



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Krivica borca

Citation for published version:

Wilkes, G 2015, Krivica borca: Istrazivanje drustvenih nauka kada se kulturna raznolikost suoci sa govorom istine I pravde. in *Socijalni Problemi Krivice* . pp. 59-67.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Published In:

Socijalni Problemi Krivice

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

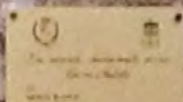
The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



priredili

*Zorica Kuburić
Pavle Milenković
Ana Zotova*

SOCIJALNI PROBLEMI KRIVICE



SOCIJALNI PROBLEMI KRIVICE

Priredili

Zorica Kuburić, Pavle Milenković i Ana Zotova



CEIR i Filozofski fakultet Novi Sad
Novi Sad, 2015

SOCIJALNI PROBLEMI KRIVICE

Izdavač

Centar za empirijska istraživanja religije
Filozofski fakultet Novi Sad

Recenzenti

prof. dr Dragoljub B. Đorđević
prof. dr Milan Vukomanović
dr Snežana Joksimović

Priredili

Zorica Kuburić, Pavle Milenković i Ana Zotova

Dizajn korica

Marija i Marko Borović

Fotografija na korici

Taormina, Sicilija, 2015.

Lektura i prelom teksta

Slobodan Blagojević

Štampa

„Čigoja štampa“ Beograd

Tiraž 500 primeraka

Novi Sad, 2015.

ISBN: 978-86-84111-21-2

**Izdavanje ove knjige pomoglo je
Ministarsvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja**

SADRŽAJ

Đuro Šušnjić MUKE IZBORA I OSEĆANJE KRIVICE I GREHA	7
Кринка Видаковић Петров МОРЕ БЕЗ ОБАЛА: БЛИСКИ ИСТОК И РЕЛИГИЈА	13
Милош М. Весин СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМИ КРИВИЦЕ У СТАРОМ И НОВОМ ЗАВЕТУ	27
Драган Коковић, Страхинја Давидов ПРОБЛЕМ КРИВИЦЕ: ОГЛЕДАЊЕ У КОНТЕКСТУ КУЛТУРНИХ РАЗЛИКА..	43
George R. Wilkes KRIVICA BORCA	59
Јелена Вукоичић (НЕ)ПОСТОЈАЊЕ ОСЕЋАЊА КОЛЕКТИВНЕ КРИВИЦЕ У ЕТНИЧКИМ СУКОБИМА – НАЦИОНАЛИСТИЧКИ ДИСКУРС И ДЕХУМАНИЗАЦИЈА „ДРУГОГ“	71
Zorica Kuburić, Tamara Ostojić СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМИ КРИВИЦЕ ИЗМЕЂУ ОСВЕТЕ И ПРАЏТАЊА.....	85
Danijela Grujić МЕТАФИЗИЧКА КРИВИЦА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА	107
Танја Голић ПРОБЛЕМ КРИВИЦЕ У НЕГЕЛОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ	119
Ана Zotova ПРОБЛЕМ ИЗВИЊЕЊА У ФИЛОЗОФИЈИ ОБИЧНОГ ЈЕЗИКА	129
Darko Pirija KRIVNJA, POLITIČKA TEOLOGIJA I SUVREMENA DRUŠTVA JUGOISTOČNE EUROPE.....	151
Радмило В. Кошутих ПОЈАМ КРИВИЦЕ У АВРАМОВСКИМ РЕЛИГИЈАМА.....	177
Владан Станковић ГРЕХ И КРИВИЦА У ХРИШЋАНСТВУ	211
Danijela Miličević ПОЈАМ КРИВИЦЕ У ИСТОЧНАЧКИМ РЕЛИГИЈАМА.....	221
Jovana Škorić СОЦИЈАЛНА ИСКЛУЧЕНОСТ КАО СОЦИЈАЛНИ ПРОБЛЕМ.....	237
Zorica Savić ОСЕЋАЈ КРИВИЦЕ – DEMOTIVATOR ILI STIMULATOR NA POLJU DUHOVNOG PROSPERITETA.....	257

CONTENT

Đuro Šušnjić	
TROUBLES WITH CHOOSING AND THE FEELING OF GUILT AND SIN ..	7
Krinka Vidaković Petrov	
A SEA WITHOUT SHORES: THE MIDDLE EAST AND RELIGION.....	13
Miloš M. Vesin	
SOCIAL PROBLEM OF GUILT IN THE OLD AND NEW TESTAMENT	27
Dragan Koković, Strahinja Davidov	
PROBLEM OF GUILT IN THE CONTEXT OF CULTURAL DIFFERENCES	43
George R. Wilkes	
A COMBATANT’S GUILT	59
Jelena Vukoičić	
(NON)EXISTENCE OF THE FEELING OF COLLECTIVE GUILT IN ETHNIC CONFLICTS – NATIONALISTIC DISCOURSE AND DEHUMANIZATION OF „THE OTHER“.....	71
Zorica Kuburić, Tamara Ostojić	
SOCIAL PROBLEMS OF GUILT: BETWEEN VENGEANCE AND FORGIVENESS	85
Danijela Grujić	
METAPHYSICAL GUILT OF THE CONTEMPORARY MAN	107
Tanja Golić	
THE PROBLEM OF GUILT IN HEGEL’S PHILOSOPHY.....	119
Ana Zotova	
THE PROBLEM OF APOLOGY IN THE PHILOSOPHY OF ORDINARY LANGUAGE	129
Darko Pirija	
GUILT, POLITICAL THEOLOGY AND CONTEMPORARY SOCIETY IN EUROPE	151
Radmilo V. Košutić	
THE CONCEPT OF GUILT IN ABRAHAMIC RELIGIONS	177
Vladan Stanković	
SIN & GUILT IN CHRISTIANITY	211
Danijela Miličević	
THE CONCEPT OF GUILT IN EASTERN RELIGIONS	221
Jovana Škorić	
SOCIAL EXCLUSION AS A SOCIAL PROBLEM.....	237
Zorica Savić	
THE FEELING OF GUILT – DEMOTIVATOR OR STIMULATOR IN THE FIELD OF SPIRITUAL PROSPERITY	257

GEORGE R. WILKES¹

KRIVICA BORCA:

ISTRAŽIVANJE DRUŠTVENIH NAUKA KADA SE KULTURNA RAZNOLIKOST SUOČI SA GOVOROM ISTINE I PRAVDE

Rezime

Ovaj rad govori o potrebi posvećivanja posebne pažnje društvenoj kompleksnosti koja oblikuje moral boraca i tranziciju pravdu. Tranziciona pravda i moralni status boraca obično se procenjuju kroz niz suprotstavljenih moralnih i filozofskih diskursa koji upućuju na elitističku sociologiju. Društvena očekivanja koja leže na borcima, kao i načini na koje se o njima sudi i na koji bivaju stigmatizovani kada se vidi da su izneverili ta društvena očekivanja takođe se mogu shvatiti obraćanjem pažnje na niže nivoe analize, upotrebom više pluralističkih alata i perspektiva zastupljenih u post-strukturalističkoj sociologiji. Poklanjanjem dužne pažnje praksi i perspektivama unutar vojske i društva može se doprineti razvijanju punije slike o prirodi procesa tranzicije pravde, što prevazilazi takmičenje oko ključnih političkih i vojnih odluka kako bi se pružio smisao poteškoćama reintegracije boraca, kao i očekivanjima u pogledu priznanja ili izvinjenja za počinjena zločuda.

***Ključne reči:** tranziciona pravda, društveni i moralni status boraca, krivica boraca, priznanje, religijski ritual u ratovima, sociologija sukoba, odnos vojske i društva, literatura o pravednim ratovima*

Šta čini da se borac oseća krivim? Treba li on da prizna svoje grehe? Da li treba da očekujemo da politički vođa preuzme odgovornost i izvini se – da li premijer Japana treba da se izvini Koreji, Kini? Nose li pojedinačni borci moralnu odgovornost za ono što su počinili, nosimo li mi kolektivnu odgovornost za ono što je počinjeno u ratu u naše ime? Može li razgovor o krivici pomoći da se iscele rane nakon ubijanja?

Ozbiljnost ovih pitanja ohrabrila je bogat fond odgovora od strane teoretičara morala, političkih teoretičara, pravnih teoretičara, antropologa i psihologa. Ti odgovori su različiti na mnogo načina i čak nude veoma različite normativne perspektive o tome šta se danas vidi kao optimalni ili preferirani institucionalni odgovor na krivicu za ratne zločine. Kompleksnost na tom normativnom nivou počinje sa različitim tipovima uključenih

¹ Univerzitet u Edinburgu, george.wilkes@ed.ac.uk, tekst prevela Danijela Milićević

aktera: pravda može značiti bavljenje pravima žrtava, potrebama društva kao celine, počiniocima i saučesnicima raznih vrsta, ili sa svim tim i svakim od njih ponaosob. Kulturne norme toliko mnogo variraju da ne možemo prihvatiti ubedljiv odgovor ili koherentnu teoriju koja se može primeniti svuda u slučaju tranzicione pravde, a isto se to odnosi i na političke procene o reintegraciji boraca u društvo. Nadalje, okolnosti pod kojima se ratovi vode i završavaju razlikuju se i menjaju tokom vremena. Takođe, u okviru jedne zemlje, često nije lako generalizovati o kulturno prikladnom političkom i pravnom diskursu prakse osmišljene da se bavi krivicom borca.

Skroman dodatak literaturi koja je ovde ponuđena odnosi se na način na koji se odnosimo prema borčevoj krivici nakon rata u kontekstu šire društvene dimenzije. Različiti društveni, religijski i kulturni kodovi postavljaju različite zahteve pred borce nakon oružanog sukoba. Priroda borčeve krivice usađena je u veoma različite uglove gledanja na to kako se borac odnosi prema društvenim normama. U tekstu ćemo se vratiti na razloge koji su društveni okvir zbog koga se krivica borca obično razlikuje od političke ili popularne odgovornosti u razmišljanju o ratovanju. Dodatni politički razlog utiče na literaturu o procesima tranzicione pravde: iz praktičnih razloga, borci se često isključuju iz post-konfliktnih suđenja jednostavno zato što ih je previše (o primeni tranzicione pravde na bivše ratnike, pogledati na primer Waldorfa 2009.) Pa ipak, čak i tamo gde su suđenja predviđena za one koji donose odluke na visokim nivoima, a ne za borce, dostizanje pravde zavisi od mnoge šire društvene realnosti nego što se to predstavlja u sudnici. Određene društvene institucije ili prakse koje utiču na rasprave o krivici boraca mogu se videti u lokalnim susretima, u navikama udaljavanja i pomirenja, u društvenoj realnosti koja se uklapa u „popularan“ okvir, umesto u „elitni“ kontekst koji je prirodno u fokusu za teoretisanje o tranzicionoj pravdi (radi uvoda u obimnu literaturu o institucionalnom pristupu tranzicionoj pravdi odozgo-nadole, Teitel 2000 i dalje ostaje dobar izbor).

Velika je dobit u dozvoljavanju konkurentnih uvida zainteresovanih naučnika za ovu širu društvenu dinamiku – sociologa, antropologa, istoričara i drugih. Ništa manja nije ni njihova sposobnost da se angažuju raznolikim iskustvima koja čine iskustvo čoveka u okviru krivice borca i tranzicione pravde u realnosti, ne samo u aspiracionoj teoriji. Na polaznoj tački, možemo podeliti te sociološke pristupe na dva dela, iako vođe mogu vide-

ti razloge za dalje pod-kategorije i dorade kao rezultat pažljivijeg istraživanja slučajeva koji pokazuju različite načine na koje te društvene norme i institucije utiču na rasprave o krivici i praksi priznanja. Prvo, tu su klasični sociološki i antropološki pristupi fokusirani na društvene strukture i njihove funkcije. Fokus na političke i javne institucije reflektovaće interese klasične veberovske funkcionalističke sociologije, na primer. Taj fokus je zaslužan za omogućavanje poređenja koja provociraju na razmišljanje, kao što su ona koja nudi Andrew Rigby u *Pravdi i pomirenju* (Rigby 2001). Rigby poredi kontekst u okviru koga tranziciona pravda dokazuje da je moguća za one na koje se obrušila osveta, naročito u Evropi posle Drugog svetskog rata i posle prelaska na demokratiju u Španiji, Istočnoj i Centralnoj Evropi i Latisnkoj Americi. Njegovi zaključci se fokusiraju na implicitnu udaljenost između onih koji donose političke odluke i opšte populacije. Rigbyjeva analiza uklapa veberovski funkcionalistički pristup sa političkom ulogom nasilja, što identifikuje nosioce društvenih i kulturnih praksi onako kako ih politički sistem može upotrebiti.

Izrazito post-moderna verzija ovog elitističkog pristupa, koji se jednako suprotstavlja političkoj moći sa slabim priznanjem učešća populacije, mogla bi započeti pisanjem Mišela Fukoa o priznanju. Fuko predstavlja evropsku tradiciju pravnih studija kao društvenu instituciju koja zahteva i koristi priznanje kao instrument kojim se pojedinci teraju da priznaju političku moć (Fuko 2014). Priznanje se zahteva bez obzira na činjenično stanje krivice subjekta, jednostavno kao znak pristanka na legitimnost moći koja je na snazi. Ovu negativnu perspektivu su delili mnogi kritičari izvlačenja priznanja, izvinjenja i opraštanja tokom Južnoafričke komisije za istinu i pomirenje (pogledati kod, na primer, Brudholma 2008., prvi deo).

Da bi se dopunio fokus na ustanovljene političke ili pravne institucije i norme, ovaj elitno-centrični pristup analize vidova krivice i priznanja često počiva na sposobnosti tih institucija da zagrabe u duboko usađene kulture krivice, ili u široko rasprostranjene instinkte o praktikovanju priznanja. Nasuprot tome, druga tendencija u okviru literature nadaleko više omogućuje te suprotstavljene uticaje grupa i pojedinaca na praksu priznanja i na izjave o načinima na koji krivica utiče na društveni i politički život. To bi tipično privuklo post-strukturalne sociologe i antropologe, kod kojih se emocije i instinkti o odnošenju prema krivici fomiraju prilično odvojeno od odgovora na političku moć ili pravni sistem. John Brewer je vodeća figura među sociolozima koji su prihvatili ovakav ugao gledanja, sa

zanimljivim rezultatima naročito iz Severne Irske (Brewer 2010). U Bosni i Hercegovini to je primenio tim predvođen naučnicima sa Stanforda koji su se fokusirali na načine na koji poverenje postaje pitanje u procesu društvene rekonstrukcije (Stover i Weinstein 2004).

Sociološka studija može vrednovati oba ova pristupa. U veberovskom okviru, prvi pristup može biti predstavljen kao prikladan višim „nivoima analize“, a drugi nižim. Više post-veberijanska sociologija mogla bi predstaviti prvi pristup kao „odozgo-nadole“, u kontrastu sa drugim, koji bi neki nazvali pristupom „izdanaka“ ili „odozdo-nagore“, dok bi drugi govorilo o grupama za medijaciju i pojedincima koji su spremni da upotrebe dovoljno moći da bi izvršili uticaj na najuticajnije društvene i političke institucije. Tako se kod naučnika koji su usredsređeni na transformaciju konflikata ta posrednička grupa tretira kao kritično važna grupa za uspešne pregovore u tranzicionim aranžmanima nakon oružanog sukoba (Lederach 1995). Pokušaj da se prigrle oba nivoa, koga su predvodili antropolozi više nego sociolozi u projektu Goldsmiths Koledža iz Londona pod imenom „Bosanske kosti i španski duhovi“ fokusirao se na raznolikost diskusija i prasi kroz koje se traži tranziciona pravda kako bi se omogućilo višeslojno, realistično predstavljanje procesa pomirenja sa prošlošću na čemu rade institucije u Bosni i Hercegovini i u Španiji. Dino Abrazović je prepoznao dve dinamike koje su na delu opisujući ograničenja izneta u diskusiji o izazovima u posleratnoj tranziciji u Bosni i Hercegovini kao proizvod „tišine“ i „namernog utišavanja“ (Abrazović 2014, 35-36).

Dve dalje dimenzije društva pogođenog ratom ili pripremanja za rat igraju živu ulogu u prirodi tranzicionih pravnih procesa i šire debate o krivici i priznanju u tranzicionoj pravdi, kolektivnoj političkoj odgovornosti i moralnosti upotrebe oružanih snaga. Prva je odluka koju su doneli akteri društva o tome da li i kako povući liniju između boraca i društva, tako da se pitanje krivice boraca odvoji od političkih i društvenih poslova. Druga nastaje iz onih odlika društva koje prolazi kroz ratovanje i narušava to odvajanje. Podela između šireg društva i vojske može se povući na različite načine u različitim društvima. Prirodno je analizirati ovu podelu kroz strukturalno ili funkcionalno poređenje, prvi tip sociološke perspektive koji je naveden. Drugi tip takođe obezbeđuje ulazne tačke za post-strukturalističke ili post-funkcionalističke analize. Dalje, ta druga dimenzija je ona koja nudi širi obuhvat za gradnju mostova tokom diskusija o krivici nakon ratova.

Granice između borca i društva postavljaju se na različite načine od jednog društva do drugog. Te granice mogu reflekovati ustanovljene i dugogodišnje društvene strukture i norme koje konzistentna kultura odnosa između vojske i društva neguje čak i kroz najradikalnije moderne političke i društvene transformacije. Veberijanski fokus na određivanje uloge političke i vojne moći u oblikovanju društvenih normi može biti sposoban da stvari postavi na razumni nivo: on stoji iza mnogo pisanja o uticaju krivice i časti na ponašanje vojske u prošlosti i u današnjem vremenu. Te hijerarhijske vojne i političke strukture centralne su za nastavak opisa o istočnjačkim ratničkim kulturama kao onima koje su zasnovane na sramoti umesto na časti: ovo verovanje uvela je Ruth Benedict (1946), što je nastavilo da bude uobičajeno u analizama vojnih struktura, iako je sporno među antropolozima. Ovaj kontinuitet u oblicima odvojenosti i odnosima između vojske i šireg društva može se takođe videti u ritualima vojničkog života, naročito u uključivanju religijskih institucija u vojnu kulturu. Taj kontinuitet reflektuje sličnosti između društava koja su odvojila ratnike od onih koji to nisu, još odvajkada, do te mere da se generalizacija o statusu vojnika može verno predstaviti u literaturi o normama ratovanja: Michael Walzer govori o tome kao o moralnom statusu, ističući odvojeni set moralnih obaveza i proračuna koji karakterišu vojnike (Waltzer 1977, na primer 34f). Postoje funkcionalni razlozi za tu razliku, razlozi koji se logično razvijaju iz veberovske političke sociologije. Tako odvajanje vojnika od društva služi funkciji dobro razvijenih političkih organizacija, ograničavajući rizik za njihova domaća društva i stigmatišući nepravilne snage koje se suprotstavljaju političkom statusu kvo. Društvo koje ne kriminalizuje običnog borca nakon borbe u nepravednom ratu ne mora da dovodi sve poražene borce na suđenje, pa su izgledi poraza i tranzicije lakši za shvaćanje. Odvajanje ratnika od normalnog društva takođe omogućava populaciji da se udalji od moralno i psihološki izazvane realnosti kroz koju vojnici prolaze. U velikom delu upravo zbog toga što je razlika između vojnika i društva vezana za jake i ustanovljene kulturne i moralne diskurse, procene autsajdera i poređenja između različitih modela odnosa vojnika i civila lako postaju sporna.

Dok društvene ili političke snage ka kontinuitetu predstavljaju uporediv efekat tokom istorije i u društvima u svim delovima sveta, takođe postoje velike razlike od društva do društva, kao i u okviru datog društva (još jedan razlog zbog koga je karakterizacija odnosa vojnika-društvo sporna).

U većini društava, borac će već biti odvojen od društva činjenicom da nosi oružje. U mnogim društvima postoje rituali dok se vojnici pripremaju da koriste to oružje, kao priznanje da se odluka o upotrebi smrtonosnog oružja u drugim okolnostima ne može prihvatiti kao društvena norma. U drevnoj Grčkoj, to je često označavano ritualima kojima su se borci slali u rat i ponovo reintegrirali nakon rata (pogledati, na primer, Pritchetta 1971.). U pravoslavnoj hrišćanskoj tradiciji, kako je predstavljeno kanonskim zakonom, to je označeno, barem u teoriji ako ne i u praksi, kroz zabranu da se borci pričeste (pogledati u LeMasters 2011). Na kraju Prvog svetskog rata, srpski vojnici su se vratili u Beograd i okupili u gradskoj crkvi blizu centralnih baraka u gradu, a Crkva je od njih tražila da priznaju gde su počinili ubistvo pre nego što budu reintegrirani u društvo koje je ulazilo u doba mira. Ispoved može slediti dugačak period uzdržavanja od pričesti, kao odraz traga koje ubistvo ostavlja na duh osobe, bez obzira na okolnosti u kojima se ono desilo. Tako Crkva održava normu prema kojoj je svako ubijanje ubistvo, a institucija rata ne kreira normativnu osnovu za hrišćanski život – iako je mobilizacija vojnika shvaćena kao odbrana područja i može biti neophodna. (LeMasters 2011).

Ovaj ceremonijalni čin stoji nasuprot ritualima koji se koriste pri demobilizaciji i društvenoj reintegraciji vojnika u UK ili USA, na primer. Zaista, ako prebacimo fokus na taj kontekst, pretpostavke na osnovu kojih je zasnovana zabrana pričesća i ceremonija posleratnog ispovedanja mogu delovati besmislene. U američkom i britanskom hrišćanskom kontekstu, Crkva je ceremonijalno predstavljena kao moralni zakonodavac, odobravajući ili neodobravajući odluke vezane za okolnosti u kojima se na rat gleda kao na pravedan ili nepravedan, više nego ona koja drži granicu oko nenasilja kao društvene norme. U tom kontekstu, sveštenici mogu slušati ispovedi na individualnoj bazi, iako se ubistvo u ratu ne smatra ubistvom ukoliko se borac pri tom pridržavao prihvaćenih zakona ratovanja. Tumači koji istražuju pravoslavno hrišćanstvo upoređuju to sa onim što predlaže ratna teorija, u srpskom kontekstu i u ostalim državama sa ortodoksnom tradicijom, da je Crkva istorijski bila zavisna od države, pa nije razvila korpus literature u kome se prosuđuje moralnost ratovanja u hrišćanskom pogledu (LeMasters 2011). Postoje i neke uobičajene prakse koje su objasnili vojnici sa zapadnom i istočnom hrišćanskom pozadinom, kao što je odrešenje od greha i blagoslovi sveštenika pre bitke, zasnovani na misiji sveštenstva posvećenoj brigom za duše, a ne na odobravanju dela bora-

ca. Pa ipak, čak i u tom kontekstu, presude o razlikama u teorijama predstavljaju pravi faktor komplikacije u prosuđivanju u društvenim i političkim normama reflektovanim u tim blagoslovima. Na taj način, važna tema u kritičkoj literaturi koju su pisali autsajderi o ulozi hijerarhije Srpske pravoslavne crkve 1990ih tretira te blagoslove kao znak da Crkva odobrava ubistvo, pod uticajem romantičarskog ili mističnog oblika hrišćanskog nacionalizma (Sells 1998). Mnogi insajderi, sa druge strane, gledaju na blagoslove i odrešenje od greha u doba rata kao na službu koju je Crkva teološki i politički obavezna da vrši, a ne kao na signal opravdavanja ili podrške ubistvima uopšteno, a kamoli priznanje ispravnosti ubijanja za koja su vojnici optuženi u okolnostima koje su prevagnule. Ne prihvataju svi da su ovi rituali nepovezani sa prihvatanjem državne politike ili sa ratnim zločinima koje su vojnici mogli počinuti. Van USA i Zapadne Evrope, augustinijanski ili tomistički okvir „samo rat“ nije prvi izvor moralnih glasova sa obe strane debate o temama u okviru Pravoslavne crkve.

U literaturi koja se bavi moralnošću borca, pravednim i nepravednim ratovima odvojenost ratnika od društva tretira se na drugačiji način. Ta se literatura ipak fokusira na uslove u kojima se normativna razlika između onih koji donose odluke na visokim nivoima i običnih vojnika ili običnih civila obrušava u lice realnošću rata, ili u lice kompromisa o moralnim normama koje su boračke snage i politički režimi učinili u vreme ratova. Walzerovo razlikovanje je još uvek merodavno na kursovima etike koji se podučavaju na vojnim akademijama, prema kojima se mora održavati odvojeni moralni status vojnika bez obzira na političke uslove u kojima vojnici deluju. „Revizorski“ pristup teoretisanju o pravednim ratovima (McMahan 2009) je umesto toga zaključio da obični vojnici mogu biti pravedno i pravno odgovorni za učešće u takvom ratu. Jer oni imaju pravo da odbiju da se bore ukoliko borba nije pravedna, jer ukoliko ubiju, oni počinjavaju ubistvo, bez zaštite pod bilo kakvim specijalnim vojnim statusom. Oni bivaju duhovno povređeni učestvujući u nepravednom ratu, čak i ako nisu dovedeni pred tribunal i optuženi za svoja dela. I pogled na standarde koje zastupa Waltzer i revizorski pogled slažu se da postoji društvena norma prema kojoj su vojnici i odvojeni od društva i istovremeno vezani za njega, pod uslovom da ubijaju samo pravedno – da bi se suprotstavili ili sprečili krvoproliće – i brinu o tome da ne počine nepravedno ubistvo. Razlika između ovo dvoje je filozofska, ali ona takođe ukazuje na veoma različite političke okvire, prema kojima je status vojnika sačinjen i prema

kojima vojnici deluju na populaciju civila na područjima svojih borbi, naročito imajući na umu vojne intervencije koje postaju sve normalniji oblik borbe za zapadne vojske. Kada se ratovanje razdvoji od civilnog stanovništva, lakše je generalizovati o moralnosti boraca. U onome što je poznato kao „zapadni način ratovanja“ - izvorno istorijski opis grčkog načina ratovanja (Hanson 1989) koji je ubrzo prihvaćen kao opis ratovanja zapadnih civilizacija koje su ih sledile – ratove vode armije u određenim delovima, rizikujući samo živote boraca, časno i na bojnim poljima. Ali kako se ta shvatanja o pravdi i časti vezanim za zapadni način ratovanja, ili pravedni rat, primenjuju kada vojske ne mogu da dobiju odlučujuće bitke, i kada se ratovi vode među civilnim stanovništvom, ratovi iscrpljivanja osmišljeni da kontrolišu resurse? Da bi se pozabavili tom političkom realnošću, deo teoretičara morala i politike raskinuo je sa Waltzerovim pogledom na normu, stvarajući novi fond literature o nepravednim ratovima i još jedan o posleratnim obavezama vojnika i država (Orend 2000), stavljajući pitanja o traumi i tranzicionalnoj pravdi u okviru uvida o stalnoj moralnoj odgovornosti boraca prema stanovništvu na koje deluju.

Moć normativnih pristupa na održavanje i završavanje rata nije jednako primenjiva u svim situacijama. Već i u gore navedenoj prezentaciji o promenljivoj debati u pogledu moralnih uslova u kojima se vojnici bore jasno je da društveni kontekst za apstrakciju o pravdi i poskonfliktnoj političkoj tranziciji zahteva pažnju. Pošto je društveni odnos između vojnika i društva začeo tako različito u raznim društvima i kulturama, apstrakcije ili generalizacije o duhovnoj šteti ratovanja, ili o moralnoj krivici koja će pogoditi vojnike nakon nepravednog rata, mogu se lako činiti kao da nemaju dovoljno dokaza. To vidimo danas u javnim debatama o asimetričnim ratovima, u kojima se za vojske koje se bore u skladu sa etičkim ograničenjima kaže, prema kritičarima politike vojnog uzdržavanja, da se bore sa jednom rukom iza leđa, suočavajući se sa nedostacima koje gerilci ili teroristi iskorištavaju. Ukoliko se vojnicima ne naredi da se uzdržavaju u borbi protiv neprijatelja koji ne pokazuje uzdržavanje, onda je moralni status vojnika, kako veruje Waltzer, narušen i ne može se primeniti: vojnik je samo civil sa puškom, a argument da njihova dela nisu kriminalna može biti mnogo teže zastupati. U tim uslovima, koji je zahtev za pravdom i profesionalizmom, šta razlikuje vojnike od ubica? Koristan pregled različitih argumenta možemo naći u filozofskoj literaturi koju je dao Pavlišček (2015). Izvan nešto apstraktnijih prosuđivanja u ovoj literaturi o pravdi ili neop-

hodnosti ratovanja, odgovori se moraju potražiti i u istraživanju društvenih pretpostavki o moralnom statusu vojnika: ostaju li oni građani sa oružjem, deo nevinog stanovništva pod napadom terorista? U tom slučaju, može se reći da imaju manje profesionalu obavezu vis-a-vis neprijateljskih vojnika i takođe neprijateljskih civila. Nasuprto tome, što je vojska više sačinjena tako da predstavlja odvojeni deo društva u cilju razdvojenosti od ubijanja i ratovanja, više će se od tih vojnika očekivati i tražiti da se žrtvuju kako bi civili mogli mirno živeti sa pretpostavkom nevinosti.

Sa tim rasponom otvorenih pitanja o statusu boraca i tranzicionom pravdom na umu, raspon daljeg akademskog rada o prirodi društvene krivice boraca pojavljuje se u svoj svojoj hitnosti, podložan suprotstavljenim argumentima za moralne glasove i materijalnim ili partizanskim interesima koji pokušavaju da utiču na debate u veoma različitim društvima. Šira perspektiva o društvenoj krivici bez sumnje će imati normativne implikacije. Društvena krivica koja je prikazana ovde tek je jednim delom stvar institucionalne politike, a pravilan odgovor na položaj vojnika važan je na daleko širem društvenom nivou koji se može postići samo političkim odlukama. Obnovljeni fokus na društvenu krivicu takođe predlaže pokret iznad normativnih presuda. To otvara široke bulevare za naučnike koji su zainteresovani za različite pristupe i njihove međusobne odnose, ne ukazujući na sklonost ka određenom normativnom pogledu. To bi moglo približiti razmatranje brojnih tema vezanih za krivicu boraca i za prikladnost priznanja u širem društvenom kontekstu, bilo na lokalnim sastajalištima, u javnim performansima popularne kulture ili u izveštajima masovnih medija. To šire sočivo moglo bi da istraži gde se nalazi zajednička kulturna predispozicija koja spaja pravnu, političku i moralnu krivicu ili odgovornost sa osećanjima sramote i časti, i da li je to dvoje namerno suprotstavljeno jedno drugome. Konačno, to omogućava vrstu etnografije u kojoj je moguće ispitati zašto u brojnim društvenim kontekstima krivica i priznanje nisu normativni. U visokopolitičkom kontekstu, politički interesi pružiće prirodno objašnjenje. Na javnim raspravama, biće ponuđeni razlozi koji mogu biti tek deo društvene stvarnosti. Ali generalizacije o kulturama gde je ćutanje o ubijanju norma takođe se oslanjaju na prosuđivanja o običnim društvenim interakcijama. Razlikovanje između krivice i stida počiva na pretpostavci da postoji fundamentalna razlika između krivice pojedinca, o čemu se može racionalizovati, razgovarati, nositi se sa njome, i društva strukturiranog tako da se odnosi prema časti bez ra-