
Rat, politika i nacija Nedostatnost von Clausewitzova političkog određenja rata

MILAN GALOVIĆ*

Sažetak

Studija je prilog diskusiji o određenju rata u novome vijeku, s posebnim osvrtom na moderne rasprave. Razmatranjem biti politike i nacije, s osloncem na teoriju politike C. Schmitta, te uzimanjem u obzir oblika nacionalnooslobodilačkih ratova, autor pokazuje nedostatnost von Clausewitzova instrumentalno-političkog određenja rata. Pritom iznosi većinu zamjerki koje su se upućivale toj teoriji. Nakon izlaganja drugih teorija, poput teorije čistog rata, odvojenog od politike, i teorije egzistencijalnog rata, u kojem se tek oblikuje i do egzistencije dolazi neka politička zajednica, autor sustavno izlaže moderni pojam nacije i njemu primjereno određenje rata. Pri određenju nacije oslanja se na novovjekovnu filozofiju subjekta, posebno onu G. W. F. Hegela, te na promišljanje nacije i rata u M. Schelera. Studija na kraju pokazuje da su međunarodni odnosi još uvelike određeni nacionalno utemeljenom politikom, te da suvremeni ratovi imaju mnoga obilježja međunacionalnih i nacionalnooslobodilačkih ratova.

1. Rat i politika

Duga je povijest ljudskih sporenja, sukoba i neprijateljstava. Sukob oko političkih, pravnih, etičkih, religijskih i drugih načela i ideja tek je intelektualni spor i borba argumentima, razlozima i obrazloženjima. Načela i ideje međusobno ne vode rat. Ali intelektualna polemika u socijalnom okruženju može se preobraziti u *ideologijsku borbu*, potaknuti socijalne podjele i sukobe, politizirati se i dovesti do uporabe sile. Protivnik tada više nije samo *ideologijski protivnik*, on je i *politički protivnik*. Međutim, uporabom sile on postaje *egzistencijalnim protivnikom*, neprijateljem. Moć ideje, u vezi s kojom je do spora došlo, prožela je političku i socijalnu zbilju, preobrazila intelektualne protivnike u egzistencijalne neprijatelje i napokon dovela do borbe na život i smrt. Politika je u ovom slučaju samo posrednik između ideologijske borbe i egzistencijalnog sukoba socijalnih skupina, naroda i država. No u novom vijeku svjedočili smo i procesima drukčijeg usmjerenja: socijalne skupine i narodi svoje zbiljske, egzistencijalne interese i konflikte ne preobražavaju izravno u neprijateljske sukobe, nego ih ponajprije ideologiziraju i, da bi ih doveli do zbilje, politiziraju, te u ekstremnim slučajevima političko neslaganje prave u ratni sukob. Stav o egzistencijalnom korijenu ratnog ne-

* Milan Galović, redoviti profesor na Tekstilno-tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

prijateljstva nije nov i nalazimo ga, primjerice, i kod teoretičara politike i rata C. Schmitta u knjizi *Pojam političkog*: “Rat, spremnost na smrt ljudi koji se bore, fizičko ubijanje ljudi na strani neprijatelja, sve to nema normativni, nego samo egzistencijalni smisao, i to u realnosti situacije zbiljske borbe protiv zbiljskog neprijatelja, a ne u bilo kakvim idealima, programima ili normativitetima. Nema nikakve racionalne svrhe, nikakve tako ispravne norme, tako uzornog programa, nikakva lijepog socijalnog ideala, nikakvog legitimiteta ili legaliteta koji bi mogao opravdati da se ljudi za njih međusobno ubijaju /.../ Ni etičkim niti jurističkim normama, ne može se utemeljiti rat. Postoji li zbiljski neprijatelj u značenju primjernom bitku, kako je on ovdje mišljen, tada je smisljeno, ali samo politički smisljeno, da ga se, ako je nužno, odbije i s njime bori.” (Schmitt, 1991.: 49. i d.). Bez obzira, dakle, na idejni spor ili egzistencijalni interes, politika se javlja kao sfera posredovanja, tj. ratni sukob mora postati i “politički smisljenim”. Takav položaj politike ponukao je K. von Clausewitz na glasovitu odredbu rata u 8. knjizi njegova djela *O ratu: rat je nastavak politike drugim sredstvima*, naime oružanom silom. Prema njemu, dakle, bez obzira na pretpolitički korijen spora, bilo da je on idejne ili, primjerice, egzistencijalno gospodarske naravi, tek politički do krajnosti intenzivirani sukob, koji suspendira raspravu, dovodi do rata kao egzistencijalne borbe na život i smrt.

Prema von Clausewitzovoj političkoj teoriji rata, ljudi ne ratuju ni kao prirodna, tj. pretpolitička, niti kao duhovna, natpolitička ili nadržavna bića. Uostalom, po prirodi i kao puko prirodno biće, čovjek ne može biti ni dobar ni zao. Freudov *eros* i *tanatos*, na primjer, ne vode nužno i po samom pojmu do ratnog prijatelja i neprijatelja, niti je razumljiva popularna teza da smo rat naslijedili od svojih prirodnih predaka, dakle riječ je o prirodnome ratničkom atavizmu. Tek kao socijalno i za život u političkoj zajednici odgojeno *političko* i *moralno* biće, kao biće koje žudi za *političkim* priznanjem, dakle tek kada stupi u političku zajednicu s drugima, postaje čovjek za rat spremnim bićem. Takozvano prirodno stanje – uobičajilo se, od Th. Hobbesa nadalje, bez pravog obrazloženja, rat, mir, divlje prirodne i ozakonjene civilne odnose imenovati “stanjem” (*status*), riječju iz koje je smisljeno nastala, na primjer, njemačka riječ za državu: *Staat* – prije države i zakona, jest život pun svakojakih sukoba, ali to još nije politikom posredovano “ratno stanje”. “Ratno stanje” je, prema političkoj teoriji rata, proizvod “civilnog stanja”. Ne ratuju pojedinci ili puke skupine protiv pojedinaca i skupina – dvoboji ili razbojništva još nisu rat – nego politička jedinstva, narodi i njihovi vojno ustrojeni pripadnici. Utoliko nema smisla izvoditi rat iz dvoboja ili agonalne, nadmetačke naravi čovjeka. Uostalom, sudionici dvoboja ne moraju biti neprijatelji. Neprijatelj u ratnom smislu nije neprijatelj nekog pojedinca ili skupine, nego ponajprije političkog jedinstva, nacije, države. Rat nije sukob pojedinaca, nego država s državama ili s narodima koji se tek oblikuju u državu, u kojemu su se pojedinci odrekli privatnog statusa i postali javna bića, vojnici, agenti naroda ili države. U ratu je protivnički pojedinac-vojnici zapravo nedohvatljiv kao čovjek. Zato u ratu i nisu primjenjiva sva moralna načela koja važe za civilni život, posebno, primjerice, moralna maksima “ne ubij”. Čak i kao etnički ili nacionalno određeni pripadnik naroda, pojedinac je tek na vojnika svedeni ratnik toga naroda. Mržnja ne može biti usmjerena protiv pojedinog vojnika kao čovjeka, mržiti neprijateljskoga vojnika nije moguće, a mržnja spram cijelog naroda izlazi izvan vojno-ratnih odnosa i vodi pretvaranju cijelog naroda u neprijatelja. No može li cijeli narod kao narod odlučivati o ratu ili biti krivac za rat? O izostanku

mržnje u ratu govori već Hegel: “Noviji ratovi su stoga vođeni ljudski i osoba nasuprot osobe ne stoji u mržnji. Osobna neprijateljstva nastupaju najviše u predstražama, ali u vojsci kao vojsci neprijateljstvo je nešto neodređeno, ono ustupa pred dužnošću koje se drži svaki spram drugoga” (Hegel, 1972.: 294).

Politička podjela, politička asocijacija i disocijacija, kao što se izražava Schmitt, politički prijatelj i neprijatelj potrebni su da bi pojedinac u “višeumnom”, pluralističkom i interesno podijeljenom društvu zadobio vlastitu političku granicu, mjeru i politički lik. Utoliko neprijatelj, jednako kao i prijatelj, mora biti ljudski i politički izjednačen, na istoj ljudskoj razini, a ne “divljak”, “barbarin”, rob, sotonizirani pojedinac i sl. Tipovi rata ne mogu se određivati prema tipovima neprijatelja, kao što su barbarski neprijatelj, rasno uniženi neprijatelj, kriminalizirani neprijatelj, itd. Tek rat može, parafrazirajmo Heraklita, iznijeti neke kao robove, a neke kao slobodne – u terminologiji novoga vijeka to znači: nacionalno oslobođene – ali u međusobni rat ne mogu stupiti robovi i slobodni. Robovi moraju, kao što je to Hegel razvio u *Feneomenologiji duha* u poglavlju o “gospodstvu i ropstvu” (*Herrschaft und Knechtschaft*), prethodno stupiti u proces ljudskog priznavanja u otvorenu stupanju u borbu na život i smrt za slobodu (Hegel, 1952.:141 i d.).

Podređivanje rata politici proveo je von Clausewitz uključivanjem rata u finalni nexus *sredstvo – cilj – svrha*. Rat je u vojnom smislu primjena *oružane sile*, tj. državom legitimiranog oružanog nasilja u borbi protiv oružane sile neprijateljske države. *Borba* je, prema von Clausewitzu, djelatni dio rata u kojemu se neprijatelji nadmeću moralno i fizički, dok je *bitka* u njegovu dobu težišna ili krajnja koncentracija snaga u kojoj dolazi do ratne odluke. Rat u cijelosti, pak, političko je *sredstvo* kojemu je prvi, najbliži *cilj*, vojna pobjeda, tj. poraz protivnika. Cilj je, naime, stvar strategije ili vojnog dijela vođenja rata, dakle ono prvo čemu rat smjera. Ali, dok je ratna pobjeda strateški cilj, u sklopu političke *svrhe* koja je postavljena donošenjem političke odluke o ratu, ona je tek sredstvo. Još od Aristotela, preko skolastike, do u današnje doba zastupa se stav da je *mir* svrha rata. To je prihvatljivo u teoriji u kojoj je mir, primjerice, prema A. Augustinu *stanje reda i pravde* među državama, a rat, kao poremećaj toga stanja, “protivništvo (*adversitas*) i sukob (*conflictus*) stvari među sobom” (Augustin, 1953.: 242) uzrokovani nekim nepravednim činom. Pravednim ratom i pobjedom iznova se uspostavlja stanje reda i pravde. No, prema von Clausewitzu, svrha rata je takav mir u kojemu se politička volja neprijatelja podređuje političkoj *volji pobjednika*, koju, pak, volju od početka vodi određeni politički *interes* koji je doveo do odluke o ratu. Svrha rata nije postignuta ni pobjedom niti mirom naprosto, nego kad pobjednička država ozbilji svoj politički interes kojemu je neprijateljska država bila smetnjom. Politička svrha je pravi pokretač rata, a *politički kraj rata* njezino je ozbiljenje; ona je razbor ili “logika” rata koja rat ne vodi naprosto do postizanja *vojnog mira* kao vojnog poraza neprijatelja – to je još stvar strategije ili, kao što kaže von Clausewitz, “gramatike” rata – nego do pravog, političkog mira koji podrazumijeva i prestanak ratnog neprijateljstva. Prema tome, sve se na poslijetku svodi na to što politika jest i koji politički motivi mogu započeti i dovršiti rat?

Prema Schmittu, politika nastaje asocijacijom i disocijacijom ljudi povodom nekih gospodarskih, pravnih, kulturnih i drugih sadržaja. Dakle, to je već stoljećima vidljivo – usuprot zauzimanju filozofa, poput Kanta i Hegela, da se u politici kao načelo zadrži

um u njegovoj jedinstvenosti i objektivnosti, i time politika ostane čudorednom praksom – *politika nema vlastitih sadržaja i svrha*, a nije niti “vlast zbog vlasti”, nego ih dobiva iz drugih socijalnih sfera. Političko “ne označava vlastito područje stvari, nego samo stupanj intenziteta asocijacije i 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). U slučaju takva političkog djelovanja u državi, kad se skupina ljudi udruži oko nekoga socijalnog ili kulturnog interesa, kao svoje političke opcije, i ako pobijedi osvajanjem vlasti, ona svoju parcijalnu opciju nameće svima kao javnu, opću, zajedničku, jer država je “javna stvar” (*res publica*). Tako je nastala poznata odredba politike kao nametanja posebnoga, parcijalnog interesa kao općeg. Iz toga je vidljivo da se politika kao *téhne*, kao umijeće vladanja – budući da nema neku vlastitu bitnu svrhu, na primjer, “zajedničko dobro” (*bonum commune*) u određenju antičkih filozofa – nužno preobražava u sredstvo socijalnih skupina, slojeva, vojnih, gospodarskih, religioznih elita, ili naprosto svake skupine koja demokratski ili silom osvoji vlast. Politička država kao uža društvena, javna sfera koju čine politički građani (*demos*) i političke institucije kao institucije vlasti, a koja, dakle, instrumentalizira rat, i sama postaje instrumentom pojedinaca, socijalnih skupina i njihovih gospodarskih i drugih interesa, sredstvom religije, kao u tzv. fundamentalističkim režimima, ideologija, nacije. Takav položaj politike ne čini politiku i rat, kao “nastavak politike”, samo sredstvom socijalnih potpolitičkih svrha. Rat može imati i natpolitičke svrhe. Međutim, takve svrhe nema, primjerice, starozavjetni sveti rat iz razdoblja proroka, koji još nije posredovan odlukama političkih autoriteta ili kraljeva, ali je imaju današnji oblici kuranskog *džihâda* ili stari križarski i suvremeni vjerski ratovi.

Bez obzira na to što se odredba rata kao nastavka politike drugim sredstvima i kao sredstva za politički postavljene svrhe čini razboritom i preprekom izmicanja rata nadzoru civilne vlasti, u von Clausewitzovo doba, a u nekim državama do Drugoga svjetskog rata, ova *političko-instrumentalna teorija rata* nije bila prihvaćena. Ponajprije zato što, sukladno toj teoriji, preobraženoj u strategijsku doktrinu, u vođenju rata cijelo vrijeme treba sudjelovati politika. Takvu su doktrinu prije svih odbijali vojskovođe. Svoje su neslaganje s njom obrazlagali nemjerodavnošću političara i sljedećim stajalištem: dok je na djelu politika, nema rata, tj. konflikti se još rješavaju politički, a dok je rat, nema politike. U skladu s tim stajalištem, na primjer, njemačko vrhovno vojno zapovjedništvo za vrijeme Prvoga svjetskog rata nije obavještavalo njemačku vladu o tijeku rata. Štoviše, E. Ludendorff, pomoćnik P. von Hindenburga u Prvome svjetskom ratu, u svojoj knjizi *Totalni rat (Der totale Krieg)* zagovara stajalište prema kojemu u ratu cjelokupno upravljanje zemljom treba prijeći u ruke vojskovođa, tj. politika se mora sasvim povući ili podrediti strategiji (prema toj se zamisli A. Hitler 1941. g. proglasio vojskovođom). Tek su francuski i britanski političari preuzeli rat iz ruku vojnika.

Ima i protivnika ulaženja politike u rat, kako bi se sačuvala politika od rata. Politika ne bi smjela biti prisutna u ratu stoga što se time nešto sasvim nepolitičko, tj. sukobi na život ili smrt, prenose u sferu politike. Ali, bez obzira na prihvatljivost prigovora, činjenica je da je država odavno – od doba kad je unutar svoga područja vlasti razoružala pojedince, preuzevši umjesto njih pravo kažnjavanja, te otkad je uvedena narodna vojska i opća vojna obveza – sebi pridržala položaj s kojega raspolaže životom ljudi:

“Država, kao mjerodavno političko jedinstvo, koncentrirala je pri sebi ogromno ovlaštenje: mogućnost vođenja rata i time otvorenog raspolaganja životima ljudi. Jer *ius belli* sadrži takvo ovlaštenje; ono znači dvostruku mogućnost: od pripadnika svojega naroda zahtijevati spremnost na smrt i ubijanje i ubijati ljude na strani naprijatelja” (Schmitt, 1991.: 36).

Stajalištu o ratu kao nastavku politike, prema kojemu je politika u ratu i dalje na djelu, ali s “dodatkom drugih sredstava”, kao što na jednome mjestu kaže von Clausewitz, može se prigovoriti onako kako je to učinio Schmitt: “U ratu nastupaju protivnici jedni protiv drugih većinom otvoreno, na normalan način, dapače označeni ‘uniformom’, pa razlika prijatelj – neprijatelj nije stoga više politički problem koji bi trebali riješiti vojnici koji se bore” (Schmitt, 1991.: 34). Izravni ratni sukobi na bojištima, dakle, izašli su izvan sfere politike, jer ratni protivnici više nisu *politički* neprijatelji. No Schmitt pritom ipak ostaje pri shvaćanju: pravo na odluku o ratu mora pripadati političkoj državi, a nikako vojsci.

Otvorenima za raspravu ostaju dvije specifične situacije. Jedna je pitanje o karakteru odluke o ratu u režimu vojne diktature, ali samo one u kojoj su ukinute političke institucije i uz njih vezana politička procedura odlučivanja. Druga je situacija kad vojskovođa nakon završetka rata preuzme vlast. Ne potkrjepljuje li takav postupak dijelom stav kako je mir zapravo prelazak samoga rata na razinu politike, tj. nastavak rata drugim sredstvima?

O politici neovisan rat, mogao bi se nazvati *čistim ratom*, “neuprljanim” politikom. Na von Clausewitzovu primjedbu da ne može biti čistog rata zato što nema ni čistog neprijateljstva, Schmitt bi uzvratilo kako vojnici kao ratni protivnici više nisu politički protivnici. No u raspravi u vezi s instrumentalnom teorijom rata pokazala je slabosti i Schmittova teorija političke podjele na prijatelja i neprijatelja, koja na putu intenziviranja u jednom trenutku dovodi do *skoka* u ratne odnose. Nadalje, neka država može drugoj biti neprijateljska, a da ova ne mora biti ni prijateljska ni neprijateljska prvoj državi. Ako se radi uspostavljanja odnosa uzajamnog neprijateljstva neutralnog političkog protivnika tek mora iz neprijatelja preobraziti u suprotstavljenoga, u protivnika, to onda više nije izvorna relacija dvaju članova, nego apsolutni odnos proizvodnje ili postavljanja drugoga kao neprijatelja. Uostalom – čuju se prigovori Schmittu – zašto se disociranje među ljudima nužno mora podvesti pod kategoriju koja po svojoj biti u krajnjem slučaju podrazumijeva obračun na život i smrt? To odgovara, vidjet ćemo kasnije, samo međunacionalnim odnosima i sukobima. Demokratska društva omogućuju da se političko asociranje i disociranje ne polemizira u razliku prijatelj/neprijatelj, nego demokratizira u proceduru isključivo političke borbe.

Ne suprotstavlja se političko-instrumentalnoj teoriji rata samo doktrina čistoga rata nego i rat koji je, u nedostatku boljeg termina, nazvan *egzistencijalnim*. Pritom se ne misli na pojam egzistencije koji prethodi esenciji, koju kao slobodni projekt treba tek proizvesti, kao što je to slučaj u egzistencijalističkoj filozofiji, nego na egzistenciju u starom metafizičkom značenju ozbiljene esencije stvari, koja je, pak, esencija prije samog ozbiljenja tek potencija ili mogućnost stvari. H. Münkler u knjizi *Sila i red (Gewalt und Ordnung)*, poglavlje *Die existentielle Auffassung des Krieges* egzistencijalni rat definira kao “medium konstitucije i transformacije jedne političke veličine”, tj. kao proces ratnog nastajanja ili preoblikovanja države u ratu. Svoje shvaćanje Münkler

potkrjepljuje rečenicom ranoga von Clausewitz iz *Političkih spisa*: “Mir je snježni zimski pokrov pod kojim snage drijemaju i polagano se razvijaju. Rat je žar ljeta koji brzo razvija i potiče zrelost” (Münkler, 1972.: 103), i stavom W. Diltheya da je “mir samo nastavak rata drugim oružjem” (ibid.). U prilog egzistencijalnom tumačenju rata, Münkler navodi još G. Simmela, M. Schelera i E. Jüngera. Na kraju, on zaključuje: u egzistencijalnom shvaćanju rata “politička veličina” ili država konstituira se tek u ratu, a sam se rat legitimira njenom anticipiranom egzistencijom. “Najjasnije se to vidi u nacionalno-revolucionarnim oslobodilačkim pokretima, čija je strategija u tome što u borbi tek konstituira naciju za koju se rat vodi. U izvjesnom smislu to vrijedi i za castrističko-guevarističku *guerilla*-doktrinu, prema kojoj borba tek treba proizvesti i iskovati klasu kao sebe svjesnu klasu, radi koje se borba i vodi” (...) “Drugim riječima: egzistencijalno shvaćanje rata adekvatan je izraz strategije koja subjekt koji ratuje kroz rat tek konstituira ili, u najmanju ruku, u ratu transformira” (Münkler, 1972.: 108 i d.). U kategorijama finalnog nekusa iskazano, rat je i ovdje sredstvo “ali nije sredstvo koje slijedi unaprijed danu svrhu, nego takvo koje svoju svrhu tek treba proizvesti” (Münkler, 1972.:108). Dakako, Münkleru je pojam egzistencijalnog rata najočiglednije na djelu u ratu za konstituciju nacije. Nacija svojom političkom konstitucijom, kojom se ujedno naknadno rat legitimira, zauvijek instrumentalizira politiku, preobražavajući je u nacionalnu politiku, u politiku u službi nacije. U nacionalno-egzistencijalnom poimanju rata politika je sredstvo nacije, a rat zapravo *tehnologija proizvodnje nacije* u kojoj se najprije pretpostavlja njezina ideja ili bit kao potencija i potom proizvodi egzistencija kao zbilja te biti. No prije nego što egzistencijalni pojam rata elaboriramo na pojmu nacije, iznesimo još neke primjedbe na von Clausowitzova određenja rata.

Prouči li se bolje filozofe i sociologe koji su bili skloni neinstrumentalnom shvaćanju rata, uočiti će se da ih politički-instrumentalno shvaćanje odbija i stoga što se odlučivanje za rat i sam rat na kraju svode na *materijalne* ili *parcijalne* interese jedne socijalne skupine koja je bila u prigodi povesti rat. Drugi je razlog to što samo u politički neinstrumentaliziranom ratu može biti nečega uzvišenog i naći se mjesto za *heroje*, kako ih se zamišljalo od 18. stoljeća do mnogih oslobodilačkih ratova i nakon Drugoga svjetskog rata. Herojski čin pojedinca ili naroda moguć je u novome vijeku u obrambenom i nadasve u egzistencijalno shvaćenom ratu, u kojemu nacija, konstituirajući se, ulazi u svjetsko-povijesnu zajednicu nacija i svjetsku povijest uopće i rat u kojem se brani već uspostavljeni nacionalni bitak. Međutim, herojsko se u izvornom značenju ipak ne može ograničiti na puki nacionalni bitak; ono je moguće samo u ratu koji pojedincu omogućuje da ujedno nadiđe političko nacionalne razine i duhovno zakorači u ono nadnacionalno i nadržavno, do višeg, duhovnog korijena svoje osobnosti. Takvo stajalište zastupa i Scheler kad u ratu razviđa otvaranje cijeloga raspona života: “Razdrta životna veza između dijelova niza: individuum – narod – nacija – svijet – Bog najedanput je ponovo spojena i bogatije se amo-tamo valjaju snage nego što bi ih moglo dovesti do osjećaja svo pjesništvo, sva filozofija, sva molitva i sav kult prije toga” (Scheler, 1955.: 11). Samo u takvim rasponima, može se govoriti o “uzvišenosti rata” (Kant) ili o iskustvima kakva su povodom sudjelovanja u Prvome svjetskom ratu opisali P. T. de Chardin (*La Nostalgie du Front, Ecrits du Temps de la Guerre*) i E. Jünger (*Der Krieg als inneres Erlebnis*): “osjećaj ispunjenosti”, doživljaj “kozmičkog života”, stanje “goleme slobode” i “uzdizanje do krajnjih granica”, do “granica svijeta” i “sasvim blizu Boga”. Samo do takva stanja dospjeli čovjek-ratnik može svojim djelom i

žrtvom postati herojem. Na posljetku, samo na tragu takve “uzvišenosti” rata moguće je približiti se i razumijevanju Heraklitova fragmenta o ratu kao ocu i kralju, vladaru svega: božanskoga i ljudskog, slobodnoga i ropskog.

2. Rat i nacija

Tradicionalno je, od antike do novoga vijeka, u okružju stare metafizičko-antropološke podjele ljudskih djelatnosti na teoriju, praksu i proizvodnju, rat mišljen u sferi prakse, dakle u onom dijelu ljudske djelatnosti koja po svojoj biti ima svrhu u samoj sebi: gospodarska, politička i moralna praksa, s immanentnim svrhama blagostanja, zajedničkog dobra i blaženstva. Svi su ti vidovi prakse mišljeni kao djelovanje koje ne može biti sredstvo nečemu. Moralno djelovanje, na primjer, ne može biti sredstvom nekoj izvanmoralnoj svrsi.

Sve su te podjele ljudske djelatnosti i same prakse u novome vijeku na različite načine nadilazene. U filozofiji klasičnoga njemačkog idealizma, koji je mišljenjem bitka kao subjekta pripremio duhovni teren za pojavu nacije, sve tri prakse, uz dodatak prava ili pravne prakse u smislu djelovanja pravne osobe uz poštovanje zakona, sabiru se u jedinstvenu sustavnu cjelinu i imenuju čudorednom praksom ili naprosto čudoredem.

Kad bismo se zadržali na staroj podjeli i razdvojenosti dijelova prakse, mogli bismo kazati da je Aristotel rat mislio kao gospodarsku praksu. Marx također u svom promišljanju rata zastupa gospodarski determinizam, ali, primjereno njegovoj podjeli na gospodarsku strukturu te političku i ostalu superstrukturu, rat je gospodarski i klasno motiviran čin podignut na političku potenciju. Von Clausewitz i Schmitt te mnogi instrumentalistički teoretičari povezivali su rat s političkom praksom. Ali to staro, puko razumsko razdvajanje prakse već pripada historiji. Novovjekovne metafizike čudoređa upravo su htjele pokazati koliko su te podjele neprimjerene novome dobu. Kantova “metafizika čudoređa” jedinstvena je sustavno raščlanjena metafizika praktičkog uma, a Hegelova “ideja čudoređa” zbiljsko je načelo koje se realizira u pravu, moralu, građanskome društvu, političkoj državi i povijesti. Na primjeru morala može se vidjeti o kakvim je bitnim promjenama riječ. Dok je, primjerice, u Aristotela i u teologa srednjega vijeka moralni bitak čovjeka nadilazio njegov politički bitak i državu – još će jednom u 20. stoljeću Scheler ponoviti da je čovjek kao duhovna osoba naddržavni bitak – Hegel je moral sustavno postavio između prava i države, što je za njega značilo ukidanje/nadilaženje morala u višim formama države. Time se u ideji pripremalo ono što se u Hegelovo doba već u tijeku Francuske revolucije povijesno zbivalo: ujedinjavanje i podvrgavanje svekolikoga čudorednog života zbilji *narodne države*, kasnije prepoznate kao nacije.

Povijesna pojava nacije značajno će utjecati na promjenu biti rata. Već i sama činjenica da se od antike rat razmatrao pod vidom prakse, iako doduše kao sredstvo za praktičke samosvrhe, ukazuje na njegova, uporabimo Kantov i Hegelov termin, čudoredna obilježja. I nije rat samo nešto čudoredno, dakle pravno, politički i moralno opravdano – u Kanta je to ponajprije obrambeni rat, a u Hegela i osvajački rat ako je sredstvo napredovanja svjetskopovijesnoga duha – nego on u sebi nosi i mogućnosti najviše čudoredne prakse koja u sebi ujedinjuje nacionalno, političko i moralno. Štovi-

še, od *Ilijade* i *Staroga zavjeta* do rasprava u 20. stoljeću, nastoji se pokazati koliko ratni čin i unutarnje iskustvo ratnika probijaju okružje pukoga ćudorednog života. To je i razlog što Kant, poznat po zauzimanju za ostvarenje ideje “vječnoga mira”, a unatoč uočenim mnogim “barbarskim crtama” rata, u *Kritici rasudne snage* misli rat kao nešto uzvišeno: “Čak rat, ako se vodi ispravno i sa svetim štovanjem građanskih prava, ima u sebi nešto uzvišeno (*Erhabene*), a način mišljenja (*Denkungsart*) naroda, koji rat na taj način vodi, ujedno čini toliko uzvišenijim, koliko je bio izvrgnut većem broju opasnosti i u mjeri u kojoj se mogao srčanije potvrditi. Naprotiv, u dugotrajnom miru počinje prevladavati puki trgovački duh, a s njime nisko koristoljublje, kukavičluk i mekušto koji obično unizuju način mišljenja naroda” (Kant, 1974.: 109). Ne ulazeći u Kantov pojam uzvišenosti – uzvišeno, sublimno je ono što je kakvoćom tako veliko te nadilazi sve relacije i usporedbe – naglasimo samo iz navednih rečenica da Kant misli rat kao ćudoredni pojam koji pripada, koliko praksi individuuma, dakle, ćudoredno--moralnoj praksi, toliko i praksi zajednice, naroda.

U Hegelovoj *Fenomenologiji duha*, uz individualnu praksu, na primjer, “svjetsko-povijesnih individuuma” ratnika duha, rat je primarno ćudoredni čin zajednice ili države: “Rat je duh i ona forma u kojoj bitni moment ćudoredne supstancije, apsolutna sloboda ćudorednog *samobitstva* (*Selbstwesen*) od sveg tubitka, postoji u svojoj zbilji i obistinjenju” (Hegel, 1952.: 341). Taj još negativno mišljeni moment slobode ćudoredne narodne supstancije ili narodne države prelazi kroz rat u pozitivno stanje slobode međusobnim priznanjem država i zbiljskim razvijanjem svih dijelova ćudoredno-narodne supstancije. Priznanje kroz rat važan je korak u samopostavljanju *suvereniteta* i potvrde *slobode* narodne države. Važno je naglasiti Hegelovo uvođenje u povijest državu naroda (*Volk*). Njegov pojam povijesti velikim se dijelom oslanja na povijest naroda, na svjetskopovijesne narode koji su određivali epohe (npr. Grci, Rimljani, Francuzi...), na njihove međusobne ratove u kojima se kroz međusobno ugrožavanje narodnog bitka i težnji za priznanjem u hodu povijesti probijala i razvijala ideja objektivnog svjetskoga duha. Interes je duha vezan uz svjetsko-povijesne narode koji su određivali duh epoha. Narodi i njihovi pripadnici bez vlastite države ne sudjeluju u zbivanju svjetskoga duha, ili, kao što kaže Hegel u dodatku 258. paragrafa *Filozofije prava*, u “hodu Boga u svijetu” (Hegel, 1972.: 218). Iako se, dakle, ne upušta u proces koji je po svome intenzitetu povijesno tek pred njim – riječ je o borbi naroda bez vlastitih država za sudjelovanje u povijesti uopće i preobražavanju staleških država u politički homogenizirane nacionalne države – Hegel je kao utemeljitelj filozofije subjekta i apsolutne slobode ipak mnogo pripomogao razumijevanju ideje i realiteta nacije, nacionalne države ili, kao što se to danas kaže, države-nacije.

Građanske revolucije su učvršćivanjem novog načina proizvodnje i povijesnom promocijom novih socijalnih skupina izmijenile bit politike. U razlici spram srednjovjekovne feudalne staleške države-društva i odgovarajuće staleške politike, nastala je posebna socijalna struktura, politička država s političkim narodom i posebnim političkim institucijama vlasti. U shvaćanju suvereniteta odvija se povijesni pomak s monarhijskog na narodni ili pučki i, na posljeticu, na nacionalni suverenitet. Vojska i rat su se izmijenili, jer je vojska dobila atribut – narodna, a rat je postao stvar cijeloga naroda ili nacije. I dok su socijalna filozofija i novonastala sociologija pozornost usmjerili na “građansko društvo”, tražeći u njemu novo načelo novovjekovnog načina života, zanemaren je cijeli jedan povijesni proces u kojemu se podjednako očitovala novost novoga

vijeka. Kažimo odmah, nedovoljno uvažavanje nacionalne odrednice novovjekovnoga ćudorednog života ometalo je dosad sve projekte liberalnog i, napokon, na povijesni popravak vratilo projekt socijalističkoga društva. No, ipak je nekim socijalnim filozofima, kojima se obično pridaje politički atribut “desni”, već u 19. stoljeću postalo vidljivim da se izjednačavanjem pripadnika svih staleža, a onda i novonastalih socijalnih klasa kao “slobodnih”, “jednakih” i, što se ponekad nedovoljno promišlja, “bratskih” građana države – sve su to ideje socijalnog i političkog programa Francuske revolucije – nastankom novog oblika narodno-republičkog suvereniteta i nacionalno-političkog legitimiranja unutarnje i vanjske državne prakse, uvlačenjem u kolektivni bitak onoga što je još Hegel nastojao sustavno izdvojiti kao “apsolutni duh” (umjetnosti, religije i filozofije) u vidu narodne ili nacionalne kulture, ukidanjem najamničke i formiranjem narodne vojske, što je započeo Napoleon, a teorijski razradio von Clausewitz, povremenim maksimalnim nacionalnim homogeniziranjima inače socijalno suprotstavljenih skupina, novom kolektivističkom nacionalnom simbolikom itd., postalo im je, dakle, vidljivim da se u svim tim procesima bez mnogo buke stvara novi subjekt moći nad pojedincima, društvom, politikom, moralom, duhom, umjetnošću, itd. – nacija. Raspali su se sustavi ćudoređa, koji su se umno raščlanjivali i utemeljivali u praktičkom umu ili objektivnom duhu, pred novim, kolektivističkim ćudorednim subjektom koji sa sobom donosi primat zajednice-nacije nad gospodarskom, pravnom, moralnom i političkom praksom društvenih individuuma. Ono što nije sasvim uspjelo filozofima sustava ćudoređa – naime, ujediniti moral, pravo i politiku, jer se politika, primjerice, uvijek oslobađala moralnosti – uspjelo je naciji. Jedino je nacija uspjela preobražavanjem politike u nacionalnu politiku unijeti u nju moralnost u vidu nacionalnog, *ethos*, ili određenog sustava i poretka nacionalno preferiranih moralnih vrijednosti. Nastala je nova nadindividualna, kolektiva moć jednog *općeg subjekta* – kolektivni um i volja zajednice, primat kolektivne slobode iz koje se tek izvodi ili derivira individualna sloboda, novi pojam vladavine i suvereniteta nad državnim područjem kao nacionalnim teritorijem, pojam homogenog stanovništva kao objekta i sredstva moći ujedno. Na primjer, gubitak nacionalnog teritorija ili nacionalnog stanovništva za naciju je sasvim nešto drugo nego u dinastičkim ratovima nasljednih monarhija, koje su cijele narode držale tek dijelom svoga nasljedstva, gubitak jednoga grada, pokrajine ili provincije, jer taj “prostor” nije, kao u nacije, bitni dio konstitucije takva državnoga bitka.

Procesom nacionaliziranja zajedničkog života postavljene su ujedno nacionalne granice po svojoj biti internacionalnom ili nenacionalnom građanskom društvu. Nacija, naime, pokušava postaviti granice svemu što čini supstanciju njezine moći: kapitalu, radnoj snazi i znanju, dok bitni dijelovi građansko-društvenog bitka ne podnose omeđivanja nacionalnim okvirima. Utoliko će se od 19. stoljeća razvijati i jačati spor između internacionalizma građanskog društva i ograničenjâ koja mu nameće nacija. Građansko je društvo u tom sporu predvodila socijalistička teorija sa svojim internacionalizmom klasa te klasnih sukoba koji bi trebali onemogućavati svaku, pa i obrambeno-ratnu nacionalnu homogenizaciju. Propašću tog projekta, vodstvo je u interesu građanskog društva preuzeo liberalizam.

Među konkurentnim i socijalno suprotstavljenim pripadnicima građanskoga društva te unatoč njihovim suprotstavljenim političkim stranačkim opcijama stalno se unutar nacije na idejnoj, kulturnoj i realnoj razini proizvodi nacionalna homogenizacija i solidarnost oko bitnih nacionalnih pitanja (na primjer, u vezi sa započinjanjem rata,

ratnom integracijom nacionalnog teritorija, ratnom osvetom za povrijeđenu nacionalnu čast itd.), konsenzusom oko nacionalnih (ne, dakako, oko ljudskih, socijalnih, pravnih i sl.) vrijednosti koje nadilaze puko socijalne ili pravne, proizvodi se jedinstvo i poistovjećenje s nacijom kroz jezik, nacionalnu svijest i nacionalni osjećaj, tj. osjećaj pripadnosti naciji, patriotizam, osjećaj nacionalne vrijednosti, izrađuje se posebna nacionalna simbolika, uvode nacionalni rituali itd.

M. Weberu se činilo da nacija nije “empirijskog karaktera”, nego da pripada području vrijednosti: nacija kao najviša vrijednost za pripadnike nacionalne zajednice. Međutim, nacija se, sukladno novovjekovnom načinu konstitucije bitka, ne javlja samo kao najviša vrijednost, ili puka ideja, nego i kao subjekt koji u svoje samoobjektiviranje uključuje jedan drugi novovjekovni ključni fenomen – moć. Moć sebe postavlja kao vrijednost, a od Nietzscheova uvida u bit novovjekovne volje kao isključivo volje za moć, vrijednost moći, što je očigledno u znanostima, tehnici, gospodarstvu itd., “prevrednovala je sve vrijednosti” (Nietzsche) i postala vrijednošću nad vrijednostima. Nacija se javlja kao najviši subjekt i nositelj vrijednosti kolektivne moći. Nacija, naime, kao čista zajednica, kao u sebi utemeljena, samosvršna zajednica koju se ne može pretvoriti u političko ili neko drugo sredstvo, i kao subjekt moći, daje sebi “empirijsku”, za pojedince, usuprot Weberovu mišljenju, vrlo iskusivu egzistenciju – pretvarajući svekoliki socijalni sadržaj u objekt svoga nacionalnog bitka. Iz svoga čisto esencijalnog bitka nacija istupa, kao što je to Hegel razvio u pojmu subjekta i njegovoj relaciji spram objektu, u ono drugo, ali tako da se u tome drugome ne gubi, nego je “bitak kod sebe sama” (Hegel), tj. ono drugo postaje njezinim “drugo-bitkom”: priroda na području nacije postaje nacionalnim bogatstvom i nacionalnogospodarskim resursom, narodno tlo teritorijem vladanja – za potrebe svoje ekspanzije i unošenja mitskoga duha, nacija može rabiti attribute prednacionalnoga iskonskog bitka naroda, kao što je argument “krvi i tla” – gospodarstvo postaje nacionalnim gospodarstvom, te otpadaju dvojbe treba li ekonomiji pridati atribut “politička” ili “nacionalna”, politika postaje nacionalnom politikom s prvenstvom “nacionalnog interesa” u unutarnjoj i vanjskoj politici, kultura nacionalnom kulturom, jezik postaje važnim elementom nacionalnog identiteta, umjetnost nacionalnom umjetnošću, itd. Koliko daleko može ići nacionalna ideja pokazuju pokušaji država-nacija da “nacionaliziraju” ili nacionalno prevrednuju i ono u ljudi biološki, prirodno, vitalno (usp. rasističke teorije nacije). Etnički narodi u Europi mahom su osnova nacionalnih podjela i nacionalnih država. Ali, zato se ne može kazati da je naciji temelj ili korijen u etnički shvaćenom narodu, ili da postoji zato da mu služi, štiti ga i čuva mu bit. Nacija je takav subjekt moći koji je izvor i načelo samome sebi i nema ničega izvan ili iznad nje što bi joj prethodilo.

Vojska se u nacionalnom obliku patriotizma odgaja za herojstvo i žrtvovanje za naciju i svaki građanin kao potencijalni pripadnik nacionalne vojske treba biti spreman do gubitka života braniti nacionalne interese od svakoga tko ih ugrožava. U svojim ekstremnim mogućnostima nacija donosi sa sobom totalitarizam i raznovrsne diktature u ime nacije. Rat je vrhunski akt toga subjekta moći, u kojem on prema vani i unutra maksimalno manifestira svoju moć, doživljava priznanje drugih nacija i uvijek iznova potvrđuje svoj bitak. I upravo je nacija, a ne građansko društvo, politika ili kultura, podrijetlo po biti sasvim drukčijeg podizanja ideologijskog, političkog, kulturnog, religijskog, ali i teritorijalnog, gospodarskog itd. razlikovanja, neslaganja, sporenja na razinu podjele prijatelj – neprijatelj. Protivnik ili ugrožavatelj nacionalnog interesa nije

ponajprije samo *politički* neprijatelj koji se može pretvoriti u ratnog (von Clausewitz, Schmitt), nego je otpočetak *egzistencijalni* neprijatelj koji se suprotstavlja ozbiljenju same nacionalne biti, esencije i njezine zbilje, egzistencije, koji ugrožava državu-naciju u ideji i u zbilji. On se u političkoj sferi može prepoznati, ali nacionalne asocijacije i disocijacije dublje su i sadržajnije negoli one političke. Stoga za naciju rat nije samo političko sredstvo i nastavak politike. Politika je kao nacionalna politika samo dio i sredstvo tehnologije njezine samokonstitucije, samoozbiljenja, samopotvrđivanja. I upravo su ideolozi i vojskovođe nacionalnih vojski razvijali ideju od politike odvojenog, *čistog rata*, rata u kojeg se dok traje ne smiju miješati političari sa svojim raznovrsnim parcijalnim interesima. Nadalje, samo nacija može protiv protivnika krenuti u *totalni rat*, sada u von Ludendorffovom značenju, u aktiviranje za rat svih nacionalnih resursa, od stanovništva i gospodarstva do kulture – u nacionalnoj državi još u razdoblju mira poseban status imaju vojne ustanove, vojna industrija, vojne znanosti, vojni instituti, vojni tehnološki programi itd., pa se može reći da je civilno društvo velikim dijelom prožeto militarističkim duhom – ali i voditi takav totalni rat u kojemu protivnička nacija postaje “totalnim ratnim neprijateljem”, pa onda nacija smjera totalnom strateškom uništenju protivnika, razaranju ili uništenju svih bitnih strateških dijelova njegova nacionalnog bitka, da bi ponekad izašla i iz okvira klasičnog određenja totalnoga rata u prelasku na genocid. Nacija se potvrđuje tek u “sukobu na život ili smrt” s drugom nacijom.

Rat za naciju, kakav god mu bio razlog, uvijek je nešto veliko i uzvišeno, njemu daje bezrezervnu podršku javno mišljenje, on homogenizira građane i razvija u stanovništva ratnički *ethos* kao stožerni nacionalni *ethos*, potiče na herojstva, donosi “nacionalnu slavu”, odličja, motivira umjetnost, uključuje religiju, proizvodi mit, itd. Treba pažljivo pročitati E. Cassirerovu knjigu *Mit o državi*, njegovu analizu države u Hegela, stavove o mitovima 20. stoljeća i njihovoj proizvodnji za potrebe nacije te opaske o procesu proizvodnje nacionalnog mita u Njemačkoj uoči Drugoga svjetskoga rata, da bi se uočila težina i dimenzije nacionalnoga bitka.

Kako bi se to bolje razumjelo, valja nadalje imati na umu da nacionalni bitak nikome nije poklonjen, svaka je nacija izborena oružjem, u ratovima mnogo puta potvrđivana i afirmirana. Većina se pripadnika nacije barem jednom za nju borila – svaki je naraštaj u 20. stoljeću sudjelovao u nekom od nacionalnih ratova – oružjem je i dalje čuvaju, oni su nacionalna vojska, nacija im je “domovina po oružju”.

Nacija je apsolutno postavljena, suverena zajednica-država kojoj je suverenost sredstvo i cilj. Samo nacionalna država može biti u skladu sa stavom Schmitta iz *Političke teologije*: “Svi pregnantni pojmovi modernog nauka o državi sekularizirani su teologijski pojmovi” (Schmitt, 1990.: 49). “Jedinstvo koje prikazuje narod (*Volk*) nema taj decizivistički karakter; ono je organsko jedinstvo, a s nacionalnom svijesću nastaju predodžbe o organskoj državnoj cjelini. Time teistički kao i deistički pojam boga postaje za političku metafiziku narazumljivim. Doduše, još neko vrijeme ostaju spoznatljivima naknadna djelovanja predodžbe boga. U Americi je postalo umno-pragmatičkim vjerovanjem da je glas naroda božji glas, vjerovanje koje se nahodi u osnovi Jeffersonove pobjede 1801. g. Tocqueville je još u svome opisu američke demokracije kazao da u demokratskom mišljenju narod lebdi nad cijelim državnim životom poput boga nad svijetom, kao uzrok i kraj svih stvari, iz kojeg sve izlazi i u koji se sve vraća” (Schmitt,

1990.: 62. i d.). Nacionalni rat, kao afirmacija suverene moći u suprotstavljanju drugim nacijama, pobjeđivanju dugih nacija, razaranju, podvrgavanju, osvajanju, kao najviše patriotsko očitovanje, kao svečanost nacionalnog bitka i heroizam nacionalno homogeniziranih pojedinaca; kao moć iznad koje nema više moći, u sekulariziranom je svijetu nadomjestak za religiju i novo bratstvo ljudi na nacionalno podijeljenoj Zemlji.

Nacionalizam je, s obzirom na historijsko vrijeme u biti konzervativan. Vremenski on daje prednost prošlosti iz koje oblikuje sadašnjost. Budući da naciji nije stalo da se razvija išta osim činitelja koji pridonose njezinoj većoj moći, slavi, časti i ugledu, njezinoj biti ne pripada ono što je atribut društva: beskonačna progresivna i vremenska orijentacija u kojoj primat ima budućnost. Orijentacija na budućnost i progres osobito je svojstvena sferama znanosti, tehnike i njima sukladnima, institucijskim promjenama otvorenom, liberalnom građanskom društvu.

Ta razlika u vremenskim orijentacijama pokazuje da nacija ima unutar sebe i svoje protivnike, koji su ponekad i djelotvorni: liberalizam sa svojim socijalnim individualizmom i instrumentalistički shvaćenom političkom državom, socijaldemokracija kojoj je ideologijska osnova društvo te, napokon, ideologija kojoj je projekt odvajanje nacionalne ideje od politike i države, njezino premještanje na polje kulture, i time uključivanje u nužne odnose kulturne tolerancije, da bi, na posljetku, nacionalna ideja, nacionalne vrijednosti, nacionalni osjećaji, itd., završili kao "privatna stvar" pojedinaca, poput religije. Time bi ponovno došli do izražaja internacionalizam i regionalizam dosad zatvorenih nacionalnih društava. U svijetu postoje i takva kretanja. Međutim, ima i drukčijih mišljenja, kao na primjer, ono F. Fukuyame, izneseno u knjizi *Kraj povijesti i posljednji čovjek*: "Zdrav razum smatra da je, jednom kad se probudi, nacionalizam takva elementarna sila u povijesti koja se ne može zaustaviti drugim oblicima zajedništva, poput religije i ideologije, i koja će na posljetku nadživjeti slabe ideološke tvorevine kakve su komunizam i liberalizam" (Fukuyama, 1994.: 483). Ako se složimo s tim stavovima, možemo očekivati još ratova između nacija, nastajanja nacionalnih država i povećanja broja država na planeti.

Literatura

- Augustinus, Aurelius, *Der Gotesstaat I.-III.*, Salzburg: O Müller, 1953.
- Chardin, Pierre Teilhard de, *La Nostalgie du Front*. Paris: Grasset, 1965.
- Clausewitz, Carl von, *Vom Kriege*. Berlin: K. Linenbach, 1937.
- Fukuyama, Francis, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: F. Meiner, 1959.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner, 1955.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M.: Ullstein Buch, 1972.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner, 1952.
- Jünger, Ernst, *Der Krieg als inneres Erlebnis*. Leipzig: Velhagen & Klasing, 1940.

- Nancy, Jean-Luc, *Guerre, droit, souveraineté, techné*. Pariz: *Les Temps Modernes*, 1991., br. 539.
- Münkler, Herfried, *Gewalt und Ordnung, Das Bild des Krieges im politischen Denken*. Frankfurt a. M : Fischer Taschenbuch, 1992.
- Scheler, Max, *Gesammelte Werke IV., Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Bern: Vrancke Verlag, 1955.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1990.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1990.

Milan Galović

WAR, POLITICS, AND NATION
Inadequacy of von Clausewitz's Political Definition of War

Summary

The study is a contribution to the discussion on the definition of war in modern era and focuses on contemporary debates. By exploring the essence of politics and nation, in line with Carl Schmitt's theory of politics and by taking into consideration the forms of national liberation wars, the author points to the inadequacy of von Clausewitz's instrumental/political definition of war and lists most critical remarks to this theory. The author describes other theories, such as the pure war theory (war separated from politics) and the existential war theory (a political entity is being shaped and coming into being). Then he systematically lays out the modern concept of the nation and the corresponding definition of war. In defining wars, the author relies on the modern philosophy of the subject, particularly by G. W. F. Hegel, and on Scheler's theory of nation and war. Finally, the study shows that international relations are still to a large extent determined by the nationally-based politics, and that contemporary wars include many features of international and national-liberation wars.