

ИДЕЈА ПРАВЕДНОГ РАТА – ОД ТОМЕ АКВИНСКОГ ДО ИМАНУЕЛА КАНТА

Драган Станар
Универзитет „Унион – Никола Тесла”,
Факултет за међународну политику и безбедност

Идеја о праведном рату присутна је у модерном добу, али идеја о глобалном судији још увек се није у потпуности отелотворила, иако су уложени огромни напори у стварање стабилне глобалне организације која би имала ауторитет над свим државама света.

Кључне речи: *Аквински, Кант, рат, право, оружани сукоб*

Увод

Описујући неизвесност свакодневице и општу непредвидивост историје, Бенџамин Френклин је у писму Жан-Батист Лероју из 1879. године приметио да су једино порез и смрт извесни у животу. Једна од најважнијих личности у историји Сједињених Америчких Држава, Френклин, овде само парафразира оригиналну мисао Данијела Дефоа, који даје слично мишљење о сигурности смрти и пореза још 1726. године, у свом делу „*Политичка историја ђавола*”. Ипак, са сигурношћу се може тврдити да је и рат један од оних феномена људског друштва који ће увек бити сигуран и изванредан, готово независно од начина на које је то друштво структурирано. Заиста, досадашња целокупна историја људске цивилизације може предочити чињеницу да је рат својствен људском друштву, те се чини да је историја човечанства заправо историја ратова. Питање да ли је рат, односно физички сукоб до истребљења, инхерентан самом човеку, у његовом „*природном стању*”, вековима представља непресушан извор дебата међу социолозима, психолозима, политиколозима и свакако филозофима.

Како би се било какви аспекти рата могли озбиљније разматрати, свакако је неопходно јасно дефинисати сам појам рата. Будући да је рат присутан од самог почетка цивилизације до данас, и он је на одређен начин еволуирао заједно са људским друштвом. Оно што чини дефинисање рата специфичним јесте чињеница да како науке које га изучавају са разних аспеката напредују, тако постаје све теже доћи до једне свеобухватне дефиниције рата. Рат се не може ограничити само на директан масовни оружани сукоб, јер је он много више од тога. Иако се *de facto* води на јасно географски ограниченом простору, односно у одређеној зони дејстава, мада се у савремено доба морају допустити и изузеци, рат не подразумева само чин убијања и директне физичке борбе, већ и комплетан спектар деловања свих

сегмената друштва. Оружана сила заправо је само средство вођења рата, док су мотиви рата често економске и политичке природе, колико год напора се улагало да се они прикрију неким идеолошким, религиозним и другим мотивима, који свакако могу бити присутни. Као апсолутни друштвени сукоби, ратови подразумевају сукобе и на „сваком другом плану, напрежући на тај начин све компоненте материјалног и духовног живота зараћених страна”¹.

Једна од најпознатијих и свакако најчешће присутних дефиниција рата јесте она Карла Фон Клаузевица, једног од најзначајнијих војних теоретичара. Овај легендарни пруски пуковник, који касније код Руса постаје генерал, и поред тога што је био професионални војни официр, увидео је да рат није ништа друго до „наставак политике другим средствима”². Уколико се политика схвати као општедруштвена делатност, онда ова дефиниција може предочити свеобухватност рата. Али, уочљиво је што не постоји савремена општеприхваћена дефиниција рата, коју нису дале чак ни Уједињене нације, која би јасно омеђила рат од осталих видова конфликта. Дакле, уколико бисмо имали жељу да дефинишемо савремени рат, не само да бисмо морали у дефиницији одредити целокупно друштво као субјекат рата, већ бисмо морали водити рачуна и о чињеници да ни свако оружаном насиљем није нужно исто што и рат. Услед развоја модерног начина ратовања, и свих оних последица које произилазе из јасне дефиниције рата, изузетно је важно да се рат јасно, прецизно и свеобухватно дефинише, јер је то први корак ка редукцији овог феномена. Узимајући у обзир све критеријуме дефинисања насиља, према садржају, начину вршења, носиоцима, распрострањености, времену трајања, итд., рат одређујемо као *масовно, дуготрајно, колективно сукобљавање супротстављених страна коришћењем, пре свега, оружаног насиља, које се врши и директно и индиректно, а за циљ има наметање воље противнику или његово потпуно истребљење*.

Како сваки оружани конфликт није нужно рат, облици насиља, као што су тероризам, герила, устанак, субверзија, репресија и репресалија, који су најсличнији рату, морају такође бити јасно дефинисати, јер ће се тако, и само тако, стећи услови за третирање насиља у глобалним оквирима на прави начин. Ово инсистирање на теоријском разграничавању ових сличних, али фундаментално различитих феномена, има несагледиве практичне последице, јер појединац, организација, па и целокупно друштво не трпи исте правно-политичке, па ни моралне санкције и последице за вршење различитих облика насиља. Међународно право не третира на исти начин оне који су терористи, и оне који се боре у оквиру гериле, а поготово учеснике рата, те је нужно разграничити ове видове насиља, како бисмо имали правни основ за гоњење свих оних који су злочинци, а не праведни ратници.

Поред правног, свакако да су и моралне последице не разликовања рата од других видова насиља несагледиве. Етика рата део је филозофије и етике који се бави управо изучавањем свих моралних аспеката рата, и као таква је један од сегмената филозофије уопште, који је круцијалан за даљи развој људског друштва, уколико прихватимо напомену са почетка, и схватимо историју људске цивилизације као пе-

¹ Милашиновић, Радомир; Милашиновић, Срђан: Основи теорије конфликта, Факултет безбедности, Београд, 2007, стр. 322.

² von Clausewitz, Carl: On War, Oxford University Press Inc, New York, 2007, стр. 28.

риод проткан бројним ратовима. Са повећањем броја ратова у модерно доба, где је цео XX век обележен као век рата, извесно је да и будућност наше цивилизације неће бити лишена рата, а стриктно и прецизно одређење моралних критеријума и праведности будућих ратова један је од најважнијих задатака наше генерације. Мало је феномена у људској цивилизацији који су толико етички важни као што је рат, јер последице неетичког поступања у рату нису само социјалне санкције, морални презир и гађење, већ губитак страховито великог броја живота, несагледива материјална уништавања, као и апсолутна апатија и незнађе који су резултат сваког рата.

Ратници, односно учесници у рату увек воде двоструке битке, једну против својих непријатеља, а другу против самих себе, услед немогућности да одвоје морално исправно од морално неисправног у ситуацијама које превазилазе границе стандардних околности. Праведност је кључни аспект сваког рата, јер никаква оружана сила не може да успостави дуготрајни мир, уколико је он изграђен на неправедном рату. Модерна етика рата разликује два основна вида, односно критеријума моралног вредновања рата, а то су *Jus Ad Bellum* и *Jus In Bello*, односно теорија оправданости започињања рата, и теорија моралног понашања у самом рату, којима се додаје и *Jus Post Bellum*, односно регулисање понашања по завршетку рата. Иако се у модерно доба ретко, готово никада, ова три критеријума директно не тичу исте групе људи, јер они који започињу ратове по правилу их никада и не воде, сва три су кључна за одређивање праведности рата, и за изгледе одрживог мира по окончању сукоба.

Идеја праведног рата није никаква новина у етици, јер је сам рат, као интензивна општедруштвена активност, заокупљао умове бројних филозофа у историји. Оправдање рата нарочито постаје важно у средњем веку, услед развоја хришћанске филозофије, и наизглед неподударности хришћанских вредности са одлукама и ратним подухватима хришћанских владара, као што су Седми, Осми и Девети крсташки рат, али и ратовима у самој Европи. У периоду од Томе Аквинског до Имануела Канта ми сао о праведности рата, личној одговорности сваког ратника понаособ, сваког владара, дозвољеним и недозвољеним средствима ратовања, и свим осталим аспектима морала, донекле се мењала, док је у одређеном погледу остала иста. Увидом у развој идеје праведног рата, од Томе Аквинског до Имануела Канта, истовремено добијамо увид и у општи развој друштва, поготово са становишта морала.

Идеја праведног рата код Томе Аквинског

Свештеник једне велике светске религије, хришћанства, можда јесте особа којој бисмо се обратили за мишљење о рату, али са претпоставком да ће се феномен рата окарактерисати као апсолутно лош, неморалан и неправедан. Ипак, религија, поготово она која постоји више од два миленијума, показала се изузетно флексибилном по појединим питањима, па је тако и питање оправданости рата код Томе Аквинског добило једну нову димензију. Тома Аквински рођен је око 1225. године у Краљевини Напуљ, у племићкој породици. Образован је код Бенедиктинаца и Доминиканаца, и током свог школовања упознаје се са делима Аристотела, Мајмонида, Авероеса и осталих филозофа, која ће имати одлучујући утицај на његову целокупну даљу филозофију, укључујући и питање рата.

Као један од највећих мислилаца схоластике, Аквински настоји помирити супротности теолошке догме и филозофије, нарочито оне Аристотелове. Уколико тражимо социјални феномен који се, такође, карактерише својеврсним јединством супротности, односно цивилизацијским напорима који имају за циљ негацију цивилизације, онда ћемо сасвим сигурно управо у рату наћи идеалан пример. Као римокатоличком мислиоцу, који је за животну мисију одредио помирење вере и разума, од велике је важности било да се покуша објаснити рат, на начин који би дозволио хришћанима да ратују, што је понекад било разумно решење, уместо окретања другог образа, а да у исто време тај чин директног насиља не буде схваћен као грех. Учећи да, поштујући друштвене законе државе, хришћанин може зарадити спасење, односно да верник испуњава своју мисију на Земљи бивајући друштвено користан, учење Томе Аквинског неодољиво подсећа на Аристотелово учење о човеку као друштвеном бићу које доприноси општем добру своје заједнице. Уколико је заједница, односно држава, суочена са ратом, није ли сваки становник те државе дужан ратовати, и тако испунити критеријум друштвене корисности, односно испоштовати закон државе? Уколико се схватање рата као нечега што је друштвена извесност стави у овај контекст, одговор је – свакако да постоји оправдање за сваког хришћанина да ратује, али само ако је тај рат исправан, односно праведан. Свакако да је битно напоменути да су ставови Томе Аквинског обликовани и Седмим, Осмим и Деветим крсташким ратом, који су се водили са благословом римокатоличке цркве, у току његовог живота. Поред ове чињенице, вредно је помена и понашање поглавара римокатоличке цркве у том периоду, као што су Папа Иноћентије IV и Папа Александар IV, који си и те како имали и улогу битне политичке, а не само религијске фигуре.

Идеја праведног рата кључна је дакле за разматрање учествовања хришћана у рату, јер је било изузетно важно објаснити да ли хришћани имају морално право, ако не и дужност, да учествују у праведним ратовима. У свом капиталном делу *Summa Theologica*, Тома Аквински посвећује рату поприличну пажњу. У стилу карактеристичном за ово дело, он прво наводи четири разлога зашто је ратовати увек грех, ослањајући се на Свето писмо. Као први разлог наводи да ће све оне који ратују Бог казнити, цитирајући Матеју: „Ко се мача лати, од мача ће погинути”. И у другом разлогу Тома се позива на Матеју, али и на посланицу Римљанима, у цитатима који налажу да се злу и насиљу не опире, и да се увек уздржи од освете. Трећи разлог рат третира као супротност миру, односно врлини, и као такав он јесте грех. Четврти разлог против рата чак наводи да је грешно учествовати и у „ратним вежбама”³ јер је и то само по себи грех.

После ова четири стриктно теолошка разлога због којих се рат сматра грехом, долази разумско образложење за став да ратовати не значи нужно и грешити, ослањајући се на Аурелија Августина, једног од првих хришћанских мислилаца који је разматрао феномен рата не само као теолог, већ и као филозоф. Цитирајући Августиново обраћање сину једног римског центуриона, Тома Аквински напомиње да хришћанство не забрањује у потпуности ратовање, јер у Светом писму војницима није наложено да се у потпуности одрекну оружја, већ да „буду задовољни плаћом”⁴. Тома прилази проблему врло разумски, јасно наводећи да постоје одређени услови који морају да се испуне, како би рат био сматран праведним.⁵

³ Aquinas, St. Thomas: *Summa Theologica*, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>, стр. 1813.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, стр. 1814.

Први услов за праведност рата јесте да не постоји неки обострано признат арбитар на земљи, који би тај сукоб могао решити. Поред тога, Аквински тврди да само владари могу почињати ратове, а никако појединци, јер се они увек могу обратити свом владару за заштиту права. Дакле, рат јесте оправдан уколико га владар започне као начин одбране „општег добра од спољног непријатеља”.⁶ Аквински се у потпуности слаже са учењем Августина, потпомогнутим изводима из псалама, и заступа став да моћ објаве рата мора бити у рукама оних који, као врховни ауторитети, штите права смртника, што подразумева да не постоји глобални ауторитет.

Други услов који рат мора да испуни како би био сматран праведним јесте да је потребан праведан и исправан разлог за отпочињање рата. Исправан разлог за отпочињање рата је, како наводи Аквински, освета за зло које чине припадници одређене државе, која одбија да се искупи за та дела, и да врати оно што је неправедно одузето.

Трећи, и финални услов за праведност рата, јесу добре намере онога који га започиње. Дакле, чак и када владар започне рат, уз ваљан разлог, циљ тог рата мора бити успостављање добра, мира и кажњавање грешника, а не богађење, ширење територије и крволочна освета. Већ у овом, трећем услову за праведност рата видимо и неке елементе „*Jus in bello*” и „*Jus post bellum*” теорија, јер и само понашање у рату, односно „Страст за чињењем насиља, окрутна жеђ за осветом, ратоборан и немилосрдан дух, грозница револта, жудња за моћи, и сличне ствари, се праведно осуђују у рату”,⁷ док се регулише и начин третирања освојених земаља.

У свом покушају да дâ своје виђење сваке од четири тачке, наведене на самом почетку, које говоре о томе зашто ратовати значи увек и грешити, Тома Аквински се обраћа свакој понаособ. Поново обилато користећи писање Августина, Аквински тврди да није исто латити се мача по сопственом нахођењу и по наредби владара, јер у другом случају то није кажњиво. Чак и у случају да нема наредбе владара, већ да се појединац лати мача услед „ревности ка правди”⁸ он, према Томином мишљењу, ратује по наредби Бога! Сада већ можемо да видимо да појединац може и сам „осетити” када треба ратовати, уколико просуди да је то праведно. Ипак, они који се лате мача, чак и из доброг разлога, или по наредби, а онда тим мачем почине грех, биће вечно кажњени, уколико се не покају. Недвосмислено се може тврдити да су и „*Jus ad bellum*” и „*Jus in bello*”, а донекле и „*Jus post bellum*” регулисани у писању Томе Аквинског. У случају друге тврдње, да је хришћански окренути други образ, и уздржати се од самоодбране, Аквински даје примедбу да је понекад потребно и ратовати, тј. бранити се зарад општег заједничког добра и добра оних са којима се боримо. У одговору на трећу тврдњу, да је рат као супротност миру увек грех, Аквински тврди да ни сваки мир није праведан, односно добар, већ да је рат оправдан уколико има за циљ добар мир, и уклањање „злог мира.”⁹ Четврта примедба оповргава тврдњу да је свака „ратна вежба” грех, већ само она која је непотребно опасна и која се завршава смрћу или пљачкањем.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, стр. 1815.

Одељак који се бави ратом у овој књизи Томе Аквинског има чак и део који је у потпуности посвећен разматрању оправданости учествовања свештенства у рату, из чега можемо закључити да аутор ипак и саме представнике цркве ставља у позицију грађана једне државе, као равноправне осталим грађанима. И поред тога што Тома Аквински одлучно тврди да свештенство не сме учествовати у ратовима, сама потреба да се то објасни и аргументује много говори о ставовима Аквинског о односу државе и цркве, тј. осликава превирања која се данас дешавају. Чак и сама аргументација аутора, која се на првом месту позива на Аристотела и тврдњу да свако обавља одређену дужност унутар једног друштва, те због тога сматра да свештенство не сме учествовати у ратовању, јасно демонстрира положај свештеника као сегмената друштва једне државе, а не неких над народних и ван државних субјеката. Тек после тог аргумента, Аквински додатно објашњава да је у случају рата место свештеника можда на бојном пољу, али само као некога ко је ту да се моли за своје војнике, и све оне који се боре праведно и часно. Ова пракса одржала се, у начелу, до данас, иако модерно доба сведочи о супротној улози клера у неким случајевима.

Део који се бави темама као што је питање праведности постављања заседа у рату тиче се искључиво праведности понашања у рату, односно „*Jus in bello*” и наводи аргументе зашто заседа није неправедна, иако је у питању обмана, односно облик лажи. У ствари, аутор тврди да заседа није ни обмана ни лаж, већ само део војне стратегије.

Чак и завршно разматрање дела о рату, које се бави ратовањем на празнике, односно на „свете дане”, дозвољава ратовање чак и тада, уколико постоји неодложна потреба за тим. Као и из свих осталих делова и аргументација Томе Аквинског, када се ради о рату, практичност и општа корисност ставља се као императив, који чак донекле и имају „предност” у односу на текст Светог писма.

Погледи Томе Аквинског на питање праведности рата еклатантан су пример целокупног настојања овог теолога и филозофа да помири религијску догму и разум, чак и на примеру феномена који је толико морално специфичан и јединствен као што је рат. Узимајући у обзир његово племићко порекло и целокупну друштвену реалност његовог доба, из одељка О рату његовог дела *Summa Theologica*, можемо закључити како рат може бити и те како користан, и чак друштвено пожељан, те да религија мора наћи начин да такорећи „оправда” сам рат, као и убиство у рату. Разматрајући и праведност започињања рата, али и праведност понашања у рату, Аквински даје једну широку теорију праведности рата чији се многи аргументи користе и у модерним теоријама.

Праведни рат и Хуго Гроцијус

Рад и размишљање Томе Аквинског оставило је дубок траг на схватање оправданости рата неколико векова после његове смрти. Први аутор чији се допринос разматрању праведног рата може мерити са доприносом Аквинског јесте холандски правник и филозоф Хуго Гроцијус. Гроцијус је рођен 1583. године у Делфту, у Холандији, и од самог детињства упознаван је са филозофијом и науком, те је са само једанаест година уписао Универзитет у Лајдену. Као млади почасни доктор пра-

ва радио је као адвокат, а после и као званични холандски историограф, када почиње и да ствара своја многа и значајна дела. Његово најзначајније дело *De iure belli ac pacis* издато је 1625. године, и долази као директан покушај стварања правног и рационалног оквира за вођење рата, усред два велика сукоба која су у том периоду тресла Европу – Осамдесетогодишњег рата (1568–1648) и Тридесетогодишњег рата (1618–1648). У овим ратовима учествовале су готово све европске земље – Француска, Шпанија, Данска, Шведска, Аустрија, немачке државице и друге.

Основни принцип који Гроцијус узима за основу разматрања рата, и свих феномена повезаних са ратом, јесте принцип *природног права*. Поред природног права, аутор такође покушава да објасни одређене догађаје и кроз **право народа**, те се понекад може увидети и разлика у погледима на одређена дешавања у рату, између ова два права. У складу са природним правом, рат је феномен који је у потпуности природан човеку, будући да је он по својој природи оспособљен за рат и сукобе, те не постоји ништа што се у природи противи рату. Аутор налази право на самоодбрану једним од основних права сваког живог бића, које се као такво протеже и на право одбране материјалних добара у неуређеном систему. „Такође, користити ствари... и конзумирати их, што се природе тиче, било је право првог власника: и ако би ко покушао да омете првог власника у томе, он био био крив за повреду.”¹⁰ Религија, природно, и даље има велики утицај у Европи у периоду настајања овог дела, те Гроцијус придаје значајан простор разматрању религијског оправдања рата. Како он то каже, само рани (примитивни) хришћани сматрају апсолутно сваки рат погрешним, док он сам износи 12 религијских аргумената за рат, и седам против. Ипак, читајући убедљиве аргументе аутора о томе како се у хришћанству војници никада не екскомуницирају, као обичне убице ван рата, те чак постају и мученици, јасно се може прочитати став Гроцијуса да хришћанство не посматра све ратове као неправедне и погрешне. У овом делу књиге референце које се односе на Аурелија Августина, па и на Тому Аквинског, говоре о важности оправдања рата из позиције хришћанства, које је очигледно неизоставно у филозофирању о рату.

Помало формални, такорећи правнички стил писања одликује целокупну књигу, мада се највише очитује у дефинисању питања ко има право да почиње рат и ко се како треба понашати у процесу почињања рата. Сам суверен, односно владар, има јединствено право започињања рата, а према Гроцијусу, поданици немају право одбијања наредбе за ратовање, јер се то противи чак и природном праву. Аутор наводи и мишљење да: „Уколико се војник опире официру који га кажњава, он мора бити удаљен са дужности, али уколико узврати, кажњава се смрћу.” По наводима Гроцијуса, ни хебрејски ни хришћански закон не дозвољавају опирање ауторитету у рату. Када се ради о масовној побуни, односно борби поданика против владара, постоје одређени случајеви када аутор сматра да је она оправдана – ако су га они и поставили, ако он абдицира, ако доведе државу у стање зависности од друге или је напусти, уколико се владар понашао као непријатељ према целокупном народу, не само појединој групи, када прекрши услове под којима је постављен и када владар узурпира део суверенитета и власти који није његов.

¹⁰ Grotius, Hugo: The Rights of War and Peace, Libery Fund, 2005, Indiana, стр. 184.

Када се ради о самом уласку у рат, у њега се може улазити из интереса, по наредби владара или као испомоћ. Гроцијус наводи три оправдана разлога за улазак у рат – одбрана, враћање одузетог и кажњавање. Такође, изузетно су значајна и размишљања аутора о ономе што се данас назива превентивни рат, јар он допушта и улазак у рат и без претрпљене „повреде”, али под условом да постоји оправдана „претња нашим људима и поседима”.¹¹ Ипак, постоји и одређена ограда од овог оправдања започињања рата, јер је он могућ искључиво ако не постоји нити један други начин избегавања опасности. Такође, рат који има за циљ да ослаби суседну земљу која јача, а ипак није директна претња, није праведан. Чак и рат у самоодбрани може једино бити праведан у случају да је страна која се брани прво понудила агресору (уколико је он претходно оштећен) праведну одштету, а он је одбио. Такође, рат ради бољих природних ресурса, жена, ратног плена, итд. није праведан. Религијско-идеолошки ратови нису оправдани, чак ни када је циљ ширење хришћанства над неверницима, доношење слободе, владања другима у њиховом интересу итд.

Ипак, наводећи да „од морала не можемо очекивати исти степен доказа, као код математике”¹² аутор допушта неке нејасне случајеве, у којима је тешко, па и немогуће одредити шта је праведно а шта не. Овде укључује случајеве у којима се рат води оправдано, или неоправдано, са обе стране, и сличне хипотетичке ситуације.

У делу који се бави убиством уопште, тврди се да је погрешно убити агресора, чак и у самоодбрани, уколико његов живот „доприноси многим”.¹³ Такође, убиство није дозвољено као мера одмазде за мање увреде и повреде, какав је рецимо шамар, као ни онда када је опасност престала, нпр. када агресор бежи. Врло интересантно становиште је и оно које оправдава убиство у одбрани добара, не само сопственог живота. Коначно, разлика између рата, и убијања ван њега, јесте што је ван рата свака одбрана законита само до момента када постоји могућност обраћања вишој инстанци, тј. судији. Дакле, оно што чини насиље у рату међу државама толико посебним, јесте чињеница да нема више инстанце којој би се могло обратити за правду, врло слично тврдњи Томе Аквинског. Може ли се овде видети идеја стварања „светског судије”, односно глобалне силе, која би самим својим постојањем спречила ратове? Свакако да је тешко замислити да су Тома Аквински и Хуго Гроцијус имали такву идеју, узимајући у обзир периоде у којима су живели, али се исто тако може закључити да је ова идеја имала огроман утицај на даље разматрање стварања глобалног арбитра који би служио као гарант мира. Такође, став о томе да приликом уласка у рат треба водити рачуна и о снази противника, а тиме и о вероватноћи победе, али и онај о томе да ради појединаца не треба жртвовати већу групу људи, даје увид у консеквенцијалистичко разматрање Гроцијуса.

Последњи, и свакако највреднији, трећи део књиге доноси не само разјашњење питања шта је исправно радити, а шта не, у самом току рата, већ доноси и грађу која наводи на закључак да аутор има одређене ставове који се косе са ставовима изнесеним у претходном делу књиге. У деловима који носе назив „Умереност у...”

¹¹ *Ibid.*, стр. 397.

¹² *Ibid.*, стр. 1115.

¹³ *Ibid.*, стр. 403.

аутор директно апелује на одређен ниво самилости, хришћанског милосрђа, па и нерационалног понашања у рату. Иако тврди да је по природном закону, и закону народа, сваки акт који води крају рата оправдан, укључујући и убијање цивила, жена и деце, помагача непријатељу, уништавање имовине, противника у бекству и ван његове територије, итд. у делу у којем позива на умереност, аутор сугерише супротно понашање. Иако се на први поглед заиста чини противречно, на више од хиљаду страна тврдити и аргументовати једно, а затим на око триста страна то оповргнути, потенцијално овај сукоб ставова самог аутора може дати увид у нека становишта. Наиме, иако утилитаристички гледано, његови ставови имају потпуног смисла, чине се врло окрутни, хладнокрвни и бездушни. Како помирити такво становиште, са ставовима човека који се назива филозофом, који претендује да спозна истину о човеку и свету? Чини се да је период огромних ратова и страдања у којем је живео Гроцијус, и који је оставио последице у следећих неколико векова, просто приморао аутора да у своје дело уврсти и делове које он назива „Умереношћу“, а који, заправо, сведоче о ставовима како се ратне страхоте и разарања могу спречити или макар умањити. Заправо, он овај аргумент чини још јачим, јер не позива само на самилост и милосрђе из емотивних разлога, већ наводи да је неправедно прекорачивати границе умерености. Додатак о умерености, поготово у теорији праведног поступања у самом рату, тј. „*Jus in bello*“, може се тумачити као покушај налажења компромисног решења између утилитаризма лишеног емпатије, и неопходности емпатије као такве, ради смањења ужасно деструктивног карактера рата. И поред тога што даје слику органицистичког схватања државе, где је сваки појединац само део тела и целине, и противно претходно изнесеном аргументу да се непослушност не толерише, Гроцијус поново додаје тврдњу која се може тумачити као позивање на савест и личну одговорност појединца – „Али ако они (поданици) имају наређење да узму оружје, као што то обично бива, а ако се очигледно чини да је рат незаконит, њихова дужност је да се не мешају“.¹⁴ Овом тврдњом аутор поново наглашава неопходност личне одговорности, колико год она била супротна природним законима у очима многих аутора, који у овом случају налажу управо супротно, у покушају да минимизира злодела и ужасе рата.

И као што је Тома Аквински, као римокатолички мислилац, имао за мисију да рационално помири религију и рат, чини се да је Гроцијус себи задао задатак да јасно и рационално омеђи права започињања и вођења рата, али и да у исто време покуша да на било који начин умањи недужне жртве и пустошење.

Идеја праведног рата код Самјуела Пуфендорфа

Немачки правник, економиста, државник и филозоф Самјуел Пуфендорф рођен је 1632. године. Када је 1694. године добио племићку титулу барона, његово пуно име постаје Самјуел фон Пуфендорф, и са том титулом умире неколико месеци касније. Пуфендорф је рођен у породици лутеранског пастора, али се и поред напора да настави очеву традицију у теологији, ипак посветио праву. У делу *De jure naturae*

¹⁴ *Ibid.*, стр. 1167.

et gentium, односно „О природном праву и праву народа”, објављеном 1672. године, Пуфендорф је изнео своје ставове о ратном праву и праведном ратовању.

У поглављу о рату и миру аутор наставља мисао својих претходника да је понекад „и законито, и неопходно ићи у рат”,¹⁵ уз оградну да је најприродније стање човека ипак мир. Иако много краће и сажетије, чини се очигледно да Пуфендорф износи готово исте ставове као и Гроцијус, кога врло често и директно цитира у својој књизи, те су и аргументи у већини случајева исти. Као и Гроцијус, Пуфендорф налази оправданим разлозима за улазак у рат одбрану од агресије, повраћај, односно наплату права која су одузета, и надокнаду за повреде које су нанете некој држави. Такође, заступа становиште да је рат увек последња опција, и да се претходно морају исцрпети сва друга средства преговарања и „пријатељског” решавања сукоба. Страх од нарастајуће моћи суседне земље, жеља за ширењем територије, богатства и утицаја, преузимање туђе титуле и слични разлози за рат су и код овог аутора неоправдани. Иако позива на међусобно поверење у рату, и стварима око рата, он, као и Гроцијус, дозвољава преваре и лукавства, али не и кршење обећања.

Настављајући трагом Хуга Гроцијуса, Пуфендорф даље развија мишљење о ограничавању насиља људскошћу. Иако нам непријатељ у рату, тиме што води рат против нас, даје право да га унишtimo свим нашим снагама, без милости, осећај људскости нас ипак мора ограничити да употребимо тек онолико насиља колико је потребно за одбрану и повраћај права, као и за „обезбеђивање безбедности у будућности.”¹⁶ Частан, односно достојанствен рат је онај који се води између две суверене државе, који један владар објављује другом владару, слично као и код Гроцијуса. Дакле, право започињања рата резервисано је искључиво за владара, али само ратовање мора укључити и поданике, који нису починили ништа погрешно једни другима. Са друге стране, и владар је директно одговоран за понашање појединаца из своје државе, чија дела могу довести до започињања рата, јер Пуфендорф сматра да је владар имао моћ да обузда своје поданике, али то није учинио, или су пак они имали његову директну дозволу. И овај аутор сматра појединце у држави неотуђивим деловима саме државе, те се њихови дугови, имања и поступци, и на територији државе, и ван ње, сматрају делом државе. Стога, напад на грађане једне државе у другој држави јесте директан напад на државу њиховог порекла.

Рат је, такође, оправдан уколико се не води само у своје име, већ као испомоћ пријатељу који је нападнут или започиње праведан рат. Дакле, ако, и само ако је рат који наш савезник или пријатељ води праведан, они „заслужују да им помогнемо, без неопходности да се на то обавеземо неким посебним обећањем.”¹⁷ Пуфендорф се поново враћа на „границе људскости” које морају да се поштују у спровођењу насиља, како у интензитету, тако и у методама, иако то није противно законима народа. То је начин долажења до привременог примирја, које закључују владари зараћених страна, али које се суштински разликује од „савршеног мира”¹⁸ који је вечан.

¹⁵ Pufendorf, Samuel: *The Whole Duty Of Man According to the Law of Nature*, Liberty Fund, 2003, Indiana, стр. 238.

¹⁶ *Ibid.*, стр. 240.

¹⁷ *Ibid.*, стр. 242.

¹⁸ *Ibid.*, стр. 244.

Даљи развој идеје ограничавања насиља у рату код Пуфендорфа, и то у виду остајања у „границама људскости“ није савршено одређење степена и количине насиља које је дозвољено, али је евидентан помак у односу на „умереност“ на коју позива Гроцијус. Овај Пуфендорфов напор позивања на људскост свакако можемо тумачити и као резултат времена у којем је живео, времена у којем се зачиње просветитељство, али и личног развоја, будући да је провео осам месеци као затвореник. Тенденција повећавања личне одговорности у рату, као и позивања на „умереност“ јесте хуманистички помак напред, али ипак остаје недовољно дефинисана и секундарна у односу на Пуфендорфову ревизију Хобсових и Гроцијусових теорија и виђења природног закона и закона народа, који људскост стављају у други план.

Праведни рат код Џона Лока

Један од најистакнутијих и најважнијих енглеских филозофа уопште, Џон Лок, такође се у свом раду дотакао и теме праведног рата. Овај нововековни емпириста рођен је 1632. године, и током свог живота, поред филозофије, бавио се и медицином и политиком. Његово политичко ангажовање, и догађаји који су обликовали политички живот тадашње Енглеске, у великој мери су утицали и на његово виђење насиља и рата, којег сматра „великим делом историје човечанства“, ¹⁹ те позиције државе у њему. Лок је наиме био високи државни функционер у влади лорда Шафтсбурја, и по паду његове владе морао је у петогодишње изгнанство у Холандију. У „Славној револуцији“ (1688) у којој је успостављена буржоаска монархија, вратио се у Енглеску, и то заједно са Вилијамом III Оранским. По повратку, био је сведок победе политичке идеологије за коју се залагао и остао значајна политичка фигура.

Основна Локова теза, од које морамо почети тумачење његовог погледа на рат, јесте теза човековог „природног стања“. По Локу, у природном стању, људи су апсолутно слободни и потпуно једнаки по правима. Човек је у овом стању инхерентно добар, тежи помагању осталим људима, те не нарушава слободу осталих. Ипак, већ у описивању односа у природном стању, можемо „прочитати“ Локова становишта по питању насиља, јер чак и у том стању опште беневоленције, човеку ипак припада право да „одузме или ослаби живот, или оно што чини живот могућим – слободу, здравље, удове, добра, и остало“ ²⁰ нападачу, уколико је то праведно. Битно је нагласити и његов став да у природном стању свако може спроводити закон природе, тј. кажњавати и убијати оне који то заслуже. Слично мишљењу претходних аутора, и Лок сматра да одсуство арбитра омогућава и оправдава међусобно насиље. Убиство убице нема само функцију казне која ће га спречити да поново убије, већ и да буде пример који ће „одвратити друге од чињења сличног дела (које се не може компензовати).“ ²¹

Како су људи склони чињењу нерационалних поступака из страсти, Бог по Локу ствара државу, као апарат који би спречио људе да нерационално поступају у међусобном кажњавању. Врло интересантна је и тврдња Лока да „сви принчеви и вла-

¹⁹ Locke, John: Concerning Civil Government, 2nd Essay, Pennsylvania State University, 1998, стр. 99

²⁰ *ibid.*, стр. 6

²¹ *ibid.*, стр. 7.

дари независних влада широм света јесу у природном стању”, што директно имплицира да односи међу владарима, а тиме и државама, нису регулисани заједничким арбитром. Дакле, сваки опис односа два субјекта у природном стању који Лок даје, заправо јесте и опис односа држава у политичком животу. Аутор наставља и даље развија идеју недостатка неке врсте глобалног ауторитета, који би прекинуо природно стање међу државама, и као арбитар спречио ратове.

Лок свакако сматра самоодбрану праведном, али проширује спектар ситуација у којима је она праведна. Убиство другог у самоодбрани није оправдано само када агресор жели да убије, већ и када жели да наметне своју апсолутну вољу, као и да вам одузме новац и остала добра. По Локу, онај ко наметне апсолутну вољу над другим, самим тим даје себи право да у неком тренутку у будућности одузме и живот својом вољом.

Локово схватање својине директно диктира и размишљања и ставове о *Jus post bellum*-у. Када се ради о поседу, односно новцу и материјалним добрима, Џон Лок свакако даје врло специфично виђење односа поседа и права личности. Лок имовину третира готово као део личности, јер човек улаже сопствени рад у стицање поседа, те је стога, као и сам рад, део њега. Ипак, лична имовина има код Лока још значајнију позицију, што се посебно може закључити из његових ставова о правима освајача после рата. Насупрот пређашњим мислиоцима, по Локу освајач који је водио праведан рат, по победи нема никаква права над освојеном имовином, не само становништва које није имало никакав утицај на рат, већ ни над имовином оних против којих је директно ратовао! За разлику од имовине, победник у праведном освајачком рату има право да одузме живот онима против којих је ратовао, док су сви остали који нису директно учествовали у рату, као такви, недужни и није праведно кажњавати их. То представља огроман помак унапред у разматрању права победника у рату, јер претходни аутори су давали морално право победнику праведног рата не само над имовином, већ и над животима свих оних који су становници државе која је водила неправедан рат, а тек позивима на „умереност” и „људскост” покушавали да на неки начин утичу на смањење насиља.

Када се ради о разматрању грађанског рата, односно борби против владара, Лок тврди да сви владари, колико год били заштићени и „обожени”, ипак подлежу свим природним и Божјим законима. Будући да је због свог политичког ангажмана на страни буржоазије, он био протеран из Енглеске на шест година, не чуди став у делу „Две расправе о влади” које је објављено 1689, само годину дана по повратку у Енглеску, о праву да се одупре „неправедној и нелегалној сили”²² што је много отворенији став према ограничењу права суверена, у поређењу са претходно наведеним ауторима. Иако Лок отворено тврди да „где престаје закон, почиње тиранија”²³, он ипак даје и својеврсну утилитаристичку оgradu од тог става. Наиме, и поред тога што није потребан одређен број жртава да би закон био прекршен, а тиме и започета тиранија, Лок тврди да је понекад боље и сигурније да „неколицина грађана пати, него да се владар републике лако, и зарад малих прилика излаже.”²⁴

²² *Ibid.*, 114.

²³ *Ibid.*, стр. 113.

²⁴ *Ibid.*, стр. 115.

Ставови Џона Лока о праведном рату имају много тога сличног са ставовима претходника, по питању самоодбране, повремене нужности рата, начина започињања и вођења рата итд. Ипак, по први пут се јавља став да се насиље користи не само као казна за онога ко води неправедни рат, већ и као „пример другима”, као и потпуно нови приступ питању приватног власништва и поседа у рату, као и после рата. Ваља истаћи и Локово инсистирање на рационалности у објави и вођењу рата, чак и у самом размишљању о томе шта је стање рата и како се у њега улази. Аутор наводи да је „објава рата речју или делом, не страсном и исхитреном, већ сталоженом и мирном намером на живот другог човека”²⁵ заправо увод у стање непријатељства и разарања.

Имануел Кант и идеја праведног рата

У опусу немачког филозофа Имануела Канта нашло се места и за разматрање стања рата и мира, а самим тим и одређених погледа на праведност рата и понашања у рату. Један од најзначајнијих модерних филозофа рођен је 1724. године у данашњем Калињинграду, који је тада био у саставу Пруске, те је свој стваралачки век провео у времену сталних сукоба у Европи. Кант је током живота био сведок разједињености немачких државица, и сталне борбе за моћ, понајвише између две највеће и најзначајније – Пруске и Аустрије, док је и његов родни Калињинград, односно Кенингсберг, шест година био под руском окупацијом. У есеју „Вечни мир – филозофски нацрт” издатом 1795. године, Кант даје смернице и упутства како постићи коначни, вечни мир на планети.

Оно што је заправо кључно приметити код Канта јесте његово разликовање стања мира, чему се тежи, од привременог мира, односно примирја, које се дешава у стању рата. Свако оно стање у којем постоје изражене тензије, и нерешене размирице, јесте стање рата, чак и ако у том тренутку нема директног ратног сукоба. Свакако да су поменуте константне тензије међу европским државама, а поготово немачким, у 18. веку утицале на стварање оваквог виђења стања рата чак и без сукоба. Стога он тврди да и све стајаће војске треба да нестану, јер док год их буде постојаће тензија међу државама, а оне ће, у одређеном контексту, и саме за себе бити разлог рата. Ипак, Кант не забрањује апсолутно стицање војне вештине, већ толерише појаву „када се грађани добровољно с времена на време вежбају у руковању оружјем, да би тако себе и своју домовину осигурали од напада.”²⁶ Поред стајаћих војски, оно што би такође требало да престане да постоји, како би се дошло до Кантовог вечног, односно трајног мира, јесте и задуживање државе ради ратних напора, наслеђивање, поклањане, куповина или други начини стицања других земаља, мешање у унутрашње ствари суверене државе, што представља „*Jus ad bellum*” теорију, али и коришћење средстава и метода ратовања које би онемогућиле међусобно поверење по окончању рата, што је део теорије „*Jus in bello*”.

²⁵ *Ibid.*, стр. 12.

²⁶ Kant, Imanuel: Večni mir – filozofski nacrt, Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države, Danilo Basta, časopis Ideje, Beograd, 1974, стр. 139.

Ставови о стајаћим војскама и задуживању у рату директно су предвидели неке модерне проблеме, попут оних са великим војно индустријским комплексима у модерним и развијеним земљама, који се оптужују за изазивање сукоба. Наиме, често се управо војноиндустријски комплекси развијених земаља окривљују за директно мешање у економску политику земаља у којима послују, форсирајући нерационалне трошкове за одбрану и наоружавање трупа. Када се произведено оружје нагомила, директно се утиче на власт да изазове или подстакне оружани сукоб, како би се продајом тог оружја остварила добит. Такође, став о немешању у послове друге државе знатно се променио у модерно доба интервенционизма и разних „хуманитарних“ агресија.

Кант даје и сажето упутство и о понашању током самог рата, тј. „*Jus in bello*“, када позива на уздржавање од свих оних аката у току самог рата који би онемогућили међусобно поверење и измирење по окончању сукоба, и тиме онемогућили мир. Став аутора је да „*Jus in bello*“ директно утиче на сам исход рата, јер чак и ратни тријумф не доноси коначну победу, односно мир, уколико није извојеван по праведним правилима вођења рата, већ само привремено примирје.

Сви претходно поменути аутори сматрали су да се ратови воде услед недостатка заједничког ауторитета који би могао да их спречи. Кант не само да наводи ову чињеницу као разлог рата, већ нуди и решење, данас врло познато, за превазилажење овог проблема. Решење јесте „Савез народа“²⁷, глобална федерација независних држава са републиканским уређењем. Републиканско уређење јесте један од основних услова које поставља Кант у својим размишљањима о вечном миру, јер као такво одваја законодавну од изврше власти, ограничавајући владара у самовољи. То, заправо, значи да ће сами грађани, који плаћају цену рата, сами одлучивати о уласку у рат, и да ће самим тим и много више оклевати, за разлику од монарха који готово да рат не „осети“. Помињући Гроцијуса и Пуфендорфа, Кант чак изражава чуђење што се реч право уопште користи у постојећим међународним односима, што он сматра бесмисленим, „јер државе као такве не подлежу заједничкој спољашњој принуди.“²⁸ Интересантно је и становиште Канта о томе да би нека нова република, која би постала просвећена и склона вечном миру, била средиште те нове федерације, којој би се остале републике касније прикључивале. На ово становиште, као и на целокупну идеју, утицало је стање тадашњих распарчаних немачких држава. Стварањем једне јаке и просвећене немачке републике (нпр. Кантове родне Пруске) створили би се и услови за уједињење свих осталих немачких државица. Само стварајући савез народа и „савез мира“ можемо очекивати престанак ратног стања, и прелазак у вечни, тј. трајни мир. У том новоствореном савезу важило би опште гостопримство, без обзира на то из које државе човек долази. Кант чак користи и термин „грађанин света“ објашњавајући колико би били интегрисани сви људи, у поменутом савезу народа. Хоспиталитет, који наводи Кант, подразумева да се странац не треба третирати као непријатељ, уколико дође на територију која не припада његовој држави, док год се он мирно влада, што би омогућило неометану слободу кретања.

²⁷ *Ibid.*, стр. 145.

²⁸ *Ibid.*

За разлику од Лока, код Канта налазимо становиште да природно стање у међународним односима није стање мира већ константне тензије. Рат је, као такав, заправо „инструмент” природе, како би она натерала људе да се, бежећи од рата и сукоба, настане на целокупној површини планете.²⁹ Такође, природа се постарала, различитошћу језика и религија, да глобална хегемонија једне државе и владара не буде могућа. И овај став је и те како вредан пажње из данашње перспективе, јер се поставља питање, посматрајући нека глобална кретања, тј. стварање света са јединственом религијом (или глобалним недостатком религије уопште), и са једним прихваћеним језиком међународне комуникације (енглеским) – да ли је то решење проблема глобалне хегемоније?

За разлику од претходника, Кант нуди другачији, деонтолошки приступ проблему, Наводећи да владари морају бити мудри као змије, он додаје и ограничавајући услов – али и „невини као голубови.”³⁰ И у стању рата, и у стању мира, владар и држава не треба да тежи срећи и благостању по сваку цену, већ да политика буде ограничена моралом, те да се поступа искључиво из дужности. Кант, такође, разликује, међу владарима, политичаре моралисте и моралне политичаре, што је дистинкција која је и данас изузетно интересантна.

Кантови ставови о правилима започињања, вођења и завршавања рата драгоцен су додатак ризници размишљања великих умова о праведности рата, и рату уопште. Као што смо предочили, Кант даље развија неке од идеја које су биле присутне и код осталих аутора, као што је идеја заједничког судије међу државама, док се директно супротставља одређеним виђењима рата својих претходника, која наликую на идеје утилитаризма. Неке од Кантових идеја рата и ратовања, као што су поменуте проблематике глобалне хегемоније и цене одржавања стајаћих војски, и те како су значајне и примењиве и данас, што свакако потврђује величину и значај Кантове филозофије уопште.

Закључак

Размишљања о рату уопште присутна су у филозофији и у периоду од Аквинског до Канта, што је и потпуно природно, имајући у виду колико су ратови обликовали животе и свакодневицу филозофа у прошлости. И док је рат као феномен изучаван са свих аспеката – тактике, економије, логистике, итд., филозофија нуди своје виђење оправданости и ваљаности ратовања. У периоду од око пет и по векова, од Томе Аквинског до Имануела Канта, перцепција рата, па и његове оправданости, мењала се заједно са целокупном цивилизацијом, задржавајући одређене специфичности током целог овог периода. Од XIII до XVIII века свет пролази кроз огромне промене – политичке, културне, религијске и друге, те и мишљење о праведности рата такорећи еволуира – од Томиног виђења рата из позиције религије, до Кантовог схватања рата, само као дужности према постизању вечног мира.

²⁹ *Ibid.*, стр. 151.

³⁰ *Ibid.*, стр. 156.

Једно од мишљења које се није променило током поменутог периода јесте да рат може бити оправдан. Ниједан аутор не сматра да је сваки рат погрешан, без обзира на контекст. Чак и код Канта можемо прочитати да је ради постизања вечног мира некада неопходан праведан рат, иако он то тако експлицитно нигде не наводи. Али, имајући у виду да он пише и о аспектима „*Jus post bellum-a*”, као и о „*Jus ad Bellum-y*”, очигледно је да дозвољава вођење праведног рата. Не само то; његова поставка да је привид мира у стању рата, односно примирје инфериорно у односу на вечни мир који тек треба постићи, имплицира да се до њега може доћи тек изласком из примирја и постизањем одрживог стања без тензија, што се може учинити праведним ратом и успостављањем републиканског уређења. Идеја да рат може бити и праведан присутна је и у модерној етици рата, и једна је од идеја чија се суштина није мењала, што показује да је људско друштво у свим својим периодима и степенима развоја имало дубоку свест о реалности и неопходности рата као средства за постизање циљева.

Поред започињања праведног рата, идеја праведног вођења рата, односно „*Jus in Bello*”, присутна је током целокупног периода, али се она знатно разликује код различитих аутора. Док Гроцијус и Пуфендорф ограничавају убијање цивила, деце и недужних у рату апелима на „умереност” и „људскост”, без давања директне моралне забране чињења таквих дела, Лок и Кант то изричито забрањују. Са једне стране, Лок то аргументује правним одредницама које се тичу и људских права, али и права својине, док, с друге стране, Кант забрањује било какво убијање невиних, јер оно не води одрживом миру по окончању сукоба, већ тензијама у будућим односима. Локово виђење права освајача, па макар он био и праведан, над имовином поражених, чак и оних који су се директно неправедно борили против њега, потпуно је супротно од становишта Аквинског, Гроцијуса и Пуфендорфа.

Још једна од идеја која се понавља код сваког аутора јесте и тачно одређење ко може и сме да започиње ратове. Постоји консензус да искључиво суверени владари, и нико други, могу почињати праведне ратове. Мишљење о самој позицији владара у рату се пак прилично мења током више од пет векова, и од захтева за потпуну послушност владару у XIII веку, полако прелази у отворено довођење у питање апсолутне моћи суверена у XVIII веку. Свакако да су велике друштвене промене у уређењу друштва током овог периода утицале и на позицију владара, и његове прерогативе, како у миру, тако и у рату.

Као што је поменуто више пута у самом тексту, идеја недостатка заједничког ауторитета међу државама, тј. проблем недостатка „светског судије”, заједничка је свим наведеним ауторима. Занимљиво је пратити развој идеје о чињеници да је рат последица непостојања неког ентитета који би регулисао односе међу државама, од пуке констатације те чињенице код Томе Аквинског, до изналажења решења овог проблема код Канта. Недостатак заједничког арбитра осликава се често и у односима људи у природном стању, тј. без социјалних структура. И ову идеју природног стања и природног закона аутори различито схватају, јер се на питање да ли је рат или мир својствен природном стању, дају различити одговори.

Пратећи развој идеје праведног рата, као и идеја које чине аргументацију аутора, може се закључити да су одређени ставови, као што су однос владара и потчињених, понашање у рату, итд. одређени и личним животима филозофа, као и духом времена

у којем су стварали, док су неки други ставови, попут недостатка заједничког арбитра, могућности праведног ратовања, итд. заправо готово непромењени. Посматрајући из данашње перспективе, може се рећи да је идеја да се може праведно ратовати и те како присутна у модерно доба, али да се идеја глобалног судије и даље није у потпуности реализовала, иако су уложени огромни напори у стварање стабилне глобалне организације која би имала ауторитет над свим државама света.

Литература

[1] Милашиновић, Радомир; Милашиновић, Срђан: Основи теорије конфликта, Факултет Безбедности, Београд, 2007.

[2] Von Clausewitz, Carl: On War, Oxford University Press Inc, New York, 2007.

[3] Aquinas, St. Thomas: Summa Theologica, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>

[4] Grotius, Hugo: The Rights of War and Peace, Libery Fund, Indiana, 2005.

[5] Pufendorf, Samuel: The Whole Duty Of Man According to the Law of Nature, Libery Fund, Indiana, 2003.

[6] Locke, John: Concerning Civil Government, 2nd Essay, Pennsylvania State University, 1998.

[7] Kant, Imanuel: Večni mir – filozofski nacrt, Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države, Danilo Basta, časopis Ideje, Beograd, 1974.