
Hegelov homage Kantovom vječnom miru: Analiza Hegelove filozofije prava §321-340

THOMAS MERTENS*

Sažetak

Na nekoliko mjesta u svojoj "Filozofiji prava" Hegel izravno spominje raspravu sa svojim znamenitim prethodnikom Immanuelom Kantom. U tim se dijelovima vrlo jasno uočava razlika između dvaju filozofskih stajališta. Ovaj je rad usmjeren na Hegelovu kritiku Kantovih shvaćanja mira i međunarodnoga prava. Međutim, on zbog dvaju razloga počinje Hegelovim odbijanjem Kantovoga moralnoga motrišta: prvo, ta je kritika već prisutna u Hegelovu odbijanju Kantova viđenja politike; drugo, u Hegelovoj se tvrdnji da rat, iako ga kategorički ne osuđuje, mora biti ograničen, i kvantitativno i kvalitativno očituje barem djelomičan povratak kantovskoj moralnosti.

Godine 1995. slavila se dvjestogodišnjica objavljivanja Kantovoga "Vječnog mira" (Zum ewigen Frieden). Ta rasprava, na žalost, nije izgubila ništa od svoje važnosti i aktualnosti. Suočimo li njezine moralne zahtjeve sa stvarnim stanjem, uočiti ćemo da između njih postoji veliki raskorak. Niti takozvani zaključni, niti takozvani preliminarni članci iz "Vječnoga mira" nisu se ispunili. Naš se suvremeni svijet ne sastoji od republika u kantovskom smislu te riječi; odnosi među državama ne temelje se na federaciji slobodnih država, a nije se promijenio niti neprijateljski odnos takozvanih civiliziranih država naspram nerazvijenih zemalja. Ne poštuju se čak niti zabrane što su u preliminarnim člancima formulirane kao preduvjeti za mir: nacionalni dugovi su proizašli iz vanjskih poslova država, redovne se vojske nisu ukinute; načelo nemiješanja nebrojeno puta nije poštivalo, kao što se nisu poštivala pravila vođenja rata: ratni kriminal dosizao je razmjere koji bi vjerojatno nadišli i Kantovu maštu. Dvjestoti rodendan "Vječnog mira" ne daje nam mnogo razloga za slavlje. Štoviše, čini nas još svjesnijima neprekidne nazočnosti rata. Ne potvrđuje li stvarnost rata da je zamisao vječnog mira neostvariv san, samo san dokonog moralista? Hegelov bi odgovor bio: da! Zadaća je filozofije razumjeti "sadašnje i stvarno, a ne izgrađivanje onostrano, za koje se pretpostavlja

* *Thomas Mertens*, profesor na predmetu Filozofija prava, Sveučilište Nijmegen, Nizozemska.

da postoji, Bog zna gdje” (Rph, str. 24; Knox, str. 20)¹. Budući da je rat stalno obilježje ljudske povijesti, “isprazno je zaključivati i nefilozofski razmišljati o ratu kao nečemu nepravednome samom po sebi” (Ilt IV, 734).

“Isprazno zaključivanje” u moralnosti: značenje etičnog života

Prigovor “ispraznog zaključivanja” koji Hegel upućuje Kantu nije u prvom redu usmjeren protiv njegova razmišljanja o prirodi država i njihovih odnosa. Usmjeren je protiv njegova razmišljanja o moralnosti općenito. Prema Hegelu, Kant se slijepo drži “moralnoga gledišta”, a da ne stvara prijelaz prema pojmu “čudorednog života”. Stoga se njegovo razmišljanje o moralnosti pretvara u isprazni formalizam i u propovijed o dužnosti radi dužnosti. Iz Kantova tumačenja moralnosti ne može se izvesti niti jedna “immanentna” doktrina dužnosti. Naprotiv, bilo koji pogrešni ili nemoralni oblik ponašanja može se opravdati pozivanjem na dužnost (Rph, 135 Anm). Nasuprot Kantu, Hegel drži da se moralne i političke dužnosti mogu odrediti samo u okružju čudorednog društva. Ljudska bića znaju što su njihove dužnosti samo ako ostvaruju prijelaz od onoga što Hegel naziva “moralnošću” na ono što naziva “čudorednim životom” (“Moralitat — Sittlichkeit”).

Pogledajmo Hegelovu kritiku malo potanje. Kako bismo je razumjeli nije nam potreban podroban opis Kantove etike, već je dovoljno razmotriti što Hegel o njoj kaže u poglavlju “Dobro i savjest” (Rph, 129-40). U tom poglavlju Kantovo tumačenje moralnosti podvodi se pod naslov moralna savjest kao njezina središnja kategorija. Kako bi se mogao ponašati moralno, dužnost je svakog čovjeka da svoja djela, ili bolje rečeno, načela na kojima ona počivaju — takozvanu maksimu — stavi pred sud svoje savjesti. S obzirom na činjenicu da se na savjest gleda kao na “apstraknu nutrinu” (Rph, 137 Z) u kojoj su sve posebnosti nestale, svaku je maksimu moguće moralno prosuditi. No, što to znači? Od čega se sastoji

¹Navodi za Hegelovu Filozofiju prava (Rph) dani su u zagradama. Prvi odjeljak ili broj stranice odnosi se na: G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, u: Werke, ur. E. Molderhauer i K.m. Midhel (Frankfurt na Maini: Suhrkamp, 1968), Bd. 7. Drugi navedeni broj stranice može se odnositi na prijevode: Knox: Hegel's Philosophy of Right, prijevod s bilješkama T.M. Knoxa (Oxford: Oxford University Press, 1952); Dijelovi: G. W. F. Hegel, Elements of the Philosophy of Right, ur. A. Wood, prijevod H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Ostale skraćenice: Ilt=G. W. F. Hegel, Vorlesungen uber Rechtsphilosophie, 4 sveska, ur. K. H. Ilting (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974). (Ilt I = Ilt, prvi svezak); Henrich = G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift, ur. D. Henrich (Frankfurt na Maini: Suhrkamp, 1983); Anm = Anmerkung, primjedba na odjeljke iz Rph; Z = Zusatz, dodatak na odjeljke iz Rph.

moralna prosudba? Prema Kantu, odgovor je jasan. Moralna savjest može odlučiti o moralnoj kakvoći maksima i djela jer raspolaže kriterijem, mjerilom, naime kategoričkim imperativom. Stoga se razvoj ćudoredne teorije ne sastoji od oblikovanja pozitivnih ili materijalnih dužnosti i prava. Ona bi trebala oblikovati vanjsko načelo ili kriterij za procjenu svih navodnih pozitivnih dužnosti i prava.

Danas se srž Kantove etike svodi na njegovu tvrdnju da to izvanjsko načelo može biti samo formalno, a ne materijalno. Ono je nužno formalno jer ne postoji materijalni cilj iz kojeg bi se izvelo za sva ljudska bića. Tu se Kant odvađa od aristotelijanske tradicije. Dok je Aristotel držao da bi cilj "eudemonije" mogao biti ishodišna točka razvoja etičkog sustava, Kant drži da sreća nije objektivna, nego fundamentalna subjektivna kategorija.² Niti jedno moralno načelo ne može se izvesti iz takve subjektivne kategorije. Stoga ostaje samo jedna mogućnost: iznaći to načelo moralnosti u čovjekovoj formalnoj sposobnosti rasuđivanja, odnosno u njegovoj sposobnosti da maksimu svog djelovanja podvrgne formalnom ispitu univerzalnosti. Taj oblik univerzalnosti odlučuje o tome koja je maksima moralno dobra, a koja to nije.³

Sada znamo kako se provodi moralna provjera djela, ili ljudske tvorevine poput zakona ili pravila: upitajte svoju moralnu savjest možete li htjeti da opće načelo na kojem počiva to djelo ili zakon vrijedi za sva ljudska bića. Ili da istu zamisao damo u obliku (kategoričkoga) imperativa: "djeluj tako da na maksimi tvoje volje uvijek može počivati isto načelo univerzalnoga zakonodavstva".⁴ Imperativ moralnosti svodi se tako na zahtjev da maksime budu odabrane kao da će one vrijediti kao univerzalni prirodni zakoni.⁵

Međutim, za Hegela uloga moralne savjesti nije tako jednoznačna kao za Kanta. Naprotiv, po njegovom shvaćanju, savjest označava temeljna dvojakost. Valja razlikovati ono što Hegel nazivlje "istinskom savješću", pri

²Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Ausgabe Bd. V, 83: 430; *Critique of Judgement*, prijevod J. H. Bernard (New York: Hafner Publishers, 1951), str. 279-80; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe Bd. IV: 418; *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, ur. i prijevod L.W.Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), str. 77.

³Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe Bd. V:21; Beck, *Critique of Practical Reason*, str. 132: Teorem I: Sva su praktična načela koja pretpostavljaju predmet (materijalni) želje kao odrednicu htijenja bez iznimke empirijska te ne mogu služiti praktičnim zakonima."

⁴Poznati paragraf 7 Kantove Kritike praktičnog uma (*Kritik der Practischen Vernunft*) Akademie Ausgabe Bd. V:30; Beck, *Critique of Practical Reason*, str. 142.

⁵Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe Bd. IV: 436; Beck, *Critique of Practical Reason*, str. 93.

čemu on s jedne strane misli na težnju da se želi ono što je apsolutno dobro, a s druge strane na “savjest” kao “formalnu stranu djelovanja u skladu s tom željom”. Zbog te razlike, djelovanje u skladu s moralnom savješću nije jednako moralnom ponašanju. Ponaša li se netko moralno ili ne, ovisi o kakvoći sadržaja onoga što je netko odabrao po svojoj savjesti. U skladu s Hegelovim shvaćanjem o “istinskoj savjesti” može se govoriti onda kada se sadržaj želje moralnog aktera sastoji od onog što Hegel naziva “objektivnim odrednicama i dužnostima” (Rph, §137). U tom slučaju moralni akter sadržaj svoje savjesti izvodi iz pravila ćudorednog društva kojemu pripada. U ćudorednom društvu, po Hegelovim riječima, lako je reći što netko mora učiniti i koje su mu dužnosti što ih mora ispuniti kako bi to učinio vrhunski umješno. Jednostavno ima slijediti dobro poznata i jasna pravila svojeg položaja. Umješno stoga nije nešto izuzetno, već je odraz ćudorednog poretka u pojedinčevu karakteru (Rph, §150 + Anm). Ako, međutim ljudsko biće moralnu savjest razumije jedino kao formalnu sposobnost željenja “nečega”, a da joj ne priznaje taj sadržaj, tada ta isprazna savjest postaje moguće zlo. U tom slučaju moralna je savjest svedena isključivo na formalnu subjektivnost koja samovolju osobne posebnosti stavlja iznad objektivno vrijednih dužnosti ćudorednog društva (Rph, §139 + Anm).

Iz tih temeljnih dvojakosti proizlazi dvojakost glede prava priznavanja moralne savjesti. Zakon mora svakom pojedincu osigurati pravo da njegova moralna savjest priznaje dužnosti, zakone i načela njegovog ćudorednog društva kao njegove vlastite dužnosti, zakone i načela. Narušavanje tog prava bilo bi svetogrđe. Međutim, iz tog općeg priznavanja prava savjesti ne proizlazi da se mora priznati i savjest svakog pojedinca. Poštivanje pojedinčeve savjesti ovisi o njezinu sadržaju: o tome je uključuje li ona moralne dužnosti svojeg ćudorednog društva (Rph, §137 Anm). Ako ona to čini, samovolje pojedinca više nema. No ako ona to nije učinila, pojedinčeva savjest pokušat će odrediti što je moralno samo sa svojeg subjektivnoga, formalnog gledišta (Rph, §152). Taj položaj ne bi trebalo priznati jer je “na rubu zla” (Rph, 139 Anm).

Zašto je to tako? Zar sposobnost moralne savjesti ne određuje koja moralna sredstva počivaju upravo u toj formalnosti, stavljajući maksime na provjeru univerzalnosti kako to smatra Kant. Nije li formalna provjera univerzalnosti dostatna kako bi osigurala da savjesno ljudsko biće odabire moralne maksime. Hegelov je odgovor: ne! Formalnim provjerama univerzalosti ništa se ne može opravdati pa niti nemoralno ponašanje. Samo na temelju univerzalnosti može se opravdati jedino potpuni nedostatak poštivanja osobne imovine ili tjelesne cjelovitosti ljudskoga bića. Nepostojanje institucije privatne imovine može se smatrati situacijom koja vrijedi za sva ljudska bića, iako može biti vrlo opasna. Isto tako, nepostojanje neke nacije ili obitelji pa čak i same ljudske vrste ne sadrži proturječje, te se zato može smatrati prirodnim zakonom (Rph, §135 Anm).

Sada nam je jasan Hegelov pristup: iz Kantove formalne etike može se izvesti svaki moralni sadržaj. Premda Kant teži univerzalnosti, on zapravo otvara prostor za krajnji subjektivizam, kako u moralu, tako, vidjet ćemo, i u političkim pitanjima. Taj prijelaz od apstraktne univerzalnosti k subjektivizmu objašnjava vezu između Hegelove kritike Kantova razmišljanja o moralu u poglavlju “Dobro i savjest” i njegove kritike subjektivnih romantičara u “Predgovoru” *Filozofije prava*. Pojmovlje uporabljeno u oba poglavlja već naznačuje tu povezanost.⁶ Na prvi pogled predgovor je naizgled usmjeren protiv suvremenoga subjektivističkog razmišljanja o pravu i državi, a naročito protiv Friesove filozofije. Prema Hegelu, taj je način razmišljanja površan, jer se odgovor na pitanje što ispravno temelji na subjektivnim ciljevima i mišljenjima ili na subjektivnim osjećajima i određenim uvjerenjima. Opasno je i stoga jer podriva “objektivni” autoritet zakona i reda (Rph, str. 21-22; Knox, str. 8). Posredno, međutim, Hegel kritizira Kantovu moralnu filozofiju, držeći je odgovornom za bijedni položaj u kojem se našla i sama filozofija prava (Rph, §140 Anm). Ojačani Kantovim uvjerenjem da svako ljudsko biće, uporabljajući univerzalne oblike svoje moralne svijesti, odlučuje samostalno o pitanjima moralnosti, romantičari su odluku ostavili proizvoljnosti (Rph, 140 Anm). Ono što je istina u odnosu na državu, vladu i ustav, po njihovim riječima, proizlazi iz srca, čuvstava i nadahnuća svakog pojedinca, tvrdi Hegel (Rph, str. 20, 18; Knox, str. 7, 5). Formalizam u moralnoj filozofiji dovodi do toga da se mrzi zakon, do uništenja čudorednog društva te do narušavanja javnoga reda u kojem bi zakon trebao djelovati (Rph, str. 20, 22; Knox, str. 7, 8).

U zaključku bismo mogli reći da prema Hegelu mjerilo univerzalnosti može osigurati samo dosljednost djela, a ne njihovu moralnost. Pogrešno je držati moralnu dužnost nečim što postoji izvan čudorednog društva. Moralnost nije posljedica savjesnog razmišljanja samostalnoga ljudskog bića, nego je posljedica potičkoga, kulturnog razvoja unutar toga društva.⁷ Kao što je to slučaj sa suvremenom komunitarnom kritikom liberalizma, Hegel naglašava pojam društvenoga bića i vrijednosti pripadanja.⁸

Međutim, odmah se javlja sljedeće pitanje: što Hegel podrazumijeva pod takvim čudorednim društvom i kako je ono uređeno? Mnogi od onih koji se bave tumačenjem Hegela, pokušavaju pronaći odgovor na to pitanje

⁶Spomenimo neke primjere: površnost (Preface, Knox, str. 5.7) i plitka znanost (140, Anm: Knox, str. 100; skolasticizam (Preface, Knox, str.9) i akademske jalovosti (140 Anm: Knox, str. 99); nečista savjest (Preface, Knox, str. 6) i savjest kao formalna subjektivnost na rubu zla (139 Anm: Knox, str 92); “filozofi” osobna stila (Preface, Knox: 5) i filozofija osobnog stila (140 Anm: Knox, str. 98).

⁷Smith, S. B., *Hegel's Critique of Liberalism; Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), str. 71-75.

⁸Selznick, P., “The Idea of a Communitarian Morality”, *California Law Review* 75 (1987): 447, 454.

služeći se Hegelovim opisom osnovnih institucija države što utjelovljuju slobodno društvo. Te institucije Hegel razrađuje u trećem glavnom poglavlju Filozofije prava: “Ćudoredni život” (“Sittlichkeit”). No, na kraju toga velikog poglavlja Hegel daje jasno na znanje da nije promijenio gledišta koja je već iznio u svojim ranijim raspravama o prirodnom pravu: etično društvo koje stvara moralne prosudbe nije neka konkretna država ili republika, nego je to političko društvo među drugim takvim društvima. Zahtjev za globalno ćudoredno društvo izraz je pukih apstrakcija i formalizama,⁹ što se temelje na lažnoj pretpostavci da se rat mora smatrati apsolutnim zlom te stoga ne može sadržavati nikakvo pozitivno značenje. Suprotno takvom gledištu, koje se također pripisuje Kantu, Hegel drži da određeno društvo može biti ćudoredno društvo zbog svojih odnosa s drugim društvima, te stoga i zbog mogućnosti rata. Bez moguće borbe ćudoredno društvo ne bi postojalo. Potpuna odsutnost rata nije poželjna. Štoviše, tu nepoželjnost jamči nemogućnost utvrđivanja sredstava za održavanje stalnoga mira.

Hegel raspravlja o nemogućnosti isključivanja rata u dva različita odjeljka koji se nalaze na samom kraju poglavlja o ćudorednom životu. U pojmovnom smislu, međutim, čini se da je u tim odjeljcima Hegel nadišao perspektivu “ćudorednog života”. Izvode li ljudska bića svoja moralna uvjerenja i obveze iz svojeg sudjelovanja u ćudorednom društvu, tada su odnosi između tih društava označeni nepostojanjem ikakvih moralnih mjerila stoga što ta mjerila ovise o društvima koja su povezana u postojećim odnosima. Države koje predstavljaju ta društva nalaze se u prirodnom stanju u svom međusobnom odnosu (Rph, §333). Utvrđivanje Hegelovog viđenja rata pokazat će da usprkos tom navodnom prirodnom stanju, on priznaje “transnacionalne” moralne obveze. Odnos između država nije označen potpunom odsutnošću moralnih zahtjeva. Taj “ćudoredni život” među državama, kao što ću pokušati dokazati, ne može se objasniti Hegelovim pojmovima. On iziskuje povratak Kantovim univerzalističkim tvrdnjama.

“Isprazno zaključivanje” u politici: značenje rata

Prvi od dva dijela koji se bavi pojavom rata naziva se “Vanjski suverenitet” (Rph, §321-29). Tu je značenje rata određeno iz perspektive jedne određene zemlje. Tvrdi se da je potpuno nepostojanje rata nepoželjno. U odjeljku “Međunarodno pravo” (Rph, §330-40) Hegel tvrdi da sredstva za utvrđivanje stalnoga mira ne postoje. Stoga je nemoguće postići vječni mir. Premda izravna kritika Kantove zamisli o miru naizgled ne igra značajnu ulogu, Kantov je prijedlog spomenut samo u Rph, 324 Z i 333 Anm, iznijet ću Hegelove tvrdnje kojima s pokušava pobiti Kantovo tumačenje i nacionalnoga i međunarodnog društva.

⁹Hegel, G. W. F., Natural Law (Über die wissenschaftlichlen Behandlungsarten des Naturrechts), u Jenaer Schriften, Werke, Bd.3: 529-30.

Možda je najjasnija razlika između političke filozofije Kanta i Hegela prikazana u odjeljcima koji govore o vanjskom suverenitetu, jer ovdje se dovodi u pitanje priroda samoga ljudskog društva. Prema Kantu, političko društvo valja biti osmišljeno kao društveni ugovor, budući da moral nalaže da svaki zakonodavac oblikuje svoje zakone tako da mogu predstavljati zajedničku želju cijele nacije. Svaki pripadnik političkog društva mora se promatrati kao suzakonodavac čija je suglasnost potrebna kako bi zakoni nacije postali legitimnima. Takav “republikanski” ustav je prema Kantu istodobno i najvažniji uvjet za održavanje dugotrajnoga mira. U takvom ustavu odluka o tome hoće li se objaviti rat zahtijeva suglasnost građana, a budući da je rat suprotan njihovim osobnim interesima, oni se neće lako upuštati u takav pothvat.¹⁰

Hegel se suprotstavlja gledištem da suglasnost ili ugovor trebaju predstavljati čvrstu jezgru političkoga društva. Svođenjem udruživanja pojedinaca u političkom društvu na ugovor, Hegel smatra da bi se uništio njegov bogomdani autoritet (Rph, §258 Anm). Prema Hegelu, zamisao o ugovoru kao temelju političkog društva svjedoči o temeljnoj neusklađenosti između “građanskog društva” i “države”. Osnova i kraj građanskog društva samo je interes. Sigurnost života, zaštita imovine i osobna sloboda. U građanskom društvu razmjena dobara i usluga temelje se na interesu svijui. Stoga što građanskom društvu ne nedostaju institucije poput zakona i reda, ono se može nazvati vanjskom državom (Rph, §183). S druge pak strane, država bi trebala imati i neke druge vrijednosti. Za razliku od građanskoga društva, država omogućuje pojedincima da sudjeluju u ćudorednom društvu (Rph, §258 Anm). Teorija društvenog ugovora, koju vjerojatno najbolje predstavlja Kantova teorija¹¹, može objasniti i postojanje građanskog društva i njegove dobrovoljne prirode. Ali, veze koje ljude povezuju u državi ne mogu se svesti na oblike suglasnosti i vlastitog interesa. Te veze pokazuju obvezu koja nadilazi posebne interese pojedinaca.

Rat ima važnu ulogu u otkrivanju dubokih ponora između države i samoga građanskoga društva. U vrijeme rata država potvrđuje svoje jedinstvo ne samo u odnosu prema drugim državama već i prema svima svojim različitim aspektima, dijelovima i klasama koje sadrži. Svaka država ima svoju individualnost i to ne uključuje samo svijest o svome postojanju kao jedinstvu koje je u potpunoj suprotnosti s drugim političkim jedinstvima (Rph, §321-22). Suprotstavljajući sebe drugim državama, svaka zemlja postaje svjesna svoga jedinstva i svoje autonomnosti (Rph, §332). U ratu su svi sastavni dijelovi države kao i životi, slobode i prava njezinih

¹⁰Kant, I., *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; Zum ewigen Frieden*, Akademie Ausgabe Bd. VIII: 279, 351; *Kant's Political Writings*, ur. s uvodom i bilješkama H. Reissa, preveo H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) str. 79, 100.

¹¹Riley, P., “On Kant as the most Adequate of the Social Contract Theorists”, *Political Theory* 1 (1973): 450-71.

građana podređeni cilju autonomije “autarhične države”¹² u odnosu prema strani zemlje. Posebni interesi građana ustupaju mjesto obvezi obrane nezavisnosti zemlje kojoj pripadaju. Ta dužnost može uključivati i moguće žrtvovanje imove i života.

Stoga na rat ne treba gledati kao na apsolutno zlo, a na odsutnost rata kao na nešto apsolutno poželjno. Moguće je da su razlozi stvarnih ratova slučajni te da se sastoje u zamišljenim nepravdama ili strastima vladara ili nacija, ali rat sam za sebe nije puka slučajnost (Rph, §324 Anm). Etički značaj rata počiva u njegovoj mogućnosti da pokaže kako političko društvo u državi nije samo umjetna tvorevina što su je stvorili njezini pripadnici kako bi osigurali svoje živote i imovinu. Kad bi država bila isključivo posljedica proračunatoga čina kojim bi samostalni pojedinci htjeli zaštititi svoje vlastite interese, bilo bi neshvatljivo da se ljudi osjećaju obveznima da svoje živote i imovinu izlože riziku kako bi zaštitili državu. Namjesto da izlažu svoje živote, bilo bi razumnije da napuste državu u vrijeme rata, u takvim uvjetima kad država nedvojbeno ne može ispuniti svoju ulogu.¹³ I obveza i spremnost građana da umru za državu pokazuju slabost i neprimjerenost ugovorne teorije o političkoj obvezi. Prema Hegelu rat sadrži moment čudorednosti budući da omogućuje preoblikovanje aristotelijanske istine, napuštene u današnjem vremenu, da je ljudsko biće politička životinja (zoon politikon), a njegovo društvo zajedno s drugim ljudskim bićima političko društvo (koinonia politike).¹⁴ U pravim državama pojedinci dijele zajedničke vrijednosti i vode zajednički čudoredni život.

Međutim, u situaciji dugotrajnog mira građani se ne bi dulje obvezali na zajednički cilj njihova društva, već bi se usmjerili samo na svoje osobne interese. U miru, kaže Hegel, stege građanskoga života se proširuju, sve njegove sfere čvrsto se ustrojavaju, a gledano dugoročno, ponašanje ljudi ne mijenja se. Neke njihove osobine okoštavaju i postaju sve krućima (Rph, §324 Z; Elements, str. 362). Zamisao vječnoga mira pretpostavlja svijet nastanjen isključivo pojedincima, koji traže sebe, i njihovim građanskim društvima. Prema Hegelu, takav je svijet nepoželjan. On bi društveni život sveo na odnose međusobne dobrobiti. On smatra da se ispraznost brige za osobni život i slobodu ne bi pojavila samo u obliku prirodni snaga: sve je smrtno. Ta ispraznost bi trebala biti i “željena blaga smrt”. Trebalo bi željeti uspostaviti konačno — imovinu i život — kao slučajno. Rat otkriva prolaznost dobara i briga, te tako građane oslobađa od njihove opsjednutosti konačnim, osobnim interesima tako da u njima osvještava njihove zajedničke interese (Rph, §324 Anm; Knox, str. 209-210).

¹²Peperzak, A., “Hegel contra Hegel in His Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics”, *Journal of the History of Philosophy* (1994): 255.

¹³Avineri, A., *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), str. 195.

¹⁴Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, str. 158.

Ratom se taj cilj ne ostvaruje samo za pojedince, već i za cijele države. Rat otkriva bit ljudskog društva koja se ne sastoji u očuvanju života, slobode i imovine, već u ostvarenju zajedničkoga čudorednog života. U ratu se provjerava spremnost društava na njihov zajednički život i na neovisnost. Stoga Hegel piše da rat čuva “čudoredno zdravlje naroda kroz njihovu ravnodušnost prema ustaljivanju institucija”. Taj se učinak rata može usporediti s blagotvornim učinkom prirodnih sila: “kao što puhanje vjetra čuva more od prljavštine koja može nastati kad je more dugo mirno, isto tako, korupcija bi kod naroda bila posljedica dugotrajnoga, neometanog ‘vječnog’ mira” (Rph, §324 Anm; Knox, str. 210).¹⁵ U tom smislu, rat se ne uspoređuje s čudorednim zdravljem, već s puhanjem vjetra. Ratovanje je jednostavno sredstvo za ostvarenje sljedećega cilja.¹⁶ Taj cilj hrani negativnost kojom se pojačava individualnost države (Rph, §259 i Z). Čak i kad bi se mogao uspostaviti savez nacija kojim bi se riješili nesporazumi između zemalja članica, sam savez morao bi potvrditi svoju individualnost stvarajući oporbu i neprijatelja (Rph §324 Z; Ilt IV, 734-35). I takav bi savez morao biti spreman na to da vodi rat. Takav savez ne bi mogao isključiti mogućnost rata, budući da se — Hegelov drugi prigovor — pluralnost političkih društava ne može prevladati sredstvima međunarodnoga prava koje bi se moglo nametnuti. Hegel tvrdi ne samo da ne postoji pretor koji bi igrao ulogu presuditelja između država, već, suprotno Kantu, tvrdi i to da takav pretor ne može ni postojati. Međunarodno pravo izrasta i u potpunosti ovisi o odnosima između jasno određenih i neovisnih država. Kao što je pojedincima potrebno priznanje drugih, državama je potrebno priznanje drugih država. Države se određuju po onome što one nisu, drugim riječima, po oporbi.¹⁷ No, dok se potreba za priznavanjem pojedinaca može institucionalizirati u političkom društvu i zajednici, potreba za priznavanjem država neće dovesti do stabilnoga sustava međunarodnoga prava, budući da svaki odnos između samostalnih država ovisi o različitim željama od kojih je svaka suverena (Rph, §330).¹⁸ Međunarodno pravo ne čine samo ugovori između neovisnih država (Rph, §332). Ono se temelji na fundamentalnoj pretpostavci da se ugovori i dogovori među državama trebaju poštivati. No, budući da je suverenitet države načelo njezinih odnosa prema drugima, države među sobom zadržavaju prirodno stanje unatoč toj pretpostavci. Njihova se prava

¹⁵Hegel navodi svoj rad *Prirodno pravo* (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts) u: Jenaer Schifften, Werke, Bd. 2:482.

¹⁶Avineri, Hegel's Theoriz of the Modern State, str. 196.

¹⁷Smith, Hegel's Critique of Liberalism, str. 162.

¹⁸Hegel odbacuje domaću analogiju kao zamisao da se društvo u različitim državama uspoređuje s društvom kod pojedinaca i poprima oblik političkog društva. M: Walzer, Just and Unjust Wars. A Moral Srgument with Historical Illustrations (New York: Badic Books, 1977, 1992), str. 58. Prema Peperzaku (“Hegel contra Hegel”, str. 257-60) to odbijanje u sebi nosi logičku pogrešku.

moгу ostvariti u njihovim posebnim željama, a ne u univerzalnoj želji koja bi nad njima imala ustavnu moć. Stoga se fundamentalana pretpostavka da se ugovora valja pridržavati zadržava samo na riječima (Rph, §333). U svrhu razrješavanja sukoba među državama arbitražu bi naravno mogla provoditi treća strana. Njezin uspjeh, međutim, ovisi isključivo o spremnosti sukobljenih stanja da prihvate rezultat arbitraže. Kantovska zamisao o federaciji država, koja bi trebala arbitrirati u svim nesporazumima kako bi se izbjegla mogućnost pribjegavanja ratu, pretpostavlja takvu spremnost kod svih država. Prema Hegelu, takva je pretpostavka ne samo naivna, već i pogrešna. Politička se obveza ne može objasniti na temelju modela privatnoga ugovora. Stoga bi bilo potpuno pogrešno političke odnose držati posljedicom obvezujućega ugovora. Budući da međunarodne ugovore ne sklapaju građanska društva, već države, one se mogu temeljiti na “moralnim, vjerskim, ili drugim osnovama i pretpostavkama”, ali oni ipak nakraju ovisi o željama vladara te će uvijek ovisiti o slučajnosti (Rph, §333 Anm).

Najviši zakon kojim se reguliraju odnosi između država nije međunarodno pravo, već blagostanje (Rph, §336). To blagostanje određuju posebni interesi, položaj i posebni vanjski odnosi stanovite države. Ne postoji li univerzalno načelo kojim bi se opravdao i rat i ugovori, države će se uvijek moći pozivati na svoje stvarno narušeno ili ugroženo blagostanje (Rph, §337). Valjanost međunarodnog prava uvelike ovisi o tome odgovara li nekim interesima zemalja sudionica. Međutim, ne samo da je nevjerojatno da će se ti interesi dugoročno poklapati, već je to sasvim nemoguće, ako svaka država odlučuje za sebe, hoće li i kako će njezino blagostanje, uključujući i potrebu da je druge zemlje priznaju kao suverenu, biti ostvareno ili narušeno (Rph, §337 Anm). Kroz svoje građane država ima razgranate veze i mnogostruke interese koji mogu biti ugroženi. Svaka država sama odlučuje kada se određena povreda interesa smatra poricanjem njezina blagostanja ili poštivanja koje zaslužuje kao suverena država. Mogu se pojaviti mnogi uzroci sukoba, a svaki od njih može se smatrati povodom za rat. I u najmanjim pitanjima država može smatrati da su njezino blagostanje i čast dovedeni u pitanje (Rph, §334).¹⁹ I sama pomisao na narušavanje interesa moglo bi dovesti do trzavica između zemalja, pa čak i prije nego što do toga uistinu dođe (Rph, §335).

U međunarodnim okvirima zamisao o postizanju vječnoga mira putem saveza država u suprotnosti je s pretpostavljenim suverenitetom države. Ako su državni razlozi glavni kriterij u vanjskoj politici (Rph, §336; Ilt II, 801; III, 835; IV, 741), države se nikad neće složiti s tim da se uspostavi moćni međunarodni pretor. Njihova spremnost da sudjeluju u procesu međunarodnog ujedinjenja uvijek će ovisiti o tome jesu li njihovi interesi

¹⁹Te “široko rasprostranjene veze i višestrani interesi” naizgled su u suprotnosti s tvrdnjom da su “države... u potpunosti autonomne cjeline sadržane u samima sebi” (Rph, §330 Z).

sigurni. Ni jedan savez država, bio on kantovskoga tipa ili Sveti savez (Rph, §324 Z), neće biti stabilan jer će se u svakom trenutku moći raspustiti. Ne mogu li se države složiti, njihov će se sukob moći razriješiti samo ratom (Rph, §334).

Koji se zaključci mogu izvesti iz ovoga opisa rata? Prema Hegelu, rat igra važnu ulogu u suočavanju građana čudorednoga društva, kao i njihovih političkih društava u cjelini s vječitim 'memento mori'. To konkretizira ono što se često čuje s propovjedaonica o nesigurnosti, ispraznosti i nestalnosti prolaznosti (Rph, §324 Z). Drugo, rat je važno sredstvo društvenoga povezivanja čudorednoga društva.²⁰ Bez rata pojedinačni ciljevi i sustavi građanskoga društva, a time i pojedinaca koji čine to društvo, ukorijenili bi se i zadržali samo tamo. Stoga Hegel u *Fenomenologiji duše* piše kako vlade povremeno moraju ratom uništiti građansko društvo da bi spriječile narušavanje cjelovitosti države.²¹ U objavljenoj verziji "Filozofije prava" ne može se naći takva jasno izrečena preporuka, iako se njezini tragovi mogu nazrijeti u sljedećim porukama: "Država se mora pokazati silom koja proždire ('verzehre') te pojedinačne interese"; "Ratovi održavaju svježinu života" ("das frische Leben") (Ilt I, 338, 340); "Državi je potrebno izmjenjivanje rata i mira" (Ilt, III, 831). Čak i ostanemo li pri objavljenom tekstu, jasno je da Hegel smatra kako vodstvo neke države nema moralnu obvezu da teži stalnom miru. Kad bi to činili, političkom bi društvu zanjekali i samu njegovu prirodu.

Treće, a možda i najvažnije, prema Hegelu se pojam pravde ne može primijeniti na međunarodne odnose. Naravno, postoji opća obveza da se poštuju ugovori (Rph, §333). Međutim, očito je da svaka ugovorna strana na svoj način tumači određene ugovore te da pridržavanje svakoga takvog ugovora u potpunosti ovisi o tome jamči li on poštivanje interesa ugovornih strana. Tim ugovorima ne uspostavlja se zakonska stvarnost pa je međunarodno pravo fikcija. Prema Hegelu, pojam "ius ad bellum" stoga je nužno isprazan, jer takvo poimanje pretpostavlja kriterij pravde kojim se mogu procijeniti zahtjevi dviju zaraćenih strana. U jednom u svojim ranijih radova Hegel jasno kaže sljedeće: rat je sukob dvaju shvaćanja prava. Nepostojanjem treće strane koja bi mogla procijeniti zahtjeve zaraćenih strana, ne postavlja se pitanje "koje je od prava koja navode dvije strane,

²⁰Hegel ne spominje da je i Kant toga svjestan. U svojoj knjizi "Kritik der Urteilskraft, Akademie Ausgabe Bd. V, 28:263, Kant piše: "Rat sam po sebi, vodi li se po pravilima i sa svetim štovanjem građanskih prava, u sebi nosi nešto uzvišeno... S druge strane, dugotrajan mir općenito donosi uglavnom trgovački duh, a s njim i nisku sebičnost, kukavičluk, mekušnost te kvari raspoloženje ljudi (Bernard, Critique of Judgement, str. 102). Neću ni pokušati odgovoriti na pitanje jesu li ove primjedbe u suglasju s Kantovim političkim napisima. Želim samo dodati da je djelo Critique of Judgement posvećeno tzv. promišljenoj prosudbi, dok Kantovi politički napisi tvore dio njegove praktične filozofije koja proizlazi iz analize odlučne prosudbe".

²¹ Hegel, G. W. F., *Phanomenologie des Geistes, Werke*, Bd. 3:355.

ono pravo”, nego — budući da obje strane imaju autentična prava - “kojem od tih dvaju prava treba dati prednost” (“welches Recht dem anderen weichen soll”)²². U ratu postoji sukob dvaju poimanja prava. Ratni ishod ne dokazuje da se pobjednička strana borila za pravednu stvar niti da se poraženi borio za nepravednu. Ovaj je zaključak u skladu s Hegelovim već danim opisom ćudoređa. Stvara li ćudoredan život stanovite političke zajednice moralne prosudbe, poimanje pravde kojim se vodi ta zajednica lako bi moglo biti u proturječju s poimanjem pravde kojim se vodi neka druga zajednica. Ista bi se prosudba mogla smatrati nemoralnom i nepravednom s gledišta jedne, a pravednom ili moralnom s gledišta druge.

No ovdje se moramo kloniti preuranjenih zaključaka, jer još nismo potanko razradili Hegelovo viđenje rata. U istim onim odjeljcima u kojima Hegel piše da je ukidanje rata nepoželjno i nerealno, on tvrdi i to da rat treba voditi ograničeno. Prije negoli zaključimo prihvaća li Hegel poimanje pravde i moralnosti koje nadilazi lokalne etičke zajednice, valja ispitati ta ograničenja. Pozornim proučavanjem tih ograničenja, a time i uloge hegelijanske vojske, zavirujemo u “ćudoredni život” među državama.

Ograničenja u ratu: “Ćudoredni život” među državama

Prema Hegelu, prvo ograničenje u ratu čini civilni nadzor nad oružanim snagama države (Rph, 271 Z). Ustav neke države dijeli je u tri stvarne sastavnice: zakonodavnu vlast, izvršnu vlast i subjektivnu vlast koju čini vladar. Ovoj posljednjoj dodijeljen je veći broj zadaća: zapovijedanje oružnim snagama, vođenje vanjske politike, odlučivanje o ratu i miru i sklapanje ugovora (Rph, §273, 329; Henrich, str. 279). Kroz osobu vladara predstavljena je jedinstvenost države u svojim odnosima s drugim državama (Rph, §278 Anm). I ovdje Kant misli drugačije. On drži da se mir može postići samo onda kada se pravo odlučivanja o vođenju rata oduzme autokratskim vladarima te se ono preda združenom narodu iznad kojeg je republički ustav.²³ Ipak, važno je primijetiti da je i po Hegelovom mišljenju odluka o tome hoće li se voditi rat politička, a ne vojna. Hegel ne zagovara autokratsku već ustavnu monarhiju. Rat nije cilj za sebe nego privremeno, ponekad nužno, sredstvo kojim građani postaju svjesni prirode svoje političke zajednice.

Ponovnim razmatranjem onoga dijela u kojem Hegel govori o “vanjskom suverenitetu” doći ćemo do drugoga ograničenja u ratu. Naime, u tim odjeljcima Hegel jasno tvrdi da bi trebalo ograničiti broj ljudi koji su izučeni i koji će se konačno uključiti u samu borbu. Obranu zemlje

²² Hegel, G. W. F., Die Verfassung Deutschlands, u Frühe Schriften, Werke, Bd. 1:541

²³Kant, I., Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII: 351; Kant's Political Writings, str.100.

treba povjeriti stalnoj vojsci. Opet je lako uočljiva razlika u odnosu na Kanta. Kant drži da bi stalne vojske trebalo ukidati.²⁴

Ipak, Hegelova sklonost stalnoj vojsci mogla bi isto tako poslužiti kao ograničenje u ratu. Prvo, tu je brojčano ograničenje. Hegel ne zagovara militarizaciju društva. Iako bi rat svim građanima mogao razotkriti prirodu njihovoga političkog društva, svi građani nisu dužni pripremiti se za obranu zajedničkoga života. Samo onda kad je ugrožena neovisnost, svi njezini građani obvezni su odazvati se na poziv da je brane (Rph, §326). No inače oni mogu povjeriti obranu zemlje stalnoj vojsci. Nije li to nedosljedno? Ne bi li novačenje bilo bolji način da se svim građanima otkrije narav njihove zajednice? Zato se zahtjev za stalnom vojskom ne može temeljiti samo na brojčanim argumentima. Uspostavljanje vojnoga sloja mora se temeljiti i na dobrim argumentima. A to i jest slučaj. Uspostava stalne vojske omogućuje da se ratovi vode humanije. Razmotrimo tu tvrdnju podrobnije.

Hegelov zahtjev za stalnom vojskom nastavak je njegove opće tvrdnje da bi sve važne zadaće u društvu trebalo povjeriti jasno određenim društvenim staležima ("Stände"). Stoga se vojska kao društveni sloj pridodaje trima već navedenim društvenim staležima: seljaštvu, trgovcima i državnim činovnicima (Rph, §202-205). Klase su ono što sebične pojedince, osobito iz trgovačkog sloja, postupno čini svjesnima činjenice da oni čine samo djelić cjeline. Osjećaj pripadnosti nekoj klasi, drži Hegel, može se smatrati međukorakom prema konačnoj spoznaji da pojedinac pripada i većoj zajednici od društvenoga sloja: države. Hegel je smatrao da uspostava vojske predstavlja novo i važno sredstvo građanskoga obrazovanja.

Danas se čini da se kvalitetni učinak stalne vojske sastoji u njezinim obrazovnim mogućnostima. Njezin je cilj neke od članova političnog društva pretvoriti u majstorski umješne vojnike. Upravo kao što klase građanskog društva omogućuju pojedincima usmjerenima samima sebi da se smatraju članovima političke zajednice, tako isto vojska omogućuje vojnicima da se smatraju predstavnicima općeg državnog interesa. Postojanje takve "klase hrabrih" (Rph, §325) koju čine časni vojnici nužno je kako bi se spriječilo da međunarodni sukob preraste u opći rat te kako bi rat zadržao privremeni značaj (Rph, §338). Vojnike bi posebno valjalo podučavati vrlini zvanj hrabrost (Rph, §327 Z), ali svaki oblik hrabrosti nije nužno vrlina. Postavi li se hrabri čovjek iznad svojih interesa, dovodi li u pitanje svoju imovinu, užitke pa čak i sam život, njegova je hrabrost samo formalno vrlina. Mora nam biti poznat cilj zbog kojeg se on odriče tih interesa, jer se unutarnja vrijednost njegove hrabrosti može izvesti samo iz cilja kojemu služi.²⁵ Samo se hrabri činovi, koji teže apsolutnom cilju, mogu smatrati

²⁴Kant, I., Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII:345; Kant's Political Writings, str. 94-95.

²⁵Knox, T. M., bilješke prevoditelja, str. 374, u Hegelovoj *Filozofiji prava*.

vrlinom. Očuvanje državnog suvereniteta primjer je takvoga iskonskog i konačnog cilja (Rph, §328).

Hegelova naklonost stalnoj vojsci u koju je ugrađena hrabrost može se tumačiti kao ograničenje u ratu, jer samo će vojska biti ta koja će moći obraniti državu kao univerzalnu vrijednost, a ne kao privatno vlasništvo ili sredstvo postizanja slave ili osobna dobitka. Stoga ispitivanje pojedinčeve osobne hrabrosti neće dati odgovor na pitanje može li on biti primljen u vojsku, već će se to postići ispitivanjem njegove spremnosti na to da se prilagodi vojsci. Vojna je izobrazba usmjerena na to da poveća vojniovu spremnost da djeluje usko surađujući s drugima (Rph, §327 Z). Zato je sloj koji čini vojska izrazito proturječan: u svojoj spremnosti da se žrtvuju, umješan vojnik dosiže slobodu kao član političkog društva; potpunom poslušnošću i odricanjem od osobna mišljenja te potpunim nepostojanjem subjektivne misli, on predstavlja zajednički um u potpunom i najširem mogućem smislu; častan vojnik djelovat će izrazito neprijateljski prema vojniku neprijateljske države, ali će istovremeno u svojem odnosu prema njima kao pojedincima biti ravnodušan pa čak i dobrohotan (Rph, §328). To se odrazilo u izumu puške. Hegel drži da taj izum nije slučajan. Promjene u vođenju rata koje su iz njega proizašle potvrđuju da se rat više ne vodi protiv pojedinaca, već protiv neprijateljske skupine (Rph, §328 Anm). Zato vojnike više ne motivira osobni osjećaj mržnje (Rph, §338 Z). Usporedi li se hrabrost s dobom viteštva, vidimo da je ona promijenila svoj oblik, odnosno da je postala spremna žrtvovati se za opće interese države (Rph, §327 Z; Ilt IV, 738). Častan vojnik predstavlja u malome najviši stupanj što ga građanin može doseći.

Ta unutarnja, “nacionalna” ograničenja rata, kao što su ustavna monarhija i častan vojnik, nadopunjuju vanjska, “međunarodna” ograničenja. Ona čine treću skupinu ratnih ograničenja. Odjeljak posvećen “Međunarodnom pravu” ne naglašuje samo značaj “državnih razloga”, nego sadrži i elemente koji ih nadilaze. Premda Hegel poriče pravovaljanost zamisli “ius ad bellum”, on, kao što smo vidjeli, ne poriče pravovaljanost zamisli “ius in bello”: rat bi trebalo voditi u skladu s moralnim pravilima. Vojni sukob između dviju političkih zajednica trebalo bi ograničiti uz pomoć tih pravila. Ona osiguravaju da neće doći do onoga što nazivamo općim ratom (“Er darf nicht ein absoluter sein”, Ilt III, 829). U tom se pogledu Hegel slaže s Kantom.²⁶ Postupci koji se primjenjuju tijekom rata moraju odgovarati ratnom cilju: obostrano priznavanje država, a ne podčinjavanje, uništenje ili kažnjavanje one druge (Ilt I, 341). Hegel je držao da su ratovi istrebljenja stvar prošlosti (Ilt III, 837). Čak i u ratu kao stanju “obespravljenosti, sile i možebitnosti”, države su povezane međusobnim priznavanjem, čime svaka država za ostale predstavlja “nešto

²⁶Vidi Kantov 6. preliminarni članak u: Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII:346-47; Također: Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Akademie Ausgabe Bd. VI: 347(57); Kant's Political Writings, str. 96-97, 168.

apsolutno”. Zato se rat definira kao nešto što treba privedi kraju. Mogućnost rata mora se očuvati u vrijeme trajanja rata (Rph, §338). Prije svega, to znači da izaslanike treba poštivati. Zato se ubojstvo izaslanika u međunarodnom pravu drži najozbiljnijim zločinom (Ilt I, 341; Henrich, str. 279). Nadalje, to pretpostavlja imunitet civila. Rat bi se trebao voditi samo protiv vojnika, a ne protiv domaćih institucija te ne bi smio ugrožavati osobni i obiteljski život ili pojedinca (Rph, §338; Ilt I, 341). Pravni sustav, vjerski običaji i obrazovanje ne bi se smjeli narušavati tijekom rata (Ilt III, 836; Henrich, str. 279). Nadalje, Hegel piše da bi se imunitet civila trebao odnositi i na vojnike. Neprijateljstvo bi se trebalo usmjeriti na vojnike samo onda kad sudjeluju u neprijateljskim djelovanjima napadajući drugu državu ili braneći svoju vlastitu. Prestanu li napadati ili braniti se, više ne bi trebali biti izloženi napadu (Ilt III, 837). Vojnicima bi se trebalo omogućiti da se predaju, a da se pritom ne izlažu smrtnoj opasnosti ili zlostavljanju (Ilt IV, 743).

Uzmemo li u obzir ova ratna ograničenja, jasno je da Hegel ne zagovara (opći) rat. On smatra da je rat ograničeni, trenutni događaj koji trebaju voditi disciplinirane i izvježbane vojske dviju država ili saveza država te u skladu s ratnim zakonima. Sada valja postaviti pitanje koliko su ta ratna ograničenja u skladu s Hegelovom moralnom i političkom filozofijom. Da budemo određeniji: je li dosljedno vojničkoj časti i ratnom zakonu priznati značenje, a da se istovremeno ne odredi kako tu čast i zakon provesti u djelo? Na to se pitanje jednostavno može odgovoriti tako da se upozori na opisni karakter Hegelova teksta. Štoviše, Hegel ne govori o tome kako ograničenja provesti, već kaže da njihova provedba nije ni potrebna. I sama povijest pokazuje da se ratovi vode ograničeno. Hegel piše da ratovi istrebljenja pripadaju prošlosti i da ih više neće biti zbog onoga što se može nazvati “metafizikom puške”. Porijeklo čudorednoga suživota država nije posljedica Kantovog praktičnoga uma i njegova navodno neodoljiva veta: “rata neće biti”.²⁷ Upravo je sposobnost dijalektičkog uma dovela do neosobnog oblika hrabrosti i izuma apstraktnijih načina vođenja rata. No, čitamo li Hegela na taj način, sigurno ćemo zaključiti da je njegova slika ograničenih i “časnih” ratova naivna i zastarjela.

Mogli bismo tumačiti da je Hegelovo viđenje ratnih ograničenja normativno.²⁸ Prema tom tumačenju “čudoredni trenutak” (Rph, §324 Anm)

²⁷Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Akademie Ausgabe Bd. VI: 354; Kant's Political Writings, str. 174.

²⁸U svom članku pod naslovom *Hegel's Account of War* (u: *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, ur. Z. A. Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), str. 168-80), D. P. Verene ne prihvaća tu razliku između deskriptivnog i preskriptivnog tumačenja Hegelovih tvrdnji o ratu. Takvo razlikovanje ne bi uzimalo u obzir ono što Hegelu predstavljaju same filozofske tvrdnje. Međutim, Vereneov opis uloge “ratnika” u Hegelovoj *Fenomenologiji duha* ne pomažu mi razumjeti ograničenja vojnike vojne obveze u skladu s *Filozofijom prava*.

može se pripisati ratu samo onda ako ga vode časni vojnici u skladu s ratnim zakonima. Etični trenutak rata, u skladu s moralom zahtijeva postojanje časnih vojnika i posebnih pravila ratnog zakona. Ovdje se Hegelovo viđenje ratnih ograničenja tumači kao dio njegove moralne teorije, te se postavlja pitanje, mogu li se ti moralni zahtjevi uklopiti u njegov opći prikaz etike? U sljedećem ću odjeljku pokušati dokazati da to nije moguće. Ratna ograničenja mogu se priznati samo ako se pozovemo na Kantovu moralnu teoriju. U tim ratnim ograničenjima ogleda se ograničenost Hegelove ćudoredne teorije.

Je li rodoljublje vrlina?

U tumačenju Hegela na način da on daje normativni prikaz usredotočit ću se samo na ratni zakon i na časnog vojnika. Neću se baviti pitanjem vladara, jer ono postavlja teškoće u tumačenju koje izlazi iz okvira ovoga članka. Hegelov naglasak na nasljednoj monarhiji jedan je od najspornijih dijelova njegove *Filozofije prava*.²⁹

Vratimo li se na Hegelov ratni zakon moramo priznati da se tu na prvi pogled može dati nekoliko normativnih elemenata. Postojanje ratnoga zakona objašnjava se povijesnom izgradnjom zajedničkih običaja između, uglavnom, europskih država. Pogledamo li, piše Hegel, njihova zakonska pravila, njihove običaje i civilizaciju, vidjet ćemo da su srodni. Ta sličnost u običaju promijenila je njihovo međunarodno ponašanje. U mirnodopsko vrijeme država će priznati imovinska prava građaninu druge države. U ratu te države neće ubijati sve neprijateljske vojnike, nego će neke i zarobiti. Samosavladvanje časnoga vojnika i poštivanje ratnoga zakona ukorijenjeni su u zajedničkim običajima europskih zemalja (Rph, §339 +Z).

Međutim, postojanje ratnoga zakona ne može se objasniti samo tim običajima. Naprotiv, Hegel drži da bi u ratu valjalo ograničiti primjenu nasilja, jer ono mora biti u skladu s ciljem rata koji je međusobno priznavanje zemalja. Iako u konkretnim situacijama ratni zločini mogu biti "primjereni", njihovo izvršenje je ipak zabranjeno, budući da rat mora završiti, kaže Hegel. Uvijek se mora zadržati mogućnost mira, što pretpostavlja poštivanje izaslanika i imunitet civila (Rph, §338). Suprotno Hegelu, pitanje je li se očuvala mogućnost mira nije isto što i pitanje poštuju li se izaslanici ili domaće institucije neke države. Ta pitanja vode do istoga učinka samo onda ako se opredijelimo za određenu vrstu međunarodnoga poretka. Hegel je očito bliže postojanju većega broja država od postojanja jedne svjetske države koja bi upravljala svim nacijama. Tu bi se malo toga moglo objasniti zajedničkim običajima budući da oni više naznačuju sklonost da se prevlada pluralnost država.

²⁹D. Souche-Dagues dao je vrijedno tumačenje, "Le Pouvoir Princier", u: *Logique et Politique Hegeliennes* (Paris: Vrin, 1983), str. 73-125.

Isto se može vidjeti i kod Kanta. U šestom preliminarnom članku “Vječnoga mira” piše: “Nijedna zemlja koja je u ratu s drugom zemljom neće dopustiti takva neprijateljska djela koja bi onemogućila međusobno nepovjerenje u budućem mirnodopskom razdoblju.”³⁰ Razlog za zabranu onoga što Kant naziva “nečasnim ratnim varkama” je očuvanje mogućnosti mira koje podrazumijeva izvjesno povjerenje kod neprijatelja. Prema Kantu rješenje pitanja mira i rata ne leži u ukidanju stanovitih država jer bi to dovelo do uspostave tiranske svjetske države, takozvane jedinstvene monarchije.³¹ Stoga bi se mir trebao postići federacijom slobodnih država.³²

Naravno, Hegel slabo razrađuje ovaj moralni argument za postojanje većega broja država. U njegovoj *Filozofiji prava* ne nalazimo zahtjev za niti nacrtnu neke vrste po zakonima razrađenoga međunarodnoga (humanitarnoga) prava, uključujući i međunarodnog suca koji bi odredio je li prekršen ratni kodeks, niti neku vrstu međunarodne instance koja bi sankcionirala kršenje ratnoga zakona. Čim se te pretpostavke iznesu, jasno je da će “ius in bello” zasigurno ograničiti suverenitet svih država. U tom slučaju država više ne može smatrati svoju vlastitu dobrobit vrhovnim zakonom u odnosu prema drugim državama, kako je to Hegel zamišljao da bi trebale (Rph, §336).

Ova se tvrdnja može i proširiti pitanjem je li moguće prihvatiti “ius in bello”, a da se ne prihvati, kao što to Hegel prihvaća, određeni “ius ad bellum”. Njegova osuda ratova podčinjavanja (Ilt I, 341) upućuje na uvođenje razlikovanja između zakonitih i nezakonitih ratova. Zanimari li određena država međusobno priznavanje koje bi između država trebalo postojati i u vrijeme rata te se ne obazire na to da rat treba završiti (Rph, §338), ne bi li je to pretvorilo u neprijatelja svih drugih država? Ne bi li one imale pravo da se vojno udruže protiv te države? Naravno, Hegel ne uviđa tu posljedicu, već samo Kant. Budući da “ius in bello” vrijedi čak i u prirodnoj državi,³³ pojam se pravde može primijeniti na međunarodni sukob čak i prije nego uspostave federacije slobodnih država. Kad jedna država djeluje u skladu s maksimumom koja se ne može poopćiti, druge je države opravdano smatraju neprijateljem. Ovdje Kant spominje primjer države koja krši javne ugovore, što pogada interese svih zemalja. U takvim slučajevima druge države imaju pravo spriječiti tu

³⁰Kant, I., Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII: 346- 47; Kant's Political Writings, str. 96-97.

³¹Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Akademie Ausgabe Bd.VI:34n.

³²Vidi Kantov drugi zaključni članak, Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII:354; Kant's Political Writings, str.102.

³³Prema Kantu, kršenje “ius in bello” zabranjeno je “neovisno o različitim uvjetima”. Zabrana “nečasnih ratnih varki” stoga je jedna od najstrožih, Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII:347; Kant's Political Writings, str. 97.

državu da to čini. Jasno je da bi kršenje “ius in bello” jednako pogodilo interese svih zemalja jer bi učinilo nemogućim njihovo međusobno povjerenje pa bi tako dovelo do vječnoga prirodnog stanja. Hegel je dosljednosti radi trebao ovdje slijediti argumentaciju svoga prethodnika. Prihvatanje “ius in bello” uvodi u međunarodne odnose pojam nepravednoga neprijatelja.³⁴

Jasno, Kant ne neglašava “ius in bello” samo zbog posljedičnih razloga. Angažiranje ubojica, trovatelja i snajperista, kršenje dogovora, širenje lažnih izvješća i poticanje izdaje sami su po sebi nemoralni. Čak i nezavisno od narušavanja međusobnoga povjerenja među državama koje to sve izaziva. Služi li se država svojim građanima ili stranim državljanima za te “nečasne ratne varke” ona još više krši njihovo pravo na to da ih se smatra “ciljem za sebe” nego kad ih pretvara u vojnike.³⁵ U osnovi Kant isključuje pravovaljanost rata, jer on ljudska bića pretvara u vojnike koje se upošljava da bi ubili ili bili ubijeni. Država te vojnike drži pukim strojevima ili sredstvima koja joj stoje na raspolaganju. To se, piše Kant, ne može pomiriti s pravima čovjeka.³⁶ Tu se Kant jasno poziva na drugu formulaciju kategoričkoga imperativa, na takozvano načelo čovječnosti: “ponašaj se tako da ti čovječnost bilo u tebi ili u nekom drugom uvijek bude ciljem, a ne samo sredstvom.”³⁷ U svom prikazu međunarodnoga prava Hegel iskazuje Kantu poštovanje čak i glede toga. Što se Hegela tiče ratni zakon ne treba poštivati samo zbog posljedičnih razloga. Pogledajmo što on piše: u suvremenim ratovima do osobnih neprijateljstava doći će na vojnim položajima. U glavnini vojske neprijateljstvo je nešto nejasno i usmjereno je prema cijeloj stranoj državi (Ilt III, 836), a ne prema pojedinom vojniku koji je predstavlja. Među vojnicima pojedincima ne bi trebala prevladavati mržnja, već međusobno poštivanje koje svako od njih zavrjeđuje kao ljudsko biće.³⁸ U Henrichovom izdanju predavanja o *Filo-*

³⁴Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Akademie Ausgabe Bd. VI:349 (60); *Kant's Political Writings*, str. 170. Vidi i moj rad: “War and International Order in Kant's Legal Thought”, *Ratio Juris* 8 (1995). G. Geismann izražava oklijevanje, “Kants Rechtslehre vom Weltfrieden”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983): 373-73.

³⁵Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Akademie Ausgabe Bd. VI: 347(57); *Kant's Political Writings*, str. 168.

³⁶Vidi Kantov treći preliminarni članak, *Zum ewigen Frieden*, Akademie Ausgabe Bd. VII: 345; *Kant's Political Writings*, str. 94-95.

³⁷Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe Bd. IV:429; Beck, *Critique of Practical Reason*, str. 87.

³⁸Ovdje Hegelov tekst nije u potpunosti jasan. Bilo kako bilo, držim da se moje tumačenje može održati složajem: Rph, §328: “Dobrohotni stav prema njima kao pojedincima” (“gutter Gesinnung gegen sie als Individuen”); 338 Z: “u glavnini vojske neprijateljstvo je nešto neodređeno i ostavlja objema stranama dovoljno prostora za poštivanje dužnosti onih drugih” (“in dem Heere als Heer ist die Feindschaft etwas Unbestimmtes, das gegen die Pflicht, die jeder an dem anderen

zofiji prava iz 1820. godine može se pročitati sljedeće: "...u grčkim republikama ubijanje zatvorenika bilo je uobičajeno. Naši su običaji potpuno različiti pa se u razoružanom vojniku uvijek prepoznaje ljudsko biće" (und im Entwaffent wird immer der Mensch anerkannt", Henrich, str. 279; također: Rph, §328, 339; Olt III, 837-8).

Ovdje se može napraviti prijelaz od Hegelova prihvaćanja "ius in bello" kao državne obveze na ponovno tumačenje vojničke časti. Vojnici su ti koji bi trebali poštovati imunitet izaslanika i civila te koji bi trebali prepoznati čovjeka u neprijateljskom vojniku. Treba nametnuti obveze ratnog zakona ne samo državama, već i vojnicima kao pojedincima. Opet, međutim, Hegelov prikaz u kojem on navodi osobine časnoga vojnika u tom smislu razočarava. Vojnikova dužnost da poštuje ratni zakon nijednom se ne spominje. Naprotiv, prema Hegelu, vojnikova vrlina sastoji se u tome da kod njega ne postoje neovisne moralne prosudbe. Vojnik se mora odreći svoga osobnoga mišljenja i zaključivanja te se treba posvetiti "istinskom, konačnom i apsolutnom cilju: suverenitetu države" (328, 324, 331). Rodoljublje je nečija obveza prema svojoj političkoj zajednici i uklapanje u njezinu cjelinu (Rph, §324, 327 Z, 328 Anm) te ono označava časnoga vojnika. Kao "najrodoljubniji" pripadnik svoje zajednice, vojnik čvrsto vjeruje da se njegovi interesi, kako opći tako i posebni, poklapaju i čuvaju u interesu države čiji vanjski suverenitet on predstavlja (Rph, §289 Anm). Hegel nigdje ne spominje da vojnikova odanost ne može biti bezuvjetna ili da njegovo rodoljublje ne može biti jedina vrlina. U skladu s ovdje danim tumačenjem, bilo bi nečasno, a ne časno, da se vojnici pokore naređenjima vodstva političke zajednice, kad bi to značilo kršenje "ius in bello" ili podčinjavanje, uništavanje ili istrebljivanje pripadnika druge države.

Hegelov prikaz "ius in bello" pretpostavlja da vojnikova vrlina ne ovisi o ispunjenju jedne dužnosti, kako to piše Hegel, već o ispunjenju dviju. Prvo, njegova je dužnost biti spreman žrtvovati sebe u službi države. No, postoji i druga dužnost: u ostvarenju prve dužnosti mora poštovati ratni zakon. Uporaba nasilja mora biti u skladu s poštivanjem izaslanika, civila, ratnih zarobljenika i domaćih institucija koje zaslužuje neprijateljska država. Hegel nigdje ne spominje tu drugu dužnost. Zašto ne? Zašto Hegel nigdje ne nagoviješta mogućnost da dođe do sukoba tih dviju dužnosti? Odgovor na ta pitanja zapravo leži u Hegelom neodgovarajućem opisu ćudoređa. Kao posljedica njegova odbijanja kantovskoga formalističkog pristupa moralnosti i potrebe za pomakom s ovih pozicija na to u "ćudorednom životu" pojedinca ne može biti "važnije" dužnosti od one koja proizlazi iz tog "ćudorednog života".³⁹ Prihvaća li Hegel "ćudoredni život" među

achtet, zurucktritt"), i Ilt IV, 743, koji ovo nadopunjuje: "ovako dolazi do međusobnog poštivanja, čime se sprječava zlostavljanje" ("so tritt ein Verhältnis gegenseitiger Achtung ein, welches den Schutz gegen Mishandlungen gibt).

³⁹Perperzak, "Hegel contra Hegel", str. 251; Vidi i izvrstan članak: "Hegels Pflichten und Tugendlehre", Hegel-Studien 17 (1982): 97-117.

državama, Hegelovo je neprihvatanje ovih dužnosti nedosljedno. Takav ćudoredni život, iako u najblažem obliku obveze da se poštuje “ius in bello” i da se očuva mogućnost pluralnosti država, odnosi se na zamisao o globalnoj ćudorednoj zajednici, usprkos tome što ga Hegel izriječkom odbija.⁴⁰

Dakle, te nedosljednosti ne govore o upitnoj strani njegova poimanja političke zajednosti, već o upitnosti njegova opisa ćudoređa. Za razliku od kantovske liberalne teorije političke obveze, Hegel može objasniti građansku obvezu da umru za državu, ali ne može razumjeti ograničenja političke obveze. Države i vojnici moralno su dužni suzdržati se od ostvarivanja svojih ciljevi, bez obzira koliko ih to stajalo; njihova odanost prema svojoj političkoj zajednici ne bi trebala biti neograničena.

Služeći se suvremenim nazivljem MacIntyre⁴¹, možemo reći da smo od Hegela dobili moralnost rodoljublja. Za razliku od liberalnoga gledišta, težište je uglavnom na činjenici da se moralnost uči iz načina života određene (političke) zajednice, u njoj i kroz nju. Samo takva zajednica i njezine institucionalizirane društvene veze pojedincima omogućuju da žive moralno i da ustraju u svojoj moralnosti. Uskrati li im se takva zajednica, ljudi najvjerojatnije neće biti uspješni nositelji morala.⁴² U svom priznavanju ratnih ograničenja, Hegel prešutno prihvaća ograničenja takve moralnosti rodoljublja. Premda rat otkriva pravu rodoljubnu narav političke zajednice, rat mora završiti. Stoga ga moraju voditi časni vojnici u skladu s “ius in bello”. Čineći to, oni štiju “apstraktnu” moralnost koja nadilazi svako rodoljublje.

Želio bih zahvaliti sljedećim pojedincima za njihove savjete i potporu: Shlomo Avineri, Edith Brugmans, Renee Eckhoff, Thomas Pogge, Pauline Westerman te drugim stručnjacima i uredniku časopisa The Review of Politics.

Prevela:
Mirna Varlandy-Supek

⁴⁰Hegel, G. W. G., Natural Law (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts), u: Jenaer Schriften, Werke, Bd. 2:529-30.

⁴¹Vidi: MacIntyre, A., Is Patriotism a Virtue? (Lawrence, KS:University of Kansas, 1984).

⁴²To gledište ima dugu povijest koja vjerojatno počinje s Aristotelovim djelom *Politika* (1253a 1-7).

Thomas Mertens

*HEGEL'S HOMAGE TO KANT'S PERPETUAL PEACE:
ANALYSIS OF HEGEL'S PHILOSOPHY OF RIGHT §321-340*

Summary

At a few places in his *Philosophy of Right* Hegel directly addresses the discussion with his famous predecessor Immanuel Kant. These places indicate very clearly the distinction between the two philosophical standpoints. This article focuses on Hegel's criticism of Kant's views on peace and international law. For two reasons however, it starts with Hegel's rejection of Kant's moral point of view. First, this criticism is presupposed in Hegel's rejection of Kant's view on politics. Second, at least a partial return to Kantian morality is implied in Hegel's statement that war, although not to be condemned categorically, must be limited both quantitatively and qualitatively.