obrana od agresije kao središnji – i na koncu jedini – pravedan razlog za ulazak u rat. Nepravda koja daje pravedan razlog za rat jest nepravda agresije; primjerena reakcija na nju jest obrana. Ovo je motrište nakon drugog svjetskog rata kodificirano u Povelju Ujedinjenih naroda: legitimno pribjegavanje ratu Povelja izričito ograničava na obranu zemlje od agresije. Odveć usko usredotočenje na već postojeće države kasnije je ispravljeno priznavanjem prava narodima pod stranom vladavinom na oslobođenje oružanom borbom. Takva se borba također može smatrati samoobranom zajednice.

Shvaćanje pravednog razloga kao obrane potiče niz pitanja. Jedno se pitanje tiče moralnih temelja ovog načela. Država ima pravedan razlog za rat kada postane žrtva teške nepravde. To se događa kada je napadnut njen suverenitet ili teritorijalna cjelovitost (prerogative neovisne države). Takav je napad nepravedan zato što nacija ima pravo na samoodređenje, a to obično znači pravo na državnost, državni suverenitet i teritorijalnu cjelovitost. Treba li ta prava shvatiti kao kolektivna prava nacija i stoga kao polazišnu točku teorije pravednog rata, kao što to smatraju neki komunitaristički mislitelji? Ili ih treba utemeljiti u pravima pojedinaca koji čine naciju, građana političke zajednice – najvjerojatnije u pravima pojedinaca na život i slobodu, iz kojih nastaju njihova prava na *zajednički* život i slobodu, te na komadić zemlje na kojem njihov zajednički život može uhvatiti korijena, a zajednička se sloboda ostvarivati – kao što su skloni argumentirati liberali?

Drugo je pitanje da li takva prava treba priznati praktički bilo kojoj državi, tako da ona, prema tome, ima pravedan povod za rat

kada je izložena agresiji, ili to spada samo one države koje udovoljavaju stanovitim moralnim standardima. Zagovornici teorije pravednog rata koji su skloni oslanjati se na postojeći svjetski poredak, poput Michaela Walzera, zastupaju prvo stajalište. Drugi pak, koji se uporno vraćaju na ranije formulacije ove teorije i naglašavaju njen kritički potencijal, poput A. J. Coatesa, prihvaćaju drugi pristup.

Ako pravedan razlog za rat pruža jedino agresija, mora li država čekati da bude napadnuta prije negoli smije legitimno upotrijebiti vojnu silu? Teorija pravednog rata ne odobrava preventivni rat, ali neki njeni zastupnici dopuštaju upotrebu sile kako bi se preduhitriло neprijatelja. Dok se u slučaju preventivnog rata nastoji anticipirati i osujetiti prijetnju agresije koju se očekuje u nekom, možda dalekom budućem vremenu, u drugom se slučaju ide za tim da se porazi agresiju koja još nije započela, ali je očito neminovna.

Naposljetku, obrana od agresije obično jest samoobrana, ali ona također može biti obrana drugih – druge države, ili pučanstva, koje je žrtva agresije i nije u stanju braniti se. Teorija pravednog rata dopušta humanitarnu intervenciju izvan državnih granica.

Prvi, vrhovni uvjet da bi pribjegavanje ratu neke nacije bilo opravdano jest uvjet pravednog razloga. No postojanje takvog uvjeta nije dovoljno; taj razlog također mora biti motiv za ulazak u rat. Samo će tada rat biti objavljen i vođen s ispravnom namjerom. Ako država doista ima pravedan razlog za rat, ali je taj razlog tek izlika, a u rat ide kako bi proširila svoje granice ili stekla neku ekonomsku prednost, njen rat neće biti opravdan, jer će joj nedostajati ispravna namjera. Neki autori smatraju da ovo isključuje bilo koju namjeru osim namjere definirane pomoću pravednog razloga; drugi zagovaraju manje restriktivnu interpretaciju.

Ako pribjegavanje ratu treba biti moralno legitimno, odluka za to mora biti donesena i objavljena na primjeren način. To ne može učiniti bilo tko – bilo koji pojedinac ili skupina. To mogu učiniti samo najviše državne vlasti, ovlaštene da odlučuju o pitanjima rata i mira. Ovo je barem bilo uobičajeno shvaćanje uvjeta legitimne vlasti iz ranijih formulacija teorije pravednoga rata od srednjeg vijeka pa do (otprilike) sredine 20. stoljeća. Pretpostavljalo se da je rat uvijek sukob država. No, kako pokazuju građanski ratovi i ratovi za oslobođenje od strane vladavine, to ne mora

biti slučaj. Također neće biti dostatno ostaviti sve takve ratove s onu stranu područja moralne i pravne regulative; to bi ukazivalo na odveć etatistički pristup. Stoga novije interpretacije dopuštaju skupinama na razinama nižim od države da traže status moralno legitimnih zaraćenih strana. Recimo, ako je neki oslobodilački pokret reprezentativan za pučanstvo u čije se ime upušta u borbu, ako je organiziran na način koji predviđa postojanje zapovjednog lanca i odgovornosti te mu omogućuje da se pridržava svojih obveza – što su stvari koje se uzima zdravo za gotovo kada se radi o državama – tada on može biti priznat kao zaraćena strana, a njegovo se vodstvo može kvalificirati kao legitimna vlast, kada je riječ o pribjegavanju ratu.

Prva tri uvjeta za *jus ad bellum* odnose se na pravednost odluke da se uđe u rat; sljedeća tri odnose se na posljedice takve odluke. Čak i ako bi bilo pravedno ući u rat zato što je razlog pravedan, namjera ispravna, a odluka donesena od strane legitimne vlasti, odluka da se uđe u rat neće biti moralno opravdana ako će posljedice ulaska u rat biti lošije od posljedica neulaska. Moralnost rata ne svodi se na njegovu pravednost. Ako rat nije zadnje rješenje, budući da se željeni ciljevi mogu postići i mirnim sredstvima, poput diplomacije ili političkog ili ekonomskog pritiska; ili ako rat nema nikakvih razložnih izgleda za uspjeh; ili, čak i da se rat dobije, ako će cijena pobjede biti previsoka, ulazak u rat nije niti racionalan niti moralno opravdan.

I dok često neće biti preteško zadovoljiti uvjet zadnjeg rješenja, primjena drugih dvaju uvjeta koji se tiču posljedica rata često će se pokazati teškom. Jer i "uspjeh" i "omjer dobrih i loših posljedica" rata mogu se tumačiti na razne načine. Čim ti pojmovi ne uključuju samo vojne i civilne žrtve i ekonomske dobitke i gubitke nego i neprocjenjive stvari poput nacionalnog suvereniteta ili teritorijalne cjelovitosti, prikupljanje i odvagivanje posljedica postaje izuzetno složen zadatak. Koliko ljudskih života, primjerice, čini razložnu i moralno prihvatljivu cijenu za obranu nacionalne neovisnosti? Ove poteškoće postaju još veće uslijed potrebe da se u obzir uzmu ne samo dobiti i gubici u vlastitoj zemlji već i oni u neprijateljskoj zemlji, kao i u bilo kojoj trećoj strani na koju će rat ovako ili onako utjecati. Jer teorija pravednog rata ne govori o isplativosti rata, već o njegovoj moralnosti; a moralno motrište nije motrište vlastite zemlje, već motrište ljudskoga roda.

Teorija pravednog rata: *jus in bello*

Drugi ogranak teorije pravednog rata također se bavi i pitanjima pravednosti i pravâ i pitanjima dobrih i loših posljedica. On postavlja dva zahtjeva, dva ratna pravila. Ratni postupak, taktika ili strategija ima moralno opravdanje (1) ako poštuje zaštićenost neboraca (načelo diskriminacije) i (2) ako će zlo koje prouzroči biti razmjerno vojnom cilju koji je ostvaren (uvjet razmjernosti iz *jus in bello*).

Drugi je uvjet relativno jednostavan – ako ne u praksi, a ono barem u teoriji. Razmjernost se javlja u oba ogranka teorije pravednog rata. Dok *jus ad bellum* nalaze da prouzročeno zlo mora biti razmjerno njime ostvarenoj koristi, zahtjev razmjernosti u *jus in bello* odnosi se na naneseo zlo i vojnu prednost stečenu pojedinim ratnim postupcima, taktikama i strategijama. On isključuje bezrazložno ili pretjerano korištenje vojne sile. Ovaj se uvjet također ne odnosi samo na gubitak i prednost vlastitih snaga već i na zlo naneseo neprijateljskim snagama, neprijateljskim neborcima i neprijateljskom gospodarstvu i društvu; jer i ovdje je riječ o propisima morala, a ne o preporukama puke razboritosti.

Zaštićenost neboraca složenija je tema. To je središnja zasada svake etike rata i ratnih zakona i običaja – oboje nastoje ograničiti ubijanje i uništavanje koje je svojstveno ratu, te pružiti zaštitu od nanošenja zla onima koji u vođenje rata nisu uključeni i stoga nisu legitimne mete smrtonosnog nasilja: neborci, civili, nevini. U teoriji pravednog rata moguće je naići na različita stajališta u pogledu najbolje formulacije, o opsegu klase onih koji su zaštićeni te čak – iako u manjoj mjeri – o temelju ove zaštićenosti.

Termini "neborci" i "civili" u velikoj se mjeri preklapaju, ali ne i potpuno: prvi termin, ali ne i drugi, primjenjuje se za medicinsko osoblje u oružanim snagama i za vojne kapelane i stoga se čini pogodnijim. No problematični će slučajevi nastati iz bilo koje formulacije: treba li zaštićenost priznati vojnicima na dopustu ili civilima koji rade u vojnoj proizvodnji? Dublja neslaganja tiču se osnove ove zaštićenosti. Stanovito pozivanje na "nedužnost" može se smatrati neizbježnim, ali ovaj se termin može shvatiti na dva načina. Njegovo etimološko značenje je *innocentes*, što je latinska riječ za "one koji ne nanose zlo", tj. nisu uključeni u borbu ili opskrbu onih koji se bore sredstvima za borbu. Ovo nema nikakve veze s individualnom odgovornošću za sudjelovanje u borbi ili za rat koji se vodi; terminu "nedužnost" nedostaje njegov uobičajeni, moralni sadržaj, te on služi kao tehnički termin. Prema prevladavajućem stajalištu u teoriji pravednog rata, ovo shvaćanje "ne-

dužnosti" pruža pravi doseg zaštićenosti neboraca: samo su vojnici i radnici u proizvodnji oružja i streljiva legitimne ratne mete, dok svi ostali imaju pravo da ih se ne napada. Ovo je poimanje također sadržano u međunarodnom ratnom pravu.

Ako bi se "nedužnost" shvatilo u moralnom smislu, tako da implicira nepostojanje odgovornosti za borbu, to bi na barem dva načina moglo suziti klasu onih koji mogu zahtijevati zaštićenost. U zemlji koja vodi agresorski rat neki bi neborci mogli biti smatrani odgovornim promatračima koji mogu – i stoga također trebaju – pomoći u sprečavanju ili okončavanju agresije. Ne učine li to, oni postaju sukrivci za agresiju, možda u stupnju koji i njih čini legitimnim metama vojnog napada. To bi posebice mogao biti slučaj u demokratskim zemljama, čiji građani imaju načina i sredstava da utječu na vladinu politiku. Demokracija se zasniva na narodnom suverenitetu; vojnici i vlada ne djeluju za sebe, već u ime naroda, kao njegovi zastupnici. Zbog toga bi se moglo ustvrditi da su građani demokratske države neizbježno upleteni u nepravedan rat njihove zemlje, možda čak u stupnju koji ih čini legitimnim metama vojnog napada. Dakako, oba pravca argumentacije sugeriraju da bi napadanje neboraca relevantnog tipa moglo biti legitimno samo pod dodatnim uvjetom da takav postupak služi dovoljno važnoj vojnoj svrsi. Suvremena teorija pravednog rata, za razliku od njenih srednjovjekovnih i ranih modernih verzija, ne shvaća rat kao kažnjavanje krivaca, već kao obranu od agresije. No čak i tada, većina njenih pristaša danas nisu skloni ovim argumentima i drže se prvog, tehničkog shvaćanja "nedužnosti".³

Osim kada se vodi na moru ili u pustinji, suvremeni rat uvijek nanosi zlo neborcima. Ako bismo zaštićenost neboraca shvatili tako da se ona odnosi na bilo koje nanošenje zla, ma kako da je ono prouzročeno, to bi isključilo praktički svaki rat. Teorija pravednog rata oslanja se na učenje o dvostrukom učinku koje je razvila katolička etika, te uzima da se zaštićenost neboraca odnosi na zlo naneseo s namjerom. Nanošenje zla neborcima dopustivo je kada je ono predviđeni, ali ne i namjeravani učinak nekog ratnog postupka i kada je razmjerno važnosti vojnog cilja. Michael Walzer dodaje uvjet da vojnici moraju dati sve od sebe kako bi to zlo sveli na minimum, te da čineći to moraju biti spremni riskirati vlastiti život.⁴

³ O ovoj temi vidi tekst "Zaštićenost civila u ratu" u ovoj knjizi.

⁴ M. Walzer, op. cit., str. 151–159.

Budućnost

Teorija pravednog rata najvažnije je teoretsko obrazloženje moralnog značenja rata i njegovih ograničenja. Ona je bitno utjecala na međunarodno ratno pravo i dala neprocjenjiv prinos pokušajima obuzdavanja ubijanja, sakaćenja i uništavanja u ratu. Ali postoje dvojbe oko njene sadašnje i buduće relevantnosti. Vojna tehnologija postaje sve destruktivnija. Izgleda da je vrlo teško oduprijeti se društvenom i političkom razvoju događaja koji stremiti "totalnom ratu" – ratu u kojem dolazi do totalne mobilizacije društva i totalnog napada na neprijateljsko društvo. Terorizam je postao međunarodna, štoviše, globalna prijetnja. Etnički ratovi 1990-ih i stanovita retorika o "ratu protiv terora" čini se da ukazuju na oživljavanje shvaćanja rata kao kaznenog pothvata koje je povezano s primitivnim, predmodernim poimanjem kolektivne odgovornosti. S obzirom na ovaj razvoj događaja, neki tvrde da teorija pravednog rata više nema veliku primjenu. Njenom inzistiranju na razmjernosti, diskriminaciji ili legitimnoj vlasti danas se više ne može udovoljiti.

Mnogi će osporiti ove tvrdnje. No čak i ako te tvrdnje prihvatimo, postoje dva vrlo različita zaključka koja je moguće izvući. Jedan zaključak glasi da je teorija pravednog rata doživjela neuspjeh, te da je stvar prošlosti. Stoga se moramo pomiriti sa činjenicom da živimo u svijetu u kojemu nas rat – kada izbije – vodi onkraj svih moralnih ograničenja i obzira. Drugi zaključak glasi da teorija pravednog rata još uvijek nudi uvjerljivu analizu moralnosti rata. Ako se narav rata i društva doista toliko promijenila da se njene propise i zabrane više ne može trajno i učinkovito poštivati, onda to znači da je pravedan i moralno opravdan rat stvar prošlosti, te da rat više ne smijemo voditi. Na ovaj se način teorija pravednog rata može pokazati kao okolišni put do zaključka što ga nalaže kontingentni pacifizam.

ZAŠTIĆENOST CIVILA U RATU

Zaštićenost civila ili neboraca od smrtonosnog nasilja u ratu nalaže središnji dio *jus in bello* ogranka teorije pravednog rata: načelo diskriminacije. To je ujedno središnja zasada konzekvencijalističkog poimanja moralnosti rata, budući da ono pruža razvidan način da se ograniči ubijanje, sakaćenje i razaranje u ratu. Čak i pacifisti imaju dobrih razloga da ozbiljno razmotre pitanje zaštićenosti civila. Glasovita je optužba koju je Elisabeth Anscombe uputila pacifizmu zbog zanemarivanja moralne razlike između ubijanja vojnika i ubijanja civila u ratu, ustvrdivši kako to pacifiste – ne u namjeri, već u učincima – čini sukrivcima za rašireni skepticizam glede moralnih ograničenja načina vođenja rata:

Pacifizam poučava ljude da ne prave razliku između prolijevanja nevine krvi i prolijevanja bilo koje ljudske krvi. No na taj je način pacifizam pokvario ogroman broj ljudi koji ne žele djelovati prema njegovim zasadama. Oni postaju uvjereni da su opake neke stvari koje to nisu; stoga oni "opakost" – ne videći nikakvog načina da je izbjegnu – ni na koji način ne ograničuju.¹

Pacifist bi mogao uzvratiti kako je svako ubijanje, ili svako ubijanje u ratu, doista apsolutno i jednako neispravno. No tankočutniji i zato bolji odgovor bio bi pokušaj unutar pacifističke teorije pronaći neki način razlikovanja – bilo u tipu ili u stupnju – između nemoralnosti ubijanja vojnika i nemoralnosti ubijanja civila, i tako uvažiti ideju zaštićenosti civila.

Nije potrebno naglašavati teoretsku važnost ove teme, niti pak njenu važnost u praktičnom pogledu. Načelo zaštićenosti civila smatralo se jednim od glavnih postignuća moralnog napretka od ranog novovjekovlja do prvog svjetskog rata, ali ono od tada neprestano slabi. Na početku dvadesetog stoljeća, omjer vojnih žrtava u odnosu na civilne bio je osam prema jedan; do

¹ G. E. M. Anscombe, "War and Murder", *Collected Philosophical Papers*, sv. 3, Blackwell, Oxford, 1981, str. 57.

© KruZak, 2006.

Sva prava pridržana. Nijedan dio knjige ne smije se reproducirati bez prethodnog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima kratkih navoda u stručnim člancima. Izrada kopija predstavlja povredu zakona.

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 172
176

PRIMORAC, Igor
Etika na djelu : ogledi iz primijenjene
etike / Igor Primorac. – Zagreb : KruZak, 2006.

Kazalo.

ISBN 953-6463-80-6

- I. Nasilje – Etičko gledište
- II. Terorizam – Etičko gledište
- III. Patriotizam – Etičko gledište
- IV. Seksualna etika – Eseji i studije

460510083

ISBN 953-6463-80-6

Igor Primorac

ETIKA NA DJELU

Ogledi iz primijenjene etike

KruZak
Zagreb, 2006.

TERORIZAM

Čini se da se ni o jednom pitanju od javnog interesa danas ne raspravlja toliko opsežno i žestoko kao o pitanju terorizma. Za to postoji dobar razlog: prijetnja terorizma nikada nije bila toliko izražena i rasprostranjena kao što se čini da je ona to danas.

Društvene i humanističke znanosti ovim raspravama daju važan prinos. Filozofija također ima tome što pridonijeti. Kada se bave pitanjima morala i vrijednosti općenito, filozofi nastoje učiniti dvije stvari: analizirati i pojasniti pojmove koji se pritom javljaju, te analizirati, pojasniti i kritizirati argumente za i protiv raznih stajališta zauzetih u pogledu tih pitanja, kao i moralna i druga načela i vrijednosti na kojima se ti argumenti temelje. Dok društvene znanosti proučavaju uzroke, varijante i učinke terorizma, a povijest istražuje način na koji se terorizam tijekom vremena mijenjao, filozofija se usredotočuje na dva temeljna pitanja: Što je terorizam? Može li on ikada biti moralno opravdan?

Što je terorizam?

Uobičajena jezična upotreba ove riječi ukazuje na veliku raznolikost i priličnu zbrku. To raspravu o moralnim i političkim pitanjima vezanim uz terorizam čini teškim i često razočaravajućim pothvatom. Jedino što je u ovoj jezičnoj upotrebi jasno jest to da je terorizam loša stvar – ništa čime bismo se ponosili ili što bismo podržavali. Danas praktički nitko ne bi primijenio tu riječ na sebe i na svoje vlastite postupke, niti na one koje simpatizira ili čije postupke podržava. Kao što izlizana fraza kaže, onaj tko je terorist za jednu osobu, za drugu je osobu borac za slobodu. Ovo ukazuje da je na djelu dvostruki standard koji ima oblik "mi nasuprot njima".

Drugi tip dvostrukog standarda – koji je manje očit i zato je još veća prepreka razumijevanju i prosudbi terorizma – jest sklonost da se pobunjenike koji pribjegavaju nasilju optužuje da pribjega-

vaju terorizmu, a da se ne razmatra detaljnije tip tog nasilja i tko su njegove žrtve, skupa s nespremnošću da se govori o terorizmu kada se govori o nasilnim postupcima i politici neke države, a posebice vlastite države – iako je to *što* se čini isto. Ovo ukazuje na dvostruki standard koji ima oblik “državni akteri nasuprot ne-državnim” i na pretpostavku da je terorizam – što god on bio – po definiciji nešto što čine samo pobunjenici, a nikada država.

Rasprave o izraelsko-palestinskom sukobu i ulozi terorizma u tom sukobu pružaju dobar primjer. I Palestinci i Izrael činili su ono što bi mnogi htjeli nazvati terorizmom. Ipak, obje strane poriču da su se bavile terorizmom i svaka optužuje drugu za takvo postupanje. Palestinci kažu: naša borba je pravedna borba za okončanje okupacije i ugnjetavanja i stjecanje samoodređenja. I moralno i zakonski mi se u tu svrhu imamo pravo koristiti nasiljem. To nije terorizam, već naprotiv, borba za slobodu. Izraelci odgovaraju tvrdnjom da država tek koristi svoje oružane snage i službe sigurnosti radi obrane zemlje i sigurnosti njenih građana od terorističkih napadaja. Palestinci tako pretpostavljaju da je odlučujući kriterij terorizma *krajnji cilj* djelatnika: ako je riječ o legitimnom cilju poput nacionalnog oslobođenja, onda to ne može biti terorizam. Po njihovu mišljenju, “teroristi koji se bore za slobodu” jest protuslovlje. Izraelci sa svoje strane pretpostavljaju da je *identitet djelatnika* to što određuje jesu li neki nasilni postupak ili politika teroristički ili nisu. Ako je riječ o državi, onda to ne može biti terorizam, već, naprotiv, ratovanje ili redarstvena akcija; ako je to pobunjenička skupina, onda je to terorizam. Po njihovu mišljenju, “državni terorizam” predstavlja protuslovlje. Osim toga, lako je moguće da obje strane pretpostavljaju da, ako između dviju strana postoji nasilni sukob te je jedna od njih kriva za terorizam, to onda drugu stranu oslobađa optužbe za terorizam. Ako su *oni* teroristi, *mi* to ne možemo biti.

Rasprava u ovim okolnostima nužno završava nesporazumom. Filozofija bi mogla pomoći upravo u ovakvim slučajevima, ukazujući na izvore zbrke i nudeći pojašnjenje – a možda čak i definiciju – pojma o kojemu je riječ. Neću pokušavati ponuditi definiciju koja daje srž značenja “terorizma” u uobičajenoj jezičnoj upotrebi; to je vjerojatno beznadna zadaća. Također neću predložiti neku definiciju koja bi trebala biti prikladna u svakom mogućem kontekstu i pokazati se korisnom za svaku moguću svrhu. Moja bi definicija trebala biti od pomoći u kontekstu rasprave o moralnoj ispravnosti i neispravnosti terorizma, to jest definicija koju bismo

mogli upotrijebiti kako u svakodnevnim moralnim i političkim raspravama o terorizmu tako i u primijenjenoj etici – koja nije ništa drugo doli ista rasprava koja se nastavlja na nešto oprezniji i ustrajniji način i koja se oslanja na etičku teoriju.

U ove svrhe, vjerujem da se terorizam najbolje definira kao *promišljena upotreba nasilja, ili prijetnja njegovom upotrebom, protiv nedužnih ljudi, s ciljem zastrašivanja nekih drugih ljudi da učine nešto što inače ne bi učinili*.

Ovako definiran, terorizam je neizravna strategija. On ima dva cilja. Jednu osobu ili skupinu se napada izravno, kako bi se doprijelo do druge osobe ili skupine i *nju* se zastrašilo da učini nešto što inače ne bi učinila. S obzirom na važnost, neizravni je cilj primaran, a izravni je cilj sekundaran.

Sekundarni, ali izravno napadnuti cilj su nedužni ljudi. U kontekstu rata, obično se smatra da u ove spadaju svi osim pripadnika oružanih snaga i služba sigurnosti, onih koji ih opskrbljuju oružjem i streljivom i političkih dužnosnika koji su izravno upleteni u sukob.

U kojem su smislu izravne žrtve terorizma “nedužne”? One nisu krive ni za koji čin (ili propust) koje bi terorist uvjerljivo mogao iznijeti kao opravdanje za to što im čini. One ga ne napadaju; stoga terorist svoj čin ne može opravdati kao djelovanje iz samo-obrene. One ne vode rat protiv njega, niti protiv onih u čije ime on djeluje; stoga terorist ne može reći da i on samo vodi rat. One nisu odgovorne – prema bilo kojem vjerodostojnom shvaćanju odgovornosti – za (stvarnu ili navodnu) napravdu ili patnju koja se nanosi njemu ili onima za koje se on bori, za nepravdu ili patnju toliko ozbiljnu da se nasilan odgovor na nju s pravom može uzeti u obzir. Ili, ako jesu odgovorne, terorist to ne zna.

Koje su prednosti ove definicije? Prije svega, ona omogućuje razlikovanje terorizma, s jedne strane, te rata i pravog političkog nasilja, s druge strane. Dakako, pravo političko nasilje i ratni postupci mogu također zastrašivati i prisiljavati; ali njihove žrtve nisu nedužni ljudi. S druge pak strane, vojnici se u ratu mogu koristiti terorizmom; to je, zapravo, jedan od glavnih tipova državnog terorizma.

Ova definicija zadržava povijesnu vezu “terorizma” sa “strašom” (*terror*) i “zastrašivanjem” (*terrorizing*). Ona terorizam ne ograničava na političku sferu, već omogućuje da se govori o nepolitičkom terorizmu, poput kriminalnog terorizma kojim se služi mafija.

Definicija je politički neutralna: ona pokriva i državni i protudržavni terorizam, revolucionarni i kontrarevolucionarni terorizam, ljevičarski i desničarski terorizam. Ona je ujedno i moralno neutralna, barem na osnovnoj razini rasprave. Vjerujem da ona obuhvaća one elemente terorizma koji većinu nas navode da ga oštro osudimo: upotrebu ili prijetnju upotrebom nasilja protiv nedužnih radi zastrašivanja i prisile. Ali ona ne prejudicira moralno pitanje njegova opravdanja u posebnim slučajevima. Naime, ona povlači tek to da je terorizam *općenito* neispravan i stoga ne isključuje njegovo opravdanje pod stanovitim uvjetima. Prema tome, posebna teroristička djela i kampanje još uvijek treba ispitati i prosuditi same za sebe.

Još jedna prednost ove definicije jest to što pitanje moralnog statusa terorizma povezuje s teorijom pravednog rata. Jer središnja zasada ove teorije – načelo diskriminacije – govori nam da ne smijemo promišljeno napadati nedužne civile.

Definicija je očito u nekim aspektima uža, a u drugim aspektima šira nego što bi to dopustila uobičajena jezična upotreba. Napadaji pobunjenika na vojnike ili redarstvenike – koje vlasti i mediji prikazuju, a javnost percipira kao terorističke – ne bi se smatrali terorizmom, već prije političkim nasiljem ili gerilskim ratovanjem. S druge strane, bombardiranje njemačkih i japanskih gradova u drugom svjetskom ratu, ili brojne napadaje izraelske vojske na Libanon i neke njene akcije na okupiranim područjima u vrijeme pisanja ovog članka, obično se prikazuje kao ratne postupke, ali njih bi se smatralo terorizmom prema mojoj definiciji.

Treba li me ovaj prigovor zabrinuti? Mislim da ne. Ako se nadamo tankočutnijoj i kritičnoj moralnoj prosudbi ovih pitanja, ne bismo se trebali pretjerano držati konvencionalne jezične upotrebe. Važno je to da su u prvom slučaju ciljevi vojnici ili redarstvenici, a ne nedužni ljudi. U drugom se slučaju promišljeno gađa nedužne ljude s ciljem zastrašivanja i prisile. Prvi slučaj ne uključuje četiri moralno problematične sastavnice koje definicija izdvaja; drugi ih slučaj uključuje. S druge strane, s moralne točke gledišta, teško da može biti važno to je li bomba postavljena ručno ili je ispuštena iz zrakoplova, ili pak to tko nosi ili ne nosi vojnu odoru.¹

¹ Za detaljnije razmatranje pitanja definicije terorizma vidi moj članak "Što je terorizam?", u *Filozofija na djelu: Rasprave i ogledi iz praktične filozofije*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001.

Može li terorizam ikada biti moralno opravdan?

Složimo li se da je terorizam nasilje, ili prijetnja nasiljem, protiv nedužnih osoba ili skupina, s ciljem zastrašivanja i prisile nekih drugih osoba ili skupina, sljedeće pitanje koje valja postaviti jest može li on ikada biti moralno opravdan. Odgovor na to pitanje ovisit će o našem pristupu moralnim pitanjima, o našoj etičkoj teoriji. Zapadna filozofija morala dosad je razvila dva glavna pristupa ili dva tipa etičke teorije: konzekvencijalizam i nekonzekvencijalizam.

Konzekvencijalizam nam veli da ljudsko djelovanje prosudimo isključivo s obzirom na njegove posljedice. Kada su njegove posljedice dobre (uzevši sve u obzir), neki čin ili politika su ispravni; kada su one loše (uzevši sve u obzir), oni su neispravni. Ništa nije ispravno ili neispravno, obvezujuće ili zabranjeno, samo po sebi, već jedino u svjetlu svojih posljedica. Dobru ili lošu narav posljedica poima se obzirom na to kako one utječu na ljude na koje utječu. Ovdje različite verzije konzekvencijalizma nude različita objašnjenja: pridonose li posljedice nekog djelovanja ili načina djelovanja sreći ili pak uzrokuju patnju, ili promiču li interese ljudi ili ih pak unazađuju, ili ispunjavaju li preferencije ljudi ili ih pak osujećuju.

Terorizam se također prosuđuje isključivo obzirom na njegove posljedice. To znači da ni on nije moralno neispravan sam po sebi, već samo onda kada ima loše posljedice (uzevši sve u obzir). Naravno, s obzirom na to što on jest, vjerojatno je da će najčešće imati loše posljedice, tako da će ga konzekvencijalisti najčešće osuditi kao moralno neispravnog.

Konzekvencijalistički će mislitelji također kritizirati one koji terorizmu pribjegavaju prebrzo, bez dovoljno temeljite provjere da li će njihova teroristička djela i kampanje doista biti opravdana svojim posljedicama. To je nešto što mnogi teroristi čine i čemu mnogi apologeti terorizma znaju progledati kroz prste. Konzekvencijalističko opravdanje nekog terorističkog čina ili politike mora pokazati tri stvari: da je cilj kojemu se teži dovoljno dobar da opravdava nanese zlo; da će se terorizmom taj cilj doista postići; i da ga se ne može postići bilo kojim drugim, manje problematičnim sredstvima.

Konzekvencijalisti, međutim, nemaju nikakvog argumenta protiv onih terorista koji svoje proračune obave odgovorno i temeljito, te zaključuju da će terorizam doista, u danim okolnostima,

imati dobre posljedice uzevši sve u obzir – recimo, da će doista dovesti do oslobođenja od ugnjetavačke strane vladavine, što se ne može postići ni na koji drugi način.

Nismo li zadovoljni ovim stajalištem i želimo li oštrij kritiku terorizma, stajalište o njegovom moralnom statusu koje dopušta manje toga, moramo se okrenuti nekonzekvencijalističkim etičkim teorijama. Ove nam teorije ne govore da posljedice nisu važne; reći to bilo bi posve neprihvatljivo. One nam govore to da su važni i drugi razlozi – poput pravednosti i pravā – i da su neka djela ili načini djelovanja ispravni ili neispravni po sebi, neovisno o njihovim posljedicama.

S nekonzekvencijalističkog stajališta, terorizam se doista nadaje kao nešto što se nikada, ili gotovo nikada, ne može moralno opravdati. Da bismo vidjeli zašto, promotrimo dva središnja nekonzekvencijalistička prigovora terorizmu.

Kao prvo, terorizam se ogrješuje o temeljno moralno načelo poštivanja osoba. Načelo poštivanja osoba može se protumačiti na (barem) dva načina. Poštivanje osoba može se razumjeti kao poštivanje njihovih osnovnih ljudskih prava. Ljudska bića treba poštivati kao posjednike prava, koja određuju stanovito područje slobode, priznajući i štiteći na taj način osobnost. Terorist ne može poštivati osobnost u tome smislu. Jer ako uopće imate bilo koja osnovna prava, jedno od njih je svakako pravo da ne budete ubijeni ili osakaćeni za volju cilja koji terorist hoće postići.

Alternativno, poštivanje osoba može se uzeti tako da znači da se s njima ne postupa kao s pukim sredstvima. Nastojeći formulirati vrhovni moralni zakon, Kant je naložio da s čovječnošću, bilo u našoj vlastitoj osobi ili u osobi drugoga, nikada ne postupamo kao s pukim sredstvom, već uvijek ujedno kao sa svrhom. Kao što je poznato, pojedinosti i implikacije Kantova shvaćanja predmeti su značajnih prijepora. Ali sa sigurnošću se može reći da, u najmanju ruku, njegovo načelo nalaže da bi drugi trebao moći "sudjelovati u svrsi" našeg postupka prema njemu, to jest da bi se s tim postupkom mogao suglasiti.² No upravo je to ono što žrtva terorista ne može učiniti. Štoviše, terorizam se često iznosi kao paradigmatički primjer svodenja drugih ljudi na puka sredstva i kršenja onoga što Kant ističe kao jednu formulaciju vrhovnog moralnog zakona.

² I. Kant, "Osnov metafizike čudoreda", u *Dvije rasprave*, preveo V. D. Sonnenfeld, Matica hrvatska, Zagreb, 1953, str. 192–193.

Drugi glavni nekonzekvencijalistički prigovor terorizmu vraća nas na razliku između odgovornosti i njenog nepostojanja, ili između krivnje i nedužnosti. Ovo je jedno od najosnovnijih moralnih razlikovanja. Iz moralne i pravne perspektive dajemo mu počasno mjesto u bilo kojem razmatranju rata ili nasilja općenito. Njegov je smisao to da neprijateljsko ophođenje s drugim ljudskim bićem mora biti opravdano činjenicom da su on ili ona odgovorni za neko zlodjelo čija je težina razmjerna težini našeg odgovora. Oni koji za takvo zlodjelo nisu odgovorni ne bi trebali biti izloženi neprijateljskom ophođenju, a posebice ne smiju biti izloženi nasilju. Filozofi ovu tvrdnju obično ne nastoje dokazati, već je, dapače, uzimaju kao svoju polazišnu točku kada iznose argumente o moralnosti nasilja, rata i terorizma. Ta je zaštićenost pripadna normalnim međuljudskim odnosima, i ono što treba objasniti nije kako je stječemo, već kako je i pod kojim uvjetima možemo izgubiti. Međutim, teroristi promišljeno napadaju, ubijaju i na druge načine nanose ozbiljno zlo nedužnim ljudima; to, kao i cilj zastrašivanja i prisile koji na taj način nastoje postići, jest ono što ih čini teroristima.

Dakako, neki teroristi tvrde da njihove žrtve nisu nedužne. Ali oni to mogu tvrditi tek nakon što pojmove odgovornosti i krivnje prošire toliko drastično da im to omogućuje reći stvari kao "Svi su Izraelci odgovorni za politiku Šaronove vlade", "Svi su Palestinci upleteni u terorizam" ili "Svi su Amerikanci krivi za američki imperijalizam". Međutim, kada se pojmove odgovornosti ili krivnje rastegne do te mjere, sama razlika između odgovornosti i njenog nepostojanja, ili između krivnje i nedužnosti, više nema mnogo smisla, barem kada je riječ o postupcima terorista prema njihovim žrtvama.

Ovi prigovori terorizmu pokazuju da je on u raskoraku s nekim od najtemeljnijih moralnih vjerovanja koja mnogi od nas prihvaćaju. Oni koji dijele ova vjerovanja smatrat će da konzekvencijalističko shvaćanje terorizma dopušta previše toga i da je uvelike promašeno, jer se ne bavi onim što je ovdje sporno. No moraju li oni reći da terorizam *nikada* ne može biti opravdan, bez obzira na posljedice?

Neki žele reći upravo to: terorizmu se nikada ne smije pribjeći, i to je sve što se o tome ima za reći. Australski filozof Tony Coady – koji je opsežno istraživao moralnost nasilja, rata i terorizma – argumentira da je "bolje da pribjegavanje terorizmu od-

mah osudimo, bez ikakvog dopuštanja izuzetaka, bilo da se radi o državama, revolucionarima ili vjerskim fanaticima.”³ Općenito, ali naročito u trenutnom svjetskom stanju pripravnosti pred terorizmom, moralnu zabranu terorizma trebamo shvatiti i promicati kao apsolutnu.

Drugi (među koje i ja spadam) zagovaraju jednu manje beskompromisnu opciju. Oni odbacuju konzekvencijalističko stajalište da je terorizam opravdan kada god su njegove posljedice dobre (uzevši sve u obzir), ali dopušta da bi on mogao biti opravdan u stanovitim ekstremnim i izuzetno rijetkim okolnostima. To stajalište ne bi trebalo brkati s argumentom o “jedinoj metodi koja je dostupna siromašnima i nemoćnima”, načinom “izjednačavanja uvjeta borbe”, koji je popularan među apologetima terorizma. Jer stajalište koje imam u vidu postavlja dva uvjeta: da je terorizam doista jedina metoda koja je dostupna i za koju je vjerojatno da će uspjeti, te da to što će se njegovom upotrebom spriječiti jest zlo toliko veliko da se može nazvati moralnom katastrofom.

No što je to zapravo moralna katastrofa? Na to pitanje nije moguće dati precizan odgovor, odgovor koji bi nam omogućio da povučemo jasnu crtu razgraničenja između toga što jest i što nije moralna katastrofa. Ono što se ipak može reći, kao prvo, jest – protivno stajalištu boraca protiv društvenog ili gospodarskog ugnjetavanja, ili kolonijalne vladavine, ili strane okupacije – da su izuzetno rijetka zla takvih razmjera da mogu opravdati masovno ubijanje i sakaćenje nedužnih ljudi i razaranja svake vrste. Nije svaki slučaj ugnjetavanja, strane vladavine ili okupacije – ma kako oni bili moralno neobranjivi – primjer moralne katastrofe o kakvoj je ovdje riječ.

Kao drugo, mogu navesti primjere moralne katastrofe. Ako je neki narod izložen genocidu, ili pak pokušaju “etničkog čišćenja” iz svoje zemlje, onda se on suočava s istinskom moralnom katastrofom i s pravom može uzeti u obzir terorizam kao sredstvo borbe protiv takve sudbine. Dakako, u takvom će slučaju biti moralno opravdano pribjeći terorizmu jedino ako postoje veoma dobri razlozi za vjerovanje da će terorizam uspjeti tamo gdje ništa drugo neće: u sprečavanju ili zaustavljanju genocida ili “etničkog čišćenja”. Očito, slučajevi u kojima su oba ta uvjeta zadovoljena

³ C. A. J. (Tony) Coady, “Terorizam, pravedan rat i krajnja nužda”, u T. Coady i M. O’Keefe (ur.), *Terorizam i pravednost: Moralni argumenti u opasnom svijetu*, preveo N. Petrović, Kružak, Zagreb, 2004, str. 41.

bit će iznimno rijetki; štoviše, takvih slučajeva praktički – ali ne i apsolutno – neće ni biti.⁴

Prisjetimo li se na ovome mjestu razlike između državnog i nedržavnog terorizma, te postavimo pitanje za koji od njih je vjerojatnije da će biti opravdan u ovom smislu, čini se da bi odgovor bio sljedeći. Suočivši se s izgledom moralne katastrofe, praktički bi svaka država raspolagala s drugim opcijama osim upotrebe terorizma. Tako drugi od dvaju uvjeta opravdanja pomoću “moralne katastrofe” neće biti zadovoljen. S druge se strane čini vjerojatnijim da bi se u takvim okolnostima, gdje doista nema nikakve alternative, mogla naći zajednica koja nema svoje države. Prema tome, takva bi zajednica mogla moći opravdati svoje pribjegavanje terorizmu kada se suočava s prijetnjom genocida ili “etničkog čišćenja”. To je, ustvari, jedan od razloga zbog kojih vjerujem da je državni terorizam s moralne točke gledista uglavnom gori od terorizma kojim se koriste skupine koje nemaju svoje države.⁵

⁴ Za podrobniju raspravu o moralnom opravdanju terorizma vidi moj članak “Terorizam i moral”, u *Filozofija na djelu*.

⁵ O tome vidi tekst “Državni terorizam i protuterorizam” u ovoj knjizi.

Glavni urednik
Filip Grgić

Za izdavača
Kruno Zakarija

Naslov izvornika
Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World, Edited by Tony Coady and Michael O'Keefe, Melbourne University Press, 2002.

© Autori pojedinih članaka i ur. izdanja T. Coady i M. O'Keefe
© za hrvatski prijevod *KruZak*, 2004.

Sva prava pridržana. Niti jedan dio knjige ne smije se reproducirati bez prethodnog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima kratkih navoda u stručnim člancima. Izrada kopija predstavlja povredu zakona.

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 323.28:1>(082)
172:32>(082)

TERORIZAM i pravednost : moralni
argumenti u opasnom svijetu / priredili
Tony Coady i Michael O'Keefe ; s
engleskoga preveo Neven Petrović. –
Zagreb : KruZak, 2004.

Prijevod djela: *Terrorism and justice*. –
Bibliografija. – Kazalo.

ISBN 953-6463-42-3

1. Coady, Tony 2. O'Keefe, Michael
I. Terorizam — Studija

II. Terorizam — Etičko gledište

440830015

ISBN 953-6463-42-3

TERORIZAM I PRAVEDNOST

Moralni argumenti u opasnom svijetu

Priredili
TONY COADY i MICHAEL O'KEEFE

S engleskoga preveo
NEVEN PETROVIĆ

KruZak
Zagreb, 2004.

nedržavne grupe, te je moralno pogrešno kada ga koriste države da bi im odgovorile. Dvije krivice ne čine pravicu. Drugo, upotreba nasilja da bi se uhitili ili čak ubili teroristi legitimna je ako je u skladu s uvjetima *jus ad bellum* koji upravljaju moralnošću kod pribjegavanja ratu. Jedan od ključnih uvjeta, ovdje najrelevantniji, a posebno relevantan za sadašnji "rat protiv terorizma", jest je li vjerojatno da će takva akcija postići uspjeh. Ovdje je teško znati što se točno smatra uspjehom. Davanje oduška bijesu ili žalosti teško da može zadovoljiti. Privođenje počinitelja terorističkog napada pravdi ili njihovo uništavanje bio bi legitiman čin, isto kao i smanjenje izgleda za buduće terorističke napade. Sada, u vrijeme pisanja ove rasprave, još nije jasno je li rat u Afganistanu ispunio ove ciljeve. Daljnja kampanja nasilja protiv onih nacija koje je predsjednik Bush klasificirao kao pripadnike "osovine zla" s ovoga stajališta izgleda čak još problematičnija. Također je dvojbeno bi li ona zadovoljila uvjete "posljednjeg izlaza" i proporcionalnosti. Konačno, općenitije, masovna zračna bombardiranja kojima se pomaže vojno rušenje zlih režima vjerojatno neće ni politički ni moralno zadovoljiti kao odgovor na terorizam. Paradigma ratovanja "država protiv države" slabo je prilagođena prijetnji terorista poput onih iz "al-Kaide", jer takvi teroristi nemaju sjedište u nekoj državi, relativno su nezavisni od nacija koje im pružaju utočište te se pothranjuju ugnjetavanjem i nepravdom u međunarodnom poretku kojima se kampanje nasilja uopće ne bave. Kampanje bombardiranja, kao ona u Afganistanu, neizbježno dovode do alarmantno velikog broja žrtava među onima koji ne sudjeluju u borbi, te do šteta u civilnoj infrastrukturi. Čak i tamo gdje nema direktne namjere da se takvo što proizvede, obim razaranja može otkrivati nemoralnu ravnodušnost prema životima nevinih.

3.

Politički terorizam kao oružje onih koji nemaju političku moć

Robert Young

Budući da postoje tolika razmimoilaženja o tome kako bi trebalo karakterizirati (politički) terorizam, mislim da bih trebao započeti razmatranjem o tome kako ga ja osobno karakteriziram. U tom ću procesu prikazati svoje neslaganje sa stajalištima nekih drugih autora koji su dali svoj doprinos ovoj knjizi. S obzirom na to da o ovoj temi postoje tako različita razmatranja, neću ponuditi definiciju niti pokušati pružiti skup nužnih i dovoljnih uvjeta za ispravnu upotrebu tog termina, budući da se ne želim usredotočiti na probleme definiranja, a kamoli pokušati se osloniti na definicijske odredbe ili stvoriti dojam kako moj prikaz nije sporan. Umjesto toga, nabrojiti ću značajke koje, po mom mišljenju, najbolje opisuju što terorizam zapravo uključuje.

Usredotočit ću se na terorizam koji provode pojedinci ili grupe iza kojih ne stoji nijedna država. Nije mi namjera isključiti ideju o državnom terorizmu (o čemu će biti riječi u posebnom poglavlju).¹ Upravo suprotno, smatram da je državni terorizam vrlo raširen. Ovo je vrlo važno naglasiti, jer državni terorizam nije oružje onih koji nemaju političku moć (što je tema ovog poglavlja), već upravo onih koji je imaju.

¹ Primorac, poglavlje 4. u ovoj knjizi.

Ukratko ću se osvrnuti na tvrdnju da je, s moralne točke gledišta, najbolji način obrane onog političkog terorizma koji ne provode države promatrati ga kao oružje koje oni koji nemaju na raspolaganju konvencionalnu političku moć mogu koristiti da bi se borili za pravedne stvari, a koje su spriječeni drugačije promicati.

Značajke terorizma

Terorističke su akcije (bez obzira na to jesu li u obliku izoliranog napada ili kao dio dugotrajne kampanje) političke akcije koje uključuju upotrebu nasilja ili prijetnju upotrebe nasilja. Nasilje može biti usmjereno prema osobama ili prema materijalnim dobrima.² Činjenica da materijalna dobra mogu biti metom terorističkog napada ponekad se poriče i često zane-maruje, ali primjera ima vrlo mnogo: npr. Afrički nacionalni kongres u Južnoafričkoj Republici izvršio je mnoštvo terorističkih napada na infrastrukturu; ili Tamijski tigrovi, koji su tijekom 2001. godine uništili veći dio zrakoplovne flote Sri Lanke (Sri Lankan Airways). U načelu, nasilje obično poprima fizički oblik, ali može biti i psihološko.

1. Upotreba ili prijetnja upotrebe nasilja ima za cilj stvaranje tjeskobe, straha ili užasa, te rušenje uobičajenih razina povjerenja u društvu, među nekom određenom grupom (čak i ako izravna meta napada nisu članovi ili materijalno vlasništvo članova te grupe).
2. Oni koji posežu za nasiljem mogu djelovati kao pojedinci, ali je uobičajenije da djeluju kao pripadnici organizirane grupe. Pojedinci ili grupe iza kojih ne stoji država djeluju kao pobunjenici kada se počnu koristiti terorizmom, dok država koja se njime služi čini to da bi održavala vlastite zakone ili zadržala politički *status quo*.

² Suprotno Teichman, *Pacifism and the Just War*, str. 92; i Igor Primorac, "What is Terrorism?" (1990), str. 133 i dalje.

3. Ciljevi zbog kojih se koristi terorizam mogu se protezati od zastrašivanja ili prisile neke ciljane grupe kako bi se ona primorala da udovolji političkim zahtjevima terorista, preko zadobivanja publiciteta za ono za što je predmet borbe, podizanja morala među članovima terorističke skupine ili čak iznuđivanja poslušnosti od strane istih, pa sve do pokušaja izazivanja kaosa na određenom teritoriju ili izazivanja represivne reakcije državnih vlasti.³
4. Iako mnogi tvrde da terorizam uvijek uključuje neselektivnu ili nasumičnu upotrebu nasilja (a neki idu čak toliko daleko da tvrde kako je to neizostavno), to ne mora biti slučaj.⁴ Ne samo da terorizam može biti usmjeren prema materijalnim dobrima, kao što je već spomenuto, nego se također moramo podsjetiti da se često daju upozorenja o terorističkim akcijama koje se pripremaju kako bi se izbjegle nepotrebne žrtve koje nisu meta same po sebi, ali se mogu zateći u blizini mjesta gdje će se akcija provesti. Štoviše, terorizam je barem u nekim prilikama usmjeren na specifične mete kako bi se postigao točno određeni cilj koji teroristi imaju na umu. Opća je istina da što je teroristička akcija više nasumična, to će za nju biti teže pronaći moralno opravdanje (iz razloga o kojima će biti više riječi kasnije). Najmanje dva autora zastupljena u ovoj knjizi iznijela su znatno različite postavke o ovoj temi u svojim prijašnjim radovima o terorizmu. C. A. J. Coady je, na primjer, definirao terorizam kao "politički čin, obično počinjen od strane organizirane grupe, koji uključuje namjerno ubijanje ili drugo ozbiljno ozljeđivanje onih koji ne sudjeluju u borbi, ili prijetnju istim, ili namjerno i ozbiljno oštećivanje vlasništva

³ Wardlaw, *Political Terrorism*, str. 42.

⁴ Wilkinson, *Political Terrorism* (1974); Coady, "The Morality of Terrorism"; Walzer, "Terrorism"; Primorac, "What is Terrorism" (1990), Lomasky, "The Political Significance of Terrorism".

tva te iste kategorije osoba ili prijetnju istim".⁵ Dobra strana ove definicije jest što priznaje da terorizam može uključivati i oštećivanje vlasništva; međutim, ona prejudicira pitanje o moralnoj opravdanosti političkog terorizma. Igor Primorac zauzima još oštrije stajalište smatrajući da terorizam nužno uključuje upotrebu ili prijetnju upotrebe nasilja usmjerenog na "nevine ljude".⁶ Stoga iznenađuje što on smatra da time moralnu osudu terorizma nije učinio analitički istinitom,⁷ ali s obzirom na to da ono što on kaže, što je slučaj i kod Coadyja, implicira da terorizam predstavlja ozbiljno moralno zlo, i on također prejudicira isto pitanje.

5. Unatoč ovome što sam upravo rekao, mnogi vjeruju da terorizam neizostavno uključuje nasilje ili prijetnju nasiljem nad onima koji ne sudjeluju u borbi (što je šifra za "nevine"), te tako propušta očuvati vitalne distinkcije koje su razvijene kroz razmatranje moralnosti nasilja u ratu, kao što su razlike između onih koji sudjeluju i koji ne sudjeluju u borbi. Odbijam takvu vrstu moralizirane definicije. Takva definicija ne samo da prejudicira pitanje o moralnoj opravdanosti terorizma, već je također neopravdano preskriptivna u pogledu toga koja se vrsta političkog nasilja može smatrati terorizmom. Ona implicira, na primjer, kada teroristička grupa ne daje unaprijed upozorenje kako bi ljudima dala mogućnost da evakuiraju zgradu prije bombardiranja, te su stoga pretrpljene žrtve, da je tada izvršen teroristički čin, a ako je dano upozorenje pa stoga nije bilo žrtava, onda to nije teroristički čin nego tek *sabotaža*, kako bi to htjeli neki od onih koji nude ovakvu definiciju. A što se druge točke tiče, razmotrite npr. napad kamionom-bombom na ame-

⁵ Coady, "The Morality of Terrorism", str. 52.

⁶ Primorac, "What is Terrorism?" (1990), str. 133.

⁷ Primorac, "What is Terrorism?" (1990), str. 136.

ričku mornaričku bazu u Libanonu 1983. godine, u kojem je poginulo više od 200 vojnika. Lomasky zauzima herojsko stajalište da je taj incident bio teroristički čin tek u marginalnom smislu. Drugi slučajevi u kojima je bilo ubijanja ili pokušaja ubojstva pojedinaca koje se teško može smatrati civilima – kao npr. otmica i ubojstvo bivšeg talijanskog premijera Alda Mora 1978. od strane Crvenih brigada, ili pokušaj Irske republikanske armije da ubije tadašnju britansku premijerku Margaret Thatcher i članove njezinog kabineta u njihovom hotelu u Brightonu 1984. godine, smatrani su *atentatom* ili pokušajem atentata a ne terorističkim činom. Takve reklasifikacije mogu spasiti moraliziranu definiciju, ali nisu od velike pomoći za pažljivu analizu fenomena terorizma.

Pretpostavimo (pa makar, bar za neke čitatelje, samo rasprave radi) da gore navedena lista značajki pruža dovoljno jasnu karakterizaciju terorizma koja ne prejudicira neka pitanja. To još uvijek za diskusiju ostavlja otvorenim može li se ijedan teroristički čin smatrati moralno opravdanim. Zato ću se sada okrenuti razmatranju o tomu mogu li se pojedinci ili grupe opravdano poslužiti terorizmom. Međutim, treba unaprijed reći da će čak i uz karakterizaciju koju sam ponudio biti teško pružiti uvjerljive moralne razloge za opravdavanje takvih nasilnih političkih akcija, kad god one uključuju ozljeđivanje ili ubijanje nevinih.

Može li terorizam biti moralno opravdan?

Postojeće obrane terorizma⁸ često započinju tvrdnjom da je, barem u nekim okolnostima, kada onima koji su ozbiljno ugroženi nije moguće zadobiti političku moć, pribjegavanje

⁸ Na primjer, vidi moj tekst "Revolutionary Terrorism, Crime and Morality"; i Valls, "Can Terrorism Be Justified?".

terorizmu možda jedino rješenje za njih, makar time zadobili tek šansu da se za njih čuje. Neki kritičari, poput Michaela Walzera,⁹ u startu odbijaju takvu tvrdnju, smatrajući da je praktički nemoguće doći do "jedinog rješenja" jer uvijek postoji nešto drugo što se može pokušati, čak i kad se radi o najozbiljnije ugnjetenima. (Da budemo pravedni, Walzer smatra da isto to važi i za države koje su po njegovom mišljenju isuviše spremne ići u rat pod izlikom da je to za njih jedino rješenje.) Međutim, ovo Walzerovo rješenje slab je odgovor jer ne predstavlja puno više od insistiranja na tome da, bez obzira na to koliko nerealne ili beznadne preostale mogućnosti mogle biti, njih ipak treba pokušati. Recite to npr. nekom pripadniku podređene manjinske grupe koja je ozbiljno ugrožena sistematskim nasiljem od strane većine (u novije vrijeme onima s Kosova ili Aceha) ili građanima zemlje pod vojnom okupacijom druge, snažnije nacije (npr. Cipra pedesetih godina prošlog stoljeća, kad su ga okupirale britanske vojne snage). Usprkos uobičajenom gledištu o Gandhiju kao o isključivom zagovaratelju nenasilja, a svakako bez želje da kažemo da bi on bio podržao terorizam, vrijedi spomenuti kako je čak i on smatrao da se "bolje nasilnim sredstvima oduprijeti ugnjetavanju negoli predati se" u slučaju kada bi nenasilan odgovor bio unaprijed osuđen na propast.¹⁰

Odgovor koji više obećava mogla bi biti sugestija kako se tvrdnja onih koji uvjeravaju da su prisiljeni okrenuti se terorizmu zato što nemaju političke moći zasniva na dvjema vrlo različitim idejama. S jedne strane, teroristi tvrde da oni kao grupa nemaju nikakvu moć u usporedbi s državom kojoj se protive, a s druge strane da nisu sposobni, kao grupa, da zadobiju i mobiliziraju širu podršku za svoju borbu (bilo u obliku nenasilnog otpora, gerilskog ratovanja i slično).¹¹ Walzer

⁹ Walzer, "Terrorism", str. 239.

¹⁰ Kao što je citirano u Held, "Terrorism, Rights and Political Goals", str. 78.

¹¹ Walzer, "Terrorism: A Critique of Excuses", str. 240.

smatra da bismo se trebali usredotočiti na ovu drugu tvrdnju, dok ja smatram da bismo to trebali učiniti s onom prvom. On dodaje da će u istinski despotskoj i represivnoj situaciji državni terorizam ionako biti imun na izazov koji dolazi od revolucionarnog terorizma, ili na neki pokušaj da se putem terorizma dovede do značajnije društvene reforme, dok će u demokratskom ozračju biti dostupne i druge strategije, osim terorističkih, za postizanje sličnih ciljeva. On smatra da u demokratskom kontekstu, ako je razlog opravdan, postoje i pravedna sredstva koja će se moći koristiti.

Razmotrimo ove tvrdnje obrnutim redoslijedom. Čak i tamo gdje su prisutni neki "ornamenti" demokracije (periodični izbori i slično), nekim grupama još uvijek može biti teško postići da zadobiju dužnu pažnju za svoje pritužbe. Na jednom od nekoliko mjesta za koje se može reći da je terorizam bio čimbenikom pri uvođenju političkih promjena, u Sjevernoj Irskoj,¹² država je uspostavljena na takvoj demografskoj osnovi koja je činila vjerojatnom kako će manjina koja je željela ujedinjenu Irsku redovito bivati nadglasana od brojčano većeg dijela stanovništva koji je želio ostati dijelom Ujedinjenog Kraljevstva te kao posljedica toga taj manjinski dio nije imao pristupa ozbiljnoj političkoj moći i prilikama. (Odlučio sam govoriti o "manjini" i o "brojčano većem dijelu" zbog toga što bi upotreba termina "Katolici" i "Protestanti" netočno navodila na pomisao da se radi o vjerskoj borbi, a ne političkoj.) Naravno da postoji razlika između učinkovitosti i moralne opravdanosti terorizma, ali čak i ako priznamo tu činjenicu, još je uvijek moguće da neki ograničeni oblici terorizma mogu biti opravdani, čak i tamo gdje su prisutne neke značajke demokracije, u slučaju kad bi zadobivanje dužne pažnje za ozbiljne probleme drugačije bilo nemoguće. Stoga, uz pretpo-

¹² Jan Narveson, "Terrorism and Morality", str. 14, oslanjajući se na Edward Hyams, *Terrorists and Terrorism*. Za korisnu raspravu o jednom elementu terorizma u Sjevernoj Irskoj u prošlom stoljeću vidi George, "The Ethics of IRA Terrorism".

stavku da su se nenasilne opcije pokazale beskorisnima, ako su mete pažljivo odabrane i ograničene na materijalne objekte, ili na one koji se ne mogu tako lako smatrati nedužnima, čak i u okruženju s demokratskim obilježjima, možda bi bilo moguće moralno opravdati terorizam.¹³

Sad bih htio razmotriti Walzerovu tvrdnju da će izvan demokratskog okružja teroristička taktika vjerojatno biti osuđena na propast zbog toga što će država imati toliku političku moć da će biti neosjetljiva na napade. To jednostavno ne prihvaćam. Irgun Cvai Leumi (Nacionalna vojna organizacija iz Palestine) i Stern Gang (Sternova banda) koristili su terorističke taktike protiv britanskih vlasti u Palestini da bi postigli bitno drugačiji politički aranžman za stvaranje izraelske države nego što bi to u protivnom bio slučaj. Stoga možemo reći da se takva taktika pokazala donekle uspješnom.¹⁴ Slično tome, teroristički činovi koje su izvodili pripadnici Afričkog nacionalnog kongresa (ANC) svakako su bili jedan od čimbenika koji su doveli do rušenja apartheida i uvođenja demokratsnijeg društva koje je danas prisutno u Južnoafričkoj Republici. Nedostatak podrške naroda zasigurno nije bio ono zbog čega su tamošnji crnački aktivisti bili politički nemoćni; bio je to očito nedostatak moći u odnosu na despotsku državnu vlast i njen institucionalni aparat. Ne samo da članovi ANC-a koji su izvodili terorističke činove nisu imali političku moć, nego su i tvrdili da nastupaju u ime ogromne, ali politički nemoćne, većine stanovništva. Istina je da sam po sebi terorizam ne bi uspio srušiti taj režim ali je svakako u tome odigrao značajnu ulogu. Sada je važno, kao što sam ranije rekao, razlučiti učinkovitost terorističkog čina od njegove moralne opravda-

¹³ Robert Fullinwider je skrenuo pozornost na način na koji se terorizam ponekad koristio, u okviru onog što smatramo demokracijama, kako bi se postigla industrijska promjena (nasuprot političkoj). Vidi njegov tekst "Understanding Terrorism", str. 252 i dalje.

¹⁴ Za korisnu raspravu vidi Gordon i Lopez, "Terrorism in the Arab-Israeli Conflict".

nosti. Ali s obzirom na strašne patnje koje je prouzročio sistem apartheida, neke od pažljivo usmjerenih terorističkih akcija ANC-a u Južnoafričkoj Republici izgleda da se mogu ubrojiti među moralno opravdane upotrebe političkog nasilja. Međutim, kako bih tu procjenu učinio vjerodostojnom, trebam reći i kako bi se ona mogla podržati (barem koliko to dopušta raspoloživi prostor).

Opravdava li nedostatak političke moći terorizam bez obzira na sve ostalo?

Ne, dakako da ne opravdava. Ništa više, ustvari, nego što borba za "pravednu stvar" u vidu rata opravdava sve ono što se čini za postizanje tog cilja. Posezanje za ratom može biti opravdano, i tako zadovoljiti standarde *jus ad bellum* (pravednosti rata), a da vođenje ratovanja ne zadovoljava standarde *jus in bello* (pravednosti u ratu). Mnogi koji odbacuju moralnu opravdanost terorizma čine to zato što ne vjeruju da terorizam može zadovoljiti stroge zahtjeve potonjeg od ova dva standarda. Može se priznati da se neki teroristički činovi, ili čak kampanje, poput nekih ratova, mogu poduzeti kao krajnje rješenje, iz nužde, i da imaju neke šanse za uspjeh. Ali oni koji se oštro protive moralnoj opravdanosti terorizma tvrde da terorizam ne može zadovoljiti daljnji i središnji zahtjev *jus in bello* da svaki odgovor treba biti proporcionalan. Kao argument u prilog tome oni navode kako nije moguće da odgovor bude proporcionalan ako se ne poštuje imunitet onih koji ne sudjeluju u borbi. U okviru teorije pravednog ratovanja pitanje o tome tko sve točno ima pravo na status osobe koja ne sudjeluje u borbi jest predmet rasprave,¹⁵ ali nema potrebe da u to ulazimo zato što, kao što smo vidjeli, terorizam ne mora uključivati napad na one koji ne sudjeluju u borbama. Neki također kažu

¹⁵ Vidi, na primjer, Walzer, *Just and Unjust Wars*; Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*; Holmes, *On War and Morality*.

da, budući da terorizam ne pravi razliku između onih koji mogu biti njegov cilj, on ne može zadovoljiti idući zahtjev *jus in bello*, a to je da svaka vrsta nasilja mora zadovoljiti test selektivnosti. Ponovno odvrćam, vidjeli smo da terorizam ne mora biti nasumičan, te tako ne mora pasti na ovome testu.

Tradicija pravednog rata poziva se na ono što filozofi nazivaju nekonsekvencijalističkim razmatranjima. Prema nekonsekvencijalistima, ispravnost ili pogrešnost onoga što činimo ne određuje se isključivo prema tome koliko su dobre ili loše posljedice našeg djelovanja. Postoje različiti načini shvaćanja o tome u čemu se dobro ili loše sastoje, ali ću za sada uzeti da se radi o tome u koliko dobrom ili lošem stanju neko djelo ostavlja one na koje utječe.¹⁶ Nekonsekvencijalisti uobičajeno smatraju da moralna prosudba mora u obzir uzeti *prerogativu* da se ne maksimalizira dobro (npr. pri provođenju naših vlastitih projekata), te *ograničenja* na postizanje najboljih mogućih ukupnih posljedica (kao u slučaju kada bi se to kosilo s obvezom da se drugima namjerno ne naškodi). Suprotno tome, konsekvencijalisti smatraju da se ispravnost ili pogrešnost onoga što činimo određuje isključivo time maksimalizira li ono što radimo dobre posljedice (ili, po nekim novijim autorima, zadovoljava, tj. postiže zadovoljavajuće dobre posljedice, mada manje od maksimalnih, jer bi zahtjev da one budu maksimalne iziskivao teške ili skupe kalkulacije). Jasno je da bi konsekvencijalisti neke terorističke akcije mogli smatrati opravdanim zato što one postižu više dobrih nego loših posljedica.¹⁷ Ovo nije trenutak za promoviranje konsekvencijalističkog ili nekonsekvencijalističkog pristupa etici, a kamoli za razmatranje o tome može li se pokazati je li u određenim okolnostima iz nekog terorističkog čina ili kampanje proizišlo

¹⁶ Za uvod u problematiku koju pokreću ove primjedbe vidi, na primjer, Kagan, *Normative Ethics*.

¹⁷ Na primjer, Hare, "On Terrorism".

više dobrog ili lošega. Umjesto toga, samo ću reći da sam nekonsekvencijalist koji vjeruje, *inter alia*, da se od zabrane ubijanja ili ranjavanja onih koji ne sudjeluju u nasilnim napadima na nas može odustati tek ako bi u protivnom došlo do štetnih posljedica od puno većeg značaja.

Što se mene tiče, moralna opravdanost nekog terorističkog čina, ili nekog političkog odgovora koji uključuje terorističku kampanju, svodi se na pitanje o tome može li se pravda postići uz manji broj bolje usmjerenih ubojstava, ranjavanja ili uništavanja materijalnih dobara nego što bi to bio slučaj uz pomoć drugih raspoloživih mogućnosti (uvijek pretpostavljajući da su sve nenasilne strategije iscrpljene). Ako je to realistična nada, onda, budući da je terorizam općenito u stanju ograničiti ubijanje, ranjavanje i uništavanje vlasništva u usporedbi s onim što se događa u ratu, on može ponekad biti opravdan, iako bi bio jedan oblik samozavaravanja ako bi se pomislilo da je lakše točno *anticipirati* koja će biti postignuća terorističkog čina u odnosu na rat.

Vrlo je malo vjerojatno, na primjer, da su počinitelji napada na Svjetski trgovački centar u New Yorku (za razliku od onoga na Pentagon) 11. rujna 2001. godine mogli predvidjeti ne samo koliko će ljudi poginuti i biti ozlijeđeno, te kakav će biti utjecaj tih pogibija i ranjavanja na obitelji i prijatelje žrtava, nego i kakav će učinak taj napad imati na ekonomiju Sjedinjenih Država i, zapravo, svijeta u cjelini; te na odluku Sjedinjenih Država o progonu onih koji ih podržavaju; na učinak koji će taj progon od strane američke vojske imati na stanovnike Afganistana; na učinak u smjeru podrške pritužbama na koje su teroristi željeli privući pažnju, itd., itd. Vjerujem da je taj napad klasična ilustracija za moju tvrdnju da je terorizam oružje onih koji nemaju moć da izravno napadnu one kojima se žele suprotstaviti, budući da je – što se samih terorista tiče – američki teritorij bio neranjiv u smislu konvencionalnog vojnog napada. To je razlog zašto su za metu izabrali

simbole američke hegemonije u trgovini i poslovanju, te u vojnim i političkim stvarima. Poanta je bila bocnuti Sjedinjene Države, što objašnjava zašto nije bilo plana za seriju daljnjih napada (usprkos tome što bi zagovornici takozvanog "rata protiv terorizma" od nas željeli da vjerujemo suprotno). Naravno, čak i da su počinitelji imali kristalnu kuglu i tako bili u stanju predvidjeti sve posljedice svojih djela, to ne bi nimalo olakšalo pokušaj da se moralno opravda njihov čin, ako u obzir uzmemo zabranu ubijanja i ranjavanja ljudi, posebno onih koji su angažirani u nevinim aktivnostima.

Sve dok svijet u kojem živimo ne postane pošteniji prema svima, čini se izvjesnim da će oni koji inače nemaju mogućnost da svoje ozbiljne i opravdane pritužbe izliječe na drugi način ponekad posezati za terorizmom. S obzirom na to da je vjerojatno kako će se malo terorističkih pokušaja moći smatrati moralno opravdanim (to važi čak i za one koji uključuju samo napade na materijalna dobra ili na osobe koje se ne mogu smatrati nevinima); što je još važnije, s obzirom na to da bi bolje bilo uopće se ne koristiti terorizmom ni u kojem slučaju, mora postati dijelom naše odgovornosti da radimo na stvaranju pravednijeg svijeta u kojem će terorizam biti nepotreban. Ne smijemo izgubiti iz vida *jus ad bellum* kada god zahtjevi za *jus in bello* nisu zadovoljeni. Tako, na primjer, čak i ako način na koji je izveden napad na Svjetski trgovački centar nije opravdan, još je uvijek neophodno ispitati pravednost razloga onih koji su ga izveli (jer njihov razlog može biti opravdan usprkos načinu na koji su djelovali). Kada oni koji podržavaju teroriste koji su poginuli u tom napadu kažu da je ovaj bio odgovor na ozbiljnu prijetnju islamskom svijetu od strane Sjedinjenih Država, koje podržavaju nedemokratske i brutalne režime na Srednjem Istoku, uključujući Izrael (ali ne samo njega); koje i dalje održavaju sankcije prema Iraku, usprkos sve većeg opterećivanja civilnog stanovništva, posebno djece; te koje provode svoje interese čak i po cijenu koče-

nja ekonomskog razvoja pretežno islamskih nacija, onda bi Sjedinjene Države trebale razmotriti opravdanost tih pritužbi i, ako one stoje, uvesti ispravke. U tom smjeru leži najveća nada da će terorizam one vrste koji smo vidjeli na djelu 11. rujna 2001. godine postati nepotreban.