

# RAT KAO FILOZOFIJSKA TEMA

Milan Galović

UDK 172.4:355.01  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: 2.10.1997.  
Prihvaćeno: 18.11.1997.

*Studija je dio šire zamišljene filozofijske studije o ratu kao "fenomenu", koji usudno prati čovjeka u njegovoj povijesti, i pokušaj uvidanja mogućnosti i zbilje rata u suvremenoj "tehnolojskoj eri". Polazeći od relevantnih filozofa, od Aristotela do C. Schmitta, naš je prikaz pokušaj filozofijske tematizacije rata kroz filozofijske discipline, od ekonomike do teologije. Posebna je pozornost pritom, uz gospodarske i političke, posvećena istraživanju kulturnih ili duhovnih temelja rata. To je i razlogom što se na kraju propituje i teologijsko razmatranje rata, od egzegeze nekih stavova Biblije do promišljanja velikih teologa srednjega vijeka. Time se otvara mogućnost da se u nastavku studije filozofijski propitaju utemeljenost suvremenih političkih teorija rata, njegovi duhovno-nacionalni korijeni te liberalističke pacifističke teorije. Dakako, takva propitivanja moraju uzeti u obzir sve promjene do kojih je došlo u samoj biti rata, uzrokovane pomakom prema tehnolojskoj perfekciji, virtualiziranju ratne stvarnosti i suvremenom približavanju belističkog i pacifističkog diskursa.*

*Ključne riječi:* rat, mir, povijest, filozofija, teologija, duh, pravo, politika, nacija

## Uvod

Nakon duljeg razdoblja mira u Europi potkraj 19. i početkom 20. stoljeća, i jačanja nade u mogućnost uspostavljanja trajnijeg mira, koji bi možda mogao dovesti i do ostvarenja davno zamišljene ideje "vječnoga mira", iznenadno je nastupilo doba cikličnih "svjetskih ratova", popraćenih pojačanim ideologijskim, znanstveno-tehničkim, političkim, gospodarskim i vojnim pripremama modernih država za hitno ratno reagiranje. Razdoblje je to koje je otad do danas obilježeno "trkom u naoružavanju" razvojem vojnih znanosti, novih ratnih tehnologija i industrije oružja. Međunarodni odnosi dobivaju nova obilježja uvođenjem pojmova i sintagmi kao što su spremnost na "ratno odvracanje", preventivno "demonstriranje sile", stvaranje vojnih saveza radi uspostave "ravnoteže sila", uvođenje profesionalnih vojski za "ratno interveniranje" u "interesnim područjima" itd. Ulaskom SAD-a u Prvi svjetski rat, stvaranjem trajnih ratnih paktova "svjetskih sila" i planetarnim kulturnim, religijskim, socijalno-ideologijskim i političkim podjelama među narodima i državama, počelo je razdoblje tzv. "svjetskih ratova", koji su, potaknuti ideologijskom podjelom na Istok i Zapad, na posljétku, zaprijetili izlaskom iz političkih okvira i izrastanjem u povijesno već poznate ratove "svjetova". Uz podršku znanstveno-tehničkih otkrića te globalnoga gospodarskog i medijskog povezivanja, ratovi su prerasli u planetarna

Autor je izvanredni profesor na Tekstilno-tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Osim članaka i rasprava, objavio je knjige *Metafizika slobode* (1983.), *Bitak i ljubav* (1989.), *Socijalna filozofija* (1996.), uredio je i napisao studije za osmi svezak *Hrestomatije filozofije, Suvremena filozofija II* (1996.) te *Uvod u filozofiju znanosti i tehnike* (1997.).

zbivanja te prema mnogim svojim obilježjima ušli u razdoblje koje se pokušava imenovati "tehnologijskom erom". Razdoblje je to kada u civilnim društvima ujedno ponovno iskrsava militarizam, kad se obnavlja i njeguje ratnički *ethos* i razvija vojni mentalitet, dok se naporedno teorijski ponovno mir tumači kao privremeno stanje između dva rata. Istraživanja nekih povjesničara pokazala su da je tijekom približno 3500 godina poznate ljudske povijesti mir na zemlji trajao svega dvjestotinjak godina. "Mir pretpostavlja rat ne samo povijesno nego i genetski", reći će u duhu belizma etnolog Wilhelm E. Mühlmann (Mühlmann, 1943). "Hvali mir i pripremaj se za rat", slogan je koji slijede mnoge moderne države.

Militarizam je postao povodom i za oživljavanje pacifističkih ideja, popraćenih osnivanjem masovnih globalnih i lokalnih pacifističkih pokreta, organiziranjem mnoštva pacifističkih skupova, foruma, demonstracija i akcija planetarnih razmjera. Znanstvenicima društvenih i humanističkih znanosti bio je to nov poticaj za istraživanje podrijetla i neizbježnosti uporabe sile među ljudima, što znači i organizirane vojne sile u odnosima među civiliziranim državama, kao i unutar njih samih. Bilo je iznenađujuće što - hobbesovskim rječnikom kazano - države koje su napustile "prirodno stanje" rata među ljudima, podržavaju takvo prirodno stanje u međusobnim odnosima. No moderni su ratovi daleko od prirodnog stanja u odnosima među državama. Zbog apsolutnog unutarnjeg i vanjskog državnog suvereniteta, ratovi među modernim državama prije nalikuju na ratove bogova. Bio je u pravu C. Schmitt kad je teoriju samostalnosti i suvereniteta modernih nacionalnih država imenovao "političkom teologijom", otkrivši da su zapravo "svi pregnantni pojmovi modernog nauka o državi sekularizirani teologijski pojmovi" (C. Schmitt, 1970.:49). Znanstvenicima je modernih pozitivističkih znanosti, međutim, sada s njihovim novim znanstvenim kategorijalnim i metodologijskim aparatom, valjalo još jednom pokušati istražiti korijene i raznolike fenomene agresivnosti, destruktivnosti, mržnje, brutalnosti, nasilja, genocidnosti, neprijateljstva. Sve je to popratila i nada da će se otkrivanjem biotičkih, antropijskih, psihičkih, socijalno-gospodarstvenih, političkih ili nekih drugih uzroka takva ponašanja možda pronaći učinkovit način njihova, kazano u terminima samih tih znanosti, predusretanja, preusmjeravanja, potiskivanja, nadomještanja, odstranjivanja. No, pregledom tako nastalog mnoštva literature o ratu, diskusija, sporenja, prognoza i ponuđenih rješenja pokazalo se da istraživanja i teorije ipak ne zahvaćaju samu bit i podrijetlo fenomena rata. Nije odlučeno niti kojoj je od znanosti taj fenomen izvorno pripadan. Ako se u današnjemu totalnom obliku rat pojavno manifestira kao etnički, gospodarski, politički i kulturni fenomen, njegovo bitno podrijetlo ne može se isključivo tražiti u biologiji, psihologiji, antropologiji ili politologiji, ali niti u svim znanostima zajedno (u interdisciplinarnom smislu). Time dobivamo mnoštvo odgovora koji dijakronijski ili sinkronijski pokazuju samo različita lica ili maske rata. Prema naturalističkim biologima, na primjer, rat je tek jedan od načina kolektivne borbe za opstanak, etnologima i antropologima on je oblik borbe za priznanje među pojedincima, plemenima i narodima, ekonomistima je rat legitimni način namicanja gospodarskih dobara, a politologima državnim razlogom opravdana primjena krajnjih političkih sredstava u odnosu prema političkom neprijatelju.

Čini se da jednostrane i parcijalne pristupe i rezultate istraživanja podrijetla i svrhe rata može izbjeći jedino filozofija. Jedino ona, naime, može nadići usko znanstvene, na predmetna područja omeđene pristupe i dospjeti do teorijske sinteze

mogućih vidova rata ili do jedinstvenog uvida u njegovu bit. Međutim, valja odmah naglasiti da ta pretpostavka ne nalazi svoju potvrdu u povijesti filozofije. Promišljanja biti rata i iskaze o njemu naći ćemo u različitim filozofijskim disciplinama - od teologije, teogonije i kozmogonije do filozofije gospodarstva. Manje ih je, međutim, u dijelu filozofije koji bi možda trebao iznijeti na vidjelo posljednje i najviše jedinstvene metafizičke pretpostavke rata - u "generalnoj metafizici" kao znanosti o bitku svega (ontologiji). To je i razlogom što se do sada nije razvila filozofijska disciplina koja bi se mogla s pravom imenovati "filozofijom rata", a to i nije namjerom ove studije. Nadalje, dodatna je teškoća što su rat i mir u formi odnosa među političkim jedinstvima, jednako kao i sve ljudsko, bitno povijesni. Povijesni svjetovi dijele suvremeni rat od antičkih državnih ratnih pohoda radi porobljavanja i srednjovjekovnih vojnih sukoba vladara radi osvajanja novih područja. Sve to, dakle, vodi pitanju: može li se očitovati prava bit rata i mira dok razmatranja ne obuhvate ontologijske i povijesne crte rata. No, uza sve te ograde i pitanja, čini se nužnim prethodno ispitati što tijekom povijesti o ratu i miru kazuju različite filozofijske grane ili discipline.

## Ekonomijsko određenje rata

Omeđenje na gospodarske motive jedan je od najstarijih pristupa ratu. U različitim varijacijama održalo se ono do danas. Posljednjih stoljeća gospodarsku su odredbu rata podržavali marksizam i marksizmu bliske sociologije koje zastupaju gospodarski (materijalistički) determinizam pri tumačenju društvenih sustava i podsustava - riječ je o pojmovnim sklopovima baza i nagradnja, socijalna struktura i superstruktura, socijalnogospodarski klasni realitet i ideologijska nadgradnja. Ako su uzrokom rata klasne suprotnosti, a uzrokom imperijalizma gospodarski motivi tada je - kazat će marksisti - nastanak i nestanak ratova iz povijesti čovječanstva uvjetovan nastankom i ukidanjem klasnih društava i ostvarenjem svjetskog socijalizma. Iako se, dakle, čini da je rat "produžetak politike", iza politike, u njezinu gospodarskom temelju, čega je ona samo jedna od potencija, stoje moćni gospodarski interesi, interesi kapitala, profita, osiguranje sirovina, energije, tržišta itd. No, nisu marksisti i drugi suvremeni ekonomistički teoretičari prvi koji uzroke rata traže u gospodarskoj praksi.

Već u antici, Aristotel smješta rat u okružje gospodarske prakse stjecanja dobara: "Stoga će i ratno umijeće biti naravljju neko umijeće stjecanja (jer lovno umijeće je njegov dio), kojim se mora služiti protiv zvijeri i onih ljudi kojima se po naravi ima vladati a oni to neće, tako te je naravljju i pravedan takav rat." (Aristotel, 1988.:16). Mnogo toga rečeno je u ovoj jednoj rečenici. No, kako ne bi bilo dvojbe da Aristotel govori o ratu kao o naravnoj i pravednoj gospodarskoj (dakle, ne političkoj) praksi, što uvijek iznova zbunjuje novovjeke teoretičare kojima teorija rata počinje s Clausewitzom i njegovim političkim utemeljenjem, navest ćemo još jedno mjesto iz Aristotela: "Vježbe u ratnom umijeću ne smiju služiti porobljavanju onih koji to ne zaslužuju, nego prije svega kako oni sami ne bi robovali drugima; zatim, da teže vladavini koja je na korist vladanicima, a ne gospodstvu nad svima; i treće, kako bi zagospodarili onima koji su zaslužili ropstvo" (Aristotel, 1988.:246.; pg. 1333 b., 38). Aristotel, dakle, pojam rata raščlanjuje u pravedni obrambeni rat *polisa* radi očuvanja slobode onih koji po naravi ne zaslužuju da postanu robovima,

u ("građanski") rat unutar *polis*a za vlast na korist onima kojima se vlada i u pravedni osvajački rat za robove kao sastavni dio gospodarske prakse umijeća stjecanja gospodarskih dobara, u ovom slučaju robova. U potonjoj odredbi, dakako, Aristotel ne misli na rat među Helenima (koji bi mogao imati samo političke odrednice), tj. na povijesno poznate zavade i oružane razmirnice (*stasis*) između helenskih *polis*a. Kad povjesničari žele opisati takav rat, prije govore o plemenitaškoj svadi na agonalnoj (natjecateljskoj) osnovi negoli o ratu među gradovima-državama. Protunaravno i nepravedno bilo bi Helene, po svojoj naravi slobodne, pretvoriti u robove. Kada govori o gospodarskom motivu pravog rata (*polemos*), Aristotel misli na tada česte ratove protiv po naravi neslobodnih "barbara" i opravdava stjecanje gospodarskog ratnog plijena u robovima. Da bi se razumjelo Aristotelovo određenje, gospodarsko opravdanje i pravednost rata, valja se podsjetiti na njegov stav o naravnom ropstvu, kao o naravnom statusu u zajednici (u domaćinstvu ili *polis*u) onih koji "nemaju *logos*" (*ratio*, um) pa, dakle, ni političkih ili etičkih dispozicija i krijeposti nužnih za život slobodna čovjeka: "Jer po naravi je rob onaj koji je uzmožan pripadati drugomu - i stoga pripada drugomu - i koji je dionik razuma (*logos*) onoliko koliko ga osjeća, ali ga i ne posjeduje" (Aristotel, 1988.:10.; pg. 1254 b., 20).

Aristotel je poznao mnoštvo ratova koji ne odgovaraju njegovoj odredbi, koji su, naime, imali političke, kultne, osvetničke, kažnjavalačke i druge povode. Međutim, samim svojim postojanjem oni nisu mogli biti primjeri za uvid u bit i narav rata. Aristotel nije pozitivist koji do odredbi dolazi "snimanjem činjeničnog stanja". Ponajprije, rat pripada, kao što on kaže, "filozofiji o ljudskim stvarima" (etičkoj, političkoj i ekonomijskoj znanosti). No, nije ga mogao smjestiti u političku praksu, jer bi politika, određena u njega kao umijeće upravljanja zajednicom radi zajedničkog dobra, mogla biti uzrokom samo političkog rata slobodnih protiv slobodnih. Gospodarski motivi pak, u politici ne ulaze u promišljanje, jer u Aristotela, i inače u grčkoj filozofiji, oni su isključeni iz političke prakse. Stoga je Aristotel morao, u skladu sa svojim određenjem ropstva, iznaći određenje rata koji kao pravedan uključuje u njegovo doba toliko raširen osvajački (porobljivački) rat, bez obzira na to što su takvi "ratovi" više nalikovali na puku pljačku, razaranja i masovno ubijanje nego na umijeće stjecanja gospodarskih dobara. Ovdje, dakako, ostaje otvorenim pitanje o odnosu gospodarske prakse pojedinih domaćinstava, jer u Aristotelovo doba gospodarstvo je shvaćeno samo kao praksa na razini pojedinog domaćinstva (još nema gospodarskih odnosa koji bi mogli postati predmetom političke ili nacionalne ekonomije), prema porobljivačkom pohodu mnogo puta od države organizirane vojske. Nije li time u Aristotela nastala proturječna sveza - političko umijeće gospodarskog stjecanja?

Koliko je do ropstva, Aristotelova je "logika" razumljiva: kad je prihvatio u naravi ljudskoj utemeljenu mogućnost ropstva i time opravdao postojanje robova u *polis*u, morao je pronaći i "pravedan" (danas bismo kazali legitiman) način njihova stjecanja. Pritom ostaje otvorenim još jedno pitanje: je li porobljivački "rat" protiv onih koji su po naravi niža bića i koji stoga s pravom mogu postati "oruda u praksi" i privatno vlasništvo, kao "stoka koja govori", je li takav rat zaista rat u pravome smislu? Nije li rat (*polemos*) po pojmu, a argument za takvo tumačenje značenja te riječi cijela je grčka filozofija, zapravo sukob između onih koji su po ljudskom određenju, dostojanstvu te sposobnostima politički izjednačeni i ravnopravni? Tek bi rat, da parafraziramo Heraklitov kozmologijski fragment o ratu kao o "ocu i

kralju svega", "neke iznio kao robove, a neke kao slobodne". Mnogi su srednovjekovni i novovjekovni filozofi pozitivno odgovorili na ovo pitanje. No, suprotstavljajući se Aristotelu, oni su pritom nužno izišli iz gospodarske oblasti i rat razmatrali kao dio političke prakse ili metafizičkih odnosa. Na Aristotelovu gospodarsku odredbu rata, iako on govori o pravednome ratu, ne odnose se ni kasnije pravne teorije rata, teorije o pravednom i nepravednom ratu među narodima te o "pravu na rat" i "pravu u ratu". Zapravo, Aristotelova se odredba rata razlikuje od običnih gusarskih prepada, drumskih razbojništava i provala barbara samo utoliko što takav "rat" organizirano provodi nekako politički ustrojena zajednica; mi bismo danas kazali - "civilizirana država".

## Pravna teorija rata

Pravne teorije u antici, srednjem vijeku i na početku novog vijeka polaze od rata koji se uzima prije svega kao činjenica koju valja imati na umu kad je riječ o odnosima među narodima (državama), kad se - polazeći od rata kao pravednog rata - ratom reagira na povredu nekog prava, traži ostvarenje pretpostavljenog i utemeljenog prava, zahtijeva ukidanje nekog ustaljenog prava kao nepravednog, uvodi novo pravo, reagira na predstojeću nepravdu, kada se ostvaruje pravo na osvetu, brani od ratnog napada, pruža ratnu potporu drugoj državi u pravednom ratu i, napokon, kad se upadne u nerazrješivu koliziju interesa u kojoj je moguće tumačenje pravednosti rata na obje strane, te se kolizija na kraju razrješava pobjedom ili pravom pobjednika. Pritom se u pravnoj teoriji govori o neizbježnosti rata ako su iscrpljena ostala sredstva, jednako kao i o postojanju opravdane nade u pobjedu (izbjegavanje ratne avanture). S pravnog motrišta nedopustivi su osvajački ratovi, svrha kojih je pokoravanje drugih naroda. Nadalje, teoretičari ratnog prava razmatraju prava, moralne dužnosti i pravne obveze koji su prisutni i primjereni u ratu. Ratni neprijatelj, dakle onaj s kojim se ratuje "na smrt", tj. kojega je dopušteno ubiti, smije biti samo naoružani i potpuno osposobljeni protivnik. Ratnim neprijateljima ne postaju ili prestaju biti - ne smiju biti ubijeni - ranjeni, zarobljeni i razoružani ratnici, nenaoružani narod i neutralne osobe. Napokon, pravna teorija razmatra valjanost ugovora o prestanku rata, tj. o miru, pritom posebno imajući na umu da ugovor ne prouzroči ponovni rat.

Primjere pravne teorije rata potražiti ćemo u nekim postavkama iz glasovite knjige Huga Grotiusa *O pravu rata i mira (Des Hugo Grotius drei Bücher über Recht des Krieges und Friedens*, Berlin 1969.; tiskano na osnovi izdanja iz 1625.) te u pravnoj teoriji u Kantovoj *Metafizici čudoređa*.

Grotius počinje svoje izlaganje izvođenjem različitih vrsta prava, dijeleći pravo na prirodno pravo, ili pravo koje je "u skladu s umnom prirodom čovjeka i zajednice", pozitivno pravo odnosno - kao što on kaže - voljno pravo, tj. pravo zakonodavne volje (ljudske ili božanske) te pravo naroda, kao samostalnih pravnih osoba. Rat mu se na posljetku očituje ponajviše u sklopu razmatranja prava naroda. U cijeloj je knjizi Grotiusova namjera dokazati pravnu opravdanost (pravednog) rata. U prvoj knjizi, u njezinu prvom poglavlju, naslovljenom "Što je rat i što je pravo", Grotius kaže: "Sporovi između osoba, koje nisu povezane zajedničkim civilnim pravom, odnose se na vremena rata ili mira. Takvim osobama pripadaju one koje još ne obrazuju narod, kao i one koje pripadaju različitim narodima, bile one privatne

osobe ili sami kraljevi, ili one koje kao izvršni ili slobodni narodi posjeduju jednaka prava kao i kraljevi" (Grotius, 1969.:67). Da bi općenitom odredbom zahvatio rat u svim njegovim vidovima, Grotius se poziva na Cicerona, u kojega je rat sukob (borba, spor) koji se razvio do potrebe posezanja za silom, za sredstvima sile i oružja (Ciceron zapravo govori o dvjema vrstama borbe, o onoj s razlozima ili obrazloženjem, koja je svojstvenija čovjeku kao umnome biću, i onoj uz uporabu sile): "Tako rat označuje takvo stanje osoba koje se međusobno bore silom" (Grotius, 1969.:68; usput, Grotius smatra da lat. riječ *bellum* etimologijski dolazi od *duellum*). Odmah je vidljiva razlika u odnosu spram Aristotela: rat je, bez obzira koji su mu motivi, oružani sukob među pravnim osobama, dakle umnim ili voljnim bićima. Pravno nije moguće razmatrati rat između ljudi koje se, poput robova u Aristotela, zbog neposjedovanja uma, shvaćaju kao niža bića.

Nadalje, analizu pravne opravdanosti rata Grotius podupire stavom o prirodnome pravu na održanje ili obranu. Pritom se poziva na različita mjesta u *Bibliji*, gdje Bog hvali ili traži rat (*Gottes-Krieg*, božanski rat, rat koji je zapovijedio Bog sam), te u običajima naroda koji opravdavaju rat kao obranu života i svoga održanja. Usto, povijest, zakoni i običaji svih naroda pokazuju da se rat odobrava i sukladno "voljnom narodnom pravu", kao i "voljnom božanskom pravu". Grotius mnogo truda i prostora u cijeloj knjizi posvećuje analizi *Biblije* i stavova njezinih egzegeta, ne bi li pokazao kako je rat opravdan prirodnim, pozitivnim i božanskim pravom (Božjom voljom). Međutim, ta izlaganja prije pripadaju teologiji rata nego pravnoj teoriji u užem smislu.

U daljim poglavljima Grotius razmatra uzroke pravno opravdanog rata (za razliku od rata iz neke koristi), te njegovu pravnu utemeljenost i pravednost, kako bi se rat razlikovao od pljačke i drumskog razbojništva. Navodi Augustina, koji kaže da rat čini pravednim nepravedno postupanje protivnika (Grotius, 1969.:217). Međutim, uza sva ta izlaganja Grotius ne zadovoljava želju čitatelja koji zaista želi spoznati uzroke rata među narodima. Pravnici i teoretičari prava nužno su formalisti. Njih ne zanimaju realni uzroci i motivi (gospodarski, politički, religijski) u pozadini ratnih sukoba. Stoga njihovu izlaganju uvijek nedostaje odgovarajućeg realnog sadržaja i utemeljenja.

Najrazrađeniji i ujedno posljednji ozbiljniji pokušaj pravnog pristupa nalazimo u Kantovoj *Metafizici čudoreda* (Kant, 1966.:173. i d.). Kant razrađuje prava država u međusobnim odnosima. Države kao "moralne osobe" - to valja naglasiti, kao i to da se uz države (personificirane u njihovim vladarima) i sve ostale sudionike rata zamišlja kao "moralne osobe" ili, prema Kantovu određenju, moralne osobe, kao ljude koji su istupili iz "etičkog prirodnog stanja" u "čudoredno stanje" podvrgavajući se zakonima vlastita uma (poznatome Kantovu moralnome kategoričkom imperativu) - međusobno su u odnosima "prirodne slobode", nepravno stanja, "divljeg", "sirovog", "prirodnog stanja" (*status naturalis*). Stanje je to "antagonizama nedruštvene društvenosti", dakle, analogno teoriji o prirodnom stanju koje prethodi društvu kao civilnom (pravnom) stanju (*status juridicus*), države su zapravo u stalnom, bilo potencijalnom ili zbiljskom "stanju rata" (*status belli*), "svaka protiv svake", u kojemu nerijetko odlučuje "pravo jačega". Četiri elementa čine teoriju prava država (u srednjovjekovnih pravnika nazvanih "pravima naroda", *ius gentium*, a prema Kantu riječ je o *ius publicum civitatum*) koje su u međusobnim odnosima prirodnog stanja ili "divlje slobode": 1. Države su međusobno u ne-

pravnom stanju, tj. nema pravnog (vanjskog) obvezivanja. (Sudionici rata, države kao moralne osobe, kao umna, tj. moralna bića, imaju mogućnost unutarnjeg moralnog obvezivanja podređivanjem kategoričkom imperativu. Međutim, Kant neće povezati moral i pravo, tj. pravne odnose vanjskog, političkog, s moralnim odnosima unutarnjeg, tj. osobnog ozakonjavanja ili samoozakonjavanja, koji su u njega strogo odvojeni. Unošenje moralnosti u teoriju rata uvijek ostaje na jednom "treba da", tj. na moralnom imperativu, na "trebanju", te ovisi o moralnosti pojedinaca, jer izvanjski nije osigurano nikakvim sredstvima sile); 2. Među državama u stanju potencijalnog rata očituje se pravo jačega. Međutim, države su obvezne izaći iz prirodnog stanja i međusobno uspostaviti pravne (ugovorne) odnose; 3. Pravni odnosi među državama djelomično su već uspostavljeni savezom neke skupine naroda protiv agresije ostalih naroda; 4. Budući da savez (Kant ga naziva *Genossenschaft*) nema nad sobom, kao u civilnom društvu, suverenu vlast, mora se s vremenom obnavljati (na primjer, na način "permanentnog kongresa"). U daljem izlaganju, Kant ulazi u različite varijante prava na rat, izlaže pravo u ratu i na poslijetku, pravo nakon rata, tj. pravo mira (neutralnosti itd.).

Na kraju svog izlaganja, Kant se vraća moralnosti čovjeka i naglašava da uz pravno ne može biti i moralnog utemeljenja ili opravdanja rata. Štoviše, praktičko-moralni um u nama zabranjuje rat: "Dakle, moralno-praktički um u nama izgovara neopozivi veto: ne treba biti rata; niti onoga između mene i tebe u prirodnom stanju, niti između nas kao država, koje su, iako iznutra u ozakonjenom, izvana (u međusobnim odnosima) u bez-zakonskom stanju" (Kant, 1966.:185). Dakako, ovaj je imperativ samo unutarnji, moralni. Prema Kantu to znači, sukladno načelu najvišega moralnog zakona, kategoričkog imperativa, da ni jedna maksima koja opravdava rat ne može postati općim zakonom a da se ne upadne u proturječje.

Koliko je do mira, Kant mora pokazati da metafizika čudoređa, budući u cijelosti (moralni i pravni dio) utemeljena u jedinstvenome praktičkom umu, kao univerzalnom principu svekolike ljudske prakse, to taj praktički um u logičkom razvitku metafizike prava vodi ideji "vječnoga mira", tj. "opće i trajno utemeljenje mira nije puki dio, nego čini krajnju svrhu nauka o pravu unutar granica pukog uma" (Kant, 1966.:185). Stanje mira je život pod vladavinom javnih zakona, koji su *a priori* izvedivi iz samog praktičkog uma ili transcendentalne volje. S njima se napuštaju odnosi moći i nametanje volje pojedinaca i skupina, pa i država, a radi oživotvorenja umnoga gesla: "Najbolji ustav je onaj u kojemu nisu vlastodršci ljudi nego zakoni."

Ovdje, na vrhuncu pravne teorije rata i mira, kada su se razotkrile i njezine krajnje mogućnosti, valja prekinuti dalje izlaganje. Nije potrebno i plodno ulaziti u asocijativne primisli o modernim pokušajima uspostavljanja "vječnoga mira" utemeljenjem "ujedinjenih naroda" i međunarodnoga nadržavnog prava. U općem osvrtu valja tek kazati da pravna teorija, sa svojim pojmovnim aparatom i načinom pristupa fenomenu rata, ne može ući do kraja u njegovu bit i etiologiju. Zbog svoje naravi i ograničenja, pravna teorija rata kao recepte o konačnom obustavljanju mogućnosti pojavljivanja rata među narodima i u povijesti može ponuditi samo formalno pravna rješenja i postulate koji, koliko god se oslanjali na transcendentalni um sam i umnost čovjeka (što je u osnovi ipak samo oslanjanje na apstraktnopravno promatrani individuum bez socijalnih i inih interesa), nužno ostaju nedostatni - zbog zaobilaženja gospodarske, političke, nacionalne i kulturne etiologije. S druge

strane, pravna teorija mira, ona o "vječnome miru" u Kantovoj izvedbi, postavlja zahtjeve koji dotiču pojmove internacionalizma, ograničavanja, podjele ili ukidanja nacionalnog suvereniteta i nacija uopće (uz zadržavanje etničkih zajednica s njihovim ograničenim autonomijama i kulturama). Ona je na putu rehabilitiranja ili, bolje rečeno, reciklaže stare ideje kozmopolitizma (npr., ideje o, danas samo individualističkome građaninu svijeta), ideje "univerzalne države", povezane s mogućom etničkom i kulturnom diferencijacijom i decentralizacijom. Danas možemo jedino kazati da su to "vremenu neprimjerene ideje".

No pravnim teorijama rata valja priznati jednu zaslugu. One su račistile sa svim povijesnim oblicima ratova i iznijele na vidjelo pravi pojam rata: oružani sukob ravnopravnih protivnika od kojih nijedan protivnik ne smije biti shvaćen ljudski, rasno, moralno itd. - manje vrijednim. Pojam rata, mišljen nerijetko preko pojma duela ili dvoboja, implicira ljudski, moralno i pravno jednake protivnike.

Tu je i kraj mogućnosti pravnih rasprava o ratu. Među ostalim i zato što su mu korijeni, osobito u novome vijeku, dublji od mogućnosti pravnog pristupa. No, prije nego krenemo dalje, uz ovaj slijed naših razmatranja - koji se uzdiže od gospodarskog preko pravnog na više, na kraju i duhovne razine - valja napomenuti da dublji pristup ratu ne može biti niti etički, iako je napisano mnogo etičkih razmatranja o ratnim krijepostima, strahotama i zločinima. Etika, naime, ne može ništa kazati o biti i podrijetlu rata kao rata, niti može procjenjivati rat s obzirom na ideje dobra i zla (npr., dijeliti rat na dobar ili zao, ili pak svaki rat naprosto svrstati u kategoriju zločina), a da se ne upusti u puko moraliziranje. Etika može reflektirati, što je u povijesti uvijek obilno činila, o moralnome i nemoralnom ponašanju ratnika, o ratničkim krijepostima i porocima, o moralnim i nemoralnim (uz pravne) stranama ratnih djela, o moralnoj odgovornosti pojedinaca za rat itd. Napokon, etika je, jednako kao mit i religija, zaslužna i za oblikovanje pojma moralno uzvišenog i plemenitog ratnika, viteza. Manje je, međutim, sudjelovala u određivanju pojma ratnog heroja.

## Rat kao politologijska tema

S politologijskom teorijom rata, kao jednog od načina političkog djelovanja, približavamo se središnjim odrednicama novovjekovnih ratova. Time ne želimo kazati da rat u ranijim razdobljima nije imao političkih crta, da ratu - kao i miru - nisu prethodile političke odluke, da ga nisu inicirale, poticale a ponekad čak i vodile političke institucije i vladari država. Ipak, nije greška povjesničara, filozofa i teologa antike i srednjega vijeka što mu nisu pristupili iz biti politike. I rani novovjekovni filozofi i teoretičari rata najradije su se usredotočili na pravnu teoriju rata. Hegel je prvi mislio rat kao politički čin. Međutim, njegova je filozofija rata ostala neprimijećena u veličanstvenu sustavu objektivnog duha i njegove povijesne realizacije. Mnogo razumljiviji i duhu vremena bliži teoretičar ili "filozof rata" bio je K. v. Clausewitz. Na njega su se tada nadovezali ostali, sve do C. Schmitta i hegelijanca A. Kojeeva.

U prvoj knjizi svoga djela o ratu, sa zanimljivim naslovom: *O naravi rata*, Clausewitz određuje rat kao prošireni dvoboj, što je u skladu s pravnim teorijama o ravnopravnosti ratnih protivnika, od Cicerona do Kanta. Nadalje, on definira rat kao neograničeni akt sile (među državama) kojim se protivnika onesposobljava za



otpor i time podvrgava našoj volji, što je pak u skladu s novovjekovim metafizičarima volje i moći, primjerice sa Schellingovom i Schopenhauerovom filozofijom. Prisutno je, dakle, svekoliko pojmovlje voluntarističkih metafizika: volja, otpor, moć, pretpostavljeni subjekt volje, politika kao ozbiljenje moći, kao akt podvrgavanja volje drugim ciljevima vlastite volje itd. (usp., kasnije M. Webera i dr.).

Sve je to još jednom razrađeno ponovljeno u 8. knjizi istoga djela naslovljenoj *Ratni plan*. Ponajprije, nema čistog rata, nema rata kao samostalnog, u sebi utemeljenog čina, dakle borbe na život i smrt "iz čistog neprijateljstva". Uostalom, uvijek je svrha pokretača rata uspostavljanje njima odgovarajućeg mira. Rat je uvijek "prljav" i uvijek nastaje iz nekog izvanratnog motiva. Clausewitz se, primjereno svome dobu, a to je razdoblje povijesne preobrazbe politički i kulturno razjedinjenih etničkih naroda u nacionalne države te razvijanja i jačanja buržoaskog sloja u društvu, odlučuje za politički motiv i bit rata. Određenja rata Clausewitz formulira na različite načine: rat je instrument politike ili, navedimo najpoznatije određenje, produženje političkih odnosa uporabom drugih sredstava, rat je politika koja je "pero", ili diplomatske odnose, i "note" zamijenila "mačem". "Logika" rata, unatoč vlastitoj "gramatici", prema Clausewitzu je politička od početka do kraja, politika je "majka" ili roditeljica rata. Toliko se u Clausewitzu može naći o bitnom političkom podrijetlu rata.

O samoj politici, međutim, Clausewitz malo govori, a još se manje upušta u cjelovito određenje njezine biti. Ona se u cijeloj knjizi pretpostavlja kao poznata. Samo na jednome mjestu, u 8. knjizi, stoji da "politika po sebi" (dakle, neka "čista" politika) nije ništa, nego je ona, govoreći sada sasvim moderno i suvremeno, upravljač ili usmjerivač interesa u odnosu spram drugih država, koji, doduše, mogu biti i častoljubivi, privatni, sujetni itd., ali oni su ipak epifenomeni politike. Koliko je do odnosa političkih ustanova, vlada, "kabineta" i ratovodstava, ratnih vođa i vojskovođa, Clausewitz misli da politika uvijek mora zadržati primat - pravo da određuje svrhu rata i usmjerava ratna zbivanja prema toj svrsi. Svrhu rata, naime, treba razlikovati od njegovog cilja. Cilj je rata uništenje otpora neprijatelja, tj. ratna pobjeda, što je zadatak vojskovođa. Tek potom u prvi plan dolazi otprije već cijeli rat određujuća politička svrha radi koje je rat uopće počeo. To znači, naglašava Clausewitz, da se ni u kojem trenutku upravljanje ratom ne smije prepustiti ratovodama. Kod pitanja, pak, koliko se politika ili političari smiju i trebaju miješati u vođenje rata - od želje da određuju njegovu strategiju do uplitanja u taktiku ili čak u tijek pojedinih bojeva - Clausewitz se zalaže da se u ratu očuva sveza "čudnovatog trojstva": naroda pokrenutog mržnjom i sklonošću prema nasilju (prirodni element u ratu), vojskovođa s njihovim ratnim umijećem, hrabrošću, čašću i žudnjom za ratnom slavom i herojstvom (čudoredni moment i moment ratnog umijeća) i političkog "kabineta" čiji članovi personificiraju politiku u ratu.

Clausewitz je bio svjedokom stvaranja europskih nacija i stoga u osnovi već nacionalnih ratova među državama. Nastankom građanskoga društva i njegovih ideologija, države su se i nacionalno homogenizirale. Clausewitz to pokazuje na fenomenima postupnog napuštanja feudalizmu primjerene plaćeničke vojske (kondotiera), odustajanja od regrutiranja časničkog kadra isključivo iz plemićkih slojeva, ukidanja plemićkih povlastica, vazalskih odnosa, načela lena itd., na jednoj strani, i naglog stvaranja homogene građanske svijesti popraćenog formiranjem narodnih vojski (ponajprije u Francuskoj pod Bonaparteom), na drugoj.

Spomenusmo da Clausewitz nije dotaknuo pitanje biti same politike. Njegova je knjiga pisana u vrijeme ubrzanog raspadanja feudalnog staleškog društva-države, kad se usporedno razvijaju svi elementi građanskoga društva; a to je i doba kad se ruši monarhija ili napušta monarhijski princip vladavine i jača liberalizam. Istodobno je to i razdoblje u kojemu se politička sfera prazni od vlastitog izvornog političkog sadržaja koji je imala u srednjovjekovnoj intepretaciji državnog života (politika kao umijeće ostvarivanja zajedničkog dobra usklađenog s bitno ljudskom moralnom i duhovnom svrhom). Ovo ispražnjenje politike bitno je obilježje novovjeke politike, bez obzira na pokušaje filozofa uma, na primjer Kanta da s metafizikom praktičkog uma, ili Hegela s filozofijom objektivnog duha, političku praksu još jednom ispune izvorno umno političkim i umno moralnim ljudskim sadržajem. Pojedincima i skupinama otvorena je mogućnost nametanja društvu različitih posebnih, prije svega gospodarskih, interesa kao općih. Sve se to prenijelo na 20. stoljeće da bi se potvrdilo u političkoj praksi i u teorijama politike svih pravaca. Stoga je za nastavak naše teme o politici i ratu zanimljiviji teoretičar koji je između dva rata nastojao upravo iz biti moderne politike govoriti o ratu - Carl Schmitt.

Schmitt je sasvim jasan i dobu primjeren: moderna politika nema vlastitoga sadržaja i stoga politički građanin u političku sferu unosi svakovrsne socijalne, gospodarske, kulturne i ine sadržaje. "Političko može svoju snagu vući iz najrazličitijih područja ljudskog života, iz religioznog, gospodarskog, moralnog i drugih suprotnosti; ono ne označava vlastito područje stvari, nego samo stupanj intenziteta asocijacije ili disocijacije ljudi, čiji motivi mogu biti religiozne, nacionalne (u etničkom ili kulturnom smislu), gospodarske ili druge vrste i u različitim vremenima polučiti različita povezivanja i podjele" (Schmitt, 1991.:38). No, valja postaviti pitanje: kada se te navedene prakse, ideologije i načini života, kada se, na primjer, religijsko ili etničko kao, kako to sociolozi kažu, sfera horizontalnog podvajanja i potencijalnoga sporenja, ili gospodarsko, s vertikalnim diobama i nadmetanjima socijalnih skupina - pretvaraju u političko djelovanje, riječju, kada se politiziraju? Prema Schmittu, to se događa u trenutku kada asocijacija krene k disocijaciji te se razdvajanje mišljenja ljudi u vezi s tim pitanjima toliko intenzivira da prestaje međusobna razmjena argumenata ("intelektualna borba") i prelazi se u odnose neprijateljstva i, dakako, na drugoj strani - prijateljstva. Schmitt razvija ideju o uvođenju u politiku podjele na prijateljsko i na neprijateljsko, na prijatelje i na neprijatelje - riječ je, dakle, o političkoj ili javnoj podjeli, neprijatelj je *hostis*, a ne privatni *intimicus* - na osnovi analogije spram klasičnih filozofijskih podjela iz etike, estetike i ekonomike na dobro i zlo, lijepo i ružno, korisno i štetno. Sve su životne djelatnosti, a napose politička sfera, načelno nabijene polemičkim, što se otvoreno očituje tek u političkim odnosima i organiziranim stranačkim grupiranjima na političke prijatelje i neprijatelje. Time je već u samoj politici utemeljen odnos koji se imenuje borbom, a što u uobičajenoj političkoj terminologiji odgovara mnoštvu iskaza koji političke odnose i akcije karakteriziraju kao uzajamnu borbu. Ali, naglašava Schmitt, njegova definicija političkog nije "ni belicistična ili militaristična, ni imperijalistična ni pacifistična" (Schmitt, 1991.:33).

Navedena se razmatranja većinom odnose na unutarnju politiku. Ratovi se, međutim, ponajviše vode među državama - sasvim u duhu novoga vijeka iz doba stvaranja nacija, Schmitt države shvaća kao "stanja u teritorijalnoj zatvorenost

organiziranog naroda" (Schmitt, 1991.:20) - i ukorijenjeni su u političkim odnosima među državama kao organiziranim političkim jedinstvima. Državi "kao bitno političkom jedinstvu pripada *jus belli*, tj. realna mogućnost da u danom slučaju snagom vlastite odluke odredi neprijatelja i s njim zarati" (Schmitt, 1991.:45). Ali, kao i u Hegela, kojega Schmitt navodi u jednoj bilješci (Schmitt, 1991.:62), takva je država "država naroda" ili "nacionalna država", pa rat nije odnos među pojedincima i obiteljima, nego je to rat "naroda protiv naroda" (Hegel). "Rat slijedi iz neprijateljstva, jer on je bitku primjerena negacija drugog bitka. Rat je samo krajnja realizacija neprijateljstva. On ne treba biti ništa svakodnevno, ništa normalno, niti se treba osjećati kao nešto idealno ili poželjno, ali on svakako mora ostati realna mogućnost tako dugo dok pojam neprijatelja ima svoj smisao" (Schmitt, 1991.:33).

Schmitt pritom iskazuje i svoje neslaganje s Clausewitzovom definicijom rata kao nastavka politike drugim sredstvima, jer ratni neprijatelji, transformirani u oružane neprijatelje u vojnim odorama u borbi na život i smrt, prema njegovu mišljenju, ipak izlaze izvan političkih odnosa (nema odnosa na život i smrt unutar politike), ostavljaju puke političke odnose iza sebe (vojnici međusobno više nisu u političkim odnosima, tj. razlika između ratnog prijatelja i neprijatelja više nije politička razlika). Međutim, Schmitt tu ne ulazi u Clausewitzovu distinkciju između podpolitičkog ratnog cilja, fizičkog uništenja vojnog neprijatelja, i političke svrhe cijelog rata (npr., okupiranja i gospodarske eksploatacije nekog teritorija). Ali, slaže se Schmitt, ako rat nije "cilj i svrha ili čak sadržaj politike, on je svakako njezina pretpostavka koja uvijek postoji kao realna mogućnost", jer tek od te ekstremne mogućnosti svakog prijatelj/neprijatelj odnosa "dobiva život ljudi političku napetost" (Schmitt, 1991.:35). "Država kao mjerodavno političko jedinstvo koncentrirala je pri sebi ogromno ovlaštenje: mogućnost vođenja rata i time otvorenog raspolaganja životima ljudi. Jer *jus bellis* sadrži takvo ovlaštenje; ono znači dvostruku mogućnost: od pripadnika svoga naroda zahtijevati spremnost za smrt i ubijanje i ubijati ljude na strani neprijatelja." (Schmitt, 1991).

Schmitt je uočio opasnost od ratova koji ne bi imali političke pretpostavke za koje se on zalaže - ratovi koji bi izašli iz sfere političkog, ili koji bi joj prethodili: "Takvi su ratovi nužnim načinom osobito intenzivni i neljudski ratovi, jer se, izlazeći u ono nadpolitičko neprijatelja, unizuju u moralnu ili neku drugu kategoriju i moraju ga učiniti neljudskom nemani od koje se ne treba samo obraniti nego je definitivno uništiti, dakle koji više nije u njegovim granicama odvrćajući neprijatelj" (Schmitt, 1991.:37). Nažalost, dosta je primjera tzv. totalnih ratova u 20. stoljeću opravdalo ove Schmittove bojazni.

Razmatranje pokušaja političkih utemeljenja pokazalo je da se rat ipak teško može sasvim zatvoriti u političku sferu. On ju probija i traži si drukčije korijene. Dobro je ako se rat, kakvo mu god bilo podrijetlo, pokuša zadržati u okvirima politike. Samo ako se rat politizira, on se civilizira. No koji bi mogli biti izvanpolitički ili nadpolitički korijeni rata?

## Utemeljenje rata u duhovnom bitku

Od svojih početaka filozofija je ukorijenjena u onom duhovnome čovjeka, svijeta i božanskog bitka. Svaka metafizika u sebi uključuje, izričito ili ne, jednu filozofiju duha, a filozofijske psihologije i antropologije sve do fenomenologija 20.

stoljeća pretpostavljaju čovjeka kao duhovno biće (danas bismo kazali: biće kulture). Sukladno tomu, poneki su novovjekovni filozofi ispitivali i duhovne dimenzije rata, tj. pokušali su odgovoriti i na pitanje o odnosu čovjeka kao duhovnog bića i rata. Ovom bismo prilikom navedene postavke obrazložili posluživši se primjerima jednog antropologa i dvojice metafizičara: G. F. W. Hegela i M. Schelera i J. Huizinge.

Iz spoja mitologijskog, antropologijskog i etičkog pristupa ratu nastala je teorija o ratu kao dijelu kulture koju se u cijelosti pokušava odrediti pojmom igre. U teoriji čovjeka kao bića igre (*homo ludens*) u J. Huizinge, rat s bilo kako postavljenim pravilima ima podrijetlo u agonalnoj biti čovjeka, koja se očituje u raznovrsnim nadmetanjima, natjecanjima, turnirima, dvobojima. "O ratu kao čimbeniku kulture može se govoriti sve dok se on vodi unutar kruga u kojemu se pojedinim stranama priznaje ravnopravnost. Vodi li netko rat protiv skupina koje zapravo i ne priznaje ljudima, ili im barem ne priznaje ljudska prava, bilo da ih naziva 'barbarima', 'vragovima', 'poganima' ili 'krivovjercima', tada rat može opstati unutar granica kulture tek ako skupina za volju vlastite časti nametne sebi neka ograničenja. Sve do naših dana, rat smo mogli smatrati za faktor kulture dok je jedna zajednica druge priznavala 'ljudima' s pravima i zahtjevima na 'ljudski' postupak, te dok je ratno stanje otvoreno razlikovala, s jedne strane, od mirnodopskog - i to objavom rata - a, s druge, od zločinačke sile. Tek se teorija totalnog rata do posljednjih ostataka odriče igračega u ratu, a samim time i kulture i pravde te čovječnosti uopće" (Huizinga, 1970.:122). Ne možemo ovdje ulaziti u Huizinginu antropologiju i teoriju kulture kao igre iz kojih je izveden pojam rata, ali valja istaknuti neke dijelove njegove teorije rata. Uz naglašavanje svagda nužnog uvjeta za imenovanje nekog sukoba ratom u ravnopravnosti sudionika te potrebi moralnoga i pravnog samoograničavanja u odnosu na ratnog protivnika postavljanjem pravnog i etičkog kodeksa, Huizinga - smještajući rat izvan gospodarske i političke u kulturnu oblast - unosi u teoriju rata već povijesno zaboravljene, ali u prošlosti uvelike prisutne mitske, kultne, religijske i sakralne elemente. Međutim, shvatimo li kulturu kao novovjeki oblik područstvljenja duha, kao duhovnu realnost, tada u Huizinge nailazimo na naznake teorije rata kao dijela duhovne ili produhovljene prakse, dakle na izvornu odredbu čovječnosti. On je, doduše, svjestan opasnosti takva pristupa kada kritizira J. Ruskina: "Temi rata, kao praizvoru ljudskih čina, pokatkad se pristupalo pomalo nepromišljeno. John Ruskin malo se zaletio kad je woolwitchskim kadetima rat prikazao kao nužan preduvjet svake čiste i plemenite umjetnosti mira: 'Samo u krilu naroda ratnika procvale su svuda u svijetu umjetnosti. - Velika je umjetnost u nekom narodu moguća tek onda kad je ona *based on battle*'". - "Ali Ruskin začas odstupa od svog krasnoslovlja: to se ne odnosi na svaki rat. On ima na umu samo 'stvarački rat koji je temelj svemu, u kojemu se prirodni nemir i borbenost čovječanstva putem općeg suglasja disciplinira do oblika jedne lijepe - iako možda i sudbonosne igre'" (Huizinga, 1970.:139. i d.). No, ipak, da bismo izveli pretpostavke za smisleno razmatranje rata kao - kako kaže Huizinga - "praizvora ljudskih čina" utemeljenih u zaista duhovnoj, a ne puko kulturnoj sferi života - plodnije je obratiti se Hegelu i Schelera.

Naveli smo već Schmittove osvrte na opasnosti izlaska rata iz političke sfere. Ne, dakako, kao u Aristotela, padom u gospodarsku sferu koja, uostalom, jedva da bi danas na razvijenom Zapadu i u rastućoj internacionalizaciji i globalizaciji gospodarskih odnosa više vodila ratu, nego pridavanjem nadpolitičkih, kulturnih ili

duhovnih razloga i opravdanja. Schmitt je naveo moralne, pravne i religijske razloge (tada mu još nisu bili tako prezentni rasni razlozi koji mogu biologijski opravdavati postojanje duhovno više kaste ljudi). Utvrdio je da u takvim razlozima (dok se ne politiziraju) nema podjele na prijatelja i neprijatelja (sporenja mogu ostati na intelektualnoj razini borbe, tj., kao što je kazao Ciceron, na borbi argumenata), dakle ni mogućnosti rata, kao produžetka političkog djelovanja, politiziranjem razloga spora. Ako se i pojavi mogućnost takvih ratova, oni se tada iz čistih duhovnih odnosa preobražavaju u odnose u kojima se ratni protivnik ne nadaje više kao ravnopravni ratni neprijatelj nego kao personifikacija zla, kao nemoralno i niže biće (barbarin, poganin, krivovjerac, divljak, urođenik). Prema ljudski nejednakom i neravnopravnom protivniku ne treba se ophoditi časno, ponašati se viteški, pridržavati se moralnih kodeksa i ratnog prava, sklapati s njim ugovor o miru itd. Valja ga sasvim porobiti, uništiti, "zatrti mu rod i porod", "zbrisati ga s lica zemlje". U povijesti poznajemo takve ratove, kako iz duhovnih motiva, tako i protiv onih koji su prethodno proglašeni nižom vrstom ljudi - od ratova opisanih u *Starom zavjetu*, preko antičkih ratova radi pljačke i porobljavanja, srednjovjekovnih ratova protiv pogana i krivovjeraca (židova ili muslimana), novovjekovnih "ratova" protiv domorodaca radi pretvaranja njihovih zemalja u kolonije i, napokon, totalnih rasističkih ratova 20. stoljeća. Unatoč povijesnom iskustvu s tim ratovima, u filozofijskom pristupu ratu javljaju se tijekom povijesti i nadpolitička, duhovna utemeljenja rata. Ne nalazimo ih samo u teologa svih konfesija (npr., "sveti rat"), nego i u nekih filozofa novoga vijeka.

Jedan od njih opisuje Hegel u svojoj filozofiji povijesti i filozofiji prava. No, još u ranim spisima Hegel promišlja rat sustavno ga smještajući na prijelaz iz prirodnoga u ćudoredno-duhovni bitak. U poznatome mladenačkom sustavu ćudoređa, rat je smješten na prijelazu između preddruštvenoga i preddržavnoga prirodnog momenta (prve dvije potencije u sustavu) i istinske ćudorednosti naroda i države, i to u negativnom momentu naslovljenom "negativno, ili sloboda ili zločin". Približavanje pravoj odredbi rata ima nekoliko prijelaznih oblika ili, u Hegelovoj terminologiji, "momenata razvitka": 1. fenomen barbarskog uništavanja i pustošenja koji u sebi još ima jak prirodni element, a uništavanje na kraju u ljutini ili bijesu uništava i samoga sebe; 2. otimačina, krađa, pljačka i porobljavanje koje se još kreće unutar povijesno prevladanog odnosa gospodstva i ropstva; 3. umorstva, osvete, te individualni dvoboji u kojima se pojedinci već međusobno ljudski i moralno izjednačavaju, jer se obojica na isti način i uz neka pravila izlažu smrtnoj opasnosti. Pravi rat nastupa tek u formi dvoboja, s time što su subjekti rata politički oblikovani narodi ili narodne države.

Značajno je da Hegel u tom razdoblju rat nastoji smjestiti u predduhovno (prirodno) okružje slobode kao negativiteta. Čovjekova je sloboda u jednom svome mogućemu i zapravo prvom i najapstraktnijem liku nešto apsolutno negativno, koje od sebe sve odvraća i stoga svome subjektu ne omogućuje ozbiljenje u onom drugome, u objektivnom svijetu, nego ga ostavlja u pukoj pojavi, tj. u puko tjelesnom životu, izvan duha. Negativna se sloboda i dokazuje mogućnošću ili prihvaćanjem smrti (time upravo sloboda pokazuje svoj sveodvraćajući lik iznad svake prisile: prirodne i božanske) - kao sloboda za smrt, tj. mogućnost ničega koje na toj razini Hegel povezuje sa zlom i zločinom. U kasnijem sistemu Hegel će se iznova vraćati tome liku slobode. Sloboda kao apsolutni negativitet podignuta je na duhovnu

razinu i postala prvim momentom u stupnjevitom razvitku sustava volje u Filozofiji prava. Ostajanjem slobode na toj razini ili u tome liku, nastaju mnogi fenomeni bliski ratnom stanju razaranja svega pa i samoga sebe: jedino takva apstraktna apsolutno negativna, svenegirajuća i razarajuća sloboda, za koju je sposoban samo čovjek, čini od njega biće koje može ubiti samo sebe. Poput "furijskog razaranja" i jednostranosti, ona odvodi ljude u "fanatizam političkog i religioznog života", njoj pripada, kaže Hegel, terorističko doba Francuske revolucije u kojemu se u terorizmu jednakosti gube sve razlike talenata i autoriteti. Razarajući negativni čin te slobode razlogom je što "narod u revoluciji uvijek nanovo razara institucije koje je sebi izgradio, jer se svaka institucija protivi apstraktnoj samosvijesti jednakosti" (Hegel, 1955., paragraf 5. *Zusatz*).

Ne ulazeći dalje u ove složene metafizičke pojmove i njihove sveze - negativnost, sloboda, samosvijest, te zlo i rat, koji ovako povezani i poredani, od negativnosti do zločina, potiču na moguće metafizičko interpretiranje rata u rasponu od ontologije do fenomenologije - kažimo samo da u daljem promišljanju rata i razvijanju filozofije do definitivnog lika sistema apsolutnoga duha, Hegel uočava i ističe jako važan moment prisutan u mnogim motivima rata, naime kako se u ratu, u kojemu pojedinci nerijetko život slobodno i spremno žrtvuju za nešto idejno, dokazuje zapravo moć samog idejnoga ili duhovnoga. Primjere za takvu moć nalazimo u mnogim ratovima u povijesti. Nije stoga čudno što će se rat i nastojati ukorijeniti u duhovnoj sferi ili "svijetu ideja". Nadalje, tko ne prihvaća rizik smrti, u ovom slučaju za nešto idejno (u *Fenomenologiji duha* prema Hegelu bit će to i rizik smrti u borbi za vlastito oslobađanje), zaslužuje da bude rob. Spremnost na smrt, naime, pokazuje da idejno ili duhovno postaje moćnijim od prirodnoga i pojavnog života, bilo pojedinaca, bilo čudoredne zajednice kao totalnog individualiteta (političkog naroda).

U zrelo doba pisanja sustava objektivnoga duha u *Filozofiji prava*, subjekti ratnih odnosa ili, kako Hegel ovdje shvaća rat, "borbe za priznanje", nisu više ni skupine pojedinaca, ni puki etnički narodi, a niti nacije kao narodi u kulturnom jedinstvu (kulturni pojam nacije), nego narod kao kolektivni individualiteti koji su se uzdigli do političke države, državotvorni narodi (političko-državni pojam nacije) kao vrhunac realizacije ideje čudoredne slobode (usp., par. 351). Međutim, u ovom određenju rata, kao odnosa među državama, Hegel je morao izložiti davno već obradenu oblast pravnih teoretičara rata, pa na tom mjestu i nema nekih značajnijih misli o ratu. Zanimljivija nam je stoga njegova filozofija povijesti.

Hegel svjetsku povijest doduše izvodi iz njezina zadnjeg metafizičko-logičkog temelja razvijenog u *Znanosti logike*. Ali, u vremenu i kroz epohe odvija se ona prije svega u okružju "objektivnog duha", tj. čudorednog bitka: prava, morala, zajednice, politike, nacije, naroda, nacije-države, odnosa među narodima i državama, ratova, svjetskih osvajanja, sklapanja saveza, ugovaranja mira i njegova kršenja. Izuzev, možda, privida sreće u pojedinaca u njihovu privatnom životu, "povijest nije tlo sreće. Periodi sreće su prazni listovi u njoj, jer su to periodi sklada, pomanjkanja opreke" (Hegel, 1966.:32). Povijest je borba duha u vremenu za realizaciju duhovne slobode u pojedinaca i naroda kroz povijesne epohe. Čita li se bilo koja povijesna knjiga, odmah je uočljivo da su njezini sadržaji ponajviše ratovi, nesreće, osvajanja, razaranja.

"Službenici" i realizatori svjetskoga duha jesu, doduše, pojedinci sa svojim strastima i interesima koji ih vode u privatnom i javnom životu, ali iz kojih većinom

proizlazi nešto drugo, ono što se naziva drugom (socijalnom) prirodom. No još su više to "svjetskopovijesni individuumi". Prema Hegelu, iako bismo to mogli očekivati, jer riječ je o području duha, oni nisu geniji (usp., kasnije, M. Schelera), nego heroji (u antičkoj tradiciji heroji - ljudi kojima je jedan od roditelja božanstvo - u sebi ujedinjuju prirodno i duhovno, puko ljudsko i božansko): "To su oni veliki ljudi u povijesti čiji vlastiti partikularni ciljevi sadržavaju supstanciju, koja je volja svjetskog duha." (Hegel, 1966.:35). Agamemnon, Aleksandar Makedonski, Cezar, Bonaparte - to su Hegelovi primjeri - koje pokreću, doduše, i individualne strasti i interesi, ali su manje ili više svjesno u svome životu, u vojnim pohodima, u rušenju i uspostavljanju država i političkih sustava, u promjenama čudorednog života naroda uvođenjem drukčijih načina vladavine, pravnih odnosa i uspostavljenjem drukčijih odnosa među ljudima, realizirali ono duhovno opće kao ono "čemu je došlo vrijeme" u njihovu dobu. Heroji duha, dakle, oni koji ono duhovno novo realiziraju u svome narodu, javljaju se uvijek na prijelomima epoha, oni su rušitelji i graditelji - zato su i ratnici, ali ratnici duha u njegovoj, prema Hegelovu shvaćanju smisla povijesnog razvitka, svjetskopovijesnoj borbi za realizaciju supstancijalne slobode kroz epohalne obrate. Veliki ljudi povijesti uvijek stoje na razmeđu epoha koje su uvijek i razdoblja ratova, a njihove su pobjede "svjetstkopovijesne pobjede" duha (Hegel, 1966.:269).

Duh za svoju realizaciju treba silu i "silnike", ali ne i nasilje. Svjetskopovijesni ratovi bili bi nasilje nad poviješću, pojedincima, narodima, čudorednim odnosima, samo kad još "ne bi bilo vrijeme" za ideje koje ostvaruju ratnici duha. Heroji duha moraju "znati ono općenito, nužnu, iduću stepenicu svog svijeta, da taj svijet sebi naprave ciljem i svoju energiju uložili u nj. Svjetsko-historijske ljude, heroje jednog vremena valja zato priznavati kao ljude od spoznaje; njihova djelovanja, njihovi govori jesu ono najbolje njihova vremena" - "Stoga drugi slijede ove vode duša, jer osjećaju neodoljivu snagu svog vlastitog unutrašnjeg duha koji stupa pred njih" (Hegel, 1966.:36). Ovim ćemo rečenicama završiti izlaganje za nas zanimljivog dijela Hegelove filozofije povijesti. U ovome svom aspektu ona se, kao apologija svjetskoga duha, velikim dijelom otkriva i kao apologija svjetskog rata koji vode povijesnotvorni narodi i herojski pojedinci na razmeđu svjetskopovijesnih epoha.

No, pravednosti radi valja pripomenuti da Hegelovo utemeljenje rata u oblasti duha, i to ne pojedinačnog, nacionalnog i socijalno-kulturnog nego univerzalnog svjetskopovijesnog duha (na drugim mjestima ga on naziva "bogom u povijesti"), ipak ostaje u sferi čudoređa ili, kao što on kaže, objektivnog duha. Oblast je to života daleko obuhvatnija i dublja od Clausewitzeve neodredene i već povijesno ispražnjene političke oblasti i Schmittova pojma politike izvedenog iz političkog razlikovanja između prijatelja i neprijatelja. Ali, ipak ova objektivno-duhovna razina ne dopijeva do najviše, apsolutno-duhovne oblasti u Hegelovu sustavu duha.

Hegel je, omeđenjem rata na ono čudoredno, morao ostati pri naoko tradicionalnom pojmu heroja. Korak dalje ili dublje u metafizičku oblast duha učinio je M. Scheler u djelu *Genij rata i njemački rat (Genius des Krieges und der deutsche Krieg)*, djelo se pojavilo 1914. godine). Neuobičajeno je već povezivanje pojma genija uz rat, što govori kamo Scheler smjera. U Uvodu, u jednoj rečenici, ukazujući na promjenu duševnoga i duhovnog stanja pojedinca u trenutku uključivanja u rat, otkriva raspon života unutar kojega mu rat postaje temom: "Razdrta životna veza između dijelova niza: individuum - narod (*Volk*) - nacija - svijet - bog najedanput je opet spojena i bogatije se ovamo i onamo valjaju snage nego što bi ih moglo dovesti

do osjećaja svo pjesništvo, sva filozofija, sva molitva i sav kult prije toga" (Scheler, 1915.:11). Veliki je zahtjev Scheler postavio ratu. Takoreći jednim udarom, rat u duhu pojedinca i ćudorednom duhu zajednice obnavlja "razdrtu" svezu "neba i zemlje". Rat uspostavlja jedinstvo, homogenost i solidarnost inače socijalno podijeljenog naroda, svezu njegove prošlosti, duhovne nacionalno-državne sadašnjosti i vizije budućnosti te, ujedno, u traženju božanskog posvećenja svoga čina obnavlja i učvršćuje vezu sa svetim i nebeskim. Iznenadnim istupanjem iz privatnog života socijalno reduciranog, uz realitet prikovanog, tjeskobnog, skrbnog, sebičnog i ravnodušnog pojedinca u javni život zajednice i rat, koji mu otkriva njegov svjetski život između zemaljskog i nebeskog, budi se u njemu niz mogućih bitnih čovječjih osjećaja, potencija, sposobnosti i naguća: srdžbe, srčanosti (onoga što Grci u dubljem smislu nazivahu *thymos*), hrabrosti, ljubavi, mržnje (u Schelera mržnja se ne svodi na odnos spram pojedinca, nego i spram svega što nije vrijedno ljubavi), pravdoljublja, domoljublja, ljudske solidarnosti, prijateljstva, sklonosti žrtvovanju za zajednicu, ekstatičnog uključivanja u otvorenost cijelog raspona života - života i smrti, smrtnog života i besmrtovanja, konačnosti i beskonačnosti, vremenitosti i vječnosti - probudene plemenitosti, viteštva i herojstva, ljudskog i nacionalnog ponosa, časti i žudnje za obesmrtovljenjem na osnovi stečene slave. Stalna prisutnost smrtno opasnosti i odluka za žrtvovanjem života podižu sva ova duhova stanja, motive i svrhe na razinu posvemašnje uzvišenosti i nikad dotad spoznate ljudske veličine. Aksiologijski gledano, primjereno Schelerovoj fenomenologiji vrijednosti, rat sa svojim ratnim *ethosom* uvodi u životima pojedinaca i nacija u igru sve bitne vrijednosti, otvara cijelu ljestvicu vrijednosti kojih oni postaju mogućim nositeljima, od vitalnih vrijednosti snage, moći, tjelesnih vrsnoća i umijeća te vitalne plemenitosti, odanosti zajednici i herojstva, preko duhovnih vrijednosti ljepote, uzvišenosti, pravde, razbora, moralnih vrsnoća i dobrote, spoznajnih intuitivnih uvida i duhovnih otkrovenja, do vrijednosti svetoga u otvaranju neba u jedinstvenom aktu nazočnosti onog božanskoga i otvorenost svijeta božanskome, u osjećaju izloženosti duhovnom oku stvoritelja i slutnji blaženstva, u strahopoštovanju spram božje blizine i osjećaju sudbinske predodređenosti.

U ratu, u strogom smislu pojma, ne sudjeluju raspršeni pojedinci sa svojim individualnim i sebičnim strastima i privatnim motivima i interesima, nego oni koji su to nadišli i ujedinili se do kolektiviteta, kao što su vojske, i "kolektivnih osobnosti", koje su države. Pojedince u rat ne pokreće gola mržnja (u ratu se ne susreću civilni pojedinac ili skupina s pojedincem ili skupinom, nego vojnik s vojnikom), agresivnost, sklonost uništavanju i razaranju - vojsci je cilj pobjeda ili poraz neprijatelja, a ne razaranje i ubijanje vojno neustrojenih pojedinaca - želja za pukim održanjem i individualni egoizam, nego iznad svega toga "isuviše ljudskog" ljubav, pravdoljublje, domoljublje, samonadilaženje i "kretanje ljubavi" prema sve višim vrijednostima u redu vrijednosti i njemu sukladnome "redu ljubavi" (u pojam *ordo amoris* u Schelera i njegovu aksiologiju utemeljenu u duhovnim aktima ljubavi ovom prigodom ne možemo ulaziti).

Nijedan filozof u povijesti nije pokušao razviti pojam rata u takvoj metafizičkoj punini: ukorijeniti ga u najvišem duhovnom i povezati s najdubljim vitalnim korijenom čovjeka. Slijedimo ga u tomu korak po korak. U filozofiji rata, jedino ovdje s pravom možemo koristiti tu sintagmu, Scheler ponajprije izlaže kritici različite ograničene, reduktivne ili jednostrane teorije rata. Naturalisti, Scheler ih u svom



eseju još naziva pozitivistima, mehanicistima i biologistima, primjereno svojoj jednostranoj biologističkoj ideji i pozitivističkoj metodi, rat mogu istumačiti samo kao "nastavak životinjske borbe za opstanak" među kolektivnim individualitetima (H. Spenser i drugi) i, dodavši tome svezu skrojenu prema naturalističkoj analogiji: tjelesni organ - oruđe - oružje, shvaćati rat kao puku oružanu manifestaciju fizičke sile radi održanja, kao način priskrbivanja hrane, kao pljačku ili kao suverenim državnim kolektivitetom legitimirani način namicanja životnih dobara (posljednje, u osnovi ekonomističko, tumačenje rata Scheler naziva "filozofijom trgovca", *Kaufmansphilosophie*).

Scheler, međutim, ne prihvaća niti drugu krajnost, koju imenuje racionalističkom. Racionalist u ratu vidi samo umni ili duhovno-racionalni korijen, i time previda emocionalni korijen, prije svega duhovnu ljubav (prema Scheleru, čovječiji duh ima tri potencije: ljubav, koja ima primat u teorijskim i praktičnim odnosima, um i volju), te drugi atribut čovječjeg života - onaj prirodni, vitalni kojemu pripada moć. "Bijaše zabluda - to nas je učilo povijesno iskustvo od J. G. Fichtea do Bismarka - kad je stara njemačka idealistička filozofija (Kant, Fichte, Hegel) htjela razumjeti jednako izvorne pojave države i rata samo iz jednog od tih dvaju principa, umnoga duha. Ova zabluda nije manje velika od one čisto naturalističkog shvaćanja rata. Da je duh države, također nacionalne države, moć, ostalo je tim racionalistima sasvim prikriveno," (Scheler, 1915.:42).

Otklanjanje jednostranosti naturalizma i racionalizma ne znači, dakle, prema Scheleru, i ukidanje iz filozofije rata prirodnog i duhovnog. Protiv naturalizma govori iskustvo da rat većinom nije puka "borba za opstanak", nego "borba za viši opstanak" (već je Hegel skrenuo pozornost na činjenicu da su mnogi ratovi vođeni u ime ideja i time dokazivali svoju moć u spoju s onim vitalnim u čovjeka), za viši oblik egzistencije koja izlazi iz puko prirodnoga da bi u sebi povezala ono duhovno s, ratom oplemenjenim, prirodno-vitalnim. Temeljni pojmovi koji iznose na vidjelo bit rata nadilaze one naturalističke: ljubav, sloboda, volja, moć, zajednica. Zajednicu u njenim različitim oblicima (domovina, narod, nacija i država) Scheler naziva "jedinštvom ljubavi" (*Liebeseinheit*). Ipak, temeljni pojam koji otvara cijeli horizont razumijevanja rata u Schelera je nacija-država. U europskoj tradiciji to je na etničkoj osnovi izrasla politička zajednica ili "država naroda" s dodatkom duhovnoga ili kulturnoga dijela. Naciju kao politički kolektivni individualitet Scheler oštro odvaja od bilo kakvog interesno-pravnog povezivanja kakvo što je društvo. "Zadnji objektivni *telos* kojem usluži i svagda je služio rat - s onu stranu subjektivnih namjera ratnih vođa - nije drugo nego maksimalno duhovno gospodstvo na zemlji i prije svega: obrazovanje i proširenje bilo kojeg od četiriju oblika pravih jedinštava ljubavi, koji kao 'narod', 'nacije' itd. prikazuju suprotnost puko faktičkim i pravno oblikovanim zajednicama interesa." (Scheler, 1915.:14, i d.). Ratom nastaju nove ili proširene nacionalne zajednice. Schelerov je primjer sjeveroamerička Unija, moderna talijanska nacionalna država i njemačko carstvo. Zbog ukorijenjenosti rata u duhu nacije-države, Scheler odbija da "plemenito ime rata" ponesu tijekom povijesti često vođene borbe za uništenje pojedinaca i skupina, kao što su etnički, rasni i vjerski "ratovi" protiv Indijanaca, crnaca, židova, pogana; nadalje, ratovi radi "materijalnog dobitka" ili "namicanje ratom gospodarskih tečevina" (robova, zemlje, provincija, lena, feuda, kolonija te ostalih dobara; ekonomističko tumačenje rata). Ali, ne prihvaća niti ratove "radi pukog širenja životnog prostora za stanovništvo" (prodori

barbara, nacionalističko širenje *Lebensrauma*). Ratu u pravom značenju, s plemenitom duhovnom svrhom, ne može biti cilj "uništenje prirodnih ljudskih skupnih jedinstava, nego nova podjela kolektivnih duhovnih moći volje nad tim prirodnim jedinstvima" (Scheler, 1915.:16). Pravi rat nije "masovno ubijanje". Ratovi se ne vode, napominje Scheler, protiv individua, nego protiv država, protiv njihovih režima. "Prije svega, svako pravo vođenje rata počiva, analogno dvoboju, na viteškom načelu, implicira poštovanje i potvrđivanje osobnosti protivnika; da, dapače, podrazumijeva potvrdu i poštovanje duhovne voljne osobnosti protivnika, također i njegova mrtva organizma, to dublje i milosrdnije što je bolje i uspješnije na udar odgovorio eventualnim smrtnim protuudarom. Ovakvo je ubijanje, ubijanje bez mržnje, ubijanje s očuvanjem poštovanja" (Scheler, 1915.:56). A kršćanski zahtjev ljubavi prema neprijatelju, kao "bratu u bogu", ne znači i ukidanje neprijateljstva i rata. Nestanak ili ukidanje neprijateljstva i rata zahtijevalo bi ukidanje zemaljskih država i za kršćane je u osnovi moguće tek uspostavljanjem božje države. "Zemaljske države" po naravi su svojoj države rata, "država, tj. organizirani odnosi moći u jednoj grupi, i rat nastali su posvuda istodobno - i oni ostaju i padaju zajedno" (Scheler, 1915.:18).

Iz svega rečenog vidljivo je da rat nije pravni spor koji bi se dao riješiti pomoću nekih pravila, npr., međunarodnoga prava; nije niti puki interesni konflikt socijalnih skupina, ili pak država koje su postale instrumentom ostvarenja interesa tih socijalnih skupina (klasna teorija rata). Rat zapravo uopće nema socijalne korijene u užem smislu teorije društva kao interesno i pravno povezanih privatnih građana sa svojim socijalnim ulogama i odnosima ("građansko društvo").

Schelerovo doba, početak 20. stoljeća, još je moglo u praktičkom životu nacija, a to se kasnije potvrdilo u Drugome svjetskom ratu, pružiti potporu ovakvim stavovima: "Samo kao izvorna zajednica života i volje - što država faktički jest - čija organizirana volja jest i važi prije individuuma, i kao jedinstvo moći, prava i vrijednosti koji su neovisni o interesima upravljanim mogućim ugovorima, čije postavljanje prava ili priznavanje tek čini mogućim faktičke 'ugovore', samo takva država može biti smisleno gledana kao subjekt rata" (Scheler, 1915.:27). Takva država u svome nacionalnom duhovnom identitetu potvrđuje Schelerovu "materijalnu etiku vrijednosti", povezuje i njeguje kulturne ili "duhovne vrijednosti" (kojih su nositelji spoznaja, umjetnost, pravo, filozofija), "vitalne vrijednosti" (snagu, plemenitost, zdravlje naroda i pojedinaca u njemu) i religijske "vrijednosti svetog". - "Smisao i egzistencija nacija i nacionalnih država počivaju dakle isključivo na nad-utilitarističkim riječima, na vrijednostima života i kulture, na moći, časti i duhu" (Scheler, 1915.:29). U ratu ih one promoviraju i potvrđuju: "Da, država koja vodi rat je država u najvišem aktualitetu svoga dobitka" (Scheler, 1915.:35). Zato i nema prirodnih granica nacija kojima bi se one trebale prilagoditi. "Država ne ovisi o 'okolnome svijetu' prirodno danog naroda: ona ga obrazuje, ona tek traži teritorijalni okolni svijet koji je duhovnom i voljnom pravcu svojeg narodnog ili nacionalnog jednostavnog ili pomiješanog substrata primjerena veličina akcije i pravac. Dakle, rat je, kao što je ispravno istaknuo već Treitschke, jednako izvoran kao i egzistencija države ili množine država" (Scheler, 1915.:35).

Ono što je ovdje na metafizički način spojeno, jedna je interpretacija novovjekog metafizičkog političkog sklopa: subjekt-supstancija (Hegelov metafizički sklop) - narod (etnički, prirodni, vitalni element) - nacija (politička, tj.državna i

duhovna voljna i kulturna komponenta) - volja - moć - vlast - teritorij - rat. Kasnije u tekstu Scheler to još jednom jasno potvrđuje: "Država, to je na prvom mjestu jedna duhovna osobnost volje, izgrađena na vitalnom cjelokupnom organizmu naroda" (Scheler, 1915.:43). Nacija je u novovjekovnoj tradiciji filozofije subjekta shvaćena kao ozbiljena relacija subjekta i objekta u kojoj se ona kao osobni duhovni subjekt objektivira, opredmećuje kroz segmente državno-društvenog života u cijelosti (kroz narod u etničkom smislu, te kroz gospodarski, politički i kulturni život), te oni postaju segmentima nacionalnog bitka - gospodarstvo postaje nacionalnim (a ne društvenim) gospodarstvom, politika nacionalnom politikom kultura nacionalnom kulturom ("kultura u službi nacije"). I u Schelera nalazimo sličnu postavku: "Duhovne kulturne vrijednosti su osobne, individualne, nacionalne, u najvišem slučaju europske ili ruske ili kineske ili indijske, isto tako snagom svog izvora kao i prema svojoj punoj razumljivosti" (Scheler, 1915.:47). S tog je stajališta razumljivo da "rat ima za kulturno stvaranje eminentno pozitivno značenje, tako što on postojećim nadarenostima pušta da ponovno duboko utonu u stvaralačke izvore nacionalnog i osobnog duha" - "U svemu, u državnom životu, u pjesništvu, u muzici postaje se iznenadno ponovno svjesnim duboke sveze s prošlošću". - "Veliko pisanje povijesti stoga je uvijek posljedična pojava rata" (Scheler, 1915). I upravo zato, zbog takva korijena rata koji seže duboko u ono duhovno, najviši idealni tip ratnika nije više samo na vitalni bitak naroda reducirani heroj, nego do duhovnih izvora individualnog i zajedničkog bitka uzdignuti genij.

Pri kraju ovog osvrtu na Schelerovu filozofiju rata spomenimo da se on u sklopu svoje filozofije slaže i s Hegelovom filozofijom povijesti. Rat je i njemu "dinamički princip *katexochen* povijesti". Mir i rad prilagođavanje su postojećemu, postojećim porecima vrijednosti i socijalnim odnosima moći, gospodstva i vlasti: "Pozitivističko-pacifistička teorija povijesti, koja svoje protivnike rado označava 'reakcionarima', stoga je sama faktički ultrareakcionarna, budući da načelno poriče sve dinamičke snage povijesti za obrazovanje novih odnosa moći u korist samo statičkog načela uzdižućeg 'prilagođavanja' na dane odnose moći" (Scheler, 1915.:20). Ratovi su u povijesti činili prekretnice i poticali nove uzlete duha. "Velika grčka filozofija Platona i Aristotela nije misлива bez perzijskih ratova; filozofija Hegela s njenim jakostima i slabostima nije misлива bez Napoleonovih nastojanja oko francuskog svjetskog imperijalizma" (Scheler, 1915.:95).

## Teologija rata

Scheler je uvođenjem genija (ne i najvišega idealnog tipa duhovne osobe u njega - sveca) u filozofiju rata približio rat metafizičko-teologijskim razmatranjima. Navedimo i jedan njegov podnaslov: "Uz metafiziku rata". Izlaganje stavova iz tog poglavlja poslužit će nam kao uvod u završno razmatranje mogućih disciplinarno-filozofijskih pristupa ratu - teologiji rata. Uostalom, pod riječju metafizika Scheler uvijek misli na uvide (u tadašnjoj fazi, doduše, na pozadini kršćansko-katoličke religije) u "apsolutne predmetne zbiljnosti", u "apsolutne stvari", u *ens a se*. Budući da je za uvid u te "stvari" potrebna posebna duhovna priprema, posebna ustrojenost ili stanje duha, uz osobiti "duhovni uzlet" čovječje duhovne osobe, rat se, zbog životnog raspona, dubine i intenziteta doživljava u kojima se uspostavlja na ljudskoj razini - kroz naciju uspostavlja kao sveza "vitalnog i duhovnog", a na svjetskoj razini

kao sveza nebeskog i zemaljskog - nosi u sebi mogućnosti izuzetnog stanja duha i odgovarajućih izravnih metafizičkih uvida. Ponajprije, pojedinac u ratnim trenucima spremnosti sebežrtvovanja i nagnuća za potvrđivanjem pred nacijom (koja po svojoj biti prethodi njegovu pojedinačnom bitku), doživljava njezin realitet kao "cjelokupne osobe". Nadalje, u uzvišenom doživljaju duhovnog uzleta istinski religiozni pojedinci, kao "skup osobnih duhova", doživljavaju sebe kao "braću", kao "djecu božanskoga oca" i kao članove Crkve, tj. "mističkog tijela Isusovog" (Scheler, 1915.:81. i d.). "Jedan je put otvoren, jedan se izvor otvorio, koji vodi na granicu gdje počinje religija i njen svijet" (Scheler, 1915.:82).

Rat nam otvara i duhovne oči za uvid u pravi odnos života i smrti koja nije puko tjelesno-duševno umiranje: "Genij rata sprijateljuje naše duhovne oči (nakon što prvi zastrašeni gledatelj prevlada zvižduču kuglu) sa smrću." (Scheler, 1915.:83). Genij rata vodi našu osobu dalje i iznad tijela i tjelesnog života, iznad slave kao puke zemaljske besmrtnosti pred vrata kroz koja ratnik *homo religiosus* ulazi u besmrtnost. "Svatko postaje metafizičarem ako svatko može postati herojem! Jer prava spekulacija - u suprotnosti spram pozitivne znanosti - samo je herojstvo misli; tako da heroj može također biti nazvan 'praktičkim metafizičarem'" (Scheler, 1915.:84).

No "genij rata" vodi ratnika heroja još dalje, do doživljaja rata kao "božanskog suda", "na vrata doživljaja božanskog realiteta i njegovih svetih pukovnija". Ovdje se otvara tema teologija svih konfesija: odnos boga i rata. U svome kršćanskom religijsko-metafizičkom oduševljenju ratom, Scheler nas je uveo u jednu od najsloženijih tema vezanih uz razmatranje rata.

Ostavimo li po strani islamsku teologiju rata, njezino poimanje "svetog rata" i "svetog ratnika", koje bi valjalo posebno istražiti, u povijesti Zapada, kao "židovsko-kršćanske civilizacije", stalno prisutni pokušaji teističkog opravdavanja rata "božjom voljom", "božjom pravdom", "božjim sudom". U *Bibliji*, posebno u *Starom zavjetu*, mnoštvo se strašnih plemenskih ratova i masovnih pokolja opravdava Jahvinom naredbom ili počinja uz njegovu pomoć. Na primjer, u "svetom ratu" protiv Midjanaca (*Knjiga brojeva*, 31) Izraelci su, slušajući osvetničku naredbu Jahve, pod vodstvom Mojsija potpuno uništili to pleme: pobili su muškarce, žene i djecu, potpuno razorili gradove i naselja, a zadržali samo stoku i "žene koje nisu poznavale muškarca". Moderna civilizacija, sljednik te starozavjetne civilizacije, takav "rat" naziva genocidom. U *Ponovljenom zakonu*, s podnaslovom "Sveti rat", nagovora se Izraelce na osvajanja i izdaju naredbe i upute za zauzimanje gradova i uništenja naroda: "Kad ti ga Jahve, Bog tvoj, preda u ruke, sve njegove muškarce pobij oštrim mačem! A žene, djecu, stoku, sve što bude u gradu - sav plijen - uzmi sebi, i uživaj plijen od svojih neprijatelja što ti ga daje Jahve, Bog tvoj. Tako čini sa svim gradovima koji budu vrlo daleko od tebe, koji ne budu gradovi ovih naroda ovdje." Odavno su se teoretičari biblijskih ratova sporili o tome treba li te ratove tumačiti gospodarskim motivima, dakle podvesti pod gospodarski pojam rata (aristotelijanski ili marksistički), a religijsko ili mitsko shvatiti samo kao "ideologijsku nadgradnju gospodarske baze", ili pak zagovarati mišljenje o začecima političkog pojma rata u kojemu religija služi političkoj legitimaciji vladarskih ratno-osvajачkih odluka, do pokušaja da se ostane na "slovu" i istini *Biblije* i razvije religijski pojam rata, nazvan "svetim ratom", ratom protiv krivovjeraca, mnogobožaca i neznabožaca "u ime Božje", "po naredbi Božjoj" i radi širenja "istine Božje". U *Starome zavjetu* rat se, doduše, shvaća kao čin u ime

i slavu "našega Boga", za razliku od bogova drugih naroda (Scheler to naziva "henoteizmom najstarijeg židovstva i njegova plemenskoga boga Jahvea"; (Scheler, 1915.:86). No možemo se složiti sa Schelerom da kršćanstvo "u osnovi ne poznaje institut svetog rata". To nisu bili ni križarski ratovi koji su imali "partikularne svrhe", a ni ostali europski "vjerski ratovi" (Scheler, 1915.:102., bilj. 2). Pojam i smisao sintagme "sveti rat" naznačuje ili oružano očuvanje već prisutnog svetog, ili uvođenje od strane "božjeg naroda" i *homo religiosus* svetoga u život kako bi se otvorio "prostor" (osobiti sklop "neba i zemlje", "novi Jeruzalem") za prisutnost boga, božanske istine, pravednosti, dobrote. No, ostaje, dakako, otvorenim pitanje nije li već u ideji takav čin koji se temelji na ratu proturječan? Ratovi se vode protiv ratnih neprijatelja, u ovom slučaju protiv bezbožnika ili krivovjercu. Ako su ratni protivnici krivovjerci, onda nije riječ o svetom ratu nego o vjerskim ratovima, poznatima u povijesti i u suvremenosti. Pitanje, je li uopće moguć sveti, dakle, posve religiozni rat i *jus belli* (u kojem se određuje neprijatelj) neke religijske zajednice protiv skupina ili zajednice bezbožnika, tj. protiv modernih ateista, kao po naravi ideološke i političke skupine, a da se sukob (kao što je to već razumio Schmitt) prethodno nužno ne spusti na političku razinu, da se ne politizira i čak podržavi i tada, ako treba, kao politički čin i inter-nacionalizira, i postane ratom između nacionalnih entiteta? Uostalom, možemo se složiti sa Schmittovim mišljenjem, prema kojemu takva vrsta "rata" ne može postati ni sukobom dvojice ravnopravnih protivnika, te mu je stoga imanentna sklonost masovnom uništenju protivnika. Može li, dakle, religijska zajednica voditi rat, a da ne postane političko jedinство i ovosvjetska politička moć, ili da religiji ne podredi političku državu? Schmitt i na to pitanje odgovara: "Religiozna zajednica, crkva, može od svojih pripadnika zahtijevati da za njeno vjerovanje umru i mučenički stradaju, ali samo radi vlastitoga duševnog spasa, a ne za crkvenu zajednicu kao tvorevinu moći u ovostranosti; u protivnome, ona postaje političkom veličinom; njeni sveti ratovi i Križarski ratovi su akcije koje kao i ostali ratovi počivaju na odluci o neprijatelju" (Scheler, 1915.:48.; usp., Scheler, 1915.:37). Sukoba pak između crkve i države, između Pape i cara već je bilo u povijesti, i to nisu bili sveti ratovi.

Ostaje još otvorenim pitanje može li se "sveti rat" možda shvatiti kao pohod Božje vojske protiv krivovjernih i grijehnika, kao što je to slučaj u Ivanovoj *Apokalipsi*. No, tim pitanjem već napuštamo "racionalnu teologiju" samoga rata i ulazimo u mit o apokaliptičkoj eshatologiji i teističkoj teologiji Božje intervencije u svijet. Kako ne bismo lutali bespućem mogućih pretpostavki i teologijskih rješenja, svest ćemo dalja izlaganja na stavove o ratu poznatih autoriteta teologije - A. Augustina i T. Akvinskoga.

Augustin određenije o ratu govori u 19. knjizi svoga djela *De civitate Dei*. Knjiga počinje raspravom o najvišem dobru, kao krajnjoj svrsi kojoj teže pojedinci i zajednice (individualno blaženstvo i mistična zajednica s Bogom). Pri tomu je jedno od obilježja dobra - mir. Augustin se posebno potrudio oko toga da dokaže, inače već i prije njega često ponavljano misao, da je cilj rata pobjeda, a svrha mir. Budući da nema niti jedne "naravi", kaže on, koja u svemu što čini ne žudi za mirom kao dobrom, onda tomu teže i ljudi u kako se god mahnitom ratu zatekli. Jer, oni koji hoće rat, žele zapravo pobijediti i postići nestanak razdora ili "slavni mir", dok prekidanje mira nastaje iz želje za drukčijim mirom koji bi bio prema njihovoj želji (usp., *De c. Dei*, knjiga XIX., 12). Pritom Augustin izlaže sve vidove mira: "Mir je

tijela uređena smjernost dijelova; mir je nerazumne duše uređena smirenost njenih radnji; mir racionalne duše je uređeno suglasje spoznaja i djelovanja; mir tijela i duše je uređen život i zdravlje živućega; mir smrtnog čovjeka i Boga jest vjerom uređena pokornost vječnom zakonu; mir među ljudima je uređena sloga; mir u obitelji je uređena sloga pripadnika u odnosu na zapovijedanje i pokornost; mir u državi je uređena sloga građana s obzirom na vladanje i pokoravanje; mir u nebeskoj državi je najuređenija i najsloženija zajednica uživanja Boga i uživanja međusobno u Bogu; mir svih stvari je spokojnost reda (*tranquillitas ordinis*). Red je raspodjela jednakih i nejednakih stvari, koja svakom dodjeljuje njegovo mjesto." (Augustinus, 1953.:289.; podcrtao M. G.). I, zaključuje Augustin, moguće je zamisliti jednu vrstu mira bez rata, ali nije moguć rat bez mira. To ne proizlazi iz biti rata, nego iz biti samih naravi u kojima je rat ili koje vode rat, koje moraju po sebi biti utemeljene u bilo kakvome miru. Rat je suprotnost miru kao redu ili skladnom odnosu dijelova neke naravi. Rat "nije drugo nego protivništvo (*adversitas*) i sukob (*conflictus*) stvari među sobom" (Augustinus, 1953.:242). Ovih nekoliko stavova o miru i ratu, što smo ih naveli iz Augustinova glavnog djela, pružaju uvid u samu osnovu teologijskog razmišljanja o ratu. Kao što se, primjerice, pojmovi reda i pravde u teologa, posebice u Augustina i T. Akvinskoga, razmatraju na svim razinama bitka, od duševnog preko državnog do kozmičkog, tako je i s pojmovima mira i rata. Kad razmatra rat i mir Augustin, nije sklon pukom moraliziranju, politiziranju ili psihologiziranju. Diže ih on na razinu mogućih kozmičkih odnosa i zbivanja, i potom uvodi u ljudski bitak (u sve njegove dijelove) koji razmatra kao dio kozmičke cjeline. Rat je svaka adverzija i konflikt između stvari unutar reda u kojemu im je (božanskom mudročću i činom stvaranja) dodijeljeno mjesto primjereno njihovoj naravi, bilo da je riječ o odnosima u obitelji, o odnosu duše i tijela, o odnosu dijelova nagonске duše međusobno itd. Poraz u ratu znači uvođenje reda u kojemu svaka sukobljena strana ponovno zauzima mjesto u bitku primjereno njezinoj od Boga stvorenoj naravi. Svaki rat, kao pojava nereda i nepravde, kao poremećaj naravnih odnosa među stvarima, pa stoga i među ljudskim stvarima i među narodnim zajednicama, na posljetku završava mirom.

U Augustinovu glavnom teologijskom djelu izostala su razmatranja o gospodarskim i političkim aspektima rata. Pravnom pak aspektu više je pažnje posvetio T. Akvinski. "Pitanje o ratu" on razmatra u teologiji prava, kojim otvara niz pitanja: pitanje o etičkom i političkom dobru, o državi, vladaru, upravljanju, pravu, miru, pravu naroda. Pojmovno, u T. Akvinskoga, za razliku od kasnijih pravnih teorija (npr., Hobbesove teorije o prirodnom stanju kao ratu sviju protiv svih koje prethodi civilnom stanju), mir pojmovno prethodi ratu. Mir je "sloga u redu". Naime, mir nije bilo kakva sloga (npr., zlih i nepravednih ujedinjenih zločina radi), nego, a to je uvijek stav onih filozofa i teologa koji pretpostavljaju konačne odredbe stvari i dovršen ili ostvariv vječni "red stvari", sloga u kojoj svatko može postići svoju naravnu svrhu i smirenje u toj svrsi kao dobru životu. Tek tako, kao pozivanje na uspostavu pravog reda stvari i mira koji odgovara od Boga stvorenoj naravi svega ljudskoga, može se razumjeti neobični i rijetki Isusov iskaz u *Evandjelju po Mateju* (10, 34): "Nemojte misliti da sam došao donijeti na zemlju mir! Nisam došao da donesem mir, nego mač. Da, došao sam da rastavim sina od njegova oca, kćerku od njezine majke i snahu od njezine svekrve." - "Tko više ljubi oca ili majku nego mene, nije me dostojan." Posljednja rečenica govori o smislu onog rata koji se na zemlji pojavio s Isusom: sinovljeva ljubav, primjerice, ne može se svesti na ljubav unutar

obitelji, nego je on, kao čovjek, mora nadići i uzdignuti se do ljubavi spram Sina Božjega i Boga Oca samoga. Time se uspostavlja red ljubavi, i pojedinac se uključuje u svjetski red mira.

I u odnosima među državama mir načelno i kao svrha prethodi ratu, jer iako je cilj rata poraz (ne uništenje) ratnog protivnika, njegova je svrha uspostavljanje mira utemeljenog u novim, pravednijim odnosima. "Zbog toga svi koji ratuju nastoje ratom steći nekakav savršeniji mir nego što su ga prije imali" (Akviski, 1990.:215). Još je određeniji Augustin u *Poslanici Bonifaciju* koju Akviski navodi ne bi li potkrijepio svoj stav: "Ne traži se mir da bi se vodio rat, nego se vodi rat da bi se postigao mir. Zato budi miroljubiv i onda kad vodiš rat, da one protiv kojih se boriš pobjedom privedeš do probitačnog mira" (Akviski, 1990.:221). Pretpostavka pak mira jest ljubav, kao moć koja ujedinjuje, donosi red i sklad. I neprijateljstvo kod krijeposnoga čovjeka ne smije se nikad prometnuti u mržnju, da bi se prestanak neprijateljstva i život u miru mogao preobratiti u prijateljstvo u kojemu se, prema Aristotelovom određenju prijateljstva, drugome želi jednako dobro kao i sebi. No ova aristotelijanska razina prijateljske ljubavi iz *Nikomahove etike* u T. Akviskoga dobiva kršćansko teologijsko utemeljenje. Očito, oslanja se na rečenice koje su često bile predmet sporenja iz *Evandjeља po Mateju* a o ljubavi spram naprijatelja: "A ja vam kažem: Ljubite svoje neprijatelje i molite za one koji vas progone, kako biste postali sinovi svoga Oca nebeskoga, koji čini da njegovo sunce izlazi nad zlima i dobrima." - "Dakle: budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!" (*Evandjeļa po Mateju, 7/44*).

Razmatrajući rat, T. Akviski se više ne vraća pitanjima podrijetla zla, grijeha, mržnje, nesloge, svade, sporenja, kako bi tako teologijski osvjetlio mogućnost pojave rata među državama. Smještajući razmatranje rata u teologiju prava, on se, zapravo, mora pitati o opravdanju rata, o pravednom razlogu rata, koji se izvodi iz prava na ratni otpor. Pitanje je, dakle, o pravednom ratu vladara ili države radi obrane zajedničkog dobra građana države od (vanjskog) neprijatelja koji ugrožava to dobro te kažnjavanja onih koji čine nepravde. Neprijatelj ovdje, prema određenju, nije politički neistomišljenik, kao kasnije u C. Schmitta, nego onaj tko ratom ugrožava dobro državne zajednice.

Ratovi nisu, i tu je T. Akviski suglasan sa svim pravnim teoretičarima, masovni sukobi naroda kao civila, niti pljačkaški pohodi različitih skupina. Da bi odgovarali pojmu rata, moraju ih voditi vojnici ili vojne postrojbe država i njihovih vladara. Samo se tako može za pojedinca moralno opravdati ono iz *Biblije* poznato opasno "laćanje maća". Pritom, da bi potkrijepio svoj stav, T. Akviski ponovno navodi Augustinove rečenicu, ovaj put iz knjige *Protiv Fausta*: "Želja da se naškodi, osvetnička okrutnost, nezasitnost i nepomirljivost duha, divljaštvo u borbi, žudnja za vladanjem i sve tome nalik u ratu, s pravom se osuđuje" (Akviski, 1990.:221).

Slijedili smo filozofijsko razmatranje rata tijekom povijesti, u različitim disciplinarno filozofijskim pristupima i u slijedu od materijalno-gospodarskih tumačenja motiva rata do duhovnih, od filozofije gospodarstva do teologije. U početku nam se činilo da se različiti filozofijski pristupi ratu mogu i povijesno locirati, te da su, na primjer, religijski i čisto gospodarski, pa, možda, i nacionalistički ratni sukobi, te njihova filozofijska utemeljenja, iza nas. Međutim, što smo dublje ulazili u bitne odrednice rata i proučili pozadinu ratova 20. stoljeća, otkrili smo da suvremeni ratovi imaju gotovo sve dosad utvrđene bitne odrednice, da u sebi nose gospodarske,

političke, nacionalne, a nerijetko i religijske atribute. Zbunjenost filozofa činjenicom rata u suvremenom dobu, koje pokazuje znakove velikog znanstvenog, tehnološkog, gospodarskog, političkog i cjelovito socijalnog povijesnog preokreta, ponekad prepoznatog kao razdoblje napuštanja modernoga doba u cijelosti i ulaska u razdoblje postmoderne, nadalje, zbunjenost tendencijom da se svaki rat i danas preobražava u totalni, tj. da se u ratni sukob uvlači sve "socijalne resurse", od gospodarskih do kulturnih, da bi upravo u tim dimenzijama, primjerice, duhovnim ili, u socijaliziranom vidu duhovnosti, rat tražio i svoje legitimiranje, štoviše da rat upravo te dimenzije - koje bi, poput, primjerice, nacionalnog vida državnosti, trebale postupno prelaziti u povijesnu prošlost - iznova aktualizira u svoj njihovoj dubini, zbunjenost, dakle nad svojevrsnom nepovijesnošću rata, dovodi do sporenja u određenju biti suvremenog rata, njegove nužnosti i krajnje svrhe. Sukladno upitnosti same biti i smisla rata, javljaju se kolebanja i sporenja u vezi s idejom i mogućnošću mira. Kazali bismo, dakako, uz nužni oprez zbog mogućeg promašaja same stvari, da bi se, oslanjajući se na teorije što smo ih ovdje izveli kao na putokaze razmišljanja, trebala donekle razotkriti bit suvremenih i budućih ratova.

#### LITERATURA

- Akvinski, Toma (1990.) *Država*. Zagreb: Globus.
- Aristotel (1988.) *Politika*. Zagreb: Globus.
- Augustinus, Aurelius (1953.) *Der Gottesstaat* I.-III., Salzburg: O Müller.
- Biblija*. (1969.) Zagreb: Stvarnost.
- Clausewitz, Karl v. (1937.) *Vom Kriege*. Berlin: K. Linenbach.
- Grotius, Hugo (1869.) *Das Recht des Krieges und Friedens*. Berlin: L. Heinemann.
- Hegel, G. W. F. (1974.) *Frühe politische Systeme (System der Sittlichkeit)*, str. 13.-103.) Frankfurt a. M.: Ullstein Verlag. (1966.) *Filozofija povijesti*. Zagreb: Naprijed. (1955.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner.
- Huizinga, Johan (1970.) *Homo ludens*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Kant, Immanuel (1966.) *Metaphysik der Sitten*. Hamburg: F. Meiner.
- Mühlman, Wilhelm E. (1943.) *Rat i mir*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Scheler, Max (1955.) *Gesammelte Werke IV., Politisch-pädagogischen Schriften*. Bern: Francke Verlag. (*Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915.; *Europa und der Krieg*, 1915.; *Der Krieg als Gesamterlebnis*, 1916.)
- Schmitt, Carl (1990.) *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humboldt. (1970.) *Politische Theologie*. Berlin.



# WAR AS A PHILOSOPHICAL THEME

Milan Galović

## Summary

*The study is a part of the wider conceived philosophical study of war as a "phenomenon" which follows man through his history as a destiny, and also the attempt to comprehend the possibilities and reality of contemporary "technological era". Starting with the relevant philosophers, from Aristotle to C. Schmitt, this work is attempt to see war as a philosophical theme through philosophical disciplines, from economy to religion. Besides economic and political, the special emphasize has been put on philosophical research of cultural or spiritual fundamentals of war. That is the reason why the theological fundamentals of war, from exegesis of some Biblical standpoints to thinking of the great theologians of the Middle Ages, have been addressed at the end of the study.*

*In this way, there is an open possibility for the continuation of the study by addressing philosophical fundamentals of the contemporary political war theories, spiritual and national roots of the war and liberal-pacifist theories. It is certain that such research must take into consideration all changes that occurred in the very essence of the war, caused by a shift toward technological perfection, the war reality becoming virtual and bringing closer of the pacifist and the bellicose discourse.*

*Keywords:* war, peace, history, philosophy, theology, mind, law, politics, nation