



Тема о којој ћу говорити данас није пријатна. Она такође, насупрот узвишеном тону који превладава у литератури која се бави овом темом, није ни славна – нема ничега заиста славног у рату као таквом. Ако пажљивије погледамо можемо видети да у слављењу рата имамо једну скривену претпоставку: рат се увек узима као нешто што је прошло. Изгледа практично немогуће славити неки будући рат. То јасно одражава кључну особину рата, особину која га дефинише – да је рат, по самој својој природи, нешто привремено, нешто што треба да прође, што брже то боље. Рат се не замишља као перманентно стање.

Мир, наравно, може, као што и треба, да буде перманентан. Мир је место или кућа живота, ако смем да употребим ту метафору. То је очигледно, иако за филозофе по дефиницији ништа не сме да буде унапред очигледно. Филозофи користе појмовне дистинкције које понекад изгледају апстрактно и далеко од стварности иако је то само утисак, али оно што они не смеју да раде јесте претпостављање решења која тек треба да се докажу. Према томе ни теза да је мир место живота, или да је мир по себи добар, не доказује ништа одређено. На крају крајева имамо, као што је приметио још Имануел Кант [\[1\]](#), мир, и то вечни мир, на гробљима, а тамо нема живота. Отуда питање шта је то што мир чини вредним, и тај одговор упрошћено гласи: мир нам даје контролу над временом. Предвидивост је оно што нам пружа мир. Ако живот, људски а не биолошки живот, опет упрошћено дефинишемо као активност постављања циљева и покушај њихове реализације, онда је очигледно да је живот оријентисан на будућност и да зависи од моћи да контролишемо наше будуће време. То је оно што нам дају закони. Закони подразумевају мир и зависе од њега. Главни део дефиниције рата то потврђује, јер рат нужно повлачи привремену суспензију неких важних закона, и слобода и права који су засновани на тим законима. У том смислу у рату нема контролисане будућности као непосредне будућности живота. Чини се да рат целу будућности залаже, и инвестира, у једну једину тачку у будућем времену, или време након те тачке, а та тачка је крај рата, тренутак у коме се успоставља победа, или пораз, као стање успостављеног мира.

Предвидивост је оно што нам пружа мир. Ако живот, људски а не биолошки живот, опет упрошћено дефинишемо као активност постављања циљева и покушај њихове реализације, онда је очигледно да је живот оријентисан на будућност и да зависи од моћи да контролишемо наше будуће време.

Дајући нам контролу над (будућим) временом, мир представља основу друштвене моћи и њене дистрибуције и структуре, он је заправо израз и артикулација те моћи. Зашто онда не прогласити просто мир за врховну вредност и не заузети позицију пацифизма? Мировни покрети су засновани у потреби, или жељи, да се одбранимо од насиља – али, као такви, мировни покрети не кажу ништа о артикулацији моћи или о њеној структури. Једини захтев који се поставља је да насиље, а то је овде по правилу дефинисано просто као испољавање неке силе, не треба да се користи ни у једном случају: свака сила као таква треба да се укине, јер свака сила, када се употреби, постаје насиље. То је оно што мировне покрете чини ирелевантним: они се не баве миром, као стањем ствари и као контролом будућности. Уместо тога, они се фокусирају само на један од предуслова тог стања, силу. Сила, или моћ, је међутим кључни састојак или компонента међу инструментима за контролу будућности. Она се састоји у комбинацији два фактора: поседовања средстава (ресурса) да се постигне неки циљ, и поседовања воље (одлучности) да се та средства употребе за реализацију тог циља. Ако неки циљ не може да се оствари он не представља прилику, не улази у инвентар могућих остварења, није нешто што стварно постоји у будућности (нити је уопште у времену). Моћ повлачи, као свој суштински део, капацитет успешне предвидивости, уобичајено артикулисано као извесност, или висока вероватноћа, о успешној реализацији постављених циљева. Моћ има исту структуру као и закони, или правила, чија се егзистенција састоји управо у овом превазилажењу будућег времена у погледу на неко будуће стање ствари које није само пројекција или сврха већ се узима као ствар која ће сигурно или врло вероватно бити реализована. Правилност артикулације моћи чини вредност мира. Пацифисти међутим теже само одсуству насиља, без обзира на то шта још може бити улог у игри. Пошто нису заинтересовани ни за шта друго осим за одсуство насиља, мировни покрети нису заинтересовани ни за услове мира, тј. за артикулацију правила по којима се моћ, или сила, испољава и користи у инвентару и структури реализованих циљева (као део ресурса који у општој дистрибуцији средстава за могуће циљеве чини кључни део живота, индивидуалног и друштвеног).

Мир међутим, ако је неправедан, садржи своју властиту негацију, и представља једну структуру која је нестабилна и која је извор сукоба, уместо да буде, као што би требало, извор стабилности у предвиђању будућности. Потпуна сигурност, наравно, није могућа, и чини се да је правда најбољи, ако не и једини, гарант мира. Ово је кључна тачка: ратови се воде због неких разлога, и понекад су ти разлози праведни. У таквим

случајевима ратови могу бити оправдани, и то је главна тачка у теорији праведног рата. По тој теорији рат који има правичну сврху може бити заснован у правди. И заиста, чини се да смо ми неспособни за масовно оружаном насиље, какво карактерише сваки рат, а да истовремено не верујемо да постоје неки добри разлози који наше учествовање у рату чине правичним, а не неправичним. Изгледа практично немогуће, и вероватно се никада не дешава, да у било ком рату нека нација, њени лидери и они који учествују у рату, верују да они нису у праву док њихови непријатељи јесу.

Мир међутим, ако је неправедан, садржи своју властиту негацију, и представља једну структуру која је нестабилна и која је извор сукоба, уместо да буде, као што би требало, извор стабилности у предвиђању будућности.

Са друге стране изгледа да рат може бити нужно и зато морално примерено средство за уклањање неких облика неправде. Ако се допусти оваква могућност онда се суочавамо са потребом оправдања тог средства, и теорија праведног рата управо служи томе да пружи такво оправдање. То је теорија која оправдава рат као одбрану, односно као само-одбрану, тврдећи да одбрана даје морално задовољавајуће оправдање рата. Историјски, теорија праведног рата је била производ хришћанског учења, и настала је у тренутку када је политика “окретања другог образа” била замењена политиком обезбеђивања новозадобијене моћи, како можемо назвати успостављени мир – или обећање мира – након што су Хришћани дошли на власт у 4. веку (пошто је мир, као што смо видели, питање моћи и њене дистрибуције). Теорија, која се уобичајено повезује са св. Августином иако је била развијена и дотеривана касније, каже да је рат праведан ако је задовољен одређени скуп услова који се деле на два дела: *ius ad bellum* (право на рат) и *ius in bello* (право у рату). Други део је неупоредиво лакше артикулисати, зато што се у њему чињеница рата узима за претпоставку и не поставља питање како је рат уопште могућ. Ту се ради о ограничењима у ратним активностима: нужност, пропорција, и разлика између бораца и не-бораца. Ограничења нису увек једноставна, нити их је једноставно дефинисати. Али прави проблем је у првом делу теорије, у делу који се односи на право рата, *ius ad bellum*. Ту се каже да је рат – отпочињање и вођење рата – морално оправдан ако је задовољен одређени скуп услова. Првобитно, код Августина и Томе Аквинског, била су три таква услова: 1) рат треба да се води ради праведне ствари, циљ рата треба да је праведан, 2) од стране “цомпетентне власти”, тј. суверена, и 3) са исправном намером. Касније су додани други услови: 4) да рат треба да буде последње решење након што су исцрпена сва друга, 5) да постоји изглед да ће резултат бити мир, односно уверљива вероватноћа победе (или бар њена могућност), 6) да укупно зло или штета рата неће надмашити добро или корист који се њиме постижу.

„Теорија праведног рата“ је кроз историју била предмет интензивне дебате и разлагања,

толико да се понекад описује више као „традиција праведног рата“ него као „теорија“. Али она и даље даје плодан теоријски оквир за моралну анализу рата, и посебно је занимљива у контексту неких нових савремених појава. Једна таква појава је „асиметрични рат“ који се ових дана дешава пред нашим очима у Ираку и другде, где ратују две стране несразмерно различитих димензија и моћи. Друга појава са којом се суочавамо, иако није нова, јесте тенденција криминализације рата. Ова тенденција је видљива у теоријама о људским правима и хуманитарним војним интервенцијама, у којима се рат описује као да је то вид полицијске акције, или као криминална радња која се третира полицијским методама. Ове и друге савремене појаве лако се уклапају у оквир теорије праведног рата. То је и природно, пошто је ова „теорија“ и скројена да оправда офанзивне ратове у терминима „одбране“, уводећи у појам „одбране“ логику према којој одбрана може да значи не само одбрану форме и места живота него такође и одбрану свега онога што чини „наш“ систем вредности. Овако схваћена одбрана више није ограничена принципом територијалности и може се вршити изван, понекад веома далеко од, места које се брани и његових просторних граница. Оно што се брани су одређене вредности које су угрожене. Тако добијамо одбрану света како га ми видимо, а ми га видимо кроз призму система вредности који га дефинишу. То води у становиште да је оправдано бранити „праву веру“ или „истинске вредности“ не зато што оне чине садржај нашег живота сада и овде, већ зато што ту веру или те вредности узимамо као једино исправне и вредне. Крсташки ратови и џихад су природна последица, као и криминализација рата – са импликацијом којом се нашим непријатељима пориче право да се бране, и рат изједначава са полицијском акцијом против нечег неисправног, незаконитог и злог.

„Теорија праведног рата“ је кроз историју била предмет интензивне дебате и разлагања, толико да се понекад описује више као „традиција праведног рата“ него као „теорија“.

Међутим, независно од снаге нашег уверења у своју властиту ствар, ипак се нужно намеће питање: „Да ли рат може бити праведан за обе стране?“, и након тога ово: „Како треба да третирамо 'друге'?“ Када би постојала једна јединствена светска држава, која би, на један формалан и легалан начин, могла да обезбеди јединствено извршење закона заснованог на правди за све, и где би они који не поштују светске законе (законе светске државе) били криминалци, рат би могао да се стави ван закона и као незаконит он би представљао једну криминалну активност, активност за полицију. Остављајући по страни схоластичко питање да ли би ишта у таквом стању уопште могло одговарати опису онога што сада покривамо појмом „рат“ или би то постао празан појам (или евентуално термин за означавање побуне или отпора самом светском закону, што би свеједно морало да буде означено као криминална делатност), можемо закључити да у одсуству такве, светске, државе рат може да се одреди као сукоб два права у коме победа има конститутивну улогу за долажење до разрешења сукоба (слично као и у

гласању, где гласови, као изрази воље, треба да омогуће да се одлука донесе на основу баланса моћи а не нужно на основу разложне снаге понуђених разлога).

Ово међутим повлачи да наши непријатељи не могу да се третирају као криминалци, и да (по претпоставци клаузуле садржане у теорији праведног рата, да уопште имамо право да водимо рат) ни ми не би смели да будемо третирани као криминалци од стране наших непријатеља. Као што су Американци још пре век и по имали потребу да у Либеровом кодексу (Либер'с Цоде), прокламују (а заправо је то било наређење, издато као општа наредба број 100 за целу војску Уније 24. априла 1863, иако уставна легалност овог општег наређења никада касније није била ратификована у Конгресу) [\[2\]](#) да се војници Конфедерације не третирају као „побуњеници“ него као заробљени војници ратујуће стране, тако и ми сада имамо исте концептуалне тешкоће у третирању других када на пример говоримо о „интервенцијама“, као да су оне полицијске акције. Међутим, узимајући да су „наши непријатељи“ у принципу заштићени правом за које се боре легитимношћу претензије тог права да буде узето као право, ми их, опет у принципу, третирамо као равноправне са нама. Чак и након пораза они су заштићени презумпцијом одбране: они су искрено веровали да се боре за исправну и легитимну ствар. А шта може дати јачи аргумент у овом погледу од веровања у самоодбрану?. Међутим, може се десити да једна страна заиста није у праву, у два смисла: 1) у веровању да је ствар за коју се бори исправна, и 2) у веровању да уопште имају шансу да победе – и, у исто време, у оба ова смисла да искрено верују у оно што верују и бити уверени да имају добре разлоге за своје веровање. Када се ово деси имаћемо посла са незнањем за које није лако или није могуће успоставити одговорност, због тешкоћа да се неко криви или осуди за борбу за нешто за шта је искрено веровао да постоји право да се за то бори и истовремено искрено и са довољно добрим разлозима веровао да је у позицији оправдане (само)одбране, на пример у одбрани од агресије.

Незнање, наравно, може да буде основа за одговорност, и отуда и кажњиво (на пример ако је самоскривљено, ако је требало да буде избегнуто), или ако постоји основана претпоставка да се не верује у оно што се представља као предмет веровања. Али ако би незнање о вероватноћама које се односе на изгледе на победу у рату било кажњиво онда би то разорило дистинкцију између рата и полицијске делатности, као и дистинкцију између права и морала, и све оне који доживе пораз учинило криминалцима! То би био крај политичке слободе, заснован на веома јакој основи нашег епистемолошког статуса у космосу: погрешивости, јер би захтевало апсолутну извесност о томе шта ће бити исход неке делатности као оправдање за учествовање у тој делатности. Ко би се, међутим, одлучио на било шта под таквим условом: да гори у паклу ако се његова процена покаже нетачном? Сами појмови одлучивања, одговорности, ризиковања, и слободе би под таквим условима изгубили своје значење.

Пише: Јован Бабић  
недеља, 24 октобар 2010 09:48

---

Када би постојала једна јединствена светска држава, која би, на један формалан и легалан начин, могла да обезбеди јединствено извршење закона заснованог на правди за све, и где би они који не поштују светске законе (законе светске државе) били криминалци, рат би могао да се стави ван закона и као незаконит он би представљао једну криминалну активност, активност за полицију.

Има још једна релевантна тачка овде: Ако постоји оправдање за самоодбрану у рату из тога не следи да постоји аналогно оправдање да се – помоћу рата – иде на реализовање било ког рационалног, или рационално оправданог, интереса државе. Ово нас суочава са питањем о разлици између две врсте незнања: једно је незнање у погледу резултата о исходу одбране, а друго је незнање о исходу напада (па макар то био, према теорији праведног рата, напад који не треба да се означи као „агресија“, или можда само напад за који постоје добри изгледи да се победи). Ако се обе ове врсте незнања означе као незнање које не повлачи одговорност онда бисмо на једнак начин оправдавали такво незнање у одбрани и незнање у нападачком рату. То значи да би одбрана наше земље без знања да ћемо на крају изгубити била на истој равни оправдања као и напад – оправдана нечим што сматрамо исправним циљем (или напад са добрим разлозима да верујемо у победу али без знања да су браниоци заиста одлучни да се не предају). У оба случаја искреност, узета сама по себи, игра исту оправдавајућу улогу у производњи мотивације да се дела, па ипак – зар овде не би требало да има неке разлике? Али и ако је одговор, као што очекујемо, позитиван, још увек има простора за примену доктрине о нескривљеном незнању за које се не може конституисати одговорност: чак и поражени агресори не треба да се третирају као пуки криминалци ако је оно што се десило био рат а не разбојништво, пљачка или нешто слично. То је тако управо зато што је у рату незнање о коначном исходу заиста нешто за шта се не може одговарати. За разлику од криминалаца, овде се мора узети да постоји специфична врста реципроцитета: обе стране очекују реципроцитет у ономе што раде, што подразумева да непријатељи заслужују једну врсту толеранције коју криминалци у принципу не заслужују. Нема очекивања реципроцитета између криминалаца и, рецимо, полицијских снага. Дистрибуција права и обавеза је сасвим различита у ова два случаја. У случају криминалаца није могућ никакав реципроцитет и према њима, као таквима, није дозвољена никаква толеранција, док је у случају непријатеља реципроцитет нешто што се очекује на обе стране, па је одређена толеранција потребна и чак нужна. Ово се може сматрати и делом дефиниције рата.

У теорији праведног рата ипак је циљ главна ставка која оправдава рат, док је незнање о исходу, без обзира на његову суштинску везу са правилом рата, у суштини само једна колатерална ставка у целини доктрине. Међутим, те две ставке се могу и супротставити једна другој. Тако када погледамо америчку политику, и то не само данашњу већ кроз дуже време, видећемо да је она у много ближејој вези са централним деловима теорије праведног рата него са делом који је одређен незнањем о исходу рата. То је можда највидљивије у доктрини о безусловности, која карактерише америчку спољњу политику

у последњих сто и више година (а која је, чини се, постављена у америчком грађанском рату, што је вероватно и произвело сву ону количину суровости која је карактерисала тај рат). Исти овај став такође је видљив и у начину на који Сједињене Државе третирају међународне организације попут ММФ, СБ, или УН. У извесном смислу амерички третман остатка света је сличан начину на који је Север третирао Југ у грађанском рату. Надаље, овај став је видљив и у раширеној тези да демократске земље не ратују једна са другом – имплицирајући да је присуство рата индиција да једна, она друга, страна није “демократска”. Лакоћа опредељивања, и лакоћа са којом се скаче на закључке (често без довољно фактичког поткрепљења), као и нестрпљење према често веома суптилним чињеницама, нарочито историјским – све су то показатељи јаке склоности према теорији праведног рата. Ирак је само последњи пример.

Па ипак ризик да се води неправедан рат у погрешном уверењу да је он исправан је много већи за оне који нападају него за оне који се бране, што у неким савременим ситуацијама велике асиметрије у снази и можда (скоро) апсолутне супрематије повлачи да они који су по претпоставци јачи имају много већу одговорност и да је на њима да докажу не само искреност својих уверења него и фактичку поткрепљеност не само оправданости рата него и његове неодложности и хитности.

У теорији праведног рата, строго гледано, примарна је правда, у односу са својим ривалима, слободом и благостањем. Ово изгледа да је и етичка супстанца политичке акције која тежи демократизацији света. Правда је водећи принцип у оправдавању нових ратова, а не слобода (оних који би требало да се питају јер је њихова судбина у питању), нити благостање оних који треба да буду “демократизовани”. Правда је у корену процеса “ослобођења”, са резултатима који су често још недемократскија, тј. неправеднија, друштва. Ово је у сагласности са перцепцијом да се ради о праведним ратовима, али то је иста перцепција из које ти ратови изгледају као крсташки ратови. На крају крајева то је наша правда, или наша концепција правде.

Ово нас води ка доктрини пре-емптивног напада. Као што каже шеснаестовековни шпански теоретичар међународног права Алберико Ђентили: “Ми убијамо змију чим је видимо, иако нас она није повредила, и можда нас не би ни повредила. Јер на тај начин спречавамо да нас нападне.” [\[3\]](#) Случај Ирана долази на ум овде: сама могућност да би они могли имати нуклеарно оружје узима се као узрок озбиљне бриге и заправо као претња. Али страх, који стоји у основи ове логике, није довољна основа за оправдање рата – па тако овде имамо неисправну примену доктрине некажњивог незнања: то би подразумевало да се рат може оправдати ако једна страна не зна, и можда не може знати, да правда није на њеној страни (зато што друга страна у ствари нема “неправедну намеру”, а да то из било ког разлога није могуће дефинитивно утврдити). Такво

оправдање би увело одлучујућу оправдавачку снагу фактора попут страха: Све док је неко искрен у својим веровањима, и док та веровања имају неку основу, то би било довољно да оправда приступање рату. Међутим, у нападачким ратовима имамо момент избора, за разлику од одбрамбених ратова који су у неком смислу нужни и нису ствар избора – пошто питање шта да се ради након што сте били нападнути јесте једно искључиво питање: да ли ћете одмах (што је могуће само ако се то унапред одлучи) капитулирати или ћете покушати да се браните, и ни пре ни после тог тренутка нема никаквог избора, а оно што личи на избор у том одређеном тренутку, тренутку суочења са нападом, такође није ствар избора јер је одбрана својих закона нужан услов важења тих закона, што потенцијалну капитулацију извлачи из домена слободног избора остављајући да њено оправдање у потпуности и искључиво зависи од нужде, остављајући одбрани оправдање чак и када је безизгледна и потенцијално свдећи целокупно њено оправдање на обавезу која долази из прошлости (по правилу у облику уставне обавезе). У одбрани, и чини се само у одбрани, имамо посла са разлозима који функционишу битно другачије од разлога у којима се разматра шта ће се постићи у будућности, укључујући и разлоге правде. Зато је постојање права на одбрану независно од изгледа на успех у одбрани, што одбрамбене ратове чини, у нормативном смислу, ратовима нужде. Оправданост одбране може изостати, али не због недостатка изгледа на успех, што разлоге одбране у потпуности чини принципијелним и не припушта нимало оправдалачке снаге изгледу на успех или неуспех.

Теорија праведног рата допушта међутим могућност права на напад, ако је то право засновано на горе описаним параметрима исправног циља, овлашћења, исправне намере, процене да су исцрпљена сва друга средства, процене о изгледу на успех, и процене о укупном позитивном балансу добра и зла. Све те процене заправо уводе другу врсту разлога, разлоге разборитости који допуштају одступање од принципијелне стриктности и разложне искључивости какву имамо у појму одбране где разложна снага и постојање оправдања (на одбрану) не зависи од калкулације изгледа на успех. Процењивачки момент садржан у разлозима разборитости чини ратове засноване на оваквом типу разлога у суштини ратовима по избору, а не нужним ратовима. Процене о оправданости оваквих ратова могу онда у целини или делимично бити засноване на разлозима правде, или могу бити перципиране као да су ти ратови засновани на таквим разлозима. И ту, у савременом контексту, имамо занимљив обрт – у рату по избору, који је по правилу такође заснован и на претпоставци супрематије (без које нема довољног разлога за напад, па ни превентивни), имамо један морално веома снажан елемент асиметрије, један захтев који је строго моралне природе, а може да се узме као део теорије праведног рата: да се јус ад беллум фактички подреди захтевима јус ин белло. То значи да ако неки рат, који је рат по избору, не може да се води праведно да онда уопште и не треба да се води! Имамо једну теорију асиметричног рата (теорија коју у последње време развија оксфордски филозоф Дејвид Родин) [\[4\]](#). Све стране у рату увек верују да је њихова ствар оправдана и да је њихова страна у праву, без обзира на то што су грешке у овим веровањима могуће и заправо веома честе. Па ипак ризик да се води неправедан рат у погрешном уверењу да је он исправан је много већи за оне који нападају него за оне који се бране, што у неким савременим ситуацијама велике

асиметрије у снази и можда (скоро) апсолутне супрематије повлачи да они који су по претпоставци јачи имају много већу одговорност и да је на њима да докажу не само искреност својих уверења него и фактичку поткрепљеност не само оправданости рата него и његове неодложности и хитности. На онима који су диспропорционално јачи, а не на слабијима, је да докажу да постоји оправдање за овакву врсту у принципу неоправданог међусобног одношења међу људима и народима. Неодложност и хитност су овде елементи од дефиниционог значаја: као што каже низоземски филозоф међународног права из 17. века, Хуго Гроцијус, у делу О закону рата и мира

[5]

, опасност мора бити непосредна и директно претећа. Пука могућност да би се могла формирати намера, као и морално недопустива претпоставка да нам други желе зло ради зла јер нас мрзе, као и страх и жеља за апсолутном сигурношћу, не могу бити основ моралног оправдања за напад. Не може то бити ни наша искрена жеља да друге спасимо њихове судбине да буду различити од нас само зато што смо ми сами задовољни собом и својом ситуацијом, јер и они то могу да кажу за себе, а да ипак немају право да нас подводе под своје законе и да нам намећу своје вредности. Неодложност и хитност подразумевају пажљиво и одговорно процењивање стварних опасности, и потребе да се избегне неко велико зло, а не могућност или прилику да се постигне неко добро, дакле постојање разлога који су у принципу слични разлозима који постоје у самоодбрани. Само тада ће искреност и уверење о оправданости моћи да има капацитет довољан за суочењем са незнањем о коначном исходу и може да ово незнање учини основом за морални статус онога ко није крив зато што је поражен. У супротном имамо само претпоставку надмоћи и ароганцију моћи као изговор да се започне нешто за шта никако, па ни у случају победе, не може бити моралног оправдања. На јакима је посебна одговорност, али та одговорност није просто у томе да се нападне где год се перципира неправда него управо обрнуто – да се уздрже од напада све до тачке у којој напад оправдано може да се перципира као контранапад (као у одбрани). Само у том случају победа заиста носи не само успех него и право. То јест мир, а не само примирје.

(Јован Бабић је професор етике на Филозофском факултету у Београду. Темом рата бави се већ тридесет година. Енглеска верзија текста је објављена у часопису Института за филозофију и друштвену теорију "Non-Culpable Ignorance and Just War Theory", *Филозофија и друштво*, 2/2007, стр. 59-68)

Текст предавања које је аутор одржао професорима Портландског државног универзитета, Портланд, Орегон, САД, 25. јула 2007. године. У току лета 2007. године аутор је, поред курсева из пословне и компјутерске етике, држао курс под насловом "Етика рата", на позив Одељења за филозофију тог универзитета.

[1] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1795.

[2] Cf. "General Orders No. 100", April 24, 1863, u: R. Shelley Hartigan, *Lieber's Code*, Precedent Publishing, Inc., Chicago 1983.

[3] Alberico Gentili, *De Iure Belli*, 1598, ovde navedeno prema: A. Gentili, "The Law of War", u: L. May, E. Rovie, S. Viner, *The Morality of War; Classical and Contemporary Readings*, Pearson/Prentice Hall, 2006, str. 56. Pe

[4] V. D. Rodin, "The Ethics of Asymmetric War", u: R. Sorabji & D. Rodin, *The Ethics of War*, Ashgate 2006.

[5] Hugo Grotius, *De Jure Belli et Pacis*, 1625. Navedeno prema L. May, E. Rovie, S. Viner, *op. cit.* str. 36.