

Јован Бабић

СТРУКТУРА МИРА*

[Објављено у *Глобално управљање светом*, приредили Јован Бабић и Петар Бојанић, Правни факултет Универзитета у Београду и Досије студио, Београд 2012, превод из *World Governance, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2010, Paperback 2013*]

У *Метафизици морала*, параграф 44, Кант примећује да „пре него што се успостави јавно законско стање... појединачни људи, народи и државе не могу бити сигурни од међусобног насиља, и то зато што свако има своје властито право да чини оно што њему изгледа исправно и добро и у томе не зависи од мишљења других”¹

Параграф почиње веома јаком тврдњом о априорном карактеру ове тезе која не долази из искуства и не произлази из неке чињенице која би јавну законску принуду учинила практички нужном, већ из саме умске идеје о једном бесправном стању, тј. стању без успостављене јавне принуде, идеје о природном стању.

Треба уочити да овде имамо распон од „појединачних људи”, преко „народа” до „држава”. Остатак параграфа се, међутим, бави нама као појединцима на један директан начин, док се „народима” и „државама” бави само посредно.² Ова разлика је важна, она је извор различитих тумачења, од којих ће једно бити основ аргументације која се нуди у овом чланку.

Овако јака, априорна, карактеризација природног стања, уз спецификацију скупа од три елемента (појединци, народи, државе – од којих *ниједан* не може бити сигуран од насиља у природном стању) у остатку параграфа се сужава на формулацију у којој преостају само појединци који једини имају моралну обавезу да напусте природно стање и, по сваку цену, уђу у грађанско стање. Ова разлика је извор једне занимљиве и значајне амбиваленције у тумачењу Кантовог односа према светском миру,

* Једна верзија овог текста је излагана на симпозијум “Law, Democracy, and Kant’s Three Dimensions of Right”, који је одржан на NTNU, Trondheim, Norway, December 12–13, 2008. Захваљујем се Одину Ефстију (Audun Øfsti) и аудиторијуму на њиховим примедбама.

1 И. Кант, (6:456): „Не сазнајемо ми из искуства за максимум насиља међу људима у њиховој злонамерној склоности да један другог нападају док се не појави спољашње извршно законодавство, дакле јавна законска принуда не произлази из било које чињенице (Фактум) која би учинила нужном јавну законску принуду – него, ма како се људи замишљали као добродушни и правдољубиви, у самој умској идеји једног таквог (не-правног) стања а приори се налази да, пре него што се установи јавно законско стање, људи, као појединци, народи и државе, никада једни пред другима не могу бити сигурни од међусобног насиља.” [Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), овде цитирано на скраћен начин, према пагинацији у Kant’s Werke, Akademie Ausgabe, Bd. VI, S. 312 као: (Kant, 6:312) – прво се наводи број тома, а затим број стране, оба арапским цифрама].

2 Kant (6:312): „Дакле, прво што је човек дужан да учини, ако неће да се одрекне сваког појма права, је да прихвати начело да се мора напустити природно стање у коме свако следи свој властити суд и да се уједини са свима другима (са којима се не може избећи међусобни однос), подвргне се јавној спољашњој законитој присили и тако ступи у једно стање у коме ће свакоме оно што је признато као његово бити законски одређено и обезбеђено путем довољне моћи (која није његова већ спољашња), тј. он пре свега треба да ступи у грађанско стање.

амбиваленције која је можда само предмет очекивања и погрешне перцепције, али која је свакако вредна испитивања: да ли светски мир подразумева коначни и свеобухватни „излазак” из природног стања, и да ли је постојеће међународно стање незаконито, да ли оно представља прелазно стање из дивљег стања природе у цивилизовано стање у складу са умом, или је оно „нормално” стање света у коме је закон повезан са законодавном вољом народâ у државама и подразумева сувереност да се „цивилизованост” постиже у том стању, што повлачи да се државе не могу присиљавати на начин на који је то исправно када су у питању појединци.³

Чини се да је остатак параграфа 44, за разлику од његовог почетка, такође више у складу и са Седмом тезом у „Идеји опште историје усмерене ка остварењу светског грађанског поретка”: где се каже да „...Проблем успостављања савршеног грађанског поретка зависи од проблема законитог спољашњег односа са другим државама, и без тога се тај проблем не може решити”.⁴

У светлу горње карактеризације, преко веома јаким појмова „*a priori*” и независности од сваког чињеничког искуства, изгледа да се може претпоставити, барем на први поглед, да постојеће природно стање присутно у анархичном међународном стању значи да је универзална безбедност могућа тек када се законито стање уведе на сва три, по претпоставци равноправна, нивоа – и када су у питању народи и државе а не само појединци. То би изгледе за стварни светски мир лоцирало у неодређену будућност, у тренутак када се и на међународном плану оствари оно што је, када су појединци у питању, већ остварено – наиме напуштање природног стања. Није довољно да се природно стање напусти само на једном нивоу, и процес неће бити завршен све док се то стање не „напусти” на свим нивоима; тек тада бисмо имали универзално законито стање у свету. А то значи да, догод се природно стање одржава на међународном плану, унутрашње национално законодавство остаје провизорно, прелиминарно и неизвесно, што је све супротност од тога како треба да буде. Да ли то значи да на међународном плану, као што је било на индивидуалном, свако може да принуди свакога другог да напусти природно стање увођењем обавезујућих, коначних и непорецивих, закона?⁵ Према томе, да би мир био обезбеђен народи и државе такође треба да напусте природно стање, и све док се то не

3 Једна од импликација овог другог становишта јесте да рат нормативно не може да има пунитивни, казни карактер, односно да ни сврха ни оправдање рата никада не може да буде кажњавање. В. Кант, 6:347: „Међусобни рат независних држава не може бити казни рат (*bellum punitivum*), јер казну имамо само у односу неког надређеног (*imperantis*) према неком подређеном (*subditum*), а то није међусобни однос у коме се државе налазе”.

4 „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*“, Кант (8:24). В. такође Cavallar G., *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press 1999, p.5.

5 Ово може значити две веома различите ствари: 1) „идеални”, умски, закон – један закон за све, коначни мир, немогућност ратног сукоба (по претпоставци, након неког финалног рата којим би се ово универзално законодавство увело као светски закон), и 2) присиљавање „других” – тј. других држава – да примене неки прихватљив и одржив закон, тј. да примене свој сопствени закон на целој територији државе и да не допусте да постоје делови те територије на којима тај закон „не важи”, тј. да се систематски не примењује, остављајући ту територију фактички без закона. У овом другом случају безаконје или, што је у овом случају исто, неспособност и немогућност да се закон примени и спроведе, а не чињеница да је то другачији закон (другачији од „нашег закона”) јесте оно што је „незаконито” и може постати *casus belli*.

постигне постојаће и право да се друге државе принуде, и ратом ако је то неопходно, да се понашају законито, што изгледа да је у потпуној сагласности са дефиницијом и описом природног стања са почетка параграфа 44. Мир је циљ који треба да се постигне, а рат може бити нужно средство за тај циљ. Мир је такође опис идеалног стања ствари у свету, што је истовремено и опис јединог законитог стања. Према томе, мир који постоји само као фактичко, али случајно стање међу државама, није светски мир, што значи да је такав мир непотпун и неизвештан.

Ова амбиваленција постаје посебно видљива у тензији између претензије на априорност у приступу одређењу законитости и начина на који закони, који су нужни да би се изашло из природног стања и ушло у цивилизовано стање, морају да се артикулишу: они морају да произлазе из наше *слободе*, из аутономије делатника који „улазе” у ново стање (грађанско стање), што се манифестује кроз *пристанак*. Ми знамо да је тако, али је то свеједно ипак чудно: да би закони били праведни они морају да буду прихваћени и ауторизовани од стране оних на које се односе а не да им се *намећу*, и то је један захтев који важи независно од свих других својстава која закони такође имају. Закони се односе на нашу *спољашњу* слободу, али спољашња слобода и даље треба да буде слобода; она је део целине слободе, исте оне слободе коју смо донели (у извесном смислу морали донети) из природног стања (као слободу коју смо имали у том стању). Спољашња слобода не треба да постане врста ропства, или домен у коме је слобода изгубила своју суштину по којој је то моћ да се одлучује, односно да се одлучи другачије. Та моћ је суштина слободе. У грађанском стању слобода је ограничена. Она је само део онога што је била у природном стању – али тај део који је преостао и даље је део оне исте целине чега је увек био део, може се рећи њен најбољи део. У практичком смислу слобода је ефективна/делатна и даље у *оба* своја дела, (1) кроз одређење легитимне слободе (шта је оно што се сме чинити), али и (2) у оном делу који је ограничењем испао из легитимности али је и даље стварно присутан, као моћ да се прекрши закон. У домену легитимне слободе ми можемо слободно да постављамо и покушамо да реализујемо своје циљеве, преузимајући пуну одговорност за успех или неуспех у њиховој реализацији.

У сфери слободе која је ограничена законом слобода је присутна кроз нужност пристанка без кога то ограничење не би било *ваљидно*, али у исто време тај пристанак мора бити слободан, а не резултат принуде или присиле. Нема и не сме бити нужности за давање пристанка, и чин пристанка не може бити ствар аналитичке истинитости. Снага нормативног резонавања која доводи до прибављања пристанка садржи нужност, али та је нужност нормативне а не фактичке врсте. Штавише, принуђавање које имамо у „нужности” садржаној у дужности, када Кант каже да је „дужност нужност неке радње из поштовања према закону”⁶, није стварна нужност већ нормативна нужност – није нужно *да тако буде* већ је *нужно да тако треба да буде*, и то потпуно независно од разлике „из дужности/према дужности”⁷. Али, наравно, нормативна нужност не мора да се и оствари. Отуда, нормативна нужност да се дâ пристанак није стварна (фактичка) нужност већ

6 Kant, 4:400 ; В. моју студију „Кантова концепција дужности“, Theoria 2/1991.

7 Kant, 4 :400.

само онај притисак који *разлози* могу имати на основу разложне снаге у долажењу до рационалног закључка да пристанак треба да се да.

Овај притисак примарно није чак неки морални притисак већ више чисто рационални, заснован на аутономији, али изражавајући нашу (најбољу) хетерономију: рационални интерес. Сав тај притисак, међутим, није довољан да се из њега изведе стварна нужност у смислу да резултат, чин давања пристанка, може да се „дедукује” из садржаја закона. Шта ће закони бити зависиће у кључном делу од тога шта су стварни интереси, шта се стварно хоће. А стварни интереси зависе од тога *чији* су то интереси, и од тога *шта се десило* пре њиховог конституисања. То подразумева веома много неизвесности, и једну варијаблу, у одређивању било чијих најважнијих интереса. Неизвесности се односе на догађаје који су се „десили пре”, а варијабла јесте идентитет особе, или особа, која је, или које су, носиоци слободе као моћи одлучивања. Можемо закључити да је „нужност” са којом овде имамо посла у најбољем случају важност и хитност *да се* пристанак *да*, без икакве спецификације о томе шта је садржај овог пристанка. Узевши ово у обзир, можемо рећи да је арогантно претпоставити да ће свачија одлука, када је у питању овај садржај, бити иста, да ће интереси и њихова хијерархија бити исти код свих људи. Притисак да се створи грађанско стање треба да поспешу да се донесе ова одлука, али која ће то одлука коначно бити и шта ће бити њена конкретна артикулација није прецизно одређено у овом процесу.

Дакле, на једној страни имамо нормативну тезу успостављања практичних принципа *a priori* који кажу да пре него што напустимо природно стање немамо стварни мир⁸, да морамо напустити стање природе и успоставити истински мир, и тако превазићи рат.⁹ Ово је захтев ума.¹⁰ Реализација овог захтева тражи време и може бити непотпуна или недовољна. Ови проблеми, тј. недовољност и непотпуност, знаци су присуства остатака природног стања. Ово је највидљивије на међународној сцени где још имамо увек једну врсту анархије. Захтев ума би могао бити да се такво стање превазиђе успостављањем истинског глобалног законитог стања.

Након рата имамо оно што Кант назива „примирје”, „луко примирје, суспензија непријатељстава која није мир”,¹¹ већ стање привременог мира, чак и ако је његов резултат мировни уговор којим се утврђује победа једне и капитулација друге стране.¹² Примирје је, код Канта, један солидан појам, много богатији у садржају од онога што нам сугерише наш први утисак. Тај појам је, чини се, различит и од уобичајеног речничког значења. У сваком случају то је појам који вреди истражити. Имам на уму *два* момента који су важни.

Прво, Кантов појам мировног уговора (*Friedensvertrag*) као краја једног одређеног рата не означава крај ратног стања уопште. Државе не могу [увек] своје право тражити у процесу који је сличан судском, а у рату се сукоб решава *победом*, једним институтом који не даје (нормативно нужно) решење сукоба права. То је тако зато што је у рату свако судија у својој ствари, па је увек могуће наћи разлог за наставак рата (ако за то постоји могућност).¹³ Ово

8 Kant, 6 :320.

9 Kant, 6:344.

10 Kant, 6 :312.

11 Kant, 8:343.

12 Kant, 8 :355.

13 Ibid.

значење термина „примирје“ у складу је са нашом нормалном језичком интуицијом да је примирје само пауза у текућем рату. Могућност будућих сукоба остаје заувек једна опција. Чак и након рата (закљученог мировним уговором) ми имамо само „примирје“, једно стање које је сличније природном стању него стварном миру. То је тако зато што мир подразумева да је законито стање успостављено, што на међународном плану, за разлику од стања унутар државе, није случај. „Стање мира међу људима који живе један поред другог није природно стање, које је више стање рата... Стање мира мора да се успостави...“¹⁴

Али *друго*, државе су *већ напустиле* природно стање, и оно што нужно важи као захтев за појединце у аномичном природном стању, наиме „да треба да напусте то стање“¹⁵, „према начелу права народâ не може да важи за државе (зато што оне, као државе, у себи већ имају законито устројство па су *надрасле* ограничења која би други могли да им наметну да би их подвели под неко шире законодавство)“¹⁶. Према томе, примирје, које карактерише анархично међународно друштво, *није* природно стање! Амбиваленција у појму примирја сада постаје потпуно видљива. Примирје ове врсте представља природу света: ратови су увек могући, а мир, који је у ствари примирје, јесте стање ствари у коме је та могућност савладана и успешно избегнута. Рат је латентна, али стварна могућност – врло скупа, некомфорна, често избежива, увек ружна и неморална, чак апсурдна могућност, али стварна, као што су то многе друге које су увек у домену наше моћи, домену слободе као моћи (иако многе од њих никада не буду ни разматране као садржај потенцијалних сврха наших одлука). Скоро све ове могућности могу, међутим, постати стварни, нормалан и чак пожељан (најбољи) предмет избора у неком специфичном стицају околности (као што је, на пример, да се плаче или кука наглас: било би веома непримерено од мене ако бих, усред предавања или док ово пишем, почео да вичем из све снаге, али ако падам низ храпаву литицу у неки амбис то постаје и примерено и практично).

Другим речима, ако смо у стању примирја, изгледа да је то за нас довољно да можемо да кажемо да нисмо у природном стању. Примирје је више од пуког одсуства било ког ограничења. Право „да се други силом принуде да напусте то стање тако што ће се увести обавезујући, коначни и непорециви, закони“, које карактерише природно стање, изгледа непримењиво у стању примирја. Примирје је, чини се, више врста мира него сегмент рата. Да није тако имали бисмо право да принудимо (све?) друге да напусте ово стање да би се успоставио истински мир. То би морало да се уради у два корака: прво, појединци би морали да се одрекну своје дивље и неограничене слободе у корист ограничене али гарантоване слободе коју пружају закони државе. Затим, друго, државе, које би се узеле као (вештачке?) моралне особе, морале би да наставе и заврше овај процес тако што би ушле у законито стање космополитског, светског, мира који не би био никаква врста „примирја“. Проблем са овим је следећи: у процесу стварања одрживог глобалног светског правног поретка било би тешко, или немогуће, избећи разарање унутрашњег закона и постојећег поретка. Изгледа да ова два процеса не могу да иду симултано и да њихова нужна (логичка, нормативна,

14 Kant, 8:348–9.

15 Kant, 8 :355.

16 Ibid (мој курзив – Ј. Б.).

фактичка?) сукцесивност онемогућава да се изврши други а да се притом не разори оно што је постигнуто првим. А првим се изашло из незаконитог природног стања тоталне слободе и ушло у грађанско стање легитимне слободе ограничене једнаком слободом за све. То се губи ако се пређе на други корак у реализацији универзалног светског закона.

То може бити разлог због кога Кант тврди да, у погледу природног стања, оно што је важило за појединце не може да важи за државе: изгледа невероватно, или немогуће, да се структура успостављеног унутрашњег мира, који је већ постигнут напуштањем природног стања, у поновљеном поступку на вишем нивоу не би разорила,¹⁷ са могућношћу да се и постигнуто изгуби (у неком новом мрачном добу). Строго говорећи, ако овај нови светски поредак треба да буде створен према захтевима ума, *све* државе и сви њихови закони би морали да се ставе у питање и да се преправе и обнове. Иначе би најјача држава, или најјаче државе, наметнула свој закон (свој устав) као извор безусловног овлашћења и као коначни и једини нормативни стандард и извор свих вредносних критерија. У том процесу сва друга овлашћења би морала да се повуку или да се укину. Изгледа познато?

Овде вребају многе замке. На пример, нико ко поступа у складу са важећим домицилним законом не би знао, нити би могао знати, да ли тиме заиста поштује закон, јер би се касније могло испоставити да домицилни закон није у складу са новим, *ex post facto* успостављеним глобалним законом. Сви прошли поступци, а не само они који су били у нескладу са тада важећим законима, постали би сумњиви и потенцијално незаконити. Резултат би била потпуна несигурност у било ком транзиционом периоду (подразумевајући да су они који су живели у даљој прошлости успели да побегну у уточиште прошлог времена, у суштини, у уточиште какво свима нама пружа смрт као крајњи гарант слободе). Али ово је само један пример.

Главни проблем је што би унутрашњи, домицилни, закони изгубили свој нормативни ауторитет и своју правоснажност, а тиме и своју улогу у омогућавању „изласка из природног стања”. Изгледа да сваки покушај остварења светског мира имплицира неку врсту револуције која нужно разара не само постигнути ред и мир него и већину до тада остварених вредности. Ово би било у супротности са Кантовом тврдњом да је „било који правни поредак, ма у колико малој мери он био стварно законит, бољи него стање без икаквих закона”¹⁸. Други, још далекосежнији проблем могло би бити питање да ли се светска држава уопште може успоставити. Ту је затим и питање да ли је такав циљ довољно вредан – питање које своје поткрепљење директно налази у Кантовој представи о „бездушном деспотизму” светске империје.¹⁹ Питање повезано са овим јесте да ли би претпостављени *морални* статус новоуспостављене имерије нарушавао начело моралне једнакости свих моралних бића, прошлих, садашњих и оних будућих људи који би живели *пре* тренутка успостављања коначног законитог стања у свету, посебно у погледу поштовања одлука које су они, по претпоставци слободно, доносили кроз своје законе, а ти закони су укључивали и обавезност и присилу у примени која је из тога произлазила. [Ово помало личи на исламску теолошку тезу, коју сам једном чуо, да су хришћани пре доласка пророка Мухамеда начелно

17 В. Маус, Ингеборг, *supra*.

18 Kant, 8:373n.

19 Kant, 8:367.

спасени само зато што нису знали, и нису могли да знају, објаву коју је Пророк донео, за разлику од оних хришћана који, као и сви остали неверници, сада могу лако да буду спасени само ако хоће, па ако неће ко им је крив!].

Моја властита теза је да „мир” представља име за стање ствари које добија своје значење само у односу на своју супротност, наиме на стање одсуства мира. Према Канту, то одсуство је природно стање дефинисано као стање рата.²⁰ Оно што је овде заиста „вечно” јесу само могућности, могућности и рата и мира. Мир и рат се морају дефинисати у међусобном односу. Мир има, *prima facie*, позитивну, а рат негативну вредност. Али, то је само *prima facie*, зато што мир може бити неправедан, садржати у себи такве ствари као што је ропство, дискриминација, понижење, неједнакост, експлоатација, непоштовање, итд., и све то на општи и систематичан, законлик, начин. Може се можда приговорити да су све ово својства мира као примирја – које није стварни, истински мир који би требало да је потпуна супротност свему што садржи рат. Али, шта садржи рат? Шта је сврха и значење рата, она сврха и оно значење које би могло да води неком његовом оправдању (јер све што се чини не дешава се само од себе већ на основу постављених циљева који то у неком почетном смислу оправдавају)? Остављајући по страни појмове као што је (могућа) есхатолошка сврха рата (да је рат нужно и примерено *средство које води коначном миру*)²¹, адекватна дескрипција мира и рата треба да буде повезана са одређењем улоге коју закони имају у свакој од ових схема. Речено још директније – и рат и мир се у контексту времена артикулишу на два начина. Прво, у времену као конкретном оквиру у коме се садрже могућности одређене у некој временској тачки која је дефинисана претходним временом – о томе шта је могуће и шта је практично оствариво у тој тачки (у том контексту). Друго, у укупном времену у коме се појављују промене и разлике.

Закони су осетљиви на утицај времена у оба ова смисла. Они су резултат претходних традиција, које су предмет промене. Ова чињеница успоставља *садржај* мира, оно што миру даје његову артикулацију, чини га формом живота. Али, истовремено, то је оно што мир чини *привременим*. Привременост је веома важан састојак у структури мира. Она је резултат промена које производе разлике. Неке промене се изгубе, разлике које оне производе ишчезну, али неке од разлика се акумулишу. Разлике расту. Рат је гранична тачка неких од тих промена у њиховом потенцијалу да произведу разлике.

Али, са друге стране, може се такође сматрати да рат брани *status quo*. Гледано из скупа успостављених оправдања – оних оправдања која су заснована у прихваћеним разлозима за оправдање *затеченог стања*, у укупној оправдалачкој снази тих разлога постоји извесна *асиметрија* која *затеченом стању* даје начелну предност у односу на промену: постојеће стање ствари, које је *већ* успостављено, по претпоставци већ има неке разлоге у својој основи, и снага тих разлога (начин на који ти разлози функционишу када нас воде у нашим одлукама о томе шта да чинимо) већ функционише као

20 Kant, 6:344.

21 Kant, 8:365: „Чак и када неки народ не би унутрашњим трзавицама био присиљен на ограничења јавног закона, рат би га натерао да то учини ...” V. Berndt Ludwig “Condemned to Peace? What Does Nature Guarantee in Kant’s Treatise of Eternal Peace?” Филозофски годишњак 17, 2004, pp. 74ff.

мотивациона снага која чини да то стање ствари буде формирано и прихваћено. Читав процес је у неком смислу већ обављен у прошлости и оно што имамо у садашњем тренутку тако има свој нормативни *raison d'être*. Намеравана промена, с друге стране, није (још) стварна, а као процес стварне промене она је прво почетак (или чак нешто што претходи почетку, нешто што је још само замишљено), њена стварност је у будућности и неизвесна је. Снага неких од разлога који воде наше делање до реализације оног што је постављено у циљ није у истој равни са снагом оправдавачких разлога садржаних у нечему што већ постоји, она је нужно нижег нивоа важења, па је потребна сразмерно *већа* оправдалачка разложна снага да би се оправдала промена од оне која је потребна да би се оправдало постојеће стање.

Отварање процеса промене повлачи отварање сукоба са постојећим стањем. И могуће је да овај сукоб у *некој тачки* не може да се настави на чисто рационалан начин па ће бити немогуће процесуирати решавање сукоба на разложној снази оправдавачких разлога за једну и другу опцију, што значи да ће бити немогуће избећи насиље. Једна од две стране ће морати да попусти без за њу адекватног разложног оправдања, или ће се морати напустити решавање сукоба. Али, такође је могуће да ова друга опција, одустајање од решавања сукоба, није лака или није могућа, што значи да није лако или није могуће вратити се на почетно стање, стање пре почетка сукоба. То је један од разлога због којих је неки сукоб, па и рат, много лакше започети него га завршити. У таквом случају ванразложни начини решавања сукоба, или проблема, представљају пут за његов наставак до разрешења. И опет је претходно стање у бољем положају: оправдање да се оно брани је прилично очигледно. Оно следи из успостављених и важећих очекивања, из устава, из закона, који се морају бранити. Ако је неко под нападом, одбрана није просто једна од многих опција које стоје на располагању, једнака са свим тим другим опцијама – напротив, одбрана је ствар подразумевања и обавезе. Одбрана је само реакција. Могуће је, наравно, одустати од одбране, али не начелно и унапред.²² То значи, међутим, да прибегавање сили у сваком тренутку представља могућу опцију. Ово значи да рат, а не мир, има примат, у смислу који је овде дефинисан приоритетом циљева. А то даље значи да је *део дефиниције мира да је то стање ствари у коме је избегнут рат*. „Избегнут” овде не означава никакву нужност: просто смо били у стању и успешни у томе да не допустимо да се рат деси. Али ми не можемо у истом смислу говорити о „избегавању мира”, или о „избегнутом миру”. Мир је циљ, рат није. Рат је само средство – средство за мир. Нема никаквог могућег успеха у томе да се „избегне мир”, нешто што би се могло упоредити са успехом у постигнућу избегавања рата. На неки начин овај дијалектички аспект односа између мира и рата представља њихову динамику. Али та динамика је јака: мир претпоставља рат, као штит, као уточиште, као одбрану.

За разлику од рата, који је по дефиницији привремен као стање ствари које треба да се заврши (циљ рата је да се достигне тачка његовог укидања, победа) мир се нормативно конципира као перманентно стање ствари. Ако рат асоцирамо са смрћу, као што често чинимо, мир можемо асоцирати са *животом*. Рецимо, дакле, да је мир кућа живота. Очигледно не мислимо на

22 В. Ј. Бабић, „Исправно и нужно: Оглед о одбрани“, Филозофски годишњак 24, 2011.

апсолутни мир, онај вечни мир који налазимо на гробљима, како би рекао Кант²³ – тамо заиста налазимо мир, тотални мир, али без живота! – него на једно динамичко стање ствари, стање ствари које одговара уобичајеном појму живота. Оно што мир чини толико вредним и драгоценим јесте то што нам даје оно што нам је најважније за живот и у животу: (извесно) превазилажење времена кроз предвидивост. Сасвим скраћено и упрошћено, можемо рећи да нам *мир даје контролу будућег времена*. То је оно што постижемо кроз предвидивост. Ако *живот* дефинишемо као *делатност постављања циљева и покушај њихове реализације*, онда је очигледно да је живот усмерен на будућност и да зависи од моћи да контролишемо будуће време. То је оно што нам дају закони. Закони претпостављају мир и зависе од њега. Главни део дефиниције рата ово потврђује: рат нужно претпоставља суспензију, привремено укидање или умањење, неких важних закона и са тим законима повезаних права и слобода. *У рату нема контроле будућег времена*. У рату је време јасно подељено на два дела, подељена јединственом тачком. Та тачка је крај рата – тачка победе или пораза, тачка успостављеног мира. Дајући нам контролу над (будућим) временом мир је оквир друштвене моћи, као што је и израз дистрибуције и артикулације те моћи. Артикулација друштвене моћи, уз граничну тачку латентног рата, чини структуру мира.

Цела ствар функционише на следећи начин: уставни, и закони уопште, морају да се узимају и као вредни одбране и као одбрањиви – и заправо као одбрањени (као да је мир резултат успешне одбране, што у неком смислу увек и јесте случај, независно од чињенице да то не мора бити резултат неког стварног рата). Покушај да се закони одбране увек има снажно мотивационо поткрепљење. Закони не могу функционисати ако би се прокламовало да се неће (нормативно нужно) примењивати. Штавише, прихватање позиције да се закони не бране разорило би њихову примењивост. Свака држава има легалну дужност да се брани, садржану у њеној дужности да примењује сопствене законе. Ова дужност је такође и морална дужност све док постојање (свих, или бар неких од) тих закона има морално оправдање. Према томе, такво тумачење Кантовог текста које повлачи право (и дужност?) да се (друге) државе приморају да напусте своје законе и повинују се јединственом и уједињујућем универзалном (светском) закону, да се непослушне државе принуде да се покоре захтеву да „уђу“ у глобално законско стање аналогно грађанском стању, при чему би се непослушне државе прогласиле за отпадничке и криминалне (јер имају *другачију артикулацију свог мира*) и још претпоставити да иза тога стоји сам ум – све то изгледа веома тоталитарно и потпуно супротно самом основу сваког закона, а то је слобода!

За могућност да у законима буде, као што треба, заложена слобода и да они произлазе из ње, потребно је да се мир узме као „примирје“ – једно стање које није савршено, није коначно, није идеално стање ствари с краја времена! Јер, то би разорило разлику између права и морала, као и разлику између легалности и моралности која је заснована у категоричком императиву. То би био морал који би *захтевао савршенство других*, али то је у супротности са категоричким императивом који забрањује моју бригу за туђе морално савршенство (туђе морално савршенство је туђа одговорност, а онда и брига, и претензија таквог преузимања би повлачила непоштовање њихове аутономије и, у најмањој мери, патернализам, а по претпоставци и много

више од тога, што би била била морална ароганција и морализам, као директна негација морала: на другима је да одлуче како ће да поступају, и да за то понесу кривицу или заслугу, или само успех или неуспех, а не да буду *натерани да буду добри*). Наша морална дужност је ограничена на домен среће других, на дужност да се они не спрече да иду за својим циљевима, и да им се евентуално помогне у невољи ако је то у домену наше моћи. Њихова делатност је морално заштићена од нашег уплитања све док је она у оквиру легитимне спољашње слободе једнаке за све (слободе која барата са могућностима и приликама). Све дотле је туђа делатност туђа приватна ствар, ствар права на срећу, како када су у питању појединци тако и када су у питању групе које су ти појединци (слободним пристанком) формирали. У поступку насилног подвођења под „светски“ закон приватност ове слободе би била разорена, а целокупни живот би био подведен под, скривени или нескривени, вид контроле полицијског типа, са општом сумњичавошћу као универзалном претпоставком. Штавише, овлашћење да се мешамо у туђе ствари постало би наше право и, заправо, наша дужност. Ова логика је сасвим видљива у савременој пракси „хуманитарних војних интервенција“. Оне веома личе на полицијске акције, где је претпостављена дистрибуција моћи, овлашћења и одговорности потпуно асиметрична: сва легитимна моћ и целокупно овлашћење је искључиво на једној страни, док друга страна нема право ни да се брани већ има дужност да се покори.²⁴

Мир је појам који означава једну густу мрежу ограничења слободе створених кроз међусобне споразуме, успостављена очекивања, одобрене и прихваћене претње санкцијама, законе, итд. Сва ова ограничења чине да се наши лоши циљеви теже остварују, али она не чине те циљеве немогућим. Сви наши циљеви се и даље могу покушати остварити, под само једним условом, да тако одлучимо, а наша моћ да то хоћемо и даље је сасвим реална.²⁵ Моћ ограничења слободе коју садрже закони није савршено ефикасна (то је моћ нормативне врсте, оне врсте какву имају критеријуми када се примењују) – слобода ће увек бити резервоар и аутономије и насиља. То је тако зато што је грађанско стање једно *обуздано*, припитомљено стање ствари – стање у коме је „природа“ (тј. људска природа, тј. слобода) обуздана али није „укинута“ или „превазиђена“. Легитимна слобода, која је остатак природне слободе, јесте слобода у истом смислу у коме је и слобода да се граница легитимности пређе, иако то не треба да се учини. Да нешто *не треба* да се учини управо значи да то *може* да се учини, а не да је немогуће, иначе се не би могло рећи да „не треба“. Те две слободе, слобода да се поштује закон и слобода да се он прекрши, иста су врста ствари, иста врста моћи. Отуда, ако је суочена са поменутиим тоталитарним идеалом чистог и

24 В. Ј. Бабић, „Foreign armed Intervention: Between Justified Aid and Illegal Violence“, у: А. Јокић, ed., *The Ethics of Humanitarian Intervention*, Broadview Press, Calgary 2003, прештампано као „Страна војна интервенција: између оправдане помоћи и незаконитог насиља“, у: Ј. Бабић, П. Бојанић, прир., *Хуманитарне војне интервенције*, Службени гласник, Београд 2008.

25 Кант каже да штети неки циљ нужно повлачи да се хоће и средство које је нужно за остварење тог циља (то је аналитички садржано у појму хтења), и онда је само питање да ли таквог средства има, и да ли то хоћемо. То значи да је наша моћ да хоћемо, која је много мања од наше моћи да желимо, ограничена само двема стварима: природом, која неке циљеве опскрбљује средствима остварења, и нашом слободом да тако одлучимо ако то хоћемо. То не значи да и треба штети све што можемо штети (док је немогуће штети све што можемо желети). В. Кант, IV :417 ; в. такође Ј. Бабић, „Вредновање и тумачење“, *Theoria* 4/2011.

апсолутног мира (у коме се и иначе демаркација легитимности и нелегитимности, нормално дефинисана претензијом да је оно што је легално такође и легитимно, затамњује и губи) онда ова обуздана сила може да *провали* у ерупцији насиља, или да се *повуче* у тоталну резигнацију, апатију, у којој смисао и вредност постављања сопствених циљева слаби и ишчезава али и, што је за нас овде посебно важно, чини *пристанак* пасивним, ирелевантним, депласираним и на крају непотребним. Али, ако избије као чисто насиље, засновано на очају насталом из утиска беспомоћности и понижења, што је директни показатељ одсуства консензуса и немирења са тиме, онда имамо сигнал да је мир изгубио своју формативну моћ. То је знак да је контрола постала тешко подношљива или неподношљива, слична ропству. Сврха слободе је да будете то што јесте, а не нешто друго, нешто што нисте; да нисте под таквом врстом контроле коју не признајете и која вас тера да се идентификујете са нечим што не желите и што нисте ви. А када се вама, или над вама, *управља*, односно *влада*, то је онда више од контроле, и ако се вама управља без ваше (искрене) сагласности – без обзира на то да ли сте „ви“ једно „ја“ или једно „ми“, појединац или народ (или држава) – ви *нисте* слободни. Контрола, и када даје мир, не даје миру нужно онај квалитет због кога је мир вредан: гаранцију слободе. Већи квалитет контроле даје стабилнији мир, али тај квалитет не мора да иде у корак са квалитетом мира. Не даје сваки мир гаранцију слободе, неки мир може да одржава или производи ропство. Иако се то појављује већ на индивидуалном плану, кроз дилеме, тешкоће одлучивања и искушење одустајања, прави проблем настаје на колективном плану, где се циљ контроле, јединство, постиже супресијом другачијих веровања и ставова што, укидајући искреност пристанка у акту чисте послушности, или рационализације, повлачи наметање једног и презир према другом становишту, и све то онда води или у ерупцију насиља у побуну или у одустајање, резигнацију и апатију.

Решење је овде просто, ако је могуће: *толеранција*, допуштење разлика, допуштење другима да изаберу опције које се нама не допадају али које су они слободни да бирају без нашег уплитања (на исти начин на који и ми треба да можемо да наше одлуке доносимо самостално и без притиска других), да наше недопадање и неодобравање туђих избора не повлачи наше право и обавезу да их натерамо да изаберу оно што ми мислимо да је добро или најбоље, без обзира на то што смо ми уверени да смо изабрали управо најбоље што се може изабрати. Нема никакве нужности, ни стварносне ни нормативне, да моје уверење, или устав моје државе, буде уверење свих, или устав свих држава, свачији устав. Постоји мноштво апетита и жеља (да се преживи, да се постигне безбедност, да се постигне благостање – све то звучи сасвим хобсовски)²⁶, и оно што је ту потребно није универзална послушност него универзална толеранција. *Оно што толеранцију чини дословно нужном јесу границе могућих идентификација*: Ја, као аутономни појединац, могу делегирати или пренети *своју* слободу преко *својих* закона (што је потврђено мојим пристанком) на *своју* државу, и тако се *идентификовати* са оним „ми“ за које су ти закони „*наши*“ закони. Универзални идентитет изгледа немогућ: он би онемогућио било какву релевантну идентитетску разлику и учинио да ништа није (више) посебно важно за мене – важно би било само оно што се

26 В. нпр., Hobbes, Левијатан: Део I, глава VI, § 6.

„броји” као важно, што је једнако важно за свакога, поред можда неких тривијалних ситних и текућих отклона који резултују из случајности различитих стицаја околности. Универзални идентитет заправо укида и могућност и потребу за стварним одлучивањем. Свако разликовање и разлижење би било или немогуће или тривијално. За нашу расправу о политичком устројству мира то би значило да са отклањањем могућности релевантног, кардиналног али морално допустивог, разлижења отпада и потреба пристанка, која постаје подразумевајућа (садржински, у целини свега што је важно и стварно вредно, а не само да се подразумева да мора бити *неког пристанка у сагласности о томе шта је то што је важно и вредно!*). Пристанак и консензус постају излишни и ирелевантни. Неће постојати разлика између мог *добровољног* (слободног) учествовања у стварању колективног законодавног „ми” и мог *недобровољног* учествовања у том процесу, и мој допринос у креирању колективних одлука и колективних чињеница постаје потпуно безначајан и такође сувишан. Иста ствар се дешава и на плану обичајности, кроз активно или пасивно учествовање у примени важећих вредносних критеријума: неће бити искреног идентификовања са „својим” обичајима и поноса на успехе или жалости због неуспеха *свих наших* предузећа, свега што *ми* чинимо; уместо тога биће или поређење са туђим или равнодушност према своме. Али, да би се то „своје” конституисало, мора се проћи кроз процес издвајања из целине света и допустити остатку света да не буде „део нас”. Ако безразлично „утапање” у остатак света значи губитак идентитетске самосвојности и, заправо, ропство као нормативна нестварност одлучиоца као носиоца слободе, тако и наметање целом свету „себе” као матрице има потпуно исти ефекат: неспособност и немогућност издвајања себе из целине и одсуство „сопства” (па би, што би рекао Џон Стјуарт Мил, такво биће имало само „пуку мајмунолику моћ имитирања”).²⁷ Разлика између слободе и ропства би се изгубила, не зато што је емпијски тешко да човечанство као целина постане једно законодавно „ми” са којим се сви идентификујемо (и чије законе искрено доживљавамо као „наше законе”), већ због јачег логичког разлога: зато што постоји *потреба за другим* у процесу стварања идентитета. Мора се успоставити разлика да би се конституисало место за могућу аутономију, где слобода може да се појави као реална моћ. У процесу идентификације *други* имају формативну, конститутивну функцију. Идентификација *са свима* није идентификација. Оно што заиста може, а и треба, да функционише универзално јесте обавеза универзалног поштовања. Али, то управо даје право другима да буду други, а не да буду исто што и ми, и „нама” да не будемо „они”, по истом резону. Тако ће идентитет имати само онај ко је слободан, ко има моћ аутономије. Идентитет је место на коме се појављује могућност слободе, што је исто што и сама слобода. Без слободе нема идентитета али и обрнуто, без идентитета нема слободе: ако нема идентитета онда нема никога ко би био слободан.

Лако је замислити да се сви *људи*, сва људска бића на Земљи, уједине у могућој одбрани од неке опасности која нпр. долази из свемира, или од неке природне катастрофе која угрожава цео људски род. Али, природа овог уједињења ће, чини се, у великој мери зависити од природе опасности: код природне катастрофе довољна је сарадња и заједничка акција а не трајна и

27 В. Ц. С. Мил, *О слободи*, Филип Вишњић, Београд 1988, стр. 90.

озбиљна идентификација. Код помоћи другима у невољи идентификација функционише као извор обавезе, али не подразумева брисање разлика које друге чине другима. Очекиваћемо онда да се стари систем вредности (или барем неко стање ствари у релевантном смислу слично старом стању ствари) поново успостави пошто опасност прође. Али ако би опасност укључивала *напад* који би се могао нормативно окарактерисати као „агресија”, у смислу да је то напад неких других рационалних бића (напад из свемира) онда, и само онда, би се са смислом могло замислити политичко уједињење света чији би резултат, у том тренутку, личио на стварање једне нације на (целом) свету, присиљавајући све *нас* да се ујединимо не само у међусобној сарадњи (која је, поред тога што је нужна, и иначе обезбеђена принципом универзалног хоспиталитета који захтева прихватање свих који долазе са добром намером), тј. да се ујединимо у једну јединствену политичку и законодавну целину. Једнако је лако замислити да би таква заједница, унитарна онолико колико једна држава која се брани мора да буде, наставила да постоји ако би нападачка страна наставила и даље да представља реалну и релевантну претњу. Али, ако бисмо успели да потпуно унишtimo нападаче, онда бисмо се суочили са питањем да ли је сећање на савладану опасност довољно да новонасталу унију преобрази у трајну нацију и тако обезбеди трајни, „вечни”, мир у коме би сама могућност рата била „савладана”!? Или је вероватније да би се овај новоуспостављени, правно обавезујући савез држава, ако не би био распуштен, постепено распао због немогућности формирања јединственог светског политичког идентитета?

Чини се да код Канта можемо наћи fino поткрепљење за ово друго. У параграфу 61 *Метафизике морала* он каже следеће: „...ако се један савез државâ [по настанку аналоган ономе како настаје народна држава] протеже преко сувише великог простора, управљање, а тиме и заштита сваког његовог члана постаће коначно немогуће, и мноштво корпорација које ће то произвести водиће опет ратном стању: према томе *вечни мир* (крајњи циљ читавог права народâ) очито јесте једна неизведива идеја.”²⁸

Моје властито становиште је да је рат нужно средство за одбрану закона и мира, и да је то нешто о чему се не одлучује *ad hoc* зато што је релевантна одлука већ „донета” актом проглашења закона (устава). Проблем није у рату већ у миру. Мир је проблематична ствар овде. То је ствар оне артикулације слободе која се огледа кроз структуру и дистрибуцију друштвене моћи: шта ће бити структура и хијерархија могућих легитимних циљева, каква ће бити структура легитимне дистрибуције резултата и постигнућа, као и који критеријуми ће бити прихваћени и примењени у овој структури и у каквом односу ће ти критеријуми бити у односу на принцип правде. То је оно што дефинише ко ће владати и како, и шта ће бити забрањено. На крају можемо закључити да се структура мира састоји од нас самих, од тога ко смо и шта смо, и шта хоћемо, шта су циљеви које постављамо и покушавамо да реализујемо. Ово ће произвести важећи осећај заједничке правде, који ће трајати на неком ограниченом простору и кроз одређено време. Садржај овог осећаја увек ће имати претензију да се поклапа са коначним критеријумом правде, иако то никада неће бити случај. Слобода и временитост, темпоралност, као два главна састојка живота, обезбеђују да то питање, иако се привремено затвара („решава“) ипак стално остаје начелно отворено.

Циљеви које постављамо не могу унапред да се фиксирају јер су ствар слободног одлучивања (избора између многих могућности које се нуде а које су све једнако легитимне). Ти циљеви морају бити рационални (засновани на разлозима), чак и у друштву које би се састојало од ђавола²⁹. Они морају да буду структурисани и поређани у неку мрежу допуштених могућих постигнућа и имања. Успех, као и својина, конститутивни су део мреже коначног садржаја живота, и све то мора да буде изражено у сасвим одређеној, специфичној и сингуларној структури и артикулацији моћи. Али све је то уопште могуће зато што постојање (важење) закона допушта предиктабилност. Ту предиктабилност можемо, али и морамо, сами себи обезбедити, она је кључни део онога што јесмо (штавише, онолико колико одлучимо да себи приуштимо ове предиктабилности толико ћемо моћи постићи у животу, без тога нема никаквог постигнућа а још мање његове акумулације). Ово укључује и рат који, иако једног тренутка почиње да функционише као пука природна појава (тај тренутак је она иреверзибилна тачка иза које нема повратка на нешто слично почетку), ипак почиње нашом одлуком.³⁰ Мир је оно што смо направили од себе, оно што јесмо, али рат је део те целине. Моћ избора зла је неизбежан и нужан део сваке слободе.³¹ Ми имамо добре разлоге да не изаберемо тај део целине могућег, али он ће увек бити са нама – све док смо слободни. Према томе, иако је мир стање ствари у коме је успешно избегнут рат, трајање мира је нужно привремено. Мир не може постати трајан. То је заправо оно што Кант каже у својим делима *Метафизика морала* и *Вечни мир*.

29 Kant, 8: 366.

30 В. Бабић, «Рат као појава и као пракса», у *Морал и наше време*.

31 В. Бабић, J. 2004, «Toleration vs. Doctrinal Evil in Our Time», *The Journal of Ethics*, Vol. 8.

