

Kolonialism och rättfärdigt krig – Francisco de Vitoria

De rättfärdiga krigens återkomst

Av Edda Manga

Sedan George Bush den äldre beskrev första Irakkriget 1991 som ett ”rättfärdigt krig”, har begreppet gjort en märkbar återkomst i det politiska språkbruket och inom discipliner som statsvetenskap, etik och internationella relationer. Sedan dess har det utkommit en mängd översiktsverk om begreppet och olika försök har gjorts att formulera övergripande teorier. Pågående konflikter – inte minst kriget i Irak – har legitimerats och kritiserats utifrån principer om rättfärdiga krig.¹ I ett av sina tal i samband med kriget gick Bush igenom de principer som han identifierade som kännetecknande för rättfärdiga krig alltifrån Ciceros och Thomas av Aquinos dagar (legitim auktoritet, rättfärdig anledning, rätt intention, proportionalitet, sista utvägen) och försökte visa att första Irakkriget följde dem.² I synnerhet framhävde Bush tre punkter som i hans tycke gjorde första Irakkriget till ett rättfärdigt krig: Förenata staternas

1. Endast ett axplock av omdiskuterade publikationer kan refereras här: James Turner Johnson & Geroge Weigel, *Just war and the Gulf War*, Washington D.C. 1991; Jean Bethke Elshtain (red.), *Just war theory*, Oxford 1992; James Turner Johnson, *The holy war idea in Western and Islamic traditions*, University Park 1997; Richard Tuck, *The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford 1999; John Rawls, *Folkens rätt: och Åter till idén om offentligt förnuft*, Göteborg 2001 (orig. 1999); Jean Bethke, *Just war against terror: the burden of American power in a violent world*, New York 2003; Anthony Burke, "Just war or ethical peace? Moral discourses of strategic violence after 9/11", *International affairs* 80:2, 2004, s. 329–353; Michael Walzer, *Arguing about war*, London 2004; Chris Dolan, *In war we trust: the Bush doctrine and the pursuit of just war*, Aldershot 2005; Alex Bellamy, *Just wars from Cicero to Iraq*, Cambridge 2006; Laura Sjoberg, *Gender, justice, and the wars in Iraq: a feminist reformulation of just war theory*, Lanham 2006.

2. George Bush, "Remarks at the Annual Convention of the National Religious Broadcasters" 28/1 1991, <http://bushlibrary.tamu.edu/research/public_papers.php?id=2653&year=1991&month=all>, 8/5 2008. För en översikt över rättfärdigkrigstraditionens principer, se till exempel Henrik Syse, *Rättfärdigt krig? Om militärmakt, etik och ideal*, Stockholm 2003.

Fil. dr Edda Manga, f. 1969, disputerade 2002 vid Göteborgs universitet med den prisbelönta avhandlingen *Gudomliga uppenbarelser och demoniska samlag: en studie av det excentriska idéarbetet i Cecilia Rodriguez tänkande*. Manga forskar och undervisar vid Institutionen för idéhistoria, Uppsala universitet. Föreliggande artikel baseras på ett kapitel i hennes kommande monografi om förhållandet mellan kolonial expansion och uppkomsten av internationellt rättstänkande på 1500-talet.

Adress: Institutionen för idé- och lärdomshistoria, Box 629, 751 26 Uppsala

E-post: edda.manga@idehist.uu.se

ädla och osjälviska skäl att gå i krig, Förenta staternas diplomatiska ansträngningar att undvika kriget samt krigsstrategins utformande för att minimera civila offer.³ Men det mest intressanta av Bushs argument gällde frågan om krigsförklaringen hade utfärdats av rätt auktoritet. I stället för att hänvisa till suveränen i det angripna landet, som vanligtvis utpekade som den legitima auktoriteten, hänvisade Bush till ett slags global auktoritet:

[A] just war must also be declared by legitimate authority. Operation Desert Storm is supported by unprecedented United Nations solidarity; the principle of collective self-defense; 12 Security Council resolutions; and in the Gulf, 28 nations from 6 continents united, resolute that we will not waver and that Saddam's aggression will not stand.⁴

Varför valde George Bush i detta sammanhang att tala om rättfärdigt krig i stället för att hänvisa till gällande internationell rätt? Frågan är extra intressant med tanke på att första Irakkriget – till skillnad från andra amerikanska interventioner såsom det nuvarande kriget i Irak – inte utgjorde ett brott mot internationell rätt utan tvärtom fördes med FN:s sanktion? Vad gör talet om rättfärdigt krig meningsfullt i vår samtid? Finns det skäl för Vita husets talsskrivare att lansera de principer och rättsföreställningar som associeras till begreppet rättfärdigt krig i stället för den gällande internationella rätten för att legitimera USA:s militära aktioner i den nya globala verkligheten?

Denna uppsats söker belysa dessa frågor genom en fördjupning i två berömda föreläsningar av 1500-talets främste teoretiska uttolkare av frågan om rättfärdiga krig: Francisco de Vitoria (ca 1483–1546). Föreläsningarna berörde rättsgrunden för spanjorernas överhöghet över de indianer som de nysst kommit i kontakt med. Hans argumentation, som vissa rättshistoriker uppfattar som grundläggande för utvecklingen av internationell rätt och mänskliga rättigheter, fungerade som legitimering av kolonial expansion eftersom den

3. "The first principle of a just war is that it supports a just cause. Our cause could not be more noble. [...] We seek nothing for ourselves"; "Some ask whether it's moral to use force to stop the rape, the pillage, the plunder of Kuwait. And my answer: Extraordinary diplomatic efforts having been exhausted to resolve the matter peacefully, then the use of force is moral"; "When a war must be fought for the greater good, it is our gravest obligation to conduct a war in proportion to the threat. And that is why we must act reasonably, humanely, and make every effort possible to keep casualties to a minimum. And we've done so. I'm very proud of our military in achieving this end". Samtliga citat av George Bush, 1991. För en kritik av första Irakkriget utifrån en feministisk teori om rättfärdigt krig, se Sjöberg 2006, s. 109–202.

4. Bush, "Remarks" 28/1 1991.

angav rättfärdigt krig som en hållbar grund för maktövertagande i ett juridiskt rum omfattande både kristna och icke kristna folk.⁵

Snarare än att skissera historiska linjer av kontinuitet eller förändring söker jag en historisk resonans och analogisk kritik där en fördjupning i teoribildningen på 1500-talet öppnar möjligheter att se fenomen i vår samtid som är osynliga för oss på grund av sin självklarhet. Inledningsvis görs en närläsning av Vitorias texter där tolkningen tar fasta på små detaljer som i uppsatsens senare del förbinder Vitorias koloniala situation med Jean Bethke Elshstains och John Rawls nutida användningar av begreppet rättfärdigt krig samt Michael Hardts och Antonio Negris tolkning av de rättfärdiga krigens återkomst.⁶

Överhöghetens rättsliga grund – Francisco de Vitoria

Uppfattningen att kristna furstar hade rätt att underkuva otrognas riken och ta över deras suveränitet var allmänt vedertagen på 1400-talet, vilket kan utläsas i formuleringarna i påvliga skrivelser, i sjöfararnas och upptäckarnas uppdragsbrev samt i deras reseskildringar. När Columbus påbörjade sin resa till "Indien" var hans uppdrag att å de katolska kungarnas vägnar – Kastiliens drottning Isabella och Aragoniens kung Ferdinand – "upptäcka och erövra" nya landsområden.⁷ Men denna syn, som hade sin omedelbara bakgrund i korstågen och den kristna "ätererövringen", *la reconquista*, av Iberiska halvön, utmanades av erfarenheterna i den Nya världen dels därför att indianerna skilde sig från de kategorier människor som erövring och koncession tidigare applicerats på, dels därför att den juridiska grunden som åberopades måste effektivt fastställa Spaniens exklusiva rätt gentemot andra europeiska nationer.⁸

De juridiska principer som grundade sig i skillnad mellan trogna och otrogna kunde appliceras på invånarna i Nya världen om dessa klassificerades som otrogna. Men huruvida detta var fallet var en fråga som väckte debatt. I sitt första brev till de katolska kungarna hade Columbus beskrivit Nya världen som paradiset på jorden, befolkad av fridsamma, milda och oskuldssfulla

5. Från ett världssystemsteoretiskt perspektiv framstår Vitoria som grundläggande för det europeiska herraväldet sedan 1500-talet på grund av sitt artikulerande av universalismens ideologi. Se Immanuel Wallerstein, *Europeisk universalism: maktens retorik*, Stockholm 2007.

6. Jag inspireras som vanligt av Carlo Ginzburg, *Ledtrådar: essäer om konst, förbjuden kunskap och dold historia*, Stockholm 1989.

7. Sharon Korman, *The right of conquest: the acquisition of territory by force in international law and practice*, Oxford 1996, s. 46f.

8. Den sistnämnda aspekten, som jag utvecklar i min kommande bok, utesluts från denna artikel av utrymmeskäl.

indianer.⁹ Indianerna var inte omtalade i Bibeln och hade uppenbarligen inte tidigare nåtts av nyheten om Frälsaren. De hade aldrig tidigare kommit i konflikt med spanjorerna och utgjorde inget hot mot dem. Tvärtom gav de spanjorerna gåvor och visade sig benägna att konvertera. Snart spreds dock andra berättelser om växande indianskt motstånd mot spanjorernas närvaro och om kannibalism. Kannibalerna beskrevs som obotliga dödssyndare som åt människokött, ägnade sig åt sodomi, var våldsamma, förtryckte andra indianer och var fientligt inställda till spanjorerna. I Spanien och på andra håll i Europa diskuterades nyheterna om den nya världen och indianernas status. Vad var det för slags varelser? Var det människor som kunde bli fria undersåtar till den spanska kungamakten? Var de det slags otrogna mot vilka man hade rätt att kriga? Var de efterblivna och i behov av styre från mer utvecklade folk? Måste erövrarna vänta på att bli angripna innan de var berättigade att föra rättfärdigt krig mot dem? Hade kannibaler överhuvudtaget rätt att styra sig själva, eller var det rätt att erövra dem och härska över dem även utan någon föregående oförrätt?¹⁰

Berättelser om spansk övervåld och decimering av ursprungsbefolkningen på de öar som spanjorerna hade erövrat adderades till de ofta motsägelsefulla berättelserna om vad som pågick. En kritik av erövringens våld mot indianerna började utvecklas bland missionärer som vistades i de spanska bosättningarna och gav upphov till en skandal i slutet av december 1511 som fick följderna för diskussionen om indianfrågan. Dominikanprästen Antonio de Montesinos höll en predikan där han fördömde erövrare och koloniserare inför en fullsatt kyrka i Santo Domingo, som då var den största och mest centrala spanska bosättningen i Nya världen. Montesinos skall ha sagt att koloniserarna begick en dödssynd genom att förgripa sig på oskyldiga:

Med vilken rätt och med vilken rättvisa håller ni dessa indianer i en så grym och fruktansvärd livegenskap? Med vilken auktoritet har ni fört så avskyvärda krig mot dessa folk som befann sig fredligt i sitt eget land?¹¹

Koloniserarna reagerade starkt på Montesinos' predikan och skickade klagomål till hovet. Detta ledde till att dominikanernas överhuvud sände ett brev

9. Brev från Christofer Columbus till Luis de Sant Angel 1493, <<http://www.netlibrary.com.ezproxy.ub.gu.se/Reader/> 30/9 2007>.

10. Korman 1996, s. 48.

11. Citerad i Hugh Thomas, *El imperio Español: de Colón a Magallanes*, Barcelona 2003, s. 347, min översättning.

till sina orderbröder där han uppmanade de som led av samvetsqual (*escrúpulo*) att återvända till Spanien eftersom deras agerande riskerade att äventyra missionen.¹² En grupp dominikanpräster påbörjade å sin sida en delvis framgångsrik kampanj för ett erkännande av indianerna som kronans undersåtar, för ett förbud mot indianslaveri och för garantier att evangeliseringen skulle gå fredligt till.¹³

Francisco de Vitoria befann sig på en speciell utkikspost angående indianfrågan eftersom han var dominikan och därmed närstående viktiga kritiska röster mot erövringen av Nya världen som Montesinos och Bartolomé de las Casas. Han var präst i den katolska kyrkan och därmed underställd påven som hade tilldelat Spanien de nyupptäckta områdena. Och han var en av de mest tongivande teologerna i Spanien och rådgivare åt den spanska kungamakten. Vitoria hade utbildats i Paris under 1500-talets första dynamiska decennier i en miljö av debatt mellan humanister, nominalister och tomister. Som professor vid Salamancas universitet hade han introducerat Thomas av Aquinos *Summa* som lärobok och initierat den nytomistiska tolkningstradition som kallas för Salamancaskolan. Vitorias föreläsningar om indianfrågan och rättfärdigt krig är, i likhet med många av hans andra föreläsningar, utformade som omläsningar av *Summa* i relation till dagsaktuella ämnen.

I *Relectio de Indis* (januari 1539) undersöker Vitoria frågan om den rättsliga grunden för spanjorernas överhöghet i den nya världen. Frågan är uppenbarligen känslig, Vitoria inleder med en lång utvickning om kungarnas och rådgivarnas erkända dygd och religiositet samt försäkringar om att hans undersökning inte innebär ett ifrågasättande av de territorier i Nya världen som de i god tro redan besitter.¹⁴ Icke desto mindre hävdar Vitoria att det är förnuftigt att fundera över rättvisan eller orättvisan i indianfrågan då det har kommit nyheter ”om så många mord, övergrepp på försvarslösa män, om så många [rättmättiga] ägare som har blivit fråntagna sina ägodelar”.¹⁵ Dessutom

12. Alonso de Loaysa, brev från mars 1512, citerat i Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano*, Barcelona 1992, s. 218.

13. Det finns många brev till kungen och till hovet där dominikanpräster formulerade sådana krav. Se t.ex. *Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*, red.: Joaquín F. Pacheco & Francisco de Cárdenas y Luis Torres de Mendoza, Madrid, 1–42, 1864–1889, vol. 11, s. 243.

14. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, i Javier Malagón Barcelós latinsk-spanska utgåva *Las relectioes De Indis y De Iure Belli*, Washington 1963, s. 5–12. Finns även i engelsk översättning i Anthony Padgens utgåva *Francisco de Vitoria: political writings*, Cambridge 1991.

15. Vitoria 1963, s. 12. Då det saknas svenska utgåvor av Vitorias texter är alla citat egna översättningar, med generöst bistånd av Ylva Gustafsson i fråga om korrekt svensk stil och grammatik.

anser Vitoria att frågan egentligen inte har behandlats av rätt expertis eftersom de personer som kungen dittills rådfrågat enligt honom varit jurister.¹⁶ Enligt Vitoria hade jurister nämligen enbart kompetens i fråga om mänsklig lag, det vill säga lagar som tillkom i specifika samhällen och enbart hade jurisdiktion inom dessa samhällen. Då barbarerna inte föll inom den spanska lagens jurisdiktion kunde frågor som behandlade relationen mellan spanjorer och barbarer endast undersökas utifrån en övergripande rätt, såsom den gudomliga. Därför borde frågan behandlas av teologer och det är i denna egenskap som Vitoria tog på sig att undersöka saken. Han uppfattade att hans uppdrag var att lägga grunden för en gemensam rätt för folk i olika samhällen som lydde under olika civila lagar.

Vitoria utgår från en premiss som var minst sagt kontroversiell i hans samtid: att indianerna ägde *dominium* – rätt, äganderätt, suveränitet – över sig själva, sina samhällen, sin jord och andra egendomar, vid spanjorernas ankomst.¹⁷ Han avfärdar därmed i samtiden accepterade argument om att indianernas länder och egendomar egentligen inte tillhörde dem eftersom de befann sig i dödssynd, var otrogna, saknade förnuft eller hade bristande fattningsförmåga. Vitoria menar att *dominium* grundas i människans likhet med Gud; det tillhör de egenskaper hon har skapats med och försvinner inte därför att hon begår synder. Om människan skulle förlora *dominium* för att hon begick dödssynd eller var otrogen, skulle hon inte bara förlora sitt sociala *dominium* utan även sitt naturliga dito. Hon skulle förlora kontroll över sina egna lemmar och sina egna handlingar. Men även sådana människor som till viss del saknar kontroll över sin kropp eller inte har ett fullt utvecklat förnuft är fortfarande bärare av rättigheter och kan lida orättvisa i egenskap av Guds avbild. Även "barnen, innan de har utvecklat sitt förnuft kan vara ägare [...] och det är inte samma sak som en irrationell varelse, för barnet existerar inte för någon annan, som fallet är med djuren, utan är ett mål i sig själv".¹⁸ Indianerna saknar egentligen inte förnuft eller fattningsförmåga, menar Vitoria. De har ordning på sina affärer, de har välordnade städer, väldefinierade äktenskap, magistrater, lagar, industrier, handel och till och med ett slags religion. Vitoria förlägger i detta sammanhang skillnaden till bildningsgraden:

16. Denna uppgift var felaktig. Redan det första rådet som sammankallades i frågan 1504 innefattade teologer. Se Anthony Padgen, *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge 1982, s. 28–30.

17. Angående begreppet *dominium*, se Richard Tuck, *Natural rights theories: their origin and development*, Cambridge 1979, s. 5–31.

18. Vitoria 1963, s. 31.

Därför tror jag att det faktum att de framstår som efterblivna och dumma till största delen kommer sig av att de har en dålig och barbarisk fostran, ty även bland oss kan vi se många obildade (*rusticorum*) som föga skiljer sig från djuren.¹⁹

Den på 1500-talet kontroversiella frågan om indianerna bör betraktas som "naturliga slavar" i aristotelisk mening besvarar Vitoria med att endast civila slavar (som är ett juridiskt tillstånd) förlorar *dominium* medan naturliga slavar som indianerna inte gör det. Vitorias tolkning av den aristoteliska teorin resulterar i att indianerna kan betraktas som rättmätiga ägare och potentiellt fria undersåtar till kronan samtidigt som de ges en underordnad ställning i förhållande till spanjorerna:

Det är förstas inte Filosofens mening att man skall kunna ta ifrån mindre begåvade deras egendomar, förslava dem och sälja dem. Han menar snarare att de har ett naturligt behov att bli styrda och regerade av andra, och att det är bra för dem att vara underordnade andra, såsom barnen är underordnade sin fader tills de blir vuxna och hustrun mannen.²⁰

Den slutsats som Vitoria själv lyfter fram är att varken furstar eller andra är berättigade att överta indianernas land eller egendom på grund av deras synder eller deras naturliga slaveri. Vitoria konstaterar därmed att andra grunder för spanjorernas rätt till överhöghet måste åberopas och analyseras sedan några av de argument som dithills anförts. Det första är uppfattningen att kejsaren är herre över hela världen.²¹ Enligt Vitoria finns det inget stöd för en sådan föreställning, vare sig i den gudomliga lagen, i den naturliga lagen eller i mänsklig lag. Enligt naturrätten är alla människor fria, resonerar Vitoria.²² Naturrätten ger ingen människa *dominium* över hela världen. Inte heller kan uppfattningen grundas i gudomlig rätt då inte ens Jesus var timlig herre över hela världen – hans rike var "inte av denna världen". Slutligen avfärdar Vitoria möjligheten att grunda idén om kejsarens herravälde över hela världen

19. Vitoria 1963, s. 33.

20. Vitoria 1963, s. 34.

21. Detta argument anfördes i synnerhet under Vitorias samtid då Karl I av Spanien tillika tyskromerska kejsaren Karl V (1500–1558) var vid makten. Hans välde som sträckte sig från de habsburgska rikena till de amerikanska kolonierna via syditalienska och nordafrikanska territorier kallades för "imperiet där solen aldrig går ner". Argumentet som Vitoria bemötte var att kejsaren hade ärvt sin överhöghet över hela världen av det romerska imperiet, som hade fått det från Gud.

22. Vitoria gör här ett explicit undantag för faderns och makens makt över barn och hustru; Vitoria, 1963, s. 41.

i mänsklig rätt. En sådan rätt skulle enbart kunna grundas i någon lag, men en sådan lag existerar inte eftersom lagens giltighet förutsätter att lagstiftaren redan äger jurisdiktion. Då kejsaren inte skaffat överhöghet över hela världen genom köp, arv, byte, val, rättfärdigt krig eller någon annan laglig grund, avslutar Vitoria, har han heller aldrig varit herre över hela världen och saknar därmed befogenhet att stifta världsomspännande lagar. Men även om kejsaren hade haft herravälde över världen (*dominium orbis*) skulle han inte kunna ockupera barbarernas territorium eller ställa dem under ny överhet eftersom en kejsare inte har äganderätt (*dominium per proprietatem*) utan enbart jurisdiktion (*dominium per jurisdictionem*).²³

Vitoria fortsätter med att utreda om spanjorernas överhöghet över indianerna kan utgå från påvens makt. Förvisso har påven världsomspännande auktoritet, men enbart andlig. Påven kan därför inte utnämna de spanska kungarna till härskare över indianerna. Påvens andliga makt gäller inte för ickekristna. Då de är fria att själva välja eller välja bort Kristus, är de även fria att acceptera eller inte acceptera hans ställföreträdare. Vitorias vidareutveckling av detta resonemang är iögonfallande i förhållande till utvisningarna och tvångskonverteringarna av judar och muslimer i Spanien i hans samtid:

Inte heller saracenerna [muslimerna] som lever bland kristna har på denna grund varit exproprierade eller lidit olägenheter. Att hävda att denna titel är tillräcklig för att föra krig mot dem är det samma som att säga att de kan bli exproprierade därför att de är otrogna eftersom ingen otrogen erkänner påvens makt [...] Det är en ren sofism att som dessa doktorer påstå att man om de otrogna erkänner påvens *dominium* inte kan föra krig mot dem, men man kan det om de inte erkänner det. Faktum är att ingen otrogen erkänner det.²⁴

Även om påven hade haft såväl världsligt som andligt *dominium* över världen skulle han inte kunna överföra det till sekulära furstar eftersom ett sådant beslut förutsätter att denna makt togs ifrån påvedömet, vilket ingen påve skulle ha befogenhet att göra. Vitoria går öppet emot opinionen bland kungahusets jurister i dessa frågor. Hans konklusion är lika klar som den måste ha tett sig skandalös vid hovet och i de påvliga korridorerna:

23. Vitoria 1963, s. 47f.

24. Vitoria 1963, s. 57.

Av allt det ovan sagda är det uppenbart att när den kungliga expeditionen satte kurs mot indianernas land förde de ingen rätt med sig att ockupera deras territorier.²⁵

Var då själva ”upptäckten” av Nya världen rättsgrundande? Vitoria finner det inte lönt att orda mycket om detta. Han konstaterar att upptäcktsrätten (*jure inventionis*) endast gäller sådant som någon annan inte redan besitter, vilket inte här var fallet. Man kan inte med större rätt hävda att man kan ta indianernas mark och förslava dem därför att man upptäckte dem än de hade haft ”om de hade upptäckt oss”.²⁶

Då återstår endast de skäl som hänvisar till brott som indianerna kan ha gjort sig skyldiga till efter spanjorernas ankomst. Den första frågan Vitoria undersöker är om man kan grunda den spanska överhögheten på indianernas vägran att konvertera till kristendomen. Vitoria menar att före spanjorernas ankomst led indianerna av ”oövervinnelig okunskap” (*ignorantia invincibilis*) om evangeliet, varför de inte kunde vara skyldiga till otrohet. Efter spanjorernas ankomst kan de heller knappast förväntas konvertera till den kristna tron enbart på grundval av vad spanjorerna påstått. Först måste indianerna få anledningar att lita på budbärarna, sedan måste de få trovärdiga argument att tro. Om de då inte konverterar begår de naturligtvis en dödssynd, men spanjorerna kan inte för den skull lägga beslag på deras egendomar. För det första kan våld i syfte att tvinga barbarerna att konvertera ge upphov till häldelse.²⁷ För det andra bjuder traditionen att man respekterar de otrognas äganderätt, även i de fall då det handlar om otrogna som tidigare tillfogat de kristna skada.

Vitoria avfärdar även tanken att indianernas synd mot naturen, såsom sodomi, kunde ge spanjorerna rätt att lägga dem under sig. Endast påven äger rätt att korrigera syndare, men han har inte jurisdiktion över icke kristna. Den spanska praktiken att legitimera erövringen genom ”frivilliga avtal” i den form som kallas för *el requerimiento* (ett papper som lästes upp för ursprungsbefolkningen vid landstigning på nya områden – ibland på latin, ibland på spanska med eller utan översättare – och i vilket man under krigshot krävde att indianerna erkände kristendomen och svor trohet till de spanska kungarna) kritiserar Vitoria på grund av att dessa sluts i fruktan och okun-

25. Vitoria 1963, s. 57.

26. Vitoria 1963, s. 59.

27. Vitoria 1963, s. 73.

skap. Indianerna förstår kanske inte ens vad spanjorerna vill när de visar fram obegripliga papper med vapen i hand, inskräper han. Likaså avvisar Vitoria en föreställning som florerade i hans samtid om att Gud ålagt Spanien att underkuva indianerna "såsom Kanaans folk blev överlämnat åt judarna". Vitoria menar att det saknas bevis för att så skulle vara fallet. Även om Gud skulle ha gett spanjorerna ett sådant uppdrag skulle de inte vara oskyldiga om de förgjorde indianerna, lika lite som de babyloniska kungarna som krigade mot Israel gick fria från skuld, fastän krigen många gånger hade förutskickats genom uppenbarelser.²⁸

Rättfärdiga krig och den koloniala expansionen

Efter att ha avfärdat alla gängse försök att rättsligt legitimera spanjorernas erövring av Nya världen ger Vitoria sig i kast med att finna hållbara grunder för annekteringarna. Den viktigaste av de lagliga metoderna för makt- och egendomsövertagande kan finnas i "rättfärdiga krig", menar Vitoria. Sådana krig kan föras mot indianerna i de fall de förbryter sig mot det Vitoria kallar "folkens rätt" (*jure gentium*).

Indianerna kan ha förgripit sig på principen om "mänsklig gemenskap och kommunikation" och mot gästfriheten, det vill säga människors rätt att besöka andra folk så länge det inte vållar dem skada och den etablerade seden att utläningar och invandrare bör behandlas väl. Dessa principer grundas i den ursprungliga egendomsgemenskapen före egendomsdelningen. Enligt den naturliga lagen är det tillåtet för vem som helst att emigrera till vilket land som helst, hävdar Vitoria, och detta gäller fortfarande eftersom principen inte upphävdes av egendomsdelningen. Rätten till kommunikation grundas på människors släktskap (*omnescognitionem*) med varandra vilket gör det till en orätt om en man utan anledning attackerar en annan man: "människan är inte en varg för människan, som Ovidius påstår, utan människa".²⁹ Människorna äger fortfarande gemensamt luften, vattnet, havet, floderna och hamnarna och ingen kan förbjudas att använda dem. I tider av nöd, som till exempel under syndafloden, hade det varit direkt omänskligt att neka någon det. På grund av detta hävdar Vitoria att spanjorernas resor och fredliga närvaro i Nya världen var lagliga.³⁰ Att förvisa någon från ett land är ett straff, men man

28. Vitoria 1963, s. 76, 80.

29. Vitoria 1963, s. 89.

30. Vitoria definierar folkens rätt olika på olika ställen. I detta sammanhang säger han att "folkens rätt antingen är en naturrätt eller härleds ur den" (*jure gentium, quod vel est jus naturale, vel derivatur ex jure naturali*); Vitoria, 1963, s. 85.

kan inte straffa oskyldiga och "eftersom indianerna inte befinner sig i rättfärdigt krig mot spanjorerna, under antagandet att dessa inte gör dem illa, är det inte tillåtet att förvisa spanjorerna från landet".³¹ Dessutom tillhör det folkens rätt att man behandlar alla utländska befolkningar rättvist i förhållande till varandra. Indianerna är skyldiga att "älska sin nästa såsom de älskar sig själva", och med nästa menas alla människor. Om indianer tar emot indianer från andra platser vore det orättvist om de inte också tog emot spanjorer. Om de låter andra utlänningar utvinna guld eller fiska kan de inte förbjuda spanjorerna detta. Det som inte tillhör någon, tillhör den som hittar det. Då guldet i de gemensamma åkrarna eller pärlorna i havet och allt som befinner sig i floderna inte är någons egendom, tillfaller det enligt naturrätten brukaren. Då folkens rätt äger kraft att skapa rättigheter och skyldigheter, antingen genom naturrätten eller genom acceptans från världens majoritet (*majoris partis totius orbis*), äger den enligt Vitoria giltighet över hela världen, även om några människor är emot. Eftersom även indianerna måste respektera de rättigheter som härstammar från folkens rätt är det legitimt för spanjorerna att tillgripa våld för att försvara sina rättigheter. Vitoria betonar att denna rätt i vissa fall begränsas till försvarskrig:

Eftersom dessa indianer är av naturen rädda, svaga och av ringa begåvning, [och] trots att spanjorerna skulle vilja lugna dem och försäkra dem om sina fredliga avsikter, kan de fortfarande, på goda grunder, frukta när de ser män av så märklig konstitution, beväpnade och mycket mäktigare än de själva. Och därför, om de på grund av denna fruktan skulle gå samman för att utvisa eller döda spanjorerna, skulle det utan tvekan vara tillåtet för spanjorerna att försvara sig så länge de håller den måttlighet som hör till ett rättfärdigt försvar, och det skulle inte vara tillåtet att utöva andra krigsrättigheter på dem såsom att döda dem eller plundra dem eller ockupera deras städer när fred och säkerhet har etablerats. Därför att i detta fall är de oskyldiga och har rätt att frukta, vilket vi förutsätter. Följaktligen bör spanjorerna försvara sig, men om möjligt med minsta skada för indianerna eftersom det enbart handlar om försvarskrig. Och det är inte något problem att kriget är rättfärdigt från båda sidor då den ena parten har rätten med sig och den andra parten oöverbärlig okunskap.³²

31. Vitoria 1963, s. 86.

32. Vitoria 1963, s. 92f.

Om spanjorerna har försökt alla medel att nå fred med indianerna och ändå inte lyckas garantera den egna säkerheten är det legitimt att föra ett rättfärdigt krig mot dem. Då får man även ockupera deras städer, förslava dem och underkasta dem spanskt styre. Då kan de behandlas som onda fiender (*perfidis hostibus*) och alla krigsrättigheter får tillämpas. Om indianerna däremot tillåter spanjorerna att vistas på deras territorium och fredligt idkar handel med dem, kan inte spanjorerna hävda att indianerna brutit mot rätten till kommunikation och mänsklig gemenskap och anföra det som skäl att ockupera deras egendomar. I det fallet måste spanjorerna respektera dem på samma sätt som de respekterar kristnas egendomar.³³ Här bör noteras att rätten till gemenskap och kommunikation enligt Vitoria inkluderade rätten att bedriva handel med andra folk.

Utöver rätten till mänsklig kommunikation och gemenskap skulle indianerna kunnat ha brutit mot rätten att sprida kristendomen.³⁴ Spanjorerna har rätt att "lära ut sanningen till alla som vill höra, i synnerhet i fråga om deras frälsning och lycka".³⁵ Denna rätt grundas i plikten att korrigera sina bröder, som enligt Vitoria är en del av naturrätten. Därför är det de kristnas plikt att tillrättavisa de okristna. Spanjorernas rätt att sprida kristendomen grundas även i den gudomliga rätten eftersom det tillhör påvens uppdrag att uppmuntra evangeliseringen i hela världen. Påven kan besluta på vilket sätt detta skall ske, till exempel genom att ge de spanska konungarna ensamrätt att evangelisera den nya världen. Han kan även förbjuda andra kristna att idka handel med indianerna om han finner detta ändamålsenligt för indianernas frälsning. Påven utnyttjar i sådana fall sin rätt att besluta över världsliga ting som är av vikt för andligheten. Här hänvisar Vitoria till korstågen då påven delade ut muslimernas territorium mellan kristna furstar i syfte att minska risken för inbördes stridigheter. Om indianerna gör motstånd mot evangeliseringen eller om de – folket eller deras ledare – bestraffar och dödar konvertiter har spanjorerna rätt att garantera den fria spridningen av kristendomen med vapenmakt.³⁶ Om en majoritet av befolkningen är kristen kan påven avsätta deras icke-kristna ledare och ersätta dem med kristna.

33. Vitoria 1963, s. 94f.

34. Notera att hela sektionen om den legitima rätt som spanjorerna skulle kunna åberopa är skriven i hypotetisk form. Vitoria påstår aldrig att villkoren för rättfärdigt krig mot indianerna de facto har uppfyllts, utan att de kunde ha gjort det.

35. Vitoria 1963, s. 94.

36. Vitoria 1963, s. 97f.

Ett annat skäl för rättfärdigt krig är om indianernas ledare tyranniserar sin egen befolkning, exempelvis genom att förrätta människooffer. På denna grund kan de spanska furstarna – utan att avvakta påvens tillstånd – förklara krig för att rädda oskyldiga från en orättfärdig död. Oavsett om ”alla indianer godtar dessa lagar” eller om ”de inte vill bli försvarade av spanjorerna” har spanjorerna rätt att intervensera, ”ty indianerna är inte till en sådan grad herrar över sig själva [*sui juris*] att de kan utlämna sig eller sina barn till döden”.³⁷

Spanjorerna kan också få *dominium* på laglig väg genom att ansluta sig till rättfärdiga krig som allierade indianer bedriver mot andra indianer och dela på krigsbytet med dem. Man får en inblick i vad för slags problematik Vitoria har i åtanke när han i detta sammanhang förklarar att krig med allierade var ”det främsta skälet till romarnas expansion av sitt imperium: de hjälpte sina allierade och vänner vilket gav dem tillfälle till rättfärdiga krig och att komma över nya provinser genom krigsrätt”.³⁸

Vitoria anger också en grund för spansk överhöghet som inte innebär rättfärdigt krig och som han kallar för verkligt fria val. Eftersom alla republiker kan välja sitt eget styre genom majoritetens godkännande skulle det kunna hända att majoriteten i en stad eller provins är kristna och vill ha en kristen furste. De skulle då kunna avsätta den regerande fursten och välja en kristen, även emot de andras vilja.³⁹

Men vad händer om indianernas uppträdande inte ger grund för något av dessa skäl till rättfärdigt krig och inte heller väljer att underställa sig kristna furstar? Skulle det betyda att man måste upphöra med resorna och med handeln ”med stor förlust för spanjorerna” och andra ”oacceptabla konsekvenser”?

Nej, svarar Vitoria. Om man skulle finna att spanjorernas överhöghet i Nya världen saknar grund kan man ändå fortsätta med handeln samt tillägna sig sådant som inte brukas av någon. Vitoria pekar på att portugiserna bedriver handel med folk som de inte erövrat och tjänar stora pengar på det. Och han föreslår att kungarna i så fall beskattar guldet och silvret som kommer från Nya världen så att den kungliga kassan inte blir lidande. Dessutom har många indianer redan konverterat, påpekar han, vilket föranleder fortsatt kunglig delaktighet i administrationen av dessa territorier.⁴⁰

37. Vitoria 1963, s. 103.

38. Vitoria 1963, s. 104.

39. Vitoria 1963, s. 103.

40. Vitoria 1963, s. 108.

Så slutar den första föreläsningen om indianerna. Den följdes av en kompletterande föreläsning om krigsetik, känd som "den andra relektionen om indianerna", hållen under sommaren 1539. Här kritiserar Vitoria kristna pacifistiska ståndpunkter med stöd av Gamla testamentet, Augustinus och Thomas av Aquino och slår samtidigt fast att det är tillåtet för kristna att kriga. Han behandlar frågan om vem som äger rätt att förklara och föra krig, vilka skäl till krig som är rättfärdiga samt vad som är tillåtet att göra under ett krig.

Vitoria är strikt i fråga om motivet till att gå i krig. Det enda godtagbara skälet är att motsätta sig eller straffa en oförrätt. Varken religiös skillnad, imperieexpansion eller furstens ära och vinst kan vara godtagbara grunder för ett rättfärdigt krig.⁴¹ När ett rättfärdigt krig väl har påbörjats är Vitoria däremot beredd att ge den krigförande parten omfattande befogenheter. Allt som är "nödvändigt för det allmännas bästa" är tillåtet: att återbördla det stulna eller dess värde, att ta kompensation för krigskostnaderna, att straffa fienden, att påtvinga den besegrade att betala skatt, att ockupera fiendernas fästningar och städer, att bränna deras odlingar och att döda fångar om fienden inte håller sina fredsavtal (förutsatt att de var skyldiga när de tillfångatogs).⁴² Däremot är det *inte* tillåtet att avsiktligt döda oskyldiga, inte ens om de kan misstänkas komma att bli ett hot i framtiden. Det är endast tillåtet att döda oskyldiga som en oundviklig konsekvens av krigshandlingarna.

En egenhet som sticker ut i Vitorias föreläsning om krigsrätt är spänningen mellan principernas universalitet och hans uttalade åtskillnad mellan kristna och icke kristna. Ett exempel är frågan om vad som är rättfärdigt att göra mot oskyldiga i ett rättfärdigt krig. I vissa krig är det legitimt att fängsla oskyldiga, menar Vitoria:

detta är fallet med kriget mot hedningarna, eftersom det är evigt och de aldrig tillräckligt kan gottgöra de oförrätter och skador de har orsakat, råder det inget tvivel om att det är legitimt att fängsla både saracenernas barn och kvinnor. Men då det tycks vara accepterat enligt folkens rätt att kristna inte bör förslavas i krig mellan kristna, kan man, om det är nöd-

41. Francisco de Vitoria, *De iuri belli*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid 1981, s. 126f.

42. Här hänvisar Vitoria än en gång till det romerska imperiet som måttstock: "det romerska imperiet blev större på detta sätt och med denna grund, att ockupera genom krigsrätt fiendernas städer och provinser, och ändå försvaras det romerska imperiet som rättvis och legitim av Augustinus, Jeronimus, Ambrosius, Helige Thomas och andra heliga doktorer"; Vitoria 1981, s. 196–199.

vändigt för krigets ändamål fångsla oskyldiga såsom barn och kvinnor, inte för att förslava dem utan för att kräva lösen.⁴³

Vitoria återkommer till denna skillnad längre fram när han undersöker om det är lagligt att döda alla skyldiga efter krigsslutet, vilket han förnekar då det skulle strida mot det allmänna bästa och därför att det är troligt att det skulle strida mot proportionaliteten. Men det kan finnas tillfällen då situationen gör det både tillrådligt och legitimt att döda alla skyldiga:

IBLAND kan man inte uppnå säkerhet utan att eliminera alla fienderna. Denna princip har särskild giltighet i fråga om de otrogna, från vilka man aldrig kan förvänta sig fred under några som helst villkor. Därför är det enda botemedlet att eliminera alla som kan använda vapen, på villkor att de redan har gjort sig skyldiga.⁴⁴

Detta gäller inte krigen mellan kristna därför att dessa ofta orsakas av konflikter mellan furstar medan soldaterna krigar i god tro för sina herrar. Om segraren alltid dödade alla motståndare skulle det leda till "en stor olycka för hela mänskliga släktet och den kristna tron". Världen skulle bli ödelagd och krigen inte leda till allmänt väl. I krigen mellan kristna – men uppenbarligen inte i krigen med muslimer – bör man beakta att soldaterna kan vara oskyldiga på båda sidor om de har gått i krig i god tro förlitande sig på sina härskares auktoritet.⁴⁵

Relektionen om krigsrätten avslutas med en avhandling om frågan om krigsbyttets rättsliga status. Vitoria menar att allt som ockuperas eller beslagtas under ett rättfärdigt krig lagligen tillfaller ockupanten eller beslagtagaren fram till den nivå där kompensation för oförrätten och krigskostnaderna är uppnådd. Lösöre som tas under krig tillfaller den som tagit det även om det överstiger detta värde. Det är tillåtet att låta soldater plundra en stad för att pressa fienderna och ingjuta kampvilja hos soldaterna. Däremot är ledarna skyldiga att stävja soldaters övergrepp och brutalitet även om man kan förutse att detta kommer att misslyckas.⁴⁶ De som i god tro har deltagit i ett rättfärdigt krig är inte tvungna att lämna tillbaka det de tagit.

43. Vitoria 1981, s. 174f.

44. Vitoria 1981, s. 182f.

45. Vitoria 1981, s. 184f.

46. Vitoria 1981, s. 194f.

Skyldiga och oskyldiga indianer

Vitorias teori om rättfärdigt krig är uppbyggd kring en rad kända dikotomier: spanjorer–barbarer, kristna–otrogna, herre–naturlig slav, fader–barn, man–hustru, rationell varelse–djur, oskyldiga–skyldiga. Dessa dikotomier etablerar analogier mellan överordnade och underordnade element så att de bildar ett till synes logiskt och meningsfullt system. Så jämförs till exempel barbarernas relation till spanjorerna med den naturliga slavens relation till sin herre, som påstås likna barnens relation till sin far och hustruns relation till sin man, allt detta inom ramen för en hierarkiskt ordnad natur. Trots att vi vet att Vitoria hade god blick i erövrarnas våld och övergrepp mot Nya världens invånare förutsätter texten att spanjorerna är oskyldiga och att det framför allt är indianerna som kan bli föremål för rättfärdigt krig genom att göra sig skyldiga till brott mot folkens rätt.⁴⁷

Men de vitorianska dikotomiernas betydelsekedjor är inte alltid stabila och symmetriska utan presenterar avvikelser och anomalier som öppnar för logiska härledning i nya riktningar och möjliggör disparata läsningar av hans krigsetik. Ett exempel är Vitorias påstående att spanjorerna, såsom de ”babiloniska kungarna”, inte kan undkomma skuld om de förgör indianerna utan skäl, vilket placerar spanjorerna på de skyldigas och de otrognas sida. Vitorias föreläsningar kan läsas som grundläggande texter i den sekulära internationella rättens framväxt och som försvar för allmänt omfattande mänskliga rättigheter, men också som grundläggande texter i den europeiska kolonialistiska tanketraditionen.⁴⁸

Hos Vitoria finns ingen motsvarighet till Christofer Columbus eller Bartolomé de las Casas skildringar av oskuldsfulla indianer, men hans argument om

47. Se James Brown Scott, *The Spanish origin of international law*, Oxford 1934, s. 78–81. Se också Francisco de Vitorias brev till fader Arcos, 8/11 1534, publicerad i *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 2, 1929–1930, s. 32–34.

48. De förstnämnda läsningarna har varit och är gängse bland Vitoriaexperter. En banbrytande studie som prövar den kolonialistiska ådran i Vitorias tänkande är Anthony Anghie, *Imperialism, sovereignty and the making of international law*, Cambridge 2004. Anghie skriver, s. 21f.: ”While appearing to promote notions of equality and reciprocity between the Indians and the Spanish, Vitoria’s scheme must be understood in the context of the realities of the Spanish presence in the Indies. Seen in this way, Vitoria’s scheme finally endorses and legitimizes endless Spanish incursions into Indian society. Vitoria’s apparently innocuous enunciation of a right to ‘travel’ and ‘sojourn’ extends finally to the creation of a comprehensive, indeed, inescapable system of norms which are inevitably violated by the Indians. For example, Vitoria asserts that ‘to keep certain people out of the city or province as being enemies, or to expel them when already there, are acts of war’. Thus any Indian attempt to resist Spanish penetration would amount to an act of war, which would justify Spanish retaliation. Each encounter between the Spanish and the Indians therefore entitles the Spanish to ‘defend’ themselves against Indian aggression and, in so doing, continuously expand Spanish territory”.

deras oöverbärliga okunskap gör dem oskyldiga till otrohet före spanjorernas ankomst.⁴⁹ Över huvud taget är tidsaxeln före, under och efter spanjorernas ankomst etiskt avgörande i Vitorias teori eftersom den påverkar en av hans viktigaste frågor: Hur kan rättvisa och brott definieras när det saknas en övergripande rättsordning som gäller både spanjorer och barbarer? Frågan tycks förlora aktualitet i Vitorias ögon ju längre erövringen fortskrider. Före spanjorernas ankomst och tiden omedelbart efter finns en tendens att hålla indianerna för oskyldiga: de begår inte otrohet, de är mindre skyldiga än de kristna när de begår dödssynder därför att de inte vet vad som är synd, och så vidare. Men ihärdigt motstånd mot spanjorernas närvaro har förmågan att förvandla oskyldiga fiender till onda fiender. Indianerna placeras då i de otrognas fack och får behandlas som eviga fiender. De är oförmögna att tillräckligt gottgöra de skador de orsakat och tillhör kanske det slags fiender "från vilka man inte kan förvänta sig fred på några som helst villkor" och som man därför får utrota.

Man kan med fördel analysera människosynen i Vitorias lära om rättfärdigt krig utifrån en tredelad klassifikation som omfattar: 1) den universella människan, 2) den respektabla andra och 3) den absoluta fienden. Denna distinktion kan jämföras med relationen mellan *noster*, *alter* och *alius* på latin, där *alter* definieras i relation till *noster* medan *alius* är annan, främmande och annorlunda i sig själv. Inom politisk filosofi har man använt distinktionen mellan *alter* och *alius* för att benämna dem som man tillerkänner en grundläggande likhet med sig själv och dem som man ser som grundläggande olika. *Alter* är olik enbart i relation till *noster*, medan *alius* är olik både i relation till *alter* och i relation till *noster*. *Alter* kan ses som ett acceptabelt (fast sämre) livs- eller samhällsalternativ medan *alius* kan ses som ett förfrämmande av det mänskliga. I ett krig med *alter* måste man räkna med att man kommer att samexistera efter krigsslutet, vilket gör ett reglerande av kriget förnuftigt och nödvändigt. Men man tänker sig inte en fredstid med *alius*. De respektablas kategori innebär förstås inte att de i praktiken respekteras, utan att de på en teoretisk eller retorisk nivå är berättigade att bli respekterade. Den radikala andra är inte respektabel ens i teorin.

49. Redan under erövringens första decennier kunde lärda européer få förvånansvärt detaljerad kunskap om förhållandena i den nya världen bland annat genom reseberättelser från upptäcktsresande, erövrare och missionärer. Vitoria hade också rådfrågats av bosättare med samvetsproblem. Man kan dock undra om det som för oss framstår som Vitorias nyanserade syn på indianerna beror på att den är en skrivbordsprodukt av någon som aldrig besökte den Nya Världen och som därför ostört kunde följa de lärda konventionerna för saklighet.

Uppenbarligen är den universella människan kristen i Vitorias ögon. Även om Vitoria förvånansvärt långt följer ett slags ömsesidighetsprincip i sin argumentation är det ingalunda aktuellt att postulera ömsesidiga rättigheter angående spridandet av religiösa uppfattningar.⁵⁰ I Vitorias folkrätt finns det en självklar rätt att sprida kristendom, men inte en rätt att sprida indianska religiösa uppfattningar, därför att Vitoria ser kristendomen som varande av universellt värde. Den universella önskvärdheten i att kristendomen sprids är lika självklar för honom som målet att sprida demokrati i världen är självklar för oss.

I Vitorias system intar oskyldiga indianer platsen som respektabla andra. De saknar inte förnuft utan har en viss ordning i sina affärer, de har till och med utvecklat ett slags religion. Om de tycks enfaldiga kan det bero på att de lider av en barbarisk fostran, eller på att de av naturen har utrustats med mindre begåvning. Men det hindrar dem inte från att omfattas av folkens rätt och fråntar dem inte rätten att utöva *dominium* över sig själva, sina samhällen, sitt land och sina egendomar.⁵¹

Modellen för den absoluta fienden hos Vitoria är saracenerna, muslimerna, "kristendomens eviga fiender", av vilka man inte kan förvänta sig fred under några som helst villkor och som därför får utrotas. Indianer kan hamna i denna kategori om de gör ihärdigt motstånd, om de hindrar spridningen av kristendomen, om de förföljer konvertiter eller om de utför religiösa offer där oskyldiga dödas. Cirkeln sluts av konklusionen att indianernas *dominium* inklusive deras rätt att stifta egna lagar, utöva kontroll över sina egna handlingar och sina egna lemmar, övertrumpas av spanjorernas plikt att skydda kristna och oskyldiga.

Nutidens rättfärdiga krig

I nutiden är talet om rättfärdigt krig frekvent hos det skikt av politiska filosofer, statsvetare och jurister som har gjort det till sitt forskningsområde att förklara de teoretiska grunderna för en USA-ledd global ordning. Ett talande exempel är den feministiska politiska filosofen Jean Bethke Elshtain som i en omdebatterad bok från 2003 argumenterar för att kriget mot terrorismen är ett rättfärdigt krig. Bokens undertitel, *The burden of American power in a*

50. Carl Schmitts läsning av Francisco de Vitoria är förvånansvärt nykter och träffsäker angående detta; se dens., *Nomos of the earth in the International law of the Jus Publicum Europaeum*, New York 2003 (original på tyska 1950), s. 113.

51. På denna punkt tvekar Vitoria om man inte kan argumentera för spanskt styre för deras eget bästa, men låter frågan förbli oavgjord.

violent world, tycks hänvisa till den kolonialistiska tradition som beskrev västerländskt styre som en börda för den civiliserade vite mannen. Elshtain utgår från föreställningen att hotet från muslimsk fundamentalism inte kan avvärjas genom förhandling och politiska förändringar eftersom fundamentalisterna inte kommer att hejdas förrän alla antingen har konverterat till en specifik tolkning av islam eller utrotats.⁵² Hon menar att "vi" står inför ren ondskas men inte inser det eftersom det inte finns plats för något så irrationellt inom ramen för den humanistiska människosynen. Det som krävs för att försvara mänsklig värdighet och politisk stabilitet är att USA tar på sig uppgiften att utöva rättfärdigt våld till förmån för oskyldiga offer.⁵³ Elshtain hänvisar till Sebastian Mallabys och Michael Ignatiefs positiva förståelse av "imperialism":

the world's great superpower taking on an enormous burden and doing so with a relatively, though not entirely, selfless intent. The imperialism they suggest is not one of colonial states dominated by provincial governors, but rather a form of nation-building that is primarily concerned with a new version of deterrence.⁵⁴

I den nya imperialistiska ordningen förlorar de stater som hyser terrorister sin suveränitet och deras beteende får tolkas som en krigsförklaring. Förenta staterna har då en plikt att använda våld för att säkra internationell rättvisa och garantera alla människor lika legitima anspråk på supermaktens ingripande. De rättfärdiga anledningarna att ta till våld kan röra sig om att försvara de svaga och att bekämpa och straffa dem som ägnar sig åt orättfärdigt tillfogande av skada. Västerlandet står inför två slags hot: "The first is the internal threat represented by centers that preach hatred and urge the destruction of infidel societies from within those societies themselves. The second is the takeover of Muslim countries by fundamentalists".⁵⁵ Det som "the United States and the West" måste göra inför dessa muslimska ("especially Arab") hot är att använda våld på ett sådant sätt att spridning av våld och

52. Jean Bethke Elshtain, *Just war against terror: the burden of American power in a violent world*, New York 2003, s. 1–6, se även s. 154. Elshtain är Rockefeller Professor of Social and Political Ethics på University of Chicago Divinity School och gästprofessor i "Foundations of American Freedom" i Georgetown University, hon har fått en mängd akademiska priser bland annat Frank J. Goodnow Award, från American Political Science Association och utnämndes av George W. Bush 2006 till styrelsen för National Endowment for the Humanities.

53. Elshtain 2003, s. 1f., 144f., 167f., 178.

54. Elshtain 2003, s. 166.

55. Elshtain 2003, s. 168, cit. s. 140.

terrorism förhindras, menar Elshtain. Denna kamp beskriver hon i termer av godhet och ondska:

We must do what we can to stop the spread of evil when we recognize it. This task entails making the necessary distinctions and employing a proper economy of force. We must do minimal damage in order to forestall greater damage. Only when we stop the spread of evil can good flourish and manifest it self.⁵⁶

Användning av riktat våld mot terrorister inom staten och rättfärdigt krig mot skurkstater framställs i Elshtains arbete som instrument i en kamp som USA har plikten att föra i mänsklighetens namn. Den goda humanistiska medborgaren måste förstå att det är nödvändigt att man fråntar den onda fienden vissa rättigheter som medborgare normalt åtnjuter. Det krävs en makt med global spännvidd för att kunna möta terroristernas hot.⁵⁷

Även dagens politiska tänkare som försöker att formulera en etik för rättvis global samexistens snarare än att legitimera USA:s roll som global ledare, använder begreppet rättfärdigt krig. Det mest kända arbetet i denna riktning är John Rawls Folkens rätt från 1999 där den globala politikens aktörer delas in i "förnuftiga liberala folk", "anständiga folk", "tyngda samhällen", "laglösa stater" och "välvilliga envälden". Den övergripande tanken är att det är möjligt att bygga en fredlig samexistens mellan liberala folk och anständiga folk om de samarbetar för att försvara sig mot laglösa stater och bistå tyngda samhällen. Alliansen mellan liberala folk och anständiga folk kallas för "välordnade folk" och består enligt Rawls av de folk som är värdiga att bli medlemmar i ett folksamfund eftersom de godtar principerna för folkens rätt. Rawls säger sig vilja öppna för mångfald i livsåskådningar och samhällsorganisationer genom att "visa att det kan finnas anständiga icke-liberala folk som accepterar och följer folkens rätt". I detta syfte har han uppfunnit ett hypotetiskt anständigt muslimskt folk som han kallar för "Kazanistan" som inte är aggressivt, som följer folkens rätt och de mänskliga rättigheterna och som ger sina egna medlemmar utrymme att i någon form delta i beslutsprocessen. De laglösa staterna beskrivs som ohörsamma regimer "som vägrar att följa en förnuftig folkens rätt". De välordnade folken har rätt att använda våld mot laglösa stater och på andra sätt eftersträva att folkens rätt till fullo

56. Elshtain 2003, s. 143.

57. Elshtain 2003, s. 167.

uppnås i "samtliga samhällen" så att de upprättar "antingen en liberal eller en anständig regim". Rawls ser folkens rätt som en möjlighet att upprätta en social värld där fred och rättvisa uppnås mellan liberala och anständiga folk inom och mellan länder.⁵⁸ Han förespråkar en restriktiv invandringspolitik som utgår från att varje folks företrädare har ansvar för dess territorium och hållbarheten i dess samhällssystem:

Folken måste inse att en misslyckad reglering av folkmängden eller en utebliven omsorg om det egna landet inte kan repareras genom krigserövringar eller migration in på andra folks territorier utan deras medgivande.⁵⁹

Folkens rätt är menad att orientera ett liberalt folks utrikespolitiska ideal. En väsentlig fråga för den "liberala utrikespolitiken" är i vilken utsträckning icke-liberala folk skall tolereras.⁶⁰ Rawls förespråkar tolerans gentemot icke-liberala folk som uppfyller vissa minimikrav för att räknas som välordnade. Han avråder från att försöka framtvinga liberalism genom sanktioner eftersom detta innebär bristande respekt för icke-liberala folk. Anständiga folk som respekterar de mänskliga rättigheterna,⁶¹ som ger sina medlemmar rätten att bli tillfrågade och som erkänner rätten att ha avvikande åsikter bör erkännas som jämbördiga med liberala folk och som kapabla att reformera sig själva på sitt eget sätt.⁶² De anständiga folken kännetecknas av att de inte har "aggressiva syften", att de respekterar "andra samhällens politiska och sociala ordning" och att de inser handelns fördelar, vilket gör deras företrädare till "anständiga och rationella".⁶³

Kazanistan skiljer sig enligt Rawls från "flertalet" muslimska länder i det att dess härskare inte strävar efter att "bygga imperier". De har tolkat *jihad* i andlig bemärkelse snarare än militär. Huruvida det skulle kunna finnas ett icke-liberalt samhälle som erkänner de mänskliga rättigheterna är dock en empirisk fråga, menar Rawls. Om det skulle visa sig historiskt att hierarkiska regimer alltid är förtryckande bör man ändra sin uppfattning till förmån för liberal demokrati. Hans teori om folkens rätt utgår emellertid från att det kan

58. Rawls 2001, s. 12–14.

59. Rawls 2001, s. 17.

60. Rawls 2001, s. 18f.

61. Rawls menar att mänskliga rättigheter inte är partikulära eller lokala utan giltiga för alla förnuftiga folk. De innefattar rätten till liv, frihet från slaveri, samvetsfrihet, rätten till egendom och till formell jämlikhet; Rawls 2001, s. 80.

62. Rawls 2001, s. 74.

63. Rawls 2001, s. 84.

finnas icke-liberala anständiga folk som kan tolereras och behandlas som "fullvärdiga folk". Ett anständigt folk är inte lika förnuftigt och rättvist som ett liberalt samhälle, men uppfyller vissa krav i tillräcklig hög grad för att uppväga "de politiska skäl vi kan ha för att utfärda sanktioner eller med våld ingripa mot dess folk".⁶⁴

Välordnade folk har inte rätt att gå ut i krig för att främja sina rationella intressen, men de har rätt att gå till krig i självförsvar liksom varje samhälle som tar avstånd från aggression och respekterar de mänskliga rättigheterna. Laglösa stater är däremot farliga och aggressiva och "alla folk är tryggare och säkrare om sådana stater förändras, eller tvingas till förändringar".⁶⁵

Rawls anknyter uttryckligen till naturrättstraditionen och till Francisco de Vitoria. Men han ser en skillnad mellan sin teori om folkens rätt och kristna naturrättsdoktriner i det att hans egen teori är "politisk" medan naturrättsdoktriner utgår från att den naturliga lagen kommer från en gudomlig lag som människor har en kunskap om genom sitt förnuft.⁶⁶ I praktiska termer är skillnaden att folkens rätt tillåter krigshandlingar riktade mot civilbefolkning medan naturrättsdoktrinen förbjuder alla sådana handlingar.

Den politiska liberalismen medger ett undantag för yttersta nödfall: den katolska doktrinen förkastar det och säger att vi måste ha förtröstan och hålla oss till Guds bud.⁶⁷

Eftersom laglösa stater inte representerar folkets vilja bör man utgå från att varken deras civilbefolkning eller soldater är ansvariga för kriget. I yttersta nödfall kan det ändå tillåtas att man angriper civilbefolkningen, som när Storbritannien var tvunget att bomba tyska städer i en fas av kriget då det stod ensamt och saknade andra medel att förhindra ockupation. Den naturrättsliga doktrinen totalförbud mot detta är begriplig, menar Rawls, men den strider mot "statsmannens" plikt att försvara demokratin. I fråga om tyngda samhällen bör välordnade folk förutom med pengar även bistå tyngda samhällen med att införa mänskliga rättigheter och att "förändra ineffektiva regimer och beteendet hos härskare som har varit förhärdade när det gällt det egna folkets välbefinnande".⁶⁸

64. Rawls 2001, s. 92, 95, 100.

65. Rawls 2001, 109f., cit. s. 98.

66. Rawls 2001, s. 123.

67. Rawls 2001, s. 124.

68. Rawls 2001, s. 117, cit. s. 128.

När Rawls skall illustrera sin idé om humanitär intervention associerar han intressant nog till mötet mellan en "liberal civilisation" och aztekimperiet:

Tänk på ett utvecklat samhälle som liknar aztekernas. Trots att det är harmlöst för alla laglydiga medlemmar av folksamfundet håller det människorna i sin egen lägsta klass som slavar och har yngre personer i beredskap för människooffer i sina tempel. Finns det något taktfullt sätt att övertala dem att bryta dessa seder? Jag tror att de måste bringas till insikt om att utan respekt för de mänskliga rättigheterna är det helt enkelt omöjligt för dem att delta i ett socialt samhällssystem, och att ett sådant system skulle vara fördelaktigt för dem. Ett system som baseras på slaveri och hot om människooffer är inte något samarbetsystem, och kan aldrig ingå i ett internationellt samarbetsystem. Finns det något tillfälle då en våldsintervention kan vara påkallad? Om förbrytelserna mot de mänskliga rättigheterna är oerhörda och samhället inte reagerar på utfärdade sanktioner, skulle en intervention till försvar av de mänskliga rättigheterna vara godtagbar och påkallad. Längre fram ska jag gå närmare in på påståendet att om ett folk får möta en liberal civilisation och den liberala kulturens grundprinciper och ideal på ett positivt sätt, så kan de i sinom tid bli mogna att acceptera dem och handla i enlighet därmed, och kränkningarna av de mänskliga rättigheterna kan avta.⁶⁹

Rawls *Folkens rätt* upprättar en ordning som baseras på skillnad mellan ideala liberala folk, acceptabla (fast sämre) anständiga folk (*alter*) och absoluta fiender (*alius*) som bör tvingas till förändring. Rawls accepterar inte som Vitoria nödvändigheten att i vissa fall utrota eviga fiender fysiskt, men däremot förespråkar han en politisk och kulturell omvandling av folk som inte bör tolereras.⁷⁰

Nutidens användning av rättfärdigt krig tycks vara förbunden med förskjutningar av gällande internationell rätt under de senaste decennierna.⁷¹ Till skillnad från gällande regleringar, som enbart ger staterna en begränsad rätt till försvarskrig, kan principerna för rättfärdigt krig tolkas på ett sätt som tillåter angreppskrig, "förebyggande" självförsvar och självvåldig "humanitär intervention". Denna användning utgör inte ett missbruk eller en felaktig läsning av innebörden i rättfärdigt krig utan är historiskt etablerad och äger en tänkt etisk legitimitet hos kristna och kristet sekulära befolkningar.

69. Rawls 2001, s. 112. Rawls anger för övrigt explicit att han ser sig som arvtagare till Vitorias rättfärdigkrigstradition.

70. Rawls 2001, passim.

71. Michael Byers, *War law: understanding international law and armed conflict*, New York 2005.

Principerna om rättfärdigt krig aktualiserades när nationalstaternas paradigms destabiliserades, vilket innebar ett urholkande av ett system där kriget legitimerades av statsintressen och reglerades av en konventionsbaserad internationell rätt.

Michael Hardt och Antonio Negri kopplar samman aktualiseringen av rättfärdigt krig i nutiden med framväxten av en postnationell ordning som de kallar Imperiet. Enligt Hardt och Negri är Imperiet en pyramidformad global ordning vars maktutövning går ut på att samtidigt skydda och kontrollera invånarnas liv. Denna form av makt, som kallas biopolitisk, kännetecknas av att den inte är extern i förhållande till subjekten utan är verksam i hur deras kroppar och hjärnor organiseras:

Makten utövas genom maskiner som organiserar hjärnor (i kommunikationssystem, informationsnätverk och så vidare) direkt mot ett tillstånd av autonom alienering från livskänslan och begäret efter kreativitet. [...] Biomakten är en form av makt som reglerar det sociala livet inifrån, genom att följa det, tolka det, absorbera det och omartikulera det. Makten kan åstadkomma ett verkligt herravälde över hela befolkningens liv bara när den blir en fullständig, vital funktion som varje individ omfamnar och återaktiverar på sina egna villkor.⁷²

Detta innebär att rättfärdigt krig inte betraktas som en legitimerande ideologi som en militärapparat eller en överordnad grupp använder för att upprätthålla vissa maktförhållanden utan som en organiserande princip för hur liv utformas både fysiskt (vilka liv som bör skyddas och vilka som kan låtas dö) och i fråga om vad man begär och hur man skapar existentiell mening.⁷³ Enligt Hardt och Negri är begreppet rättfärdigt krig "organiskt kopplat till de gamla imperiella ordningarna" och det är "oroande" att en kategori som enligt dem hör hemma i medeltiden och hos motreformationens skolastiker börjat dyka upp på nytt i det politiska samtalet. Begreppet "rättfärdigt krig" innebär

72. Michael Hardt & Antonio Negri, *Imperiet*, Göteborg 2003, s. 35.

73. Medan den suveräna makten kännetecknas av sin kapacitet att släcka liv (den som inte gör det suveränen vill kan dömas till döden) kännetecknas den biopolitiska makten av att värna om sina undersåtars välmåga. Den biopolitiska makten dödar helst inte, dödandet är emot principerna för dess maktutövande. Många biopolitiska regimer avsäger sig explicit dödstraff. Däremot låter den bli att ingripa för att skydda icke önskvärda element och utövar makt genom att tillåta dem att dö, till exempel genom att inte förse vissa med andningsapparater, genom att låta missfall ske, genom att neka somliga rätt att få livsuppehållande vård, genom att neka tillflykt till det egna territoriet och genom att följa militära strategier som skyddar de egnas liv på bekostnad av de andras.

en "sakralisering" – till skillnad från sekularisering – av den makt som legitimt kan utöva krig som instrument för en viss etik. Imperiets användning av begreppet innehåller väsentliga innovationer i förhållande till dess medeltida och tidigmoderna användning, hävdar Hardt och Negri:

Långt ifrån att endast upprepa gamla eller medeltida föreställningar uppvisar emellertid dagens begrepp några verkligt fundamentala förnyelser. Rättfärdigt krig är inte längre en försvars- eller motståndskraft, som det till exempel var i den kristna traditionen från Augustinus till motreformationens skolastiker, som en nödvändighet för den "världsliga staden" att garantera sin egen överlevnad. Det har snarare blivit en aktivitet som är rättfärdigad i sig. Två skilda element kombineras i detta begrepp om rättfärdigt krig: för det första militärapparats legitimitet i den utsträckning som den är etiskt grundad, och för det andra effektiviteten i den militära handlingen för att åstadkomma den önskade ordningen och det önskade lugnet. Syntesen mellan dessa två element kan verkligen vara en nyckelfaktor när det gäller att definiera imperiets instiftande och nya tradition. Idag blir fienden, på samma sätt som kriget i sig både banaliserad (reducerad till ett föremål för rutinmässigt polisiärt förtryck) och behandlad som någonting absolut (som Fienden, ett absolut hot mot den etiska ordningen). Guldkriget gav oss kanske det första tydliga exemplet på denna nya epistemologi hos begreppet. Återuppståndelsen för tanken om ett rättfärdigt krig är kanske endast ett symptom på imperiets framväxt, men ett suggestivt och mäktigt sådant!⁷⁴

Hardts och Negris intelligenta analys av de rättfärdiga krigens återkomst kräver dock vissa preciseringar. De innovationer i användningen av begreppet som Hardt och Negri tillskriver Imperiet uppträdde redan i samband med att begreppet började användas som juridisk grund för den koloniala expansionen. Rättfärdigt krig är inte hos Vitoria, som de påstår, en "försvars- eller motståndskraft". Tvärtom utvecklade Vitoria rättfärdigt krig som ett rättsgrundande våld i form av straff- och hämndoperationer.⁷⁵ Inte heller egenskapen att legitimera en militärapparat "i den utsträckning som den är

74. Hardt & Negri 2003, s. 26f.

75. Enligt Walter Benjamin grundas och upprätthålls varje rättssystem av våld och det är dessa funktioner som berättigar våldsanvändningen: "Allt våld är som medel antingen rättsetablerande eller rättsskonserverande. Om det inte kan göra anspråk på någon av dessa egenskaper, så avstår det därmed frivilligt från varje giltighet"; Walter Benjamin, "Försök till en kritik av våldet", i *Bild och dialektik*, Stockholm 1991, s. 30. Se även Jacques Derrida, *Lagens kraft: "auktoritetens mystiska fundament"*, Stockholm, 2005, s. 51f.

etiskt grundad” och där den absoluta ”fienden ses som ett hot mot en etisk ordning” är innovativ. Som vi sett är detta också närvarande i Victorias teori om rättfärdiga krig.

Hardt och Negri far fram för fort när de betonar skillnader mellan den koloniala världsordningen och den imperiella. Även om Imperiet producerar ett myller av subjektiviteter som är omöjliga att urskilja geografiskt är den koloniala hierarkin mellan universella människor, respektabla andra och absoluta fiender fortfarande verksam. Den nuvarande globala ordningen etableras genom att överta *dominium* (över kroppar, egendomar, politiskt styre) från dem som identifieras som absoluta fiender och upprätthålla en distributionsprincip som ojämnt delar tillgångar (ekonomiska, politiska, massmediala) mellan universella människor och respektabla andra.⁷⁶ Aktualiseringen av talet om rättfärdigt krig hänger på detta sätt samman med talet om multikulturalismens faror, murbyggandet mot icke västerlänningar och den kolonialistiska revisionismen.

Det intressanta med Hardts och Negris biopolitiska analys är att den undviker att framställa Imperiets rättfärdiga krig som främst krigspropaganda eller politisk retorik och i stället synliggör dess kraft som moralisk intervention som utövas av ”en mångfald av kroppar, däribland nya medier och religiösa organisationer” samt icke-statliga, ideella organisationer (*non government organisations*, NGO).

Dessa NGO:er bedriver ”rättfärdiga krig” utan vapen, utan våld, utan gränser. Likt dominikanerna under den sena medeltida epoken och jesuiterna i modernitetens gryning, strävar dessa grupper efter att erkänna universella behov och försvara mänskliga rättigheter. [...] Dessa NGO:er är fullständigt nedsänkta i den biopolitiska kontexten för imperiets konstitution; de föregriper makten i dess pacifierande och produktiva intervention för rättvisa. [...] Moralisk intervention fungerar ofta som den första handling som bereder marken för militära interventioner. I sådana fall presenteras en militär spridning som en internationellt sanktionerad polisaktion.⁷⁷

76. Rasism fungerar enligt Michel Foucault som ett instrument för att särskilja de som skall inkluderas och de som skall exkluderas från den biopolitiska maktens vårdande sfär. I den nuvarande globala ordningen sker rasialiseringen av fienden och den respektabla andra i termer av etnicitet, religion och kulturskillnad. Se Michel Foucault, *Society must be defended*, London 2004, och Aleksander Motturi, *Etnotism: en essä om mångkultur, tystnad och begäret efter mening*, Göteborg 2007.

77. Hardt & Negri 2003, s. 45.

Försöken att använda principerna för rättfärdigt krig i en kritik mot nyimperialistiska militära interventioner är problematiska. Ofta missar avsändaren sin egen roll i understödandet av den moraliska auktoriteten genom vilken den militära eller polisiära interventionen legitimeras. Kolonistatorerna på 1500-talet legitimerade sitt våld genom att hänvisa till den kristna missionen och detta förhindrades inte – utan snarare förstärktes – av att missionärerna formulerade stark kritik mot förtrycket av indianerna. Missionärerna ifrågasatte i allmänhet inte att det var önskvärt och nödvändigt att konvertera indianerna även om de kunde vara kritiska till *sättet* som indianerna behandlades på av erövrare och bosättare. Detta gäller även tänkare som Vitoria som förnekade att spanjorerna hade rätt att konvertera indianerna genom vapenmakt men som behöll kristnandets absoluta värde i sin teori om att rätten att sprida kristendom var en naturrättslig princip.

Avslutning

Som med alla historiska jämförelser måste man vara medveten om att de specifika villkoren i de olika historiska situationerna innebär skillnader som inte alltid är uppenbara på de enskilda begreppens eller argumentationslinjernas nivå – även där likheterna kan tyckas slående. Tvärtom gäller det också att en för oss främmande språkdräkt kan dölja synsätt som egentligen är oss välbekanta. Men trots diskontinuiteter och skillnader innebär hänvisningar till ett begrepp som långvarigt använts i textproduktionen att dess mening formas i förhållande till en betydelsekedja av läsningar och omläsningar i olika historiska situationer. Vanligtvis går historiseringen av texter inom idéhistoria ut på att sätta dessa i vad man uppfattar som deras historiska kontext. Detta innebär att man tolkar texter i förhållande till olika händelser inom ett visst tidsavsnitt. Men en sådan synkronisk metod missar dynamiken i den diakrona semantiska axeln: hur textstycken, begrepp och argument genljuder på olika sätt i olika tider. Inspirerad av litteraturvetaren Wai Chi Dimock kallar jag den historiska relation mellan Vitoria och nutida läsningar som jag lyft fram i denna artikel för *historisk resonans*: "Frequencies received and amplified across time, moving further and further from their points of origin, causing unexpected vibrations in unexpected places".⁷⁸

Vitorias tänkande om rättfärdiga krig kan belysa begreppets användningar i nutiden i den mån dess resonanser gör oss uppmärksamma på betydelse

78. Wai Chee Dimock, "A theory of resonance", *PMLA* 112:5, oktober 1997, s. 1061.

som aktiveras eller som blir ohörbara i den nya historiska situationen. Vitorias argument om alla människors rätt att fredligt besöka varandra och alla främlingars rätt att behandlas rättvist i förhållande till hur andra främlingar behandlas är exempel på historisk ohörbarhet i vår samtid. (Den som intresserar sig för att skydda så kallade västerländska värden i en tid av illegala invandrare har en hel del att hämta hos Vitoria.) Denna artikel har koncentrerat sig på ekot av Vitorias formuleringar när det gällde att lägga fram en legitim rättslig grund för spansk överhöghet under den begynnande europeiska koloniala expansionen. Nutida användningar av rättfärdigkrigstraditionen kan med fördel förstås, utifrån Hardts och Negris teori, som biopolitiska maskiner som bidrar till produktionen av föreställningen/upplevelsen att vi lever i en moraliskt överlägsen samhällsform. Men det som Hardt och Negri uppfattar som innovationer i fråga om rättfärdigandets mekanismer och skapandet av absoluta fiender är snarare tolkningsutvecklingar av klanger i tänkandet om rättfärdigt krig som uppkommit i en liknande situation. På 1500-talet liksom på 2000-talet användes tanken om det rättfärdiga kriget som etisk grund för en hierarkiskt ordnad föreställd global gemenskap.

Colonialism and just war: Francisco de Vitoria

This article analyses present uses of the concept of "just war" by means of an investigation of two famous lectures by the principal natural law theorist of the sixteenth century, Francisco de Vitoria. Vitoria proposed just war as the legal basis for Spanish sovereignty over the native population of the Americas. His argument is regarded as fundamental to the development of international law and human rights. It was also successfully used to legitimate colonial expansion.

The first part of the article consists of a close reading of Vitoria's texts. It analyses Vitoria's teachings from a tripartite classification encompassing 1) universal man, 2) the respectable other and 3) the absolute enemy, analogous to the Latin distinction between *noster*, *alter* and *alius*.

The concluding part links Vitoria's teachings on just war with present uses of the concept. Michael Hardt's and Antonio Negri's interpretation of the return of just wars in the Empire is analysed. John Rawls's division of mankind into liberal peoples, decent peoples and rogue states is compared to Vitoria's tripartite division. Bethke Elshtain's concept of just war against terror and evil is interpreted against the background of Vitoria's theory of evil enemies.

Rather than demonstrating continuity and change in the history of the concept of just war, the article provides historical resonance and analogous analysis of comprehensive patterns. It argues that just war has provided and still provides a legal basis for global power relations constructed on the differentiation of the global population.

Keywords: just war, Francisco de Vitoria, natural law, Indians, sixteenth century, Spain, the New World, globalisation, colonialism, post-colonial theory, international law (history), bio-politics