

Александар Молнар

ПРЕДМОДЕРНА ТЕОРИЈСКА ПРОМИШЉАЊА ОДНОСА ПОЛИТИКЕ И РАТА *

У чланку аутор истражује теоријско размишљање о рату и политици, од античких Грка до осамнаестовековних Француза и Немаца. У бројним дискусијама посвећеним овој теми, за аутора је најважније истраживање да ли је рат (изван граница државе) сународно одређен политички или се може смањити њеним средством и продужетком. Две засебне европске традиције одговарања на то истраживање врхуне у 18. веку у модерном реализму, на једној страни, и у чистом сентименту филозофских оправдања и разматрања „дубљих значења“ и „више природе“ рата, на другој страни.

Кључне речи: Теорија. – Политика. – Рат. – Мир. – Држава.

Почеци античке грчке филозофије у знаку су Хераклитовог диктума да је рат „свеопћа појава“ и „отац свега и свега краљ“ (Diels, 1983: 154–156). Ужитак у борбеној екстази при том није добио никакву филозофску релеванцију, али је зато евидентирана тесна веза између насиља и силништва. Тако је већ Тукидид, на примеру дипломатских активности античких грчких градова уочи почетка пелопонеског рата, описао зачарани круг силништва које не може да опстане без повремених посезања за огољеним насиљем: пошто силништво присиљава сваког политичког актера да своје делање управља ка увећању силе, антиципација достизања граница силништва намеће, пре или касније, одлуку да се сукоб компетитивних сила одлучи насиљем. Сви пацифистички напори и све правне аргументације дипломатије морају се у једном – критичном – моменту развити о увид у неминовност ступања у рат, који допушта једино калкулације о најбољим начинима да се до победе дође брзо и лако (упор. Tukidid, 1991: 35 [I, 44]; види и: Münkler, 1987: 74). У Атини је посебно Перикле био склон логици

* Чланак је настао у оквиру пројекта „Просвећеност у европском, регионалном и националном контексту: историја и савременост“ (бр. 149029), који финансира Министарство науке и заштите животне средине.

силништва, која га је навела да лоше процењује реакције Персијанаца и да пребрзо донесе закључак о неизбежности рата с њима. Ипак, Тукидид није дао дефинитиван одговор на питање да ли је Перикле својим форсирањем атинског силништва само убрзао неумитни ратни исход, или је заправо проузроковао пелопонески рат (Münkler, 1987: 78).

За разлику од Перикла, који је био предан атинском демократском уређењу и који је све своје политичке способности ставио у службу увећања атинског силништва, неки софисти су у његово време већ захтевали доследно силништво једног човека, једног „силника“. Тако је нпр. Каликле тврдио да је владавина силника најлегитимнија јер има упориште у „природном одабирању“ и ратном праву: исто као што у природи већа птица гута мању, а у рату већи народ побеђује мањи, тако и у *џолису* силник треба да влада над слабијима (упор. Ђурић, 1987: 204 и даље). На тај начин природе је поимана као вечита борба у којој сила доноси слободу – а што је важило у природи препоручивало се и као етички идеал за град-државу. Политика силе и рат били су нешто најприродније што је један силник могао да уведе када освоји власт – и док може да је задржи – у једном *џолису*. Тукидидови описи „гвоздене логике“ силништва, која је антички грчки свет 5. века одвела у страхоте пелопонеског рата, у софистици су уздигнути у белицистички аксиом нераскидивог прожимања неограничене власти силника и периодичног ратовања против његових (спољних) непријатеља. Политика силе, која је на тај начин стекла теоријско уобличење, здружила је у себи силничку власт појединца (који није нужно непопуларан и који се, упркос тиранској владавини, не одриче претензија на подршку подвлашћених) и ратовање против других *џолиса* (када год за то постоји интерес за одржањем и повећањем те власти).

Када се Платон побунио против софистичког заговарања политике силе у односима између владара и подвлашћених унутар једног *џолиса*, није му било ни на крај памети да ревидира софистичко схватање нужности вођења политике силе према другим *џолисима*. Његова *Држава* доноси ново проблематизовање правде у односима између владара и подвлашћених, док је његово гледање на праведне међународне односе остало у потпуности у традицији софистичке политике силе. Полазећи од претпоставке да заснивање једне државе нужно подразумева рат са суседима око територија и да је због тога неопходно постојање сталежа ратника (тј. стајаће војске) који ће освајати „потребне“ територије и касније их бранити од других освајача, Платон је инсистирао на томе да у подели рада сваке државе ратовање мора бити укључено као стална и неизоставна делатност („вештина“), која мора бити подвргнута и посебној врлини („храбрости“). На тај начин рат, као и свака

друга друштвена делатност, постаје средство (спољне) политике, схваћене у смислу вештине вођења целокупне државе у условима „природног стања“ свеопштег и непрестаног „грабежа“ за територије. У прилог постојању сталежа ратника у својој идеалној држави, Платон наводи управо принципијелну немогућност окончања рата за плен и територије: „Онда ћемо од својих суседа одрезати земљу, ако желимо да је имамо довољно и за пашу и за земљорадњу, а исто ће тако они узети од наше земље, ако и они пређу границе најпотребнијег и почну да теже за имањем без граница?“ (Платон, 1976: 53).

И док је правична држава за Платона она у којој филозофи-владари имају монопол на вођење политике и могу у свако доба да пошаљу ратнике да отимају територије (као и оно што се на тим територијама налази) од других народа, Аристотел је први мислилац који прекида сваку везу између политике (која за њега нужно мора бити праведна и унутар и изван *полиса*) и рата. Државе које се стално налазе у стању рата, по Аристотелу, „одржавају се већином док воде ратове, али чим задобију власт пропадају. Такве државе, постигавши мир, губе своју прекаљеност као гвожђе, а законодавац је крив што грађане није научио да живе у миру. [...] Јер, како смо често говорили, циљ рата је мир“ (Аристотел, 1975: 195). Одатле произлази да рат нити може да буде циљ мира, нити може са њим да коегзистира. Рат је избачен у „ванредно стање“, које нарушава уобичајени мир државног стања. У мирнодопским приликама, ипак, (сви) грађани се морају припремати за ратовање и интересантно је видети Аристотелове разлоге за ову нужност. „Грађани не треба да увежбавају ратну вештину зато да би подјармили оне који то не заслужују, већ, на првом месту, зато да не би други њих подјармили; даље, да би тежња за влашћу била инспирисана интересом поданика, а не жељом да подвласте све друге и, на трећем месту, да би стекли власт над онима који заслужују да робују“ (Аристотел, 1975: 194–195). Аристотел, дакле, наводи три разлога због којих сви грађани морају да буду војно обучени и спремни за рат: прво, да би одбранили своју државу од нападача, друго, да би одбранили своју државу од оних, из њихових сопствених редова, који намеравају да успоставе тиранију, и, напоследку, треће, да би угушили евентуалне побуне робова који прете да угрозе државни поредак утемељен на робовласништву. Циљ рата у једној истински слободној држави је само и искључиво *одбрана* од нападача (страних освајача, потенцијалних тирана и побуњених робова¹), како би се одбранио мирнодопски државни поредак и поново успоставио мир.

¹ Наравно, из данашње перспективе гледано, апологија робовласништва многа пута чини Аристотелову поставку проблематичном. Може се веома прег-

Тек у миру, и само у миру, једна држава може да развије политику као вештину постизања општег добра или опште користи, што значи да успостави заједницу слободних грађана у којој односи између оних који врше власт и оних који се покоравају неће личити на однос господара и роба (Аристотел, 1975: 64). Таква држава оваплоћује, прво, идеал самодовољности (аутархије) утолико што свим својим члановима обезбеђује срећан живот (Аристотел, 1975: 4–5 и 68), друго, идеал једнакости, утолико што статус грађанства везује за изједначеност могућности да се влада и да се покорава, и треће, идеал праведности, утолико што врховну власт препушта „мудро састављеним законима“ (Аристотел, 1975: 71 и 75). Политика се тако показује као вештина постизања општег добра у једној територијално-економски заокруженој, грађанској и правној држави, која се налази у мирнодопском стању. Невоља оваквог схватања лежи у томе што подразумева да изван сваког појединачног *полиса* постоје и други *полиси*, с којима је рат практично увек могућ. Могућност рата не значи само перманентну потребу ратних припрема (те у том смислу и извесну милитаризацију друштва) него и ограничење принципа праведности. Отуда је Аристотелов *полис*, да би заиста избегао све опасности кварења исправне политике, морао да прерасте у *космополис*. Корак у том правцу заиста су учинили прво грчки, а затим и римски стоичари.

Проблем с којим се сусретао првобитни концепт *космополиса* била је организација власти у универзалној политичкој творевини. Ако светска држава успева да елиминише међународне ратове, она мора да успостави такву власт која неће провоцирати унутрашње, грађанске ратове. Ниједан стоик у свом животу није искусио ништа што би заиста заслуживало име *космополиса*, нити је успео да каже ишта смисленије о политици која би требало да се води у таквој политичкој творевини како би се предупредили сви могући узроци за избијање (грађанских) ратова. Тај пропуст античких мислилаца хришћани су искористили као кључни доказ за тврдњу да ниједан људски створ није у стању да праведно влада светском државом. Самим тим – гласио је један од кључних хришћанских политичких закључака – праведни владар светске државе може бити једино Бог (односно Христ), а његови поданици хришћани.² Такво схватање налазимо по први пут јасно формулисано код Аурелија Августина. Он преузима Цицероново схватање државе и политике, али пропушта да их окарактерише идеалним. Шта-

нантно аргументовати да је само робовласничко уређење поредак који производи рат (између робова и слободних грађана), те да је на тај начин рат ипак уграђен у Аристотелову концепцију „истински слободне државе“. Овде се на томе неће инсистирати, због укорењености Аристотелове теорије у његово доба и предрасуда које су тада владале.

² Тај закључак заправо је већ у доброј мери припремила претхришћанска социјална мисао (упор.: Strauss, 1971: 131–132).

више, политика (у „држави земаљској“) код њега је добила пре-тежно негативно вредновање, као странпутица која човека одвлачи с главног пута постизања блаженства (у „држави Божјој“). „Укратко, политика за св. Аугустина свакако није пут за постигнуће блаженства, дапаче врло често с великом лакоћом одвраћа човјека од тога пута, јер га привезује уз свјетовни живот па због тога носи са собом напаст господовања и похлепе“ (Cotta, 1982: CXXXI). Аугустин више није поимао *виртуелну* праведност (у смислу принципа *sumt cuique*) као владавину закона, већ као враћање Богу љубави коју он даје човеку. Самим тим, праведност је изместило изван државе („земаљске“) и политике, начинивши је невластитим религиозним принципом (и, као таквом, делом „државе Божје“).

Аугустина с Аристотелом спаја схватање да људи теже миру, да су освајачки ратови „неправедни“ и да се сваки рат води с циљем успостављања мира. Међутим, Аугустин није видео никакве могућности да било која држава („земаљска“) учини крај ратовима. Све до апокалиптичног „коначног обрачуна“, у којем ће наводно снаге Добра уништити снаге Зла, ниједан рат неће довести до „вечног мира“, јер ће из њега увек проистећи нека неправда. Чак ако би се једна држава („земаљска“) проширила преко целог света (као „светска империја“), то би само могло да значи да је један световни владар ратовима проширио своју власт на људе и створио универзални „мир неправде“, који се не темељи на љубави, већ на страху.³ Обузет самољубљем, овај владар би отишао најдаље у „кршењу природног поретка“ и безостатно „успоставио власт над својим ближњима уместо Божје владавине“ (St. Augustine, 1987: 868–869). Одатле следи закључак да највише до чега „смртници“ могу да дођу, јесу примирја, која нарушавају земаљски хаос ратова и која се уобличавају у нестабилне и неправедне државе земаљске. Једини могући мир, који неће бити поново прекинут ратом, јесте мир „између смртника и Бога“: „мир државе Божје јесте перфектно уређена и перфектно хармонизирана друштвеност у слављењу Бога и узајамна друштвеност у Богу; мир целокупног свемира је мир поретка – а поредак је устројство ствари једнаких и неједнаких у облику који свему даје своје место“ (St. Augustine, 1987: 870).

Све у свему, ратови – међународни или грађански – пре или касније морају уништити сваку државу („земаљску“), без обзира на то каква се политика у њој води. За Аурелија Аугустина једини истински мир био би „праведан мир Божји“ (као саставни део царства Божјег на земљи), који би једино био у стању да дефини-

³ Страх никада није био довољан да држи људе у покорности, тако да ће и светска империја морати да падне као жртва – овога пута грађанских – ратова (St. Augustine, 1987: 861).

тивно оконча ратове. Ниједан други – „људски“ – мир није био у стању да искорени рат, пошто уместо њега може да успостави само неку нову државу („земаљску“), а она по иманентним законитостима, пре или касније, тоне у ратно стање. Све то, ипак, није спречило Августина да прихвати да рат који води неки световни (али ипак хришћански) владар може бити „праведан“. Праведан ће бити сваки рат којим се могу постићи одређени (са становишта хришћанства) „праведни“ циљеви и којег покреће љубав према непријатељу – пошто би ратом он био кажњен и побуђен да узврати „очинску љубав“ (упор. Deane, 1963: 165). Августинова универзална максима гласила је да на неправду човек мора реаговати и тежити да успостави правду (схваћену у смислу враћања љубави Богу). Човек који започиње „праведан рат“, мора бити свестан да обнавља страхоту земаљског живљења и зато то мора пре да оплакује него да се тиме одушевљава или поноси (St. Augustine, 1987: 861–862). „Праведни ратник“ зна да је сваки рат зло, али његов циљ – успостављање правде као враћања љубави Богу – омогућиће му да рат изврши без ратничке страсти, као слепу „дужност“ искорењавања Зла од стране Доброг. Тиме је потврђена манихејска слика света подељеног на добре-праведне-пријатеље и зле-неправедне-непријатеље, између којих влада вечити рат, док се разврставање врши по „свести“ о томе да је Бог на страни првих и да ће им „на крају“ подарити победу против оних других. Препознају ли „изабрани“ да је Бог на њиховој страни, религија ће их легитимисати у њиховим „праведним“ настојањима да свим, па тако и ратним средствима казне „иновернике“, показујући им на тај начин своју безграничну љубав.

Овим нејасним и растегљивим формулацијама Августин је омогућио хришћанским владарима да ратове које воде лако оправдавају као „праведне“. Штавише, Августинову концепцију праведног рата преузела је у средњем веку и сама Света столица како би легитимирала сопствене ратне походе против „иноверника“ разних врста – од припадника других религија, преко непослушних императора и монарха, до конкурената на подручју „истинске хришћанске вере“. Напослетку, до краја 15. века је већ скоро свима постало јасно да је католичка црква једна од многих „држава земаљских“ и да води ништа мање „неправедне ратове“ него било која друга „држава земаљска“, само што за себе монополизује право да – у име Бога – квалификује који је рат „праведан“ а који није. Зато у 16. и првој половини 17. века – када су се на европском континенту разбуктали верски ратови, у којима су све стране тврдили да заступају „исправну хришћанску веру“ – религија јесте била у потпуности дискредитована као гарант праведности ратних циљева било које зарађене стране. Након потока крви који су се до 1648. пуштали у име „правде“, „Христа“ и „истинске хришћанске религије“,

најпроницљивији теоретичари били су принуђени да постепено напусте августиновску концепцију о односу политике и рата и да убрзо у религији (хришћанској ништа мање него некој другој) спознају једног од најмоћнијих извора рата, лишеног било каквих моралних конотација. Већ 1515. године, дакле док још Реформација није ни започела, Еразмо Ротердамски је писао у свом спису *Сладак се чини рай неућућенима*: „Тако смо ратна хушкања чули и од монаха, теолога и бискупа. И старине воде рат, и свештеници воде рат, и монаси воде рат, а ми са једном тако ђаволском ствари мешамо Христа. Војске се обарају једна на другу, носећи свака пред собом знак крста, што би ваљда само по себи требало да опомиње како се за Христа достоји побеђивати. Под том божанском светињом, која репрезентује ону савршену и неизрециву повезаност хришћана, приањају они на међусобно убијање, а ми од Христа чинимо сведока и предводника једне тако безбожничке ствари“ (Erasmus, 1987: 52).⁴

У рату је, као што можемо да видимо, Еразмо препознао највеће зло човечанства. У хуманистичкој традицији, којој је, међу осталима, и он постављао темеље, није могао да постоји рат који би се у августиновском смислу могао назвати „праведним“ и који би могао донети људима икакво добро. „Рат тлачи и затире ментално оно што је радосно, све што је лепо, он смрди и из Лернејске клоаке цеди све зло у живот људи. А у време мира је баш онако као када младо пролеће озари људске ствари: поља су обрађена, баште зелене, прелепа стада пасу, села се граде, утемељују градови, трошно се обнавља, изграђено улепшава и проширује, благостање се увећава, негују се задовољства, поштују се закони, републиканско уређење јача, побожност се повећава, правда важи, хуманизам је снажан, занати се марљиво обављају, зарада сиромашних је богатија, а раскош богатих сјајнија“ (Erasmus, 1987: 54–55).

На почетку новог века, Еразмо обнавља Аристотелову позицију консеквентног одбацавања сваке политике силе зато што води рату као ултимативном злу. Међутим, практично у исто време, неколицина италијанских писаца вратила се софистичком духовном наслеђу и почела да чисти политику силе од свих примеса хришћанског морала (ако не и саме религије), захтевајући чисто, транспарентно и искључиво *државним резон*ом руковођено силништво, које нимало не зазира од прибегавања ратној опцији. Тако је Ђовани Ботеро у спису *О резону државе* из 1589. писао да су ратови корисни за државу јер се њима окупира народ, који би се

⁴ За разлику од Еразма, његов пријатељ Томас Мор био је спреман да политику силе, коју је избацио из *Ушоуије*, остави да и даље постоји изван њених граница (Münkler, 1987: 140).

иначе бавио пословима опасним по државу. Спољни непријатељ тако почиње да учвршћује унутрашње јединство државе (Münkler, 1987: 214). Николо Макијавели, који је о „народу“ иначе имао лоше мишљење,⁵ у *Владару* је уздигао ратничку вештину у врховну делатност владара, а политику изједначио с безобзирном силом, *свугде где се што покаже корисним*: „у наше доба искуство показује да су велика дјела извели само они владари који су слабо марили за дату вјеру и који су умјели лукавошћу завртјети људским мозговима; тако су на крају надмашили оне који су се ослањали на законитост. Морате, дакле, знати да постоје два начина борбе: законита и силом“ (Machiavelli, 1985: 129). Борба је, дакле, универзална, а државни резон заповеда када ће се она водити у складу са законом, а када голом силом. Ипак, снажан владар се неће много замајавати законима него ће своју срећу увек пре потражити у рату. „Владар, дакле, не смије имати друге бриге и друге мисли нити се ичим другим бавити доли ратом, војним правилима и стегом; јер је то једино звање које доликује заповједницима, а његова је моћ толика да не само подржава оне који су се као владари родили, него често пута обичним грађанима помаже да се попну до те части.“ А за то је боље да владар себи прискрби своју сопствену (народну) војску него да се ослања на непоуздане плаћенике. „Властита је војска она која је састављена или од поданика, или од грађана, или од других људи који су о теби овисни“ (Machiavelli, 1985: 124). Безобзирни (апсолутни) монарх, који под своју команду стави народну војску, може се надати дугој, срећној и успешној владавини – током које ће морати све чешће да ратује.

С Еразмом и Макијавелијем у европску нововековну мисао улази поларитет између пацифизмом инспирисане политике усмерене ка изградњи стабилног унутардржавног и међународноправног поретка и политике силе, с великим белицистичким потенцијалом (Ritter, 1948: 90 и даље). Од тада традицији која, у Еразмовом духу, трага за могућностима окончања силништва и рата унутрашњополитичким и спољнополитичким средствима бива супротстављена традиција, формирана на Макијавелијевом заговарању апсолутне монархије, која унапређује могућности за вођење политике силе и рата и том приоритету подређује општи цивилизацијски – а поготово технолошки – напредак.

У нововековној Европи, практично све до краја 18. века и француских револуционарних ратова, тон су давале ратоборне апсолутистичке државе, чија се моћ темељила не толико на чиновништву и државној религији колико на војсци, коју је већ Ришеље

⁵ На једном месту Макијавели је чак написао: „Ко говори о народној маси прича о једној луди. Она је чудовиште пуно збрке и противречности“ (цит. према: Münkler, 1987: 146).

реорганизовао као *miles perpetuus* (Hubatsch, 1970: 6) и коју су сви европски монарси униформисали, организовали, механизовали и подвргнули застрашујућем дрилу како би од ње створили лако употребљиво „оруђе“ (упор. Bauer и Matis, 1989: 320–321). Прву озбиљнију препреку волунтаристичкој употреби ових војски поставио је Вестфалски мировни уговор из 1648, из којег се развио нови европски поредак „равнотеже сила“ (Hubatsch, 1970: 1). Ова синтагма се до краја 17. века све више помиње, углавном у контексту оспоравања хегемонијалних претензија Луја XIV, да би по први пут била званично употребљена у Утрехтском мировном уговору из 1713. Тада су започеле теоријске проблематизације „равнотеже сила“, руковођене идејом да се спречи могућност прекомерног јачања једне државе, која би на тај начин дошла у позицију да осталим државама наметне своју вољу и омете их у вршењу vlastite моћи. Француски опуномоћеник у преговорима о утрехтском Мировном уговору, Сент-Пјер, том приликом дошао је на идеју да постигнута „равнотежу сила“ у Европи промовише у трајну организацију мира. Када су се дивљи људи могли уздићи из природног у друштвено стање, питао се Сент-Пјер, зашто не би то исто сада учиниле и државе (Vorländer, 1919: 10)? Све што је по њему било потребно било је да се 24 тада постојеће европске државе уједине у један „вечни“ савез, који ће гледати да перспективно обухвати и муслиманске владаре.⁶ Иако не претерано оригинално, Сент-Пјерово дело је успело да популаризује идеју успостављања Савеза европских држава који ће се старати о „вечном миру“ (Raumer, 1953: 128). После њега, проблематиком правне регулације мира почело је да се бави све више филозофа, размишљајући о потреби оснивања једне „светске државе“ (упор. Hemleben, 1943; Raumer, 1953). Док Гроцијус и Хобз још не разматрају такву могућност (при чему је Гроцијус барем покушао међународноправно да регулише *ius ad bellum*, као и да уведе правила у *ius in bello*), Вико је већ заступао мишљење да све државе света припадају једној великој републици, а Волф је развио концепт *civitas maxima* која је усмерена ка усавршавању људског рода и постизању општег благостања.

Врхунац просветитељске одвратности према рату свакако представља Волтеров сатирични напис *Кандид*. У том делу Волтер је пародирао Лајбницову идеју о престабилираној хармонији – у којој је, узгред, учињен први значајнији филозофски покушај да се помире механизам и телеологија (Böckerstette, 1982: 74) – одвојивши

6 Сент-Пјер је предвиђао да ниједна држава која постане чланица савеза неће моћи да прекорачи цифру од 6.000 људи под оружјем. Границе у Европи морале би бити непроменљиве, а сви спорови би се решавали пред арбитражом. У Утрехту је требало да буде успостављен сенат, као стално тело које ће се бринути о заштити мира. Савез не би имао право да се меша у унутрашње ствари чланица, осим у случајевима када би била нападнута његова утврђења.

је од мира и у потпуности је примењујући на ратно стање. Борбена дејства Француске и Прусије у седмогодишњем рату Волтер је иронично приказао као најбољи од свих поредака „најбољег од свих светова“. На једном месту, он вели: „Ништа није тако лепо, тако сјајно, тако окретно и тако добро уређено као те две војске. Трубе, свирале, обое, добоши, топови, све је то чинило такву хармонију, каква се ни у паклу никад није чула. Најпре топови саставише са земљом око шест хиљада људи, с једне и друге стране. Затим пушке збрисаше са најбољег од свих светова отприлике девет до десет хиљада хуља које су му кужиле површину“ (Volter, 1982: 11). Рат, како га Волтер цинично приказује, јесте једна перфектно уређена машинерија смрти, чија је сврха да ствара „хармонију света“ чишћењем људске погани, која му „кужи површину“. Но, та машинерија више не функционише само на бојним пољима; она се сада шири и у „позадину“, у сам цивилни живот. Настављајући своје иронично описивање француско-пруског рата, Волтер даје слику „најбољег од свих светова“, како га стварају војске док се не баве међусобним убијањем: „Најзад, док су оба краља, сваки у свом логору, наређивали да се пева *Te Deum*, он [Кандид] одлучи да оде и на другом месту размишља о узроцима и последицама. Пређе тако преко многих мртваца и самртника, и доспе најпре у једно оближње село. Оно је лежало у пепелу. То је било неко абарско [француско] село које Бугари [Пруси] беху спалили, према прописима јавнога права. На једном су месту испребијани старци гледали своје заклане жене како умиру држећи децу на својим искрвављеним дојкама; на другом су девојке распорена трбуха издисале, пошто су задовољиле природне потребе неколицине јунака. Друге, полуизгореле, преклињале су наглас да им неко прекрати муке. Поред одсечених руку и ногу по земљи је био присут мозак. Кандид побеже што је брже могао у друго једно село; оно је припадало Бугарима, и абарски јунаци беху учинили с њим то исто“ (Volter, 1982: 11–12). Разобручено насиље, које уништава људске животе и материјална добра, био је онај коначни сублимат свих великих прича о јунаштву, слави и моћи, којима су се улепшавали и оправдавали сви ратни походи силника на челу апсолутистичких држава.

Пацифистичка мисао новог века много раније се усредредила на спољнополитичке инструменте у осигурању „вечног мира“ него на унутрашњополитичке претпоставке да до таквог мира дође и да се он одржи. До првих иницијатива да се војне снаге европских држава (Низоземске и Енглеске) ставе под цивилну (парламентарну) контролу долази тек у 17. веку (Conze, 1997: 8), да би затим, у 18. веку, критици био подвргнут и мир који се заснива на равнотежи наоружања. Монтескје је у *Духу закона* из 1748. изнео бојазан у погледу милитаризације европских држава ако се настави посто-

јећи темпо наоружавања: „Сваки монарх држи у приправности све војске које може да прикупи, као да његовом народу управо прети опасност од истребљења: а то стање напетости које влада међу свима назива се миром. [...] Сиромашни смо уза сва богатства и трговину васцелог света и наскоро ћемо, због силине потребе за војницима, имати само војнике, и бићемо налик Татарима“ (Montesquieu, 1989: 245). У доба просветитељства се такође почиње развргавати дотадашња веза између пацифизма и апсолутизма (упор. Raumer, 1953: 83). Док су дотадашњи творци мировних планова били склони томе да у монарсима виде извесну „слику Божју“ и најбоље гаранте мировних уговора, републикански аутори, које је инспирисала Америчка револуција, почели су да тврде супротно: монарси су били највећи непријатељи мира и принципијелни носиоци духа милитаризма. Томас Пејн је у потпуности преузео Монтескјеов аргумент о рату као средству којим владари пљачкају своје, ништа мање него туђе народе, али га је сада уперео искључиво против монарха: републике у којима постоји владавина целог народа за њега су биле по природи пацифистичке и несклоне ратовању с другим народима (Пејн, 1987: 179). Колико год данас – када се погледају сви примери ратоборности модерних демократских/републиканских народа – неуверљиво звучео Паинеов аргумент, он је у 18. веку, веку у којем се апсолутизам још увек чинио највећом опасношћу по слободу, у великој мери надахњивао просветитељску критику белицизма и напоре за успостављањем човековом достојанству једино примереног стања – стања „вечног мира“.

Читава традиција промишљања перспектива за настанак „вечног мира“ у Европи кулминирала је Кантовим истоименим списом из 1796, инспирисаним базелским миром из претходне године. У том спису, Кант је дигао руке како од проналажења начина за успостављање „равнотеже сила“,⁷ тако и од разоткривања неке, наводно више „умности“ рата (чему је још тежио у *Кријици моћи суђења*),⁸ и прогласио рат за природну појаву, која произлази из различитости и међусобне мржње народа, закључујући да тек на високом ступњу културе народи могу да превазиђу природну склоност ка рату и развију умну тежњу ка „вечном миру“ (Kant, 1988: 317). Кантово схватање реципрочног односа између (виших ступњева) културе и пацифизма такорећи је одмах по објављивању почело да заокупља пажњу немачких мислилаца – још исте године

⁷ Кант је оспоравао „равнотежу сила“ зато што је тај појам почео да означава равнотежу великих држава науштрб мањих. Тако је подела Пољске од стране Русије, Прусије и Аустрије правдана „једнаким увећањем“ које не доводи у питање равнотежу великих сила (упор. детаљније: Cavallar, 1992: 184–185).

⁸ Неки критичари су ишли тако далеко да су супротставили „милитантног Савла“ из *Кријике моћи суђења* и „пацифистичког Павла“ из *Вечног мира* (Gerhardt, 1995: 18).

оно је подстакло Фихтеа (Fichte, 1799) и Шлегела (Schlegel, 1799) да се њиме позабаве, а 1798. је инспирисао и Јозефа Гереса на писање списа *Ойшши мир, један идеал* (Görres, 1799)⁹ – и да крчи пут моралном суду да се рат мора избегавати као нецивилизовано, неправно и неморално стање које људима не носи ништа добро (Schmitthenner, 1937: 224–225).

Међутим, већ почетком 19. века, у Прусији се показало да је – као и у целој Немачкој – филозофско бављење перспективама за укидање рата било много мање „резонантно“ него инсистирање на природности, па и моралној утемељености рата. Фихте је у *Зајвореној њрџвачкој држави*, уз поновљени захтев за укидање ратова, допустио рат за „природне границе“ (Fichte, 1799) да би касније постао један од главних патриотских заговорника ослободилачких ратова против Наполеона (упор. детаљније: Молнар, 1995). То је било време када се чак и у најлибералнијим и најпросвећенијим круговима Немачке проширило мишљење да је, како је то Вилхелм фон Хумболт формулисао, „рат једна од најблаготворнијих појава за образовање људског рода“ у целини (Humbolt, 1991: 50). Напредак цивилизованости и културе народа није било оно што би довело до опадања склоности ка ратовању. Управо обрнуто, потреба за ратом чинила се немачким мислиоцима универзална зато што, наводно, не постоји ништа што би могло боље да васпитава и морално уздиже припаднике сваког – па, самим тим, и немачког – народа (упор. детаљније: Мори, 1989: 72–73). Тиме је остао да се учини још само један корак до филозофске глорификације рата као историјског покретача слободе, са сопственим начелима, законитостима и логиком – а тај корак ће заиста бити и учињен у модерној епохи.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел (1975): *Полиџика*, Београд: БИГЗ.

Batscha, Zwi и Saage, Richard, ур. (1979): *Friedensufopien*. Kant, Fichte, Schlegel, Görres, Frankfurt am Main: Sahrkamp.

Bauer, Leonhard и Matis, Herbert (1988): *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

⁹ Базелски мир је у Прусији иницирао прави „рат пера“ (објављено је више од 80 списа посвећених овом миру) да би до 1800. прерастао у свеобухватну дискусију о рату и миру, која је захватила целу Немачку и у којој је учешћа узео свако ко је нешто значајно на интелектуалној сцени. Када се у обзир узме све то – као, уосталом, и чињеница што је Кант у то време уживао велику репутацију – не чуди нимало чињеница што је спис *Вечни мир* наишао на већу резонанцу него било које друго Кантово дело (Klenner, 1996: 152).

- Böckerstette, Heinrich (1982): *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart: Verlag Frommann-Holzboog.
- Cavallar, Georg (1992): *Pax Kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant*, Wien etc.: Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts.
- Conze, Werner (1997): „Militarismus. Militärkritik in Vorwegnahme späterer 'Militarismus'-Wertungen“, у: Brunner, Otto, Conze, Werner i Koselleck, Reinhart (уп.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, књ. 4, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cotta, Sergio (1982): „Uvod – Politika“, у: Aurelije Augustin: *O državi Božjoj. Svezak prvi*, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Deane, Herbert (1963): *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York и London: Columbia University Press.
- Diels, Hermann (1983): *Predsokratovci*. Fragmenti, књ. 1, Naprijed, Zagreb.
- Ђурић, Милош (1987): *Историја хеленске еџике*, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд.
- Erasmus von Rotterdam (1987): *Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb (1979): „Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant“, у: Batscha, Zwi i Saage, Richard (уп.): *op. cit.*
- Fichte, Johan Gotlib (1979): *Затворена трговачка држава*, Полит, Београд.
- Gerhardt, Volker (1995): *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Görres, Josph (1979): „Der allgemeine Frieden – Ein Ideal“, у: Batscha, Zwi i Saage, Richard (уп.): *op. cit.*
- Hemleben, Sylvester (1943): *Plans for World Peace Through Six Centuries*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hubatsch, Walther (1970): *Das Zeitalter des Absolutismus 1600–1789*, Braunschweig: Georg Westermann Verlag.
- Humbolt, Vilhelm von (1991): *Идеје за њокушај одређивања граница деловорносџи државе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића и Добра вест, Сремски Карловци и Нови Сад.
- Kant, Immanuel (1988): „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, у: *Rechtlehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*, Berlin: Akademie-Verlag.

- Klenner, Hermann (1996): „Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden' – Illusion oder Utopie?“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, год. 82, бр. 2: 151–160.
- Machiavelli, Niccolo (1985): *Vladar*, у: *Izabrano djelo*, књ. 1, Globus, Zagreb.
- Molnar, Aleksandar (1995): „Од грађанског космополитизма до немачког национализма: Johan Gotlib Fihte 1806–1813“, *Српска ђолићичка мисао*, год. 2, бр. 2–3: 213–260.
- Монтескје (1989): *О духу закона*, књ. 1, Филип Вишњић, Београд.
- Mori, Massimo (1989): „Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie“, у: Joas, Hans и Steiner, Helmut (ур.): *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münkler Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Пејн, Томас (1987): *Права човека*, Филип Вишњић, Београд.
- Платон (1976): *Држава*, БИГЗ, Београд.
- Raumer, Kurt von (1953): *Ewiger Friede., Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg i München: Verlag Karl Alber.
- Ritter, Gerhard (1948): *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Mänchen: Leibniz Verlag.
- Schlegel, Friedrich (1979): „Versuch über den Begriff des Republikanismus – Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden“, у: Batscha, Zwi и Saage, Richard (ур.): *op. cit.*
- Schmitthenner, Paul (1937): *Politik und Kriegführung in der neueren Geschichte*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Strauss, Leo (1971): *Природно ђраво и историја*, Веселин Маслеша, Сарајево.
- St. Augustine (1987): *City of God*, London и Harmondsworth: Penguin Books.
- Tukidid (1991): *Повјесј Пелопонескођ рајиа*, Дерета, Београд.
- Volter (1982): *Кангу*, Рад, Београд.
- Vorländer, Karl (1919): *Kant und der Gedanke des Völkerbundes*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Dr Aleksandar Molnar

PREMODERN THEORETICAL REFLECTIONS
OF THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND WAR

Summary

In the article the author is following the trace of theoretical thinking about war and politics from the ancient Greeks up to the 18th century French and Germans. In the numerous discussions devoted to this topic the most important issue for the author is the question whether the war (outside the borders of the state) is opposed to politics or could be seen as its means and supplement. Two separate European traditions of answering this question peaked in the 18th century in the modern pacifism on the one side, as well as the whole spectre of philosophical justifications and exeminations of „deeper meanings“ and „higher nature“ of war, on the other side.

Key words: *Theory. – Politics. – War. – Peace. – State.*