

O RAZLICIMA IZMEĐU PACIFIZMA I PACIFICIZMA

Andrew Alexandra

I. RAT KAO DOGAĐAJ, RAT KAO INSTITUCIJA

U svom eseju "Vjerojatan početak ljudske povijesti" Immanuel Kant opaža da je: "rat nesumnjivo najveći izvor svih zala koja ugnjetavaju civilizirane narode. Čak ne toliko sam rat koliko neprestana, štoviša sverastuća, priprema za neki budući rat". Želim pojasniti ova dva smisla rata: "rat kao događaj" i "rat kao institucija" (sukladno tome postoje i dva smisla mira: ono što Kant naziva "običnim primirjem", prekid ratovanja dok istovremeno rat kao institucija opstaje i "mir, kao kraj neprijateljstva svih vrsta"¹ – rušenje institucije rata). Rat kao institucija ne obuhvaća samo razvoj sredstava potrebnih za pripremu i vođenje ratova – velike vojske u pripremi, proizvođače naoružanja, obavještajne službe i slično, što je u posjedu svih modernih država – već i pravila i norme koje kontroliraju upotrebu tih sredstava, razloge zbog kojih se nekome može zaprijetiti ratom ili s nekim započeti rat, načine kako se ratovi vode i ono što treba uslijediti nakon što završe.

Institucija rata široko je prihvaćen pojam čak i od strane većine filozofa koji pišu o međunarodnim odnosima. Istovremeno, gotovo svi, uključujući i te iste filozofe, misle da s obzirom na to da je smrt veliko zlo, namjerno ubojstvo drugog ili prijetnja ubojstvom je, u najmanju ruku, *prima facie* velika nepravda.² To jest, zastupa se mišljenje da: ili nikada ne bismo smjeli ubiti druge osobe ili, da iako, u

¹ Kant 1999.: 317.

² Radi jednostavnosti izostavit ću govor o prijetnjama u ovoj raspravi. To jest, "ubojstvo" i slični izrazi mogu se čitati kao "ubojstvo ili prijetnja ubojstvom". Obično moralni status prijetnje prati moralni status prijeteljećeg djelovanja – ako je pogrešno počinuti X u situacijama C, onda je i pogrešno zaprijetiti činom X u situacijama C. Greg Kavka (vidi Kavka 1987.) misli da to nije uvijek slučaj: ponekad je moralno dopustivo prijetiti nečim što bi inače bilo moralno nedopustivo učiniti. Na primjer, moglo bi biti dopustivo prijetiti upotrebom nuklearnog oružja protiv civilnog stanovništva, iako bi bilo pogrešno doista upotrijebiti ta oružja na takav način. Temelj Kavkinog argumenta jest ideja da bi prijetnja imala posljedice, na primjer odvratanje vojne agresije, koje su same po sebi dobre i zapravo bi omogućile da okolnosti koje su trebale uzrokovati prijeteljeće djelovanje nikada ne nastupe. Kakva god bila snaga Kavkinog argumenta on se ne može općenito primijeniti na stvaranje vojski u pripremi, čak i kada je njihova svrha odvratanje, jer znamo da se vojske ipak povremeno uključe u oružani sukob. Nadalje, većina onih koji podržavaju instituciju rata doista smatraju da u većini slučajeva moralni status vojnih prijetnji prati moralni status prijeteljećeg djelovanja – i zato je dopustivo da država prijeti upotrebom vojne sile kada je suočena s invazijom jer je u tom slučaju dopustivo koristiti vojnu silu, ali nije ju dopustivo koristiti da se, recimo, dobiju trgovinske koncesije, jer se vojna sila ne smije koristiti u te svrhe.

biti, ne bismo smjeli ubiti druge osobe, u određenim, nepredviđenim okolnostima dopušteno nam je to učiniti. Oni koji zastupaju to mišljenje obično smatraju da takve okolnosti nastupaju u trenutku kada shvatimo da ako mi ne ubijemo druge, oni će nama ili pak nekom drugom nanijeti veliko, nezasluženo zlo poput smrti ili unakaženja ("proporcionalna samoobrana") i da ne postoji izvediv alternativni način da se takvo zlo izbjegne ("posljednje sredstvo"). Nadalje, pobornici tog stajališta smatraju da su oni koji ubijaju druge dužni pokazati da je njihovo djelo opravdano, tj. da su prije spomenute okolnosti doista nastupile.

Iz toga proizlazi da je, zato što institucija rata obuhvaća uspostavu i podršku velikih organizacija koje koriste ubojitu silu i spremne su tu silu upotrijebiti u određenim uvjetima, dužnost pobornika *statusa quo* opravdati postojanje takve institucije. Dva su zahtjeva koja ti pobornici moraju biti u stanju ispuniti kako bi, sukladno tome, ispunili i svoju dužnost. Prvi je zahtjev da pokažu kako postoje okolnosti u kojima opravdano koristimo ili sudjelujemo u korištenju ubojite vojne sile. Već sam napomenuo da je uvriježeno mišljenje da iako ne bismo trebali koristiti ubojite kapacitete naših oružanih snaga, činimo to opravdano kada nas ili nekog drugog zadesi veliko nezasluženo zlo kao što je gubitak političke autonomije ("proporcionalna obrana") i kada ne postoje realni alternativni načini da se ta nevolja izbjegne ("posljednje sredstvo").

Pristalice pacifizma tvrde da za ratovanje nema opravdanja. Međutim, filozofski konsenzus, izražen u utjecajnim člancima Jana Narvesona i Elizabeth Anscombe³, smatra tu tvrdnju neutemeljenom. Pacifizam se smatra nepraktičnim na dva povezana načina: prvo, pacifizam je neproduktivan – kada bi se, u većini slučajeva, održao, nasilna uzurpacija političkog vrha i druge štetne posljedice koje proizlaze iz takve uzurpacije bile bi više, a ne manje, izgledne. Drugo, pacifizam se smatra nepraktičnim i iz razloga što je nerealan: bića poput nas ne mogu se ponašati sukladno tome kako nam pacifizam nalaže. Iz toga proizlazi zaključak da ne postoji realna alternativa politici oružane obrane, barem za one koji priželjkuju stabilan politički poredak, te da se pokušaji zastupanja pa čak i raspravljanja o alternativama takvoj politici ne trebaju, štoviše ne smiju, shvatiti ozbiljno. Filozofi koji prihvaćaju ovaj zaključak vjeruju da se pokazalo da je odlazak u rat ne samo najbolji način da se zaštitimo od zla koje nastupa kao posljedica oružanog napada, već da je to jedini način. Potreba "posljednjeg sredstva" u tim je slučajevima automatski zadovoljena – ratovi su "jedino sredstvo". Prihvatanje ovog zaključka dovodi pacifiste u poziciju da su ne samo u krivu, već ih prikazuje kao moralno upitne slobodnjake, jer njihova stalna sigurnost ovisi o nastojanjima upravo onih ljudi čije ponašanje osuđuju kao nemoralno.

Drugi zahtjev koji pobornici *statusa quo* moraju ispuniti jest pokazati da je opravdano stvarati i podržavati rat kao instituciju; pogotovo pokazati da ne postoje druge institucionalne tvorevine koje bi mogle spriječiti nanošenje zla nama, ali bez pribjegavanja ubojitoj sili. Ispunjenje prvog zahtjeva je preduvjet za ispunjenje drugog: ako ne postoje okolnosti u kojima opravdano koristimo ubojitu vojnu silu, tada

³ Cf. Narveson 1970. i Anscombe 1970. Rad E. Anscombe izvorno je objavljen 1961., a Narvesonov 1965. godine.

je jasno da neopravdano stvaramo i podržavamo tu vojnu silu i instituciju unutar koje ona postoji. No, to nije dovoljno. Ako su vojske opravdane, njihovo je opravdanje posredno: koristimo ih radi očuvanja vrijednosti kao što su mir i sigurnost. Opravdano nešto koristimo kada je to jedino sredstvo koje imamo kako bismo spriječili da nas zadesi nekakvo zlo, iako to isto sredstvo može prouzročiti niz drugih zala. Ali to ne znači da smo ga opravdano i zadržali nauštrb nekog drugog dostupnog sredstva koje je podjednako učinkovito, a ima manje nepoželjnih karakteristika. Farmerica koristi glasni plinski pištolj da otjera ptice sa svog usjeva marelica ako je to jedina naprava koju ima, makar to uznemiravalo susjedova psa. No, otpočetak nije smjela kupiti plinski pištolj ako je mogla izabrati rotirajuće aluminijske diskove koji podjednako dobro tjeraju ptice, a tihi su. Nadalje, ako je poželjniji alat još uvijek dostupan, trebala bi se njime poslužiti. Sukladno tome, možda opravdano držimo i koristimo vojsku prema pravilima rata, ako je to jedini način da se obranimo od agresora, ali se u startu nismo ni smjeli "opremiti" vojskom, ako smo si odmah mogli stvoriti uvjete koji bi, uzimajući sve stvari u obzir, bili poželjniji. Štoviše, ako još uvijek postoji mogućnost da si stvorimo takve uvjete, onda je pretpostavka da bi to trebali i učiniti, a ne ustrajati u održavanju institucije rata.

Drugim riječima, prihvaćanje da je prvi zahtjev ispunjen, ne podrazumijeva da moramo prihvatiti i da je drugi zahtjev ispunjen: u najmanju je ruku logično da opravdano podržavamo i sudjelujemo u vojnoj upotrebi ubojite sile, jer je to jedina učinkovita institucija koju imamo u zaštiti naših prava od, na primjer, neopravdane agresije, dok istovremeno poričemo da opravdano stvaramo vojske i priznajemo da ih se što prije trebamo riješiti. Logično je – ali je li istinito? Ako je dužnost opravdanja na onima koji koriste ubojitu silu ili podržavaju institucije koje ju koriste, tada su se oni dužni pozabaviti ovim pitanjem. Pa ipak, o ovoj se temi u javnosti uopće ne govori, a teoretičari rata i mira ju jednostavno ignoriraju⁴, uz pokoju iznimku⁵. Obratimo pažnju i na činjenicu da prije spomenute kritike pacifizma također izbjegavaju ovu temu, jer se bave pacifizmom koji se tiče rata kao događaja, a ne rata kao institucije. Narveson, na primjer, tvrdi da se pacifist prepoznaje po uvjerenju da "je nasilje na samo zlo, već da je moralno pogrešno koristiti silu za otpor, kažnjavanje i sprečavanje nasilja"⁶. S druge strane, Anscombe karakterizira pacifizam kao doktrinu po kojoj je "eo ipso pogrešno ratovati"⁷. Pristalice ovih tvrdnji vjerojatno također smatraju da je pogrešno utemeljiti i održavati instituciju rata. S druge strane, kao što sam prije rekao, možda neopravdanim smatramo podizanje i održavanje institucije, ali istovremeno smatramo da smo, s obzirom da vojske postoje i da su trenutno jedino učinkovito sredstvo za odbijanje agresije ili otpora zlu ako se na bilo koji način pojavi, *pro tem* ovlašteni ih koristiti i biti njihov dio.

Možemo samo nagađati koji je razlog ovom zanemarivanju institucionalnog pro-

⁴ Na primjer, iako Walzer 1980. tvrdi da institucija rata, kao i vođenje pojedinih ratova, moraju biti podvrgnuti moralnoj procjeni, a time i reformi, smatra njezinu egzistenciju neupitnom.

⁵ Holmes 1989., pogotovo poglavlje 8, "Alternativa ratu" ("The Alternative to War"), 260-294 i Norman 1995.

⁶ Narveson 1970.: 63.

⁷ Anscombe 1970.: 46.

blema u pisanjima filozofa, ali nam to možda otkriva manjak preciznosti kod termina "pacifizam". Taj se termin koristi na mnogo načina, ali onaj najčešći je – odbijanje rata. Možda je i prikaz nepraktičnosti pacifizma kao stava koji se suprotstavlja sudjelovanju u ratovima, kod Narvesona i drugih, pridonio prihvaćanju pretpostavke da ne postoji alternativa ne samo ratu kao događaju, već i kao instituciji.

U svakom je slučaju korisno baratati terminima kojima razlikujemo principijelnu suprotnost vođenju rata s jedne strane, ono na što se Narveson i drugi fokusiraju, a s druge strane suprotnost samoj instituciji rata. Krajem 1950-ih godina povjesničar A.J.P. Taylor⁸ postigao je upravo to uvešći termin "pacificizam" kojim je obuhvatio ovo potonje stajalište, različito od pacifizma koji se definira kao principijelna suprotnost vođenju rata. Kasnije je Martin Ceadel, povjesničar britanskog mirovnog pokreta, preuzeo i redefinirao ove suprotnosti unutar analitičkog sustava kojemu je cilj klasificiranje ideoloških pozicija po kojima se razlikuju razni sudionici mirovnog pokreta i, u širem smislu, veliki pristupi ratu i miru⁹. U razvoju i korištenju tog sustava Ceadel je očito bio pod utjecajem filozofskih rasprava. Kao posljedica toga njegov je sustav prihvaćen od strane barem jednog suvremenog filozofa, Richarda Normana, koji se poziva na njega u svojoj knjizi *Etika, ubijanje i rat (Ethics, Killing and War)*¹⁰. Ceadel razlikuje pet teoretskih stajališta o ratu i miru¹¹. To su:

- a) **MILITARIZAM:** "stajalište da je rat (...) pozitivno dobro";
- b) **KRIŽARSTVO:** "spremnost da se agresijom podupiru red i pravda";
- c) **DEFENDIZAM:** "agresija je uvijek pogrešna, ali (...) obrana je uvijek ispravna i (...) održavanje jakih obrana nudi najbolje mogućnosti za sprečavanje rata";
- d) **PACIFICIZAM:** "ne samo da se rat može spriječiti, već se s vremenom može i potpuno ukinuti (...). Pacificizam isključuje sve agresorske ratove pa čak i neke obrambene (...) ali prihvaća potrebu za vojnom silom u svrhu obrane političkih dostignuća od agresije;
- e) **PACIFIZAM:** "apsolutistička teorija da je sudjelovanje i podržavanje rata uvijek nedopustivo".¹²

Ovdje se želim usredotočiti na zadnja dva para stajališta, pacificizam i pacifizam. Tri su bitne razlike između ovih stajališta prema Ceadelu i Normanu (dalje u tekstu C/N).

⁸ Taylor 1957., 5.f.

⁹ Radi analitičkog sustava vidi Ceadel 1989., za povijesnu pozadinu vidi Ceadel 1980., 1996., 2000.

¹⁰ Vidi Norman 1995.

¹¹ Postoji niz dokaza da Ceadel smatra pogotovo pacifizam i pacificizam međusobno nezavisnim jedno od drugog, iako također smatra da postoji dosta dodirnih točaka među njima kako bi njihovi pristalice mogli raditi zajedno u istoj organizaciji. Ceadel kaže da: "Tipični pacifisti [...] vjeruju da, iako njihovo vjerovanje još uvijek nije praktična politika, mogu u najmanju ruku podupirati antiratne kampanje pacificista u nadi da će ih dugoročno preobratiti na pacifizam." Ceadel 1989.: 135, cf. Ceadel 1996.: 225-227.

¹² Ceadel 1989.: 4-5. Norman navodi Cadelovu klasifikaciju gotovo identično kao što je navedena ovdje, u Norman 1995.: 237-238.

- I. Pacifizam je doktrina osobnog odbijanja – bavi se onim što pojedinac čini, dok je pacifizizam doktrina o političkim – štoviše, međunarodnim – institucijama koje su posvećene eliminiranju rata kao sredstva kojim se rješavaju međudržavni sporovi.
- II. Pacifizam je apsolutistička doktrina – sudjelovanje u ratu nikada ne može biti opravdano – dok pacifizizam nije.
- III. Ove dvije doktrine imaju različite vremenske orijentacije. Pacifizam se bavi time kako bi se ljudi trebali ponašati kada su suočeni s određenom situacijom koja se ponavlja – ratom – dok su pristaše pacifizizma posvećeni radu na tome da stvore neko buduće stanje stvari.

Ceadel opisuje izložena teoretska stajališta kao "idealne tipove"¹³ – "tako osmišljene kako bi prikazali kompletan raspon mogućnosti koje su na raspolaganju sudionicima rasprave o ratu i miru"¹⁴, one koje bi "logički mogle postojati"¹⁵. Kao takve Ceadel ih smatra zajedničko iscrpivima (imaju niz poveznica) i međusobno isključivima (samo jedno od njih može biti istinito). No, Ceadel jasno gleda na izložena stajališta kao na nešto više od pukih logičkih mogućnosti; ona su stupovi oko kojih se gomilaju stvarne rasprave, političke borbe i javne politike¹⁶ te time stvaraju analitičku mrežu kroz koju se može shvatiti povijest stavova o ratu i miru, mrežu kojom se on koristi u svojim povijesnim spisima o mirovnom pokretu.

Dakako, društveni su pokreti zamršeni, s nejasnim vremenskim, intelektualnim i organizacijskim granicama, sastavljeni od ljudi čije bi ponašanje moglo biti značajno samo u povijesnoj retrospektivi, čije se ideološke obaveze samo djelomično mogu preklapati, a mogu biti, kao što Ceadel i potvrđuje, više ili manje nerazvijene ili nerazumljive, sastavljene od mješavine elemenata iz različitih nespojivih teoretskih stajališta. Tada je neizbježno da povjesničar društvenih kretanja mora upotrijebiti analitički okvir na povijesno neobrađenom materijalu koji do neke granice može biti protuslovan s uvjerenošću (*self-understanding*) onih koji su uključeni u ta kretanja. Unatoč tome, analitički okvir C/N čini mi se neprimjerenim i kao sredstvo kojim se objašnjavaju povijesni događaji i kao konceptualni izvor podataka za one koji se i dalje hvataju ukoštac s aktualnim problemima rata i mira. Ono što pogotovo želim pokazati jest da, iako postoje određene konceptualne razlike poput para pacifizam/pacifizizam kod Ceadela i Normana, osim što su ta dva stajališta međusobno nezavisna, jednom kada se točno okarakteriziraju može se reći da se međusobno podržavaju te da se povijest mirovnog pokreta može razumjeti jedino ako shvatimo koliko su zapravo povezani.

Kako bih podupro ovu tvrdnju, u sljedećem poglavlju ću dati skicu razvoja modernog mirovnog pokreta, pozivajući se opet na tu skicu u posljednjem poglavlju ovog rada kako bih argumentirao svoju kritiku C/N pristupa razlici između pacifizizma i pacifizizma.

¹³ Ceadel 1989.: 8.

¹⁴ Ibid., 19.

¹⁵ Ibid., 9.

¹⁶ Na taj način Ceadel kaže da su njegove teorijske kategorije "osmišljene da objasne dinamiku stvarnih rasprava o ratu i miru [...]", *ibid.*, 8.

II. MIROVNI POKRET U POVIJESNOM KONTEKSTU¹⁷

Poricanja opravdanosti nasilja i ubijanja su naravno duboko ukorijenjena u kršćansku i druge vjerske tradicije te mnogi kršćani ne priznaju rat. Ovdje treba naglasiti važnu razliku između dvije vrste vjerski motiviranih protivnika rata: postoje oni koje američki povjesničar Peter Brock naziva ne-protivnici i oni koje naziva nenasilni protivnici¹⁸. Anabaptisti i njihovi sljedbenici menoniti su primjeri ne-protivnika. Anabaptisti i menoniti prihvatili su legitimitet države kao potreban za dobrobit (palog) čovjeka na Zemlji i smatraju ispravnim zaviriti mačem radi održanja reda u državi i radi zaštite protiv strane invazije. Unatoč tomu, smatraju da istinski kršćani, kao manjina, koji slijede izričit nalog da se "ne opiru zlu" kao temelj Kristove providnosti, ne mogu imati ulogu u pomaganju u zaštiti države. Otuda polazi njihovo odbijanje, na primjer, da sudjeluju u vojnim aktivnostima. Ceadel takve grupacije naziva "iznimkalistima" ("*exceptionalists*"), jer misle da je vojna obrana države sama po sebi legitimna i da je u redu, da je čak i poželjno, za druge da budu uključeni u nju, ali ne i za njih. Iako se ne-protivnici poput menonita općenito smatraju pacifistima zbog svog odbijanja sudjelovanja u ratu, to odbijanje nije politički motivirano i nije dio većeg obvezivanja na konačno odbacivanje rata.

Grupe poput kveкера, s druge se strane, razlikuju od menonita na dva važna načina po svom određenju. Prvo, iako poput menonita nisu protiv političkog nasilja kao takvog, prihvaćajući "nasilje vrhovnog mirovnog suca", vjeruju da država nema pravo voditi rat, jer je rat "nezakonit". Drugo, ne smatraju se "iznimkalistima", dapače kvekeri su bili aktivni članovi mnogih pokreta za unapređenje društva u 18. i 19. stoljeću kao što je pokret za ukidanje ropstva, tako da se grupe poput kveкера, umjesto ne-protivnicima, smatraju nenasilnim protivnicima zla.

Jedan je oblik takvog zla bio rat i kvekeri su se uvelike uključili u pokret posvećen ukidanju rata kao sredstva rješavanja međudržavnih sukoba, pokret koji je svoj organizacijski izraz našao u osnivanju prvih mirovnih udruga u Sjedinjenim Državama 1815. godine ("Newyorško mirovno društvo") i Engleskoj 1816. godine ("Društvo za promicanje trajnog i univerzalnog mira", poznatije kao "Društvo mira")¹⁹.

Mirovni se pokret pojavio kao odgovor na stvaranje sustava međusobno povezanih modernih država. Termin "država" u modernom se smislu odnosi na politički jedinstvenu geografsku regiju; na ujedinjeni entitet koji vrši službu političkog autoriteta unutar te regije. Taj se ujedinjeni entitet sastoji od niza institucija sastavljenih od strukture ureda i zadaća koji su zamišljeni da egzistiraju nezavisno od pojedinaca koji su s njima u doticaju te da opstaju iznad tih pojedinaca. U tom smislu moderne države imaju pravo na ekskluzivan autoritet nad stanovnicima određene geografske regije. One pogotovo zahtijevaju monopol za pravo određivanja na koji će se način koristiti nasilje, monopol koji se često smatra isključivo državnim.

Ovaj je tip države relativno nov izum. Preteče tog tipa mogu se naći u Italiji u

¹⁷ Osim prije citiranih povijesnih djela Ceadela, ostali glavni primjeri na koje se ovdje pozivam su: Chatfield 1992.; Brock 1968; Brock 1991a; Brock 1991b.

¹⁸ Brock 1968.: 21-329.

¹⁹ Brock 1968.: 458-468; Ceadel 1996.: 11-12, 222-224.

12. stoljeću, ali tek najranije krajem 15. stoljeća – vrijeme koje se smatra početkom moderne europske povijesti – nastaju punopravne države²⁰. Naravno, tek kad postoje dvije ili više država može uopće postojati i sukob između njih i tek tada pacifizam, u smislu odbijanja rata kao načina rješavanja međudržavnih sukoba, postaje moguće rješenje.

Kao što se i moderna država povijesno, ali ne i organizacijski te konceptualno, nastavlja na ranije oblike političkih organizacija, tvrdim da i rat, kao oblik nasilnog sukoba među državama, potiče, ali se i razlikuje od ranijih oblika oružanog nasilja. (Tako su primjerice u srednjem vijeku postojali oblici "privatnih ratova" među pojedincima²¹). Međudržavni je rat postao politička institucija prema Rawlsovu poimanju tog termina. Za Rawlsa je institucija: "javni sustav pravila koji određuje urede i pozicije s njihovim pravima i dužnostima, moćima, imunitetima i sličnim. Ta pravila određuju neke oblike djelovanja kao dopustive, a neke kao nedopustive; također određuju i neke kazne, obrane itd. kada je počinjeno nasilje." Rawls nastavlja davati primjere onog što on naziva "institucijama [...] igrama i ritualima, suđenjima i parlamentima, tržištima i sustavima vlasnika"²².

Moderni se rat postupno institucionalizirao u tom rawlsijanskom smislu. U prvi mah institucionalizacija se rata događala unutar države, dobavljači vojne sile bili su podređeni političkoj kontroli i njihovoj vlastitoj posvećenosti dosezanju političkih ciljeva. Trenutačan i trajan učinak takve podređenosti vojnih sila *unutar* države bio je ogroman porast oružanih sukoba *među* državama. Kako Hinsley navodi:

*Prvi učinak rastućeg monopola nad vojnom silom unutar društva bio je povećanje učestalosti međudržavnog rata. Do 17. stoljeća samo se sedam godina u čitavom stoljeću negdje u Europi nije vodio nekakav rat.*²³

Međutim, tako općenit sukob ugrožava samu opstojnost bilo koje države, bilo oružanim putem, bilo putem narušavanja uvjeta za napredak i stabilnost na kojima, u očima naroda, počiva temelj legitimnosti države. Priznavanje potrebe da se ograniči utjecaj sukoba na političku stabilnost država, pridonijelo je stvaranju međunarodnih (prvo europskih, a kasnije i globalnih) saveza država u kojima je suverenost značila ne samo prava, već i dužnosti prema državama su-članicama.²⁴ Do kraja 18. stoljeća ratovi su postajali sve rjeđi, iako je njihova destruktivnost, kada se jesu događali, postajala sve veća.

Nakon Bečkog kongresa 1815. godine, desetljeća su prošla bez ozbiljnog oružanog sukoba među europskim državama. Ceadel primjećuje pomak u ovom periodu od onog što on naziva "fatalizam" – "vjerovanje da je rat normalna stvar u

²⁰ Vidi u Skinner 1997., Hinsley 1986., d'Entreves 196., pogotovo II.₅ "Rođenje moderne države" ("The Birth of the Modern State"), 96-103.

²¹ Za uvid u povijesni razvoj pravila rata vidjeti Johnson 1974.

²² Rawls 1973.: 55.

²³ Hinsley 1973.: 92.

²⁴ Hinsley 1973.: 85 vidi moderni međunarodni sustav kao "tijelo pretpostavki i ograničenja koje su prihvatile vlade, bez ikakvog zagovaranja teoretičara" u Europi nakon 1815.

međunarodnim odnosima" – prema "slično raširenoj pretpostavci da bi ljudi mogli dovesti međunarodne odnose barem pod djelomičnu kontrolu".²⁵ Po prvi je put postalo jasno da je upravo način na koji se nasilje unutar države kontrolira, čak i posve eliminira, osnivanjem institucija posvećenih njegovoj eliminaciji i kontroli, ujedno i način kontroliranja nasilja *među* državama stvaranjem odgovarajućeg institucionalnog okvira.

Neslaganje između mirovnog pokreta, koji se u organiziranom obliku pojavio upravo u to vrijeme i (što se pretvorilo u) političku ortodoksnost možemo shvatiti kao neslaganje oko oblika koji bi navedeni institucionalni okvir trebao poprimiti, a pogotovo oko toga treba li instituciju rata reformirati i proširiti ili potpuno ukinuti. Na razini političke principijelnosti izglasan je konsenzus među članovima organizacija poput Društva mira i same ortodoksije. Obje strane su se složile da je država mjesto i podrška mnogih vrijednosti te da je nasilno remećenje države, iznutra ili izvana, loše. (I u Velikoj Britaniji i u Sjedinjenim Državama rukovoditelji mirovnog pokreta najčešće su bili napredni članovi uglednih slojeva poput klera, trgovaca, izdavača itd.). I jedni i drugi također su se složili da je upravo takvo remećenje stvarna opasnost koja zahtijeva učinkovite preventivne mjere.

Mirovni se pokret razilazi s političkom ortodoksijom u stavu prema institucionalizaciji nasilja kao sastavnog dijela međudržavnih odnosa. Ortodoksna reakcija na probleme međudržavnih sukoba bila je razvijanje i daljnja regulacija institucije rata. Pojedine vrste institucionaliziranih aktera – vojska i država – priznaju se kao legitimni držaoci vojne sile, a uvjeti u kojima se toj sili može pribjeći, kao i način njezinog korištenja i njezina ograničenja, specificirani su međunarodnim pravom i ugovorima. Na rat se sada gleda striktno u političkom smislu i (doslovno rečeno) smatra ga se legitimnim do one granice do koje je on u službi legitimnih političkih ciljeva; osobito ga se smatra (uslijed postupne delegitimizacije koncepta "ofenzivnih ratova") kao sredstvo očuvanja ili vraćanja *statusa quo*a u međunarodnim odnosima.²⁶ U tom je smislu rat konzervativna institucija, barem što se svojih ciljeva tiče, iako donosi radikalne promjene kao posljedicu svojih učinaka.

Nadalje, dobar je dio dogovora između mirovnog pokreta i ortodoksije postignut oko politika koje bi se trebale ustanoviti na temelju ovih principa i činjenica kako bi se promoviralo slaganje među narodima i riješili sukobi. Doista, politički utjecajni mirovni pokreti kasnog 19. i ranog 20. stoljeća bili su krucijalni u promoviranju međunarodnih sporazuma o ograničenju naoružanja i zabrani agresorskih ratova te u razvoju sredstava savjetovanja, arbitraže i presuda na međunarodnom nivou i kao dio funkcije nadsudborskih tijela poput Svjetskog suda i Lige naroda.²⁷

²⁵ Ceadel 1996.: I.

²⁶ Vidjeti primjerice Povelju Ujedinjenih Naroda.

²⁷ Chatfield 1992., pogotovo 1-50, navodi "jake veze s ljudima koji odlučuju o vanjskoj politici" koje je američki mirovni pokret imao tijekom tog razdoblja. Od ranog 20. st. vođe američkog mirovnog pokreta bili su "visoko obrazovani profesionalci iz srednjih i viših slojeva, specijalizirani za obrazovanje, pravo, ekonomiju, novinarstvo i religiju. [...] Tri četvrtine njih su živjeli u Bostonu, New Yorku, Philadelphiji, Baltimoreu, Washingtonu ili Chicagu." (22) U jednom je trenutku i Woodrow Wilson bio član "Američkog mirovnog društva". Ceadel 2000. daje slične informacije o Velikoj Britaniji.

Kao što bi bilo pogrešno odrediti socijalnu instituciju kakva je tržište situacijama u kojima ljudi trguju jedni s drugima, umjesto kao sustav proizvodnje, distribucije, oglašavanja, dobavljanja robe itd., koji čini trgovanje mogućim, tako se i rat kao politička institucija ne sastoji samo od povremenih oružanih sukoba između država te pravila i normi koji kontroliraju te sukobe, već od čitavog sustava organizacije i djelovanja koji dovodi do i omogućava te povremene sukobe. Mirovni se pokret protivi instituciji rata u njenom razgranatom smislu; iz toga slijedi da mir koji mirovnjaci žele nije samo odsutnost borbe, već i potpuno nestajanje institucije rata.

Ovime ne želim reći da će zadatak kojemu je ta institucija navodno odana – zaštita političkog vrha od nasilne strane uzurpacije – postati suvišan. Naprotiv, potrebno je stvaranje alternativne institucije – institucije mira. Mirovni je pokret mnogo učinio u osmišljavanju i stabilizaciji takve institucije. Uz trud koji su uložili u postizanje dogovora kojima bi smanjili vjerojatnost međudržavnih sukoba i otvorili puteve za sporazumne odluke kada se ipak dogode, mirovnjaci su, pogotovo u drugoj polovini 20. stoljeća, razvili tehnike aktivnog mirnog prosvjeda oružanoj agresiji kada bi stanovništvo reagiralo na vojnu okupaciju i prinudu rasprostranjenim pasivnim otporom, prestankom suradnje, prestankom odnosa, prestankom rada, industrijskim sabotazama i sličnim.²⁸

III. "PACIFIZAM" I "PACIFICIZAM" NISU NEZAVISNI JEDNO OD DRUGOG

Mirovni se pokret, kao socijalno-politički pokret, definira odbijanjem institucije rata i nastojanjem da stvori alternativnu instituciju mira. Slaganje oko ovih odrednica sukladno je radikalnom neslaganju oko odgovarajućih reakcija na vođenje pojedinih ratova (na rat kao događaj). Kao što sam rekao u prvom dijelu ovog rada, želja za ukidanjem institucije rata ne povlači za sobom i argument da, prije ukidanja te i podizanja nove institucije, sva djelovanja te institucije treba osuditi. Mnogi članovi mirovnog pokreta drže da iako postoji potreba za ukidanjem institucije rata, korištenje vojne sile možda je i najprikladnija reakcija na nepravednu vanjsku prijetnju. S druge strane, mnogi su drugi članovi mirovnog pokreta odbili podržati ili sudjelovati u korištenju takve sile. Mirovni je pokret, doslovno od svog začeca, rastrgan neslaganjem oko ovog pitanja. Ceadel smatra da takva neslaganja otkrivaju fundamentalni nesklad između "pacifizma" i "pacificizma", nesklad koji postaje vidljiv tek kada neprijateljstva postanu neminovna.²⁹

Po mom mišljenju, pacifizam i pacificizam nisu neskladni, barem kada se točno karakteriziraju, tada su čak i međuovisni. Prije nego se posvetimo odnosu ovih dvaju stajališta, moramo pažljivije promotriti način na koji ih opisuju C/N. Prvo, dok se pacifizam određuje individualnim moralnim reakcijama na pojedine ratove, pacificizam se određuje kao prihvaćanje stava da se rat kao institucija može (i treba) ukinuti kao jedan od načina reguliranja odnosa među državama. U tom pogledu, način kojim razlikujemo ova dva stajališta čini mi se i koristan i točan.

²⁸ Vidi Sharp 1990 za raspravu i obranu takvog pristupa i daljnje referencije.

²⁹ Vidi Ceadel 1989.: 20; 165.

Sljedeća odrednica među ovim dvama stajalištima, prema C/N-u, jest ta da je pacifizam apsolutističko gledište, dok pacificizam nije.³⁰ Apsolutizam ima niz značenja, ali ovdje Ceadel jasno misli na ono gledište da se u određene tipove djelovanja – u ovom slučaju “sudjelovanju i podršku ratu” – nikada ne smije ulaziti; ona su, kako kaže Ceadel: “uvijek nedopustiva”, tj. pogrešna u svakom mogućem svijetu u kojem ima rata. Dakle, uvijek su nedopustiva, ne samo činjenično, već bez obzira na činjenice, jer recimo, potencijalni sudionik rata ne može biti siguran da posjeduje nepristrane informacije koje bi ga uvjerile da su nastupili uvjeti u kojima mu je dopušteno namjerno ubiti drugog sudionika ili zato što vjeruje da priroda modernog naoružanja ne dopušta da bilo koji rat u kojem sudjeluje neće nerazmjerno nauditi nevinima. Znači, iako je očito da će neopravdana, ali lako odbijena invazija rezultirati genocidom osim ako se ne pruži otpor, pacifist će, kako ga karakteriziraju C/N, biti uvjeren da je nedopustivo pružiti oružani otpor agresoru te da oni koji to čine, čine veliko zlo.

Postoje dvije vrste apsolutizma, moralni i vjerski apsolutizam. Razlikuju se prema temeljima na kojima počivaju apsolutna načela. Očito postoje pacifisti koji prihvaćaju apsolutnu zabranu sudjelovanja u ili podrške ratu zbog svojih vjerskih uvjerenja, zato jer vjeruju da Sveto pismo nalaže apsolutnu zabranu ubijanja. Postoji li i moralno apsolutna verzija C/N-ova tipa pacifizma? Takvo stajalište suočeno je s velikim filozofskim poteškoćama. Kritika moralnog apsolutizma ukazuje na problem praktično suprotstavljenih načela. Uzmimo u obzir dva široko prihvaćena načela – “budi dobar” i “govori istinu”. S obzirom da govoriti istinu ne znači uvijek biti dobar, ova dva načela očito postaju suprotstavljena, tj. kada ne možemo slijediti oba, onda iz određenog razloga slijedimo jedno ili drugo. Ali ako je načelo apsolutno – bez iznimke u svojoj primjeni – nema razloga da se ponašamo suprotno od onog kako nam nalaže. Ako je recimo načelo “govori istinu” apsolutno, njegovo je suprotstavljanje načelu “budi dobar” zbunjujuće; takvo suprotstavljanje ne postoji. Ovaj se argument može uopćiti na nizu apsolutnih moralnih načela i možemo zaključiti da postoji samo jedno apsolutno moralno načelo koje je konačno u smislu da uvijek preteže nad drugima kada se nađe u suprotnosti. Naravno da postoje metaetičke doktrine koje su prihvatile taj zaključak, osobito klasični utilitarizam, čije je jedino apsolutno načelo želja za maksimiziranjem najveće sreće najvećeg broja.

Kakve god bile vrline utilitarističkog principa, bizarna je pomisao da potreba nesudjelovanja u ratu ili podržavanja rata može imati sličan status. Za početak, rat je povijesno lokaliziran fenomen koji se događa samo u podskupu moralno mogućih svjetova (ne može biti rata tamo gdje je samo jedna država ili tamo gdje nema države na primjer). Ovo “krajnje” moralno načelo može se primijeniti samo u takvim svjetovima i imati primat nad “krajnjim” načelima iz drugih svjetova. Drugo, slijediti to načelo znači prihvatiti da uopće ne postoji razlog za početak ili

³⁰ Ceadel/Normanova karakterizacija pacifizma kao apsolutističkog uopće nije ekscentrična. Thomas Nagel opisuje pacifizam kao “apsolutističko stajalište [...] stajalište da ni pod kojim uvjetima ne smijemo ubiti drugu osobu” (Nagel 1997.: 6). Narveson i Anscombe također se bave apsolutističkim definicijama pacifizma kao i brojni drugi. Teichmann 1986., pog. 1, kritizira takve definicije.

podržavanje rata, a ne samo da je bolje, s obzirom na okolnosti, ne započeti ga. Na čemu se temelji to načelo koje se toliko razilazi s moralnom fenomenologijom? U slučaju klasičnog utilitarizma, krajnje se načelo temelji na i smatra se izrazom dobroćinstva. Što bi moglo biti analogno tome u slučaju zabrane sudjelovanja u ratu? Jedina vjerodostojna mogućnost čini se poštivanje ljudskog života. Ali, kako kritičari pacifizma vole istaknuti, povremeno poštivanje ljudskog života daje dosta razloga za podržavanje rata kao jedinog mogućeg sredstva kojim se ograničava ubijanje i pruža zaštita nevinima. Možda ti razlozi nemaju dovoljnu težinu da opravdaju destruktivnost rata, ali teško ih je samo tako odbaciti kao potpuno nevažne. Smatram da, ako se na pacifizam gleda onako kako nalažu C/N, tada to doista jest moralno ekscentrično stajalište.

Međutim, postoji mnogo razloga koji pokazuju da pacifizam, ako pod tim terminom podrazumijevamo stav ili skup stavova s kojima se poistovjećuje većina onih koji se nazivaju pacifistima i onih koji ih takvima smatraju, nije apsolutističko stajalište. Kako je prije rečeno, apsolutizam je metaetičko stajalište koje se određuje po svom deontološkom (*deontic*) statusu određenih vrsta djelovanja u svim mogućim svjetovima. Ono širi vjerovanje da većina onih koji se deklariraju kao pacifisti nikad nije razmišljala o tim stvarima. Po mom se mišljenju pacifizam najbolje karakterizira kao principijelna politika nepodržavanja borbe, pogotovo ratovanja, kao sredstva rješavanja sukoba.

Takvo označavanje dozvoljava da niz moralnih, političkih i vjerskih uvjerenja dovede do prihvaćanja pacifističke politike. Prije je navedeno da su neki pacifisti motivirani apsolutnim načelima (osobito vjerskim). Za njih je prihvaćanje pacifističke politike nametnuto takvim načelima: ako mi je zabranjeno ubijati, zabranjeno mi je ubijati i u ratu. Za ostale će razlozi prihvaćanja pacifističke politike biti neke važne činjenice o svijetu, uključujući i njihove vlastite epistemološke (*epistemic*) okolnosti, a možda i posljedice koje prihvaćanje te politike donosi. Ono što se smatra pacifizmom pravednog rata ilustrira kakvu ulogu slučajne činjenice igraju u prihvaćanju pacifizma. Za onog koji smatra da rat može biti pravedan, pod određenim uvjetima, postoje barem dvije vrste činjeničnog razmatranja koje bi mogle biti razlog tome što će se taj proglasiti pacifistom. Prvo, može smatrati da ne *moraju* svi ratovi u svim mogućim svjetovima biti pogrešni, već da svi ratovi u kojima bi mogao sudjelovati *jesu* pogrešni. Ceadel sam prepoznaje ovakav tip pacifizma u svom djelu *Dvostruki ideali (Semi-detached Ideals)* i kaže:

U 20. stoljeću kada su prva zračna bombardiranja, a potom i nuklearne bojeve glave toliko podigli cijenu rata da su je rijetke političke beneficije, ako ih je uopće bilo, mogle kompenzirati, pojavio se novi tip pacifista koji je vjerovao da je rat zao samo zbog modernih tehnoloških uvjeta koji su osiguravali da njegove štetne nuspojave zasjene bilo kakvo dobro što proizlazi iz njega.³¹

³¹ Ceadel 2000.: 15.

Drugo, pacifist pravednog rata može smatrati da neki ratovi doista jesu pravedni, ali on nije u poziciji da prosuđuje koji su ratovi takvi. Ceadel, u svom opisu sastanka u Društvu mira 24. veljače 1818. godine, i ovo smatra motivacijom za pacifizam koji je

[...] nanovo utvrdio [...] temeljne principe Društva da je svaki rat nedosljedan kršćanstvu [...] Čini se da su četiri razloga za to [...] Drugo je uvjerenje da dopustiti obrambene ratove zapravo znači dopustiti sve ratove [...] Zagovarajući ovaj pristup, Društvo je prihvaćalo "eventualni" pristup [...] naglašavajući da je pravedan rat tako malo vjerojatan da je bolje suprotstavljati se svim ratovima nego ispitivati svaki za sebe uz rizik da bi vlada mogla na taj način progurati niz nepravednih ratova pod maskom obrambenih ratova.³²

Prihvaćanje određene politike obvezuje nas da se ponašamo na isti način u istim okolnostima. Važnost politike može se razlikovati od važnosti bilo koje vrste postupaka koje činimo u skladu s njom. Dakle, moj postupak može biti racionalan (ili moralan itd.) ako se ponašam kako mi nalaže politika koja je racionalno opravdana, iako bi mi u tom konkretnom slučaju bilo bolje da radim nešto drugo. Bez obzira na to, ako bi posljedice podržavanja neke (ne-apsolutne) politike u određenim uvjetima bile katastrofalne, onda je razumljivo da napravimo odmak od takve politike. Ovo vrijedi i za (ne-apsolutni) pacifizam. Gandhi, koji se često smatra primjerom pacifizma, opetovano je tvrdio da iako prihvaćanje nenasilne filozofije obvezuje nekog da pribjegne nenasilnim metodama u postizanju svojih ciljeva, to ne znači da taj netko ne bi bio opravdan uzeti oružje ili podržati nekog tko ga uzima, nadalje piše da:

[...] moje nenasilje ne znači pobjeći pred opasnosti i ostaviti bližnje nezaštićenima. Ako trebam birati između nasilja i kukavičkog bijega, radije biram nasilje.³³

Treća definirajuća razlika između pacifizma i pacificizma, prema C/N, njihova je različita vremenska orijentacija. Dok je pacifizam usmjeren na reakcije na situacije koje se predviđeno ponavljaju u svijetu koji nastanjujemo, pacificizam se okreće prema nekom budućem, još nepostojećem, stanju stvari. Kako kaže Norman: "Pacifizizam kao suprotnost [*inter alia*, pacifizmu] orijentiran je više na budućnost, nego na sadašnjost".³⁴ Iako je očito da takva razlika postoji među ovim dvama stajalištima, zaključak C/N da to potvrđuje njihov iskaz o međusobnoj isključivosti ovih dvaju

³² Ceadel 1989.: 228-229.

³³ Citirano u Borman 198.6, 252f. Gandhi je slično rekao: "Mnogi ljudi pogrešno shvaćaju nenasilje kao kompromis ili izbjegavanje sukoba. To nije to. To je zalaganje za ono što je ispravno (istina) i pravdu. Bolje je voditi nasilan rat nego prihvatiti nepravdu. Dakle, zapravo nema proturječja između vođenja pravednog rata i vjerovanja u nenasilje. Oboje su dužnosti koje se moraju ispuniti da bi očuvali pravdu i istinu." Citat možete pročitati na <http://www.kamat.com/mmgandhi/war-peace>. (zadnji put dostupno: 19.12.2005.).

³⁴ Norman 1995.: 238.

stajališta, čini mi se i konceptualno pogrešnim i netočnim na temelju povijesnih zapisa. Mnogi pacifisti smatrali su da "ne samo da se rat može spriječiti, već se s vremenom može i posve ukinuti [...]" (gledište koje su C/N uzeli kao definiciju pacifizma), a spajanje ovih stajališta čini mi se i dosljedno i suvislo.

Naravno, pacifističko gledište nije istovjetno, niti za sobom povlači pacificističko gledište, ali je u najmanju ruku logički kompatibilno s njim. Uistinu, za mnoge pacifiste (uključujući i apsolutne pacifiste) povezanost između ovih dvaju gledišta čak i nadilazi puku logičku kompatibilnost. Ako osoba vjeruje da je "sudjelovanje u ratu i podrška ratu nedopustivo" i također vjeruje u to da čovječanstvo nije u svojoj srži iracionalno ili nemoralno ("palo") te da rat svoje korijene vuče iz određenih socijalnih i političkih uređenja itd., tada postoji barem prihvatljivo moralno očekivanje da će ta osoba podržati radnje koje bi mogle dovesti do sprečavanja i mogućeg ukidanja rata i da će u najmanju ruku prihvatiti ideju da se rat može ne samo spriječiti, već i ukinuti.

Uzmimo u obzir analogni slučaj: ako netko misli da je ubojstvo nevinih strašno zlo i da je pobačaj ubojstvo nevinog te isto tako vjeruje da određene društvene odredbe poput legalizacije pobačaja, nedostupnosti informacija o kontracepciji itd., čine takva ubojstva učestalijima, onda je logično očekivati da će podržati kampanju protiv takvih odredbi, da će raširiti te informacije itd. Poanta je da ako mislimo da je određeni postupak ozbiljno nemoralan i smatramo da će ga ljudi vjerojatno slijediti s obzirom na postojanje određenih društvenih odredbi, te da smo u poziciji da pomognemo promijeniti te odredbe kako bi se takvi postupci prorijedili, tada je jasno da postoji jak moralni razlog da tako doista i učinimo. Bizarno je, na primjer, da se netko, tko smatra da je uvijek pogrešno sudjelovati u pobačaju ili ga podržati, bavi pitanjem moralnosti pobačaja kada je suočen s njim, a pri tom zanemaruje činjenicu da ga za to uopće nije briga kada se takve situacije često događaju s obzirom na određena, promjenjiva društvena uređenja. Naravno, ova analogija funkcionira samo ako se uzme da pacifist vjeruje da je *doista moguće* potpuno iskorijeniti rat. Ali, kako sam već prije spomenuo u prethodnom poglavlju, to je upravo ono u što vjeruje glavna struja mirovnog pokreta.

Iako (pacificističko) gledište da se "rat može ne samo spriječiti, već i potpuno ukinuti [...]" ne obuhvaća pacifizam, prihvaćanje pacifizma zapravo bi mogao biti i razlog usvajanja pacifizma. Primjerice, oni koji su posvećeni ukidanju rata, iako misle da obrambeni ratovi ponekad mogu biti opravdani, smatraju da je najvažniji način ukidanja rata promoviranje beziznimne politike protivljenja svim ratovima. Ili se može zastupati mišljenje da veliki izrazi pacifističkog sentimenta jedne države mogu izazvati smanjenje vojne napetosti kod drugih država i time olakšati nastajanje institucija mira u svrhu rješavanja sukoba. I tako dalje.

IV. ZAKLJUČAK

Kako sam prije rekao, dužnost opravdanja treba biti na onima koji prihvaćaju "ne-prestanu i sverastuću pripremu za neki budući rat" i na onima koji sudjeluju u ili podržavaju pokolj drugih ljudskih bića kada izbije rat, a ne na onima koji odbijaju rat. Stoga nisam pokušao prikazati istinu pacifizma i pacificizma, već sam htio istaknuti njihovu konceptualnu kompleksnost, istančanost i fleksibilnost te način na koji se međusobno mogu podržati. Ako im pristupimo na taj način, sumnjam da ih se jednostavno može odbaciti kao logički nemoguće ili nepraktične.

S engleskoga jezika preveo Nikola Hodalj

