

Institut za filozofiju i  
društvenu teoriju

**M 43**

MAJKL VOLZER

# MORAL I PRLJAVE RUKE

*Filozofija, politika i rat*



ALBATROS  PLUS



Majkl Volzer

MORAL I PRLJAVE RUKE

*Filozofija, politika i rat*

## **POSEBNA IZDANJA**

Majkl Volzer

**Moral i prljave ruke**

*Filozofija, politika i rat*

*Izdavač: Albatros plus*

*Glavni i odgovorni urednik: Jagoš Đuretić*

*Urednik: Slobodan Divjak*

*Likovno-grafički urednik: Aleksandra Ilić*

*Prelom: Dušan Časić*

ISBN 978-86-6081-037-5

e-mail: [albatrosplus@sbb.rs](mailto:albatrosplus@sbb.rs)

+381(0)112418910

+381(0)112419385



Institut za filozofiju i  
društvenu teoriju

Majkl Volzer

**M 43**

# Moral i prljave ruke

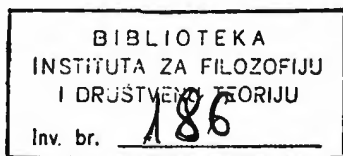
*Filozofija, politika i rat*

*Priredili*

Jovan Babić  
Petar Bojanić

*Prevod*

Slobodan Divjak



ALBATROS  PLUS

Beograd  
2010



# Sadržaj

Michael Walzer: Napomene uz knjigu 7

## 1. DEO: Etika i obaveze

Politička akcija: problem prljavih ruku 11

Etika u vanrednom stanju 28

Obaveza umiranja za državu 40

Obaveza da se živi za državu 56

## 2. DEO: Pravedni rat

Politika i rat 73

Drugi svetski rat: zašto je ovaj rat bio drugačiji? 98

Trijumf teorije pravednog rata (i opasnosti od uspeha) 113

Zločin agresivnog rata 127

Dve vrste vojne odgovornosti 135

Terorizam i pravedni rat 141

## 3. DEO: Politika

Filozofija i demokratija 157

Teorija revolucije 175

Ubijanje tirana 190

Povlačenje deobne linije: religija i politika 192

Nacija i univerzum 211

## 4. DEO: Judaizam i rat

Ideja svetog rata u antičkom Izraelu 247

Cionizam i judaizam: paradoks nacionalnog oslobođenja 259



## Autorove napomene uz knjigu

Bio sam iznenađen ovim izborom mojih tekstova, koji uključuje kako one koji su doživljavali nova izdanja tako i one koji to nisu doživljavali. Urednici su me podsetili na eseje koje sam napisao pre mnogo vremena, ali i na one za koje sam mislio da su već zaboravljeni. To je njihov izbor i ja sam im zahvalan zbog toga. Oni su me podstakli da rekapituliram pola veka pisanja o politici i ratu.

Sve u svemu, to nije bilo veliko doba, iako je u njemu bilo i emancipatorskih procesa: američka borba za građanska prava, slava (i ludorije) 1968, pad komunizma, nastanak pokreta za ljudska prava na međunarodnom nivou. Ali je bilo i previše loših vesti: kontinuirano ratno stanje, između i unutar država, učestana masovna ubijanja; politički neuspeh u Trećem svetu u kojem vladaju korupcija, brutalnost i očajno siromaštvo; neočekivana obnova religioznog fanatizma; sve veća nejednakost kako na globalnom tako i na unutrašnjem planu; i sumoran bilans UN u suočenju sa svim ovim.

U esejima sadržanim u ovom zborniku razmatraju se samo neki od ovih problema. Ali emancipatorski procesi i loše vesti predstavljaju pozadinu ili, još bolje, pročelje unutar kojeg pišem. Uvek sam težio da budem angažovani politički intelektualac – na način na koji je to bio Žan-Pol Sartr, iako nisam gajio simpatije prema mnogim njegovim angažmanima. Dobar deo svoje karijere proveo sam u akademskom svetu, ali nikad nisam pisao samo za druge profesore. Kao ko-urednik magazina *Dissent* (zvali smo ga „vodeći časopis američke levice“, ali time nismo mnogo rekli) dobio sam šansu da izadem izvan okvira akademskog života. I to je mnogo uticalo na karakter moga dela. Nastojao sam da doprem do tzv. „opšteg čitaoca“, do dobrih građana koji su zainteresovani za javne stvari. Želeo sam da pišem o onome o čemu su oni razmišljali. Ja nisam „visokoparni“ teoretičar; ne mogu da postavljam apstraktno-teorijske argumente, već se usmeravam na to da svoju argumentaciju povezujem sa istorijskim primerima i neposrednim događajima.

Pripadam levicu, ali često polemishem sa njenim pripadnicima. Jer leva politika 20. veka je, po pravilu, zaboravljala na fundamentalna opredeljenja za demokratiju i jednakost, na ona opredeljenja koja bi trebalo da definišu levicu. Levičarski militan-

ti i intelektualci preobrazili su se u apologete tiranskih režima i terorističkih pokreta. Politika magazina Dissent bila je, to kažem sa ponosom, konzistentno demokratski i egalitarno usmerena, što će reći da se nismo plašili da kritikujemo režime i pokrete koji su sami sebe zvali levim i koji su u medijima bili označavani kao levičarski, ali koji su izdali sve ono što bi levica trebalo da zastupa.

Pošto sam odrastao u kontekstu Drugog svetskog rata, pacifizam je za mene postao nemoguća stvar – i to iskustvo i potom učestvovanje u pokretu protiv vijetnamskog rata, naveli su me da pišem o pravdi u ratu (to je predmet jednog broja eseja odabranih za ovaj zbornik). Ponekad je upotreba vojne sile nužna – kao u slučaju borbe protiv nacizma, ali ne uvek nužna i pošto je uvek strašna, ona zahteva stalni kritički angažman. Teorija pravednog rata obezbeđuje najbolje pojmove i kriterijume za taj angažman, te sam stoga godinama radio na njenoj elaboraciji i modifikaciji (nastojao sam da je sekularizujem, pošto se ona koreni u katoličkoj moralnoj teologiji). U savremenom svetu, politički angažovani intelektualac ima posebnu obavezu da razmatra ratove koje njegova zemlja vodi, argumentišući katkad i protiv njih.

Ovi tekstovi su izraz složenosti moga identiteta, ali ta složenost je svojstvena mnogim modernim muškarcima i ženama. Naučili smo da potvrđujemo njenu vrednost i da živimo sa napetostima i protivrečnostima sadržanim u njoj. Ja sam tako Jevrej i Amerikanac, cionista i internacionalista, profesor i aktivista, muškarac i feminista (čemu su me učili žena i ćerke). Moje bavljenje jevrejskom političkom teorijom jeste pokušaj da se ospori teza da ortodoksni Jevreji imaju monopol na jevrejsku kulturu – slično tome, odbijam uverenje da teorija o pravednom ratu pripada katoličkim teozolozima. Nereligiozni ljudi mogu dosta da nauče od velikih religioznih tradicija, iako naš odnos prema tim tradicijama često mora da bude kritički.

Zaista, svaki naš angažman treba da uključuje kritiku. Svet nije onakav kakav bi trebalo da bude, tako da je kritika prvi zadatak politički angažovanih intelektualaca.

Michael Walzer

1. deo

---

Etika i obaveze





## Politička akcija

### Problem prljavih ruku\*

U jednom od ranijih izdanja časopisa *Philosophy and Public Affairs* objavljen je Zbornik radova sa simpozijuma o pravilima rata, koji je u stvari bio (ili bar u većoj meri) simpozijum o drugoj temi.<sup>1</sup> Stvarna tema bila je: da li se čovek ikad može da suoči, ili čak mora da suoči, sa moralnom dilemom, sa situacijom u kojoj mora da bira između dvaju pravaca akcije, od kojih su oba loša po njega. Tomas Neigel sugerise da se ovo može desiti i da se dešavalo onda, kada je neko primoran da bira između dve stvari: ili da sledi neki važan moralni princip ili da izbegne nadolazeću, veliku nesreću.<sup>2</sup> R. B. Brant tvrdi da se takva situacija ne može desiti, jer postoje smernice koje bismo mogli slediti i kalkulacije, koje možemo da pravimo, a na osnovu čega ćemo nužno zaključiti da je ovaj ili onaj pravac delovanja ispravan (ili da nije važno koji ćemo preduzeti). R. M. Heir objašnjava kako bi neko mogao pogrešno da pretpostavi da je reč o suočenju sa moralnom dilemom: ponekad, sugerise on, pravila i principi običnog čoveka, proizvodi njegovog moralnog vaspitanja, dolaze u konflikt sa nalogima razvijenim na višem nivou moralnog diskursa. Ali taj konflikt se rešava ili treba da se razrešava na višem nivou, tako da stvarna dilema – ne postoji.

Nisam siguran da li je Heirovo objašnjenje zadovoljavajuće, ali to pitanje je važno čak i u slučaju u kojem nikakvo takvo objašnjenje nije moguće, možda posebno u tom slučaju. Argument se ne odnosi samo na koherenciju i harmoniju moralnog univerzuma, već i na relativnu lakoću i težinu – ili nemogućnost – življenja moralnog

---

\* Political Action: The Problem of Dirty Hands, *A Philosophy and Public Affairs Reader*, 1972, 62–82

Ranija verzija ovoga teksta pročitana je na godišnjem sazivu Konferencije za proučavanje političke misli u Njujorku, u aprilu 1971. Zahvalan sam Čarlsu Tejloru, koji je bio komentator u to vreme i ohrabrivao me da su moji argumenti ispravni.

<sup>1</sup> *Philosophy and Public Affairs* 1:2 (Zima 1971/72): Thomas Nagel, "War and Massacre", 123–44; R. B. Brant, "Utilitarianism and the Rules of War", 145–65; i R. M. Hare, "Rules of War and Moral Reasoning", 166–81.

<sup>2</sup> Kada je reč o njegovom opisu mogućeg „moralno slepog saveznika“, vidi "War and Massacre", 142–44. Bernard Williams iznosi sličnu sugestiju, iako ne priznajući da je ona njegova vlastita: „Mnogi ljudi mogu priznati da je izvestan pravac delanja najbolja stvar koju u datim okolnostima mogu da učine, ali taj čin predstavlja nešto loše“. *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1977), 93.

života. Dakle, nije reč samo o filozofskom pitanju. Ukoliko takva dilema može da nastane, često ili retko, svako od nas mogao bi da se jednog dana sa njom suoči. I zaista, mnogi ljudi se sa njom suočavaju, ili misle da se suočavaju, posebno ljudi uključeni u političku aktivnost ili rat. Data dilema, kao što Neigel iznosi, često je predmet rasprava u literaturi o političkom delovanju – u romanima i komadima koji se bave politikom ili u radovima teoretičara.

U moderno doba ta dilema se pojavljuje najčešće kao problem „prljavih ruku“ i nju navodi komunistički lider Herderer u istoimenom Sartrovom komadu: „Ruke su mi prljave do lakata. One su nečiste i okrvavljene. Mislite li da se može vladati nevinom?“<sup>3</sup> Moj odgovor je: ne. Ne mislim da bih mogao vladati i ostati nevin; niti mnogi od nas veruje da su oni koji upravljaju nevinim – kao što ću dokazivati u daljem tekstu – čak ni najbolji među njima. Ali to ne znači da nije moguće učiniti pravu stvar u vreme vladanja. To znači da poseban čin upravljanja (u političkoj partiji ili u državi) može biti pravi u utilitarnim terminima, a da čovek koji je tu stvar uradio, ipak bude ocenjen kao loš sa moralnog stanovišta. Nevin čovek, posle svega, nije više nevin. Ako, s druge strane, on ostane nevin, onda birajući „apsolutističku“ stranu Negelove dileme, on ne samo da ne uspeva da uradi pravu stvar (sa utilitarnog stanovišta posmatrano), već i propušta da odmeri dužnosti svoje službe (koje mu nameće važna odgovornost za konsekvence i ishode). Naravno, politički lideri uglavnom prihvataju utilitarne kalkulacije; oni nastoje da ih izračunaju. Ta činjenica bi se mogla sa podrugljivošću komentarisati na razne načine, od kojih je najčešći da pomoću kalkulacija, demonstriraju velike vrline „apsolutističke“ pozicije. Ipak, ne bismo želeli ljude koji konzistentno prihvataju tu poziciju.

Pojam prljavih ruku izvodi se iz nastojanja da se odbaci „apsolutizam“, a da se pri tom ne negira realnost moralne dileme. Mada ovo utilitarnim filozofima može da izgleda kao gomilanje konfuzija, moj predlog je da to shvatimo vrlo ozbiljno. Jer literatura koju sam proučavao jeste delo ozbiljnih i mudrih ljudi i ono izražava popularno mišljenje o politici, iako može i da doprinese njegovom oblikovanju. Važno je pokloniti pažnju i tome takođe. Ja ću to učiniti ne prihvatajući stav, koji Heir sugeriše, da svakodnevnim moral i politički diskurs predstavljaju distinktivan nivo argumentacije, čiji sadržaj je u velikoj meri uslovljen pedagoškom korisnošću.<sup>4</sup> Ako su popularni pogledi otporni na utilitarizam, onda se na osnovu njih nešto može da nauči, a ne samo da objasni.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *Dirty Hands in No Exit and Three Other Plays*, trans. Lionel Abel (New York: Vintage Books, 1955), 224.

<sup>4</sup> Hare, „Rules of War and Moral Reasoning,” 173–78, esp. 174: „Jednostavni principi deontologičara... imaju svoje mesto na nivou formiranja karaktera (moralnog obrazovanja i samobrazovanja).“

## I

Dopustite da počnem konvencionalnom mudrošću da su političari u dobroj meri lošiji, moralno lošiji, od nas ostalih (to je mudrost nas ostalih). Bez pretenzija da je odobravam ili da je osporavam, ja ću pokušati da je protumačim. Ona sugerše da je dilema prljavih ruku centralno obeležje političkog života, da ona ne nastaje kao rezultat situacione krize u karijeri ovog ili onog nesrećenog političara, već sistematski i često.

Zašto je političar izdvojen? Nije li on sličan drugim delatnicima u otvorenom društvu koji su skloni „laktanju“, lažima, intrigama, nošenju maski, osmehivanju ili prostaštvu? Ne, nije, bez sumnje iz mnogo razloga, od kojih ću da razmotrim – tri. Pre svega, političar polaže pravo da ima drugačiju ulogu od ostalih ljudi. On se ne stara samo o našim interesima; on dela u našu korist, čak i u naše ime. On ima na umu svrhe, stvari i projekte koji zahtevaju podršku, jer doprinose dobrobiti, ne samo svakome od nas pojedinačno, već i svima nama zajedno. On ne može da služi nama, ukoliko ne služi i sebi, jer uspeh njemu donosi slavu i moć, najveće nagrade koje ljudi mogu dobiti od svojih sledbenika. Borba za te dve stvari je žestoka, rizici su često veliki, a iskušenja još veća. Zamislimo da im podlegnemo. Zašto bi naši predstavnici trebalo da delaju drugačije? Čak i kada bi oni hteli da se ponašaju drugačije, verovatno ne bi mogli to da ostvare: jer su drugi ljudi isuviše spremni da se „laktaju“ i da lažu radi moći i slave, tako da su drugi ti koji postavljaju uslove konkurencije. Laktanje i slava su nužni, pošto su moć i slava tako mnogo poželjni – tj. tako široko poželjni. Otuda su ljudji koji rade za nas i u naše ime, nužno „laktaši“ i lažovi.

Političari takođe misle da su gori od nas zato što oni vladaju nama, a zadovoljstvo onih koji vladaju veće je od zadovoljstva onih kojima se vlada. Uspešni političar postaje vidljivi arhitekta našeg ograničavanja. On nas oporezuje, zabranjuje i dozvoljava nam, usmerava nas ka ovom ili onom udaljenom cilju – i sve to radi našeg većeg dobra. Štaviše, on nam uvećava šanse za naše veće dobro koje nas, ili bar neke od nas, dovodi u opasnost. Katkad on sam sebe dovodi u opasnost, ali politika je, na kraju krajeva, njegova avantura. Ona nije uvek naša. Postoje nesumnjivo vremena u kojima je dobro ili nužno da on usmerava poslove drugih ljudi i da ih dovodi u opasnost. Ali mi se pomalo plašimo čoveka koji traga, redovno i svaki dan, za moći koja će mu omogućiti da to učini. I taj strah je dosta razlozan. Političar ima, ili pretenduje da ima, neku vrstu poverenja u svoj sud – da mi ostali pretpostavljamo da je taj strah svojstven svakom čoveku.

Ta pretpostavka je posebno zasnovana zbog toga što političar upotrebljava nasilje i pretnju njime – ne samo protiv stranih nacija u ime naše odbrane, već i protiv nas, i opet radi našeg većeg dobra. Tu stvar je naglašavao i možda preneglašavao Maks

Weber u eseju „Politika kao vokacija“<sup>5</sup> Ona ne igra, bar po mom mišljenju, otvorenu i očiglednu ulogu u razvoju one konvencije koju želim da protumačim. Ključna figura je političar koji laže, a ne onaj koji ubija – mada ubica vreba u pozadini, pojavljujući se najčešće u obliku revolucionara ili teroriste, a retko u formi običnog arbitra ili zvaničnika. Ipak, težina zvaničnog nasilja u ljudskoj istoriji sugerise tip moći kojoj političari teže, tip moći koju oni nastoje da osvoje, i to verovatno ukazuje na korene naše polusvesne odbojnosti prema njima. Ljudi koji delaju za nas i u naše ime, često su ubice ili su spremni da postanu ubice isuviše brzo i lako.

Znajući za sve ovo ili za najveći deo ovoga, dobri i pristojni ljudi, ipak se uključuju u politički život, u zelji da izvrše neke specifične reforme ili pak generalnu reformu. Od njih se onda zahteva da nauče lekciju kojoj nas je prvi poučio Makijaveli: „kako ne biti dobar“<sup>6</sup>. Neki od njih su nesposobni da to nauče, a još više njih priznaju da su nesposobni. Ali oni neće uspeti, ukoliko ne nauče datu lekciju, jer su se uključili u besomučnu konkurenciju za moć i slavu; jer oni su odabrali da delaju i bore se, kao što kaže Makijaveli, među „mnogima koji nisu dobri“. Oni sami ne mogu učiniti ništa dobro, ukoliko ne pobeđu u toj borbi, što neće moći da postignu, ukoliko nisu voljni i sposobni da upotrebljavaju nužna sredstva. Stoga smo mi podozrivi i prema najboljima među pobednicima. To nije znak naše perverzности, ako o njima mislimo kao veštijima od drugih. Oni ne pobeđuju, u krajnjoj liniji, zato što su dobri ili bar ne samo zbog toga, već i zbog toga što nisu dobri. Niko ne može da uspe u politici, a da njegove ruke ne postanu prljave. To je konvencionalna mudrost, ali opet ne mislim da je ona tačna bez daljih kvalifikativa. Ponavljam je samo zato da bih razotkrio moralnu dilemu imanentnu njoj. Jer katkad je ispravno želeći uspeh, a onda mora biti takođe ispravno hteti isprljati ruke. Ali kako može biti loše uraditi ono što je ispravno? Ili kako možemo da isprljamo naše ruke, čineći ono što treba učiniti.

## 2

Najbolje je da brzo pređemo na neke primere. Izabraću dva, od kojih se jedan odnosi na borbu za vlast, a drugi na njeno vršenje. Valja naglasiti da su ljudi, koji se suočavaju sa dilemom prljavih ruku, izabrali tu dilemu u jednom značajnom smislu; ti slučajevi nam ne govore ništa o tome kakvi oni treba da budu da bi, da tako kažemo, pali u tu dilemu; niti ću ja išta reći o tome na ovom mestu. Političari često tvrde da nemaju prava da njihove ruke ostanu čiste, a to može da bude tačno, ali nije toliko ja-

<sup>5</sup> Max Weber, „Politics as a Vocation“ in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. Hans H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 77–128.

<sup>6</sup> Vidi Niccolo Machiavelli, *The Prince*, chap. 15; cf. Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, bk. 1, chaps. 9, 18.1 citirano iz Modern Library edicije ova dva dela (New York, 1950), 57.

sno, da li je to tačno kada je reč o nama ostalima. Verovatno mi imamo pravo da izbegavamo, ako je to moguće, one pozicije u kojima bismo bili prinuđeni da činimo strašne stvari. To bi se moglo posmatrati kao moralni ekvivalent našem legalnom pravu da ne inkriminišemo sebe. Dobri ljudi neće žuriti da se predaju tome, iako ponekad postoje razlozi za tako što, i među njima su, ili bi mogli biti, i razlozi za uključivanje dobrih ljudi u politiku. Može da se zamisli političar koji se ne slaže sa tim: on želi da ostvari dobro jedino čineći dobro, ili je bar siguran da će se moći suzdržati od najprljavijih i najbrutalnijih upotreba političke vlasti. Vrlo brzo će ta uverenost biti testirana. Šta ćemo o njemu da mislimo tada?

On želi da pobedi na izborima, neko će reći, ali ne i da isprlja svoje ruke. To znači pokušaj „moralnog pranja“, očišćenja od prljavštine koja se političaru pripisuje, čak i pod pretpostavkom da to takode znači da čovek, koji je posred, pripada soju ljudi koji neće lagati, domunđavati se i pogađati iza leđa svojih pristalica, izvikivati apsurdnosti na mitinzima i manipulirati drugim ljudima i ženama. Ako se prihvati da ti izbori treba da se dobiju, onda je jasno, tako bar mislim, da je taj pokušaj „pranja“ prljavih ruku opravdan. Ako kandidat nije želeo da uprlja ruke, trebalo je da ostane kod kuće; ako ne može da izdrži vrućinu, treba da izađe iz kuhinje, itd. Njegova odluka da uđe u trku jeste opredeljenje (za sve nas koji misle da su izbori važni) za to da nastoji da pobedi, tj. da čini u okviru racionalnih granica sve ono što je nužno da pobedi. Ali kandidat je moralan čovek. On ima principe i istoriju pridržavanja tih principa. To je razlog zbog kojeg ga podržavamo. Možda on, kada odbija da isprlja ruke, jednostavno insistira na tome da budemo ljudi takvog soja kakav je on. Nije li to vrsta čoveka koga želimo?

Razmotrimo bliže ovaj slučaj. U nameri da dobije izbore, kandidat mora napraviti „dil“ sa nepoštenim bosom okruga, uključujući garantovanje ugovora o izgradnji škola sledećih godina. Treba li on da sklopi taj „dil“? Pa, on bar ne bi trebalo da bude iznenađen takvom ponudom, rekla bi većina nas (uobičajeni sarkazam). Ali odgovor na pitanje da li on to treba da uradi ili ne, zavisi od toga šta je ulog u izborima. Ali to nije kandidatovo mišljenje. On je krajnje odbojan čak i prema mogućnosti da razmotri „dil“, odbija svoje savetnike u predizbornoj kampanji kada ga podsećaju na to, odbija da razmotri moguće efekte takvog stava na predizbornu kampanju. Ukoliko bi on postupao tako zato što samu pomisao na pogađanje sa pomenutim bosom smatra nečistom, njegovo opiranje ne bi bilo posebno interesantno. On možda zna, na primer, da ga njegove pristalice podržavaju zato što veruju da je on dobar čovek, što će reći da one smatraju da je dobar čovek upravo onaj koji odbija da ulazi u takve „dilove“. Ili on možda preispituje svoje razloge za razmatranje toga „dila“, pitajući se da li politička kampanja ili njegova kandidatura čine pogađanje primamljivim. Možda on veruje da ako načini „dogovore“ takvog tipa, neće moci kasnije da postigne one ciljeve koje kam-

panju čine vrednom? Ili, on možda jednostavno misli da je takav „dil“ nepošten i otu-  
da loš, tako da će da isprlja ne samo njega, već sve one odnose u koje je uključen.

Pošto je skrupulozan na takav način, mi ga tretiramo kao dobrog čoveka. Ali mi posmatramo tu kampanju iz određene perspektive, procenjujemo njen značaj na od-  
ređeni način i nadamo se da će on da prevlada svoju skrupuloznost i ući u „dil“. Va-  
žno je istaći da mi ne želimo da bilo ko načini takav „dil“, već upravo on, baš zato što  
on savesno pristupa njemu. Mi znamo da je on učinio pravi korak kada je sklopio taj  
„dil“, zato što je on svestan da je postupio loše. Ne mislim samo na to da će se on ose-  
ćati loše ili čak veoma loše nakon takvog „dila“. Ako je on dobar čovek, na način na  
koji ja smatram da jeste, on će osećati krivicu, tj. verovaće da je kriv. To znači imaće  
prljave ruke.

Sve to postaje jasnije, ako se razmotri drastičniji primer, jer smo mi verovatno  
pomalo zasićeni pričama o političkim „dilovima“ i skloni smo tome da ne ispoljavamo  
preveliku brigu o čoveku koji ih čini. Razmotrimo otuda političara koji se hvata u ko-  
štac sa nacionalnom krizom – sa otegnutim kolonijalnim ratom – da bi osvojio vlast.  
On i njegovi prijatelji iz pobeđničkog tima zalagali su se za dekolonijalizaciju i mir;  
oni su bili pošteno opredeljeni za obe stvari, mada ne i bez osećanja za prednosti takvog  
opredeljenja. U svakom slučaju, oni nisu bili odgovorni za rat; oni su mu se čvrsto su-  
protstavljali. Odmah, posle pobeđe, taj političar odlazi u glavni grad kolonije da bi po-  
krenuo pregovore sa pobunjenicima. Ali glavni grad je zahvaćen terorističkom  
kampanjom, i prva odluka sa kojom se novi lider suočava jeste ova: od njega se traži  
da odobri torturu nad zarobljenim vođom pobunjenika, koji zna ili možda zna loka-  
cije bombi skrivenih u zgradama širom grada, koje bi trebalo da se aktiviraju u slede-  
ća 24 časa. On odobrava torturu, uveren da to mora da učini radi ljudi koji bi u  
suprotnom mogli da poginu u eksplozijama – iako veruje da je tortura loša, štaviše od-  
vratna, i to ne samo katkad, već uvek.<sup>7</sup> On je to uverenje iznosio često i gnevno za vre-  
me vlastite kampanje; ostali ljudi su to prihvatili kao znak njegove dobrote. Kako sada  
treba da se prema njemu odnosimo (kako on treba da se odnosi prema samom sebi)?

Još jedanput, izgleda da nije dovoljno reći da bi on trebalo da se oseća veoma lo-  
še. Ali zašto ne? Zašto se on ne bi osećao kao onaj melanholični vojnik svetog Avgu-  
stina koji je shvatio da je rat bio pravedan, a da je ubijanje, čak i u pravednom ratu,  
užasno.<sup>8</sup> Razlika je u tome što Avgustin nije verovao da je ubijanje u pravednom ratu

<sup>7</sup> Ostavljam po strani pitanje da li je sam zatvorenik odgovoran za terorističku kampanju. Možda se on na sastancima pobunjeničke organizacije njoj suprotstavljao. U svakom slučaju, bez obzira na to da li zaslužuje da bude kažnjen ili ne, on ne zaslužuje da bude izložen torturi.

<sup>8</sup> Drugi autori tvrde da hrišćani nikad ne smeju da ubijaju, čak ni u pravednom ratu; ali postoji i posredujuća pozicija koja ukazuje na poreklo ideje prljavih ruku. Tako Bazil Veliki (biskup Cezarea u čet-  
vrtom vekuAD): „Naši očevi su pravili razliku između ubijanja u ratu i običnog ubistva... Ipak, možda

zlodelo; to je žalosno, stvar zbog koje dobar čovek može biti ožalošćen. Ali, on je mogao da misli da je tortura i u pravednom ratu neprihvatljiva, kao što su to i kasniji katolički teoretičari smatrali. I političar kojeg sam zamislio, smatra da je tortura zlodelo, zajedno sa mnogima svojim pristalicama. Sigurno, mi imamo pravo da od njega očekujemo više melanholije. Kada je on odobrio da se izvrši tortura nad zatvorenikom, počinio je moralni zločin i prihvatio je teret moralne krivice. Kada je on kriv čovek? Njegova spremnost da prizna i nosi teret svoje krivice (i možda da se kaje i ispašta zbog toga) očigledna je, i to je jedini dokaz koji on može da nam ponudi o tome da nije preterano dobar za politiku, tj. da je dovoljno dobar. Ovde je reč o moralnom političaru: prljave ruke su te po kojima ga prepoznajemo. Da je on moralan čovek i ništa drugo, njegove ruke ne bi bile prljave; da je on političar i ništa drugo, on bi mogao da pretenduje na to da je čist.

## 3

Makijavelijev argumenat o tome da treba da naučimo kako ne treba da budemo dobri, jasno implicira da postoje činovi za koje se zna da su loši, nezavisno od okolnosti u kojima se čine ili ne čine. On ukazuje na osoben skup političkih metoda i strategija koje dobri ljudi moraju da proučavaju (čitanjem njegove knjige), ne samo zbog toga što njihova upotreba ne dolazi prirodno, već i zbog toga što njih osuđuju moralna učenja koja dobri ljudi prihvataju – i čije prihvatanje služi tome da se obeleže ljude koji su dobri. Ti metodi su za osudu, jer se za njih misli da su suprotni božanskom zakonu ili poretku prirode ili našem moralnom osećanju, ili zato što ih, pojedinačno ili kolektivno, zabranjujemo pri propisivanju zakona. Makijaveli se ne opredeljuje u vezi sa tim pitanjima, ali ja neću da postupim tako, mada bih mogao to izbeći. Efekti ovih različitih stanovišta su, bar u jednom ključnom smislu, isti. Oni izbijaju iz naših ruku konstantno nastojanje da takvim makijavelističkim metodama pripišemo moralne oznake kao što su obmanjivanje i izdaja. Ti metodi su jednostavno loši. Oni pripadaju onoj vrsti stavova koje dobar čovek treba da izbegava, bar dotle dok ne nauči – kako ne treba da bude dobar.

Ali, ukoliko ne bi postojao takav tip delanja, ne bi postojala ni moralna dilema, te bi Makijavelijevo učenje sigurno izgubilo ono što je on nameravao da mu prida, svoj uznemirujući i paradoksalni karakter. Ono bi se onda moglo shvatiti tako da politički akteri katkad moraju da prevaziđu svoje moralne inhibicije, a ne da oni kat-

---

bi bilo dobro da oni čije su ruke nečiste budu udaljeni iz zajednice tri godine." Ovde se prljave ruke tretiraju kao neka vrsta nečistoće koja nije isto što i krivica, mada je tesno povezana s njom. Radi pregleda ovih i drugih hrišćanskih shvatanja, vidi Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (New York: Abingdon Press, 1960), esp. chaps. 5–7.

kad moraju činiti zločine. Uočavam da utilitarni filozofi takođe žele da prihvate prvi od ovih stavova a da negiraju drugi. Sa njihovog stanovišta, kandidat koji sklapa prljav dogovor i zvaničnik koji odobrava torturu zatvorenika, moraju da se označe kao dobri ljudi (u smislu slučajeva koje sam specifikovao), kojima možda treba odati počast zato što su doneli ispravne odluke u situaciji u kojoj je to bilo teško. Postoje tri načina razvijanja ovoga argumenta. Prvo, moglo bi se reći da svaki politički izbor treba da se izvrši saobrazno osobenim i neposrednim okolnostima u kojima se on pravi, uzimanjem u obzir razložnih alternativa, dostupnog znanja, verovatnih posledica itd. Tada će se dobar čovek suočiti sa teškim dilemama (jer je njegovo znanje o opcijama i mogućim ishodima krajnje neizvesno), ali se neće suočiti sa moralnom dilemom. I zaista, ako je on uvek donosio odluke na ovaj način i ako je naučen još u detinjstvu da se ponaša tako, nikad neće morati da savladava svoje inhibicije, ma šta činio, jer kako je on mogao da stekne inhibicije. Ako prihvatimo da on odmerava alternative i pravi kalkulacije u vezi sa posledicama ozbiljno i u dobroj nameri, on neće moći da počini zločin, iako će sigurno moći da načini greške, pa i one ozbiljne. Čak i onda kada laže i pravi torturu, njegove će ruke ostati čiste, pošto on nastoji da učini najbolje što se može učiniti u datoj situaciji, sam u datom momentu i prinuđen da napravi izbor.

To je na neki način privlačan, ali malo verovatan opis donošenja moralnih odluka. Jer, svako od nas može da ostane sam itd. kada donosi ovu ili onu odluku, ali mi nismo izolovani ili usamljeni u našem moralnom životu. Moralni život je društveni fenomen i on je bar delimično regulisan pravilima, čije poznavanje (a možda i njihovo formulisanje) delimo sa našim sledbenicima. Iskustvo raspravljanja o tim pravilima, kršenja njihovih zabrana, te objašnjavanja naših postupaka drugim ljudima, toliko je rašireno i toliko očigledno važno, da nijedno tumačenje donošenja moralnih odluka ne može da ih zaobiđe. Otuda drugi utilitarni argumenat: takva pravila zaista postoje, ali ona nisu, realno gledano, zabrane lošeg delanja (iako ona, verovatno iz pedagoških razloga, imaju taj oblik). Ona su moralne smernice, sumiranje prethodnih kalkulacija. Ona mogu olakšati naše izbore u uobičajenim slučajevima, jer možemo naprosto da sledimo njihove naloge i činimo ono što se pokazalo dobrim u prošlosti; u izuzetnim situacijama ona služe kao upozoravajući signali da ne smemo da donosimo odluke isuviše brzo ili bez brižljivih kalkulacija o tome šta se nije pokazalo kao korisno u prošlosti. Ali ona nisu ništa više od toga; ona nemaju nikakvu drugu svrhu, tako da nije tačno da njihovo zaobilaženje jeste zločin.<sup>9</sup> Niti se nužno neko

<sup>9</sup> Brantova pravila su pravila koja mogu biti prekršena – izuzev u slučaju vojnika koji je odlučio da više neće ubijati civile, bez obzira na to kojoj stvari oni služili – pošto sva ona zahtevaju brižljivo istraživanje. Ali po mom mišljenju pravila drugačije vrste, koja imaju oblik naloga i zabrana mogu figurirati – i često je to slučaj – u onome što se naziva utilitarizam pravila.



treba da oseća krivim ukoliko postupi tako. Još jednom, ukoliko je ispravno prekršiti neko pravilo u nekom teškom slučaju, posle savesnog odnosa prema tome, čovek koji dela (posebno ako on zna da bi mnogi od njegovih prijatelja bili zabrinuti umesto da delaju) može s pravom da se oseća ponosnim na svoje postignuće.

Ali to stanovište, čini se, ne zahvata realnost nimalo bolje od onog prethodnog. Možda je ispravno reći da moralna pravila treba da imaju karakter smernica, ali čini se da u stvarnosti to nije slučaj. Ili bar kada prekršimo pravila, mi se branimo kao da ona imaju status potpuno nezavisan u odnosu na njihovu prethodnu korisnost (i mi se retko zbog toga osećamo ponosnim). Odbrane koje iznosimo nisu naprosto opravdanja, već i izvinjenja. Tako da, kako to ističe Ostin, *izgleda* kao da su te dve stvari tesno povezane – i zaista, ja ću sugerisati da se one mogu pojavljivati jedne pored druge u istoj rečenici – ali one su konceptualno odvojene, diferencirane u ovom ključnom pogledu: izvinjavanje je, po pravilu, priznanje greške, dok je opravdanje, po pravilu, poricanje greške i potvrđivanje nevinosti.<sup>10</sup> Razmotrimo dobro poznatu odbranu Šekspirovog Hamleta koja se često navodi u literaturi: „Moram biti grub samo zato da bih bio ljubazan“<sup>11</sup>. Te reči su izgovorene u situaciji u kojoj Hamlet stvarno biva grub prema majci. Ostaviću po strani mogućnost da je ona zaslužila da čuje (prisiljena da sluša) svaku grubu reč koju je on izgovorio, jer sam Hamlet ne izgovara tu tvrdnju – i ako je zaista zaslužila to, njegove reči mogle su da ne budu grube ili on je mogao da ne bude tako grub da ih izgovori. Ono „Moram biti grub“ sadrži izvinjenje, pošto se u njemu i priznaje greška i sugeriše da Hamlet nije imao drugačiji izbor do da učini to. On čini ono što je morao da učini; sebi ne može da pomogne (zbog zapovesti duha, trule države Danske i tome slično). Ostatak rečenice je opravdanje, jer sugeriše da Hamlet namerava da bude ljubazan i da očekuje ljubaznost kao ishod svojih činova – moramo prihvatiti da on misli na veću ljubaznost, ljubaznost prema ispravnoj osobi ili tako nešto. To, međutim, nije potpuno opravdanje posle kojeg bi Hamlet mogao da kaže da on, u stvari, nije bio grub. Reči „grub“ i „ljubazan“ imaju isti status; na njih obe odnosi se glagol „biti“, tako da one savršeno razotkrivaju moralnu dilemu.<sup>12</sup>

Kada se pravila ignorišu, mi ne kažemo ili ne delujemo tako kao da su ona ostavljena po strani, poništena ili anulirana. Ona su još tu i imaju taj snažni efekat: da mi znamo da činimo nešto loše čak i pod pretpostavkom da smo učinili najbolje s obzi-

<sup>10</sup> J. L. Austin, „A Plea for Excuses,” in *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock (Oxford: Oxford University Press, 1961), 123–52.

<sup>11</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, act 3.4.178.

<sup>12</sup> Uporedi to sa sledećim stihovima iz Brehtove poeme „To Posterity”: Mi/koji smo želeli da postavimo temelje ljubaznosti, nismo sami mogli biti ljubazni“ (Bertolt Brecht, *Selected Poems*, trans. H. R. Hays [New York: Grove Press, 1959], 177). To je više izgovor nego opravdanje (ta poema je apologija).

rom na celinu okolnosti.<sup>13</sup> Ili, bar osećamo na taj način i samo to osećanje je ključno obeležje našeg moralnog života. Otuda treći utilitarni argument koji priznaje korisnost krivice i nastoji da je objasni. Postoje, tvrdi se, dobri razlozi kako za „prećenjivanje“, tako i za kršenje pravila. Jer posledice mogu biti veoma loše ako se pravila pogaze svaki put kad izgleda da moralne kalkulacije idu protiv njih. Najbolje je verovatno onda kada ljudi ne kalkulišu previše, već jednostavno slede pravila; na taj način postoji manja verovatnoća da oni načine greške. Tako će dobar čovek (ili bar dobar u uobičajenom smislu) da poštuje pravila češće nego što bi ih uvažavao ukoliko bi o njima mislio samo kao o smernicama, te će osećati krivicu onda kada ih prekrši. jer, ukoliko ne bi osećao krivicu, „on ne bi bio tako dobar čovek“.<sup>14</sup> Mi njega prepoznajemo po osećanjima. Zbog tih osećanja, on se nikad neće da žuri da pogazi pravila, već će čekati sve dotle dok ne bude imao nikakvog izbora, delujući kako bi izbegao po sebe neposredno preteće i kobne posledice.

Očigledna teškoća u vezi sa tim argumentom sastoji se u tome, što nije verovatno da bi osećanje čija se korisnost objašnjava, mogao imati neko ko je uveren jedino u njegovu korisnost. On odustaje od utilitarnog pravila (smernice) iz dobrih utilitarnih razloga: ali može li on onda osećati krivicu, takode iz dobrih utilitarnih razloga, kada on nema nikakav razlog za verovanje da je kriv? Zamislite moralnog filozofa koji objašnjava treći argument čoveku koji zaista oseća krivicu ili tipu čoveka za kojeg je verovatno da oseća krivicu. Ili taj čovek neće da prihvati utilitarno objašnjenje kao tumačenje njegovog osećanja u vezi sa pravilima (što je verovatno najbolji ishod sa utilitarnog stanovišta) ili će ga prihvatiti i potom prestati da ima to (korisno) osećanje. Ali ne želim da isključim mogućnost za neke vrste sujevernog straha, tj. mogućnost da će neki ljudi nastaviti da se osećaju krivim i pored toga što su naučili, ili se složili, da nije moguće da oni budu krivi. Najbolje je reći da što potpunije oni prihvate utilitarno objašnjenje, to će biti manje verovatno da u njima ostane to (korisno) osećanje. Dato utilitarno objašnjenje nije uopšte korisno, ukoliko ga politički akteri prihvate i to nam može pomoći da shvatimo zbog čega ona igra, kako to ističe Heir, tako malu ulogu u našem moralnom obrazovanju.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Robert Nozick raspravlja o mogućim efektima kršenja pravila u studiji „Moral Complications and Moral Structures,” *Natural Law Forum* 13 (1968), 34–35. Nozick iznosi da ono što ostaje posle kršenja nekog pravila (iz dobrih razloga) jeste „dužnost da se izvrši naknada.” On to ne naziva krivicom, mada su ta dva pojma u tesnoj vezi.

<sup>14</sup> Hare, „Rules of War and Moral Reasoning,” 179.

<sup>15</sup> Postoji druga moguća pozicija koju naznačava Maurice Merleau-Ponty u *Humanism and Terror*, trans. John O'Neill (Boston: Beacon Press, 1970). Prema tom stanovištu, agonija i osećanje krivice čoveka sa prljavim rukama proističu iz njegove radikalne nesigurnosti u vezi sa stvarnim ishodom. Možda će strašna stvar koju je počinio biti učinjena uzalud. Rezultati kojima se nadao neće se desiti; jedini ishod biće bol koji je izazvao ili prevara koju je počinio. Onda i samo onda on će biti onaj koji je

## 4

Dalji komentar trećeg argumenta: valja naglasiti da osećati krivicu znači patiti i da su ljudi čije se osećanje krivice ovde naziva korisnim nevini, prema utilitarnom objašnjenju. Tako se, izgleda, suočavamo sa drugačijim slučajem u kojem je patnja nevinog, ne samo dozvoljena, već se podstiče utilitarnim kalkulacijama.<sup>16</sup> Ali sigurno nekom nevinom čoveku koji je učinio nešto bolno i mučno (ali opravdano) treba pomoći da izbegne osećanje krivice. On sa razlogom može da očekuje pomoć od prijatelja, čak i od filozofa morala, toga vremena. S druge strane, ako intuitivno osećamo da drugi čovek treba da oseća krivicu, onda treba da budemo spremni da specifikujemo prirodu njegove krivice (i ako je posredi dobar čovek, da zadobijemo njegovu saglasnost). Smatram da mogu da konstruišem slučaj koji, sa samo malom razlikom, može da osvetli šta je različito u ovim dvema situacijama. Zamislimo raširenu praksu distribuiranja pušaka napunjenih manevarskom municijom nekim od članova vođa zaduženog da strelja vojnika koga je osudio preki sud. Ljudima se ne saopštava da li je njihovo oružje ubitačno, tako da, iako svi deluju kao egzekutori žrtve koja stoji ispred njih, nijedan od njih ne zna da li je stvarni egzekutor. Svrha ovoga metoda je da oslobodi svakog čoveka osećanja da je ubica. To njega teško može da oslobodi svake moralne odgovornosti kojoj je on izložen samim tim što služi u streljačkom stroju, i to nije svrha toga metoda, jer se egzekucija ne posmatra (i dopustite da verujemo da je upravo to slučaj) kao nemoralni ili zločinački čin. Ali inhibicija protiv ubijanja drugog ljudskog bića je tako snažna da će ljudi, i onda kada veruju da čine ispravno, ipak imati osećanje krivice. Neizvesnost u vezi sa njihovom stvarnom ulogom očito da smanjuje intenzitet takvog osećanja. Ako stvari stoje tako, onda je ova strategija savršeno opravdana i možemo se samo radovati svakom slučaju u kojem ona uspeva – jer svaki uspeh smanjuje broj nevinih ljudi koji pate.

Ali mi ćemo se osećati drugačije, ukoliko zamislimo čoveka koji veruje (i pretpostavimo da i mi verujemo) da je smrtna kazna loše rešenje, ili da je ta posebna žrtva nevina, ali koji ipak pristaje da učestvuje u streljačkom stroju iz nekih jačih političkih ili moralnih razloga – ne želim da sugerišem koji bi to razlozi mogli da budu. Ako je on umiren trikom sa puškama, onda sa razlogom možemo da ocenimo, da njegovo suprotstavljanje smrtnoj kazni ili njegovo uverenje u žrtvinu nevinost, nisu ozbiljni. Ali ako je reč o ozbiljnim uverenjima, on neće samo osećati krivicu, već znati

---

počinio zločin. S druge strane, ako očekivano dobro dođe, onda i samo onda njega će napustiti osećanje krivice; on će moći reći, u čemu ćemo ga mi ostali podržati, da je učinio opravdanu stvar. To je neka vrsta odloženog utilitarizma, jer opravdanost zavisi od stvarnog a ne od predviđenog ishoda. Nije neprihvatljivo pretpostaviti da politički akter čeka sa strahom na „sud istorije“.

<sup>16</sup> Vidi slučajeve o kojima govori David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), 56–57, i E. F. Carritt, *Ethical and Political Thinking* (Oxford, 1947), 65.

da je kriv (zajedno s nama), iako može da veruje (sa čim se možemo saglasiti) da je imao dobre razloge da na sebe navuče tu krivicu. Naše osećanje krivice može da bude odstranjeno nekim trikom samo ukoliko je ono izolovano od naših moralnih ubeđenja, kao u prvom slučaju, ali ne i onda kada je ono povezano sa njima, kao u drugom slučaju. Uverenja i pravila koja uvažavamo mogu biti samo „prekršena“, što je bolni proces koji prisiljava čoveka da odmerava zlo delo koje je voljno učinio u nameri da postupi ispravno i koji ostavlja bol, i posle izvršenja donete odluke.

## 5

To je dilema prljavih ruku onako kako je doživljavaju politički akteri i kako je ona izložena u literaturi o političkom delovanju. Ne želim da tvrdim da je to jedino politička dilema. Nema sumnje da se ruke mogu isprljati i u privatnom životu i da je katkad to potrebno. Ali to pitanje se nameće mnogo dramatičnije u politici iz tri razloga, koja čine politički život posebnim tipom života koji je, zbog toga što polažemo pravo da delamo za druge, ali i da služimo samima sebi, vladavina nad drugima i upotreba nasilja nad njima. Lako je isprljati ruke u politici i često je to ispravno. Ali nije lako naučiti dobrog čoveka da ne bude dobar, niti je lako da takav čovek objasni sebi da se od njega zahteva da počinji zločin. Bar nije lako onda kada se složimo da upotrebimo reč „zločin“ i da živimo sa dilemom prljavih ruku (pošto nemamo nikakvog drugog izbora). Ipak, saglasnost je dosta široka, i na njenoj osnovi razvijene su tri tradicije objašnjenja, tri pristupa pitanju prljavih ruku, koji proizilaze na neki opšti način iz neoklasičnih, protestantskih i katoličkih pogleda na politiku i moral. Želim da kažem nešto sažeto o svakom od njih, ili bolje reći o reprezentativnim primerima svakog od njih, pošto mi svaki izgleda delimično prihvatljiv. Ali ne mislim da bih mogao da objedinim ova delimično prihvatljiva mišljenja u jedno sintetičko stanovište koje bi bilo potpuno ispravno.

Prvu tradiciju reprezentuje Makijaveli, prvi čovek koji je, koliko znam, izneo dilemu koju preispitujem. Dobar čovek koji smera da utemelji ili reformiše republiku mora, saopštava nam Makijaveli, da čini strašna dela da bi ostvario svoj cilj. Kao i Romul, mora da ubije svoga brata; kao i Numa, on mora da laže svoj narod. Ponekad, međutim, „kada vas vaš čin optužuje, rezultat vas opravdava“. <sup>17</sup> Ova sentenca preuzeta iz *Rasprava* često se tumači tako da su političareve laži i surovosti opravdane, ukoliko donose dobre rezultate. Ali, ako su one opravdane, to ne znači nužno da nas one podučavaju onome čemu Makijaveli, sudeći po njegovim tvrdnjama, hoće da nas podučiti: kako da ne budemo dobri. One nas nužno podučavaju – kako biti dobar na novi, teži

<sup>17</sup> Machiavelli, *The Discourses*, bk. 1, chap. 9, 139.

i možda zaobilazan način. To nije Makijavelijeva argumentacija. Njegovi politički sudovi su zaista konsekvencijalistički po svome karakteru, ali ne i njegovi moralni stavovi. Mi saznajemo da li je surovost upotrebljena dobro ili loše na osnovu njenih efekata tokom vremena. Ali, da je loše upotrebljavati surovost, to znamo na neki drugi način. Surovi političar sklon prevarama iskupljuje se (ukoliko biva uspešan) jedino u tom smislu što se mi ostali počinjemo slagati da su rezultati „vredni“ ili, što je još verovatnije, što mi jednostavno zaboravljamo njegove zločine kada hvalimo njegov uspeh.

Važno je naglasiti Makijavelijevo opredeljenje da moralni standardi postoje. Njegov paradoks zavisi od toga opredeljenja, kao i od generalne stabilnosti tih standarda – koju on razvija zahvaljujući svojoj konzistentnoj upotrebi reči, kao što su, dobar i loš.<sup>18</sup> I kada bi on želeo standarde koje će ljudi češće izigravati nego što je to slučaj, on ne bi imao nijedan drugi kojim bi ih zamenio niti ijedan drugi način na koji bi prepoznao dobre ljude, izuzev onog koji je u vezi sa njihovom lojalnošću tim istim standardima. Krajnja retkost je to, piše on, da je dobar čovek voljan da upotrebi loša sredstva da bi postao vladar.<sup>19</sup> Makijavelijev cilj je da ubedi takvog čoveka na takav pokušaj i on dodeljuje najveću političku nagradu, vlast i slavu, čoveku koji to učini i uspe. Dobar čovek ne biva nagrađen, niti biva iskupljen samo zbog svoje spremnosti da isprlja svoje ruke. On mora takođe i da učini loše stvari. Nema nikakve nagrade ukoliko se loše stvari urade loše, mada one mogu da budu učinjene sa najboljim namerama. Otuda politička akcija uključuje nužno preuzimanje rizika. Ali, treba biti jasno da ono zbog čega se rizik preuzima, nije lična dobrota – koja je *odbačena* – već slava i vlast/moć. Ako političar uspe, on postaje heroj; večna pohvala je najviša nagrada za odustajanje od dobrote.

Kakve su kazne za to što nismo dobri, o tome Makijaveli ne govori, i to je pre svega razlog zbog kojeg se njegova moralna osetljivost dovodi u pitanje. On nije sumnjiv zbog toga što govori političarima da moraju da isprljaju ruke, već zbog toga što ne specifikuje stanje svesti koje je svojstveno čoveku sa prljavim rukama. Makijavelijev heroj nema unutrašnjost. Šta on misli o sebi, mi to ne znamo. Pretpostavljam, zajedno sa najvećim delom Makijavelijevih čitalaca, da on uživa u svojoj slavi. Ali onda je teško objasniti snagu njegovog prvobitnog otpora da nauči kako da ne bude dobar. U svakom slučaju, on ne pripada onoj vrsti ljudi koji vode dnevnik, tako da ne možemo znati šta misli. Ipak, želimo da to znamo; pre svega, želimo da saznamo nešto o njegovim unutrašnjim nemirima. To je znak naše savesti i uticaja na nas druge tradicije mišljenja koju želim da preispitam, a u kojoj je lična muka katkad jedino prihvatljivo iskupljenje za političke zločine.

---

<sup>18</sup> Kad je reč o drugačijem gledištu Makijavelija, vidi Isaiah Berlin, „The Question of Machiavelli,” *New York Review of Books*, (4. novembar, 1971).

<sup>19</sup> Machiavelli, *The Discourses*, bk. 1, chap. 18, 171.

Drugu tradiciju, po mom mišljenju, najbolje reprezentuje Maks Veber, koji izlaže njene suštinske karakteristike sa najvećom snagom pri kraju eseja „Politika kao poziv“. Po Veberu, dobar čovek sa prljavim rukama je heroj, ali tragičan heroj. Delimično, njegova tragedija sastoji se u tome što on, iako je politika njegov poziv, nije u milosti božjoj, tako da ne može očekivati da će ga Bog opravdati. Veberov heroj je sam u svetu koji izgleda da pripada Satani, tako da je njegov poziv u potpunosti njegov izbor. On želi ono što su hrišćanske sudije želele – da čine dobra u svetu i da očuvaju vlastitu dušu, ali su sada ova dva cilja došla u oštru suprotnost. Ona su kontradiktorna zbog nužnosti nasilja u svetu u kojem Bog nije ustanovio svoj mač. Političari lično uzimaju u ruke mač i jedino, ukoliko tako čine, mogu da ocenjuju svoj poziv. Sa punom svešću o onome što rade, oni čine loša dela u nameri da ostvare dobro i prodaju svoju dušu. Političar, kaže Veber, „pušta u sebe dijabolične sile skrivene u celokupnom nasilju“. Možda Makijaveli takođe nastoji da sugeriše da njegov heroj žrtvuje spas u zamenu za slavu, ali on to eksplicitno ne iznosi. Veber je apsolutno jasan: „genij ili demon politike živi u unutrašnjoj tenziji sa božjom ljubavi, koja se u svako vreme može transformisati u nepomirljiv konflikt“.<sup>20</sup> Njegov političar posmatra taj konflikt, kada se on pojavi, sa tvrdokornim realizmom, i, nikad ne pretendujući na to da bi on mogao biti razrešen kompromisom, odabira politiku još jednom okrećući odlučno leđa ljubavi. Veber piše o ovom izboru sa pasioniranom visokom svešću što čini da nam zainteresovanost za nečiju dušu ne izgleda uzvišenijom od zainteresovanosti za nečije meso. Ipak, nikad ne sumnja u to da je njegov zreli, neumorni, objektivni, odgovorni i disciplinovani politički lider nameštenik koji pati. Njegovi izbori su teški i bolni, i on plaća cenu, ne samo dok ih pravi, već i uvek posle toga. Čovek ne može da izgubi dušu jednog dana i pronađe je sledećeg. Teškoće u vezi sa ovim stanovištem postaće jasne svakom ko je ikad sreo nameštenika koji pati. Reč je o čoveku koji laže, intrigari, šalje druge ljude u smrt – i pati. On čini teška srca ono što mora. Niko od nas ne može da zna, govori nam on, koliko mnogo njega to staje, što obavlja svoju dužnost. I zaista, ne možemo znati, jer on za sebe fiksira cenu koju plaća. I to je nevolja sa ovim pogledom na politički zločin. Mi pomišljamo na to da je pačenički nameštenik ili mazohista ili licemer ili i jedno i drugo. Mada često grešimo, ne grešimo uvek. Veber nastoji da razreši pitanje čistih ruku isključivo unutar granica individualne svesti, ali sam sklon stavu da to nije ni moguće ni poželjno.

Samosvest tragičnog heroja je očito od velike vrednosti. Mi želimo da političar ima unutrašnji život, makar nešto slično onom što opisuje Veber. Ali katkad postoji

<sup>20</sup> Weber, „Politics as a Vocation,” 125–26. Ali ponekad politički vođa odabira „apsolutističku“ stranu konflikta, tako da Veber piše (127) da je to „veliki preokret kada zreli čovek . . . svestan odgovornosti za posledice svoga ponašanja dolazi do momenta u kojem kaže ‘Ovde se zaustavljam; ne mogu ništa više da učinim.’“ Na nesreću, on ne sugeriše o kojem momentu je reč i kada on može nastupiti.

potreba da herojeva patnja bude društveno manifestna (jer, slično kažnjavanju, to potvrđuje i osnažuje naše osećanje da su izvesni činovi pogrešni). I, što je jednako važno, postoji katkad potreba da patnja bude društveno ograničena. Ne želimo da nama upravlja čovek koji je izgubio dušu. Političar sa prljavim rukama ima potrebu za dušom, tako da je za sve nas najbolje ukoliko bi on imao neku nadu u spasenje, ma kako se ono shvatalo. To ne bi bio slučaj kada bi on, koji čini loše stvari u nameri da ostvari dobro, prepustio sebe demonu politike. On čini određeni zločin i za to mora da plati određenu cenu, tj. da bude kažnjen. Kada on postupi tako, njegove ruke će opet biti čiste, onoliko čiste koliko to ljudske ruke uopšte mogu biti. Katolička crkva nas je tome uvek podučavala, a to učenje je od centralnog značaja za treću tradiciju koju želim da istražim.

Još jednom, uzeću za primer poslednji dan i grešnog predstavnika treće tradicije i razmotriću Kamijeve *Pravedne atentatore*. Heroji ovoga komada su teroristi na delu u Rusiji devetnaestog veka. Prljavština na njihovim rukama je ljudska krv. Kami ih, ipak, u potpunosti obožava, kaže nam on. Mi smo pristali da budemo kriminalci, ali nema ničeg što bi nam iko mogao da prebaci. Ovde se dilema prljavih ruku ispoljava u novom obliku. Heroji su nevini kriminalci, pravedni atentatori, zato što se oni, ubijajući, pripremaju da umru – i oni će umreti. Jedino njihovo pogubljenje, koje će izvršiti one iste vlasti protiv kojih su se oni pobunili, može da dovrši akciju u kojoj su se angažovali: pošto će umreti, oni nemaju potrebu ni za kakvim opravdanjem. To će biti kraj njihove krivice i bola. Pogubljenje nije toliko kazna koliko samokažnjavanje i iskupljenje. Na gubilištu oni su oprali svoje ruke i, za razliku od pačeničkog nameštenika, oni su umrli srećni.

Argumentacija ove drame, kada se predstavi u radikalno pojednostavljenom obliku kao što je ovde slučaj, može da izgleda pomalo bizarno i možda je obojena moralnim eksremizmom Kamijevo shvatanja politike. „Politička akcija ima svoje granice, ističe on u predgovoru tomu koji sadrži komad *Just Assassins* (Pravedni atentatori), i nema dobre i pravedne akcije, osim one koja prepoznaje te granice i ako mora da ih prevaziđe, prihvata bar smrt“.<sup>21</sup> Manje sam zainteresovan za nasilje onoga „bar“ – šta drugo on ima u svesti – nego za osetljivu doktrinu u kojoj se preteruje. Ta doktrina mogla bi da se opiše posredstvom jedne analogije: pravedno atentatorstvo, želim da sugerišem, slično je građanskoj neposlušnosti. U oba slučaja ljudi krše određeni skup pravila, prevazilaze moralne i pravne granice, u nameri da učine ono što, po svojim verovanjima, treba da učine. U isto vreme, oni priznaju vlastitu odgovornost za nasilje, prihvatajući kaznu ili iskupljenje. Ali između ova dva čina postoji i razlika, koja se tiče razlike između prava i morala. U većini slučajeva građanske neposlušno-

<sup>21</sup> Alberi Camus, *Caligula and Three Other Plays* (New York: Vintage Books, 1958), x.

sti zakoni države se krše iz moralnih razloga, dok država odgovara kaznom. U najvećem broju slučajeva prljavih ruku, moralne norme se krše zbog državnog razloga, tako da niko ne obezbeđuje kaznu. Retko kada cezaristički egzekutor čeka na političare sa prljavim rukama, iako većina njih to zaslužuje. Moralne norme se obično ne primenjuju na političare ovoga tipa koji ja istražujem, u velikoj meri zbog toga što oni delaju unutar zvaničnog kapaciteta. Kada bi se one primenjivale, prljave ruke ne bi bile problem. Jednostavno bismo poštovali čoveka koji čini loša dela u nameri da učini dobro, ali bismo ga istovremeno i kaznili. Poštovali bismo ga zbog dobra koje je ostvario, a kaznili bismo ga zbog lošeg dela koje je počinio. Kaznili bismo ga iz istih razloga zbog kojih bismo kaznili bilo kog drugoga; ovde nemam nameru da branim bilo koji posebni pogled na kaznu. U svakom slučaju, ovde ne postoji način da se uspostavi i primeni kazna. Izuzev sveštenika i propovednika, ne postoje autoriteti kojima se mogao poveriti taj zadatak.

Ipak, sklon sam stavu da je Kamijevo gledište, od triju predloženih, najprivlačnije, ako ni zbog čega drugog ono zbog toga što ono zahteva od nas da zamislimo kaznu ili ispaštanje koje odgovara zločinu i da tako bliže istražimo prirodu zločina. Druge tradicije ne zahtevaju to. Kada jednom počne njegova praksa, zločini Makijavelijevog vladara podložni su samo kontroli razboritosti. Dok su zločini Veberovog tragičnog heroja ograničeni samo njegovom sposobnošću za patnju, a ne i *našom* sposobnošću za patnju, kako bi i trebalo da bude. Ni u jednom od ovih slučajeva ne postoji bilo kakvo povratno referiranje na moralno pravilo, posle njegovog stavljanja na stranu, uz veliku ličnu cenu, naravno. Pitanje koje nameće Sartrov Herderer (za koga sumnjam da je bio paćenički sluga) jeste retoričkog karaktera, a odgovor je jasan (već sam ga dao), ali karakterističan razmah i jednog i drugog je uznemirujući. Pošto je zainteresovana samo za one zločine koje bi trebalo počinuti, dilema prljavih ruku isključuje pitanja stepena. Neobuzdano buntovništvo ili ekscesivna surovost nisu predmet razmatranja, kao ni surovost usmerena ka lošim ciljevima. Politička akcija je toliko nezvesna da političari nužno preduzimaju moralni i politički rizik, čineći zločine za koje oni samo misle da ih treba izvršiti. Oni krše pravila, a da pri tome nisu sigurni su iznašli najbolji put do rezultata za koje se nadaju da će ih postići, tako da mi ne želimo da ih oni postižu isuviše brzo i isuviše često. Utoliko je važno da moralni uložci budu veoma visoki – što će reći, da pravila budu ispravno ocenjena. To je, pretpostavljam, razlog za Kamijev ekstremizam. Međutim, bez egzekutora ne postoji niko bi postavio uloge ili održavao njihove vrednosti osim nas samih, kao što verovatno postoji nikakav drugi način da se čine obe stvari osim kroz filozofsko ponavljanje i političku aktivnost.

„Nećemo ukinuti laganje odbijanjem da izgovaramo laži, ističe Herderer, već mo upotrebom svih sredstava koja nam stoje na raspolaganju s ciljem da se ukine kla-



sno društvo“.<sup>22</sup> Sumnjam da možemo uopšte ukinuti laži, ali možemo uvideti da će se manje laži izreći, ukoliko težimo da odrekemo slavu i vlast najvećim lažovima – izuzev, naravno, u slučaju one srećne nekolicine čija izuzetna postignuća nas nagone da zaboravimo laži koje su oni izgovarali. Ukoliko Herderer bude uspeo da ukine društvene klase, možda će se on pridružiti toj srećnoj nekolicini. Dotle, pošto on laže, manipuliše i ubija, mi moramo da budemo sigurni da će on za to platiti cenu. Nećemo moći da to učinimo, a da ne uprljamo ruke i otuda moramo da nađemo način da sami platimo odgovarajuću cenu.

---

<sup>22</sup> Jean-Paul Sartre, *Dirty Hands in No Exit and Three Other Plays*, trans. Lionel Abel (New York: Vintage Books, 1955), 223.

## Etika u vanrednom stanju\*

**P**redmet ovoga mog eseja jeste „vanredno stanje najvišeg stepena“. Taj izraz je upotrebio Winston Čerčil da bi označio krizu koja je dovela u pitanje britanski opstanak u najmračnijim danima Drugog svetskog rata.<sup>1</sup> Vanredno stanje najvišeg stepena jeste vreme za herojske odluke, kada se nacije i lideri mere na osnovu mera koje preduzimaju; ali to je i očajno teško vreme kada preduzete mere predstavljaju mere koje bismo izbegli da možemo.

Ne bih poželeo dolazak takvog vremena svojoj zemlji ni svojim zemljacima. Zato dopustite da ovo bude teorijska rasprava i obrazovna vežba. Naše svakodnevne percepcije možemo da testiramo u kontekstu takvog ekstremnog slučaja, pitajući se da li postoje korisne analogije između istorijske ili hipotetičke ekstremnosti i onoga što danas zovemo normalnošću. Predlažem da budemo obazrivi pri ovakvoj vežbi. Pošto teški slučajevi stvaraju loš zakon, vanredna situacija najvišeg stepena stavlja samu moralnost pod znak pitanja. Stoga je neophodno da budemo obazrivi.

Pre više od decenije, u svom delu *Just and Unjust Wars* (Pravedni i nepravedni rat), postavio sam argumentaciju u vezi sa vanrednim stanjem najvišeg stepena, koja se oslanjala na Čerčilovo objašnjenje britanske krize i na moje sećanje na refleksije o borbi protiv nacizma.<sup>2</sup> Za svoj model uzeo sam 1940. i 1941. kada je izgledalo da je nacistička pobeda zastrašujuće blizu. Vanredna situacija najvišeg stepena postoji onda kada su naše najdublje vrednosti i naš kolektivni opstanak u neposrednoj opasnosti, što je bilo na delu upravo u tim godinama. Mogu li moralna ograničenja imati ikakav značaj za nas u takvim vremenima? Šta mogu i šta treba da čine politički lideri kada se suoče sa opasnošću takvih razmera? Daću filozofski provokativan i paradoksalan odgovor na ta pitanja. Tvrdim, prvo, da ograničenja još imaju uticaj na nas; i drugo, da politički lideri mogu da čine sve što je potrebno da bi se otklonila data opasnost. Ne postoje momenti u ljudskoj istoriji kojima ne upravljaju moralna pravila; ljudski svet je svet ograničenja, tako da se moralna pravila nikad ne suspenduju na način na koji smo mi mogli suspendovati, na primer, *habeas corpus* u vremenu građanskog rata.

\* *Emergency Ethics* (1988), M.W., *Arguing about War*, 2004, 33–50.

<sup>1</sup> Winston Churchill, *The Gathering Storm* (New York: Bantam Books, 1961), 488.

<sup>2</sup> Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977), chapter 16.

Ali postoje vremena u kojima moralna pravila mogu i možda moraju biti prekršena. Ona moraju da se prekrše upravo zato što nisu suspendovana. A kršenje moralnih pravila ostavlja osećanje krivice, kao priznanje groznog zločina koji je počinjen i kao obavezivanje na to da od naših akcija nećemo stvoriti precedan za budućnost. Primer, kada sam postavljao argumentaciju u svojim razmišljanjima, bila je odluka Britanije da bombarduje nemačke gradove – specifične naredba izdata bombarderima početkom četrdesetih da gađaju gradski centar ili stambena područja (tj. ne vojne baze, fabrike, magacine itd.). Namera britanskih lidera u tom periodu rata bila je da se ubija i teroriše civilna populacija, da se udari na nemački moral, a ne na nemačku vojnu moć. Neću se ovde baviti tehničkim argumentima koje je iznela Bombarderska komanda, a koji su bili više usmereni na civilne kuće nego na civilne živote – kao da je tu reč o odvojenim metama – već onim argumentima koji nisu dati<sup>3</sup>. Da bih ovo teorijsko pitanje izložio u svoj njegovoj težini, dovoljno je reći da je namera bila zla, a bombardovanje zločinačko; njegove žrtve bili su nevini ljudi, žene i deca. Ako su pri tome ubijani i vojnici, to je bio samo slučajni, moralno odbranjivi sporedni efekt onoga što ostaje kao nemoralna politika. Ali, ako nije postojao nijedan drugi način da se spreči nacistički trijumf, onda je ta nemoralnost – jer šta bi drugo ubijanje nevinih ljudi moglo biti – istovremeno bila moralno odbranjiva. Taj stav je provokativan i paradoksalan. Može se zamisliti skepticizam sa kojim je dočekano ovo objašnjenje etike u krajnje vanrednoj situaciji, naročito u filozofskim krugovima, u kojima se i sama pojava unutrašnje kontradikcije uzima (a i treba da se uzme) krajnje ozbiljno.<sup>4</sup> Dopustite da pokušam da objasnim svoj argument.

Učenje o krajnje vanrednoj situaciji je način za manevrisanje između dveju različitih i karakteristično suprotstavljenih koncepcija morala. Prva izražava apsolutizam teorije prava, prema kojoj nevinna ljudska bića ne smeju biti namerno napadnuta. Nevinost je njihov štit i mada je to samo verbalni štit, papirni štit, nikakva odbrana od bombi i kuršuma ne može prodrati u moralnu argumentaciju. Drugo shvatanje izražava radikalnu elastičnost utilitarizma, prema kojem je nevinost samo jedna vrednost koja se mora upoređivati sa drugim vrednostima u traganju za najvećim dobrom najvećeg broja ljudi.<sup>5</sup> Postavio datu suprotnost grubo; i pravna teorija i utilitarizam mogu

<sup>3</sup> Sam Čerčil je bio sasvim otvoren; vidi *The Hinge of Fate* (New York: Bantam Books, 1962), 770. Cilj bombardovanja bio je „da se stvore uslovi nepodnošljivi za masu nemačkog stanovništva.“ To je citat iz memorandum napisanog u julu 1942.

<sup>4</sup> Kad je reč o naporu da se izbegnu ove kontradikcije (pri čemu se koriste primeri iz unutrašnjeg društva a ne iz rata), vidi Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 184–89.

<sup>5</sup> Ovo su dva gledišta koja su bliska klasičnom stanovištu iznetom u Thomas Nagel, "War and Massacre," i u R. B. Brandt, "Utilitarianism and the Rules of War," koja se pojavljuju zajedno u *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 2 (zima 1972): 123–65.

biti razvijeni na složen način, tako da opozicija, koja je posredi, bude znatno ublažena. Ali ona nikada, po mom mišljenju, ne može da se ukine. Obe od tih koncepcija polažu pravo da utiču na nas, pa ipak nas usmeravaju u različitim pravcima. Ponekad se kaže s referiranjem na unutrašnju politiku da treba da pustimo da sudovi vode brigu o pravima, dok kongresmeni i predsednici (a, pretpostavlja se i obični građani kada biraju kongresmene i predsednike) treba da misle o najvećem dobru.<sup>6</sup> Ali takva pode-la odgovornosti ne funkcioniše. Valja samo razmotriti procese sudskih rasprava i zakonodavnih debata, pa će se videti da se ova dva zahteva uvek iznova razmatraju i uvek iznova priznaju unutar svakog od tih procesa. U svakom slučaju, sudsko istraživanje međunarodne politike, posebno u ratno vreme, veoma je vidno, tako da se ova dva zahteva nužno vezuju za političke i vojne lidere nacije; u suprotnom ona se ne bi mogla vezati ni za koga. Šta je relativna težina tih zahteva? Nijedan od njih nije toliko snažan da nadjača drugi; nijedan od njih nije toliko slab da može biti ignorisan. Rizikujući izazivanje filozofske zbrke, valja reći da se moramo dogovarati o „srednjem stanovištu“.

Zašto ne odabrati apsolutna prava? Moram da krenem od apsolutizma, pošto on predstavlja negiranje same egzistencije „srednjeg stanovišta“. Moral je nešto o čemu se ne može pogađati. Nevinost je nepovrediva. Možda se ne možemo usaglasiti, ističe apsolutista, o tome ko su nevini ljudi i kako se oni mogu sociološki locirati, ali kada ih jednom identifikujemo, identifikujemo i konačne granice pokretanju rata. Zaštititi nevine ili bar isključiti smišljeni atak na njih, znači delati pravedno. A pravedno moramo da delamo bez obzira na posledice: *fiat justitia, ruat caelum* (postupati pravedno pa makar se nebesa srušila). Tvrdnja moralnog apsolutiste je da se istinito značenje pravde priznaje tek onda, kada se ignorišu konsekvence pravednog delanja – jer pravda je bukvalno neprocenjiva, iznad mogućnosti za ocenjivanje ili merenje. Ona se ne može uravnoteživati sa bilo čim drugim. Ne postoji knjigovođa koji bi mogao izravnati takav moralni bilans. Religiozni apsolutisti mogu da veruju da Bog izravnava svoje vlastite račune; oni, međutim, takođe veruju da su ljudska bića vezana svojim bezuslovnim zabranama „Ti ne smeš“.

To osećanje da postoje stvari koje nikad ne smemo da učinimo, zabranjene stvari, tabui, propisi, veoma je staro, možda starije od bilo čega drugog u našem moralnom razumevanju. Iako bez sumnje shvata neke razloge za moralne tabue, utilitarizam ne uspeva da u potpunosti objasni njihovu moć. Zabrane koje nam se nameću jesu, po moralnim apsolutistima, opšta i neizbežna pravila moralnog života. To su spoljašnja ograničenja koja su odavno pounutrašnjena, tako da mi zločine koje ta pravila imenuju znamo, ne kao činove koje želimo da učinimo ali ne smemo, već kao činove

<sup>6</sup> Vidi, na primer, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

koje ne želimo da učinimo. Štaviše, ne želimo da ih počínimo (da budemo ubice, na primer) i ta želja postaje ekstenzivno jača, ne slabija, kada nevolje počnu i kada ustanovimo da smo pod pritiskom da postupamo loše. Kada osetimo taj pritisak, takode osetimo, najveći deo nas, potrebu za otporom. Ali možemo li da učvrstimo naše opiranje i onda kada se velika nevolja pomalja, kada nebesa stvarno počínju da se ruše. U toj tački apsolutizam predstavlja, čini se, odbijanje da se razmišlja o tome šta to znači kada nebesa padaju. A istorija 20. veka je pokazala da je to odbijanje teško opravdati. Kako mi možemo, sa našim principima i zabranama, da ostanemo po strani i posmatramo razaranje moralnog sveta u kojem ti principi i zabrane imaju svoje uporište. Kako možemo mi, protivnici ubistva, propustiti da se odupremo praksi masovnog ubistva – čak i pod pretpostavkom da pružanje otpora zahteva od nas, kako se to kaže, da isprljamo ruke. (tj. da sami postanemo ubice).

To su retorička pitanja, ali priznajem odmah da ona ne izmamljuju uvek odgovarajući odgovor. Apsolutizam, po definiciji, ne zahteva odgovore, tako da bi tek neko ko bi bio spreman da se udalji od apsolutističke pozicije, mogao odgovarati skeptički. On ili ona podsetiće nas na to koliko brzo neki ljudi treba da kažu da nebesa padaju. Na prvi znak nevolje, oni uzvikuju „vanredno stanje najvećeg stepena“ i zahtevaju oslobađanje od moralnih pravila. Nikad ne treba da dragovoljno dajemo odobrenje za takvo oslobađanje, jer je svako oslobađanje takode i ustupak onima koji tvrde da pravda ima svoju cenu, koja katkad može biti previsoka i koju uvek nije potrebno da platio. I tako je otvoren put za utilitarne kalkulacije.

Dobro, šta je loše sa utilitarizmom? Džeremi Bentam namenio je svoje učenje političkim liderima, i ta zamisao je izgleda bila uspešna. Nije li „cost/benefit“ (troškovi/koristi) analiza postala standardni oblik moralnog rezonovanja na području ljudskog života? Nije li ona obrazovno središte mnogih univerzitetskih kurseva o teoriji odlučivanja i političkom izboru i, dodao bih, o vojnoj strategiji. Mi uvažavamo i cenimo moralne tabue, ali ih izručujemo privatnoj sferi. Od naših lidera očekujemo da budu orijentisani na ciljeve, tako da ih ocenjujemo više na osnovu ciljeva koje postižu nego na osnovu pravila kojih se pridržavaju. Kada čin optužuje, rezultat iskupljuje.“<sup>7</sup> Kako možemo izbeći, zašto bi trebalo da želimo da izbegnemo, tip računice koji ova maksima zahteva?

Problem je u tome što je isuviše lako prevariti se u ciframa. Utilitarizam, za koji se suprotstavlja da je najprecizniji i najrazumniji u pogledu moralne argumentacije, ispada da je najspekulativniji i najarbitrarniji. Jer vi morate da pripisete vrednost i onome u vezi sa čim ne postoji nikakva saglasnost u pogledu vrednovanja, nikakva priznata hijerarhija vrednosti, nikakav tržišni mehanizam za određivanje pozitivne i

<sup>7</sup> Niccolò Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, intro. by Max Lerner (New York: The Modern Library, 1950), 139.

negativne vrednosti različitih činova i ishoda. Pretpostavimo da smo saglasni da pravda nije nešto što nadilazi merenje, što je neprocenjivo. Onda bismo morali da iznađemo neki način njenog merenja, ili fiksiranja, na primer, moralni trošak ubistva. Na koji način se to može uraditi. Da li je cena 8 ili 23 ili 77? Osam, 23 ili 77 čega? Nema mo nikakvu mernu jedinicu, kao ni zajedničku ili uniformnu skalu. Nije tačno, pretpostavljam, da je svako vrednovanje idiosinkratično. U stanju smo, za specifične svrhe (osiguranje je opšti primer) da za ljudski život postavimo cenu od jednog dolara iako ne i za čin oduzimanja ljudskog života; unajmljivanje ubice nije moralno prihvatljivo. U svakom slučaju, tržišne cene za život-u-riziku rastu i padaju iz moralno irelevantnih razloga. I u politici i u ratu, analiza troškova i koristi jeste uvek izrazito partikularistička i beskrajno permisivna za svaki slučaj. Uobičajeno, predmet naših kalkulacija je *naša* korist (koju preuveličavamo) i *njihovi* troškovi (koje, kada je reč nama samima, minimalizujemo ili uopšte ne uzimamo u obzir). Da li je opravdano očekivati od njih da se slože sa našim kalkulacijama?

Ove zamenice u prvom i trećem licu množine nemaju nikakav uticaj na utilitarne kalkulacije: svaka i sve osobe vrednuju se na isti način; sve koristi se mere kao postoji opšta skala. Ali u praksi to važi samo za muškarce i žene čija solidarnost predstavlja kontrabalans svim konfliktima interesa među njima. Ali kada solidarnosti stane u situacijama, u kojima dolazi do čisto ili gotovo čisto, neprijateljski konfrontacija – na primer, u ratu – utilitarne kalkulacije predstavljaju sumu nultog hoda, tako da „mi“ po pravilu pripisujemo samo negativnu vrednost „njihovim“ ristima. Negativno vrednovanje dolazi najjasnije do izražaja u odnosu prema onim neprijateljskim vojnicima koji su efektivno angažovani u borbi, ali ono će se verovatno proširiti (ukoliko se to ne sprečava apsolutističkim zabranama) na čitavu populaciju, prvo na vojnike koji nisu faktički angažovani, a zatim na civile zaposlene industrijama koje proizvode za rat, pa onda na civile koji potpomažu ratna nastojanja posredno, i najzad na svakog ko pomaže pomagače, radnike i vojnike. Na kraju nijedan „neprijateljski“ život neće imati nikakvu pozitivnu vrednost; i smemo da padnemo bilo koga; upravo smrt dece donosi bol i žalost odraslima i tako podriva prijateljske redove. Naravno, uvek se možemo prevariti kada je reč o brojkama zaustaviti se pre ovih užasnih zaključaka. Ali, upravo je naše osećanje moralnih tabu to koje nas nagoni da se zaustavimo – i samo na osnovu razmišljanja o značenju vinosti i o pravima nevinih, možemo se odlučiti – da stanemo.

Otuđa nas slabost utilitarizma vraća ka teoriji prava, jer upravo su prava ta koja fiksiraju svakodnevna ograničenja u vođenju rata (i svim neprijateljskim angažovanim). Ali ta ograničenja izgleda da zavise od nekih minimalno fiksiranih vrednosti kao što utilitarizam zavisi od nekog minimuma solidarnosti osoba. Kada su naše dublje vrednosti radikalno ugrožene, ograničenja gube na čvrstini, tako da se

novi tip utilitarizma ponovo nameće. Ja to zovem utilitarizmom u uslovima ekstremizma i protivstavljam ga pravima u uslovima normalnosti. Ove dve koncepcije uzete zajedno, čini mi se, zahvataju snagu suprotstavljenih moralnih shvatanja i dodeljuju svakome od njih odgovarajuće mesto. Ne mogu da pomirim te dve koncepcije; data opozicija ostaje; to je obeležje naše moralne realnosti. Postoje granice u vođenju rata, kao što postoje momenti kada možemo i možda treba da predemo te granice (same granice nikad ne iščekavaju). „Vanredno stanje najvećeg stepena“ opisuje one retke momente kada negativna vrednost, koju pripisujemo – kada ne možemo da izbegnemo pripisivanje – velikoj nevolji koja se pomalja i devalvira sam moral i dopušta nam slobodu da činimo sve što je u vojnom smislu nužno da bismo izbegli katastrofu, sve dotle dok ono što činimo ne zapreti izazivanjem još veće katastrofe. U kalkulacijama toga tipa ne zahteva se velika preciznost. Kao što porota u slučaju smrtno kazne nije usmerena na 51% verovatnoće da je optužena osoba kriva, već na golemu izvesnost krivice, tako i mi možemo biti jedino ophrvani težnjom za nadjačavanjem vanrednog stanja. I, naravno, moramo uvek da budemo skeptični prema političkim liderima koji, da tako kažem, lako podležu osećanju nadmoći nad situacijom, kao što članovi porote moraju uvek biti sumnjičavi prema onim svojim kolegama koji se isuviše brzo postavljaju „iznad razložne sumnje“.

Ali kako možemo biti na pravi način skeptični, ukoliko nemamo precizno znanje o onome šta je zapravo vanredno stanje i na koji način se ono razlikuje od svakodnevnih izazova vojnog života. Želim da ovom pitanju pristupim posredno, postavljajući drugo. Ako nam je dopušteno da odgovaramo nemoralno u situaciji kada nas ugrožava velika nevolja, zašto onda pojedinačni vojnik ne bi mogao da odgovara nemoralno kada je ugrožen velikom nevoljom? Sa stanovišta vojnika angažovanog u borbi, rat je sukcesija naglih mena vanrednih okolnosti: njegov život je stalno u opasnosti. Ali mi odbijamo da prihvatimo da se vojnicima dozvoli da se spasavaju ubijanjem nevinih i bespomoćnih. Razmotrimo standardan slučaj vojnika koji drže zarobljenike iza neprijateljske linije. Ovde ne mogu da ponovim celokupnu argumentaciju koja je upotrebljavana povodom ovoga često analiziranog i nimalo hipotetičkog primera. Postoji spektar zaključaka i znatna nesaglasnost među komentatorima, ali niko ne bi rekao da vojnici mogu da ubiju svoje zarobljenike u nameri da umanje opasnost po sebe same.<sup>8</sup> Možda ih oni mogu da ubiju ako je to apsolutno nužno za uspeh njihove misije, ali kada se jednom njihova misija uspešno završi, od njih se očekuje da se izlože izvesnom, čak znatnom riziku u ime zaštite zarobljenika. Riziku je izloženo sve što oni imaju, sam život. Što se tiče pojedinaca, vanredno stanje ne predstavlja radikalni prekid sa pravima u normal-

<sup>8</sup> Ali vidi Telford Taylor, *Nuremberg and Vietnam: An American Tragedy* (Chicago: Quadrangle Books, 1970), 36.

nom stanju. U ratu, kao i unutar domaćeg društva, postoje ograničenja kada je reč o pitanju šta se može činiti u samoodbrani, čak i u ekstremnim situacijama. Moralna osoba će da prihvati rizik, čak i smrt, da ne bi ubila nevinog. Ali moralni predsednik, premijer ili vojni komandant neće prihvatiti rizik ili činjenicu smrti zajednice. Zašto ne?

Prvi odgovor na ovo pitanje mora da izađe na kraj sa teorijom reprezentacije. Mogu, moralno i psihološki, prihvatiti rizik za sebe, ali ne mogu ni moralno ni psihološki, prihvatiti rizik za druge ljude. Ako posedujem politička ovlašćenja, mogu nametnuti rizike, ali imam samo ograničeno pravo da postupim tako (i prava i ograničenja implicirana su u upravljačkom ugovoru). Vojnici su, na primer, regrutovani u vojsku i potom obučavani od vlasti da preuzmu rizik u ime političke zajednice. Ali nijedna vlast ne može da dovede u opasnost život same zajednice i svih njenih članova, sve dotle dok joj na raspolaganju stoje akcije, pa i nemoralne akcije, kojima bi se mogao izbeći i umanjiti taj rizik. Vlade se i biraju zato da bi izbegle ili smanjile rizik. To je razlog zbog kojeg postoje političari; to je njihov prvi zadatak. Taj argument, međutim, suočava se sa dubokim teškoćama. Ako pojedinci nemaju prava da spasu sebe ubijanjem nevinih, kako oni mogu naložiti svojoj vladi da ona to čini u njihovu korist? Oni ne mogu da prenesu prava koja ne poseduju, te otuda njihovi lideri ne rade u njihovu korist više nego što mogu u svoju. Vođe mogu da rade na izbegavanju ili smanjenju rizika jedino unutar prava koja važe u normalnosti.

Argumentacija u vezi sa predstavljanjem ne funkcioniše sve dok mu ne pridoda-mo argumenat o vrednosti zajednice.<sup>9</sup> Nisu predstavljeni samo pojedinci, već i kolektivni identitet – religiozni, politički ili kulturni – koji sačinjavaju pojedinci i iz kojeg oni izvode deo svog karaktera, svojih praksi i uverenja. Ne želim reći da je celina veća od sume delova, jer ne znam kako sabrati delove ili odrediti vrednost celine. Uvek postoji izvestan broj pojedinaca – tako izgleda – koji vrednuju celinu više nego sebe same kao delove; oni su spremni da stave na kocku svoj život za svoju zemlju. Ali, iz toga ne sledi da su oni (ili njihove vođe, delajući u njihovu korist), ovlašćeni da rizikuju živote drugih ljudi, koji čak ne žive u njihovoj zemlji. Ne može biti takvog ovlašćenja. Rizici koji se nameću drugima kriminalno se nameću. Kako zajednica može da dopusti ili zahteva akcije koje potpadaju pod krivični zakonik?

<sup>9</sup> U kritičkom pregledu *Just and Unjust Wars*, Kenneth Brown piše da Volzer „kroz čitavo svoje delo dovodi u vezu najviše ljudske aspiracije sa supremacijom nacije-države“ (Brown, “Supreme Emergency”: A Critique of Michael Walzer’s Moral Justification for Allied Obliteration Bombing in World War II,” *Journal of World Peace* 1, no. 1 [spring 1984]). Ali ja ne iznosim argumentaciju u prilog supremacije nacije-države, već samo u prilog njene egzistencije, i to ukoliko ta egzistencija služi komunalnim svrhama koje su opisane u tom eseju.



Berkov opis političke zajednice kao ugovora između „onih koji žive, onih koji su mrtvi i onih koji će tek biti rođeni“, pomaže nam da vidimo šta je posredi.<sup>10</sup> Data metafora je, pretpostavljam, neprikladna, pošto nije moguće zamisliti okolnosti u kojima bi takav ugovor mogao biti sklopljen. Tu se, ipak, nalazi jedna važna istina: nastojimo da vodimo i da poboljšamo način života naših predaka i istovremeno se nadamo da će naši prepoznatljivi potomci voditi i poboljšavati naš način života. To opredeljenje za kontinuitet koji uspostavljaju generacije jeste veoma moćno obeležje ljudskog života koje je otelotvoreno u zajednici. Kada je naša zajednica ugrožena, ne samo kada je reč o njenoj sadašnjoj teritorijalnoj veličini ili upravljačkoj strukturi, prestižu i časti, već i u pogledu onoga što bi se moglo nazvati njenim daljim opstanakom, onda se suočavamo sa gubitkom većim od svakoga drugoga koji se može zamisliti, izuzev ukoliko bi posredi bilo razaranja samog čovečanstva. Suočavamo se sa moralnim, kao i sa fizičkim gašenjem, sa krajem načina života, kao i skupa posebnih egzistencija, sa iščezavanjem ljudi sličnih nama. I u tom slučaju možemo da budemo nagnani da prekoračimo moralne granice koje ljudi poput nas normalno poštuju.

Nasuprot tome, kada se jednom vojniku kaže da ne sme načiniti isti prestup, onda mu se zapravo kaže da on mora rizikovati život i čak umreti unutar moralnih ograničenja, kako bi njegova deca i deca njegove dece, mogla živeti unutar njih. Verovatno da vojnik oseća malo zadovoljstvo kada, pri suočenju sa smrću, zna da će ljudi kao on preživeti i nastaviti da se pridržavaju principa i prakse koje uvažava (uključujući normalnu odbranu prava, jer ukoliko on ne bi to uvažavao, ne bi bilo pitanja koje se ovde postavlja). Ali to saznanje je dovoljno ugodno da isključi svaki zahtev koji bi on mogao postaviti sa ciljem da sebe izuzme iz moralnih zabrana. Ukoliko to znanje ostavimo po strani, pomenuti zahtev počinje da biva plauzibilan; i tek tada ulazimo u strašni svet vanrednog stanja najvišeg stepena. Ako politička zajednica ne bi bila ništa više od neutralnog okvira unutar kojeg pojedinci slede svoje verzije dobrog života, kao što neki liberalni filozofi sugerišu, onda učenje o vanrednom stanju ne bi moglo proći.<sup>11</sup>

Zaista bi bilo loše po pojedince da izgube zaštitu takvog okvira, i oni bi mogli biti ubeđeni da prihvate izvestan rizik po svoje živote u nameri da spreče takav gubitak – iako je teško odgovoriti na pitanje, koje je prvi istakao Tomas Hobs, prvi teoretičar neutralnog okvira, zašto bi bilo ko trebalo da umre za „zajednicu“ čije supstancijalno značenje jedino on može da pribavi, i to samo dok je živ.<sup>12</sup> U svakom slučaju, taj tip osobe, suočen sa ovim tipom gubitka, teško da bi mogao privući druge ljude i žene (i decu) u ratnu zonu, iz koje bi on verovatno pobjegao što pre može. Dozvolu za uvo-

<sup>10</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (London: J. M. Dent, 1910), 93.

<sup>11</sup> O neutralnoj državi, vidi Ronald Dworkin, „Liberalism,“ u *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

<sup>12</sup> Vidi Hobsovu raspravu o vojnoj službi u *Leviathan*, part 2, chapter 21, i moj komentar, „The Obligation to Die for the State,“ u *Obligations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

đenje vanrednog stanja mogu da dobiju samo politički lideri, čiji je narod već sve rizikovao i koji zna u kojoj meri je on ugrožen.

Činjenica da nam „komunitaristička teorija“ pomaže da objasnimo značenje vanrednog stanja može se upotrebiti kao argument protiv komunitarizma. Jer da ne uvažavamo vrednost zajednice (ma kako zamišljali zajednicu: kao narod, naciju, religiju, zajedničku kulturu) na tako intenzivan način, vodili bismo manje ratova i suočavali bismo se sa manje vanrednih situacija. Sa manje vanrednih situacija, pri čemu nijedna od njih ne bi bila ona najvišeg stepena, jer u međunarodnom društvu sastavljenom od zemalja koje nisu ništa drugo do neutralni okviri, ili u međunarodnom društvu koje je i samo veliki neutralni okvir, pojedinci koji slede svoje privatne projekte, mogli bi iznaći mnogo prilika za svađu, čak i za borbu, ali malo povoda za ratove – oni bi imali sve razloge da se zaustave pred onom vrstom rizika koji rat uključuje. Ali ovo ne znači ništa drugo do reći, da bi život bio sigurniji bez uključiva-nja emocija. Taj stav je očito tačan, ali mnogo ne pomaže.

Vanredno stanje ekstremnog tipa je komunitaristička doktrina. Ali, istaći to, ne znači umanjiti moralno značenje pojedinca. Komunitarci imaju potrebu, koju ne mogu uvek zadovoljiti, za moralno snažnim građanima, vojnicima i političkim i vojnim liderima. A *moralno* snažno je zaista snažno, jer zajednica zahteva od pojedinačnih građana i vojnika da stave svoj život na kocku, prvo za svoje zemljake, a potom za nevine članove drugih zemalja. A ono što se zahteva od lidera jeste da oni nameću rizik i da katkad, u retkim i užasnim momentima, preuzmu na sebe krivicu za ubijanje nevinih. Možemo se pitati da li se moralna snaga zahteva u ovom poslednjem primeru, jer mnogi politički lideri, možda većina njih, koji figuriraju u istorijskim knjigama ili u našem sećanju na 20. vek, izgleda da nisu imali nikakvih poteškoća pri ubijanju nevinih ljudi. Oni nisu imali nikakvog osećanja krivice zbog onog što su učinili; oni su se naprosto ponašali kao kriminalci. Moralno jak lider je onaj koji razumeva zašto je loše ubiti nevine i odbija da to učini, uvek iznova, sve dok nebesa ne počnu da padaju. I tada on postaje moralni zločinac (kao Kamijev „pravedni atentator“)<sup>13</sup>. koji zna da to ne sme da uradi, da bi na kraju to učinio.

Provokacija i paradoks opet. Ipak, to nije idiosinkretični argumenat. On je saglasan sa profesionalnom etikom vojnika onakvom kakva se ona razvija tokom vremena, kao i sa profesionalnom etikom policije, vatrogasaca i trgovačkih moreplovaca, od kojih se zahteva da rizikuju svoje živote da bi zaštitili nevine. Pomenuti argumenat se takođe slaže sa učenjem o prljavim rukama, prema kojem se politički i vojni lideri mogu ponekad da nađu u situacijama u kojima oni ne mogu izbeći nemoralno delanje, čak i

<sup>13</sup> Camus, *The Just Assassins, in Caligula and Three Other Plays*, trans. Stuart Gilbert (New York: Vintage, 1958).

kada ono znači smišljeno ubijanje nevinih.<sup>14</sup> Efekat argumenta o vanrednom stanju trebalo bi da osnaži profesionalnu etiku i da obezbedi odgovor na pitanje kada je dopustivo (ili nužno) da se isprljaju ruke. Taj argument je u suštini negativan, po svome karakteru, kao i svi argumenti koji se usredsređuju na ekstremne slučajeve, jer prljave ruke nisu dopustive (niti nužne) kada sam opstanak zajednice nije u pitanju, kada je opasnost sa kojom se suočavamo manja nego opasnost smrti po zajednicu. U većini ratova, to pitanje se ne postavlja; u njima ne postoji vanredno stanje najvišeg mogućeg stepena; normalna odbrana prava je ono što je u prvom planu, čak i u momentu poraza. U ratu u vezi sa ovim ili onim delom teritorije, na primer, nismo pozvani da kalkuliramo koliko nevinih života vredi teritorija. Ako razmatramo strategiju koja uključuje smišljeno ubijanje (ostavljam po strani pitanje o sporednim efektima legitimne vojne akcije), teritorija se mora posmatrati kao bezvredna, a nevinost, budući da je na delu normalna normalna odbrana prava, kao nešto što je iznad svake cene.

Čak i u ratovima u kojima je ulog veoma visok, on ne mora biti toliko visok u svakom momentu tokom rata da bi se u igru uveo argumenat vanrednog stanja ekstremnog tipa. Svaki momenat je momenat po sebi, te mi uvek iznova donosimo naše sudove, a ne jednom za svaki rat. Tvrdim da se britansko bombardovanje nemačkih gradova moglo braniti samo za period 1940–41, tj. da se ta argumentacija ne bi mogla protegnuti i na naredne godine. Veliki opseg bombardovanja koji se stvarno dogodio sigurno da nije odbranljiv, jer se to dogodilo pošto je već bilo jasno da Nemačka ne može da dobije taj rat. Trijumf nacizma nije bio više velika opasnost. Niti je kontinuirano bombardovanje moglo imati za cilj zastrašivanje nacista, ili pak, okončavanje nacističkog rata protiv Jevreja. Holokaust je mogao predstavljati uslov za uspostavljanje nove vanredne situacije ekstremnog tipa, ali on nije figurirao u svesti onih koji su doneli odluku o bombardovanju; oni nisu sebe tumačili kao snagu angažovanu u borbi za odbranu zajednice evropskih Jevreja.

Zlo nacizma sugerise pozitivni oblik argumentacije u prilog vanrednoj situaciji ekstremnog tipa. Upravo ta vrsta zla, nezapamćena u dugoj istoriji ljudskog nasilja, nagoni nas da zakoračimo izvan prava u normalnom stanju. Uobičajeni tipovi vojnog poraza, političko podređivanje, uspostavljanje poslušničkih režima i satelitskih država – nijedan od tih fenomena ne pokazuje se kao „podstrek“ sličan onom nacističkom, jer u ovim slučajevima mi, po pravilu, očekujemo da će poražena zajednica preživeti i u fizičkom i u moralnom smislu; čak predviđamo obnavljanje njenog otpora. Uobičajeni osvajači, kakvi su bili Aleksandar i Napoleon, ostavljaju iza sebe više ili manje netaknute političke i religiozne zajednice. Međutim, nacistička intencija, bar u centralnoj i istočnoj Evropi, nije bila takva; čak i na Zapadu, dugotrajni nacistički tri-

<sup>14</sup> Vidi moj tekst „Political Action: The Problem of Dirty Hands,” *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 2 (zima 1973): 160–80.

junf doneo bi gubitak vrednosti, veći od onog koji ljudi i žene treba da izdrže, jer im to nalažu njihove moralne obaveze. Jedino izazov sličan nacističkom, priziva – ali i u tom slučaju jedino, ako taj izazov zahteva – nemoralni odgovor: radimo ono što moramo (sve legitimne alternative su iscrpljene). Iako možemo jasno da vidimo, uz pomoć takvog primera, kada normalna odbrana prava može biti prekoračena, isto tako možemo jasno da vidimo zašto to prekoračenje ne može biti manjeg stepena. Jer prekoračenje je takođe gubitak vrednosti, akcija upravo onog tipa koju smo anticipirali kao akciju druge strane i za koju smo se nadali da ćemo je izbeći. U vanrednom stanju ekstremnog tipa, imitiramo naše najgore neprijatelje (kao što je bombardovanje Nemačke imitiralo bombardovanje Koventrija i Londonski blickrig) i to nije nešto sa čim uvek možemo da se pomirimo. Iz ove argumentacije sledi da je vanredno stanje situacija iz koje moramo brzo da nađemo izlaz. Najčešće, želećemo da nađemo brzo izlaz, pošto se plašimo opasnosti sa kojima se suočavamo i gnušamo amoralnih činova na koje smo primorani. Ali, kao što vanredno stanje može da odgovara liderima koji su skloni vanzakonskom vladanju, tako vanredno stanje najvišeg stepena, može moralno da odgovara vladarima koji žele da se uklone zabrane i tabui. Nije uvek slučaj, naravno, da su vanredne okolnosti privremene po svom karakteru; velike opasnosti mogu tvrdokorno dugo da istrajavaju. Ali, mi smo moralno obavezni da delamo protiv toga istrajavanja opasnosti, da tragamo za iznalaženjem izlaza, da se o nama ne bi mislilo da pri posmatranju svojih prljavih ruku, ne osećamo baš neko veliko gnušanje. Kao očiti primer može se navesti „balans terora“ tokom hladnog rata, koji je bio proizvod američke i sovjetske politike zastrašivanja. U delu *Pravedni i nepravedni rat* sugerisao sam da je pretnja nuklearnim oružjem branjena, i s pravom branjena argumentima koji proizlaze iz pojma vanrednog stanja najvišeg stepena. Da je teror bio neizbalansiran – u to su verovale obe strane – zemlja i kultura, narod i način života, sve bi to bilo, bez razlike, ugroženo. I tako smo dozvolili sebi da pretimo istim onim terorizmom kojeg smo se plašili: razaranjem gradova, ubijanjem ogromnog broja nevinih ljudi, žena i dece. Ta pretnja bila je nemoralna, jer je loše pretiti da ćete da učinite ono što bi bilo loše učiniti; i iako je pretnja manje loša od samog čina, ona se teško može da prihvatiti, kada je praćena velikim pripremama za takav čin.

Mi smo prihvatili rizik nuklearnog rata u nameri da izbegnemo rizik ne tek uobičajenog, već totalitarnog potčinjavanja. Ako je ovaj drugi rizik nestao, (kao što jeste), onda bi trebalo da se usmerimo na traganje za alternativama zastrašivanju u njegovoj hladno-ratnom obliku. U svakom slučaju, obavezni smo da tragamo za načinima za smanjenje rizika – upražnjavanjem politike detanta, na primer, ili potpisivanjem sporazuma o kontroli i redukovanju naoružanja ili preduzimanjem inicijativa kojima se razrešavaju strah i sumnje druge strane. Moramo da se odupremo rutinizaciji vanrednih prilika, podsećajući se uvek iznova da su pretnje, kojima primoravamo druge

da žive u atmosferi pretnji i da žive sa nama, nemoralne po svom karakteru. Protokom vremena oguglamo i navikavamo se na zločine koje činimo. Ali to nije nespojivo sa zalaganjem da mislimo konkretno o tim zločinima i o našem nevoljnom kriminalitetu – jer on neće biti nevoljan, ukoliko ne mislimo o njemu. Centralno obeležje etike vanrednog stanja jeste: da priznajemo istovremeno i zlo kojem se suprotstavljamo i zlo koje činimo, i da se postavljamo, koliko je to moguće, i protiv jednog i protiv drugog.

Vraćam se na cilj komunitarističkog utemeljenja etike vanrednih okolnosti. Najjači argument protiv etike vanrednog stanja jeste tvrdnja da se njome pravi fetiš od političke zajednice. Ne od države, želim to da naglasim: država nije ništa drugo do instrument zajednice, posebna struktura za organizovanje kolektivne akcije koja uvek može biti zamenjena nekom drugom strukturom. Politička zajednica (zajednica vere isto tako) ne može na sličan način biti zamenjena. Ona se sastoji od ljudi, žena i dece koji žive na određeni način, tako da bi njeno zamenjivanje zahtevalo ili eliminaciju naroda ili prinudnu transformaciju njegovog načina života. Nijedna od ovih intervencija ne bi bila moralno prihvatljiva. Ali razlog za ovu neprihvatljivost ne može ništa da učini sa fetišizmom. Politička zajednica nije magična, misteriozna stvar, niti je ona nužno „predmet iracionalnog strahopoštovanja“ (rečnička definicija fetiša). Ona je obeležje našeg živog realiteta, izvor našeg identiteta i samorazumevanja. Mi doduše možemo načiniti fetiš od nje, kao što mnogi nacionalisti čine; to treba da znači biti angažovan u kolektivnoj verziji samoobožavanja, što može da ima posledice koje su, po vrsti, iste kao i posledice individualne verzije. Egoisti i komunalisti, koji ne priznaju ničija prava osim sopstvenih, delaju loše na najmanji pretekst, na najmanji znak opasnosti (možda i na prvi nagoveštaj prednosti) po njih same. Nefetišizovana zajednica, nasuprot tome, učvršćuje disciplinu svojih vojnika i ograničava svoje vladare, koji otuda delaju nemoralno jedino u poslednjem času i u apsolutnoj nužnosti.

Ovde se suočavamo sa završnom provokacijom i paradoksom: moralne zajednice čine velike nemoralnosti moralno opravdanim. Ali one to čine jedino u suočenju sa daleko većom nemoralnošću, kao u slučaju nacističkog napada na samo postojanje jedne posebne zajednice, i samo u onom momentu kada je taj napad blizu uspeha, i samo ukoliko je nemoralni odgovor jedini način da se spreči taj uspeh. Moralnu zajednicu prepoznavamo po njenom uvažavanju te ponavljane reči „jedino, tj. samo“. Učenje o vanrednom stanju ekstremnog tipa nije permissiona doktrina. Ono može biti korišćeno u ideološke i apologetske svrhe, ali to je istina svakog moralnog argumenta, uključujući argument u prilog individualnih prava. Ispravno shvaćena, vanredna situacija najvišeg stepena osnažuje prava primerena normalitetu, garantujući njihovo posedovanje većem delu, bar zasad, moralnog sveta. To je njena poruka ljudima poput nas: da se gotovo čitava naša dužnost svodi na podržavanje prava nevinih.

## Obaveza umiranja za državu\*

Za ljude se kaže da imaju obavezu da umru ili da svoj život stave na kocku iz mnogih razloga. Religija i filozofija imaju pravo na svoje mučenike, kao što to imaju porodice, prijatelji i službe. Roditelji smatraju da imaju obavezu da umru za očuvanje svoje dece; vojnici žrtvuju svoje živote radi civila, oficiri čine to isto radi spasa svog ljudstva, posada broda u ime svojih putnika, kapetani u ime spasa svoje posade. Nikada nije bilo teško naučiti ljude da umru pre isteka njihovog vremena ili, još bolje, da umru mnogo pre toga u odgovarajućem momentu i za odgovarajuće svrhe. Ali sigurno je da nikad nije bilo instance ili subjekta koji je uspješnije zahtevao žrtvovanje ljudskog života od države. Reč je o obavezi da se umre kadgod država to naloži radi osiguranja bezbednosti države, ili njenog blagostanja, što ovde želim da razmotrim.

Potvrđujemo političku obavezu za umiranjem samo onda kada ustanovimo razlog za tu obavezu na tri načina: kada je to u funkciji utemeljivanja države ili individualnog akta lojalnosti, ili kada se potreba za tim činom izvede iz kolektivno potvrđenih ili univerzalno priznatih ciljeva države ili, konačno, kao nužna konsekvenca odnosa građana prema političkoj zajednici kao celini. Sokratova dužnost da popije otrov od kukute koja je opisana u Zakonima Atine u Platonovom *Kritonu*, jeste politička na svaki od ova tri načina. „Kaži nam Sokrate, na čemu si radio. Da li si ti hteo tvojim činom da srušiš nas – Zakone, i čitavu državu.“ On nije smeo postupiti tako, odgovara Sokrat, zato što je pristao da se pokorava tim Zakonima, što je odobrio ciljeve atinske države i što je i svoj pristanak i svoje odobrenje javno iskazao, utoliko što su se te stvari manifestovale u njegovoj participaciji u životu te političke zajednice. On ima obavezu da umre zato što on može delati samo na način koji doprinosi (mogućem mada udaljenom) rušenju države. Štaviše, on je dužan da umre voljno i iz *tog razloga*, mada je imao i druge razloge.

Precizna priroda političkog obavezivanja možda će da postane jasnija, ako ukratko razmotrim neke marginalne slučajeve. Prvo, obavezivanje na smrt pre nego na ubijanje nekog nevinog čoveka u slučajevima u kojima nas država prisiljava na tu

---

\* The Obligation to Die for the State, Michael Walzer, *Obligations*, 77–98, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.

obavezu. Postoji, na primer, nekoliko sudskih slučajeva koji se manje ili više slažu sa tim modelom: osoba A drži pištolj uperen u glavu osobe B i preti da će je ubiti ukoliko ona ne ubije osobu C; B potom ubija osobu C. Sudovi, načelno posmatrano, nazivaju ovo ubistvom, često pri tome ukazujući na odluku sudije Hejla u sedamnaestom veku: „Ako je neki čovek napadnut i ako mu se preti smrću, koju ne može drugačije da izbegne osim da udovolji napadačevom osvetničkom duhu, on će ubiti u to vreme prisutnog nevinog čoveka, ali strah i stvarna prisila, neće ga osloboditi od zločina i od kazne za ubistvo, ako on počini taj prestup, jer on treba radije da sam umre nego da ubije nevinu osobu.“<sup>1</sup> Druge sudije zasnovali su sličnu odluku na argumentu da smrt, u situaciji koju je opisao Hejl, nije izvesna već samo verovatna i da otuda treba rizikovati – čime su bar sugerisali da izvesnost smrti, ukoliko bude ustanovljena, može da bude olakšavajuća okolnost. Ma kakve da su precizne granice toj dužnosti, sigurno je da to nije politička dužnost, iako država na nju primorava, već pre moralna dužnost koju su sudovi nastojali da učine legalnom dužnošću. Sudovi su možda imali politički motiv za takav pokušaj: oni su možda imali na umu bezbednost grada i njegovih stanovnika.<sup>2</sup> Ali nijedan, prema mom saznanju, nije sugerisao da „napadnuti pojedinci“ treba da umru za dobro grada. Jasna implikacija ovih sudskih odluka jeste da oni treba da umru radi dobra nevine osobe koju oni, po zahtevu napadača, treba da ubiju.

Drugo obaveza navodnog mučenika da prihvati smrt mirno i bez otpora nalazi se u rukama države. Takav mučenik može, naravno, da umre dobrovoljno, zato što veruje da je država nužna na ovom svetu, iako on može da veruje i u to da je on lično dužan da odbaci izvesne njene zapovesti. On može biti opredeljen za ciljeve države, ali ne samo za te ciljeve. Ako je tako, njegova smrt nije različita od one Sokratove, koji je, pretpostavljam, bio mučenik za filozofiju, ali i za građanstvo. Ali mučenik obično ima razloge drugačije od onih koje su sugerisali Zakoni Atine. Ako je reč o hrišćaninu, primarni razlog za njegovu smrt bio bi to što mu je Bog naredio da umre (i to smireno) a ne da izvrši neke idolatrijske činove; on umire, dakle, ne da bi spasio državu, već da bi glorifikovao Boga i potvrdio svoju veru. On takođe može da umre u nameri da obezbedi večni spas i da zasluži nebesku sreću, ali efekat toga motiva na religioznu obavezu predstavlja problem koji prepuštam teolozima.

Treće, moram da razmotrim analogan slučaj političkog heroja koji stavlja na kocku svoj život i prihvata smrt za dobro države, ali isto tako zbog toga što on teži besmrtnosti, tj. ličnoj slavi. Država obećava slavu svojim herojima kadgod može, ali ona može

<sup>1</sup> Citirano u Jerome Michael i Herbert Wechsler, *Criminal Law and Its Administration* (Chicago, 1940), str. 54.

<sup>2</sup> Vidi James Fitzjames Stephen, *History of the Criminal*, 107-108, navedeno u Michael and Wechsler, str. 64

insistirati na tome da su građani jednako dužni da umru, ako im se naredi da to učine, u okolnostima koje su ponižavajuće ili čak (to je teže) u totalnoj tami. To sugerirše veoma uverljivo šta znači umreti za dobro države: građanin mora državni razlog za njegovu obavezu učiniti razlogom za svoje dobrovoljno pokoravanje. „Da bi neko bio dobar čovek, piše Montesquie (razmatrajući političku vrlinu), „dobra namera je nužna, tako da treba da volimo svoju zemlju, ne toliko iz naših vlastitih interesa, koliko iz poštovanja prema toj zajednici.“<sup>3</sup> Nikakvi drugi motivi nisu dovoljni, jer oni ne mogu obezbediti ništa drugo do dodatno (sporadično) osnaženje obaveze, pošto istinski motivi slede nužno iz obaveze i osiguravaju njeno ispunjenje.

Onda se nameće pitanje: možemo li pojedinačnog građanina obavezati na to da bezbednost države učini razlogom svoje dobrovoljne smrti? Možemo li zatvorenika obavezati na to da čeka mirno svog egzekutora, ili vojnika da preuzme na sebe aktivnost kada niko drugi neće ili da odmaršira do otvora topovske cevi, kada nijedan čovek nema nijedan razuman razlog za čekanje, preuzimanje aktivnosti ili marširanje sem onoga koji je u vezi sa bezbednošću države. Ili bolje, *navedene bezbednosti države*, jer ova oграда mora se pridodati onome što je dosad bilo rečeno: ako ikakva obaveza postoji, zatvorenik i vojnik su dužni da (unutar izvesnih granica) prihvate javne definicije javne bezbednosti i opasnosti i da umru, kada im se to naloži. Čovek se ne može obavezati da umre jednog dana prema vlastitom izboru. Isto tako čovek se ne može obavezati da umire na parče. Na dato pitanje mora se odgovoriti potvrdno ili odrično. Neko možda želi da odgovor dovede u vezu sa nekom posebnom državom ili sa tipom države ili sa posebnom grupom – ili vrstom – građana. Ali situacija nekog čoveka u nekom društvu je nužno jednostavna: on je ili obavezan ili nije. I na kraju, on je ili mrtav ili nije. Kada je reč o obavezima, sve vrste dvosmislenosti moguće su u praksi: javne vlasti mogu tvrditi da ne postoji nikako obavezivanje i onda se osloniti na osećanje za obavezu svojih podanika, kao što to čini kapetan, kada traži dobrovoljce; ili mogu da insistiraju na obavezima, ali se nikad ne oslanjaju na nju, kao kad one vezuju zatočenika lancima ili kada podstiču religioznu revnost među vojnicima. To su praktične i možda nužne konfuzije, ali teoretičari moraju da nastoje da ih prečiste i ponude jedan ili drugi odgovor. Sada bih hteo da opišem i komentarišem dva odgovora, dvaju teoretičara pristanka: Hobsovo „ne“ i Rusoovo „da“.

Hobs počinje istraživanjem jedne praktične dvosmislenosti. U poglavlju 14. *Levijatana* „O prvim i drugim prirodnim zakonima i o Ugovorima“, on piše: „Ugovor da ne branim sebe od sile silom, uvek je ništavan. Jer... nijedan čovek ne može preneti svoje pravo da spasi sebe od smrti, povreda ili zarobljavanja, niti odustati od njega (izbegavanje nečega je jedini cilj odlaganja bilo kog prava)... Iako neki čovek može sklopiti

<sup>3</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, II, poglavlje 6



takav ugovor, tj. *ukoliko ja ne postupim tako i tako, ubij me*; on ne može da sklopi ovakav ugovor: *ukoliko ja ne postupim tako i tako, neću se odupirati kada dođeš da me ubiješ*. Jer ljudi, po prirodi, biraju manje zlo, tj. smrt uz odupiranje, a ne veće, a to je izvesna i bliska smrt bez odupiranja. I sasvim je sigurno da svi ljudi prihvataju tu istinu, i otuda oni vode zločince u pratnji naoružanih ljudi na egzekuciju i u zatvor, uprkos tome što su se ti zločinci saglasili sa zakonom, prema kojem su osuđeni.“

Hobsova ilustracija ne podupire stvarno njegov cilj, jer zatvorske vlasti nemaju potrebu da prihvate da će se zločinci nužno i po prirodi boriti i pobeći ako mogu; one samo pretpostavljaju da će samo neki od njih postupiti tako, a da nije moguće da znaju koji od njih. Niti je verovatno da će zatvorske vlasti potvrditi Hobsov argument da zločinci imaju pravo da pokušaju da pobjegnu. Oni sigurno ne bi bili zadovoljni ovom idejom, jer njihovo polaganje prava implicira da je pravo samo na njihovoj strani. Ali to nije Hobsovo stanovište. On bi tvrdio da zatočenik ima pravo da pobjegne, ako može i da čuvar ima pravo da ga zaustavi, ukoliko može. Zatočenik i čuvar su jednostavno u ratu jedan sa drugim; oni nisu više članovi iste države. Odluka da se kazni jedan zločinac jeste, prema Hobsu, njegovo efektivno isključivanje iz politička zajednice; on više nije zaštićen, već je aktivno ugrožen. Otuda je on oslobođen njegovog ugovora i nije ni pod kakvim obavezama. Više od toga, on nije samo slobodan da se odupre ili da pobjegne, on je psihološki i fizički primoran da postupi tako. Prema Hobsovoj teoriji, ponašanje Sokrata je bukvalno neobjašnjivo; Hobs bi morao reći da je on lud. To uopšte nije stanovište zatvorskih vlasti. Kada se oni suoče sa pasivnim, rezigniranim, mirnim i poslušnim zatočenikom, oni ga ne nazivaju ludakom, već dobrim zatočeni-  
kom – što nam govori, kako o neprikladnosti Hobsovog primera, tako i o radikalizmu njegove teorije.<sup>4</sup>

Temelji te teorije mogu se ukratko opisati. Za Hobsa je cilj države individualni život. To je njena primarna svrha kao institucije i primarni cilj svakog čoveka koji učestvuje u njenom ustanovljenju i očuvanju. Kratki momenat političke kreativnosti i večnost pokoravanja, koja potom sledi, imaju čisto instrumentalno značenje: cilj ka kome su obe ove stvari usmerene, jeste opstanak ili pre bezbednost, koja je opstanak zajedno sa oslobođenjem od užasnog straha od nasilne smrti. Čovek koji umire za državu gubi svoju jedinu svrhu zahvaljujući kojoj je formirao državu: smrt je kontradikcija politike. Čovek koji rizikuje život za državu prihvata nesigurnost, mada je njeno izbegavanje bio jedini cilj njegovog političkog pokoravanja. Otuda ne može biti nikakve političke obaveze, niti da umre, niti da se bori. Obaveza iščezava u prisustvu smrti ili straha od smrti. Borba, međutim, nije isto što i umiranje i Hobsova rasprava

<sup>4</sup> Ova negativna tvrdnja može se učvrstiti, bez obzira na to kakvo neko pozitivno stanovište ima o mestu moralne obaveze u Hobsovoj filozofiji.

o obavezama vojnika ukazuje na teškoće koje nisu bile prisutne u raspravi o zatočenicima – teškoće koje treba da budu razmotrene u nekim detaljima. Kada počinje rat, političke vlasti, umesto da štite svoje podanike, pozivaju ih, prema Hobsovim rečima, „da štite svoju zaštitu“.<sup>5</sup> Ovaj zahtev je priznanje greške i on se najbolje može opisati parafraziranjem Brehtovog komada *Majka Hrabrost*: samo su lošim suverenima potrebni hrabri podanici. Ipak, Hobs tvrdi da su podanici obavezni da brane svoje društvo, onoliko koliko su u stanju. Oni verovatno neće to moći, naravno, pošto će, po prirodi, izabrati da prvo brane sebe. Zaista, kada brane svoje zaštitnike oni, u stvari, brane sebe, tako da oni ne mogu da zaštite svoje zaštitnike pošto njihova zaštita prestane da brani njih. U toj tački, to prestaje biti njihova zaštita. Država nema nikakvu vrednost koja bi bila iznad vrednosti života konkretnih pojedinaca čiju bezbednost ona omogućuje. Nijedan čovek ne može da brani zajednički život, već samo individualni život. Otuda Hobsov nalog ima vrlo uske granice i on obavezuje ljude na veoma uzak spektar akcija. Neki pojedinačni čovek može da se obaveže da će finansijski doprinosti odbrani države; on se može obavezati da se uključi u vojne vežbe ili demonstracije u cilju zastrašivanja, ili čak da odmaršira hrabro u bitku, nadajući se da će da zaplaši neprijatelja svojom stasitom pojavom. Ali teško je videti kako se on može, u Hobsovim terminima, obavezati da se stvarno bori. Jer, ukoliko izgubi život dok štiti svoje zaštitnike, on gubi sve što može da izgubi, a ne spasava ništa.

Međutim, još jednom valja reći da rizikovanje vlastitog života nije isto što i njegov gubitak, i čak bi se o hobsovski interpretiranim ljudima moglo reći da je njihovo obavezivanje svedeno samo na upuštanje u izvesne ograničene i unapred znane rizike radi uspostavljanja ili odbrane bezbednog društvenog života. Teškoća se sastoji u tome što granice takvih rizika, izražene u statističkoj verovatnoći umiranja ili suočavanja sa smrću u bici, imaju bezvremenu i opštu primenu: one opisuju pojedinca kao bezimenog člana društva, koji ne živi ni u jednom posebnom momentu. Ali onda dolazi preciznije određeno vreme, kada pojedinac ustanovljava da se našao licem u lice sa smrću ili misli da se našao u takvoj situaciji. Hobs insistira na tome da takav čovek, bez obzira na svoja ranija uverenja, u tom momentu ima moralnu slobodu da čini ono što mu nalaže njegov strah, ma šta to bilo. On se ne može unapred obavezati na tu slobodu (u bilo kom stepenu) zato što on ne može unapred znati u kojoj tački će ga zahvatiti strah. Sada, mnogi od nas u svakodnevnom životu i govoru daju „specijalna odobrenja“ pojedincima koji beže, ili se skrivaju ili predaju pod pritiskom bitke ili bliske smrti. Vojnici normalno očekuju da će se predati pre nego da će biti ubijeni. Ali Hobs stavlja ta „specijalna odobrenja“ u centralnu temu svoga filozofskog sistema. Priznanje snage straha od smrti (ili od fizičkog bola) nije za njega način opravdava-

---

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, poglavlje 29.

nja akcija kojima se krše prethodna uverenja; to je način na koji se postavljaju granice moralnom svetu: iznad te tačke nema više nikakvih obavezivanja. Ipak, praktične posledice ovih dveju pozicija nisu mnogo različite, i tačka u kojoj „specijalna ovlašćenja“ postaju kulturni imperativ sugerise trijumf hobsijanizma u modernom svetu.

Kada preplašeni čovek odbija da se bori ili beži na samom početku bitke, onda on ne odustaje od svoje vere u državu; on onda ne čini ništa što bi bilo nepravedno. Ključni pasaż je ovaj: „Čovek kojem je naređeno kao vojniku da se bori protiv neprijatelja, može ipak, iako njegov suveren ima dovoljno prava ... da kazni njegovo odbijanje da se suoči sa smrću, u mnogim slučajevima da to odbije, ne čineći nepravdu... Kada se armije bore, ima na jednoj ili na obe strane bežanja, pa, ipak, kada oni to učine ne radi izdaje, već zbog straha, njihov čin se ocenjuje ne kao nepravedan već kao nečastan.“<sup>6</sup>

Važno je odmah naglasiti da Hobs ne tvrdi da će svi ljudi pobeći. Samo neki ljudi („ženske kuraži“) postupiće tako. Pretpostavlja se da će se drugi odlučiti za borbu, jer ih njihov strah ne navodi da odbiju. To je jedina razlika između prihvatanja smrti i prihvatanja rizika smrti koju sam mogao da otkrijem u Hobsovoj teoriji: ono prvo je automatski ništavno; ono drugo je podložno privatnom vrednovanju i prevrednovanju prisutnog rizika i unilateralnom anuliranju. To anuliranje može biti moralno loše, ukoliko je ono uslovljeno nekim drugim razlozima, a ne strahom od smrti. Međutim, samo Bog može znati te razloge; ljudi moraju priznati prava preplašenih svim ljudima koji polažu na to pravo. Upotreba reči „kazniti“ je dakle, tehnički nekorektna, jer čovek ne može biti kažnjen za delo pri kojem ne čini nepravdu. Kao i slučaju zatvorskog čuvara i odbeglog zatočenika, kukavički vojnik i njegov suveren jednostavno su se vratili u prirodno stanje. To je radikalni Hobsov argumenat: suočen sa smrću ili sa utvarom smrti, svaki čovek može tražiti povratak svojih prirodnih prava.

Međutim, on odmah sugerise dva izuzetka u odnosu na ovu dalekosežnu tvrdnju. Prvo, on tvrdi da su pojedinci koji su stupili dobrovoljno u armiju ili za kaparu obavezni da se bore. Obaveza o kojoj je reč nije realno politička, pošto je pojedinac, pretpostavka je, vezan svojom vojnom zakletvom, a to je obični ugovor, koji sledi posle društvenog ugovora i koji je različit od njega. Nisu ni plaćenički ni na silu regrutovan vojnik obavezni, po Hobsu, da svoju zakletvu učine razlogom svoje borbe. Pljačka i plata, po pretpostavci, njihovi izvorni motivi, biće dovoljni motivi za borbu. Ipak, ovaj prvi izuzetak nije konzistentan sa Hobsovom opštom teorijom i vredno je sugerisati zašto nije. Ako bi vojnik usvojio stav da je prihvatanje novca ili čak polaganje zakletve ono što ga obavezuje da ubija i da bude ubijen, on bi se pretvorio u puki instrumenat države ili plaćeničkog kapetana koji ga unajmljuje i na kraju bi razorio sebe kao hobsovski shvaćenu osobu, to jest, kao čoveka koji se boji smrti. Neki poje-

<sup>6</sup> Hobbes, *Leviathan*, poglavlje 21.

dinac može da proda svoj rad drugome, što može i vojnik takođe, ali on ne može niti prodati niti napustiti svoje pravo na samoodbranu. To je neotuđivo pravo koje mora uključivati i pravo da se, pod određenim okolnostima, pobegne. Telesna sigurnost pojedinca je jedina ultimativna stvar u Hobsovom sistemu i potraga za tom sigurnošću nikad ne može biti nešto što se može izbeći, niti što se može prevazići. U stvari, onda, za Hobsa ne može da bude nikakve obaveze da se umre, bilo kog tipa. Kritika političke obaveze je i kritika svih oblika ultimativne obaveze, mada ta kritika nije, ni u kom slučaju, kao što smo videli, nedvosmislena kritika.

Hobsov drugi izuzetak je preciznije politički po svom karakteru i dovodi nas u samo srce čitave problematike umiranja iz političkih motiva. Posle utvrđivanja obaveze regrutovanog vojnika, on piše: „Kada odbrana državne zajednice zahteva istovremeno pomoć svih onih koji su u stanju da nose oružje, svako je obavezan; zato što bi u protivnom institucija državne zajednice, ukoliko oni ne bi imali za cilj da je brane niti hrabrosti da to čine, bila uzalud osnovana.“

Najjasniji odgovor većine hobsijanaca na ovo je jednostavan: ako čovek umre braneći državnu zajednicu, ta institucija, sa njegovog stanovišta, bila bi jednako uzaludna. Jedino ukoliko bi razaranje državne zajednice povlačilo za sobom izvesnu smrt svih njenih građana, moglo bi se reći da ti građani treba (ili bolje mora) da rizikuju živote za njenu odbranu. Međutim, Hobs hoće da kaže više od toga; on, izgleda, hoće da kaže da sve dok ljudi nisu stvarno voljni da se bore, čak i onda kada poraz ne znači sigurnu smrt, dugi opstanak državne zajednice neće biti moguć. Ili se neki čovek obavezuje da stavi svoj život na kocku pri sklapanju ugovora o formiranju društva ili u tom činu sklapanja ugovora, on protivreći sebi. Društvo mora biti rezultat sporazuma da se umre, ako je to neophodno, da bi se živelo zajedno u bezbednim uslovima onoliko dugo koliko je to moguće, jer u suprotnom neće uopšte biti moguće živeti u bezbednim uslovima. Sada očito nije jasno šta je hobsovski ugovor. To je ugovor da živimo zajedno u sigurnosti sve dok je to moguće i da se razdružimo kadgod grupna bezbednost nije više moguća i da dozvolimo svakom pojedincu da se suoči sa rizicima koje donosi priroda sama. Hobsov drugi izuzetak toliko je nesaglasan sa njegovom opštom teorijom da ga uopšte ne bi trebalo razmatrati kada on ne bi, posredno, postavljao ključno pitanje: može li čovek biti moralno obavezan da uzima u obzir moguće dugoročne posledice takvog čina kao što je bekstvo. Još važnije, može li čovek biti moralno dužan da razmotri šta bi se desilo kada bi svaki drugi čovek postupio kao on?

Hobs je, mislim, veoma blizak eksplicitnijem Spinozinom argumentu koji ovaj razvija u delu *The Ethics* hotеći njime da dokaže propoziciju: „Slobodan čovek nikada ne dela pritvorno, već uvek dobronamerno.“<sup>7</sup> Spinoza nastavlja:

<sup>7</sup> Spinoza, *The Ethics*, propozicija lxxtii.

„Ako bismo se zapitali: kakvo bi čovekovo ponašanje trebalo da bude u slučaju u kojem bi on mogao da, odustajući od dobronamernosti, oslobodi sebe od situacije u kojoj mu preti brza smrt. Ne bi li njegov plan samoodržanja u potpunosti ubedio njega da se prikloni varanju? Na to pitanje moglo bi da se odgovori ukazivanjem na to da bi um, ukoliko bi njega ubedio da postupi tako, ubedio i sve druge ljude da delaju na sličan način, u kom slučaju bi taj um ubedio sve ljude da se ne saglase u dobroj nameri da ujedine svoje snage ili da imaju zajedničke zakone, što bi bilo apsurdno.“ Ako jedan čovek odustane od dobre namere, i drugi će, tako da bi državna zajednica propala. Hobsov argument je slabiji, pošto on, u stvari, ne govori o kršenju principa dobre namere. Njegov argument je otprilike ovakav: kukavičluk jednog čoveka vodi kukavičkom ponašanju svih ljudi, te bi tako došlo do razaranja državne zajednice. Dakle, jedan čovek treba da kontroliše svoju plašljivost i da tako obavlja svoje obaveze i čuva državnu zajednicu kojoj je on pomogao pri njenom zasnivanju, i ako bi on bio nespreman ili nesposoban da to čini, on ne bi imao nikakvog računa da osnuje državnu zajednicu. To nije možda moralni argument (prema Hobsovoj psihologiji, to je isključivo razložen argument), ali je raširen u istoriji teorije i može da ima smisla. U svakom slučaju, on ukazuje na veliki problem u Hobsovoj političkoj filozofiji. Kukavičluk samo jednog čoveka ubija društvo, pa ipak, zahvaljujući instinktu za samoodržanje i fundamentalnom prirodnom zakonu prirode, svi ljudi imaju pravo da budu kukavice. Sama egzistencija države zahteva neko ograničavanje prava na samoodržanje, a s druge strane, država nije ništa drugo do instrument za ispunjavanje toga prava.

„Suština kontradikcije koja je imanentna patriotizmu, piše Simon Vejl, sastoji se u tome što je nečija zemlja nešto ograničeno, dok su njeni zahtevi neograničeni.“<sup>8</sup> Ali nisu sve države ograničene na isti način i u istom stepenu. Kontradikcija koja je očita kod Hobsa odsutna je u *Kritonu*, uglavnom zbog toga što je, prema mom mišljenju, atinska država imala druge, mnogo šire ciljeve od održavanja individualnog života. Od Sokrata je traženo da umre u ime zajedničkog života ili, pre, njemu je rečeno da umre zato što nema pravo da nanosi bilo kakvu štetu zajedničkom životu: „da li ti hoćeš da ... srušiš nas...“ Njegovo bekstvo bilo bi kriminalno i da rušenje atinske države nije bilo u njegovoj moći – kao što sigurno nije bilo. Ali Hobs i Spinoza ne mogu reći da je građanima zabranjeno da potkopavaju zajednički život; oni su primorani da zastupaju logički ekstremistički argument da će, ako bilo koji pojedinac prekrši princip dobre namere ili kukavički pobegne, to povući za sobom druge pojedince da učine isto, te da će potom doći do raspada državne zajednice, tako da bi to bilo nesaglasno sa pojedinčevim prethodnim činovima i ugrozilo bi mu njegov vlastiti život. Prekršaj i

<sup>8</sup> Simone Weil, *The Need for Roots* (Boston, 1955), str. 157.

bekstvo, motivisani užasnim strahom od smrti, loši su zato što oni na kraju dovode do smrti i užasnog straha. Ali jasan odgovor na ovo jesu Hobsove reči: „Jer čovek, po prirodi, bira manje zlo, dakle pretnja smrću, a ne veće, dakle izvesnu i blisku smrt.“

Ako je društvo zaista sporazum o spremnosti za umiranje, onda hobsovski shvaćeni ljudi mogu formirati društvo jedino posredstvom neke vrste uzajamne prevare. Državna zajednica ne može trajati, ako njeni građani stalno beže iz bitke, ali to znači samo to, da bi bilo iracionalno da oni kažu jedni drugima da će verovatno pobeći sa bojnog polja. Kantov zahtev za javnošću mogao je da preokrene Hobsov ugovor u apsurdnu kontradikciju. Ipak, u momentu lične krize, suočen sa pretnjom nasilne smrti, svaki pojedinac donosi vlastitu odluku, ne konsultujući se pri tome ni sa javnim vlastima i svojim zemljacima, pošto nijedno društvo ni vlada ne nude mu bilo kakvo spasenje. Ne postoji nijedan razlog zbog kojeg bi on prihvatio, u stvari, najverovatnije je da ne bi prihvatio, da će njegov kukavički beg povući za sobom kukavička bekstva svih drugih ljudi. Ali, šta ako se to dogodi? Kakve strahove može slom društva da izazove kod pojedinca suočenog sa neposrednom smrću – kod jednog pojedinca koji je stupio u društvo jedino zato da bi izbegao takvu opasnost? Empirijska činjenica (koju trenutno neću dovoditi u pitanje) da društvo neće moći biti dugotrajno, ukoliko ljudi ne rizikuju život za njegovo dobro, ne može obavezati posebnog čoveka da stavi svoj život na kocku u neko posebno vreme. Jedino ukoliko se o prirodi političkog društva kaže nešto više od onog što su rekli Hobs i Spinoza, moći će ta obaveza da logično sledi.

Mnogo od onog što sam rekao za Hobsa, odnosi se i na kasnije liberalne teoretičare, koji su zadržali njegove individualističke temelje – čak i kada oni odustanu, kao što je Spinoza bio odustao, od njegovog uskog naglaska na telesnoj bezbednosti i na strahu od nasilne smrti. Zbog osobenosti kolektivističke formulacije koju Džon Lok daje temeljnom prirodnom zakonu, on je u stanju da potvrdi obavezu da se umre, ali ta potvrda deluje nekonzistentno sa opštim modelom njegovog mišljenja.<sup>9</sup> Nijedna teorija koja, kao Lokova, polazi od apsolutne nezavisnosti pojedinaca sa slobodnom voljom i tretira politiku i državu kao instrumenat za postizanje individualnih svrha ne bi bila sposobna, po samoj svojoj prirodi, da opiše ultimativnu obavezu. To je sigurno tačno tamo gde individualne svrhe ne prevazilaze telesnu bezbednost, fizičko blagostanje ili prisvajanje i uživanje fizičkih objekata. Tada „očuvanje grada, kao što je pisao Hegel, može biti važno (za njegove građane) jedino kao sredstvo za očuvanje njihove svojine i uživanja. Dakle, izložiti sebe opasnosti od smrti značilo bi učiniti nešto smešno, pošto bi samo sredstvo, smrt, odmah anulirala cilj, vlasništvo i uživanje.“<sup>10</sup>

<sup>9</sup> John Locke, *The Second Treatise of Government*, paragrafi 6 i 139. Taj argumenat ni u kom slučaju nije jasan.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, (Chicago, 1948), str. 165.

Kada se jednom oslobode hobsovskog straha, liberalni autori mogu, naravno, opisivati različite vrste etičkog (ne političkog) umiranja. Pokretani, ljubavljju, simpatijom ili prijateljstvom, ljudi u liberalnom društvu mogu očigledno da preuzimaju na sebe ultimativne obaveze. Oni se mogu čak naći u situacijama u kojima su (ili misle da su) obavezni da stave svoj život na kocku da bi odbranili državu, koja im, za uzvrat, brani imovinu i uživanje njihovih prijatelja ili porodica. Ali, ukoliko oni stvarno stave svoj život na kocku ili umru, oni će to učiniti zato što su na sebe preuzeli privatne obaveze koje nemaju nikakve veze sa politikom. Država može da oblikuje okruženje unutar kojeg se ove obaveze slobodno prihvataju, i ona može da obezbedi prilike i sredstva za njihovo izvršenje. Ali to znači ništa drugo do reći da, kada države vode ratove i ljudi beže, razlozi ovih aktera jesu i treba da budu temeljno različiti. Zaista, velika prednost liberalnog društva može jednostavno biti ova: da ni od koga ne može biti zahtevano da umre iz javnih razloga ili u korist države.

Dobro društvo može, međutim, biti određeno upravo suprotnim terminima: kao društvo vredno da se za njega umre i čiji su građani stvarno obavezani da stave svoj život na kocku iz javnih razloga. To je, mislim, definicija Rusoa, koja predstavlja povratak argumentima *Kritona*. Ali, na prvi pogled, izgleda da Ruso samo nudi prerušenu verziju hobsovske pozicije.

„Društveni ugovor ima za cilj očuvanje ugovornih strana. Onaj koji hoće taj cilj, hoće sredstva takođe, a ta sredstva moraju uključivati određene rizike i čak gubitke. Onaj ko želi da očuva život na račun drugih, treba takođe, kada to bude nužno, biti spreman da ga da u njihovo ime. Prema tome, građanin ne može više da sudi o opasnostima kojima zakon želi da ga izloži i kada mu vladar kaže – Za državu je neophodno da ti umreš – on treba da umre, jer jedino pod tim uslovom on je do sada mogao da živi u bezbednosti i njegov život nije više poklon prirode, već dar države koja mu je ona dala uslovno.“<sup>11</sup>

To je sigurno nedostižno, iz nekoliko razloga. Prvo, čovek koji je u osnovi zainteresovan za samoodržanje ne može nikada odustati od prava da sam sudi o opasnostima kojima je izložen, jer bi u suprotnom odustao od svoga interesa za samoodržanje. Drugo, ljudi koji se udružuju isključivo da bi sačuvali svoj individualni život, ne mogu se obavezati da umru zbog nekog drugog. Ono što čovek čini kada potpiše društveni ugovor jeste to što on druge preokreće u sredstvo svoje bezbednosti. Ukoliko on uopšte preuzima na sebe moralnu obavezu, reč je o obavezi pokoravanja suverenu sve dotle dok, zahvaljujući njemu, njegov život ne bude ugrožen. Konačno, svojim ugovorom, građanin je razmenio svoju prirodnu slobodu za bez-

<sup>11</sup> Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, II, poglavlje 5. Svi citati iz ovog dela su iz knjige koju je preveo G. D. Cole (New York, 1950).

bednost u društvu. Njegovo pokoravanje je sada cena za njegovu bezbednost i on odmah počinje da plaća svoje obaveze onako kako nailaze. On ne može biti obavezan na dalje razmene i da da svoj život za takvu bezbednost pošto je on već uživa – i pošto je već platio za nju.

Ali rusoovska politika nije stvarno zasnovana na samoodržanju ili na ikakvoj apsolutnoj zainteresovanosti za bezbednost, vlasništvo, blagostanje ili sreću. Zaista, on odbacuje interese takvog tipa, upravo zato što oni ne mogu da služe kao osnova za obavezu da se umre.

„Samointeres, tako da kažem, podstiče svakog od nas da se složi kada je reč o zajedničkom dobru. Ali... može li čovek otići u smrt zbog samointeresa? Bez sumnje, svaki čovek dela za svoje dobro, ali ako ne postoji tako nešto kao što je moralno dobro koje bi se moglo uzeti u obzir, samointeres će vam jedino omogućiti da opravdate zla dela.“<sup>12</sup>

Rusoova politika nije u bilo kom jednostavnom smislu „kontraktualistička“. Ono što on zove društvenim ugovorom manje je razmena nego moralna transformacija, i ta transformacija zavisi, ne toliko od u njega uključenih zasebnih volja, koliko od kvaliteta kolektivne volje koju su oni zajedno stvarali. Sve to implicirano je u rečima kojima Ruso zaključuje dugu odbranu dobrovoljne smrti koju sam citirao: „zato što njegov život nije više dar prirode, već države koji mu je ona dala uslovno“. Tačka na koju se ovde referira je hobsovska bezbednost koju obezbeđuje država, ali u svetlu celine Rusoovog rada, plauzibilnije je tvrditi da se reči poklon i dar odnose na dva različita tipa života i da se kvalitativna promena desila tokom prelaza od prirode do države. U državu, po njegovoj interpretaciji, on unosi život koji je primio kao poklon od prirode i koji je u potpunosti njegov. Od države, tj. zajedničkog iskustva i opšte volje političke zajednice, on dobija drugi život, moralni život, koji nije isključivo njegov posed, već čija realnost zavisi od kontinuirane egzistencije njegovih zemljaka i njihove asocijacije. Tako Ruso ističe: „Odjednom, umesto individualne personalnosti svake strane u ugovoru, čin udruživanja stvara moralno i kolektivno telo.“<sup>13</sup> I ponovo, „Prelazak iz prirodnog stanja u građansko stanje proizvodi značajnu promenu u čoveku, zamenjujući instinkt u njegovom ponašanju (to jest, obavezu da umre u ime samoodržanja) pravdom i dajući njegovim delima moralnost koju ona ranije nisu posedovala.“<sup>14</sup>

Dobro društvo je društvo u kojem novi čovek, moralni član moralnog tela, postiže najpuniji razvoj. Sami instinkti pre-društvenog čoveka prevladani su, pre svega

<sup>12</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emile*, (London, 1950)

<sup>13</sup> *Social Contract*, I, poglavlje 6.

<sup>14</sup> *Ibid.* Poglavlje 8.



instinkt za samoodržanje. Kada je država u opasnosti, njeni građani hitaju da je brane, zaboravljajući na sve lične opasnosti. Oni dobrovoljno umiru za državu, ne zato što država štiti njihov život – što bi bilo, kako tvrdi Hegel, apsurdno – već zato što je država njihov zajednički život. Sve dotle dok država opstaje, postojaće u određenoj meri i život građana, i posle činjenice da je prirodni čovek mrtav. Država, ili bolje, zajednički život građana, proizvodi ona „moralna dobra“ zbog kojih su ljudi, prema Rusou, spremni da umru. Karakter političke zajednice obavezuje građanina koji učestvuje u njoj da umre zbog nje same i ona mu istovremeno obezbeđuje motiv za umiranje. Još jednom, Hegel to objašnjava veoma jasno: u društvu egoista, tvrdi on, „smrt, fenomen koji uništava čitavu strukturu (pojedincevih) svrha i aktivnost čitavog njegovog života, mora... postati nešto zastrašujuće... Ali čitava duša republikanaca nalazi se u republici; država će ga nadživeti, tako da pred njegovom svešću lebdi pomisao na njenu besmrtnost“.<sup>15</sup>

Želim da naglasim ove tri poslednje reči: o *njenoj besmrtnosti* – a ne njegovoj. Građanin republike može da sanja o slavi i veštitoj poznatosti, ali to nije njegov najvažniji san. Mnogi Rusoovi savremenici među *filozofima* žudeli su, kao i on, da proizvedu lojalnost građana prema smrti, patriotske vojnike po modelu Spartanaca u Termopilima ili Rimskog Horacija. Ali pošto su oni verovali da se društvo zasniva, da citiramo Didroovog prijatelja, Holbaha, jedino zato da bi njegovi članovi očuvali „prednosti svoje prirode“, oni nisu mogli da priznaju obavezu za koju su oni mislili da je očigledno protiv prirode. „Da bi se prevladao instinkt za samoodržanje, piše Holbah... neophodna je posebna hrabrost, tako da nisu svi građani sposobni za takvu odvažnost“. Država mora da nastoji da ubedi svoje vojnike da rizikuju svoj život „hraneći plahovitu narav“ mladih ljudi i obećavajući slavu svojim herojima. Ali ona ne može na pravedan način da prisili ljude da odu u armiju ili vojnike, da se uključe u bitku.<sup>16</sup> Kao što sam ranije sugerisao, nada u slavu ne generira nikakvu obavezu. Ljudi se ne mogu obavezati da žude za sekularnom besmrtnosti niti bi ih takva žudnja nužno usmerila na to da služe državi. Rusoovska republika ne polaže pravo, dakle, na to da je ona večni oltar za sećanje na njene heroje; ona polaže pravo na nešto više od toga: da bude totalitet njihovih sadašnjih egzistencija. Njen kolaps ne bi ih lišio samo slave, niti telesne bezbednosti, niti samog života; ona je bukvalno sudbina gora od smrti, sudbina nedosanjana u Hobsovoj filozofiji. „Ako bi građanin bio sam, piše Ruso, on ne bi bio ništa; ako on više ne bi imao zemlju, on ne bi imao nikakvu egzistenciju; i ako on ne bi bio mrtav, to bi bilo gore nego da je mrtav“.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Early Theological Writings*, str. 157.

<sup>16</sup> Paul Holbah, *La Politique naturelle*, London, 1773), I, 190.

<sup>17</sup> Jean Jacques Rousseau, *Considerations on the Government of Poland*, poglavlje 4, u *Political Writings*, (Edinburgh, 1953).

Sada, to je, čak i u rusoovskim terminima, preterivanje. Jer, Ruso zna da transformacija prirodnog čoveka u građanina nikad nije potpuna. Instinkt i priroda opstaju; ego se brani i veliča samog sebe. Opšta volja koja zagovara zajednički život, uvek je u konfliktu sa posebnim voljama individualnih članova. Rusoova politička teorija je usmerena na to da zajedničkom biću da primat nad prirodnim egoistom, iako priznaje da tenzija između ovih dveju stvari uvek postoji. Ta supremacija se najdramatičnije ispoljava onda kada država kaže prirodnom čoveku: umri! On tada treba da umre, i ako to ne učini, on se može prisiliti na to, baš kao što može „biti prisiljen da bude slobodan“. Očito, međutim, on ne može da se prisili da umre, mada može biti poslat u smrt, radi same države. Oslanjanje na smrt je prihvatanje neuspeha političke transformacije: „prihvatanjem krivice za smrt, ne ubijamo toliko građanina, koliko neprijatelja.“<sup>18</sup>

Za Hobsa bi se mogla reći ista stvar, ali postoji ključna i razotkrivajuća razlika između ove dvojice teoretičara. Za Hobsa, čovek krivac bio bi ubijen kao neprijatelj suverena i jedino suverena i on bi bio ubijen prema prirodnom pravu, tj. prema pravu na samoodbranu. Ne postoji političko pravo na kažnjavanje kod Hobsa, nikakvo pravo proizvedeno društvenim ugovorom, nikakvo pravo na kolektivnu odbranu, nije preneseno na zajednicu kao celinu.<sup>19</sup> Po Rusou, s druge strane, čovek krivac je neprijatelj države, neprijatelj naroda. Ali možda reč neprijatelj nije najbolja za Rusoove svrhe. Domaći kriminalac i ratni dezertar bili su nekada građani države, opredeljeni za njeno održanje. Oni su „prekršili društveni ugovor“, oni su pobunjenici i izdajnici, pali članovi. Oni sada mogu biti poslani u smrt (što kao neprijatelji ne bi mogli) na osnovu njihovog prethodnog pristanka i oni sa pravom mogu biti poslani u smrt zato što su prethodno dali svoj pristanak.<sup>20</sup> Pravo na kaznu proističe iz univerzalno priznate potrebe da se brani zajednički život. To je, u svakom slučaju, Rusoov zahtev koji, po mome mišljenju, svedoči o velikoj teškoći u njegovoj teoriji ultimativne obaveze. Sada bih toj teškoći pristupio brižljivo.

Generalno gledano, politička obaveza da se umre implicira političko pravo da se kazni, mada ona ne implicira davanje toga prava bilo kom čoveku ili grupi ljudi. Može se zamisliti neko društvo toliko uvereno u moralnu transformaciju svojih članova da ono kažnjavanje ostavlja njima samima: ono strpljivo čeka na samoubistvo njenih kriminalaca i izdajnika, sigurno da su njihove akcije samo privremene aberacije i da će se oni vratiti razumu i onda umreti od sopstvene ruke. U svojoj studiji o Melane-

<sup>18</sup> *Social Contract*, II, poglavlje 7.

<sup>19</sup> Vid *Leviathan*, II, poglavlje 28.

<sup>20</sup> Zarobljeni neprijatelji ne mogu biti usmrćeni; oni su „samo ljudi čiji život niko nema prava da uzme.“ (*Social Contract*, I, poglavlje 4).

ziji, Malinovski opisuje takvo društvo. Tamo se pojedinci javno osuđuju za izvesne zločine, uglavnom za kršenje seksualnih tabua, i oni, saznajući da su krivi, stvarno sami sebe ubijaju. Oni to čine, međutim, samo ukoliko bivaju javno osuđeni, tako da je njihovo samoubistvo više društveno očekivani odgovor na lične beščašće nego primer političke obaveze – iako Malinovski insistira na elementu samokažnjavanja u aktu.<sup>21</sup> Na neki način, Grci su sa svojim otrovom od Kukute bili bliži tome primitivnom društvu nego nama sa našim giljotinama i gasnim komorama. Ovde je Ruso moderan. On je anticipirao da će biti pobunjenika i izdajnika koji će se morati poslati u smrt, što će reći da se priznaje da moralna transformacija nije bila potpuno uspešna. Ako odemo korak dalje i zamislimo slučaj u kojoj ta transformacija nije uopšte bila uspešna, onda postoji očigledna odbrana koju čovek može da ponudi kada odbija da umre prema zapovesti države.

„Pogledajte u mene, mogao bi on reći, nerekonstruisanog egoistu. Živim među vama, ali nikad ne učestvujem u vašem zajedničkom životu. Ne prisustvujem sastancima; ne radujem se vašim festivalima. Slika besmrtnosti vaše države nikad ne igra pred mojim očima. Ako ta država propadne, siguran sam da ću se dobro snaći u sledećoj; ali manje sam siguran kada je reč o ovom svetu i narednom, tako da sam odlučio da sačuvam svoju kožu po svaku cenu. Neću se boriti u vašim ratovima, tako da ako budem nagnan u bitku, ja ću se sakriti ili pobeći. Kada dođete da me ubijete, boriti se protiv vas svom svojom snagom po mojoj zapovesti.“<sup>22</sup>

Sada Ruso tvrdi u jednoj tački *Društvenog ugovora* da svaki čovek koji živi u državi mora biti smatran njenim članom.<sup>23</sup> Ali to izgleda kao neadekvatan kriterijum za moralno članstvo; sigurno da nije očito da svaki rezidencijalni stanovnik deli „moralna dobra“ političke zajednice, čak i ako on deli materijalna dobra, koja država obezbeđuje.<sup>24</sup> Ako insistiramo na nečem većem od prava boravka, međutim, onda nerekonstruisani egoista kojeg sam malopre naveo, mora biti nazvan negrađaninom (stranim rezidentom možda, mada ne nužno u striktnom legalnom smislu), iz čega sledi nužno da se on ne može nazvati izdajnikom ili pobunjenikom, ukoliko on odbija da umre za državu. Pošto on nikad ne učestvuje u građanskom životu, država nema pravo da ga ubije (sve dok političke vlasti ne polažu pravo na prirodno pravo da tako učine), tako da on nema nikakvu obavezu da umre. On je, da tako kažemo, čovek hobsovskeg tipa slobodan u rusovskom društvu.

<sup>21</sup> Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, (London., 1926), str. 85-100.

<sup>22</sup> Ovaj isti odgovor je ponudio Simone Weil pri razmatranju političke obaveze 1943. Kada je Francuska bila pod nemačkom okupacijom.

<sup>23</sup> Knjiga I, poglavlje 5.

<sup>24</sup> U sledećem eseju povući ću distinkciju između dve vrste članstva u političkoj zajednici koja je paralelna sa ovom distinkcijom između različitih dobara koja građani dele.

To će sigurno biti stanje mnogih ljudi u rusooovskom ili nekom drugom društvu, pogotovo ljudi koji odbijaju da brane političku zajednicu u vreme rata. Takvi ljudi nisu pali članovi, već politički stranci. Oni nisu nužno bez ikakvih obaveza. Oni ne moraju biti moralni stranci, poput anti-heroja Kamijeve novele, jer se može desiti da su oni egoisti samo u odnosu na političku zajednicu. Oni mogu da učestvuju u nekim drugim aspektima zajedničkog života. Ukoliko se, kao što to čini Hobs, opisuje asocijacija takvih ljudi (lojalnih možda svojim porodicama, ali bukvalno lišenih svake šire odanosti, koji samosvesno razmenjuju pokornost za koristi prihvaćene u političkom svetu), onda je sasvim korektno insistirati na tome da ne može biti nikakve ultimativne obaveze. Politički stranac ne može nikad biti moralno obavezan niti prisiljen na to da rizikuje život za državu.

Kako onda ljudi prestaju da budu stranci? Kako oni stvaraju i prepoznaju ona moralna dobra za koja je razumljivo umreti? Nisam siguran, ali sam siguran da se nijedan čovek ne može obavezati na smrt sve dok on ne prizna ili dok u prošlosti nije priznao da takva moralna dobra stvarno postoje. To je veoma važno osećanje u kojem se obaveza na umiranje može navesti samo u prvom licu jednine. Jer taj razlog, i u Platonovom *Kritonu* i kod Rusoa u svim njegovim glavnim delima, uključen je u kontraktualističke argumente. Pojedinčev ugovor očito nije osnivački akt; niti, ja bar smatram, svečano obećanje na kojem su zasnovane sve naredne obaveze – jer to ne bi zadovoljilo Hobsov argument da je obećanje u vezi sa umiranjem drugačije od svih drugih obećanja. Pre, ugovor mora sadržavati priznanje realnosti zajedničkog života i moralne transformacije koja to omogućava. Takođe mislim da ugovor mora stupiti na snagu, da zajednički život mora biti praktikovan, pre nego što se za njega može reći da proizvodi ultimativnu obavezu. Pristanak se mora dati tokom vremena. Tako Sokratov ugovor uključuje sve njegove relevantne činove do momenta kada je bio optužen, i ti činovi su navedeni u zakonima: rođen u gradu i obrazovan tamo, dok nije došlo vreme u kojem on može izabrati da ostane; on se ženi i podiže decu u gradu; bori se u vojsci, participira u skupštini i argumentiše na ulicama, obavlja javnu službu. U svakom momentu on je mogao da odustane, odričući se svojih akumuliranih obaveza.<sup>25</sup> Čak i nakon optužbe, on je mogao da izabere egzil kao svoju kaznu. Sada, on ne može više birati, on je obavezan da umre, ali čitav njegov život je bio izbor.

Sve ovo gotovo da sugeriše da je čovek obavezan da umre jedino ako se oseća ili misli da je na to obavezan. To je izgleda posledica argumentisanja prvo, zajedno sa Rusoom, da postoje moralna dobra i drugo, argumentisanja, protiv Rusoa, da nikad nije

---

<sup>25</sup> Možda ne u svakom momentu, jer Sokratov život kao atinskog građanina uključuje i period Peloponeskog rata. Ruso tvrdi da se čovek uvek može odreći svoga građanstva/državljanstva napuštanjem zemlje, ali pod uslovom da ne izbegne svoje obaveze i služenje svojoj zemlji u času kada to bude potrebno.

moguće reći da je pojedinačan čovek obavezan da umre za posebno moralno dobro (sve dok sam sebi to ne kaže). Ali sigurno nije tako da je osećati se obaveznim i biti obavezan jedno te isto. Nije dovoljno osećati i misliti da zajednički život postoji; to mora *biti* zajednički život. Nemam nameru da branim sve nacionalističke i ideološke mistifikacije koje ljude navode da veruju da žive u zajednici kada to faktički nije slučaj. Ljudi se obavezuju svojim značajnim akcijama, a ne svojim osećanjima ili mislima; delanje je ključni jezik moralnog obavezivanja. Sokrat je obavezan zato što je izabrao da stvori dela kao građanin u svetu u kojem se građanstvo posmatra kao nešto što je moralno značajno. Do određene tačke u istoriji svoga dela mogao je da promeni svoj stav. Posle toga, on se iskazao i egoizam nije više njegovo pravo. Ovo sugeriše da se, kada se ljudi pozivaju da se suoče sa smrću zbog države, iskazuje uvek jedan sud i kada se mladi ljudi pozivaju, polazi se od određene pretpostavke (obe stvari su podložne kritičkom preispitivanju) o samom karakteru i kvalitetu njihovog života. Ta tvrdnja ili pretpostavka jeste ono što su oni odabrali ili će odabrati, i takođe da mogu izabrati da žive kao građani.

## Obaveza da se živi za državu\*

*La République se passera très bien de mois après ma mort...*

Voltaire

*Tout homme est utile à l'humanité par cela seul qu'il existe*

Rousseau

Uratno vreme, od vojnika se katkad traži da preuzmu na sebe samoubilačke rizike, „da odmarširaju do otvora topovske cevi ili da preuzmu na sebe neku aktivnost kada niko drugi neće ili ne može, što će ih sigurno dovesti u neposrednu opasnost.«<sup>1</sup> Ako oni prihvate takve rizike i potom poginu, njihova smrt biće slična onoj koju je Emil Dirkem nazivao „altruističkom“. To je jedina vrsta samoubistva koju država podstiče. Tokom čitave istorije, čak i u modernom dobu, država se žestoko suprotstavljala samokasapljenju svake druge vrste, tako da su zakoni države kažnjavali lešinu uspešnog samoubistva najnastranijim i najužasnijim sakaćenjima. To vanredno neprijateljstvo imalo je katkad religioznu osnovu u verovanju da ljudski život pripada samom Bogu. Otuda se oduzimanje vlastitog života vlastitim rukama može opisivati jedino kao pobuna protiv božanskog autoriteta. Kad god su zvanične vlasti posmatrale sebe kao predstavnika toga autoriteta, one su nastojale da se pobunjenik kazni. Pošto su one morale prepustiti živu dušu Bogu, one su činile ono što su htele sa beživotnim telom.

Država se takođe suprotstavlja samoubistvu iz političkih razloga, što će reći, da ona time hoće da kaže, da za svakoga mora biti od ogromnog interesa da shvati smisao političkog članstva. Time se zapravo tvrdi da pojedinačni građanin, na osnovu prava na građanstvo, ima obavezu da živi za državu. To ne znači da on ima obavezu da služi državi u svakom momentu svoga života, jer taj isti čovek ima, po pretpostavci, i pravo da služi sebi samom. Argumentacija se pre sastoji u tome da građanin nije ovlašćen da umre samo zbog svojih razloga ili u vreme koje on izabere. Politička

\* The Obligation to Live for the State, Michael Walzer, *Obligations*, 1970, 169–189, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.

<sup>1</sup> John Locke, *The Second Treatise of Government*, paragraph 139.

zajednica je zainteresovana za njegov život, čak za njegov svakodnevni život, i to nije interes koji pojedinac može unilateralno da porekne. Ne mislim da je ovaj argument ikad bio upotrebljen u korist Sjedinjenih država, ja bar nikad nisam video da se on upotrebljava, mada bi se većina Amerikanaca složila sa stavom da teret političkog života treba da podele svi članovi političke zajednice. Samoubistvo, ma šta drugo ono bilo, predstavlja način nedeljenja ovoga tereta. Ali, ono može da bude, takođe, prikladni način za njegovo poricanje, što je danas, izgleda, na delu u Americi. Ako mi odbacujemo samoubistvo, to očigledno ne činimo iz političkih razloga. Liberalna država ne zahteva od svojih građana da žive, mada ih podstiče na to, sve dok oni imaju svojih razloga da to čine. Želim da preispitam tri slučaja u kojima se tvrdi sa znatnom snagom da od ljudi treba zahtevati da žive i da samoubistvo nije prikladan način poricanja političkih obaveza. Ti će se slučajevi činiti tuđim našem iskustvu, ili iskustvu većine nas. Valja se upitati zašto je to tako i da li se išta gubi od vrednosti, kada se odustane od ideje da građanstvo čini samoubistvo moralno neprihvatljivim. Počeću nabranjem ta tri slučaja, tako da će njihova distanca u odnosu na naše iskustvo, biti odmah očita.

A. U *Nikomahovoj etici*, Aristotel postavlja pitanje: da li čovek može da tretira sebe nepravedno (što je slično pitanju: da li čovek može imati obaveze prema sebi) i potom razmatra problem samoubistva.

„Onaj ko gnevan usmrti sebe, čini to nasuprot ispravnom pravilu života, tako da to zakon ne dopušta; dakle, on dela nepravedno. Ali prema kome? Sigurno prema državi, a ne prema sebi. Jer on bira patnju dobrovoljno, ali niko se dobrovoljno ne može odnositi prema sebi nepravedno. To je takođe razlog da država pristupi kažnjavanju; izvestan gubitak građanskih prava dovodi se u vezu sa čovekom koji sam sebe uništava, sa obrazloženjem da on državu tretira nepravedno.“<sup>2</sup>

Nisam siguran šta je implicirano u stavu da čovek ne može sebe da tretira nepravedno. Možda Aristotel misli da nijedan čovek ne može verovati da su njegove dobrovoljne akcije nepravedne prema njemu samom, inače ih ne bi činio. Njegovo samoubistvo nije nepravedno, dakle, zato što što on to ne posmatra ili doživljava kao ubistvo. Sada, ukoliko bi on bio obavezan jedino prema sebi, ovakvo gledanje na stvari moglo bi biti jedini sadržaj njegovog suda o svom delu. Međutim, on nije obavezan jedino prema sebi, već i prema političkoj zajednici; postoje i druge sudije u njegovom slučaju; drugi ljudi dakle, imaju takođe očekivanja u pogledu njegovog ponašanja. Država ili, pre, skup sudija ili građana veruju da on duguje nešto što je više od njegove

---

<sup>2</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*. (London, 1954), V, poglavlje 2, str. 134. Nisam siguran kakvu snagu Aristotel pridaje izrazu „gnev“. Možda je njegova namera da ukaže na neko obraćanje pažnje na građanske odgovornosti, ali ja ne smatram da gnev nanosi nepravdu.

dobrovoljne smrti ili da on duguje svoju smrt jedino u momentima kada to oni izaberu. Utoliko država naziva njegovo ubistvo, Aristotel se slaže sa tim, nepravdom nanesenom njoj.

B. Ser Viljem Blekstoun, u spisu *Commentaries on the Laws of England*, tretira suicid kao neku specijalnu vrstu homocida, u kojem žrtva nije, iz očitih razloga, čovek koji je ubijen.

„Zakon Engleske mudro i religiozno smatra da nijedan čovek nema ovlašćenje da sebi oduzme život, osim uz odobrenje Boga, njegovog stvoritelja; i pošto je samoubistvo akt krivice sa dvostrukim ogrešenjem, jednim duhovnim, jer je reč o napadu na prerogativ Svemoćnog i neopravdanom nasrtaju na svoje neposredno prisustvo; i drugim temporalnim, jer je reč o napadu na kralja, koji je zainteresovan da očuva sve podanike; zakon, dakle, svrstava to među najveće zločine.“<sup>3</sup>

Vlast kralja, pretpostavka je, povećava se povećanjem broja njegovih podanika, tako da je to sigurno izvor njegove zainteresovanosti da ih sačuva. Blekstoun može takođe da veruje u to da je on odgovoran Bogu za njihovu bezbednost – ma koliko da mu Bog takođe zapoveda da ih uništi kada bude smatrao da je to nužno. Umesto Boga, pred njima on stoji kao dobrohotni otac i ljuti suveren. U drugom delu svojih *Komentara*, Blekstoun tvrdi da podanici „duguju zahvalnost“ kralju, zato što ih je sačuvao u njihovom detinjstvu i sve do momenta u kojem oni razmišljaju o smrti ili o nekom drugom obliku bekstva.<sup>4</sup> Njihov status podanika je, prema tome, stalna prepreka samoubistvu; samoubistvo je zločin ne protiv sebe, već protiv Boga i kralja.

C. U decembru 1964. čovek po imenu Avgusto Martinez Sančez, član kubanske revolucionarne vlade, počinio je samoubistvo. Tim povodom Fidel Kastro je izdao sledeće saopštenje:

„Duboko žalimo zbog ovog događaja, mada, u skladu sa elementarnim revolucionarnim principima, verujemo da je ovakav čin jednog revolucionara nepravedan i neispravan... Verujemo da drug Martinez nije svesno počinio taj akt, pošto svaki revolucionar zna da nema pravo da sebe liši života koji ne pripada njemu već samoj stvari, i da se život može žrtvovati jedino u borbi protiv neprijatelja.“<sup>5</sup>

Ne znam ništa o drugu Martinezu, mada mi izgleda da je pošteno prihvatiti, na osnovu tona i sadržaja, stav da je njegov čin bio, u stvari, svestan čin, tj. da on nije bio ni lud ni deliričan u momentu kada ga je počinio. U tom slučaju, Kastro nam je rekao da je njegov akt bio zločin protiv revolucije, pokreta, ili stvari, ili saveza ljudi, kojima je Martinez bio potpuno predan. Kao vojnik, on je imao pravo da umre jedino u mo-

<sup>3</sup> William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, IV, poglavlje 14.

<sup>4</sup> *Commentaries*, I, poglavlje 10.

<sup>5</sup> Fidel Castro, u *New York Times*, 9. decembar, 1964.



mentu u kojem je imao obavezu da umre ili da rizikuje život, tj. u momentu kada bude stajao licem u lice sa neprijateljem. Revolucionar dvadesetog veka odnosio se prema revoluciji kao Englez iz osamnaestog veka prema kralju ili kao Atinjani četvrtog veka prema polisu: vezan za politički odnos koji, nezavisno od njegovih drugih karakteristika, isključuje samoubistvo. Šta se može reći o ova tri odnosa? Može li bilo koja politička veza biti moralno efektivna prepreka samoubistvu?

Tri odnosa koja opisuju Aristotel, Blekstoun i Fidel Kastro nisu očito jedno te isto (iako ću kasnije ukazati na neke sličnosti između njih). Oni se odnose na vrlo različite vrste lojalnosti i udruživanja i njima se ni u kom slučaju ne iscrpljuje spektar razlika. Sigurno je da se za neke od mogućih tipova lojalnosti i udruživanja može reći da ne predstavljaju prepreke samoubistvu. Svaka politička veza koja se legitimno može raskinuti pobunom, povlačenjem ili odlaskom, na primer, može se takođe prekinuti samoubistvom. Tako, u slučaju atinskog polisa, ako zakoni s pravom govore Sokratu (u Platonovom dijalogu Kriton) da je mogao napustiti grad u bilo koje vreme pre suđenja, pošto je odlazak građanina uvek legitiman, onda je teško videti zašto bi se samoubistvo uvek tretiralo kao nelegitimno. Sa stanovišta polisa, njegovih zvaničnika i građana, nema velike razlike između mrtvog čoveka i građanina koji je napustio grad (štaviše, smrt je možda preporučljivija od odlaska, pošto ona ne pridodaje potencijalnu snagu neprijateljskom susedu). Grci generalno smatraju egzil kao neku vrstu građanske smrti, tako da nije neprihvatljivo smatrati samoubistvo po analogiji sa ultimativnim napuštanjem otadžbine.

Očigledno, Atinjani nisu priznavali isti paralelizam, ne bar, ukoliko je odlazak bio tako lak, kao što se to u *Kritonu* sugeriše. Samoubistvo nije lako, ili bolje, nije lako počiniti legalni suicid, iako valja primetiti da su postojale procedure za takav postupak. „U Atini, izveštava Dirkem, ako bi neki čovek tražio odobrenje od Senata pre nego što se ubije, navodeći razloge zbog kojih mu je život postao nepodnošljiv, i ako bi njegov zahtev bio regularno odobren, samoubistvo se smatralo legitimnim činom.“<sup>6</sup> To zvuči slično podnošenju zahteva za vizu od moderne države, ali nemoguće je ne pomisliti na svečani ton sa kojim se to pitanje postavljalo. Bilo bi loše da pomislimo na bilo koji tip birokratske intervencije između nesrećnog građanina i političke zajednice. Zahvaljujući veličini polisa, Senat mora da je bio sličniji „maloj grupi suseda“ nego savremenom telu kojem se upućuju molbe, tako da je verovatno da su njegovi članovi, ili neki od njih, znali onog ko je podneo peticiju. Oni su bili zainteresovani za njegovu eventualnu smrt, pošto su, zajedno sa njim, bili uključeni u odnose „građanskog prijateljstva“, a ne samo zbog svojih odgovornosti kao presuditelja.

---

<sup>6</sup> Emile Durkheim, *Suicide*, (New York, 1951), str. 330.

Dirkem nam ne govori o tome koje razloge su Atinjani smatrali legitimnim i da li su građanske obaveze navodnog samoubice uzimane u obzir. Verovatno da jesu, tako da je dozvola osporavana, ukoliko se mislilo da polis zahteva ili urgentno zahteva službu tog čoveka. Jer u tom slučaju bi njegovo samoubistvo, kao što je to govorio Aristotel, imalo za posledicu povredu interesa grada. Jasna implikacija peticije građanina je to, da on nema pravo da bude nepravedan prema gradu niti pravo da sam odluči o tome da li bi njegova smrt nanela štetu gradu ili ne bi. Jedan pasaž iz Libanijusa, poznog klasičnog pisca, sugeriše da je atinski Senat, u načelu, odobravao samoubistvo, bar u poslednjim danima grada.<sup>7</sup> To je verovatno značilo da ljudi koji su bili potrebni političkoj zajednici nisu bili ona vrsta ljudi koja je mogla da se ubije. Ili to možda ukazuje na nešto važnije: da su Atinjani (ili poslednji Atinjani) verovali da su retki momenti, kada pripadništvo zajednici nadilazi individualnu ojađenost. Oni su morali biti retki, smatram, ako politička zajednica polaže pravo na to (kao što je atinska polagala) da je zasnovana na slobodnom pristanku svojih građana. S druge strane, mora da bude takvih momenata, kada skup građana zamišlja sebe poput Atinjana, kao grupu prijatelja, zajednički usmerenih ka određenim ciljevima, koji su odgovorni jedni drugima. Ili još bolje, mora da postoje takvi momenti, kada su građani ono što misle o sebi. Mi smo s pravom skeptični prema takvim zamišljanjima, ali niko od nas nije nikad živeo u polisu.

Još smo skeptičniji prema stavu da je neki moralni kvalitet bio imanentan odnosu između subjekta i njegovog kralja. Ipak, taj moral je izgledao kao dovoljno realan u prošlosti i kao nešto što uslovljava osećanje odanosti slično onome atinskih građana – kao u slučaju stoičkog filozofa Eufrata koji je tražio dozvolu od imperatora Hadriana pre nego što se ubio, (ovaj mu je dao dozvolu). Ne mislim da mogu specifikovati snagu takvih opredeljenja. Često su ona imala istinski lični kvalitet, prerastajući u posebnu vrstu prijateljstva između kralja i bar nekih od njegovih podanika, sačinjenu od strahopoštovanja na jednoj, i *noblesse oblige*, na drugoj strani. Ma šta neko želeo da misli o prijateljstvu takvog tipa i ma koliko ono moglo biti uslovljeno preovlađujućim ideologijama i podelama vlasti, jasno je da je to mogao biti i da često jeste bio dobrovoljni odnos. Ljudi su odabrali da zasnuju svoj život na ličnoj lojalnosti prema drugim ljudima, koji se nisu razlikovali od njih, izuzev što su nosili krunu, u koju su založili svoju veru na najsvečaniji način. Ali ti isti odnosi mogli su takođe poprimiti razblažene oblike, u kojima je lična lojalnost daleko manje ključna. U tom slučaju, prijateljstvo nije verovatno, tako da je kralj češće opisivao kao politički otac, a njegovi podanici kao deca koju on štiti, mada ne zna njihova imena. On čuva njihove živote radi njih samih, kao i u ime Boga i njega samog, ali bez odnosa prema njihovim osećanjima u

<sup>7</sup> *Ibid.* Vidi takođe K. A. Geiger, *Der Selbstmord im klassischen Altertum* (Augsburg, 1888.), str. 59–60.

pogledu te stvari i bez odnosa prema njihovoj bedi i očaju. Kralj stoji iznad svojih podanika, kao udaljena, nametnuta ličnost očinske strogoće i saosećajnosti, koja ih čuva od njihove samovolje. Ako ih čuva radi njih samih, onda oni treba da žive za njega; oni mu duguju svoje živote i on, moglo bi se reći, poseduje njihove živote.

Revolucije iz osamnaestog veka bile su usmerene protiv ovog drugog odnosa koji Blekstoun opisuje pravnim jezikom, protiv njega i svega onog što je on implicirao pravno i moralno. U Francuskoj su zakoni koji su proglašavali samoubistvo krivičnim prekršajem odmah zamenjeni; u Americi se do tog dolazilo postepeno, prelaskom iz jednog u drugo stanje.<sup>8</sup> Iako su to bili marginalni činovi u istoriji ovih dveju revolucionarnih republika, ne mislim da je neopravdano sugerisati da je odbrana samoubistva (nasuprot Blekstounovim argumentima i nasuprot Aristotelu) obeležavala namere revolucionara. Patrik Henri ne bi proklamovao nihilističku doktrinu da nije izviknuo „Dajući mi slobodu, dajete mi i smrt!“ U stvari, pravo na samoubistvo je ono pod čim su autori iz 18. veka podrazumevali – ili još bolje, to je deo onog pod čim su oni podrazumevali – pravo na život.<sup>9</sup> Oni su hteli da pojedinčev život stave potpuno u njegove ruke. Hteli su da poreknu stav da je njegov život pripadao ili da će ikad pripadati kralju ili državi. Umesto toga, oni su smatrali da čovek može da živi onako kako želi (sve dotle dok ne povredi i ugrozi druge) i da on može da umre, ako to želi. Za mnoge od njih, činjenica da su ljudi stvarno sposobni za samoubistvo, bila je najbolji dokaz njihovog statusa kao slobodnih i racionalnih stvorenja. To je prednost za čovečanstvo, sugerisao je Hjum, da ima vlast i nad samim Bogom.<sup>10</sup> Jasno je da se pravo na samoubistvo nije nikad moglo predati kraljevima u ruke – ili svojim prijateljima sugrađanima.

Revolucionari i njihove intelektualne preteče tako su insistirali na tome da je lojalnost podložna naglim prekidima, iako jedino posredstvom fizičkih akata, kao što su emigracija i samoubistvo. Pojedinci nisu mogli da otkazu lojalnost kada to poželee, ali su mogli izbeći svoje obaveze u potpunosti, ukoliko je njihova želja bila dovoljno jaka. U 18. veku, to je bio radikalni zahtev zaista, pošto je on implicirao da političke asocijacije nemaju nikakvog drugog utemeljenja osim pristanka, čak dnevnog i nedeljnog pristanka, udruženih građana. Taj zahtev je uskoro bio doveden u pitanje tvrdnjom ili možda otkrićem da postoji moralna veza između revolucionara i revolucije,

<sup>8</sup> Francuski zakoni o suicidu zamenjeni su 1. januara 1790, na podsticaj čuvenog dr. Guillotin-a, koji je izgleda bio kontinuirano zainteresovan za problem smrti. Napoleonov zakonik iz 1810. ne pominje samoubistvo. U SAD, pokušaj samoubistva ostao je kriminalni čin u nekim državama. Vidi Helen Silving, „Suicid and Law“, u E. S. Shneiden i N. Farbararow, *Clue sto Suicide*, (New York, 1957), str. 84.

<sup>9</sup> Vidi Lester, G. Croker, „The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century“, *Journal of the History of Ideas*, 13:47-72 (januar, 1952), radi korisnog pregleda radikalne misli i tradicionalističkih odgovora.

<sup>10</sup> David Hume, „On suicide“ u *Essays* (Oxford, 1963), str. 596.

koja zahteva dugoročno opredeljenje i isključuje samoubistvo. Ipak, to je još značajan stav, koji je veoma široko danas prihvaćen i intimno povezan sa našim osećanjem nas samih i naše politike, da zahteva bližu analizu.

Političko opravdanje samoubistva može da poprими dve forme, pošto se ono odnosi ili na specifične oblike tlačenja ili na nesreću uopšte. I jedna i druga su veoma stare, a obe su autori iz 18. veka reafirmisali i osnažili. Prva forma uključuje opis samoubistva kao ispravne samopotvrde progonjenog ili torturisanog pojedinca. Život takvog pojedinca može da bude u rukama države, ali onda nije reč o legitimnoj stvari. On se može uvek odupreti, pobeći ili izvršiti samoubistvo, a da time ne učini nište loše, bar ne loše državi. Blekstoun označava takvu vrstu samoubistva (takođe i dobrovoljnu smrt starog ili bolesnog čoveka) „kao čin koji pretenduje na heroizam, ali koji je, u stvari, stvarni kukavičluk stoičkih filozofa, koji su uništavali sebe da bi izbegli one bolesti koje, u nedostatku moralne snage, nisu mogli da izdrže“.<sup>11</sup> Čak i on bi teško mogao da zahteva, međutim, da dati samoubica obuzda svoju ruku u ime svojih mučitelja. Svaki čovek ima pravo da insistira na tome da ne pripada njima. Isti argumenat se može postaviti opštije, u korist porobljenih ili potlačenih, mada ne i podvrgnutih fizičkim prisilama. Pošto se nisu obavezali da žive za svoje gospodare, oni su slobodni da umru radi njih samih. Nije teško zamisliti roba za kojeg dobrovoljna smrt predstavlja ne samo slobodan izbor, već jedino mogući slobodan izbor, te otuda i samu slobodu. U najekstremnijem obliku, ovakvu poziciju oličava Kirolov, ličnost u noveli Dostojevskog *The possessed* (Posedovani), koji objavljuje da će počiniti samoubistvo kao najviši mogući čin samopotvrđivanja i otuda i pobune protiv tiranskog Boga. Kirolov istiće uobičajeni stav: moj život je moja stvar! Ali on veruje da je taj iskaz ekvivalentan iskazu: Ja sam Bog!<sup>12</sup> Ne mogu da pomislim ni na kakav politički analogan tome tipu teološke pobune. Samoubistvo je u najboljem slučaju očajnički i nezadovoljavajući način da se od sebe načini suveren – i nasuprot Kirilovom slučaju, to nije jedini način.

Druga vrsta odbrane samoubistva izneta je u Hjumovom eseju o podaniku, eseju koji nije objavljen za vreme autorovog života zbog njegovog radikalizma.

„Čovek koji se povlači iz života ne nanosi štetu društvu: on samo prestaje da čini dobro; što, ako i predstavlja ikakvu štetu, jeste šteta najnižeg tipa. Sve naše obaveze da činimo dobro za društvo izgleda da impliciraju nekakav reciprocitet. Pošto imam koristi od društva, treba da promovišem njegove interese; ali kada se povučem potpuno iz društva, mogu li ja onda i dalje biti obavezan prema njemu? Ali, dopuštajući da su naše obaveze da činimo dobro za društvo večne, valja reći da one imaju sigurno neke granice; nisam obavezan da činim malo dobro za društvo, ukoliko se

<sup>11</sup> *Commentaries*, IV, poglavlje 14.

<sup>12</sup> Fyodor Dostoevsky, *The Possessed*, I, poglavlje 3, odeljak 8.

meni nanosi velika šteta: zašto bih onda prolongirao mizernu egzistenciju zbog nekih beznačajnih koristi koje javnost može primiti od mene?<sup>13</sup> Hjumov argumenat je usmeren, čini mi se, na opravdanje samoubistva kad god ono bilo počinjeno. Svi građani, ističe on, su građani dok traje njihovo uživanje ili dotle dok oni mogu izbeći bedu. U svakom momentu u kojem se oni osećaju krajnje bednim i u kojem je sigurno da bi produžavanje njihovog života njima donosilo veliku štetu, oni se mogu odreći svojih građanskih obaveza i povući se potpuno iz društva – bez obzira na prilike u kojima se nalaze njihovi zemljaci. Jedini dokaz da se oni osećaju krajnje mizerno sastoji se, naravno, jedino u tome da su oni stvarno počinili ili pokušali da učine samoubistvo. Uzimajući u obzir jaku ljubav prema životu, kao što to Hjum čini, to je logičan zaključak. Motivi koji čoveka nagone na samoubistvo, uvek su dovoljni da opravdaju taj čin.

To nije neprihvatljiva pozicija, posebno ako je obezbeđena njena druga pretpostavka: da je političko udruženje razmena koristi. Jer bilo bi teško tvrditi da čovek koji ne veruje da je njegov život vredan življenja, prima bilo kakvu značajnu dobrobit od asocijacije. Sigurno je da on ne duguje nikakvu zahvalnost kralju zato što održava tako bedan život, a svaka korist koju, na osnovu sistema razmene, on obezbeđuje drugima, deluje mu potpuno bezrazložna, sve dok i on ne dobije bar jednu od njih za sebe ili neku koja bi mu prijala. Pretpostavljajući da dobiti koje kralj obezbeđuje drugima nisu tako beznačajne, kao što sugeriše Hjum, kako on može njihovu društvenu vrednost sameravati sa privatnom bedom čoveka koji je stupio u društvo da bi bio srećan? Nijedno političko udruženje posvećeno isključivo toj sreći ili isključivo sleđenju te sreće, ne može zadržati čoveka koji je bedan. U neku ruku, ojađenost i očaj igraju ulogu u Hjumovoj argumentaciji, sličnu onoj, koju ima strah kod Hobsa. Ove karakteristike postavljaju precizne granice političkoj obavezi. Kao što se čovek ne može da obaveže da umre za državu ako se plaši, tako se on ne može obavezati da živi za državu, ako je očajno nesrećan.

Teškoća sa obe ove granice ogleda se u tome, što su one podložne unilateralnoj interpretaciji. Nemoguće je raspravljati sa čovekom koji izjavljuje da je dosegao svoju granicu, ili bar nije moguće raspravljati sa njim političkim terminima. Nijedan zvaničnik neke države ne može reći nekome ko odbija da se bori da on nije dovoljno preplašen da bi opravdao svoje odbijanje; niti on nekome, ko je spreman da se ubije, ne može reći da nije dovoljno nesrećan. Nikad se ne može reći za neka privatna osećanja da nisu dovoljno važna u poređenju sa nekom drugom društvenom i političkom vrednošću. Ipak, neki državni zvaničnici žele da kažu ovo ponekad, dok politički lideri drugačijeg tipa žele to da kažu u nekim drugim vremenima, a jedni ili drugi, ili

---

<sup>13</sup> *Essays*, 593–594.

i jedni i drugi, imaju potrebu da to kažu. Ako se ne mogu da pozovu na bilo koju stabilnu strukturu vrednosti, onda će oni verovatno nastojati da u javnim emocijama nađu protivotrov privatnim osećanjima i da izazovu neku vrstu lojalnosti i patriotizma koja nema svoju osnovu u svakodnevnom političkom iskustvu. Hjumov radikalni patriotizam može imati ovo kao svoju nužnu političku posledicu: da moralni život zajednice, koji se ne može da učvrsti sistemom razmene, počinje da se oslanja na privremeno patriotsko raspoloženje koje, međutim, ima povratnu snagu.

Neadekvatnost Hjumovog argumenta može se najdramatičnije ilustrovati sudbinom ljudi koji odbijaju da, da tako kažem, odlože svoja shvatanja u „ladice svoga pisaceg stola“ i počinju da se bore za njih. Oni se brzo priključuju političkom pokretu koji svojim članovima oduzima izvesne slobode za koje se bore. Jedna od prvih među njima je pravo na izvršenje samoubistva.<sup>14</sup> Kastro s pravom insistira na tome da njegova kritika druga Martineza predstavlja dugu tradiciju revolucionarne misli. To očigledno ne pripada onom delu te tradicije koji najavljuje izdaju revolucije. To je verovatno jedna od najzdravijih i jedna od najutemeljenijih formi revolucionarne discipline. Ovakav stav proizlazi neposredno iz revolucionarnog opredeljenja. Jer zavet koji on daje svojim prijateljima borcima i svome pokretu ili partiji kao celini, ni na koji način nije obećanje razmene dobrobiti. Aktivnost koja se obavlja u ime same stvari može ga činiti srećnim, ali on ne dela da bi bio srećan i njegova kontinuirana sreća ne može se smatrati uslovom za njegov kontinuirani rad. On ne može da napusti pokret ili se povuče iz borbe kada to zaželi, tj. kadgod je preplašen ili srećan. On se pridružio pokretu na dugi rok i prihvatio je određenu vrstu vojne discipline (iako pitanje u vezi sa karakterom te discipline i onih koji predvode pokret može biti diskutabilno). Kastrova referenca na zadatke vojnika je prikladna, i onda kada revolucionarni rad ne uključuje nijedan od neposrednih rizika bitke. Poput vojnika koji se bore rame uz rame, revolucionari počinju da se oslanjaju jedan na drugoga u svojim akcijama; oni od svojih drugova zahtevaju određeni vid kooperativnosti i sistematske aktivnosti, koji moralno obavezuje i koji nijedan od uključenih pojedinaca, ne može okončati. Revolucionarni pokret ne zavisi niti može da zavisi od trenutnog raspoloženja svojih članova i njihovog trenutnog pristanka.

Ipak, mora da postoji neka moralno prihvatljiva procedura na osnovu koje revolucionar koji je promenio mišljenje o revoluciji uopšte, ili o datoj konkretnoj revoluciji, može napustiti svoje prethodno opredeljenje, upozoravajući saborce i delajući na takav način, koji ih ne može ugroziti. To je tako zbog dve ozbiljne dvosmislenosti u

---

<sup>14</sup> Interesantan znak toga pomeranja prisutan je u sledećoj Napoleonovoj dnevnoj naredbi: „Francuski vojnik treba da ispolji onoliko hrabrosti u suočavanju sa životnim nedaćama i mukama koliko je on pokazuje u suočavanju sa neprijateljskim mecima. Kogod počinu samoubistvo jeste... vojnik koji napušta bojno polje pre pobeđe“ (navedeno u Silving, *Suicid and Law*, str. 83).

teoriji revolucionarnog opredeljivanja i možda političkog opredeljivanja uopšte: šta znači (prema Kastrovim rečima) „pripadati revoluciji“? Šta znači (u mojoj parafrazi Kastrove intencije) „pridružiti se na duži rok“? Kao prvo, pretpostavljam da Kastro stvarno veruje da je život druga Martineza pripadao revolucionarnoj državi. Ali to nije ono što je on rekao, a ono što je rekao jeste predmet onolikog broja interpretacija koliko postoji ideja o revoluciji. Svaki čovek ima svoje shvatanje revolucije. Čak kada se neko pridruži, zajedno sa drugima, nekom pokretu ili partiji, on ne može u potpunosti da iskaže svoje mišljenje o tome šta je revolucija. Pre će biti da su se on i njegovi drugovi opredelili za ideju koju svi dele, te otuda ta ideja mora imati izvesnu kontrolu nad njihovim akcijama i obavezama. Nijedan čovek se ne može obavezati da bude, kao što ističe Breht u delu *The Measures Taken*, „prazan list hartije na kojem će revolucija ispisivati svoje instrukcije“.<sup>15</sup> Prazni listovi hartije nisu moralna osoba i oni se ne mogu shvatiti kao prihvaćena obećanja i obaveze. Revolucionari mogu, i to, naravno, čine, prihvatiti neku proceduru donošenja odluka unutar neke posebne organizacije. Ali je to prihvatanje ograničeno saglasnošću o svrhama te organizacije – a ne strahom ili nesrećom njenih članova, pošto njihova privatna bezbednost i ushićenost nisu sastavni momenat svrha u vezi sa kojima postoji saglasnost. Bilo bi teško osporiti apsolutno pravo na povlačenje ili samoubistvo nekom čoveku koji je počeo da veruje da su te svrhe zaboravljene i zamenjene drugima sa kojima se on ne bi nikad saglasio. On nesumnjivo duguje objašnjenje svojim drugovima; on mora dati razloge i referisati na svoje izvorno opredeljenje i potom saslušati odgovor. Ali, kako on može da pripada revoluciji koja više ne pripada njemu?<sup>16</sup>

Možda je Martinez počinio suicid zato što je bio razočaran pravcem kojim je kubanska revolucija krenula i što je bio duboko pesimističan u vezi sa svojom moći da izmeni njen pravac. Nemam dokaza za to, ali ako je bilo tako, onda Martinez nije odstupio od revolucionarnog morala. Postoje mnogi primeri koji bi se mogli nazvati katonovskim samoubistvima u suočenju sa neuspehom ili izdajom revolucije. Jedan od najpoznatijih je onaj A. A. Jofea (Yoffe), Trockijevog prijatelja i starog boljševika, koji se ubio 1927.<sup>17</sup> U oprostajnom pismu, on je opisao svoje samoubistvo kao „izraz pro-

<sup>15</sup> Bertolt Brecht, *The Measures Taken*, u *The Jewish Wife and Other Short Plays*, (New York, 1965), odjeljak 2.

<sup>16</sup> Ovo je možda prejako rečeno: njegovi drugovi mogu imati osećanje da da njegovi razlozi nisu dovoljno ozbiljni da bi opravdali njegov odlazak – i u svakom datom slučaju oni mogu biti u pravu. Ali to samo znači da kada čovek uzme u svoje ruke svoj fizički život, onda je on u svoje ruke uzeo i svoj moralni život. Ista stvar važi, mada manje dramatično, i kada on završava svoje članstvo u nekoj političkoj asocijaciji; treba da pretpostavimo generalno pravo za mogućnost povlačenja, ali poseban čovek koji dela u posebno vreme nema apsolutno pravo.

<sup>17</sup> Ova priča ispričana je u Isaac Deutscher, *The Profet Unarmed: Trotsky, 1921-1929* (London, 1959), str. 380–384.

testa protiv onih koji su sveli Partiju na takvo stanje da je nemoguće reagovati protiv te monstroznosti (tj. protiv Trockijevog isključenja)“. Revolucija je bila izdana, tako da je Jofe, koji je 27 godina, kao što je napisao, živeo za socijalizam ne protračivši nijednog dana, sada smatrao da je njegov život bio beskoristan i bez svrhe. Bilo bi teško tvrditi da je on morao, zahvaljujući svojoj obavezi, da nastavi da živi za stvar Partije, iako je verovatno bilo članova opozicije, među kojima je bio i Trocki, koji su se osećali razočaranim njegovim samoubistvom i opravdavali ga njegovom starošću i nedovoljnom čvrstinom. Na sahrani Jofea, Trocki se obratio svojim sledbenicima na najjasniji mogući način, ne mnogo drugačije od Kastr: „Borba se nastavlja. Svako ostaje na svom mestu. Neka ga niko ne napusti.“

Koliko dugo bi trebalo da se borba nastavi? Da li se ona okončava, i sa njom obaveze njenih pristalica, njenim porazom? Jofeovo pismo upravo to sugeriše, i to nije neprihvatljivo, jer se ljudi ne mogu obavezati da nastave da žive i da se bore za ciljeve koji se više ne mogu ostvariti, ma koliko duboko bili vezani za njih. Možda pojedinačni revolucionar neće smatrati da je taj poraz konačan; on ne može biti obavezan ni da prihvati odluku nekih razbijenih ostataka pokreta kojem se nekad pridružio. Da li se borba okončava pobedom revolucije? Možda će se pobedonosna revolucija pretočiti u državu u čije ruke će se revolucionari srećno predati. Ali ja mislim da je važno naglasiti da je novo opredeljenje nužno i da njegovi uslovi treba da budu drugačiji od uslova ranijeg opredeljenja, onoliko koliko je država drugačija od pokreta.

Jedan od načina da se opiše ta razlika jeste da se vratimo analogiji sa vojskom, koja je bila zajednička u argumentacijama o samoubistvu od klasičnih vremena i koja zaslužuje da se uzme bukvalno. Pokret je u nekom realnom smislu (ako ignorišemo retoričku ekstravagantnost i pozu radikala tokom nerevolucionarnog perioda) uvek u ratu. Država je samo katkad u ratu. Ta distinkcija deli takođe obaveze članova, jer od ljudi se može zahtevati da žive za pokret ili državu, jedino, moglo bi se reći, u onim momentima kada se od njih može takođe zahtevati da umru ili da stave svoj život na kocku. Jedino kada oni zavise jedan od drugoga u ovom ultimativnom smislu, tj. kada je svaki čovek nužan i kada svaki za sebe zna da je nužan zbog bezbednosti drugih i kada su svi oni nužni za odbranu same stvari, mogu se oni obavezati da žive – ili da umru – jedan za drugoga, ali ne i za sebe same.

U državi kao različitoj od pokreta, međutim, takve situacije su privremene a ne stalne. Postoje dugi periodi vremena kada uzajamna zavisnost nije nigde ni približno tako akutna kao što je u periodu revolucionarne borbe. Političke vlasti mogu nastojati, i verovatno hoće, da perfektuiraju atmosferu opasnosti i osećanje militantnosti koje ona širi, težeći tako da učine postojanim stare obaveze. Ali ove dve situacije su različite, pojedinačni borac ne može da se obaveže da prenese u period pobeđe i konsolidacije obaveze koje je on prihvatio u drugačijem vremenu. » Pridruživanje na dugi



rok“, je besmislena fraza, ukoliko se podvrgava stalnom redefinisaju ili ukoliko se ono jednostavno tretira kao nešto što je večno. Mogu doći vremena, dakle, kada neki čovek može delati za sebe, ubiti sebe zbog sebe, ignorišući zajednicu kojoj nisu, u strogom smislu te reči, potrebne njegove usluge. Možda je drug Martinez opravdavao svoje samoubistvo na taj način. Ako se složimo da postoji tesna veza između obaveze da se živi i obaveze da se umre, jedini način da odbacimo takvo opravdanje bio bi taj da insistiramo na tome da je država bila stvarno u ratu ili suočena sa opasnošću tako akutnom i neposrednom kao što je ona koju izaziva rat. Jer ratno stanje jasno uspostavlja odnose uzajamne zavisnosti, bar između ljudi koji se bore (pokret je sastavljen od ljudi koji se bore zajedno), a možda i šire. Verovatno je Hegel na to mislio kada je napisao da tek u vremenima rata država zadobija svoju istinsku univerzalnost. Jedino tada se „prava i interesi pojedinaca... posmatraju kao uzgredna stvar“.<sup>18</sup> Ista stvar se može reći, mislim, i za polis i za kralja: jedino u vremenu ultimativne krize privatni interesi građana i podanika se tretiraju kao nevažni.

Problem sa ovim argumentom ogleđa se u tome što obaveza da se živi i obaveza da se umre ili stavi život na kocku, nisu stvarno samerljive. Za državu se može umreti jedino kada je ona u ratu, ali samoubistvo je uvek moguće počinuti ili ne počinuti. (Ja se ne ubijam sada, iako, što nije povoljno po moj argumenat, to nije zbog moga građanstva-državljanstva.). Živeti za državu je uvek moguće, ili u očekivanju budućih vanrednih situacija ili na osnovu svakodnevnog osećanja bliskosti i lojalnosti. Insistiranje na tome da je rat jedina prilika kada je to nužno da se čini, kada je individualno pravo da se učini samoubistvo prevladano ili suspendovano (ili jednostavno izgubljeno) može takođe značiti insistiranje na tome, što Hegel čini, da je rat nužan radi „etičkog zdravlja“ države. Najmanje što se može reći u odgovoru jeste da to nije očigledno: ako je rat vreme, kada ljudi znaju da drugi ljudi računaju na njih, to ne znači da u drugačijim vremenima oni ne mogu znati da drugi ljudi računaju na njih. Sigurno je da ima određenog smisla u Rusoovom diktumu da čovek nikad nije beskoristan za čovečanstvo i to saznanje vodi prirodno pokušaju da se opiše zajednica čiji se članovi mogu obavezati ili su se obavezali da će biti korisni – čak i u vreme mira – da pomažu siromašnima, da teše nesrećne i da brane potlačene, kao što je sugerisao Ruso.<sup>19</sup> U takvoj zajednici, građanin bi se okretao svojim sugrađanima, ne samo onda kada je očito da im je potreban, ne samo onda kada se moralne veze jasno osećaju, već i onda kada im je poznato da one egzistiraju. On bi se povezao sa zajednicom, kao što su to Atinjani činili, pre nego što uzme svoj život u svoje ruke.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, paragraf 324; ali treba primetiti da Hegel ne garantuje „bezuslovno pravo na samoubistvo“ u svako vreme: vidi paragraf 70 (dodatak).

<sup>19</sup> Jean Jacques Rousseau, *La Nouvelle Heloise*, III, pismo 22.

Jasno je da mi (u SAD) ne delamo na taj način. Mi se ne povezujemo niti tražimo to, ne bar od ljudi koji su u vezi sa nama jedino na neki politički način. Za samoubicama žalimo, ali ih ne osuđujemo. To nije zbog toga što naša država nije u ratu – u momentu kada ovo pišem, ona je u ratu – već zbog tipa te države. Poenta nije u tome da pravimo razliku između revolucionarnog pokreta i nasledne države, između rata i mira, već između jedne vrste političke zajednice i druge.

Asocijacije koje sam sumarno predstavio, one koje, tako bi se bar moglo reći, predstavljaju prepreku samoubistvu, imaju nekoliko zajedničkih obeležja. To su relativno male grupe; one uključuju bliske, čak intimne odnose; kao i odnose dobrovoljnosti. (Blekestoun, naravno, poriče ovo poslednje, ali to je, ipak, tačno za njegovu asocijaciju kralja i njegovih „ljudi“, ako ne za asocijaciju kralja i njegovih podanika.) Očigledno, ova zajednička obeležja imaju nešto što je slično snazi obaveze da se živi. Ona teže da tu obavezu pretoče u drugi tip veze koju mnogi od nas bolje razumeju i spremnije je prihvataju, u tip veze koji nastaje iz familijarnih odnosa ili ličnog prijateljstva. Ali su upravo ova obeležja ono što nedostaje, ili što obično nedostaje, političkim asocijacijama u modernom svetu. Grupe karakteristične za taj svet se šire i šire; njihovi članovi rastu nezavisno jedni od drugih; moralne veze se razblažuju. Predvidljivo insistiranje političkih vlasti na tome da se ništa u tom pogledu ne menja, jeste upravo ono što povređuje. Jer grad se transformisao u pogledu veličine, tako da su odnosi građanskog prijateljstva zamenjeni depersonalizovanim odnosima. Kralj je prestao da se doživljava kao lični vođa; on polaže pravo na jednaku lojalnost svih svojih podanika, tako da je postao legalni suveren, čelnik birokratije. Revolucija je trijumfovala i stvorila državu unutar koje se zadržalo veoma malo od solidarnosti koja je bila svojstvena revolucionarnom pokretu. Naš vlastiti život je delimično determinisan svim tim procesima, tako da nije iznenađujuće što više ne osećamo obavezu da živimo za političku zajednicu. To više nije stvar osećanja: nema razloga da se osećamo obaveznim, niti razloga za sugestiju da treba da priznamo tu obavezu, bez obzira na naše osećanje. „Ma kakva veza mogla biti između dnevnih zadataka i čitavog javnog života, piše Dirkem, ona je isuviše posredna za nas da bismo je osećali konstantno i duboko.“<sup>20</sup> Ma koliko bismo korisni mogli biti, ili želeli da budemo, naša korisnost ne bi bila posledica načina na koji je organizovana naša politička zajednica. Te činjenice su izraz „moralnog“ kvaliteta moderne države. One mogu predstavljati dovoljan razlog za njenu radikalnu rekonstrukciju.

Dirkem iznosi dodatnu argumentaciju: nije moderna država samo zajednica koja je jedinstvena u ljudskoj istoriji po tome što njeni članovi imaju pravo da ubiju sami sebe, već i po tome što oni to stvarno čine i ubijaju se u daleko većem procentu nego ikad pre, upravo zbog tog prava koje poseduju. Otudeni ljudi teže ka smrti. To je

---

<sup>20</sup> *Suicide*, str. 374.

sigurno najjači mogući argumenat protiv političkog otuđenja koji predstavlja osnovu Dirkemovog insistiranja na tome da nove asocijacije, „skupovi kolektivnih snaga izvan države“ treba da se hitno stvore.<sup>21</sup> Mora se reći da statistika koju prilažu Dirkem i drugi posle njega, koji su proučavali tu problematiku, ne predstavlja osnovu za zaključni dokaz toga argumenta. Stope suicida su veće u modernom nego u tradicionalnom kontekstu, ali znatne varijacije u pogledu tih stopa koje postoje među modernim društvima, izgleda, da se mogu povezati sa faktorima koji su drugačiji od onih na koje se usredsređuje Dirkem.<sup>22</sup> U svakom slučaju, praktično je nemoguće izmeriti broj ljudi nagnanih na samoubistvo na osnovu odsutnog činioca, odsutnog obeležja koje oni nisu mogli imenovati ma koliko da je ono bilo od prvorazrednog značaja za njih: odsustvo političkog smisla i odgovornosti društva. Ne mislim da je neprihvatljivo tvrditi jednostavno, i bez referenci na kontroverznu statistiku, da ukoliko su ljudi nekad nalazili razlog da žive i da nastave da žive u političkom opredeljenju, (kao što sam nastojao da sugerišem da jesu), njihovo otuđenje unutar moderne države lišava ih tog razloga, te otuda proizvodi ili može da proizvede novu i odlučnu spremnost da umru.

Na ovo turobno stanovište može jasno da se odgovori tvrdnjom da moderna država podupire i štiti privatni život na način na koji on nikada pre nije bio podupiran i štićen, tako da ljudi mogu (ili možda treba) da nađu razloge za trajanje u svom licnom životu i pre svega, u svojoj porodici. To ima znatnu snagu, jer razlike u strukturama i životnim modelima nuklearne porodice igraju veliku ulogu u determinisanju suicidalnih stopa, pogotovo u modernom svetu. Nije beznačajno to što se političke asocijacije za koje se misli da su prepreka samoubistvu, opisuju u familijarnim terminima. Valja imati u vidu činjenicu da su se podanici odnosili prema svom kralju kao prema ocu, a da su se revolucionari oslovljavali jedan drugoga rečju „brat“ – kao da se time htelo naglasiti da se razlog koji najviše može nesrećnog čoveka odvratiti od samoubistva, nalazi u njegovoj porodičnoj vezi. Možda je ovo tačno? Sklon sam da mislim da je zaista tako, ma koliko da porodična veza može biti velikim delom povezana sa čovekovom nesrećom. Ali sigurno je da ta veza ima veliki značaj, ukoliko čovek u momentima očaja nema kome da se obrati osim svojim rođacima. Sama činjenica da našu zamisao porodice proširujemo na sve vrste drugih asocijacija ukazuje na potrebu, koju mnogi od nas dele: da dopunimo naše najintimnije odnose. To znači preuzeti na sebe obavezu da živimo za druge muškarce i žene i možda da umremo za njih. Ne želim, pri ovome, da insistiram na stavu da će, kada se takve obaveze ne mogu, ili ne mogu lako preuzeti na sebe, stopa samoubistva rasti; postoje i druge forme samo-

<sup>21</sup> *Suicide*, str. 380.

<sup>22</sup> Vidi, na primer, Herbert Hendin, *Suicide and Scandinavia* (New York, 1965) i reference koje se tamo navode.

destruktivnosti. Ali ima smisla reći da ukoliko država dela, ili bi trebalo da dela, sa ciljem da zaštiti naše živote, ona se ne sme ograničiti samo na zaštitu naših privatnosti, već mora da čini više od toga.<sup>23</sup>

To je srce same stvari: obavezati se na život za političku zajednicu (ili za kralja ili za revoluciju) znači imati razloga za život; zapravo, to znači imati vrlo dobar razlog za život, posedovati vrlo vrednu stvar. To je vredna stvar čak i onda kada samoubistvo nije neposredno pitanje, čak i kod osoba koje su neosetljive u toj meri da nisu sposobne da zamisle vlastitu smrt. Ali vrednost takvog opredeljenja ne može da se demonstrira statistički ili na bilo koji drugi način. Nastojim samo da je sugerišem na osnovu istraživanja moralnog kvaliteta asocijacija (ili nekih od njih) unutar kojih se takvo opredeljenje iskušava. Činiti to ne znači insistirati na tome da svi ljudi treba da imaju moralno iskustvo takvog tipa. To je do njih samih. Međutim, smatram da postoje moralna iskustva takvog tipa i da ih ljudi mogu imati. Sloboda da umremo kadgod to poželimo jeste sloboda koju možemo legitimno da predamo, ako ne modernoj državi, onda nekoj drugoj grupi, koju možemo da izmislimo, ako je to nužno.

Ima nečeg zadivljujućeg, mada za nas i nečeg pomalo zastrašujućeg, u onim atinjskim građanima koji su dolazili u Senat da kažu svojim prijateljima zastupnicima kako razmišljaju o samoubistvu, kao što ima nečeg zadivljujućeg u senatorima koji su to slušali. Možda je Kami u pravu kada ističe u *Mitu o Sizifu* da takve misli retko kad počinju refleksijama, ma koliko mračnim, o društvenom sistemu ili o odnosima građana. „Društvo ima malo veze sa takvim mislima. Crv je u ljudskom srcu.“<sup>24</sup> To je konvencionalno stanovište, ali mu je Kami dao nekonvencionalnu snagu objavljujući ove reči 1942. kada se već bio uključio u Francuski pokret otpora. On nikad nije sugerisao moguću vrednost takvog uključivanja, nikad nije objašnjavao značenje srdačnih društvenih odnosa. Ali sigurno je da je *otpor* trebalo da se pojavi među modernim herojima kojima se Kami divio, koji su upoznali „crva“, koji su se suočili sa smrću bez iluzija, koji su lucidno izabrali da žive stavljajući život na kocku. Kamijeva analiza ne dopušta nikakav politički heroizam, tako da ne bih bio iznenađen, ako bih otkrio da su njegovi prijatelji iz pokreta otpora prezirali njegovu knjigu. Ako je tako, oni onda ukazuju na istinu svog iskustva mnogo impresivnije nego njegova filozofija. Kada se pojedinac preda nekoj zajednici (kao Atinjani) ili nekoj ideji (kao članovi Pokreta otpora), on možda neće ubiti „crva“, on neće ubiti crva, ali on je rešio da se bori sa njim ili da ga potisne, ako je to moguće. To je bar ponekad rešenost koju ljudi žele da imaju, ili su u stanju da je imaju i onda je to rešenost koju oni treba da održe.

<sup>23</sup> U ovom eseju ne razmatram pitanje, da li država ima obavezu da spreči samoubistvo u posebnim slučajevima. Njena opštija obaveza je da čuva i štiti život. Ovo sugerise šta bi mogao biti razlog za zakone protiv pokušaja samoubistva: oni bi dozvoljavali policiji da interveniše protiv tog pokušaja.

<sup>24</sup> Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, (New York, 1955), str. 4.

2. deo

---

Pravedni rat



## Politika i rat

Savesna aktivnost pobožnih sudija često je kulminirala u nasilju protiv bezbožnih Spodanika, jeretičkih suverena ili „papske moći“ habzburških i španskih kraljeva. U svim tim oblicima bilo je opšteprihvaćeno obeležje života u šesnaestom i sedamnaestom veku. Upotreba sile koju su koristili magistrati i sudije – ili oni koji su vršili torturu i vešali – bila je jednako prihvaćena i objašnjavana u tradicionalnoj teoriji čovekovog pada. Mada je legitimacija ratnog stanja i građanske prinude dugo bila prihvatana, činjeni su i pokušaji da se uspostavi kontrola nad njihovim obimom i da se ograniči nasilje koje su oni za sobom povlačili. Srednjovekovni kazuisti postavili su precizan i detaljan skup uslova pod kojima se rat mogao voditi. Ovi teoretičari „pravednog rata“ nastojali su da nametnu, čak i za vojsku na čijoj strani je bila pravda, borbu, koja bi se vodila bez strasti i mržnje. Osvajačka i indiskriminatorna klanica bila je apsolutno proskribovana.<sup>1</sup>

Pošto je rat bio samo jedan aspekt političkog ponašanja palog čoveka, teorija pravednog rata imala je jasne implikacije po unutrašnju politiku. Prilikom opisa nužnih uslova za vođenje građanskog rata, sugerisane su okolnosti pod kojima se zapovestima kralja mogao pružiti legitimni otpor. Pod tim uslovima tiranija se počela posmatrati kao vid agresije protiv uspostavljenog legalnog i moralnog poretka, kao neopravdani čin agresivnog rata. Otpor, s druge strane, bio je opisivao u terminima odbrane. Primer Hugenota je već dat. Pobuna protiv tiranina mogla se otuda nazivati pravednom, kada je ispunjavala tri tradicionalna zahteva pravednog rata: da on bude istinski defanzivan, vođen po zapovesti legitimne vlasti i na ograničen i manje ili više uređen način, bez pljačke, silovanja i nepotrebnog ubijanja.<sup>2</sup>

Kalvinističke sudije i plemstvo, suočeni, kao u Francuskoj, sa činovima otpora ili pobune, oživelili su i razradili ovu primenu teorije pravednog rata. Oni su nastojali da demonstriraju legalnost svojih aktivnosti i da uspostave svoju vlast nad verskim po-

<sup>1</sup> Politics and War, M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, 1982, ch. 8, 268–299.

<sup>2</sup> Vidi Alfred Vanderpol, *La doctrine scholastique du droit de guerre* (Paris, 1919).

<sup>3</sup> Veza između rata i otpora se eksplicitno razmatra u Francisco Suarez, *Selections Three Works* (Oxford, 1944), tom II: An English Version of the Texts, prevod A. Brown i J. Waldron, str. 854–855.

bunama. Reč je o ustavnoj vlasti koja je ustanovljavala pravednost rata. Ali ovo je bilo tačno samo ukoliko je rat bio stvarno odbramben, ukoliko se vodio radi održavanja života, svojine i pravnog poretka. Srednjovekovni autori nisu priznavali nikakav pravedni rat koji bi se vodio u ime religije. Ratno stanje, po njihovom shvatanju, odnosilo se samo na područje pale ljudske prirode. Ono je imalo svoje razloge; ono je moralo biti nužno i neizbežno, ali ono nije moglo zadobiti egzaltirani karakter. U nekom ultimativnom smislu, za rat se ne bi moglo reći da je imao neku *svrhu* – u svakom slučaju, nikakvu svrhu koja bi nadilazila privremenu obnovu mira i predratnog statusa kvo. Ljudi se nisu mogli boriti u ime Boga, ponavljao je Suarez u sedamnaestom veku. „Rat se dopušta samo zbog toga da bi se država mogla odbraniti od uznemiravanja“.<sup>3</sup> Međutim, za reformatore, rat je, kao i politika, imao svrhu; i jedno i drugo vođeno je u ime Boga. Cilj borbe bila je reformisana crkva, kasnije sveta državna zajednica i Novi Jerusalim. Težeći ka ovim ciljevima, kalvinistički autori konačno su našli svoj put ka alternativnoj srednjovekovnoj tradiciji svetog ili krstaškog rata.<sup>4</sup>

Vremenom Akvinski je kodifikovao hrišćansko shvatanje rata, strasnu težnju za ratom koja je bila gotovo umrla na Zapadu. Jasno je da je ona oživila u skorija vremena; ovo vaskrsnuće se prvo dogodilo u 16. i 17. veku. Krstaški rat, u srednjem veku, bio je rat u ime Boga. Pošto on nije zahtevao sekularni razlog, sekularna vlast nije bila nužna. Sveti rat je vođen po zapovesti Boga ili njegove crkve, i njega je vodio sam Gospodar – čovek rata – kako je Urban saopštio gomili na Klermonu. Krstaška vojska nije bila sastavljena, u teoriji bar, od feudalnih vazala niti od vojnika, već od dobrovoljaca koji su došli da „uzmu krst“. Zahvaljujući svom entuzijazmu, takvi ljudi mogli su ostaviti iza sebe raznobojni poredak feudalnih saveza i započeti eksperiment sa novom disciplinom: suzdržanost i samokontrola religioznog zilota. Takva disciplina bila je retka u srednjem veku; pljačkanje i klanje bila su opšta obeležja ratova, čak i onih koji su se nazivali svetim. Ali nešto od novog duha bilo je otkriveno u polumanastirskim redovima viteza krstaša. Tu su pljačkanje i silovanje bili zabranjeni, a u isto vreme vitezovima je bila svojstvena pobožna melanholija. St. Bernar je opisao ovaj krstaški vojni stil u svojoj besedi, u pohvali Templarima:<sup>5</sup> „Nova vrsta vojske se stvara... vojske kakvu svet dosad nije video. Ona vodi dvostruki rat; prvi, rat mesa i krvi protiv neprijatelja; drugi, rat duha protiv Satane i poroka. Fizički rat nije redak ni začuđujući, duhovni rat je raširen među monasima... Ali nije uobičajeno videti ljude koji se istovremeno bore na ova dva načina. Čega se mogu bojati takvi vojnici koji svoj život posvećuju Hristu...? Voj-

<sup>3</sup> Ibid., str. 815

<sup>4</sup> Ronal Baiton je bio taj koji je prvo sugerisao argumentaciju izloženu u ovom poglavlju u „Congregationalism: From the Just War to the Crusade in the Puritan Revolution“, *Andover Newton Theological School Bulletin* 35: 1-3 (1943).

<sup>5</sup> Navedeno u Vanderpol, *Droit de guerre*, 204-206.



nik Hrista ubija spokojno; on je umro sa još većim spokojem. Vojnik služi Hristu kada ubija, on služi sebi samom kada biva ubijen...”

Sve ovo – uključujući i dvostruki rat – biće rekapitulirano u protestantskoj militantnosti koja se protegla od 1550-ih do 1650-ih. Kulminativna tačka dostignuta je u Kromvelovoj Engleskoj. Jer ako je politički analogan pravednom ratu bio ograničeni čin legalne pobune, onda je analogan krstaškom ratu – onda, kada je nacija zamenila svet hrišćanstva – bila revolucija. I iza krstaškog rata i iza revolucije leži ideja borbe za samu stvar. Calvinistički mislioci su na kraju stigli do revolucije, namećući svoje svrhe srednjovekovnim pojmovima rata.

## II

U tom periodu protestantske militantnosti, glavne promene desile su se u tehnici ratovanja, promene koje su bile toliko važne da ih je jedan autor nazvao „vojna revolucija“.<sup>6</sup> Iako su njeni fundamentalni uzroci bili u velikoj meri nezavisni od religije, reč je o revoluciji kojoj je protestantski radikalizam obezbeđivao inicijativu i perspektivu. Ovde se takođe rat i politika moraju posmatrati kao aspekti iste stvari – bez obzira na beskrajnu razliku između palog čoveka i svrhovitog sleđenja vlasti i pobožnosti. Promene u ideji rata paralelne su sa promenama u ideji političkog sukoba i bile su osnažene njima. Pre nego što istražimo puritanske pojmove pravednog rata i krstaškog rata, neophodno je nešto reći o izvesnim aspektima vojne istorije.

U feudalnom svetu hrišćanska ograničenja u vezi sa vođenjem rata uvek su bila krhka. Ni kraljevi ni biskupi nikada nisu uspevali da feudalnim megdandžijama nametnu tu disciplinu koju su zahtevali magistrati i religija. Uspon „bastardnog feudalizma“ i pojava kondotijera (vođe najamničkih trupa u srednjem veku – prim. prev.) sa njihovim plaćeničkim bandama najavila je praktični kolaps toga pokušaja. On nije mogao biti institucionalizovan u većim razmerama, ali je uticao na stvaranje ideala velikodušnosti kod vitezova i na jačanje konfesionalne moći. Problem reda u vojsci, koji crkva nikad nije realno rešila, konačno je rešila, do određene tačke, država. Ali između neuspeha Božijeg mira i konačnog uspostavljanja Kraljevskog mira, postojao je period intelektualne i političke konfuzije u vezi sa idejom rata. Uslovi za rat, svrhe zbog kojih se vodi i njegovi metodi, forme prekida i mira – sve je to bilo pod znakom pitanja. Vremenom, kao u građanskim ratovima u kasnom srednjem veku, čarke su postale permanentne; vremenom, kao u krvavim bitkama švajcarskih plaćenika, sve konvencije humanog ponašanja zaboravljene su.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Michael Roberts, *The Military Revolution, 1560–1660*, (Belfast 1956)

<sup>7</sup> Ser Charls Oman, *The Art of War in the Middle Ages*, (Oxford, 1885), str. 49–51, 73–87; Roberts, *Military Revolution*, str. 9–11

Ali politička dezorganizacija i slom religiozne discipline imali su i druge ishode. Renesansni ratovi, često trivijalni po svojoj svrsi, bili su podvrgnuti romantičnoj elaboraciji, ali su istovremeno prizivali manipulacije biznismena. Za kondotijere, kao što ističe J. U. Nef, rat je bio kombinacija igre i biznisa, a u praksi je često bio manje surov nego što je zahtevala crkva.<sup>8</sup> U Italiji su profesionalni vojnici opisivani kao borci koji vode praktično bitke bez krvi; oni nisu bili voljni ni da ubijaju ni da budu ubijeni, priznavajući verovatno da svaki čovek predstavlja značajnu kapitalnu investiciju. Klanice i staromodni megdani nisu bili spojivi sa novim oblicima koje je viteštvo poprimilo na italijanskim i francuskim dvorovima ili sa renesansnim smislom za pozorišne komade, romanse i avanture. „Mladi su isuviše mnogo čitali romanse o bezbrižnim avanturama, pune *amours dèshonetes* i besciljnih borbi...“, pisao je hugenotski ratnik Fransoa de la Nu krajem osamnaestog veka.<sup>9</sup> Rat je za njega bio ozbiljna stvar. Ali u godinama pre verskih borbi, ljudi su i u Francuskoj i u Italiji učeni da budu „ushićeni“ u bici – doduše manje u stvarnoj borbi nego u pozorišnim komadima o vojnicima i u suočenju sa bogatom ornamentikom oružja. A sama borba bila je u velikoj meri ograničena, pošto ni spoljašnji sjaj drame ni ornamentika nisu pravljene zbog nemilosrdne efikasnosti. Mladi aristokrati i unajmljeni kapetani zajedno su proizvodili neku vrstu vojne pat pozicije, znatno snižavajući tempo bitke, pozicije koja je služila svrhama i jednih i drugih i koja je trajala sve dok nije zamenjena političkim – ili religioznim – vojnikom. Klasični simbol ove pat pozicije bio je *caracole*, elegantni viteški manevar u kojem su izbegnuti svi neposredni kontakti. „Umesto da se oslanjaju na udar mase ljudi i konja, piše Majkl Roberts, konjanici-kavaliri zapadne Evrope svedeni su, u bici, na mlitavi pucanj pištolja“<sup>10</sup>

Pisac kao što je Kastiljone označava rat kao aristokratski sport. Doduše to je bio značajniji sport od recimo tenisa: daleko značajnija prilika za ispoljavanje častnosti i javno izvođenje „vrsnih činova“.<sup>11</sup> Ali on nije bio drugačiji po vrsti – po ozbiljnosti – od bilo koje dvorske aktivnosti. Neki od učesnika u raspravi, kojoj je predsedavala Elizabeta Gonzaga, smatrali su da je nošenje oružja manje važno od drugih, miroljubivih aktivnosti. Njihov cilj je bio da sjajne mlade ljude preobraze u savršeni ornament dvorskog života, a ne u kasapine; ono što se želelo bila je slava, izvrsnost i lepota, a ne puka vojna efikasnost. Ako je borba, po mišljenju mnogih autora, bila jedno od

<sup>8</sup> J. U. Nef, *War and Human Progress*, (Cambridge, Mass. 1950.), 136–137.

<sup>9</sup> Citirano u Sir Charles Oman, *A History of Art of War in the sixteenth Century* (London, 1937), str. 396.

<sup>10</sup> Michael Roberts, *Gustavus Adolphus: A History of Sweden, 1611–1632* (London, 1958) II, 180 Kad je reč o opisu *caracole*, vidi J. R. Hale, „Armies, Navies and the Art of War“, u *The New Cambridge Modern History*, tom II (Cambridge, 1958) str. 483, 498.

<sup>11</sup> Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, prevod S. Singleton (New York, 1959.) str. 73, 99.

suštinskih ostvarenja dvoranina, njeno nasilje biće ograničeno njegovom kulturom, a njen žar kontrolisan njegovom „nonšalantnošću“.

Naravno, ni kultivisanost ni nonšalancija nisu bili ograničenja na koja se moglo osloniti. Makijaveli ih je stavio na stranu. On nije bio zainteresovan za dvorskog, pa čak ni za profesionalnog vojnika. On je takođe, što je jednako važno, ostavio po strani stara ograničenja religije i prava. Objavljivanje njegovih knjiga moguće je posmatrati kao datum početka novog pristupa ratu. Po njemu, sukob i bitka nisu više bili samo rezultat ljudskog greha da bi se mogli kontrolisati i potiskivati kao svaki greh; niti su to bile prilike za herojske izvedbe. Umesto toga oni su bili posmatrani kao aspekti težnje za moći/vlasti. Sama ta težnja nije više shvatana u terminima povremenih pljački i sitnih osvajanja agresivnih feudalnih vladara ili ekspanzionističkih srednjovekovnih gradova. Težnja za moći i vlasti bila je posmatrana kao stvar permanentne i sistematske borbe i akumulacije. Ovaj pristup razradili su teoretičari nove dinastičke države, koja je daleko pogodnija za njega od makijavelijevih Firentinaca. Oni su jasnije definisali skup svrha sa kojima rat sada treba da bude povezan. Pred kraj 17. veka stvorene su prve stajaće vojske zbog tih svrha.<sup>12</sup>

Težnja za moći opravdana je teorijom „državnog razloga“. Njome su i politika i rat stavljeni u službu nove klase vladara i sudija koji su stupili na scenu posle nasleđa feudalnih gospodara. Državni razlog nadjačao je stara hrišćanska ograničenja; u isto vreme novi vladari su napustili renesansnu „ushičenost“. Ekspanzija i uvećavanje postali su svrhe kojima se sistematski težilo; ti procesi bili su pod totalnom kontrolom ljudi koji su kontrolisali državu. „*Le roi seul a droit de glaive*“. Politika je zahtevala disciplinu; nije više bilo prostora za nezavisnog viteza, pljačkaškog barona sa njegovom feudalnom pratnjom, za lokalni rat; država nastoji da potisne čak i dvoboj. I konačno, unajmljeni kapetani stavljeni su u njenu službu, moralno preobraženi (do određene tačke) novom aristokratskom etikom časti i javne dužnosti. Ali izvedenica iz Kraljevog mira, tako ustanovljenog, bio je Kraljev rat.

Velike religiozne zajednice iz 16. i 17. veka ustanovile su da je politička atraktivnost nove doktrine korisna i privlačna. I kao što je državni razlog opravdavao kraljev rat, tako je verski razlog opravdavao Božji rat. Održavanje crkve i uspostavljanje božijeg kraljevstva na zemlji: to su bili povodi za rat paralelno sa uvek ugroženom bezbednošću dinastičke države. Slično ovom poslednjem, oni su se takođe mogli zvati mudrošću zmije.<sup>13</sup> Što je još važnije, oni su zahtevali, i proizvodili, organizaciju moći

<sup>12</sup> Niccolo Machiavelli, *The Art of War Albany, New York, 1815*; Roberts, *Military Revolution*, str. 19; Sir George Clark, *War and Society in the Seventeenth Century* (Cambridge, 1958), str. 71. Roberts i Klark opisuju „etatizaciju rata“.

<sup>13</sup> G. L. Mosse, *The Holy Pretense* (Oxford, 1957), str. 62 i *passim*. Vidi raspravu o kalvinističkom autoru Althusiusu i državnom razlogu u C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State* (Providence, R. I. 1957), str. 66ff; takođe Fridrihovu elaboraciju ideje „razloga crkve“, str. 61.

napadno sličnu onoj novih kraljeva. To je bilo jedinstveno obeležje istorije 16. i 17. veka – pojava dobrovoljnih asocijacija, obično religioznih po svom karakteru, koje su polagale pravo da se organizuju politički i da vode rat. Hugenotske crkve, Katolička liga, Škotski Ugovor predstavljaju rane primere ove pojave.<sup>14</sup> Njihova pojava upoređena je sa pojavom dinastičkih država, iako su u kasnijim oblicima ove nezavisne političke organizacije često zahtevale dalekosežniju i totalnu lojalnost, nego što je to činila država, i jemčile svojim aktivistima veću slobodu od kazuističkih ograničenja. Efekat ovih procesa brzo je postao očigledan: precizno određena i zaokružena ideja otpora uzrokovala je ideju revolucije; taktička pat pozicija bila je prevladana; feudalne čarke zamenjene su vojnom disciplinom i međunarodnim ratom.

Na drugačiji način, Makijaveli je ukazao na sve tri ove promene, sugerišući da ratove treba da vode armije građana.<sup>15</sup> Njegovo rezonovanje nije bilo samo utilitarno; ono je imalo svoj koren u onome renesansnom oživljavanju koje bi se moglo nazvati *civizmom* – republikansko osećanje za patriotizam i vrlinu. To da grad treba da brane njegovi naoružani građani bilo je staro građansko shvatanje; ali to da građanska armija treba da, poput legija antičkog Rima, bude baza ofanzivne sile, bilo je nezamislivo sve do začuđujućeg uspeha švedske nacionalne armije, regrutovane za Tridesetogodišnji rat, kao i uspeha novog modela u engleskim građanskim ratovima. Velike promene u moralu i disciplini ležale su u osnovi toga uspeha. Objedinjene, one su omogućile revoluciju na planu taktike koja je proizvela prvi put nešto što je veoma mnogo ličilo na moderni rat.<sup>16</sup> Sa novom taktikom eksperimentisale su holandske i hugenotske armije, ali njih su razvili i Gustav Adolfus i Kromvel. Makijavelijevi spisi bili su samo daleka anticipacija oblika rata koji su kasnije uvedeni na severu; jer emocije na koje su se oni oslanjali, nisu bile ni klasične ni građanske. U načelu, ti oblici rata bili su protestantski i nacionalni – i ta kombinacija je bila od značaja. Više od bilo kog drugog faktora, novi patriotski i konfesionalni zanos bio je taj koji je okončao taktičku pat poziciju i visoko civilizovani manir beskrajnog manevrisanja i vratio u prvi plan neposredni kontakt. Hugenoti su prvi oživeli konjički napad, dok je obeležje švedske taktike bilo oslanjanje na udar pešadije i konjice.<sup>17</sup>

Eksperimentisanje je uzelo maha u protestantskim vojskama. Pobunjenici, prkošeći tradicionalnom poretku, protestantski komandanti pokazali su se otvorenijim za

<sup>14</sup> Clark, *War and Society*, str. 25; H. G. Koenigsberger, „The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century“, *The Journal of Modern History* 27:335–351 (1955).

<sup>15</sup> *The Prince*, poglavlja XII i XIII; *The Discourses*, knjiga III, poglavlje xx; *The Art of War*, deo I.

<sup>16</sup> Argumentacija iznesena ovde i u nekoliko narednih paragrafa sledi onu Roberta u *Military Revolution*; vidi i Lynn Montross, *War Through the Ages* (New York, 1944), str. 235ff.

<sup>17</sup> Roberts, *Gustavus Adolphus*, II, str. 245ff.

inovacije od katoličkih rivala. To nije bila samo posledica njihove buntovnosti, već i njihovog jasnijeg osećanja svrhe, njihovog bezobzirnijeg sledenja definitivnih ciljeva. Švedani su bili ti koji su odbacili srednjovekovni precedent i prvi pokušali da se bore zimi. A Englezi i Holandani su bili ti koji su prednjačili u činu odbacivanja bogato ornamentiranog oružja – čime su renesansnu „ushičenost“ isključili iz posla ozbiljnog vođenja rata.<sup>18</sup> Najznačajnije inovacije bile su ovakvog tipa, u istoj meri društvene i političke, kao i vojne. Unutar same vojske, one su se sastojale od promena u karakteru poretka i subordinacije, kao i u prirodi obuke i discipline vojnika. Možda je vojna revolucija najbolje dovršena uvođenjem uniformi i marširanja u korak tokom 17. veka.<sup>19</sup> Ovi modeli su ovde bili rimski, ali vojske su bile najčešće protestantske. Ideologija kontinentalnih oficira bila je najčešće neka verzija stoicizma (to je posebno važilo za ljude oko Morisa od Holandije), ali su kalvinistički autori brzo razvili ideje discipline i izvedbe koje su bile tesno povezane sa organizacijom i „drilom“ novih vojski. U Engleskoj su te ideje bile posebno značajne, jer su doprinele vidljivoj moći Kromvelove konjice. Neposredni rezultat ovih transformacija u pogledu discipline i taktike bila je centralizovana armija, sastavljena od malih, veoma mobilnih jedinica, sposobnih za borbu naglih manevara i napada, kao i reforma u pogledu uređenosti. Uprkos činjenici da nije bilo velikog tehničkog napretka na planu puščane paljbe u tom periodu, novi „dril“ proizveo je znatno poboljšanje u snazi paljbe.

Oficiri poput Gustavusa i Olivera Kromvela nastojali su da uvećaju broj ljudi koji su učestvovali u organizovanju rata i da intenziviraju učešće i aktivnost svakog pojedinačnog vojnika. Za uzvrat, ove promene učinile su vojni moral važnijim faktorom nego ikad dotad. Ni feudalna lojalnost ni kalkulacije vojnika najamnika nisu bile dovoljne za učvršćivanje novog rata. Vatrenost se morala podsticati i među običnim vojnicima, tako da se sam rat sada označavao kao krstaški rat.<sup>20</sup> Verovatnije je da će se svetac i građanin obavezati na dugu i tešku borbu u Božije ime nego vazal, najamnik ili kidnapovana skitnica. „Ovde je reč o borbi između Boga i đavola, pisao je Gustav Adolfus. „Ako hoćete sa Bogom, svrstajte se uz mene. Ako dajete prvenstvo đavolu, moraćete da se borite protiv mene prvo“. Ima tu malo od protestantskog prkosa – ali ne istinskog, pošto Gustavov rat, koji je finansirao Rišelje, teško da je mogao biti krstaški – ali ovakav stav je ukazivao na put kojim su stvari mogle krenuti. Rat protiv

<sup>18</sup> Nef, *War and Human Progress*, str. 95, 129

<sup>19</sup> Roberts, *Military Revolution*, str. 11; o marširanju u korak, vidi Edvard Davies, *The Art of War and England's Trainings* (London 1619). Nef, *War and Human progress*, str. 95, tvrdi da su uniforme za obične vojnike bile prvi put uvedene u Kromvelovom Novom modelu vojske; ali vidi Roberts, *Gustavus Adolphus II*, 236 radi uvida u jedan raniji primer.

<sup>20</sup> Vidi, na primer, *The Swedish Discipline, Religious, Civil and Military* (London, 1632), str. 2,3, 22. Gustav se poredio sa Mojsijem koji je svoju vojsku organizovao za bitke u ime Boga.

satane će apsorbovati sve bitke: „svi ratovi u Evropi sada su sjedinjeni u jedan“, uzviknuo je švedski kralj.<sup>21</sup> I on će sve pobožne ljude uvući u bitku, što je bilo dovoljno da propovednici Engleske revolucije izjave da ne može biti neutralnih. Ali oni koji se bore u ime boga, moraće da *znaju razloge*; jedino onda će se vojna pravila i religiozni zanos moći sjediniti u novu disciplinu.

Nove ideje o ratu bile su spremne da se transferišu u politiku. Religiozni vojnik bio je neposredna paralela sa pobožnim magistratom. I u politici će se sukobi, izazvani društvenim promenama ili religioznom reformacijom, početi da posmatraju kao kontinuirane borbe permanentno rivalskih snaga. Ljudi će se okrenuti, bar u svojim racionalizacijama, od individualnih ambicija i porodičnih interesa ka traganju za višim ciljevima u politici i transcendentnim svrhama u državi. I kao što je politika postala ozbiljna i dugotrajna bitka, tako su se i njeni „obični vojnici“, elektori, parlamentarci i obični magistrati, posvetili ciljevima borbe i poprimili novi značaj. Najosetljiviji i najintelektualniji među njima shvatiće da se ovi ciljevi neće moći dostići bez disciplinovanja domaćih vojski. Politika će kao i rat morati da se vodi i zimi, a moral svetaca da se učvršćuje. Ove tendencije ka vojnom pogledu na politički svet najočitije su među puritanskim autorima. Njihova elaboracija rata kao slike hrišćanskog života sugerise da je vojni pogled bio u potpunosti spojiv sa kalvinističkom teologijom.

### III

Puritanski spisi o ratu bili su po svojoj prirodi u detalje razrađene koncepcije koje su se kontinuirano primenjivale, iako sa različitim stepenima ozbiljnosti. Moglo bi se reći da, što su se vesti o Tridesetogodišnjem ratu više širile po Engleskoj i što se više vreme za građanski rat približavalo, to se ta metafora upotrebljavala sve smišljenije i to je njeno površinsko značenje dobijalo dublje značenje. „Militantnost“ crkve i duhovni rat pobožnih ljudi bili su stare hrišćanske teme. Ali one su stigle u delo Kalvina, u borbenu ideologiju Marijinih progona i potom u raširenu popularnu literaturu o puritanskoj novoj vlasti. Ako su kod nekih autora te teme ostale literarne – aluzivne i sugestivne, ali daleko od toga da su imale programatski karakter – kod drugih su kalvinistički impulsi usmereni na materijalizaciju i socijalizaciju intelektualnih koncepcija, bili često očiti. Tako je alegorična figura hrišćanskog hodočasnika postala realni i oživotvoreni heroj Banjanovog pustolovnog romana. Tako je duhovni vojnik najzad stigao na stvarno bojno polje.

Postoje dva elementa u upotrebi rata kao metafore: prvi je kosmološki po svom opsegu, a drugi je svetovni i ljudski. Ta figura se primenjuje na samog Boga i na nje-

<sup>21</sup> Citirano u Motros, *War*, str. 262 i Roberts, *Military Revolution*, str. 13.

gov univerzum. „Gospodar je čovek rata.“ Ne samo Jehova iz Starog zaveta, već i milosrdni Hrist, posmatraju se kao „kapetani“ u puritanskim spisima.<sup>22</sup> Anđeli su u vojsci bili – kao što je to često isticano u hrišćanskoj literaturi – „mnoštvo nebeskih vojnika“. Oni su se borili protiv satane i njihova borba nije se ni u kom slučaju završila sa onom začuđujućom bitkom koju je Milton kasnije opisao. „*Satana nikad neće postati hrišćanin*“. <sup>23</sup> Napetost i borba bili su stalni elementi kosmičke sheme. Stara harmonija lanca bića zamenjena je univerzumom „opozicija i suprotnosti“ koji je učinio nužnim vojni lanac komandi. „Svet je veliko božje polje na kojem se Mihajlo i njegovi anđeli bore protiv zmaja i njegovih anđela“.<sup>24</sup>

Drugi elemenat date metafore je jednako značajan. Ratoborni Bog stvorio je ratobornog čoveka. Zemlja je takođe bila polje rata koje Bog nadzire i odobrava. „Postavljen iznad svih stvorenja, Bog voli vojnike“, propoveda puritanski propovednik. „... iznad svih akcija, on odaje počast ratobornim i mučeničkim planovima. Kogod da je uvereni hrišćanin, izjavljuje drugi, on je i uvereni vojnik; ako nije vojnik, nije ni hrišćanin...“<sup>25</sup> Pobožni čovek mora sebe učiniti čvrstim kako bi se mogao suočavati sa kontinuiranim napadima Satane i njegovih saveznika. Kao što postoje stalna suprotstavljanja i sukobi u kosmosu, tako postoji i permanentni rat na zemlji. „Stanje u kojem se nalazi božje dete u ovom životu, pisao je Tomas Tejlor, jeste militarističko stanje“. Svetac je vojnik – ali to je i svako drugi. Puritanci nisu priznavali one koji se nisu borili. „Sve vrste ljudi su ratnici, neki se bore za proširenje religije, neki protiv toga“.<sup>26</sup>

Puritanski rat je, pre svega, borba protiv iskušenja, izbegavanje druženja sa đavolom, podređivanje grešnika disciplini i vršenju reformisane religije. Rat je opisivao stanje svesti, stepen napetosti. Sama ova napetost je aspekt izbavljenja: opušteni čovek je izgubljen čovek. „Svetski mir, pisao je Tomas Tejlor, predstavlja rat protiv Boga“.<sup>27</sup> Sveci su kontinuirano ohrabrivani da budu spremni za borbu, zapravo, da počnu da se bore. Satana je aktivan, militantan, neumoran i lukav; Bog bi želeo da njegovi ratnici budu isto takvi. „Vodite računa o našem neprijatelju i o opasnostima

<sup>22</sup> Vidi Thomas Adams, *The Soldier's Honour* (London, 1617), sig. A3 Verso; J. leech, *The train Soldier* (London, 1619), str. 25–26. Takođe i *Swedish Discipline*, str. 22.

<sup>23</sup> Stephen Marshall, *A Peece-Offering to God*, (London, 1641), str 7.

<sup>24</sup> Thomas Taylor, *Christ's Combat and Conguest I*(London, 1618), str. 8.

<sup>25</sup> Thomas Sutton, *The good Fight of Faith*, (London, 1623), str. 7; Leech, *Train Soldier*, str. 25–26. Cf. John Everard, *The Arriereban* (London, 1618), str. 17–18.

<sup>26</sup> Taylor, *Christ's Combat*, str. 4; Sutton, *Good Fight*, str. 8 ; vidi takođe str. 9; „život svakog hrišćanina je kontinuirana borba i krvavo suprotstavljanje đavolu...“

<sup>27</sup> Taylor, *The Progress of Saints to full Holiness* (London, 1630), str. 180. Božji mir, s druge strane je „rat protiv greha“. Isto osećanje izražava i Everard u *The Arriereban*, str. 13: „Rat sa Amalekom je uslov izraelskog mira“.

koje nam prete, o tome da nijedno mesto nije dovoljno skriveno, dovoljno bezbedno...“<sup>28</sup> Biti svestan opasnosti, raditi na svojoj zaštiti, znači biti u ratu: sve to je znak milosti. Za svece, đavolji napad ne sme nikad biti iznenađenje. I kao što ga oni doživljavaju u svom ličnom životu, oni isto tako moraju biti spremni za njega u svetu uopšte. „Ljudi koji vode, prema rečima Sent Bernarda, duhovni rat protiv satane i poroka, vode, nezavisno od toga da li su oni svesni toga ili nisu – rat u mesu i krvi protiv neprijatelja“.

Puritanska zamisao rata izgledala je toliko ekstravagantna da je postala predmet šale. Međutim, ona se upotrebljavala i ništa manje ekstravagantno: „Sakrament je vojnikova zakletva, izjavljuje Simeon Aš, kada smo bili kršteni, uzeli smo kaparu i zavetovali se da ćemo služiti pod zastavom Hrista...“ I u momentu kada je ova priča izgledala najapsurdnija, ona je bila najozbiljnija: Aš je držao propoved 1642. „komandantima vojnih snaga čuvenog centra Londona“ koji će biti nakratko u kraljevoj službi. Hrišćani se prvo bore protiv „armija“ đavola i pohlepe, isticao je Aš, ali i protiv „muškaraca i žena u svetu koji vode rat protiv svakog hrišćanina“.<sup>29</sup> Posle 1620-tih trend puritanskog propovedanja sugerisao je realnost hrišćanske borbe i čak joj davao političku dimenziju. Kao što pojedinačni svetac ne sme nikad biti spokojan – „tražeći put ka nebesima, mi živimo okruženi neprijateljima“ – ne sme ni državna zajednica. Biti nepripremljen za rat, pisao je propovednik Ričard Sibes, „znači iskušavati Boga“.<sup>30</sup> Osećati se bezbedno bilo je opasno, kako za državu, tako i za dušu. Za Tomasa Adamsa, te dve opasnosti su bile praktično iste. Pišući 1617. on se zalagao za vojnu spremnost: „Istisnimo iz sebe tog zločinca zvanog bezbednost, tu rđu koja nagriza naše duše u ovom vremenu mira, i pošaljimo ga da se pakuje“.<sup>31</sup> Hrišćanski oklop je duhovni, pisao je Vilijam Gog, ali neprijatelji Hrista su od krvi i mesa. „Da li su samo duhovi naši neprijatelji?... Drugi ljudi su takode neprijatelji: postoji mnogo neprijatelja, kao što su nevernici, idolatristi, jeretici, svetovnjaci, sve vrste progonitelja i lažna braća.“<sup>32</sup> Gugova knjiga *O oružju hrišćanskog vojnika* objavljena je 15 godina pre nego će Aš održati svoju besedu nakon koje je počeo građanski rat.

<sup>28</sup> Taylor, *Christ's Combat*, str. 20.

<sup>29</sup> Simeon Ashe, *Good Courage Discovered and Encouraged* (London, 1642), str. 8. Da su te vojne metafore bile katkad izlagane ruglu tvrdi se u W. Fraser Mitchel, *English Pulpit Oratory from Andrews to Tillotson* (London, 1932), str. 372n.

<sup>30</sup> Richard Sibbes, *Complete Works*, ed. A. B. Grosart (Edinburgh, 1893), II, 282.

<sup>31</sup> Adams, *Soldier's Honor*, str. 14; vidi i William Gouge, *The Dignity of Chivalry* (London, 1626), str 32ff.

<sup>32</sup> William Gouge, *Of Arming a Christian Soldier, u tomu II, Odabranih dela, naslovljenih kao The Whole Armour of God* (London, 1627), str. 27–28.



## IV

Pošto rat nije u potpunosti metafora, pošto su engleski vojnici već bili uvučeni u borbu sa Nemačkom, puritanci su bili prinuđeni da preispitaju ideju pravednog rata. Veliku reproblematiciju tradicionalne hrišćanske pozicije napravio je početkom 17. veka Francisko Suarez, tako da je Suarez, mada Španac i Jezuita, za puritance glavni izvor. Međutim, u njihovim rukama, tri elementa ove tradicionalne teorije – pravedna vlast, pravedni cilj i pravedna sredstva – pretrpela su transformaciju. Suarezovo delo nije dovršio ni jedan autor; nema nijednog puritanskog teoretičara koji bi se mogao porediti sa Suarezom. Ako se imaju u vidu i ostala obeležja puritanske misli, nije čudno što se izlaz našao samo u praktičnoj aktivnosti. Sve do 1640. promene u teoriji pravednog rata bile su prekrivene velom ortodoksije i, to treba reći, realnošću istinskog konzervativizma.

Katolički autori uvek su tvrdili da se pravedni rat može voditi samo po zapovesti vladara: „samo suvereni vladar koji nema pretpostavljenog u temporalnim stvarima... ima, na osnovu prirodnog zakona, legitimno pravo da objavi rat.“<sup>33</sup> Slično tome, puritanski Ričard Bernar tvrdi da prvi pokretač rata mora biti „vrhovna vlast“ u državi. Bernar je prihvatio Suarezovo gledište o dužnosti podanika. „Privatne osobe ne smeju sedeti i ocenjivati vladareve akcije... dobar čovek ... služi pod bogohulnim vladarem: jer će nepravedna zapovest obavezivati vladara, pošto će dužnost pokoravanja učiniti vojnika slobodnim“.<sup>34</sup> Jedino vladari mogu da ocenjuju pravednost rata. Nijedan puritanski autor pre 1640. nije smeo to negirati, iako je najveći broj njih izbegavao da to eksplicitno kaže. Striktni presveterijanac, Aleksandar Lejton insistirao je na tome da vlast koja šalje ljude u rat, mora biti pobožna, isto onoliko koliko i legitimna. I puritanski sveštenici koji su propovedali pred dobrovoljnim „artiljerijskim trupama“ Londona, Bristola i Koventrija, naglašavali su „Božiji poziv,“ a ne kraljevu zapovest.<sup>35</sup> Ali ovo ključno obeležje kraljevskog prerogativa dovedeno je u pitanje samo posredno.

Tokom 1620-ih, puritanski sveštenici su bili zainteresovani za to da Englesku uvedu aktivno u Evropski rat.<sup>36</sup> Oni nisu toliko mnogo osporavali pravo kralju da zah-

<sup>33</sup> Suarez, *Selections*, str. 805.

<sup>34</sup> Richard Bernard, *The Bible-Battles ili The sacred Art Military for the Rightly Waging of War according to the Holy Writ* (n. p. 1624), str. 57, 66-67. 9-20;

<sup>35</sup> Alexander Leighton, *Looking-Glass of Holy War* (N. P. 1624), str. 9-20; vidi i Samuel Buggs, *The Midland Soldier* (London, 1622), str. 33: „Bog te zove, kralj ti dozvoljava, sama stvar te podstiče... buđi, dakle, spreman.“

<sup>36</sup> Vidi posebno dramatičnu besedu Džona Prestona, *The New Life* (1626), *A Sensible Demonstration of the Dcity* (1627) – obe stvari su objavljene u *Sermons Preached before His Majesty* (London, 1630). Vidi raspravu o ovim besedama u Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, str. 2429ff.

teva od svojih podanika da uđu u rat, koliko su se zalagali za pravo podanika da od svog kralja zahtevaju pokretanje rata. To je bilo jednako opasno za njegov prerogativ. Zapaženi pamfletista Tomas Skot koji je devet pamfleta objavio u 18 izdanja u kritičnoj godini 1642, u kojima se zahtevao ulazak u rat sa Španijom, insistirao je na tome da su njegovi (nelegalni) zahtevi zakoniti jer je on pozvan od Boga da ih istakne. „Opšte pozvanje podanika i hrišćanina, pisao je on, jemči da je svaka posebna akcija koju ja činim usmerena na dobrobit države i crkve...“<sup>37</sup> Drugi propovednici i publicisti pridružili su se zahtevu za rat; rasprave i besede zahtevale su od kralja Džemsa da objavi rat. Zajedno sa kampanjom puritanaca protiv Španije, ovo pobožno ratnohuškačko obraćanje mladima predstavljalo je, kao što Godfri Dejvis sugerise, „prvi primer pokušaja da se javno mnjenje postroji nasuprot spoljne politike engleske vlade.“<sup>38</sup> Rat protiv Satane bio je isuviše važan da bi bio prepušten kralju. Ako bi podanici mogli da odlučuju o tome kada je rat nužan „za dobro države i crkve“, onda bi oni mogli i da odlučuju o tome, kada je on nepotreban ili nezakonit. Za svece, sve to bi trebalo da zavisi isključivo od boga; ovo je bio logičan zaključak njihove argumentacije, koji nikad nije ekspliciran sve do 1640. Njima nije bio potreban kralj, tako da je Aš rekao komandantima: „Ako je Bog voljan da lupi u doboš; ako je gospodar voljan da im naredi da se naoružaju i krenu napolje, njegov poziv je dovoljan.“<sup>39</sup>

Puritanci nikad nisu prihvatili katoličko insistiranje na tome da je rat u suštini sekularna stvar; stvar pale ljudske prirode, ograničeni, kratkoročni odgovor na specifično nasilje nad mirom i poretkom. Oprezni Bernar pribavio je dugu listu „zakonitih stvari“, od kojih je najveći deo njih sekularan, ali je posveta njegove knjige bila deo puritanske kampanje u prilog vojnoj intervenciji na kontinentu: „Siromašna ožalošćena crkva glasno je izvikivala upomoć... Stani, dakle, (o kralju) na čelo Gospodnjih bitaka...“<sup>40</sup> Boriti se za Božiju slavu na zemlji, za stvar jevanđelja, za kažnjavanje idolatrista – sve su to legitimni razlozi za rat, stajalo je u puritanskim besedama.<sup>41</sup> One su ukazivale na put ka ratu koji se razlikovao po vrsti od onoga što su Suarez i teoretičari pravednog rata zahtevali. One su ukazivale na krstaški rat, na borbu protiv spoljašnjeg neprijatelja kao kontinuiranu nepopustljivu borbu kakva je bila ona koji su sveci vodili protiv greha. Suarez bi dozvolio samo ratove koji imaju ograničeni cilj i utoliko ograničenu dužinu: pravedni rat je imao jasnu završnu tačku, završetak čim

<sup>37</sup> Thomas Scott, *Vox Regis* (n. p. 1623), str. 14. Takođe vidi Skotov *Votivae Angliae* (Utrecht 1624). Skotov raniji antišpanski traktat, *Vox Populi* (n. p. 1620) odobrili su, prema rečima Ser Simonsa D'Ewes-a, svi ljudi koji su bili pod uticajem istine jevanđelja.“ *Autobiography*, ed. J. O. Halliwell (London, 1845), I, 158–159.

<sup>38</sup> Godfrey Davies, „English Political Sermons“, *Huntington Library Quarterly* 3:1–22 (1939).

<sup>39</sup> Ashe, *Good Courage*, str. 6–7.

<sup>40</sup> Bernard, *Bible Battles*, posveta Čarlsu I.

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 38ff; Sutton, *Good Fight*, str. 19; Adams, *Soldier's Honor*, str. 20

agresija bude odbijena i obnovi se status quo. Ali „Božije bitke“ traju sve dok Satana bude opstajao i nalazio svoje saveznike među ljudima.

Kada jednom rat ovog tipa počne da se vodi, kazuističke distinkcije u vezi sa sredstvima moraju se ostaviti po strani. Da ne bi bilo nesporazuma, nije mnogo distinkcija ostalo da se načini, kada je Suarez primenio svoj logički um na problem sredstava i ciljeva: „Ako cilj bude nešto što je dopušteno, pisao je on, sredstva neophodna za ostvarenje toga cilja su takođe dopuštena; te otuda sledi da se tokom rata može učiniti nešto protiv neprijatelja što bi bilo nepravedno, izuzev ubijanja nevinih.“<sup>42</sup> Ali puritanac Bernar otišao je dalje od ovoga, sugerišući noćnu moru totalnog rata. „U pravednom i nužnom ratu poraženi je u rukama pobjednika... Ta država ne može drugačije biti oslabljena osim u (svojim) podanicima, koji i kad nisu u ratu, ipak svojim srcem doprinose...“<sup>43</sup> Bernardovo gledište izražava „vojnu revoluciju“ koja će se ostvariti sa usponom modernih država i reformisanih crkava.

Puritanski kazuisti ispitali su problem odnosa ciljeva i sredstava i izgleda da su prihvatili neku religioznu verziju doktrine o državnom razlogu. Ovde su oni mogli nešto iščačkati i izabrati od katoličkih autoriteta, jer ova pozicija nije sasvim moderna, kao što njena identifikacija sa Makijavelijem sugerše.<sup>44</sup> Ipak, puritanski autori nadišli su uobičajeno katoličko stanovište da bi naglasili vanlegalne privilegije svetaca. Kalvinistički voluntarizam obezbedio je teološki temelj za njihovu poziciju. Tako je Vilijam Perkins ponovio radikalni argumenat Džona Noksa, iako on teško da je delio strastveni radikalizam vođe Marijinih progona u Ženevi. „Bog je apsolutni Bog, pisao je on, i otuda je iznad prava; zbog toga on može da zapoveda da se zakon zabrani.“ Navinovo ratno lukavstvo u bici za Aj, Avramov propust da se javno ispovedi svojoj ženi pred Faraonom, Rahabova laž kraljevom nosiocu poruke: sve se to može da opravda božijom zapovešću. Rahab je sakrio uhadu, tvrdi Perkins, „ne u nameri da izda, već u veri“<sup>45</sup>. Kao božiji instrumenti, ljudi katkad mogu delati na načine koji su samo po svojoj spoljašnjoj pojavi nepravedni. Međutim, najvažnije u puritanskoj poziciji nije stepen ovih specijalnih privilegija. Čak je i Aleksandar Lejton težio da bude oprezan, mada je on dopuštao široki opseg svetačke konspirativnosti: „on može sakriti istinu, ili neki deo istine, promeniti svoju naviku, govoriti da će učiniti ono što ne namerala da učini. Sve to (njegove laži), čemu on mora poklanjati pažnju, ne pripada suštini religije...“<sup>46</sup> Ključna tačka u puritanskoj argumentaciji jeste stav da su ratno

<sup>42</sup> Suarez, *Selections*, str. 840; vidi i kvalifikacije na str. 845.

<sup>43</sup> Bernard, *Bible-Battles*, str. 71.

<sup>44</sup> vidi R. H. Bainton, „The Immoralities of Patriarchs according to the Exegesis of the Late Middle Ages and of the Reformation“, *Harvard Theological Review* 23:39-49 (1930).

<sup>45</sup> William Perkins, *Works* (London, 1616), III, 165, 171; vidi raspravu u Mosse, *Holy Pretense*, str. 49ff.

<sup>46</sup> Leighton, *Looking Glass*, 133ff. Uporedi sa Bernard, *Bible-Battles*, str. 197-198.

lukavstvo i izvrđavanje jednako dostupni svim ljudima. Državni raz log, s druge strane, uvek implicira posebni moral vladara, tj. on opravdava samo zločine državnika. I razlog crkve je slično tome restriktivan; oba u stvari podstiču dvostruki standard, političku i moralnu širinu za vladare, a pokoravanje i konvencionalni moral za podanike. Glavni puritanski kazuisti nisu pravili takvu distinkciju.<sup>47</sup> Pokazivanje mudrosti, vođenje politike protiv satane – to se tretiralo kao nešto što je dostupno i primereno božjim instrumentima, bez obzira na njihov društveni i politički status. Ukratko, kralj neće biti sam ni pri objavljivanju rata ni pri njegovom usmeravanju. Ako je kralj uspeva da nadvlada „slobodnolebdećeg“ viteza, on sada mora da se suočava sa savesnim svecem koji je permanentno u ratu.

## V

Puritanski pravac razvoja teorije pravednog rata sugerise znatno uvećanje učešća pobožnih ljudi u politici rata. Bilo je neizbežno da sveštenici počnu takođe da se zalažu za učešće u stvarnoj borbi. Ljudi treba da zaista rade za mir, piše Aleksandar Lejton. „Ali mi treba da shvatimo sa kim živimo u ovom svetu, sa ljudima sukoba, ljudima od krvi, koji imaju zmaja u srcu i zmiju u glavi.“ To nalaže svetim ljudima da „rade jednom rukom, a da u drugoj ruci drže mač“<sup>48</sup>. Iako je stvarna borba bila neugodna, puritanski propovednici su insistirali na tome da je „dril“ bio božanska disciplina, a da je nova vojska veoma preporučljiv poredak. Bez oživljavanja stare feudalne oštine u borbi, oni su radili na tome da poboljšaju „vojničku čast“ i da stvore novu, protestantsku verziju „viteškog dostojanstva“.

Organizacija nove armije – različite od „feudalne kolekcije ratobornih pojedinaća“ – imala je specijalan uticaj na puritansku svest: bio je to poredak zasnovan na zapovesti i zahtevu za rigidnu disciplinu; on je ličio na poredak koji je Bog uspostavio u svojoj crkvi. „Ljudi Boga su divni“, ističe Ričard Sibes, „jer je poredak divan. Sada je to uređena stvar, jer se vidi da se objedinjeno mnoštvo podvrgava zapovestima božjim... Armija je divna stvar, zbog poretka i dobro raspoređenih redova koji su unutar njega. U ovom pogledu crkva je divna“.<sup>49</sup> Protestanti su nastojali da uvedu disciplinu reformisane crkve neposredno u armiju; to će služiti za ojačavanje sistema koji već postoji kao paralelan po svojoj svrsi i genezi; jer su kalvinistička disciplina i pravila nove armije bili odgovori na nered i čarkanje. Kromvelov zahtev upućen Ričardu Baksteru da on organizuje konjicu istočne Anglije u crkvu, dobro je poznat. Škotska armija obavezana ugovorom, stvarno je dostigla takvu organizovanost.

<sup>47</sup> Mosse, *Holy Pretense*, str. 64–65, 87, 123.

<sup>48</sup> Leighton, *Looking Glass*, str 7–9.

<sup>49</sup> Sibbes, *Works*, II, 232.

Prvi član Škotske vojne discipline ustanovljava: „Da u svakoj regimenti... postoji crkveno starešinstvo ili visoki sud, koji se sastoji od sveštenika regimente i rukopoloženih osoba u crkvi, koje budu izabrane...“ Spis *Disciplina u švedskoj armiji*, koji je cirkulisao kroz Englesku 1630-ih, bio je sličan po formi.<sup>50</sup>

Zainteresovanost za „pobožnu disciplinu“ podsticala je puritanske sveštenike da favorizuju dobrovoljce u odnosu na obeležene vojnike. Disciplina u armiji, mislili su oni, bila je dokaz pobožnosti njenih članova; i obrnuto, pobožna armija ne može nikad da „okuplja fukaru, otpatke i talog naroda...“ Večne žrtve društvenih neprilika bile su takođe predmet puritanskog napada: skitnice i vagabunde, nezaposleni ili siromašni usled lakomosti – to jest, ljudi koji nisu podložni disciplini u civilnom životu. Pošto je rat bio „ozbiljna akcija“ takvi „grešni instrumenti“ ne bi uspeli da ostvare njegove ciljeve. Oni ne bi mogli postati dobri vojnici. Oni bi u najboljem slučaju bili bezvoljni, nesrećni, bukvalno uvućeni u bitku bez obuke i verske pripreme. Kao alternativu takvim osobama, puritanski sveštenici predlagali su prosperitetne (i navodno pobožne) građane za uvrštenje u dobrovoljačke družine, koji su bili izloženi drilu i vojnoj praksi u mnogim engleskim gradovima. „Jad naše braće u inostranstvu, govorio je Džon Davenport članovima Londonskog artiljerijskog društva, treba da nas nagna da brzo upotrebimo sva sredstva, kojima bismo mogli da im pomognemo“.<sup>51</sup> Služenje vojske moraće, još jednom, da omogući gospodi trgovinu, a svetim ljudima obavljanje poziva. Godinama pre nego što je Kromvel regrutovao u regimente svoje istočne Anglije „ljude duha“, ideja o armiji koja bi bila drugačija po vrsti od feudalnih bandi i obeleženih hordi, bila je u cirkulaciji. Još jednom, sveštenici su izvršili napad na tradicionalne oblike lojalnosti i organizacije i preporučili umesto njih modernu disciplinu, zasnovanu na ideološkom opredeljenju.

Vojni „dril“ bio je izvedba posvećenih vojnika. Jedan pragmatički sveštenik naznačio je njen sekularni značaj: bitke više nisu dobijali broj i snaga, rekao je on, već „ogledni poredak“.<sup>52</sup> To je bio uvid u izmenjeni karakter rata. Međutim, generalno, puritanski sveštenici nisu mnogo pričali o vojnoj korisnosti kao o duhovnoj vrednosti novih oblika marširanja i drilovanja. Pišući za oficire holandske armije, neostoički filozof Lipsijus tvrdio je da dril mora biti sredstvo za usađivanje stoičkih vrednosti u vojnika.<sup>53</sup> Na sličan način, puritanci su ustanovili da dril pomaže pobožnosti i da predstavlja korisnu vežbu u unutrašnjem ratu svetih protiv Satane. Čak i ako nema opasnosti od spoljašnjeg rata, pisao je Džon Davenport, vojni dril može dobro da zameni druge rekreacije. I u religioznom pogledu, pošto svaki čovek treba da se bavi

<sup>50</sup> *Articles of Military Discipline* (Edinburgh, 1639.), str. 3 i *The Swedish Discipline* (drugi deo).

<sup>51</sup> John Davenport, *A Royal Edict for Military Exercises* (London, 1629), str. 14.

<sup>52</sup> Palmer, *Military Garden*, str. 26–27.

<sup>53</sup> Roberts, *Military Revolution*, str. 7.

rekreacijama, to će biti najbolja od onih koje oslobađaju od greha, najbolja od onih koje ojačavaju čoveka... stoga napusti kartanje, kockanje, raskalašnost, lakrdijanje, prostačko šegačenje i zaludno rasipanje vremena i prepuštaj se često ovim vežbama...“<sup>54</sup> Vežbe treba da se obavljaju i onda kada njihov racionalni cilj, rat, nije izgledan. Rat, koji je u renesansnoj Italiji bio aristokratski sport (čiji su simboli bili turniri), postaje u puritanskoj Engleskoj telesna vežba za svete radi snage (čiji je simbol dril). „Dobro je nešto raditi, tako da Satana kada dođe... nađe da su prsti pošteno zaposleni...“<sup>55</sup>

Lipsijusovo zalaganje za novi „dril“ bilo je deo opšteg trenda u neostoičkoj misli koja je napokon – u kombinaciji sa elementima starog viteškog koda – proizvela neku vrstu ideologije za nova oficirska tela u Evropi. I tu je stoicizam odigrao svoju ulogu, koja se može upoređivati sa ulogom kalvinizma, u stvaranju rojalističkih nosilaca vlasti, koji nadilaze feudalne lordove i renesansne plemiće i koji u ovom poslednjem slučaju posebno, transformišu „odumiruće viteštvo“ u oficijelnu „vojnu kastu“.<sup>56</sup> Slična transformacija nije se dogodila u Engleskoj, iako su drugi odgovarajući efekti puritanizma na svet plemstva bili na delu. Položaj vojnika koji su bili svrstani u vanredno niski stalež u drugoj polovini 16. veka (kada je Engleskom vladala žena), nije se značajno promenio ni početkom sedamnaestog stoleća. Ipak, uzbuđenje uzrokovano Tridesetogodišnjim ratom, dovelo je do osetnog uvećanja broja ljudi koji su birali vojsku kao profesiju 1630-tih.<sup>57</sup> U periodu koji je prethodio revoluciji, grupa puritanskih propovednika, govoreći pred dobrovoljačkim artiljerijskim društinama, zalagala se da mladi džentlmeni i sinovi trgovaca postanu „ljudi rata“. Radeći na uspostavljanju „poštovanja“ prema vojniku, od koga su se ljudi očitito plašili, sveštenici su se zalagali, ne samo da se toj profesiji prizna legalnost i vežbama vrllost i ljudskost, već i da se sam rat dovede u nužnu vezu sa religijom. Oni su hrabro ukazivali na kontrast između „mekušta“ dvoranina koji igra i prosi (ženu) i „plemenitosti“ vojnika, koji se obučava i izvodi vežbe.<sup>58</sup> Slično puritanskim porotnim besedama, i ovo je bio

<sup>54</sup> Davenport, *Royal Edict*, str. 18.

<sup>55</sup> Adams, *Soldier's Honor*, str. 18.

<sup>56</sup> Roberts, *Military Revolution*, str. 26.

<sup>57</sup> Da se takvo uvećanje dogodilo pokazuje i statistička obrada u Robert Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England u Osiris*, IV, deo 2, (Bruges, 1938), str. 372–373, 393, 395. O opadanju prestiža vojnika vidi Everard, *Arriereban*, str. 25ff.

<sup>58</sup> Adams, *Soldier's Honor*, sig. B2. Propovednik za propovednikom govorio je mladim ljudima koji su vežbali („ne prinudno već samosvesno“) u artiljerijskim pogonima, da je služenje vojske profesija koja treba da im čini čast. To nije ni u kom slučaju dalekosežna smicalica sugerisati da ovi mladi ljudi marširaju da bi se potvrdili kao džentlmeni. Semjuel Bugs, čiju su publiku predstavljali trgovci, rekao im je „vi stupate sada u jednu od dve profesije koje su jedino život i sjaj istinskog gospodskog roda“. *Middland Soldier*, sig. A3 i str. 35. Adams je rekao svojoj publici da je sastavljena od „istinski velikodušnih džentlmena, građana Londona, društva armija“. *Soldier's Honor*, posveta. Artiljerijska društva bila su takođe centri puritanske aktivnosti: kad je reč o Časnom artiljerijskom društvu, vidi Valerie Pearl, *London and the Outbreak of the Puritan Revolution* (Oxford, 1961.), str. 170–173.

aspekt obrazovanja plemstva i njegovih urbanih pandana, obučavanje za dužnost i za neku vrstu protestantskog *civizma*. Kao što je magistratima govoreno da treba uvek da budu delatni protiv greha, tako je i budućim vojnicima uvek iznova saopštavano da Engleska ima neprijatelje koji su, kao i sam Satana, skloni „dnevnom kovanju zavera“. Vojna čast, slično religiji, zahteva od svakog da bude spreman.

Ova intenzivna ozbiljnost ljudi pri vežbanju za politiku i rat izdvojila ih je od ostalih u staroj Engleskoj. Ona ih je posebno izolovala od plemića, pisaca i klerikalca koji su uživali zaštitu dvora. Tamo je rat posmatran samo kao aristokratski sport i stvar državne politike. I kralj je, uprkos narodnom pritisku koji su puritanci mogli da proizvedu, iako ne i da ga efektivno organizuju, bio čovek mira. Pišući o nemačkim ratovima 1622. anglikanski sveštenik Robert Wilijan nije učinio nikakav napor da razdvoji jednu stranu od druge; on je ispoljavao malo smisla za protestantsku militantnost. „Oni su otkrili šta su... pseći dani... Furija i jarost kojom su krenuli jedni protiv drugih su takve da dim i vrelna najavljuju požar, spreman ... da ih sve zajedno proždre. O, hrišćanska religijo... tvoje poštovano ime je učinjeno maskom rata...“<sup>59</sup> Spis Paolija Sarpija *The Free School of War* (Slobodna škola rata) koji je na engleski 1625. preveo biskup Bedel, a objavljen pod kraljevim žigom, pribavio je Englezima jednako samosvojan, ali daleko veseliji pogled na rat. Sarpi je branio grupu italijanskih plemića koja se borila u Holandiji protiv španske armije i kojoj je katolički sveštenik osporio sakramente. To osporavanje značilo je da je rat imao neko religiozno značenje. Sarpi se nije složio sa datim sveštenikom, ali stav koji je imao teško da bi se mogao označiti kao protestantski. Jedini i istinski razlog, tvrdio je on, zbog kojeg su ovi džentlmeni služili Državama Holandije, bila je namera da nauče umetnost rata ... ne upuštajući se pri tome u to kakve su doktrine i vere, koje se propovedaju u tim zemljama...<sup>60</sup> Ovakav pogled na aristokratski prerogativ, koji je evropska religiozna vrednja preokretao u „slobodnu školu rata“, bio je odobren navodno od kralja, ali je on bio krajnje stran pobožnoj ozbiljnosti puritanaca. Sarpijeva odbrana „slobodne škole“ nalazila se u oštrm kontrastu sa molitvenikom Aleksandra Lejtona objavljenim godinu dana ranije: naši tabori moraju biti sveti tabori, a naše ratove mora osveštati Bog<sup>61</sup>

Novi rat je bio lansiran pod zaštitnim znakom antičkog Rima: rimske vežbe, rimska disciplina, rimska taktika – sve su to oduševljeno hvalili renesansni autori. Ali mučenička hrabrost hrišćana je bila omalovažavana; čak su i Turci, govoreno je, bolji

<sup>59</sup> Robert Willan, *Conspiracy Against Kings, Heaven's Scorn* (London, 1622), str. 2, 11–12. Vilan se pita zašto postoji toliko mnogo sukoba u svetu, ali se kloni svakog radikalnog odgovora. „To pitanje je teško, i ako vas pritiska previše mnogo, može se pokazati čudnim“. Ono može ljude podsticati na to da postanu manihejci – tj, da naglašavaju (kao što su to mnogi puritanci činili) moć Satane; str. 14

<sup>60</sup> Paoli Sarpi, *The Free School of War*, (London, 1625), sig. F3 verso.

<sup>61</sup> Leighton, *Looking Glass*, str. 31.

vojnici, iako njihovi tabori nisu nikad bili sveti ni njihovi ratovi osveštani. Prema Makijaveliju, sama hrišćanska religija je grešila što je ljude učila pacifističkim vrednostima.<sup>62</sup> Puritanski autori snažno su negirali ovu tezu – znajući malo o takvim vrednostima – i oni su verovatno bili u pravu. „Ko može sumnjati u to da ovi hoće rizičan život boreći se za religiju i pravednu stvar“, pitao se jedan od sveštenika, da smeju svojevolutno predati svoje telo da bude spaljeno za njihovu veru i konfesiju“<sup>63</sup>. Hrišćanstvo je moglo proizvesti disciplinu i hrabrost iz sebe samog. Okrepljen besedama svoga kapelana, uzbuđujući se masovnim molitvenim mitinzima, uzvikujući himne dok je jahao u bici, pobožni protestantski ratnik nije bio daleko od krstaškog fanatika. Takvog hrišćanskog heroja Makijaveli nikad nije zamišljao.

## VI

Na prethodnim stranicama, puritanci su nesumnjivo prikazani kao daleko ratoborniji, čak militantniji nego što su stvarno bili. Nema drugog načina da se objasni revolucija, nego da se naglase oni elementi u njenom istorijskom zaleđu koji su izbili u prvi plan onda, kada se konflikt stvarno otvorio. Da se on nije otvorio, sveti ljudi su mogli nastaviti da i dalje slede svoj duhovni rat i to bi istoričarima izgledalo kao ništa više od posebne intenzivne verzije antičke hrišćanske borbe protiv starog Adama. Ali vojna retorika koja je postavila svete ljude nasuprot svetovnih, zainteresovanost propovednika za vojni poredak i vežbe, erozija tradicionalnih shvatanja pravednog (ograničenog) rata – sve to načinilo je stvarni rat verovatnijim, nego što bi on to inače bio. I to je pomoglo takođe da rat, kada on bude stavljen u pogon, prevaziđe otpor revoluciji.

Efekat puritanizma je bio ovaj: on je učinio da revolucija postane bliža svesti Englezima 17. veka nego što je to ikada pre bila. On ih je nagao da o borbi sa Satanom i njegovim saveznicima misle kao o proširenju i dupliranju njihovih unutrašnjih duhovnih sukoba, ali i kao o teškom i kontinuiranom ratu, koji zahteva metodičku, organizovanu aktivnost, vojne vežbe i disciplinu. Ove ideje bile su osnovne teme nove politike; permanentni rat je bio centralni mit puritanskog radikalizma. Zahvaljujući propovednicima, rat je postao posebno živi i značajni izraz meteža toga veka. Ovde je moralna konfuzija i društvena napetost bila preobražena u sistematsko neprijateljstvo i to je, u neku ruku, bila „tajna istorija“ engleske revolucije.

Posle kraljeve egzekucije, puritanski sveštenik je sa užasom opisivao neočekivanost toga događaja: „Akcije Boga na dan kakav je ovaj, pisao je Džon Oven, nisu u

<sup>62</sup> Machiavelli, *The Discourses*, knjiga II, poglavlje II.

<sup>63</sup> Bernard, *Bible-Battles*, str. 79–80. Lejton odgovara Makijaveliju na sličan način, *Looking Glass*, str.25–28.



skladu sa očekivanjima ljudi.<sup>64</sup> On je bio u pravu i ta stvar se teško može preneglasiti. Prerevolucionarni propovednici koji su podsticali amaterske vojnike Londonskog artiljerijskog društva da se bore protiv Satane nisu imali nikakvih slutnji o Kromvelovoj vojsci. Ipak, Engleska nije bila nepripremljena za novi model; na neki opskurni način, ljudi su ga očekivali – jer su ih toliko mnogo godina sveštenici zvali pod njihove šatre. Jedan od tih sveštenika sugerisao je da je ova duga priprema bila primer božjeg lukavstva: „Bog može biti na delu u srcima ljudi... on to može činiti a da oni toga ne budu svesni“.<sup>65</sup>

Međutim, ono što je konačno od ljudi napravilo revolucionare nije se sastojalo samo u ovoj tajnoj pripremi, već u njihovom osećanju da su sveti ljudi znali božje ciljeve, što je na otvoreniji i neposredniji način osnaživalo njihov ponos i borbenost. Ovo novo, agresivno i samopouzđano raspoloženje zahvatilo je puritanske sveštenike i gospodu tek onda kada je ideja rata uneta u specifični sistem istorijskih referenci i proroštva. Počinjući pre 1640. grupa autora, uključujući Jozefa Mida sa Kembriđškog univerziteta, radila je na objedinjavanju duhovnog rata propovednika i apokaliptične istorije Danila i otkrivenja.<sup>66</sup> Religiozni ratovi na kontinentu i potom borba protiv engleskog kralja posmatrani su kao delovi antičkog rata između Satane i izbranih, koji su započeli Jevreji i Filistinci i koji će se nastaviti sve do Armagedona. Ovo stanovište, koje je prethodilo revoluciji, označilo je prekid sa vojnom retorikom Kalvina i Marijaninih izгона, koji su opisivali sukob u aistorijskim terminima kao nužno obeležje hrišćanskog života, violentnijeg možda u periodima reformi, ali u suštini stalnog i neumornog. Pobjede koje su bile ostvarene bile su minimalne pobjede, postignute zahvaljujući vatrenoj volji, a održavane zahvaljujući oštroj disciplini i ipak samo privremene. Pomeranje ka optimističnijoj i istorijskoj teoriji hrišćanskog rata dogodilo se sa pojavom Midovog spisa *Clavis Apocalyptica* u 1627.

Ova obimna i učena knjiga prevedena je 1643. po zapovesti parlamenta, zajedno sa „kompendijumom“ svetske istorije pridodatim na njenom kraju zbog manje obrazovanih entuzijasta. Ona je postala glavni autoritet za apokaliptičke autore revolucionarnog perioda, iako bi Mid teško odobrio ekstravagantne zaključke koje su neki od njih, zahvaćeni uzbudljivošću revolucije, izvlačili iz njegovog dela. U načelu, oni su prihvatili njegovu interpretaciju milenijuma kao stvarnog ovozemaljskog carstva (Mid nije, međutim, rekao da će Hrist lično upravljati ovim carstvom), koje će nastupiti pošto se izlije poslednji gnev i napokon savlada Satana. Prethodni protestantski

<sup>64</sup> John Owen, *The Advantage of the Kingdom of Christ in the Sinking of the Kingdoms of World* (London, 1651), str. 22.

<sup>65</sup> William Hussey, *The Magistrate's Charge for the People's Safety* (London, 1647), str. 23.

<sup>66</sup> Kad je reč o izvrsnoj obradi hrišćanske milenarističke misli, vidi E. L. Tuveson, *Millenium and Utopia* (Berkeley, 1949), o Midu, vidi str. 76ff.

autori obično su ga identifikovali sa prvih hiljadu godina crkve i otuda kao vreme duge prošlosti. Midovo preokretanje ovog stanovišta može biti tretirano kao ispunjenje jedne od intelektualnih pretpostavki revolucije: on je puritansku aktivnost stavio u svetsko-istorijski-kontekst.<sup>67</sup> Kakvog je to imalo efekta na izražavanje patriotskog i religioznog osećanja može se videti iz sledećeg citata: „Mid je interpretirao maglovi-ti pasaž iz Otkrivenja 16: „I treći anđeo izli čašu svoju na reke i na vodene izvore, i po-stade krv“<sup>68</sup>

„Reke i izvori vodeni su ... sveštenici i branioci antihrišćanske jurisdikcije, bilo crkveni, poput Jezuita i drugih sveštenika emisara, bilo sekularni, koji su postavljeni kao španski zastupnici... Što se tiče duhovničkih izaslanika... mislim da će ta stvar biti rešena onda kada u našoj Engleskoj, gde vlada Elizabeta, ... ovi krvavi borci za vlast Đavola budu kažnjeni smrću... I ne samo oni, već i španski zastupnici đavoljeve stva-ri, od kojih treba mnogo više zazirati nego od onih koji... žedni krvi, piju krv naskap, posebno u onom nezaboravnom rušenju godine 1588.“

Tomas Twise, glavni govornik Udruženja teologa, napisao je predgovor za pre-vod Midove knjige u kojem ga je označio kao nekog koji je omogućio puni istorijski opis „božjih svetaca... koji su mučenički stradali od mača rata, prvo u Nizozemskoj, potom u Francuskoj, a posle toga u Bohemiji i Nemačkoj... a sada i kod nas... i to od antihrišćanske generacije“

Ideje ovoga tipa cirkulisale su među Puritancima u godinama neposredno pred revoluciju. Međutim, kada je rat izbio, prve javne odbrane parlamentarizma napisane su u terminima teorije pravednog rata. Sveštenici poput Herberta Palmera (koji je kasnije prizivao apokaliptične istorije) tvrdili su da su se vojnici Eseksa borili samo protiv „malignih“ protuva koje su okruživale tron a ne protiv kralja“ koji je podigao vojsku radi odbrane kraljevstva“ i ne protiv „kralja kao osobe“.<sup>69</sup> Oni su odbacili mo-gućnost da se rojalisti poistovete – samoga Čarlsa da i ne pominjemo – sa Antihristom i đavolom. Oni su ponovo razvili staru hugenotsku teoriju o magistratima, ali su bili dovoljno oprezni kao što su to bili i hugenoti da ograniče upotrebu te ideje. „Moć ma-ča, prema božjem zakonu, ne pripada samo kralju, pisao je Semjuel Ruterford, već je od Boga data i njemu podređenim sudijama“. On je otišao dalje i doveo je u pitanje

<sup>67</sup> Ali uporedi raniju raspravu Tomasa Brajtona, *A Revelation of the Apocalypse* (Amsterdam, 1611) u kojoj je starije, pesimističko stanovište napušteno u skladu sa Midovom u potpunosti razvije-nom istorijskom pozicijom. Brajtonova apokaliptička vizija sugerisala je neku vrstu protestantskog im-perijalizma: „Pobeda (nad papom) biva osvojena, duše se okupljaju oko žrtve i naslađuju se ostacima... Čitava papska nacija biće posle toga podvrgnuta Reformisanoj crkvi.“ (str. 643)

<sup>68</sup> Joseph Mead, *The Key of the Revelation*, (London, 1643), str. 115.

<sup>69</sup> Herbert Palmer, *Scripture and Reason Pleaded for Defensive Arms* (London), 1643), str. 25ff. Vidi takođe Samuel Rutherford, *Lex Rex, or the Law and the Prince* (London, 1644, repr. Edinburgh, 1843), str. 139, i raspravu u Brajton, „*Congregationalism*“, str. 5–8.

tu pokornost kraljevima koju je Ričard Benard još branio 1629: ljudi ne treba da toliko pažnje poklanjaju „autoritetu kralja“ koliko da sami istražuju „uzroke rata“ – kako pokornost kralju ne bi postala idolatrija.<sup>70</sup> Ipak, rat mora biti isključivo defanzivan i ne može se, tvrdio je Palmer, „svesti na nužnost promene vlasti“. To su bila shvatanja parlamentarnih pravnika; međutim, već u prvim godinama borbe, ona su dopunjena i modifikovana hrabrijim spekulacijama entuzijastički raspoloženih teologa. Tako je prezviterijanski sveštenik Fransis Čejnel, govoreći pred Donjim domom 1643. istakao: „... kada ovozemaljski kraljevi predaju svoju vlast đavolu, odabrani vojnici (tj. izabrani) će biti toliko verni kralju kraljeva da se suprotstave đavolu, naoružani vlašću koja liči na kraljevsku“. Čejnel je nastojao da naglasi važnost izbavljenja kralja iz kandži đavoljeve vlasti i da tako još jednom postavi vlast iznad „kraljeve osobe“, ali težište njegovog govora je bilo na ratu a ne na izbavljenju.<sup>71</sup>

Oni koji su žurno nudili argumente zasnovane na teoriji defanzivnog rata nisu opisivali borbu sa kraljem onako kao što su to činili radikalni puritanci. Tako da su se stari opisi rata svetih protiv svetovnjaka, Satane protiv metodičke aktivnosti božjih bataljona ponovo nakratko pojavili – delimično, nesumnjivo, kao izraz potrebe za ratnom propagandom, delimično kao rezultat zamajca i uzbudljivosti rata. Ali, moglo bi se reći, hrišćani su vekovima vodili ratove bez takvog retoričkog podupiranja. Tokom čitavog srednjeg veka, piše jedan istoričar, čak ni oni koji su komentarisali u vrelini političkih strasti nisu nikad identifikovali svoje neprijatelje sa Antihristom.<sup>72</sup> Takva identifikacija nije nužna u građanskom ratu, već jedino u revoluciji. To je bilo ono za šta su sveti pripremani, tako da su se od početka četrdesetih, kada je jednom šok od bitke prevladan, oni okrenuli stvaranju revolucije. Sama neočekivanost preokreta sugerisala je da je tu priliku obezbedio sam Bog. I sam puritanski duh bio je pripreman za takvu pogodnost: „Kada nam je on dao priliku, to znači da je pravo vreme za nju: gvožđe se kuje dok je vruće.“<sup>73</sup> U takvom momentu svi ljudi su pozvani da stupe u akciju; mnogo zadataka treba rešiti da bi se neprijatelj savladao. Svet se naglo počinje deliti na one koji stupaju u prve redove i one koji to ne čine. „Svi ljudi su ili blagosloveni ili prokleti, zavisno od toga da li oni pridružuju ili ne pridružuju svoju snagu, da li oni daju ili ne daju sve od sebe da bi pomogli Gospodovom narodu u njegovoj borbi protiv neprijatelja.“<sup>74</sup> To je, govorio je Tomas Gudvin Donjem domu 1642, „prilika kakva se poslednjih sto godina... nije pružila...“ To je bila od Boga data prilika da se ponovo izgradi Hram, „tako da ukoliko ne želite da je iskoristite, obraćao se propovednik

<sup>70</sup> Rutherford, *lex Rex*, str. 184, 187.

<sup>71</sup> Francis Cheynell, *Sion's Momento and God's Alarum* (London, 1643), str. 10

<sup>72</sup> Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1941), str. 225

<sup>73</sup> John Cotton, citirano u Mosse, *Holy Pretense*, str. 125.

<sup>74</sup> Stephen Marshall, *Meroz Cursed* (London, 1641), str. 9.

parlamentarcima, „Bog će to uraditi bez vas“. Slike nasilja i borbe uvek iznova su se vraćale u Gudvinovoj besedi: one su bile neizbežni pratilac reformacije. „Očisti i reformiši Hram, pa makar poginuo zbog toga“. „Uveren sam, ponavljao je Džon Eroutsmit, da nikad niste zamišljali da se reformacija crkve i države može obaviti lako“.<sup>75</sup>

Stefen Maršal, najveći parlamentarni propovednik, opisao je prelaz sa pravednog rata na revoluciju u besedi održanoj pred oba doma 1644. Okrećući se prisutnim vojnicima, on je rekao: „Idite sad i vodite bitke u ime Gospoda... jer sada se ne plašim da ih prizovem... iako na prvi pogled ništa nije jasno osim toga da ste bili prinuđeni da podignete vojsku radi odbrane svojih sloboda... Celokupno hrišćanstvo... sada shvata da se u Engleskoj postavlja samo jedno pitanje: da li će Hrist ili Antihrist biti Gospod ili kralj.“<sup>76</sup> Godinu dana kasnije, Tomas Koleman bio je još neposredniji: „Oružje rata svetih, izjavio je on pred Donjim domom, ofanzivno je koliko i defanzivno...“ Članovi moraju znati da ih čeka „Milicija pakla i obučene đavolje bande“ kako bi se naoružali protiv njih.<sup>77</sup> Propovednik Henri Vilkinson je isticao da nisu sveci u defanzivi već Satana: đavoljim kohortama moramo se „suprotstaviti ratom“, pisao je on, pošto je posao parlamenta da se neumorno izjašnjava protiv apokaliptične zveri i svih njenih saučesnika...“<sup>78</sup>

Zahvaljujući tom stanovištu, borba protiv kralja postala je svrhovita i totalna; ona je uključivala čitav sklop značenja koji termin građanski rat ne uključuje. Ta borba je zahtevala da vojnici koji se bore protiv apokaliptične zveri budu i sami sveti; ona im je bar dopuštala da pretenduju na to da su sveci. Rat i reformacija bili su objedinjeni i njihov uticaj proširio se na svaku oblast crkve i države u kojoj je đavo mogao vrebati u zasedi. Ponekad, puritanska borba mogla je biti vođena, kao i obični rat, na bojnopolju; ali katkad se ona mogla voditi politički a neprijatelji tražiti van kuće. „Tragaj, tragaj brižljivo za tim zlom koje može zaostati, pretraži svaki kutak prava... tragaj za njim svećom, potanko tragaj...“<sup>79</sup> Zli ljudi poput zlih zakona moraju biti pronadjeni; ovde rat protiv satane poprima oblik čišćenja. To se opravdava pobožnim pozivanjem na Mojsijevo klanje obožavalaca zlatnog teleta (Izlazak, 32:27) – kao što se to može videti iz važne besede Samjuela Ferkloata iz 1641. „Božanska politika i nesbeski lek koji su potrebni za oporavak ugrožene državne zajednice i crkve, sastoje se

<sup>75</sup> Thomas Goodwin, *Zerubbabel's Encouragement to Finish the Temple* (London, 1642), str. 51, 58.; John Arrowsmith, *The Covenant-Avenging Sword Brandished I* (London, 1643), str. 14.

<sup>76</sup> Marshall, *A Sacred Panegyric* (London, 1644), str. 21.

<sup>77</sup> Thomas Coleman, *Hopes Deferred and Dashed* (London, 1645), str. 12; ova beseda stvorila je znatno uzbuđenje u Domu – „ona je donela dosta novoga... i prožela svest mnogih“. Vidi Francis Woodcock, *Lex Talionis*, (London, 1646), sig. A4 (predgovor).

<sup>78</sup> Wilkinson, *Babylon's Ruin, Jerusalem's Rising* (London, 1643), sig. A3 (poslanica).

<sup>79</sup> Thomas Case, *Two Sermons Lately Preached* (London, 1642), I, str. 16.

u tome da oni koji uživaju autoritet pred Bogom totalno ukinu i iskorene sve proklete stvari koje uznemiruju ove institucije...“ Mojsije je bio „čovjek od krvi“, izjavio je Vilijam Bridž; on je primer koji treba slediti.<sup>80</sup> Ko su bili „uznemiritelji“ državne zajednice i crkve? Lista koju je načinio Gog 1627. Sugerše: nevernici, idolatristi, jeretici, svetovnjaci, progonitelji – „vaistinu, lažna braća“. Kada je napetost sa bojnog polja prenesena u unutrašnju politiku, broj „lažne braće“ automatski se povećao. Više nije bilo moguće da ljudi budu neutralni ili samo simpatizeri ili da pregovaranjem obezbede mir. Vojni pogled na svet stalno je prisiljavao na reorganizaciju redova i na isključivanje onih vojnika za koje se mislilo da su bili neloyalni ili nedovoljno pobožni ili nedovoljno pokorni. To je bilo samo proširenje „budnosti“ svetaca, ali ono je preobrazilo politiku u smrtni posao. Bilo što što bi bilo manje od toga, tvrdili su sveci, ne bilo ozbiljno; sve što bi bilo manje od toga ne bi bilo primereno njihovom egzaltiranom odnosu prema svrsi i apokaliptičnom osećanju. Kao što će satanska pohlepa biti prevladana unutrašnjim ratovima, tako će i u revoluciji, kao što je jadan od njih rekao, „Vavilonska bludnica biti uništena ognjem i mačem“.<sup>81</sup>

## VII

Ali puritanske koncepcije apokalipse nisu bile sasvim apokaliptične. Midovo delo omogućilo je svetima da svoju svetu državnu zajednicu povežu sa obećanim milenijumom, ali najveći deo njih uvideo je da da će doseganje do tog milenijuma biti težak posao, bolan i neizbežan. Hilijastički proroci mogli su proricati skorajnji dolazak slave i čekati sa oduševljenjem na velike promene u prirodi koje će oglasiti carstvo božje. Ali čovek kao što je bio Stefen Maršal, deleći entuzijazam sa Midom i prihvatajući njegov sistem, ipak je ohrabrivao svete da Hristovo delo smatraju svojim vlastitim: „ti imaš udeo u svakom spasenju“. Zadatak puritanskih svetaca nije bio, kao što su neki hilijasti smatrali, da jednostavno pobede i razore celokupni politički i religiozni sistem. Novi Jerusalim mora da se sagradi; on može biti proizvod jedino reformacije i rekonstrukcije. A čak i u novom Jerusalimu biće nužni disciplina, pobožne sudije i budnost kao i uvek.<sup>82</sup>

To stanovište revolucije izrazio je najjasnije teolog Džon Oven. U seriji zapaženih beseda propovedanih u godinama pred kraljevo pogubljenje, Oven je razvio interpretaciju Danila i Otkrivenja kojom je mistična apokalipsa prevedena u praktične

<sup>80</sup> Faircloth, *The Troblers Troubled* (London, 1642), str. 24; Bridge, *A Sermon Preached before the House of Commons* (London, 1643), str. 18.

<sup>81</sup> Navedeno u William Lamont, *Marginal Prynye: 1600-1669* (London, 1963), str. 61.

<sup>82</sup> Marshal, *The Songs of Moses... and the Song of Lamb* (London, 1643), str. 21. Vidi raspravu u Tveson, *Millenium*, str. 87-90.

političke termine, po ugledu na Mida koji je ovu preveo u svetovne istorijske termine. „Sve nacije bez razlike, pisao je Owen 1652, koje su u sadašnjoj državi predale svoju vlast Satani... biće uzdrmane, slomljene... iščupane iz svojih starih temelja... Svi ratovi u kojima će božji sveci biti angažovani, vodiće se iz tog razloga“ Ishod ovih ratova biće to „da će građanske vlasti ovog sveta, posle strašnog uzdrmanja i pustošenja, biti na pokornom raspolaganju interesima, vlasti i carstvu Isusa Hrista.“ Owen nije bio voljan da objasni kakvu će formu vladavine ova „pokornost“ poprimiti. On se zadovoljio opisom punoće mira, čistote i divote ovih odnosa, mnoštva preobražaja koji su obećani u novom društvu. „Velika i moćna dela su napravljena rukama ove nacije, govorio je on ostatku pročišćenog parlamenta: tirani su kažnjeni, zastupnici tlačitelja su slomljeni, krvavi, osvetoljubivi progonitelji su razočarani i mi se nadamo da će postavljeni upravljači biti pravedni i da će vladati u strahu od Boga...“<sup>83</sup>

Zainteresovani za stvarnu, beskrajnu, svetovnu borbu – „Satana se nikad neće preobraziti u hrišćanina“ – puritanski autori poput Ovena i Maršala nastojali su da odbace radikalnije i mistične vizije apokalipse. Političko ratno stanje i rekonstrukcija bili su različiti po vrsti i od mističnog očekivanja Hrista i od napora ljudi Pete monarhije da utru put njegovom povratku orgijastičkom destruktivnošću.<sup>84</sup> Uprkos svom entuzijazmu, kalvinisti poslednjeg dana opisivali su ono što bi se moglo nazvati, nasuprot hilijastičkom snu, minimalni program: ne bi se moglo reći da oni nisu bili pod uticajem svetovnog pesimizma njihovih učitelja. „San o uspostavljanju spoljašnjeg, slavnog, vidljivog carstva Hristovog, kojim bi on upravljao... bilo u Nemačkoj ili u Engleskoj, predstavlja neutemeljenu pretpostavku.“ Owen je odbacio ideju o Hristovom ličnom povratku na englesku zemlju. Ljudi su bili ti koji su morali postići trudom i borbom sve što se može postići na „ovoj iskrtičenoj zemlji“. A to znači organizaciju, kalkulisanje, sistematično ulaganje napora; ratna disciplina treba da se prenese u rad na izgradnji društva. To je pre svega ono po čemu se puritanski revolucionar razlikuje od hilijasta.

Od inicijalnog čina političke neposlušnosti sve do utemeljivanja svete državne zajednice, puritanci su stavljali naglasak na oprez i samokontrolu. Pre nego što sveci pođu u rat, pisao je jedan od sveštenika, bilo je neophodno da „odmere snagu kraljevstva... da procene moć nekoliko partija i tendencija u narodu, da ih međusobno uporede, u toj meri tačno da mogu da odrede koje su jače a koje su slabije...“<sup>85</sup> Tako je

<sup>83</sup> John Owen, *A Sermon... Concerning the Kingdom of Christ and the Power of the Civil Magistrate* (Oxford, 1652), posebno str. 15; *Advantage of the Kingdom of Christ*, str. 5, 27ff.

<sup>84</sup> Vidi delo o čoveku Pete monarhije, John Canne, *The Time of the End* (London, 1657), posebno str. 194–200, kao primer destruktivne revnosti pobožnih.

<sup>85</sup> John Goodwin, *Anti-Cavalierism or, Truth Pleading as well the Necessity as the Lawfulness of this Present War* (London, 1642), str. 23.

svetac bio vojni strateg, koji čvrsto drži uzde kojima usmerava svoje snage, kako bi one bile dobro obučene i spremne za borbu i koji čeka na pogodan momenat. „Kada je gvožđe vruće, onda napadni“. Slično generalu u armiji, on je odmeravao svoje izglede, on je bio nesklon pregovaranju i manevrisanju, njega ništa drugo nije interesovalo osim pobede. Sve ovo, kao što sam rekao, bilo je koliko stanje svesti toliko i novi tip vođenja rata – i tu novinu je puritanizam stvarao i unosio u političku arenu.

## Drugi svetski rat: zašto je ovaj rat bio drugačiji?\*

### I

Rat protiv nacističke Nemačke je ekstremni slučaj, ali ne i – srećemo mlade ljude žene zbog kojih postoji potreba da se kaže – imaginaran slučaj. On se desio, i taj događaj (i sam nacizam) bio je u središtu pažnje dobrog dela naše političke i sociološke teorije – u godinama nakon njega. Međutim, on nije u velikoj meri figurirao u našim razmišljanjima o pravednom ratu, iz razloga koji će, nadam se, postati očigledni tokom ove studije. Oživljena pretnjom atomskog rata i potom ratom u Vijetnamu, američka zainteresovanost za teoriju pravednog rata bila je obeležena, kao i mnogo toga drugog u savremenoj misli, nepoverenjem u istoriju. Pad čoveka, ponekad se tako čini, dogodio se u Hirošimi.<sup>1</sup> Postoje povremeni retrospektivni pogledi na nacističku agresiju ili još češće na savezničke sramne postupke, kao što je bombardovanje Drezdena. Ali pri ovom se olako donose sudovi, koji retko uzimaju u obzir ljudsko iskustvo tih godina. Ne mislim da oni ne govore o patnjama koje su uzrokovali nacisti i saveznici ratom protiv njih; njima nedostaje uvid u atmosferu straha i ugroženosti, u ultimativni karakter borbe.

Mnogi ratovi opisani su u ultimativnim terminima, iako su oni bili borbe. Pretpostavlja se da će vojnici biti hrabriji ukoliko veruju da su uložili visoki, da su sloboda, pravda i civilizacija ugroženi. Za istoričara ili za nepristrasnog posmatrača, ovi opisi su retko prihvatljivi. Tok evropske istorije bio bi, na primer, drugačiji da je Napoleon dobio svoje ratove, ali teško je poverovati da bi on bio varvarskiji nego što je stvarno bio. Mnogi od nas, međutim, verovali su, i još veruju, četvrt veka kasnije, da je nacizam bio ultimativna pretnja svemu ljudskom u našem životu, ideologija i praksa političke dominacije u toj meri ubitačna i degradirajuća, čak i za one koji su uspeali da je prežive, da bi konsekvence nacističke konačne pobede u Drugom svetskom

\* World War II: Why Was This War Different?, *A Philosophy and Public Affairs Reader*, 1971–72, 85–103.

<sup>1</sup> Znatan deo literature o pravednom ratu i dalje otpada na radove hrišćanskih teologa, koji savršeno znaju kada se pad dogodio. Ja ću se više oslanjati na novi način govora o pravednom ratu, koji je naročito prisutan na našim univerzitetima.



ratu bile bukvalno van svakih kalkulacija, nemerljivo užasne. Mi ga posmatramo – ne upotrebljavam taj izraz olako – kao zlo objektivirano u svetu u formi, toliko moćnoj i očiglednoj, da nam nije moglo preostati ništa drugo do da se borimo protiv njega. Vredelo bi, svakako, pokušati precizno reći zašto se mi tako odnosimo prema njemu i pokušati da takođe napravimo poređenje sa drugim primerima zla u svetu, sa staljinizmom, pre svega. Međutim, neću se ovde da se prihvatim nijednog od ovih zadataka. U ovom eseju, želim da razmotrim pitanje, kako ova percepcija zla, koju prihvatam, utiče na naše moralne sudove u dva slučaja: u slučaju odluke, uglavnom britanske, da se uđe u rat protiv nacističke Nemačke, i u slučaju odluke, opet uglavnom britanske, da se taj rat vodi bombardovanjem nemačkih gradova i terorisanjem civilne populacije.

## II

Da bi se ocenila odluka da se uđe u rat, nužno je da se procene prethodne odluke da se ne ulazi u rat. Moral smirivanja situacije je u pitanju i to je složeniji problem, nego što to na prvi pogled može da izgleda. Pošto je oko trideset miliona ljudi umrlo u Drugom svetskom ratu, treba sigurno sa simpatijama gledati na pokušaje da se rat u potpunosti izbegne. Ali pokušaji smirivanja situacije su propali i 30 miliona ljudi je poginulo. Izgleda onda da je lako insistirati na onome što je dosta tačno, da su pomiritelji bili grupa neznalica i kukavica, te optužiti njihovu politiku.<sup>2</sup> Međutim, u to vreme politiku smirivanja podržavali su ljudi na koje se ove negativne kvalifikacije ne mogu primeniti, i to iz moralnih razloga. Na njih je usmerena moja pažnja, ne samo iz ovih razloga. Neki od njih su imali tačnu procenu da bi troškove nadolazećeg rata u najvećem stepenu podneli civili. Delimično je to bilo samoispunjavajuće proročanstvo: Britanci, a ne Nemci isplanirali su i izgradili stratešku vazдушnu silu, sposobnu za postojano bombardovanje urbanih centara.<sup>3</sup> Onda nije čudno što su se vlada, koja je izgradila takvu snagu i drugi koji su znali za to, plašili rata u kojem je ona mogla biti upotrebljena.

Drugi razlog je jednako važan, ako ne kao motiv, ono bar kao opravdanje politike smirivanja. Reč je o osećanju raširenom u Britaniji (mada ne i u Francuskoj) da je Versajski ugovor bio nepravedan, da nikakva dugoročnija stabilnost nije mogla da bude zasnovana na njemu, te da su stoga velike promene na mapi centralne Evrope

<sup>2</sup> To je linija koja se provlači, na primer, kroz dve informativne i veoma prihvatljive studije o smirivanju: Martin Gilbert and Richard Gott, *The Appears* (London, 1963); i Margaret George, *The Warped Vision: British Foreign Policy 1933-1939* (Pittsburgh, 1965).

<sup>3</sup> „Kada je rat došao, Nemci nisu imali nikakav sistematski plan za stratešku vazдушnu ofanzivu protiv Britanaca... već vazдушnu snagu neimpresivnog kvaliteta“ (Noble Frankland, *Bomber Offensive: The Devastation of Europe* (New York, 1970), str. 12.

bile nužne – kako iz moralnih, tako i iz političkih razloga. Britanska spoljna politika bila je već izrazila to osećanje tokom 1920-ih (ne samo onda kada su Torijevci bili na vlasti) i ona je nastavila to da čini i posle 1933.<sup>4</sup> Nacionalna vlada i londonski *Times*, koji je konzistentno odražavao njenu politiku, „nisu videli razloga zbog kojeg bi akcija koja je bila opravdana, etički i politički, pre januara 1933, trebalo da bude osporena događajima koji su se zbili 30. toga meseca“.<sup>5</sup> To je bilo teško pitanje, jer dolazak nacista na vlast faktički je promenio sve, etički i politički, ali ako ovo nije bilo odmah jasno, trebalo je da postane jasno mnogo pre 1939.

Ipak, nemački zahtevi nisu bili mnogo drugačiji od onih koje su Nemci postavljali često tokom 1920-ih. Pre svega, oni su se zasnivali na sličan način na – to je bila pretenzija – na respektabilnoj i široko prihvaćenoj doktrini o nacionalnom samoodređenju (samoopredeljenju). Postojale su, u stvari, nemačke većine u Sudetima i Danzigu – to su bile krizne tačke 1938. i 1939. i prilagođavanje granica u ova dva područja, moralo je izgledati mnogim ljudima jednostavno kao slučaj distributivne pravde: zemlja njenom narodu ili narodu koji je brojniji. Ali postoji dalja konsekvencija toga distributivnog akta koja ga čini zastrašujućim: čitav narod nacističkoj državi. Postojala su dva načina odbrane politike smirivanja ili odobrovoljavanja, jedan se ticao straha od rata, a drugi prava na samoopredeljenje. Oba su figurirala u argumentaciji vrlo inteligentne knjige koju je 1939. objavio katolički autor Gerald Van.<sup>6</sup> Razmotriću pažljivije Vanovu knjigu, pošto je to jedini pokušaj na koji sam naišao da se primeni neposredno teorija pravednog rata na problem politike smirivanja (posebno na češku krizu iz 1938.). „Nemačka vlada, počinje Van, nezavisno od toga da li su njeni zahtevi bili opravdani ili ne, uradila je lošu stvar, zahvaljujući svojim metodama. Nije moglo biti sumnje da bi invazija, u okolnostima u kojima je ona zapretila u septembru, bila nepravedni čin agresije.“ Ali on iz toga nije zaključio da je trebalo da Česi pruže otpor tome aktu, niti da je Britanija trebalo da se rezolutno suoči sa tom pretnjom. Njegova knjiga je odbrana Minhena. On je branio taj kratkoročni sporazum zbog straha od sveopšteg rata, ali i zbog toga što su mu se nemački zahtevi činili delimično opravdanim: „Loše je počinuti agresiju. Jednako je loše suprotstaviti se zahtevima koji su bili uzrok agresije.“ Reč „uzrok“ je ovde upotrebljena čudno, ali smisao Vanovog mišljenja teško da se mogao izgubiti pri bilo kom čitanju ove knjige 1939. i on se nalazio, pre svega, u njegovom (nespornom) zaključku: „treba da učinimo sve ... što je u

<sup>4</sup> Vidi A. J. P. Taylor, *The Origins of the Second World War* (New York, 1968). Tejlorova kontroverzna tvrdnja o nemačkoj spoljnoj politici izgleda mi relevantna za moralna pitanja koja postavljam u ovom tekstu.

<sup>5</sup> Citirano u A. L. Rowse, *All Souls and Appeasement* (London, 1961), str. 7 iz zvanične istorije lista *Times*.

<sup>6</sup> *Morality and War*, (London, 1939). Citati koji slede su preuzeti sa stranica 31–32, 37 i 41.

našoj moći da bi se obezbedilo da se opravdano nezadovoljstvo saslušaju, legitimni zahtevi zadovolje, bez ikakvog gubljenja vremena...”

Strah od rata, a ne bilo kakvo shvatanje pravde, naveo je Vana da predloži ono što bi se moglo nazvati „Minhenskim principom“: „Ako se neka nacija oseti pozvanom da brani neku drugu naciju, koja je neopravdano napadnuta i za koju je vezana ugovorom, onda je ona obavezna da ispuni svoje obaveze... Međutim, njeno pravo ili čak njena dužnost može biti da ubedi žrtvu agresije da izbegne ultimativno zlo opšteg sukoba, pristajući na uslove koji su manje povoljni od onih koje ona može s pravom zahtevati... pod pretpostavkom da takvo odustajanje od prava, ne znači potčinjavanje jednom za svagda zakonu sile.“ Dužnost ovde znači jednostavno „traganje za mirom“ – Hobsov prvi prirodni zakon i zahtev koji je pri vrhu katoličke liste takode (mada Vanov izraz „ultimativno zlo“ sugerise da je on bliže vrhu, nego što u stvari jeste). To je dužnost koju vladari država sigurno imaju; njeno izvršenje se duguje vlastitom narodu i drugima takode; ona verovatno nadilazi sve druge obaveze, uspostavljene međunarodnim ugovorima i konvencijama. Ali ovaj argument zahteva ograničavajuću klauzulu, koja je, po mom mišljenju, bila primenjiva u septembru 1938. Ta klauzula je vredna razmatranja, pošto je njena svrha očito da nam kaže kada treba voditi politiku smirenja, a kada ne – otuda i kada ući u rat, a kada ne. Zamislimo državu čija vlada nastoji da proširi svoje granice ili sferu svoga uticaja u svetu, malo ovde malo tamo, kontinuirano u nekom periodu vremena, upotrebljavajući silu ili pretnju silom, ako se to pokaže nužnim – dakle zamislimo neku konvencionalno nazvanu „veliku silu“, drugim rečima. Sigurno je da narod na koji se vrši pritisak ima pravo da se odupire; savezničke države imaju *prima facie* obavezu da podupiru njegov otpor. Ali politika smirivanja, u oba slučaja, nije ili nije nužno nemoralna; ne bi bilo teško konstruisati slučaj u kojem bi postojala „dužnost“ koju sugerise Van – dužnost da se traga za mirom. (I ta dužnost izgleda da će biti veća, ukoliko pritisak ima neko moralno opravdanje). Politika smirivanja uključuje i primenu sile, ali kada je posredi konvencionalna sila, onda to ne mora da uključi apsolutno podvrgavanje posebne grupe ili naroda „zakonu sile“. Mislim da je apsolutno podvrgavanje ili nešto slično tome ono, što Van namerava da naznači rečima „jednom za svagda“. Pod tim on ne može da podrazumeva ono „zauvek“, jer vlade padaju, države se raspadaju, narodi se bune; ne znamo ni za šta što bi bilo „zauvek“. „Zakon sile“ je teže shvatljiv izraz. Teško da možemo postaviti moralnu granicu politici smirivanja u tački u kojoj ona znači popuštanje pred većom fizičkom silom, a ona gotovo uvek znači to. Kao moralna granica, taj izraz mora da ukazuje na nešto što je neobičajenije i u većoj meri preteče: na „zakon“ za ljude opredeljene za kontinuiranu upotrebu sile, za politiku genocida, terorizam ili pokoravanje. U tom slučaju politika smirivanja ne bi, jednostavno rečeno, mogla da se uspešno suprotstavi zlu u svetu.

Ali ja ne želim da postavim generalnu obavezu da se odupiremo zlu *svuda* u svetu: moj rad ne bio nikad završen. Ja još razmatram „Minhenski princip“ i njegove

moguće primene. Ključno pitanje tiče se obaveze naroda i vladara država kakva je bila Britanija prema svojim slabijim i ugroženim saveznicima. Slučaj vladara mora se naglasiti čak i onda kada se razmatraju demokratije, pošto vladari donose odluke koje se tiču drugih, a koje njihovi narodi mogu da razmotre tek *post factum*, dok ih narodi savezničkih država ne mogu uopšte da razmatraju. Kako oni mogu da nateraju svoje građane u rat zbog „spora u nekoj udaljenoj zemlji između naroda o kojima ti građani znaju ništa“ – čak i pod pretpostavkom da će ishod, ili verovatni ishod, biti trijumf zla (tamo daleko)?

Prikladni odgovor na vanredni Čemberlenov iskaz može se dati, ako se ukaže na to da su Britanci znali dosta i o Česima i o Nemcima. Oni su znali (u svakom slučaju, njima su bile pristupačne informacije o tome kakav tip vlade su Nemci imali, šta je ta vlada činila u svojoj zemlji, i šta bi ona verovatno radila u bilo kojoj zemlji u kojoj bi došla na vlast.<sup>7</sup> I oni su znali da su bili u savezu sa Česima. Sada, moguće je zamisliti svet u kojem države ne stupaju ni u kakve međusobne sukobe, kao što politički teoretičari katkad konstruišu mentalnu sliku sveta krajnje atomizovanih pojedinaca. Tada ne bi postojale nikakve obaveze niti ikakav razlog za bilo koju državu ili pojedinca da razmatra moralno stanje bilo kog drugog subjekta. Nije jasno da li bi se u takvim okolnostima mogla uopšte formulisati ideja moralnog stanja. Ali mi ne živimo ni u jednom od tih svetova. Britanska vlada je imala faktički obaveze prema Češkoj i dobar razlog da bude zabrinuta zbog moralnog stanja u Nemačkoj. Ona je mogla u dobroj volji primeniti „Minhenski princip“ i nastojati da ubedi Čeha da popuste pred nemačkim zahtevima, pod pretpostavkom da to popuštanje ne bi značilo izručivanje Čeha „jednom za svagda zakonu prinude“. Nalazim da je teško prihvatiti da bi bilo kakvo rešenje koje jemči bezbednost Britanije ili mir u svetu, moglo da ima primat nad obavezom neprisiljavanja na takvo izručivanje. Odobrovoljavanje nacista koje bi bilo u potpunosti na štetu Čeha, ne bi se moglo opisati kao zaobilazanje obaveza prema Česima; to bi značilo totalno odricanje od njih. Mogu biti obavezan da zaštitim drugog čoveka, zalagati se za to da on preda novčanik naoružanom lopovu; ali ne mogu da zahtevam da on preda svoj život u ruke ubice, a da pri tome ne napustim u potpunosti svoju obavezu, ili da ne odustanem od svoga uverenja.

Međutim, ne može se reći da me moje opredeljenje obavezuje da napadnem ubicu lično, ukoliko to ne mogu izvesti efikasno, ili ukoliko bi verovatni ishod bio vlastito uništenje ili smrt drugog naroda za koji sam odgovoran. Obaveze da izvršim ovu ili onu akciju, da objavim rat ili da se borim, na primer, mogu biti obeležene konflik-

---

<sup>7</sup> Britanski novi korespondenti u Nemačkoj slali su kući brutalno poštene izveštaje. Džefri Davson, urednik lista *Times*, Čemberlenov prijatelj, i jedan od glavnih pomiritelja, „krivotvorio je zvanič-  
ne izveštaje“ da bi prikrio istinu (George, *The Warped Vision*, str. 144).

tom dužnosti.<sup>8</sup> Ali rat nikad nije jedina alternativa politici smirivanja: osim rata postoje sankcije (uključujući i pretnju ratom) i ako ništa drugo nije moguće, onda na posletku ostaje preostala obaveza da se ne pomirimo sa potpunom predajom, da odbijemo da priznamo ili prihvatimo da je to (u uobičajenom smislu tog izraza) „jednom za svagda“. Ne boriti se *sada* može biti opravdano, ali „mir u našem vremenu“ je sramotan. Obavezni smo da se odupiremo zlu koje pretil našim prijateljima ili saveznicima, bar do ovog stepena: da održavamo naš odnos prema toj pojavi kao zloj, da objavimo naše trajno neprijateljstvo prema njoj, da se pripremamo da se, prikladnim sredstvima, borimo protiv nje. Nije dovoljno da odluku o tome da li ćemo povesti rat, ili nećemo, donosimo samo na osnovu kalkulacija o tome koliki broj života će biti izgubljen u ratu, a koliki u miru. Verovatno takve kalkulacije ne mogu biti učinjene sa visokim stepenom tačnosti, ali i kada bi bile tačne, one ne bi bile dovoljne. Pretpostavimo da je nacizam trijumfovao bez otpora u Evropi i da je njegov „zakon sile“ proizveo 20 miliona mrtvih, pre nego što jedan unutrašnji državni udar ne porodi „umereni“ vojni režim i ne okonča vladavinu terora. Ali 30 miliona ljudi (uključujući neke, ali ne sve od prvih 20 miliona) poginulo je ili ubijeno u Drugom svetskom ratu. Pouzdano predviđanje ovih ishoda ne bi bilo još dovoljan razlog za odustajanje od rata, zato što ljudski gubici uključeni u nacističku pobjedu, nisu gubici samo života, tako da se bilansi rata ili mira ne mogu da mere jednostavno u sačuvanim životima. Ne sumnjam da vladari države imaju veliku obavezu da sačuvaju živote svojih ljudi, tako da kalkulacije takvog tipa ne treba nikad da im budu strane. Oni nemaju prava na herojski prezir takvih stvari. Ali društvena unija je nešto više od pakta za očuvanje života; ona je i način zajedničkog života i neizbežno života sa drugim narodima i unijama, te tu postoji nešto što bi bilo potrebno takođe sačuvati. U izboru između nacističke pobjede i ratnog otpora (kada je on moguć) biramo između ljudske degradacije i porobljavanja na jednoj strani i dostojanstva, hrabrosti i solidarnosti, na drugoj. Pri tom izboru nije moguće samo kalkulirati. Čovek se može oslanjati na moralne intuicije koje se mogu braniti i artikulirati, čini mi se, jedino u terminima teorije zla. Ali šta se želi reći, ako se kaže da Torijevska vlada, kabinet pomiritelja, nije smatrao nacistički režim – zlim režimom. Mnogim Torijevcima je izgledalo da su nacisti, iako su sigurno bili vrlo sirovi ljudi, činili ono što je bilo potrebno činiti u centralnoj Evropi: isključivali radikale, Jevreje, sindikate, kako bi se izgradio bastion protiv boljševika.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Tako je Britanija proglasila rat u septembru 1939, ali nije učinila ništa da pomogne Poljacima; njeni lideri verovatno s pravom tvrde da nisu imali sredstava za efektivno delanje i da su stoga bili prinudeni da kupuju vreme.

<sup>9</sup> „U britanskim političkim i finansijskim krugovima bilo je rašireno osećanje da takav korisni bastion protiv komunizma kao što je bio Hitler, zaslužuje simpatije i podršku“ (Paul Einzig, *Appeasement Before, During and After the war* London, 1942, str. 53–54).

Na osnovu tog gledišta bilo je lako braniti politiku odobrovoljavanja, pa makar ona značila „ubediavanje“ Čeha i drugih da prihvate ugovor koji nije pravedan ili koji su Nemci nametnuli silom ili pretnjom silom. I onda, mi koji smo posmatrali nemački režim kao silu usmerenu na izazivanje zla (a posebno oni koji su radikali, Jevreji ili sindikalisti) morali bismo i torijevce tretirati kao neprijatelje i boriti se protiv njih na način na koji smo se borili protiv nacista. Naravno, pri tome bismo morali da pravimo razliku između saučesništva torijevaca i nacističkih zločinaca.

Tu je i naredno pitanje: šta se želi reći, ukoliko se tvrdi da ljudi koji su se konačno upustili u borbu protiv nacista, nisu tretirali ove kao zle – ili da nisu tretirali borbu protiv nacizma kao svoju primarnu svrhu? Teoretičari pravednog rata obično zahtevaju da vojnici i njihove političke i vojne vođe imaju pravedne namere, ali to je jedno od najproblematičnijih i najmaglovitijih obeležja njihove teorije. Da li su oni pod tim podrazumevali jedino pravedne namere, ili pravedne namere pored ostalih namera. Uvek postoje i druge intencije: ljudi se nadaju mnogim stvarima posle okončanja rata. Britanija je 1939. piše britanski istoričar, ušla u rat, ne da bi razorila nacizam, već da bi sprečila dalje širenje nemačke dominacije u Evropi.<sup>10</sup> U to vreme, postojala su dva cilja kojima je težila jedna te ista akcija i ona verovatno nisu mogla biti ostvarena na drugačiji način. Razaranje nacizma, mogao bi neko reći, bilo je predvidljivi sporedni cilj britanskog rata protiv nemačkog imperijalizma. Nije to bio cilj kojem su britanski lideri nevoljno težili; mnogi od njih su se sigurno nadali da će on biti ostvaren. Ali to nije bio njihov glavni cilj. Uostalom, bilo je moguće suprotstavljati se „nemačkoj dominaciji“, i da nije postojalo tako nešto kao što je nacizam, ali nisam siguran da bi se moglo na pravedan način suprotstavljati toj dominaciji totalnim ratom. Da li postojanje nacističkog režima opravdava takav rat? Sklon sam potvrdnom odgovoru, ali insistiram na tome da taj rat ne bi bio opravdan, ukoliko bi njegov jedini cilj bio sprečavanje Nemačke da zauzme onu poziciju u međunarodnim okvirima, koja bi se mogla porediti sa onom na kojoj je bila Engleska u 19. veku. Tada bi se „minhenski princip“ mogao veoma dobro primeniti, a politika smirivanja bi postala dužnost – ukoliko bi to bio stvarno jedini način da se izbegne svetski rat. Isti sud bi se mogao prihvatiti i kada je reč o narednom slučaju, i to sa još većom težinom: bombardovanje gradova sigurno da nije opravdani odgovor na konvencionalni imperijalizam.

---

<sup>10</sup> Martin Gilbert, *Britain and Germany between the Wars* (London, 1964), str. 70. Gilbert je jedino mislio da Britanci ne bi ušli u rat, i da nisu ušli u njega, da bi razorili nacizam u Nemačkoj – stav koji nameće mnoga pitanja koja ne mogu da razmatram ovde.

## III

Britanci nisu nastojali da prikriju karakter rata koji su nameravali da vode. Krajem 1940. doneta je odluka da se bombarduju gradovi. Direktiva izdata u junu te godine insistirala je na tome „da se mete moraju identifikovati.“ Nediskriminatorno (nasumično) bombardovanje bilo je zabranjeno“. U novembru, posle nemačkog iznenadnog napada na Koventri, „vazdušnoj komandi je naloženo da jednostavno cilja u centar jednog grada“. Ono što se nekad zvalo nediskriminatorno (nasumično) bombardovanje, sada se zahtevalo, tako da je početkom 1942. gađanje vojnih ili industrijskih meta unutar gradova zabranjeno: „mete treba da budu gradska područja, a ne, na primer, brodogradilišta ili fabrike aviona“. Cilj vazdušnih napada bio je eksplicitno određen: razaranje morala građana. Sledeći čuveni nalog Lorda Červela iz 1942. sredstvo demoralizacije je dalje specifikovano: stambena naselja radničke klase, bila su primarna meta – Červel je mislio da je moguće trećinu nemačke populacije učiniti beskućnicima do sredine 1943.

Pravilo protiv smišljenog ubijanja civila (ne-boraca) u vreme rata, veoma je staro i široko prihvaćeno. Njegova primena na probleme vazdušnog bombardovanja nije bila 1940. inkorporirana u međunarodne ugovore i konvencije, ali nije moglo biti sumnje da su praktični zahtevi toga pravila, široko shvaćeni. Tako je Međunarodna komisija pravnika na sastanku 1920. u Hagu zaključila, da se „vazdušno bombardovanje, usmereno na terorisanje civilnog stanovništva, ili na razaranje i oštećivanje privatne svojine nevojnog karaktera, ili na povređivanje neboraca –zabranjuje“. Ove zabrane i pravilo iz kojeg su sledile, mogli su se braniti na različite načine, od kojih ću izdvojiti samo dva, ne nastojeći da se opredeljujem između njih. Kao prvo, to pravilo se može braniti kao ograničavanje destruktivne moći ratnog stanja, koje je generalno gledano korisno za čovečanstvo – korisno tokom vremena, pošto bi njegovo kršenje moglo u datom momentu služiti interesima jedne ili druge strane. Bez sumnje, precizno markiranje granice, definisanje ne-borca, predstavlja u svakom ratu „kamen spoticanja“ i u krajnjoj liniji, ono ima arbitrarni karakter. Ali to nije zadovoljavajuća kritika argumenta u prilog korisnosti ovog pravila. Postoje konvencionalne smernice koje se mogu slediti i, što je još važnije, jasni slučajevi na obe strane svake posebne ratne linije. Prihvatanje ovih konvencija i prepoznavanje jasnih slučajeva je ono što je generalno korisno, i to je sve što to pravilo zahteva.

Dato pravilo može da se brani i zbog intrinzične vrednosti, koja se pripisuje ljudskoj ličnosti. Ono zahteva da se obrati pažnja na to šta muškarci i žene stvarno rade, da ih tretiramo kao odgovorne aktere. Mi se borimo protiv vojnika, koji su naoružani, obučeni i opredeljeni za borbu protiv nas (nezavisno od toga da li su oni stvarno angažovani u ratu). Ali ne borimo se sa civilima koji, bez obzira na to što se oni nadaju

našem porazu, nisu angažovani na njegovom ostvarenju. Očito je da je ova odbrana dovedena u pitanje tvrdnjom, često isticanom, da u modernom ratu ne postoje „neborci“. Ta tvrdnja je sigurno preterana (deca su uvek, može se reći većito, neborci), ali sam sklon stavu da je ona lažna, ukoliko se ne izgovara vrlo umereno. U modernom ratu ima manje neboraca nego ikad ranije. Ova minimalistička tvrdnja sledi iz konvencionalnog priznanja da su proizvođači municije bar delimično borci, što opravdava napad na njihove fabrike (iako ne i na njihove domove) – jer moderni rat zahteva veoma veliki industrijski pogon. Ali ostaje mnogo ljudi koji se ne angažuju u bilo kakvoj aktivnosti, koja se ispravno naziva aktivnošću proizvođenja rata. Prema rečima filozofa G. E. M. Anskomba, oni se „ne bore niti su angažovani u snabdevanju onih koji poseduju sredstva za borbu“.<sup>11</sup> Namerni napadi na njih ne mogu se, čini se, nazvati borbom. Takvi napadi prave žrtve i koriste nevine ljude, pretvarajući ih u sredstva za ostvarenje jednog cilja, iako se oni ne suprotstavljaju na bilo kakav vojni način, bez obzira na to što se mogu neprekidno suprotstavljati na druge načine. Prilikom bombardovanja gradova, neprijatelj civile efektivno tretira kao taoce, pa se kao konvencionalni taoци degradiraju sa statusa moralnog bića na status nekoga, ko se posmatra kao puko sredstvo još pre nego što se ubiju.

Valja reći da upotrebljavam reči kao što su „odgovoran“, „nevin“ i „moralno biće“ na specijalan način, naznačen u prethodnim paragrafima. Sve su to reči koje se mogu upotrebiti na savršeno uobičajen način u odnosu na kriminalnu akciju. Ali rat, čak i onda kada je agresivni rat, nije nužno kriminalna akcija vojnika ili proizvođača municije. U odnosu na sam rat, oni ne moraju uopšte da budu akteri niti lično odgovorni. I onda su oni nevinu u uobičajenom smislu te reči, što znači da se oni ne smeju kažnjavati. Ali njima možemo da se suprotstavljamo i napadamo ih zato što su, kao što kaže gospođa Anskomb, *angažovani u nanošenju štete* (čak i ako je to nanošenje štete opravdano). Njihove opcije su ograničene: oni se mogu jedino sakrivati, pobeći, predati se ili delati i boriti se. Ipak, tretiramo ih (i što je još važnije, druge koji nisu angažovani u nanošenju štete) kao osobe na način, na koji to jedino možemo, zahvaljujući uslovima rata – usredsređujući pažnju na aktivnosti, na kojima su oni stvarno angažovani. U mirno doba obraćamo pažnju na druge momente, na prošle akcije, namere, olakšavajuće okolnosti itd. Međutim, ne želim da kažem da ove poslednje stvari uopšte ne figuriraju u ratno vreme. Kasnije ću da sugerišem jedan način na koji one nadilaze distinkciju borac-neborac. Može se navesti određeni broj razloga za britansku odluku da se napadnu nemački gradovi. Od samog početka, ti napadi se brane kao odmazda za nemački „blickrig“. Za tu odbranu se mislilo da je politički po-

---

<sup>11</sup> G. E. M. Anskombe, *Mr. Truman's Degree* (privatno izdanje). To je jedna od najboljih odbrana imuniteta neboraca.



pularna i nju je energično zastupao premijer, koji je očito verovao da su ovi osvetnički napadi bili nužni za podizanje britanskog morala. Britanska avijacija, obećao je on na radiju 1941, nastojaće „da nemački narod okusi i proguta svakog meseca sve veću dozu bede kojom su oni zapljusnuli čovečanstvo“.<sup>12</sup> Interesantno je primetiti da je Gallupovo istraživanje te iste godine pokazalo, da su „najodlučniji zahtevi za odmazdom dolazili iz Kemberlanda, Vest Moralanda i Severnog upravnog sreza Jorkšira, tj. iz ruralnih područja koja jedva da su bila dotaknuta bombardovanjem i u kojima je ¾ populacije želelo takve napade. U centralnom delu Londona, obrnuto, tu želju je ispoljavalo samo 45% stanovnika“<sup>13</sup>. Nema sumnje da je Čerčil imao veću političku podršku u naznačenim seoskim područjima nego u centralnom delu Londona, ali je za rukovodstvo postojao manevarski prostor ovde, tako da je očito da su načinjeni kontraargumenti u prilog odbrane odmazde. Ne nameravam da ih ovde iznosim, pošto želim da se koncentrišem na vojna opravdanja za bombaški teror kojima se, to se mora prihvatiti, Čerčil najviše rukovodio. Međutim, valja primetiti da je odbrana izražena terminima građanskog morala, koja je bila u funkciji vojnog opravdanja, u velikoj meri, neprihvatljiva. Vesti da se Nemačka bombarduje sigurno su bile dobre vesti za Britance, ali do kraja 1944. većina Britanaca je još verovala da su vazdušni napadi usmereni isključivo na vojne mete.<sup>14</sup> O vojnim argumentima mogu raspravljati samo na načelan način. Oni su u velikoj meri bili sporni u to vreme, naročito tehničke stvari: Čerčelove kalkulacije napala je oštro, na primer, grupa ljudi čije je suprotstavljanje terorističkom bombardovanju počivalo na moralnim razlozima, ali čija pozicija, koliko ja znam, nikad nije bila izrečena u moralnim terminima. Ovi sporovi nisu u sferi mog interesovanja, izuzev ukoliko sumnje na koje oni ukazuju, ne ulaze u političke i moralne kalkulacije. Pre svega, postalo je jasno već početkom rata da, na osnovu tada pristupačnih navigacionih planova, nijedna meta manja od velikog grada, ne bi mogla biti razložen cilj. Studija načinjena 1941. ukazuje na činjenicu da od onih aviona koji su stvarno napali svoje mete (dakle, 2/3 od napadačke sile) samo je 1/3 bacila bombe unutar pet milja od ciljane tačke.<sup>15</sup> Kada se to već saznalo, bilo bi nepošteno tvrditi da je ciljana meta bila, recimo ova fabrika aviona i da je nasumično razaranje oko nje bilo nenameravana, iako predvidljiva, posledica opravdanog pokušaja da se zaustavi proizvodnja aviona. Ono što je bilo realno nenameravano, ali predvidljivo, bilo je to, da će sama fabrika verovatno izbeći štetu. Ako strateško bombardovanje

---

<sup>12</sup> Citirano u Agnus Calder, *The People's War: Britain - 1939-1945* (New York, 1969) str. 491.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 229.

<sup>14</sup> Pretpostavka je da je to ono u šta su oni želeli da veruju – postoji veoma malo dokaza u prilog suprotnoj oceni – ali to svedoči o karakteru njihovog morala. (Treba reći da je kampanja protiv terorističkog bombardovanja koju su predvodili pacifisti, imala izrazito malu podršku.)

<sup>15</sup> Frankland, *Bomber Offensive*, str. 38-39

može da ima nekakvog smisla, moralo bi se planirati razaranja koje bi ono moglo uzrokovati. Červelov memorandum bio je pokušaj da se tako što isplanira. U stvari, navigacioni planovi su se naglo poboljšavali tokom rata, a bombardovanje specifičnih vojnih meta se nastavilo, postajući vremenom (pre invazije Francuske u junu 1944. na primer) vrhovni prioritet i oštro ograničavajući sposobnost vazdušne komande da razara gradove. Danas mnogi eksperti veruju da se rat mogao završiti ranije, da se vazdušna moć više koncentrisala na mete poput nemačkih naftnih industrija.<sup>16</sup> Ali odluka o bombardovanju gradova doneta je u vreme kada pobjeda bukvalno nije bila izgledna i kada je sablast poraza bila prisutna. I ona je doneta u vreme, kada nijedna druga odluka, koja bi se ticala bilo kakve ozbiljnije ofanzive protiv Nemačke, nije bila moguća.

Vazdušna ofanziva bila je jedino ofanzivno oružje dostupno Britancima u tim zastrašujućim godinama i smatram da ima neke istine u shvatanju da je ona upotrebljena jednostavno zato što je bila dostupna. „To je bila jedina sila na zapadu, piše ser Artur Haris, komandant vazdušne komande, od 1942. do kraja rata, koja bi se mogla upotrebiti za ofanzivnu akciju protiv Nemačke, naše jedino sredstvo da napadnemo neprijatelja na način koji će ga učiniti ranjivim“.<sup>17</sup> Ofanzivna akcija se mogla dogoditi do nekog povoljnijeg vremena (ili u nadi u njegov dolazak); čak je postojao znatan vojni pritisak za njeno odgađanje. Haris je bio pod tvrdim pritiskom da održi svoju komandu na okupu u suočenju sa ponavljanim zahtevima za taktičku vazdušnu podršku (koja bi bila koordinisana sa kopnenom akcijom koja bi bila u velikoj meri defanzivna po svom karakteru), pošto je nemačka armija napredovala svuda). Ponekad je on, stoji u njegovim memoarima, dopuštao sebi da zazvuči kao birokrata koji brani svoju funkciju i svoj položaj, ali očito je da je takođe branio izvesnu koncepciju o tome kako se rat može bolje da vodi. On nije verovao u to da oružje pod njegovom komandom treba da bude upotrebjeno zato što je on komandovao njime. On je verovao da se taktičkom upotrebom bombardera rat ne može dobiti, a da se razaranjem gradova (jedina moguća politika vazdušne komande u to vreme) može.<sup>18</sup> Taj argument je zasluživo da se brižljivije preispita. Premijer ga je očito prihvatio. „Samo bombarderi“, ističe Čerčil u septembru 1940, „obežbeđuju sredstvo pobjede“.<sup>19</sup>

*Samo bombarderi* – time se pitanje postavlja veoma kruto i možda pogrešno u sporovima u vezi sa strategijom o kojima sam već govorio. Na kraju Čerčilovog iskaza sugerise se izvesnost na koju ni on, niti iko drugi, nije polagao nikakvo pravo. Ali to pi-

<sup>16</sup> Ibid., str. 134.

<sup>17</sup> Ser Arthur Harris, *Bomber Offensive* (London, 1974), str. 74. Haris tvrdi da je bio skeptičan u pogledu mogućnosti da se demoralizuje građanstvo; on je favorizovao bombardovanje gradova zato što je mislio da je to bio jedini način da se razori nemačka industrija.

<sup>18</sup> Ibid., str. 88.

<sup>19</sup> Calder, *The People's War*, str. 229.

tanje iskazano je tako da se prilagodi izvesnom skepticizmu i da dopusti i najsofisticiranijima od nas da se prepuste zajedničkoj fantaziji: pretpostavimo da se ja nalazim u vrhu vlasti i da moram da odlučim da li ili ne, da se upotrebi bombaška komanda. Pretpostavimo dalje, sve dok se bombarderi ne upotrebe, i to (na jedini način na koji oni mogu biti korišćeni sistematski i efikasno) protiv gradova, verovatnoća da će Nemačka biti poražena, biće radikalno mala: nema nikakvog smisla potkrepljivati to ciframa; nemam predstavu o kojoj bi verovatnoći stvarno bila reč, niti o načinu na koji bi se ona mogla izračunati, da je tada naše sadašnje znanje bilo dostupno, niti bilo kakav precizan uvid u to kako bi različite cifre uticale na moralni argument. Ali, čini mi se ispravnim gledište da što je izvesnija nemačka pobeda bila u odsustvu bombaške ofanzive, to je opravdanija bila odluka da počne takva ofanziva.

Pre nego što razvijem ovu argumentaciju, međutim, želim da razmotrim često upotrebljavanu verziju o vojnoj defanzivi koju je naglašavao Haris. Ovde naglasak nije na verovatnoći same pobede, već pre na vremenu i ceni pobede. Bombaška vazдушna ofanziva, tvrdi se, okončala je rat pre nego bi to bilo koji drugi način učinio i sa manje izgubljenih ljudskih života, uprkos ogromnim civilnim žrtvama koje je ona izazvala. Pod pretpostavkom da je tvrdnja tačna (već sam istakao da su neki istoričari i stratezi zastupali drugačije stavove), ipak to ne bi bilo dovoljno da se opravda bombardovanje.<sup>20</sup> Korisnost datog opšteg pravila ne može se poricati na osnovu dokazivanja da je to pravilo štetno u ovom ili onom sadašnjem slučaju, jer pošto je ono, pretpostavka je, bilo korisno u prošlosti, njegova erozija ili odbacivanje moglo bi biti kobno za budućnost. Najzad, dokaz bi morao biti predstavljen tako da on gleda u budućnost i da sugeriše da je dugoročni bilans bio u korist života, a ne smrti. Dokazi ovakve vrste pravljeni su manje ili više u to vreme (ne mislim tu na Harisa); oni su obično poprimali oblik teorije zastrašivanja. Bombardovanje, ističe Džordž Orvel, na primer, je ukazivalo na istinski karakter modernog rata civilnoj populaciji, svim onim ljudima koji su podržavali rat, štaviše uživali u njemu, jedino zbog toga što nisu osetili njegove efekte; sada ih oni osećaju, te je stoga rat manje verovatan u budućnosti.<sup>21</sup> Sumnjam da postoji dovoljno dokaza za ovaj argumenat koji bi naveli bilo koga da počne da bombarduje gradove. To je apologija *post factum*, koja nije uverljiva.

U svakom slučaju, odbrana pomenutog pravila, čak njegova utilitarna odbrana, ne treba da bude zainteresovana samo za očuvanje života. Pretpostavljene dobrobiti od toga pravila sežu dalje od toga; postoji mnogo toga drugog što bismo s pravom

---

<sup>20</sup> Vidi John C. Ford, „The Morality of Obliteration bombing“ kao dobro argumentovan odgovor na ovu tvrdnju. Fordov esej, prvo objavljen 1944. ponovo je štampan u *War and Morality*, ed. Richard Wasserstorm (Belmont, Cal, 1970).

<sup>21</sup> Vidi njegovu kolumnu u *Tribune* iz 1944. u *The Collected Essays, Journalism and letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwel and Ian Angus (New York, 1968), tom 3.

mogli da poželimo da sačuvamo – kvalitet naših života, na primer, našu civilizaciju i moral, naše kolektivno osećanje gnušanja prema ubistvu, kada ono služi, kao što to uvek biva, nekim uskim svrhama. Onda se smišljeno ubistvo nevinih ljudi i žena ne može opravdati jednostavno time što ono spašava živote drugih ljudi i žena. Pretpostavljam da je moguće zamisliti slučajeve koji ovu poslednju tvrdnju čine problematičnom: kada je broj uključenih ljudi mali; verovatnoća da će se spasiti 6 ljudi, ukoliko se ubije jedan, jeste veoma velika; događaji su skriveni od očiju javnosti itd. Neću takve slučajeve komentarisati sada, već ću samo reći da su oni nekako stavljeni izvan našeg vidokruga, zahvaljujući skali kalkulacija nužnih u Drugom svetskom ratu. Ubili 278 966 civila u nameri da se izbegne smrt nepoznatih, verovatno većine civila i vojnika, jeste sigurno bizaran, zastrašujući i užasan čin. Ne samo zbog toga što niko ne može znati dovoljno da bi se opravdalo ubistvo takvih razmera (on bi morao znati sve), već i zbog toga što ni znanje na koje on polaže pravo, ni zlo koje će se, po njegovim nadama, izbeći – nisu dovoljno radikalni ni ekstremni da bi mogli da objasne njegovu akciju. On je kriv za drastičan napad na našu civilizaciju, tako da je njegova jedina odbrana sadržana u tome što se on nadao da će spasiti, ili je možda spasio, neke od naših života.<sup>22</sup>

Ali pretpostavimo da je sama civilizacija u pitanju, da u pitanju nije cena pobe-  
de, već sama pobjeda i da *naš* poraz neće biti trijumf *njih* u konvencionalnom smislu, već specifično nacista. Imajući to u vidu, nalazim da se nelagodno približavam odluci koju je doneo Čerčil. Iako ne, možda, zbog njegovih (ili bar ne zbog svih njegovih) razloga. Zahvaljujući oceni nacizma koju sam prihvatio, pitanje poprima ovaj oblik: treba li ja da položim kao ulog ovaj jasan zločin da bih zaustavio neizmerljivo zlo? Očigledno, da postoji neki drugi način da se izbegne to zlo ili čak razložni izgledi da postoji drugačiji način, morao bih da postavim drugačiji ulog. Ali nikad ne mogu biti siguran; čak i ako položim ulog i pobedim, još bi bilo moguće da sam uradio loše, da moj zločin nije bio nužan za pobjedu. Ali mogu da tvrdim da sam proučavao slučaj onoliko brižljivo koliko sam mogao, uzimao u obzir najbolje savete koje sam mogao dobiti, itd. Ako je ovo tačno i ako moja percepcija zla nije histerična i samovoljna, onda je sigurno da sam morao položiti takav ulog. Nije bilo izbora; u suprotnom bi rizik bio isuviše veliki. Moja akcija je jasna, međutim, jedino kada je reč o neposrednim konsekvencama, dok je pravilo koje je prepreka takvim postupcima okrenuto ka budućnosti, ali ja se usuđujem da tvrdim, da neće biti budućnosti ili predvidive budućnosti za civilizaciju i njena pravila, sve dok ne prihvatim teret zločina.

Ali, ako moj zločin nije uopšte omeđen, ako, na primer, zamislimo da je ser Artur Haris u posedu prve atomske bombe i da je spreman da je upotrebi, onda dati

---

<sup>22</sup> Nije loše imati u vidu, usled navedenih razloga, da se uključeni životi moraju meriti na različite načine: ubijanje civila je gore nego ubijanje vojnika.

rizici ne bi bili prihvatljivi. Čim pretnja neizmerljivog zla prođe, više nije nužno ili moralno moguće prihvatiti pomenute rizike. To je razlog zbog kojeg je tako lako osuditi napad na Drezden 1945. godine u kojem je ubijeno na hiljade i hiljade ljudi, a završetak rata ubrzan za nekoliko dana: tada nije postojala gotovo nikakva šansa za pobjedu nacista.<sup>27</sup> Zaista, najveće razaranja nemačkih gradova dogodilo se pošto je najveća opasnost već prošla, tako da se ono ne može braniti onim tipom argumenta, koji sam upotrebljavao.

O svemu ovom je bilo teško pisati i jedno od najtežih i najzamršenijih obeležja ovog argumenta ostalo je do sada skriveno. Da li moralno opravdanje tog bombardovanja prihvatljivije zbog činjenice da su bombardovani gradovi bili nemački? Saveznički avioni su bombardovali i francuske gradove i ubili mnogo Francuza, ali oni su to uvek činili tako što su bombardovali vojne mete ili one mete za koje se mislilo da su vojne.<sup>23</sup> Oni nisu gađali „naseljena područja“ francuskih gradova. Pretpostavimo da jesu: teorija koja pravi razliku između boraca i neboraca, ne pravi razliku između savezničkih i neprijateljskih neboraca, ne, bar, kada je reč o pitanju ubijanja. Ipak nalazim da bi ulog bilo daleko teže braniti, ako bi, čudnom igrom okolnosti, on zahtevao smišljeno ubijanje francuskih civila. U tom slučaju, razmatranja pitanja odgovornosti i moralnog delanja (u uobičajenom smislu) nužno ulaze u naše razmišljanje. Ona ne opravdavaju bombardovanje gradova ili ubijanje civila, ali mogu da objasne ili pomognu pri objašnjenju pitanja zašto se, zahvaljujući prihvatanju nekog drugog razloga za činjenje ovih stvari, mogu ciljati jedino određeni gradovi s namerom da se ubiju određeni civili. Ovde je argument možda analogan onom načelnom stavu prema kažnjavanju po kojem se ljudi kao takvi ne mogu kažnjavati zato što su krivi, već se kažnjavaju jedino oni ljudi koji su krivi. Ne nameravam da sugerisem neku vrstu kolektivne krivice nemačkih boraca i neboraca bez razlike. Ali ima smisla reći, da je u nemačkim gradovima bilo mnogo više odgovornih, ma koliko se umanjivao taj stepen, za zlo nacizma nego u francuskim gradovima. To može biti dovoljno da bi se objasnilo osećanje na koje sam aludirao, a koje drugi ljudi verovatno dele uz osećanje nelagode, koje imam i ja.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Kad je reč o opisu američkog napada na francuski grad, vidi u Haurad (učesnik u napadu), *The Politics of History* (Boston, 1970), str. 250–275.

<sup>24</sup> To pitanje bi moglo biti objašnjeno, ako zamislimo neki nemački grad u kojem ne živi nijedno dete i u kojem svi odrasli aktivno pomažu nacistički pokret. Ma kakve da su kazne kojima bi trebalo kazniti te odrasle, oni sigurno ne bi trebalo da se kazne bombardovanjem njihovog grada. Bombardovanje grada bi bio zločin, ako ni zbog čega drugog, ono zbog toga što bi to bilo kažnjavanje ljudi bez suđenja. Ipak, ako bi ispalo da se nacisti ne mogu pobediti ni na koji drugi način, manje bi se oklevalo pre nego što se počinji taj zločin, nego ukoliko bi bilo nevinog sveta među stanovnicima toga grada. (Ovaj primer je sugerisan u raspravi o mom tekstu u kojoj su učestvovali članovi društva za etičku i pravnu filozofiju).

## IV

Nesumnjivo je da je lakomisleno pričati o nemerljivom zlu. Naći će se sigurno i oni koji će da predlože način za merenje nacističke pretnje civilizovanim vrednostima. Još je verovatnije da će mnogi ljudi insistirati na tome da su u nedavnoj političkoj istoriji postojale mnoge pretnje, ne manje ozbiljne, nezavisno od toga da li su merljive ili nisu. Spreman sam da prihvatim tu poslednju tvrdnju. Ali je verovatno važnije priznati da će se odvratne stvari dešavati i da će drugi ljudi u drugim vremenima biti u iskušenju da ulože ultimativni ulog. *Ko bi odbio da se bori na Armagedonu* (mesto na kojem će se odigrati poslednja bitka pre strašnog suda; odlučujuća bitka – prim. prev.). Na nesreću, uvek će biti vojnika koji će, učeštvujući u bitkama poput one za špansko nasleđe (između Austrijanaca i saveznika, na jednoj, i Francuza na drugoj strani – prim. prev.), umišljati da su na Armagedonu i koji će biti spremni da rizikuju strašni zločin radi pobeđe. To je razlog zbog kojeg su moralna pravila toliko važna i zašto se ona obično izriču i treba da se izriču (u međunarodnom pravu, na primer) u apsolutnim terminima.

Ima nastojanja da se kaže, iako je to pogrešno, da nacizam zahteva od nas da priznamo granice apsoluta. Prozaičnije je, i verovatno ispravno reći, u skladu sa mojim prethodnim argumentima, da pravila nisu apsolutna. Ona uspostavljaju veoma jake presumpcije protiv izvesnih vrsta akcije, kao što je smišljeno ubijanje neboraca. To nisu neodbacive pretpostavke, čak i ako moramo da odbacimo konvencionalna opovrgavanja. Moguće je zamisliti situacije u kojima neko prekrši pravila i prihvati moralne posledice toga prekršaja. Moguće je pronaći takve situacije u nedavnoj istoriji. Prihvatam da nisam predložio kriterijume na osnovu kojih one mogu biti prepoznate; to tek treba da se učini i dok je očigledno da neće biti teško ponuditi formalnu definiciju nemerljivosti, supstancu zla je mnogo teže shvatiti i objasniti, bar sekularnom umu, kakav je moj. Sve što sam ovde učinio svodi se na to da sam izdvojio Drugi svetski rat, kao slučaj, u kojem je ulog protivan pravilima, bio moralno neophodan. To je ono što Drugi svetski rat čini drugačijim.

## Trijumf teorije pravednog rata (i opasnosti od uspeha)\*

Neke političke teorije umiru i odlaze na nebesa; neke, nadam se, umiru i odlaze u pakao. Ali neke imaju dug život na ovom svetu, dugu istoriju službe (najčešće) silama koje vladaju, a ponekad, i snagama koje se suprotstavljaju. Teorija pravednog rata u početku je služila velikim silama, bar tako ja interpretiram Avgustinovo postignuće: on je radikalno odbijanje hrišćanskih pacifista zamenio aktivnom službom hrišćanskog vojnika. Sada su pobožni hrišćani mogli da se bore u ime ovozemaljskog grada (države), za stvar imperijalnog mira (u ovom slučaju, bukvalno, *pax Romana*); ali oni su morali da se bore pravedno, uzdržano se ponašajući, bez gneva i pohlepe.<sup>1</sup> Posmatrano iz perspektive izvornog hrišćanstva, ovo objašnjenje pravednog rata bilo je jednostavno opravdanje, način da se rat učini moralno i religiozno mogućim. I to je zaista bila funkcija te teorije. Ali njeni branioci su govorili – a sklon sam da se s njima složim – da je to učinilo rat mogućim u svetu u kojem je rat, ponekad, nužan.

Od samog početka, ta teorija je imala kritičku oštricu: vojnici (ili bar, njihovi oficiri) trebalo bi da odbiju da se bore u ratovima osvajanja i da se suprotstave ili suzdrže od standardne vojne prakse silovanja i pljačke posle pobedonosnog završetka rata. Ali pravedni rat je bio ovozemaljska teorija, u svakom smislu toga termina, i on je nastavio da služi ovozemaljskim interesima nasuprot hrišćanskom radikalizmu. Važno je uočiti, iako je hrišćanski radikalizam imao više od jedne verzije: on bi se mogao iskazati u pacifističkom odbijanju rata, ali bi se on mogao iskazati i u terminima samoga rata, u verski motivisanom krstaškom ratu. Avgustin se suprotstavio prvoj od ovih verzija; srednjovekovna sholastika, idući Avgustinovim stopama, postavila se nasuprot drugoj. Klasični iskaz je iskaz Vitorije: „Religiozna razlika ne može biti uzrok rata.“ Već vekovima, od vremena krstaških ratova do verskih ratova u godinama Reformacije, mnogi sveštenici i propovednici hrišćanske Evrope, mnogi lordovi i baroni

---

\* The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success), *Social Research*, Vol. 69, No. 4, Winter 2002, 925–944.

<sup>1</sup> Avgustinov argumentat o pravednom ratu može se naći u *The Political Writings of St. Augustine* (1962: 162–183); modernism čitaocima biće potreban komentar: vidi Dean (1963: 134–171).

(čak i nekoliko kraljeva) nastojali su da neverniciima legitimišu upotrebu vojne sile: oni su imali vlastitu verziju *džihada*. Nasuprot tome, Vitorije je tvrdio da „jedini i isključivi razlog za vođenje pravednog rata jeste nanesena šteta.“<sup>2</sup> Pravedni rat je bio argument religioznog centra protiv pacifista, s jedne strane, i svetih ratnika, s druge, i zbog tipa svojih neprijatelja on je (iako su njegovi zastupnici bili teolozi) poprimio oblik sekularne teorije – koja je bila, jednostavno rečeno, način za opisivanje njegove svetovnosti.

Tako su vladari ovog sveta prigrlili tu teoriju: otuda nijedan rat nisu vodili, a da ga nisu označavali kao rat za mir i pravdu, ili da nisu intelektualce unajmljivali da ga tako opisuju. Naravno, da je najčešće ova deskripcija bila licemerna: tribut koji je porok plaćao vrlini. Ali potreba da se plaća tribut otvorila je vrlima vrata kritike – tj. hrabrima i vrlima kojih je bilo samo nekolicina (ali moglo bi se takođe reći: bar nekolicina). Navešću herojski momenat, iz istorije akademskog sveta: nekada oko 1520. fakultet Univerziteta Salamanka sastao se na svečanoj skupštini i izglasao ocenu da je špansko osvajanje Centralne Amerike bilo nasilje nad prirodnim zakonom i utoliko nepravedni rat.<sup>3</sup> Nisam mogao da saznam ništa o sudbini dobrih profesora. Sigurno je da nije bilo mnogo momenata sličnih tome, ali ono što se desilo u Salamanki sugeriše, da pravedni rat nikada nije izgubio kritičku oštricu. Ta teorija je pribavila svetovne razloge za ulazak u rat, ali su ti razlozi bili ograničeni – i morali su biti ovozemaljski. Preobraćanje Acteka u hrišćane nije bio pravedni razlog, niti je to bilo otimanje zlata od Amerike ili proobljavanje njenih stanovnika.

Autori poput Grocijusa i Pufendorfa inkorporirali su pravedni rat u međunarodno pravo, ali uspon moderne države i pravno (i filozofsko) prihvatanje državnog suvereniteta gurnuli su tu teoriju u pozadinu. Od tada je politička scena bila okupirana ljudima koje smatramo makijavelističkim vladarima, tvrdim ličnostima (a ponekad i ženama) koje su, vođene „državnim razlogom“, činile ono što su morale da čine (kako su i one same govorile). Ovosvetska mudrost trijumfovala je nad ovosvetskom pravdom; realizam nad onim što je u velikoj meri bilo nipodaštavano kao naivni idealizam. Ovosvetski vladari nastavili su da brane svoje ratove, upotrebljavajući jezik međunarodnog prava, koji je, bar jednim svojim delom, bio jezik pravednog rata. Ali odbrane su bile marginalne u poređenju sa poduhvatom, tako da sumnjam da je bilo iole važnijih državnih intelektualaca koji su hitali da ih stave u prvi plan. Države su polagale pravo na rat kadgod su njihovi vladari smatrali da je to neophodno, a vladari su se pozivali na suverenost, što je značilo da niko drugi ne može da ocenjuje nji-

<sup>2</sup> Vitoria (1991: 302–304), i kao komentar, Johnson (1975: 150–171).

<sup>3</sup> Boswell (1952:129), koji navodi Dr. Džonsona: „Volim Univerzitet Salamanka, jer kada su se Španci zapitali o zakonitosti osvajanja Amerike, taj Univerzitet im je odgovorio da, po njegovom mišljenju, ono nije zakonito. On je to izrekao krajnje emotivno“



hove odluke. Oni se nisu samo borili kadgod su to poželeti; već su se borili onako kako su želeli, vraćajući se starom rimskom pravilu, da voditi rat znači baviti se nezakonitom delatnošću: *inter arma silent leges* – koje je, opet, tretirano tako kao da znači da nema nikakvog zakona iznad i izvan dekreta države; konvencionalna ograničenja u vezi sa ponašanjem u ratu mogla su se uvek prekršiti u ime pobeđe.<sup>4</sup> Argumenti u prilog pravdi tretirani su kao vrsta moralisanja, neprikladna za anarhične uslove primerene međunarodnom društvu. Za ovaj svet pravedni rat nije dovoljno ovozemaljski.

Tokom 1950-ih i početkom šezdesetih, kada sam sticao univerzitetski stepen, realizam je bio vladajuća doktrina na planu međunarodnih odnosa. Standardna referenca nije bila pravda već interes. Moralni argumenat je bio protivan pravilima te discipline kako je bila praktikovana, iako je nekoliko autora branilo interes kao novi moral.<sup>5</sup> Tih godina je bilo mnogo političkih teoretičara koji su s ponosom sebe predstavljali kao makijaveliste i sanjali da sebe vide kao savetnike vladara; i izvestan broj njih, dovoljan da podstakne ambicije drugih, stvarno je počeo da savetuje. Oni su bili hladnog i čvrstog duha; podučavali su vladare koji nisu uvek imali potrebu za tim, kako da postignu rezultate pomoću kalkulativne primene sile. Rezultati su bili shvaćeni u terminima nacionalnog interesa, koji je bio objektivno determinisan zbirom moći i bogatstva, sada i ovde, plus verovatnoća buduće moći i bogatstva. Povećanje i jednog i drugog faktora uvek je posmatrano kao znak da će biti bolje; samo nekoliko autora je smatralo da pravilo lukavstva, razboritosti i mudrosti ima ograničenja; o moralnim ograničenjima, koliko se sećam, nije se raspravljalo. Teorija pravednog rata bila je prenesena na religiozne kružoke, teološke seminare i katoličke univerzitete. Čak i na mestima, koja su izolovana od političkog sveta, ta teorija je bila pod pritiskom koji ju je preusmeravao u pravcu realizma; verovatno u želji za samoodržanjem, njeni branioci su zadržavali nešto od stare kritičke oštrice.

Vijetnam je promenio sve ovo, iako je trebalo vremena da ta promena bude registrovana na teorijskom nivou. Ono što se desilo, desilo se prvo u sferi prakse. Rat je bio podvrgnut političkim raspravama; on je bio široko osporavan, naročito na levičari. Ti ljudi su bili pod izrazitim uticajem marksizma; oni su takođe govorili jezikom interesa; oni su delili sa vladarima i teoretičarima američke politike prezir prema moralisanju. Ipak, iskustvo rata ih je usmeravalo ka moralnom argumentu. Naravno, rat je u njihovim očima bio radikalno nerazborit; on se nije mogao dobiti; njegovi troškovi, iako su Amerikanci mislili samo na svoje troškove, bili su isuviše visoki; to je bila

<sup>4</sup> Sa izvesnim oklevanjem, citirao sam vlastitu raspravu o vojnoj nužnosti: Walzer (1977: 144-151, 239-242, 251-255).

<sup>5</sup> Najbolja rasprava o realizmu je u (1986); poglavlje 6, o Hansu Morgenthauu, je posebno relevantno za moju argumentaciju.

imperijalistička avantura nerazborita čak i sa stanovišta imperijalista; ona je okrenula SAD protiv stvari nacionalnog oslobođenja, čime su se one otuđivale od Trećeg sveta (i dobrim delom i od Prvog). Ali ove ocene ne uspejaju da izraze osećanja najvećeg dela oponenta rata, osećanja koja su izazvana sistematskom izloženosti vijetnamskih civila nasilju američkih tvoraca rata. Gotovo protiv svoje volje, leвица se okrenula ka moralu. Svi mi u antiratnom taboru iznenada smo počeli da govorimo jezikom pravednog rata – mada nismo znali da je to ono što činimo.

Može da izgleda čudno što prizivam 1960-e na ovaj način, pošto leвица danas izgleda isuviše užurbana da bi upotrebljavala moralne argumente. Ali ovaj opis savremene levice izgleda mi pogrešan. Izvestan tip politizovanog, instrumentalnog i veoma selektivnog moraliziranja u velikoj meri je raširen među levičarski nastrojenim autorima, ali to nisu ozbiljni moralni argumenti. To nije ono što smo naučili, ili što je trebalo da naučimo iz vijetnamskog iskustva. Ono što se onda desilo, jeste da su ljudi sa levice, i mnogi drugi takođe, tragali za zajedničkim moralnim jezikom. A najpristupačniji je bio jezik pravednog rata. Mi, svi mi, bili smo pomalo odviknuti da u javnosti govorimo o moralu. Realistička tendencija lišila nas je samih reči koje su nam bile potrebne, koje smo ponovo počinjali da izgovaramo: agresija, intervencija, pravedna stvar, samoodbrana, imunitet neboraca, proporcionalnost, ratni zarobljenici, civili, dvostruki efekat, terorizam, ratni zločini. I počeli smo da shvatamo da te reči imaju značenje. Naravno, one su se mogle upotrebljavati na instrumentalan način; to je uvek tačno za političke i moralne termine. Ali kada smo se okrenuli razmatranju njihovih značenja, našli smo da smo uključeni u raspravu koja ima vlastitu strukturu. Slično karakterima u romanu, pojmovi u teoriji uobličuju priču ili argumentaciju u kojoj oni figuriraju.

Kada je rat bio završen, pravedni rat je postao akademski predmet; politički teoretičari i filozofi otkrivali su tu teoriju; o njoj se pisalo u časopisima i predavalo na univerzitetima – i takođe na (američkim) vojnim akademijama i koledžima na kojima se učilo o ratu. Mala grupa vijetnamskih veterana imala je veliku ulogu u stvaranju moralne discipline, centralne za vojni nastavni program.<sup>6</sup> Oni su imali lošu memoriju. Pozdravljali su teoriju pravednog rata baš zato što je ona bila u njihovim očima kritička teorija. To je, u stvari, bila dvostruka kritičnost – usmerena na ratne okolnosti i na ponašanje tokom njega. Sumnjam da su veterani bili mnogo zainteresovani za njenu drugu dimenziju. Nije reč samo o tome da su oni želeli da se izbegnu situacije slične masakru na Maj Laju u budućim ratovima; oni su želeli, kao profesionalni vojnici, da načine razliku između svoje profesije i pukog kasapljenja. Upravo zbog njihovog vijetnamskog iskustva, verovali su da to treba biti učinjeno sistematski; da to ne zahteva samo kodeks pravila, već i teoriju. Nekada je, čini mi se, aristokrat-

<sup>6</sup> Anthony Hartle je jedan od veterana koji je napisao knjigu o etici rata: *Moral Issues in Military Decision Making* (1989).

ska čast bila utemeljena u vojnom kodeksu; u demokratskijoj i egalitarnijoj eri, ovaj kodeks morao se braniti argumentima.

I tako smo počeli da argumentišemo. Rasprave i debate su bile veoma široke, iako su one, kada je rat završen, imale pretežno akademski karakter. Lako se može prevideti veličina akademskog sektora u SAD: tu su milioni studenata i na desetine hiljada profesora; otuda je mnoštvo ljudi bilo uključeno u te diskusije, budućih građana i armijskih oficira, a teorija je najvećim delom bila predstavljana, iako je njena prezentacija bila takođe sporna, kao priručnik za kritiku rata. Naši slučajevi i primeri izvlačeni su iz vijetnamskog rata i bili su tako aranžirani da izazovu kritiku (rasprava o nuklearnom zastrašivanju takođe se koristila, delimično, jezikom pravednog rata, ali to je bila uglavnom tehnička debata, koja je angažovala daleko manje ljude iz Vijetnama). To je bio rat koji ne treba nikada više da vodimo, jer smo ga vodili loše, brutalno, kao da nisu postojala nikakva moralna pravila. Tako je on postao, retrospektivno, prilika za povlačenje linije – i za priklanjanje moralnoj kazuistici, nužnoj da bi se odredila precizna lokacija te linije. Još od Paskalovih briljantnih napada, kazuistika je bila na lošem glasu kod filozofa morala; ona je često tretirana kao previše permisivna, ne toliko kao primena, koliko kao olabavljanje moralnih pravila. Kada se razmotri vijetnamski slučaj, međutim, verovatnije je da će se permisivnost više poricati nego zahtevati, jer će se insistirati uvek iznova na tome da ono što je učinjeno, nije trebalo činiti.

Ali postoji još jedno obeležje Vijetnama koje je moralnoj kritici dalo specifičnu snagu: to je bio rat koji smo izgubili, a brutalnost s kojom smo ga vodili sigurno je doprinela našem porazu. U ratu za „srca i svest“ ljudi, a ne za zemlju i resurse, pravda postaje ključ za pobedu. Tako se teorija o pravednom ratu pokazala još jednom kao ovozemaljska doktrina. I upravo u toj tački leži najdublji uzrok savremenog trijumfa te teorije: sada su postojali državni razlozi za pravednu borbu. Moglo bi se reći da je pravda postala, takoreći, vojna neophodnost.

Verovatno je i ranije bilo ratova u kojima su se, smišljeno ubijanje civila i opšta vojna nebrižnost, kada je reč o takvom ubijanju, pokazali kao kontraproductivni. Burski rat je dobar primer. Ali za nas, Vijetnam je bio prvi rat u kojem je praktična vrednost *jus in bello* postala očita. Vijetnamski sindrom se generalno uzima kao izraz drugačije lekcije: da ne treba da vodimo ratove koji su nepopularni kod kuće i u kojima nismo spremni da angažujemo resurse neophodne za pobedu. Ali postoji još jedna lekcija koja, iako povezana sa „sindromom“, ipak nije ista: da ne treba da vodimo ratove čija je pravednost sumnjiva, a ako se već jednom angažujemo, onda moramo da se postavljamo pravedno, kako ne bismo antagonizovali civilno stanovništvo, čija je politička podrška nužna za pobedu. U Vijetnamu, relevantni civili bili su sami Vijetnamci; izgubili smo rat onda, kada smo izgubili „njihova srca i svest“. Ali ova ideja o potrebi za civilnom podrškom pokazala se i kao varijabilna i kao ekspanzivna:

moderno ratno stanje zahteva podršku različitih civilnih populacija, nadilazeći populaciju koja je neposredno ugrožena. Ipak, moralna briga za neposredno ugrožene civile je od ključnog značaja za zadobijanje šire podrške za rat... za svaki moderni rat. Ovo ću nazvati korisnošću morala. Njeno široko priznanje je nešto što je radikalno novo u vojnoj istoriji.

Otuda čudna situacija da je Džordž Buš (stariji), za vreme zalivskog rata, govorio kao teoretičar pravednog rata.<sup>7</sup> U redu, ne sasvim: jer je Buš u govorima i na konferencijama za novinare ispoljavao staru težnju, koju je njegov sin nasledio, da meša pravedne i krstaške ratove, kao da neki rat može biti pravedan samo onda, kada su sile dobra protivstavljene silama zla. Ali Buš je takođe razumeo – i to je bila konstantna tema američkih protežera rata – da je rat isključivo rat armija, borba boraca jednih protiv drugih, od koje civilna populacija mora biti zaštićena. Ne verujem da je bombardovanje Iraka 1991. zadovoljilo ratne standarde, zaštita civila je sigurno trebalo da isključi razaranje električnih mreža i pogona za prečišćavanje vode. Urbana infrastruktura, mada je neophodna za vođenje modernog rata, takođe je nužna za egzistenciju civila u modernom gradu i ona se moralno definiše ovim drugim obeležjem.<sup>8</sup> Ipak, američka strategija u zalivskom ratu bila je rezultat kompromisa između onoga što pravednost zahteva i neograničenog bombardovanja, praktиковanog u prethodnim ratovima. Generalno gledano, mete su bile daleko ograničenije i selektivnije nego u Koreji ili Vijetnamu. Razlozi za ova ograničenja bili su složeni: delimično, oni su izražavali opredeljenje iračkog naroda (koje, tako se pokazalo, nije bilo tako jako) u nadi da će Iranci odbaciti rat i svrgnuti režim koji ga je počeo; delimično, oni su izražavali političke potrebe koalicije koja je rat učinila mogućim. Ove potrebe su oblikovane publicitetom koji su mediji pridavali ratu – reč je o neposrednom pristupu, kako medija borbama, tako i ljudi širom sveta tim medijima. Buš i njegovi generali verovali su da ti ljudi ne bi tolerisali ubijanje civila i oni su verovatno bili u pravu (ali šta je za njih značilo netolerisanje nečega bilo je i ostalo prilično nejasno). Otuda je politiku bombardovanja, mada mnoge zemlje čija je podrška bila ključna za uspeh rata, nisu bile demokratije, diktirao *demos*.

Ovo će i dalje biti tačno: mediji su sveprisutni i čitav svet gleda. Rat mora biti drugačiji u tim okolnostima. Ali da li to znači da on mora biti pravedniji ili samo to, da on mora izgledati drugačiji, da se on mora opisivati, nešto ubedljivije nego u prošlosti, jezikom pravednosti? Trijumf teorije pravednog rata je dovoljno jasan; začuđujuće je, kako su ratni protežeri za vreme kosovskog i avganistanskog rata, spremno

<sup>7</sup> Vidi dokumente sabrane u Sifry and Cerf (1991: 197–352), koji uključuju Bušove govore i širok spektar drugih opcija.

<sup>8</sup> Izneo sam argumentaciju protiv napada na infrastrukturne mete, neposredno nakon rata (ali su drugi to učinili ranije) u DeCosse (1992: 12–13).

upotrebljavali njene kategorije, izgovarajući priče koje su opravdavale te ratove i pribavljale argumente, koji su naglašavali ograničenja unutar kojih su oni vođeni. Argumenti (i racionalizacije) prošlosti bili su dosta drugačiji: oni su u velikoj meri poticali iz krugova izvan vojnih snaga – tu se pre svega misli na klerike, advokate i profesore, a ne na generale – i njima su nedostajali specifičnosti i detalji. Ali šta upotreba ovih kategorija, ovih pravednih i moralnih reči, označava?

Možda naivno, sklon sam stavu da je pojam pravde postao, u svim zapadnim zemljama, jedan od testova koji svaka predložena vojna strategija ili taktika mora da prođe – samo jedan od testova i ne najvažniji, ali ta činjenica daje teoriji pravednog rata mesto i poziciju koje nikad ranije nije imala. Danas je lakše nego ikad zamisliti opšti nalog „ne, to ne možemo učiniti, jer bi to izazvalo isuviše civilnih žrtava; moramo da iznademo drugi način“. Nisam siguran da ima mnogo generala koji bi tako govorili, ali zamislimo za momenat da ih ima; zamislimo da se strategije ocenjuju, ne samo vojno, već moralno; da su civilne žrtve minimalizovane; da su nove tehnologije usmerene na to da izbegnu ili ograniče kolateralne štete i da su te tehnologije stvarno delotvorne u ostvarivanju postavljenih ciljeva. Moralna teorija je inkorporirana u otpočinjanje i vođenje rata kao realno ograničenje, kada je reč o pitanjima, kada i kako voditi rat. Ta slika je imaginarna, ali je ona delimično tačna; i ona proizvodi daleko interesantniju argumentaciju nego standardnija tvrdnja da je trijumf teorije pravednog rata čista hipokrizija. Trijumf je realan: šta je onda preostalo teoretičarima i filozofima da učine?

Ovo pitanje je u dovoljnoj meri prisutno u našoj svesti, tako da možemo budno da posmatramo one koji nastoje da pruže odgovore. Postoje dva odgovora koja želim da analiziram i kritikujem. Prvi dolazi sa postmoderne leveice, koja ne smatra da je afirmacija pravde licemerna, pošto licemernost implicira postojanje standarda, već pre da standardi ne postoje, da nema nikakve objektivne upotrebe kategorija teorije pravednog rata.<sup>9</sup> Političari i generali koji usvajaju te kategorije varaju sami sebe – mada ne više od teoretičara, koji razvijaju te kategorije pre svega. Možda su nove tehnologije, ističu oni, ubile manji broj ljudi, ali nema smisla raspravljati o tome ko su ti ljudi i da li je njihovo ubijanje opravdano. Nikakva saglasnost o pravdi ili o krivici i nevinosti nije moguća. To gledište se sumira na način koji govori o našoj trenutnoj situaciji. „Terorista koji ubija jednog čoveka, oslobodilac je drugoga“. Prema tom gledištu, teoretičari i filozofi ne mogu ništa drugo da urade osim da izaberu stranu, pri čemu ne postoji nikakva teorija ili princip koji bi mogao usmeravati njihov izbor. Ali to je nemoguća pozicija, jer ona implicira da ne možemo prepoznavati, osuđivati ubijanje nevinih ljudi i aktivno mu se suprotstavljati.

<sup>9</sup> Tekst Stanlija Fiša u *The New York Times* (oktobar 15, 2001) predstavlja primer postmodernističke argumentacije u njenoj nainteligentnijoj verziji.

Prema drugom odgovoru, moralnu potrebu za prepoznavanjem, osuđivanjem i suprotstavljanjem treba uzeti ozbiljno i potom postaviti teorijski okvir – tj. osnažiti ograničenja koja pravda nameće ratu. Za teoretičare koji se ponose time što se priklanjaju oštroj kritici, to je očigledan i razumljiv odgovor. Već mnogo godina, upotrebljavamo teoriju pravednog rata da bismo kritikovali američke vojne akcije, ali sada su nju preuzeli generali koji je upotrebljavaju da bi opravdali ove akcije. Očito je da se tome moramo da suprotstavimo. Najlakši način da se tome suprotstavljamo je da imunitet neboraca transformišemo u sve jače i jače pravilo, sve dok ono ne postane nešto slično apsolutnom pravilu: svako ubistvo civila je ubistvo (ili nešto blisko tome); dakle, svaki rat je nepravedan. Na taj način pacifizam izrasta iz samog srca teorije, koja je izvorno htela da ga zameni. To je strategija koju usvajaju, od nedavno, mnogi protivnici avganistanskog rata. Protestni marševi na američke kampove, obeleženi zastavama na kojima stoji „Stop bombardovanju“ i zalaganja za zaustavljanje te prakse, jednostavno su opravdani: bombardovanje ugrožava i ubija civile. Protestanti, izgleda, da smatraju da više ništa sem toga ne treba da se kaže.

Pošto verujem da je rat još, ponekad, nužan, onda mi se čini da je izneseni argument loš argument i, još opštije, da je to loš odgovor na trijumf teorije o pravednom ratu. On učvršćuje kritičku ulogu date teorije u odnosu na rat generalno, ali on joj odriče kritičku ulogu na koju je ta teorija oduvek pretendovala, a koja se odnosi na ono što je imanentno praksi rata i zahteva od kritike da bliže preispituje ono što vojnici nastoje i što ne nastoje da čine. Odbijanje da se načine distinkcije toga tipa, da se obrati pažnja na strateške i taktičke izbore, sugeriše doktrinu radikalne sumnje. To je radikalizam ljudi koji ne očekuju da imaju vlast ili da upotrebljavaju silu, nikad, i koji nisu spremni da iznose sudove koje ovo vršenje i upotreba zahteva. Nasuprot tome, teorija pravednog rata, čak i kad ona zahteva jaku kritiku posebnih činova rata, predstavlja doktrinu ljudi koji očekuju da imaju vlast i upotrebljavaju silu. Treba da mislimo o tom učenju kao o učenju o radikalnoj odgovornosti, koje smatra da su politički i vojni lideri odgovorni, pre svega, za obezbeđivanje blagostanja svom narodu, ali i za blagostanje nevinih muškaraca i žena, na drugoj strani. Njeni zastupnici se postavljaju protiv onih koji neće da misle realistično o odbrani zemlje u kojoj žive, ali i protiv onih koji odbijaju da priznaju humanost njihovih protivnika. Oni insistiraju na tome da postoje moralno nedopustiva dela koja se ne mogu učiniti ni neprijatelju. Oni, međutim, takođe insistiraju na tome da sam rat ne može biti nedopustiv. Pravedni rat jeste i mora da bude rat koji je dopustivo voditi.

Ali postoji još jedna opasnost koju sa sobom donosi trijumf teorije pravednog rata – to nije radikalni relativizam, niti ono što je slično apsolutizmu koji sam upravo opisao, već pre izvesno omekšanje kritičke svesti, neka vrsta primirja između teoretičara i vojnika. Ako intelektualce često mogu da preplaše i učutkaju politički lideri,

koji ih pozivaju na ručak, onda se to još više odnosi na generale koji govore njihovim jezikom. Ako generali stvarno vode pravedne ratove, ako *inter arma* zakoni govore, kakva poenta onda postoji u onome što hoćemo da kažemo? U stvari, naša uloga neće mnogo da promeni sve to. Još treba da insistiramo na tome, da je rat moralno sumnjiva i teška aktivnost. Čak i da smo mi (zapadnjaci) vodili pravedne ratove u Zalivu, na Kosovu i Avganistanu, nema garancije, čak ni korisne indikacije, da će naš sledeći rat biti pravedan. I pod pretpostavkom da je priznanje imuniteta neboraca postalo vojna nužnost, ono se još nalazi u konfliktu sa drugim, još većim, nužnostima. Neophodno je da branimo pravednost; odluke o tome kada ući u rat i kako ga voditi, zahtevaju stalni istraživački napor, upravo onako kao što su to one uvek zahtevale.

U isto vreme, moramo da proširimo naše objašnjenje onoga „kada i kako“ kako bismo uključili nove strategije, nove tehnologije i novu politiku našeg doba. Stare ideje ne moraju da se uklapaju u nastajuću realnost: „Rat protiv terorizma“, da uzmemo najkurentniji primer, zahteva međunarodnu saradnju koja je radikalno nerazvijena, kako u teoriji, tako i u praksi. Treba da u teorijsku raspravu uključimo i vojne oficire; oni će nju učiniti boljom nego kad bi ona bila prepuštena samo profesorima. Ali ne može se argumentacija da prepusti isključivo njima. Kao što stara izreka kaže, rat je isuviše značajan da bi se prepustio generalima; to se još više odnosi na pravedan rat. Tekuća kritika proizvođenja rata je sigurno značajna demokratska aktivnost.

## II

Dopustite da se usredsredim na dva pitanja, koja izviru iz naših nedavnih ratova, a zahtevaju kritičku oštricu pravde.

Prvo, rat oslobođen rizika. Čuo sam da se govori da je to nužno obeležje humanitarnih intervencija poput one na Kosovu: vojnici koji brane humanost, nasuprot vojnicima koji brane svoju zemlju, neće rizikovati vlastite živote. Otuda je spasavanje ljudi koji se nalaze u očajnoj situaciji, kao objekt masakra ili etničkog čišćenja, jedino moguće, ukoliko je moguć rat oslobođen rizika.<sup>10</sup> Ali očito da je on moguć: ratovi se mogu voditi sa velike distance bombama i raketama, koje pogađaju vrlo precizno (u poređenju sa radikalnom nepreciznošću takvog oružja od pre nekoliko decenija) snage koje vrše ubijanja i deportacije. A tehničari/vojnici koji ciljaju ovim oružjem jesu, na to ukazuju svi nedavni slučajevi, u velikoj meri otporni na kontranapade. Nijedan princip teorije pravednog rata ne kosi se sa ovom vrstom rata. Sve dotle dok gađaju tačno vojne mete, vojnici imaju sva prava da se bore sa bezbedne distance. I koji se

<sup>10</sup> Ovaj argument iznelo je nekoliko učesnika konferencije o o humanitarinoj intervenciji održanoj u Zentrum für interdisziplinäre Forschung, Bielefeld University, Germany, januara 2002.

komandant, odan svojim vojnicima, ne bi borio na taj način, kad god je to moguće? U svojim refleksijama o pobuni, Alber Kami tvrdi da niko ne može ubiti sve dok nije spreman da umre.<sup>11</sup> Ali taj argumenat ne izgleda primenjiv na vojnike u bici, jer je tu smisao da ubijete i da izbegnete da budete ubijeni. Ipak, u tom argumentu postoji širi smisao koji Kamiju daje za pravo.

Teoretičari pravednog rata nisu, prema mojim saznanjima, raspravljali o ovom pitanju, ali očito da mi treba to da učinimo. Masakr i etničko čišćenje dešavaju se, uglavnom, na zemlji. Strašna dela mogu biti učinjena bombama i otrovnim gasom izručenim iz vazduha, ali u Bosni, na Kosovu, Ruandi, istočnom Timoru i Sjera Leoneu, kao oružja su služile puške, mačete i klubovi; ubijanje i terorisanje obavljano je iz blizine. Intervencije oslobođene rizika koje bi bile preduzimane iz daleka – posebno ako bi one imale efikasnost na duži rok – verovatno bi neposredno izazvale brže pokrete na zemlji. To bi se moglo da zaustavi jedino pod pretpostavkom da se intervencija pomera ka zemlji, i takvo pomeranje mi izgleda moralno. Cilj intervencije, posle svega, jeste da se spasi narod u nesreći; borbe na zemlji, u slučaju koji sam opisao, jesu ono što spasavanje zahteva. Ali to onda ne bi bila akcija oslobođena rizika. Zašto bi je iko preduzimao?

U stvari, rizici ovog tipa su rašireno obeležje *jus in bello*, i mada ima mnogo primera vojnika koji su nespremni da ih prihvate, postoji i mnogo primera njihovog prihvatanja. Princip je ovaj: kada naša akcija dovodi nevine ljude u opasnosti, ma koliko da je opravdana, obavezni smo da činimo sve što je u našoj moći da smanjimo te opasnosti, čak i onda kada to uključuje ugrožavanje naših vojnika. Ako bombardujemo vojne mete u pravednom ratu pored kojih u blizini žive civili, moramo da prilagodimo svoju politiku bombardovanja – da letimo, na primer, na nižoj visini – kako bismo minimalizovali rizike kojima su izloženi civili. Naravno, legitimno je uravnoteživati rizike; ne možemo od naših pilota zahtevati da lete u suicidalnim misijama. Oni moraju biti, kako kaže Kami, pripralni na smrt, ali i praćeni merama za obezbeđivanje njihovih života. Kako uspostaviti taj balans, to je problem o kojem se mora raspravljati u svakom slučaju. Ali nedopustivo je ono što je NATO učinio na Kosovu, jer su njegovi lideri izjavljivali unapred, da neće slati kopnene snage u bitku, ma šta se desilo posle započete vazdušne kampanje. Odgovornost za intenziviranu srpsku kampanju protiv kosovskih civila, koja je bila neposredna posledica vazdušnih napada, leži bez sumnje na srpskoj vladi i vojsci. Oni treba da za to odgovaraju. Ali to je istovremeno bio predvidljivi rezultat naše akcije, tako da ukoliko nismo ništa uradili da to predupredimo, ili da izađemo na kraj sa njim, onda i mi treba da budemo okrivljeni za to.

<sup>11</sup> „Jedan život je žrtvovan zbog drugog života, i iz te dve žrtve proističe obećanje vrednosti,” Camus (1956: 169). Vidi takođe argumenat u prvom činu *The Just Assassins*. Camus (1958, esp, pp. 246–247).



Mi izlažemo rizicima druge, a odbijamo da ih prihvatimo kada je reč o nama, čak i onda kada je to prihvatanje nužno, da bi se pomoglo drugima.<sup>12</sup>

Drugo pitanje tiče se završetka rata. Prema standardnom gledištu, pravedni rat (upravo zato što on nije krstaški rat) treba završiti obnavljanjem statusa Kosova koji je postojao pre njega. Paradigmatičan primer je agresivni rat, koji se završava pravedno onda, kada agresor bude poražen, kada njegovi napadi budu odbijeni, a stare granice obnovljene. Možda to nije sasvim dovoljno za pravedan završetak: država koja je bila žrtva agresije zaslužuje da dobije reparacije od agresorske države, tako da šteta koju je nanela agresorska snaga, treba da se nadoknadi – to je šire shvatanje restauracije, ali je i tu reč o restauraciji. A možda mirovni ugovor treba da uključi i novi bezbednosni aranžman koji kao takav nije postojao pre rata, tako da status kvo u budućnosti bude stabilniji. Ali to je ono što se odnosi na prava žrtve; teorija kako se ona rašireno shvata nije usmerena na bilo kakvu radikalnu rekonstituciju neprijateljske države, a međunarodno pravo, sa svojim pretpostavkama o suverenitetu, smatralo bi svaku nametnutu promenu režima kao novi akt agresije. Ono što se desilo posle Drugog svetskog rata i u Nemačkoj i u Japanu, bilo je sasvim novo u istoriji rata, tako da se o okupaciji i političkoj rekonstituciji još raspravlja, čak i među onim teoretičarima koji misle da je tretman nacističkog režima bio opravdan. Otuda je, iako je rat u Zalivu trajao do 1991, postojala mala spremnost za marš na Bagdad, tj. za smenu vlade Sadama Huseina, uprkos oceni da je ta vlada koja je izazvala rat nacistička, po svome karakteru. Naravno, postojali su i vojni i geopolitički argumenti protiv nastavljanja rata posle odbijanja napada na Kuvajt, ali i jedan argumenat sa stanovišta pravde: da i ako postoji potreba da Irak dobije novu vlast, tu potrebu može da ostvari samo irački narod. Vlada koja bi bila nametnuta stranom vojskom nikad ne bi bila prihvaćena kao proizvod samoopredeljenja, niti kao budući agens samoopredeljenja.<sup>13</sup>

Primeri u vezi sa Drugim svetskim ratom svedoče, međutim, protiv ove poslednje tvrdnje. Ako je nametnuta vlada demokratska i ako se brzo okrene ka otvaranju političke scene i organizuje izbore, ona može izbrisati sećanje na predistoriju nametanja (otuda razlika između zapadnog i istočnog režima u posleratnoj Nemačkoj). U svakom slučaju, humanitarna intervencija pomera argumenat o završetku, zato što je sada rat od početka napor da se promeni režim koji je odgovoran za nehumanost. To može da se učini podupiranjem secesije, kao što su to uradili Indusi u vezi sa onim što je danas Bangladeš; ili svrgavanjem diktatora, što su uradili Tanzanijci sa Idijem Aminom u Ugandi; ili stvaranjem novih vlada, kao što su Vijetnamci

<sup>12</sup> Kad je reč o argumentaciji u prilog upotrebi kopnenih snaga na Kosovu, vidi Buckley (2000: 293–94, 333–335, 342).

<sup>13</sup> Bušov iskaz o zaustavljanju američkog napredovanja; i njegova izjava o pobeđi mogu se naći u Sifry and Gerf (1991: 449–451).

učinili u Kambodži: U Istočnom Timoru, odnedavno, UN su organizovale referendum o secesiji i potom radile na postavljanju nove vlade. Da je bilo kao što je trebalo da bude, cilj intervencije u Ruandi bi sigurno bio smena režima. Načelo pravde bi zahtevalo tu smenu. Ali kakav je to tip pravde? Ko su njeni agensi i kakvim pravilima se rukovode njihove akcije?

Kao što sugeriše primer Ruande, najveći broj država ne želi da na sebe preuzme tu vrstu odgovornosti, a i kada je preuzmu, iz bilo kakvih političkih razlog, one ne žele da se podrede odgovarajućem skupu pravila. U Kambodži, Vijetnamci su zatvorili polja smrti, što je sigurno dobra stvar, ali su oni potom postavili satelitsku vladu, koja će da služi njihovim interesima i koja nikad neće da zadobije legitimnost, niti unutar niti izvan Kambodže, niti okončati unutrašnje konflikte. Legitimnost i završetak konflikta su dva kriterijuma na osnovu kojih možemo da testiramo završetak rata. I jedno i drugo zahteva, u gotovo svim slučajevima humanitarne intervencije, više od obnove predašnjeg statusa quo – koji je, uostalom, izazvao krizu koja je zahtevala urgentnu intervenciju. Legitimnost i završetak sukoba su testovi koji se teško mogu obaviti. Problemi nastaju delimično u vezi sa strateškim interesima, kao što je bilo u vijetnamsko-kambodžanskom slučaju. Ali materijalni interesi takođe figuriraju u velikoj meri: ponovno uspostavljanje vlada je skup posao; ono zahteva angažovanje znatnih resursa, a koristi su u velikoj meri spekulativne i nematerijalne. Ipak, može se ukazati na moralnu korisnost u slučajevima kao što je ovaj. Uspesna i široka intervencija donosi dobrobiti značajnog tipa: ne samo zahvalnost i prijateljstvo, već i povećanje mira i stabilnosti u svetu u kojem nedovoljno prisustvo obe ove stvari košta – i to, ne samo neposredne žrtve. Ipak, svaka posebna zemlja će uvek imati dobre razloge da odbije da snosi troškove ovih dobrobiti; ili će ona da preuzme na sebe taj teret, ali će u tom slučaju pronaći razloge da stvar izvede loše. Zbog toga, nama je još potrebna kritička oštrica pravde.

Argumentat o završetku, sličan je argumentu o riziku: kada nešto uradimo na način koji je proizveo znatne negativne posledice po druge ljude (čak i ako on može da donese i pozitivne konsekvence), ne možemo jednostavno otići. Zamislimo humanitarnu intervenciju koja se završava zaustavljanjem masakra i zbacivanjem zločinačkog režima; ali zemlja je opustošena, ekonomija u ruinama, narod gladan i preplašen; u njoj nema, ni zakona, ni poretka, niti delotvorne vlasti. Snage koje su intervenisale obavile su posao dobro, ali on nije završen. Kako se to može desiti? Da li je cena dobro obavljenog posla to da stičete odgovornost da opet dobro radite, pa onda opet...? Delo vrljih nikada se ne završava. To ne izgleda pravično. Ali u realnom svetu, ne samo međunarodne politike, već i uobičajenog morala, to je način na koji stvari funkcionišu. Razmotrimo avganistansko-ruski rat: američka vlada je intervenisala na snažan način, boreći se opunomoćenjem i konačno je ostvarila pobedu: Rusi

su bili prinuđeni da se povuku. To je bila poslednja bitka u hladnom ratu. Američka intervencija je nesumnjivo bila motivisana geopolitičkim i strateškim interesima; uvođenje da je avganistanska borba bila rat za nacionalno oslobođenje protiv represivnog režima, moglo je igrati ulogu u motivisanju ljudi koji su ovu borbu vodili, ali saveznici koje su oni našli u Avganistanu, imali su vrlo restriktivnu ideju o oslobođenju.<sup>14</sup> Posle završetka rata, Avganistan je ostavljen u anarhiji i u ruševinama. U tom momentu, Amerikanci su otišli što je sigurno bilo loše, politički i moralno loše; Rusi su se povukli i to je bio ispravan potez. Mi smo delali (relativno) dobro, podupirući ono što je želela većina avganistanskog naroda, a bili smo dužni da nastavimo da delamo dobro; Rusi su delali loše i otišli su; iako su oni dugovali avganistanskom narodu materijalnu pomoć (reparacije), niko nije želeo da ih angažuje opet u avganistanskim poslovima. Ovo deluje neobično, ali to je tačno objašnjenje raspodele odgovornosti. Ali nama je potrebno bolje razumevanje načina na koji ovo funkcioniše (i pitanja zašto to funkcioniše na takav način), bolje razumevanje pravde pri završecima konflikata, kojim bi se zahvatilo aktuelno iskustvo humanitarnih (i drugih) intervencija, tako da zemlje koje se bore u ratovima poput ovih, znaju kakve će njihove odgovornosti biti, ako one pobeđu. Bilo bi od pomoći i to kada bi postojala, što sada nije slučaj, međunarodna institucija koja bi utvrđivala i čak osnaživala ove odgovornosti.

Ta teorija pravde nakon završetka intervencije moraće da uključi i opis legitimne okupacije, promena režima i protektorata – i takođe opis nelegitimnih i amoralnih aktivnosti u svim ovim područjima. Ta kombinacija je ono čemu je pravedni rat od uvek težio: on omogućuje akcije i operacije koje su moralno problematične ograničavanjem njihovih uslova i regulisanjem njihovog ponašanja. Kada se ograničenja prihvate, te akcije i operacije su opravdane i teoretičar pravednog rata mora to da kaže, ma koliko da onda zvuči kao apologeta snaga koje vladaju. Kada se ta ograničenja ne prihvate, tj. kada je brutalnost rata ili postratnog perioda neograničena, on to mora da kaže, i pored toga što će biti nazvan izdajicom i neprijateljem naroda.

Važno je da se ne „ukopamo“ ni u jednoj tački – odbrane ili kritike. Zaista, teorija pravednog rata zahteva da održavamo našu opredeljenost za obe te stvari u isto vreme. U tom smislu, može se reći, da je pravedan rat sličan dobroj vladi: postoji duboka i trajna tenzija između prideva i imenice, ali nikada nužna kontradikcija između njih. Kada reformatori dođu na vlast i učine vladavinu boljom (manje koruptivnom, recimo), onda moramo biti spremni da priznamo to poboljšanje. A kada se oni zadrže na vlasti isuviše dugo i počnu da imitiraju svoje prethodnike, moramo da izložimo kritici njihovo ponašanje. Teorija pravednog rata nije apologija nijednog posebnog rata, ali ni odbacivanje samoga rata. Ona je usmerena na to, da bude

---

<sup>14</sup> Artyom Borovik (1990) daje korisno, mada izrazito lično objašnjenje o ruskom ratu u Avganistanu; vidi i Goodson (2001).

otvorena prema konstantnom preispitivanju i imanentnoj kritici. Nama je takav pristup neophodan, čak i onda kada generali zvuče kao teoretičari, i siguran sam da će nam to uvek biti.

## Literatura

- Augustine. *The Political Writings of St. Augustine* Ed. Henry Paolucci. Chicago: Henry Regnery Company, 1962.
- Borovik, Artyom; *The Hidden War: A Russian Journalist's Account of the Soviet War in Afghanistan*. London: Faber and Faber, 1990.
- Boswell, James. *Life of Samuel Johnson LL. D. Great Books of the Western World*. Vol 44 Ed. Robert Maynard Hutchins. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- Buckley, William Joseph. *Kosovo: Contending Voices on Balkan interventions*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Camus, Albert *The Rebel*. Trans. Anthony Bower. New York: Vintage, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Caligula and Time Other Plays*, Trans. Stuart Gilbert. New York: Vintage, 1958.
- Dean, Herbert A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.
- DeCosse, David E., ed. *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York: Doubleday, 1992.
- Goodson, Larry P. *Afghanistan's Endless War: State Failure, Regional Politics, and the Rise of the Taliban*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- Hartle, Anthony E. *Moral Issues in Military Decision Making*. Lawrence: University Press of Kansas, 1989.
- Johnson, James Turner. *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religions and Secular Concepts, 1200–1740*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Sifry, Micah L., and Cerf, Christopher, eds. *The Gulf War: History, Documents, Opinions*. New York: Times Books, 1991.
- Smith, Michael Joseph. *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986.
- Vitoria, Francisco de. *Political Writings*. Eds. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1977.

## Zločin agresivnog rata\*

Sporazum o Nirnberškom Tribunalu, Povelja UN i Rezolucija generalne skupštine 3314 (usvojena u decembru 1974), u svim tim aktima agresija se definiše kao zločin i daje se određeno značenje njenoj prirodi. Ali te definicije su rasplintute, minimalističke i u njima nema istorije bogate ilustrativnim primerima. Bilo je mnogo ratova od 1945. Koji od njih su bili agresivni ratovi? Mnogi se verovatno uklapaju u minimalističku definiciju, ali ja sam sklon stavu da se samo neki od njih s pravom mogu nazvati agresivni ratovi.

Jedini ratovi koje su UN nazvale agresivnim jesu severnokorejska invazija na Južnu Koreju i kasnija kineska intervencija. (Do sada, ta reč nije upotrebljavana za irački napad na Kuvajt 1990. koji je opisan samo kao „prekršaj međunarodnog mira i bezbednosti“).<sup>1</sup> Od Nirnberga nijedan vladin zvaničnik nije predat sudu zbog optužbe za agresivni rat. Ne mogu da se upuštam u pravnu analizu tih slučajeva, jer to nije moj posao. Mislim da nam je potrebna, pre svega, moralna analiza. Postoje dobri razlozi zbog kojih je razvoj teorije pravednog rata prethodio razvoju međunarodnog prava o ratu. Pravni tekstovi mogu samo nesavršeno i nepotpuno otelotvoravati naše moralne ideje, ali bez moralnih ideja, ne bismo mogli da pišemo pravne tekstove.

Dakle, šta je specifično loše u činu agresije? Ranije sam tvrdio da je loše prisiljavati ljude da se bore i umiru prilikom odbrane države koja štiti njihov zajednički život i teritoriju na kojoj se zajednički život odvija (on se negde mora odvijati). Nije reč samo o prelaženju granice koja nas deli od sfere lošega, već i o pretnji – zajednici i njenim članovima – koje to prelaženje označava. To je razlog zbog kojeg, kako sam pisao, „postoji čudno siromaštvo u jeziku o međunarodnom pravu. Ekvivalentni napadu, oružanoj pljački... napadu sa namerom da se ubija, ubija u svim mogućim razmerama, imaju samo jedno ime. Svako nasilje nad teritorijalnim integritetom ili političkim suverenitetom nezavisne države, naziva se agresija“.<sup>2</sup>

\* The Crime of Aggressive War, *Washington University Global Studies Law Review*, Vol. 6, 2007, 635–643.

<sup>1</sup> S. C. Res. 660, pmb. UN Doc. S/RES/0660 (2. avgust, 1990)

<sup>2</sup> Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations* 51–52 (2. izdanje 1992).

Da ne bi bilo nesporazuma, Rezolucija Generalne skupštine UN 3314 drži da je agresija samo „najozbiljniji i najopasniji oblik nelegalne upotrebe sile“, ali ne specifikuje druge forme.<sup>3</sup> A lista činova koji predstavljaju agresiju, mada kratka, uključuje prilično mnogo od svake zamislive upotrebe sile protiv druge države.<sup>4</sup> Na neki način, to je osetljiva pozicija: svaki od tih „agresivnih“ činova može da opravdava oružani otpor (zbog vrednosti koju pripisujemo zajedničkom životu), a otpor u tim slučajevima nužno stavlja pojedinačni život na kocku. Šekspir iznosi kritičnu tačku:

Jer se dva kraljevstva nikad ne boriše  
Bez velikog prolivanja krvi,  
čija je svaka nevina kap jad,  
bolna žalba na tog čija zla  
mačeve oštre, stvarajući pustoš  
među smrtnicima tako kratkog veka.<sup>5</sup>

Ali ovaj argument zavisi od toga da li postoji zajednički život vredan branjenja (to je ono što realno „oštri mačeve“) ili država koja ga organizuje i štiti. Ako kraljevi podanici nisu voljni da se bore za kraljevstvo, onda neće biti „prolivene krvi“, a ako je kraljevstvo brutalna tiranija, onda o zlodelima njegovog napadača, ne treba da se brinemo.

Pravni tekstovi, kao što su Povelja UN, ne priznaju i verovatno ne mogu da priznaju, da argument o agresiji zavisi od prethodnog argumenta o političkoj legitimaciji. Sve nezavisne države, sigurno sve članice UN imaju istu legalnu vrednost. Ali, one nemaju istu moralnu vrednost. I sudovi koje donosimo (ili treba da donesemo) kada je neka posebna država napadnuta ili okupirana, moraju da vode više računa o moralnoj vrednosti te države nego o pukom faktoru napada ili invazije. To je, u svakom slučaju, ono što želim da zastupam u ovom tekstu, a argumentacija će zahtevati da se pravi razlika između agresivnog prelazaka granice i prelazaka drugačijeg tipa – koji mogu biti i pravedni i nepravedni, legalni i nelegalni. Najviše sam zainteresovan za prelasku granica koji su nepravedni i možda nelegalni, ali koji nisu isto što i zločin agresije.

Priznajem da ono „mi“ koje je ovde posredi – u iskazima kao što su » sudovi koje donosimo“ – jeste nešto što poseduje neizvesnu dimenziju. Neki ljudi insistiraju na isključivoj relevantnosti brutalnog čina. Prema njima, svaka „invazija ili atak oružanih snaga neke države na teritoriju druge države“ predstavlja zločinački akt agresije.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> G. A. Res. 3314 (XXIX) aneks, UN Doc. A/RES/29/3314 (14. decembar, 1974.).

<sup>4</sup> Id. članovi 2–3

<sup>5</sup> William Shakespeare, *Henry V*, čin I, sc. 2, 24–28 (Cambridge University Press 2005), 1623. (Prevedeno prema V. Šekspir, *Henrik Peti*, Kultura, Beograd, 1963).

<sup>6</sup> G. A. Res. 3314 (XXIX), član 3, UN Doc. A/RES/29/23314 (14. decembar, 1974.).

Ključno obeležje navedenih reči, preuzetih iz Rezolucije Generalne skupštine UN 3314, da „država“ koja je ostvarila korist<sup>7</sup> nije imala prava na to, po svojim političkim i moralnim atributima. To je verovatno nužno obeležje definicije UN, ali zahteva od nas da invazije i napade nazovemo kriminalnim činom i onda kada bi neko od nas mogao da poželi da pohvali napadače, ili da ih izloži kritici na neki drugi način. Kao pristalica ove poslednje grupe, pokušaću prvo da napravim razliku između kriminalno agresivnih i hvale vrednih slučajeva – i da zatim, kao drugo i kao još važnije, sugerišem da može da postoji čitav spektar slučajeva između ovih dveju vrsta.

U delu *Pravedni i nepravedni rat*, izneo sam sličan argumenat opisujući skup izuzetaka u odnosu na „legalističku paradigmu“ (koja insistira na čistom fakti).<sup>8</sup> To je, čini mi se, dobar način argumentisanja, ali ne jedini. Na osnovu određenog broja izuzetaka i razlika među njima možemo da se pozivamo, ne samo na jedinstveno moralno pravilo i skup slučajeva na koje ne želimo da primenimo pravilo, već i na moralni kontinuum koji se širi, recimo, od nečega kao što je nemački napad na Poljsku (jasan primer agresije) na nešto što je slično NATO odbrani Kosova (pravedan rat, po moje mišljenju). Kosovo je pogodan primer za testiranje; vratiću se na njega, a potom ću da razmotrim američki rat u Iraku.

Moj cilj je da pluralizujem jezik osude i kritike, (a možda i jezik odobravanja, iako se na to neću usredsređivati). Zajedničko obeležje tog jezika je da jedinstvene reči, kao što je to bio termin „komunista“ 1950-ih, ili „terorista“ danas, počinju da služe širokim retoričkim svrhama. Političari mogu naći da je ugodno da svoje oponente nazivaju komunistima ili teroristima, mada se mnogi od njih ne uklapaju u iole ozbiljniju definiciju tih termina. To je praksa kojoj se moramo odupirati. Moralno/politički svet je složen i on zahteva jezik koji će izražavati tu složenost. To važi i za moralno/pravni svet, u kojem je agresija reč koja se upotrebljava za osudu oružanih napada – mada UN predstavljaju izuzetak, pošto su veoma oprezne kada je reč o osudi bilo čega.

Ali ta reč se uobičajeno upotrebljava u debatama u Savetu bezbednosti i Generalnoj skupštini, ako ne u formalnim rezolucijama UN. Ipak, postoje činovi rata o kojima sigurno moramo da se brinemo i možda da ih osudimo, ali koji se ne nazivaju agresivnim. Ali, zašto bismo ikad mislili da neki napad na suverenitet, teritorijalni integritet ili političku nezavisnost druge države nije agresija? Jedan dobar razlog (mada mi on neće pomoći da uspostavim kontinuum) jeste taj, što je taj napad blagovremeno usmeren protiv neposrednog napada druge strane, napada za koji se zna sa izvesnošću da će doći uskoro – tako da je država koja je blagovremeno napad-

---

<sup>7</sup> Id.

<sup>8</sup> Vidi Walzer, *suprabeleška 2*, poglavlje 6.

nuta već kriminalna država (ili gotovo kriminalna država). Nasuprot preventivnim ratovima, usmerenim na udaljene i spekulativne pretnje, blagovremeni napadi su obično opravdani, i kada se ne uklapaju u definiciju agresije.

Pravo na blagovremenost predstavlja implicitni izuzetak od pravila, koje zabranjuje nekoj državi da prva napadne; ono se uzima kao nešto što se izvodi neposredno iz prava na samoodbranu, tako da blagovremeni napadi stoje, tako reći, uz defanzivne ratove. Ako ovo pravo nije bilo uključeno u izvorni Nürnberg i deklaracije UN, onda je ono učitano u njih – najkasnije posle blagovremenog izraelskog napada na Egipat 1967. (iako se uverljivost ovog primera izvodi iz velikog neuspeha UN, uprkos prisustvu njenih snaga na Sinaju, da zaustavi egipatsku mobilizaciju).

Ali moj primarni cilj je da ispitam napad države A na državu B, kada se B još nije upustila u planiranje napada na A – i moguće je da nije uopšte zainteresovana za takav napad, ni sada ni ubuduće. Čak i u tom slučaju, želim da zastupam stav da, ako je napad države A motivisan urgentnim humanitarnim razlozima, ako je on usmeren na to da zaustavi masovno ubijanje ili etničko čišćenje u državi B, bilo bi pogrešno nazivati takav napad agresijom – iako se takva kvalifikacija, ponovimo, uklapa u definiciju UN. Možemo da se odnosimo prema tom scenariju kao prema drugom implicitnom izuzetku: zločinačka vlada nije zaštićena doktrinom o suverenitetu. Alternativno, ratovi kojima se brane drugi, slični su u moralnom pogledu ratovima iz samoodbrane – štaviše, oni su još pravedniji, tako da, ako postoji kontinuum, oni bi mogli da predstavljaju jednu od završnih tačaka. To je argumenat za humanitarnu intervenciju; on se javlja još u pravnim knjigama iz 19. veka i mnogi poznavaoi međunarodnog prava bi ga verovatno prihvatili, uprkos činjenici da ga UN nisu nikada ratifikovale.

NATO intervencija na Kosovu naziva se agresivnim ratom, ali većina posmatrača priznaje njenu moralnu legitimaciju. Rečeno mi je da je nemački filozof i društveni teoretičar, Jürgen Habermas, ovu intervenciju opisao kao „nelegalnu, ali moralno opravdanu“. Kada se ova dva suda uporede, nelegalnost bleđi. Moralno značenje agresije zahteva da postoji zajednički život koji se odvija na tom komadu teritorije, koji data država štiti, a država koja napada, ugrožava. Odmah se može videti da se intervencija na Kosovu uklapa u definiciju agresije UN, ali ne i moralno značenje te intervencije.

Kosovo je bilo deo suverene države Jugoslavije, kojom se vladalo iz Beograda, tako da je NATO rat bio i napad na jugoslovensku teritoriju i na jugoslovenski suverenitet. Ali nije bilo zajedničkog života Srba i Kosovara, niti je beogradski režim štittio taj zajednički život, čak ni fizičke živote Kosovara: u 1999. on je stvarno predstavljao veliku pretnju i jednoj i drugoj stvari. NATO nije težio ničem drugom do okončavanju te pretnje i uspostavljanju političkih aranžmana koji će jemčiti da se ona neće ob-



noviti. Iako je NATO sigurno izvršio nasilje nad teritorijalnim integritetom Jugoslavije, on nije ugrozio opstanak srpske nacije. Otuda taj rat nije bio, sa moralnog stovišta, akt agresije. On, takođe, nije zlo delo nekog manjeg nivoa; njegova „moralna nužnost“ je njegovo puno opravdanje.

U isto vreme, kao što kritičari ovog NATO rata pokazuju, masovnih ubistava nije bilo na Kosovu 1999; postojala su ubijanja i silovanja usmerena na terorisanje populacije, ali nije postojalo ništa što bi bilo uporedivo sa recimo masakrima koja su se događala u Ruandi 1994. (gde se nije intervenisalo); zapravo, stvari nisu stajale tako loše kao u Bosni nekoliko godina ranije. Ali glavni agens masovnih ubistava i silovanja u Bosni bio je takođe glavni vojni akter na Kosovu, tako da je to moralo predstavljati velikim delom opravdanje za rat. Čak, iako, insistiramo, kao ja, da su vojne intervencije jedino opravdane u ekstremnim slučajevima, ekstremna situacija u Bosni, učinila je ekstremnu situaciju na Kosovu neposrednom i velikom. Stid koji su mnogi ljudi na Zapadu osetili, posmatrajući ono što se događa u Bosni, doveo ih je do uverenja da treba obezbediti da se te stvari više ne dogode – što ih je podstaklo na delanje.<sup>9</sup> Evo, još jednom, argumenta za blagovremenu intervenciju, koja ima oblik koji sam već opisao: ako se samoodbrana može braniti, onda se može i njena verzija data u obliku blagovremene intervencije. Ako je humanitarna intervencija opravdana, onda tako stoje stvari i sa blagovremenom intervencijom, kao jednom od njenih verzija. Još se nalazimo na dalekom kraju kontinuuma.

Kada razmatramo ratove koji se ne mogu konkluzivno nazvati „moralnom nužnošću“, počinjemo da se krećemo duž kontinuuma (od pravednog ka nepravednom). Šta reći o napadima na vlade koje su započele program progona i terora koji bi se jednog dana mogao završiti masovnim ubistvima, mada to još nije slučaj. Šta sa vladama koje su počinile masovne masakre u prošlosti i koje bi mogle to učiniti opet? Šta sa vladama čija se uobičajena brutalnost zaustavlja na ivici masovnih ubistava? I kakav odnos treba da imamo prema ratovima koji zbacuju brutalne i zločinačke režime, ali rezultiraju u još većoj brutalnosti i masakrima? Da li je moguće opisati seriju ratova i vojnih intervencija koji nisu agresivni – oni se uklapaju u pravnu definiciju, ali ne i moralno značenje njihovog učinka – iako neki od njih mogu biti nepravedni?

O vojnoj intervenciji u ovim poslednjim slučajevima može se misliti kao o preventivnoj intervenciji. I ne sledi li iz toga, pošto preventivni rat usmeren na pretnju koja se može, ali i ne mora materijalizovati, ne može biti opravdan, da preventivna intervencija, usmerena na sprečavanje masakra, koji može, ali i ne mora da se desi, takođe ne može biti opravdana? Ovde postoji razlika koja je vredna pomena: pomeranja u balansu moći koja ojačavaju državu A u odnosu na državu B mogu ukazivati na

---

<sup>9</sup> Vidi generalno *Just Intervention* (Anthony Lang, ed, 2003); *Ethics And Foreign Intervention* (Deen K. Chalteejee & Don E. Scheid eds. 2003).

udaljenu opasnost od prinude ili invazije – to je klasični argumenat za preventivni rat. Ali nema nikakvog neposrednog iskustva povrede. Nasuprot tome, tipovi režima koji mogu, ali i ne moraju da počine i masovni masakr već su brutalni i okrutni, već su povredili mnoge svoje podanike. Čini mi se, da bi prevencija ovde bila loša; obična brutalnost nije još opravdani razlog za vojni napad. Kada bi to bio razlog, imali bismo daleko više povoda nego što je to neophodno da bismo bili bezbedni. Države ne mogu nametati rizik rata drugim državama, izuzev u slučajevima humanitarne urgentnosti.

To je opšte pravilo. Treba li to okvalifikovati dodatnom informacijom – na primer, kada se argumenat za prevenciju poziva na činjenicu da je dati režim već počinio masovna zverstva, u nedavnoj prošlosti, tako da se s pravom može reći da predstavlja pretnju u bliskoj budućnosti? Takav slučaj pada negde između prevencije i blagovremene intervencije. Možda ovde treba raspravljati o onome što bi se moglo nazvati „opcionalnim“ ratom – čija bi pravednost ili nepravednost zavisila od sasvim preciznih i otuda teških kalkulacija o verovatnoj „kolateralnoj šteti“ i o verovatnim političkim posledicama. Sklon sam stavu da „period stvarne ekstremnosti“ ili situacije koje zahtevaju neposredan odgovor, predstavljaju jedine primere u kojima je vojna akcija opravdana. Lista prošlih zločina i verovatnoća budućih zločina može da predstavlja povod za upotrebu sile nedovoljnu za rat – embargo i zone zabranjenog leta, nametnuti Iraku posle prvog zalivskog rata i posle masakra šiita na jugu, ilustrativni su primeri. Ali to nije predmet mog razmatranja, ma koliko se vojne akcije, nužne za osnaživanje takvih sankcija, verovatno uklapaju u pravnu definiciju agresije (ali nisu faktički agresivne). Želim da se usredsredim za sada na armije koje prelaze granice i bombardere koji lete iznad gradova.

Zamislimo napad ovog poslednjeg tipa, nazvan preventivnim, usmeren na tiranski i brutalni (ali u tom monetu ne i zločinački) režim. Dopustite da pretpostavimo da su napadi poput ovih nepravedni, ali da li oni predstavljaju zločin agresije? Jedan od načina da razrešimo ovo pitanje jeste da razmotrimo namere ovog napadača. Naravno, namere je teško izračunati čak i prema drugim pojedincima; njihov je još teže utvrditi, ukoliko se one odnose na državu i vlade. U klasičnim slučajevima agresije: nemački napad na Poljsku, Italije na Etiopiju – ključna namera je osvajanje i potčinjavanje, koja sa velikom jasnoćom, dovodi zajednički život nacije koja predstavlja žrtvu u opasnost. U klasičnim slučajevima humanitarne intervencije – invazija Vijetnama na Kambodžu ili Indije na Pakistan – centralna namera je da se zaustavi ubijanje. Ali to nisu nikad jedine namere. Da li je to od važnosti za oba skupa slučaja, ukoliko su druge namere prisutne, ukoliko su motivi pomešani, kao što je to najčešće slučaj u političkom životu? Pretpostavimo u slučajevima agresije, da agresori veruju da delaju u skladu sa božjim zapovestima ili da ispunjavaju svoju istorijsku misiju ili

da donose civilizaciju varvarskim narodima. Pretpostavimo, u slučajevima humanitarne intervencije, da se napadači nadaju da će ostvariti neku stratešku prednost ili da će uspostaviti „prijateljsku“ (satelitsku) vladu. Da li bi ovo predstavljalo razliku? Ne, čini mi se, ukoliko je ono što nazivam „ključnom“ namerom, stvarno prisutno. Dodatni motivi mogli bi nas voditi tome da ublažimo naše sudove; oni ih neće znatno promeniti.

Razmotrimo opet preventivnu intervenciju protiv brutalnog režima s ciljem, ne da se zaustavi ubijanje, već da se takvo ubijanje ubuduće spreči na početku. Dakle, tu nema namere za osvajanjem i i potčinjavanjem napadnute nacije, već napadač gaji nadu da će da obezbedi strateške i materijalne prednosti kao što su vojne baze ili pristup prirodnim resursima. Napad je loš, prema teoriji pravednog rata, kako je ja razumevam, zbog rizika kojima on izlaže napadnutu naciju i on je loš bez obzira na namere koje su prisutne ili nisu. On je loš zbog onoga što se obično dešava, kada se „psi rata“ puste sa lanca. Generalno pravilo glasi: samo period stvarne ekstremnosti može da opravda nametanje rizika, a to nedostaje u slučaju koji sam opisao. Ipak, „agresija“ nije prava reč za intervencioniste takvog tipa. I, ako je to tačno, onda taj termin ne bi trebalo da bude jedino ime za pogrešan rat.

Razmotrimo sada aktuelni slučaj koji sam upravo opisao apstraktno, američki rat u Iraku. Ne bi se moglo reći da je atak izvršen u martu 2003. primorao narod Iraka da brani državu koja je štitila njegov zajednički život. Zajednički život pod vlašću Sadama Huseina nije postojao. Irački Kurdi pozdravili su napad i poželeti da Amerikanci ostanu sve dok njihova autonomija ili nezavisnost ne bude obezbeđena. Šiiti nisu imali nikakav razlog da brane baptistički režim, ali su uglavnom želeli da Amerikanci odu što pre posle njegovog svrgavanja. Većina Sunita oduprlo se i invaziji i okupaciji, ali nije zajednički život bio taj koji je bio posredi, već pre stari režim i njihova dominantna uloga u njemu. Samo su Amerikanci, moglo bi se reći, stvarno verovali da bi se mogao ostvariti zajednički život svih Iračana – i uz to i demokratska i sekularna država. A to uverenje proizlazilo je, koliko iz neznanja, toliko iz idealizma, što je snažan argumenat protiv invazije. Nametanje rizika je već loše, ali lošost se znatno uvećava, ukoliko oni koji nameću rizike, veoma malo znaju o tome kakvog su tipa ti rizici. Ipak, zbacivanje režima tako užasnog kakav je bio režim Sadama Huseina, ne uklapa se u moralno značenje agresije, jer to nije bio režim koji je najveći broj Iračana hteo da brani. Tek posle zbacivanja oni, ili mnogi od njih, bili su spremni da rizikuju život u ime odbrane jedne ili druge vizije sukcesorskog režima.

Nemačka invazija na Poljsku i NATO intervencija u Jugoslaviji mogle bi se shvatiti kao polarizovani opoziti: prva predstavlja najgori tip nepravednog rata, agresivnog rata; druga najbolji vid pravednog rata, rat vođen s ciljem da se odbrane drugi. Američki rat u Iraku spada negde između – bliže, prema mom mišljenju, nepravednom

polu – i tako uspostavlja grubi kontinuum, duž kojeg bismo mogli da obeležimo druge pozicije, možda mnoge druge. Razmotrimo Foklandski rat 1982. (sa obe strane), izraelsku invaziju na Liban iste te godine i američki napad na Panamu 1989. – nijedan od njih nije visoko stajao na moralnoj skali; nijedan od njih, ne izgleda mi ni kao primer agresije. Ne mogu da dam moralni opis, ili ime, svim mogućim vrstama rata; taj zadatak moraće da sačeka na lingvističkog stručnjaka. Nastojao sam samo da grubo objasnim dve vrste rata. Za sada su to različite pozicije na kontinuumu, proizvod su moralnih argumenata i sudova; one izražavaju neku vrstu kazuistike, iako ne još onog tipa koji će sudije prepoznati. Ali, postojanje moralnog kontinuumu poziva praktične pravnike i pravne stručnjake da načine paralelu između argumenata i sudova, kako bi tako načinili vlastiti kontinuum: spektar nelegalnih upotreba sile i spektar legalnih upotreba, takođe. Sigurno je to posao koji mora da se uradi pre nego što Međunarodni krivični sud bude mogao da razmišlja o sudskom gonjenju političkih lidera za zločin agresije – ili za bilo koje manje zločine. Postoje ljudi, najviše ih je u Evropi, ali ih ima i u Americi, koji žele da počnu sudska gonjenja, iako nisam siguran da oni imaju jasnu ideju o onome šta bi oni sudski gonili (čak i kada bi bili jasni o tome ko ga žele da gone)

Nisam nikad simpatisao ono što Kinezima nazivaju „pročišćavanje imena“, što ne predstavlja ništa drugo do novi način za vladine zvaničnike da govore laži. UN su jednom pokušale da eliminišu reč rat u potpunosti. Svaka vojni prelazak preko granice koji Savet bezbednosti nije odobrio bio bi nazvan zločinom, a odgovor bi bio „policijska akcija“. Prva primena ove lingvističke politike dogodila se u Koreji i to je bio sumoran neuspeh: svaka istorijska knjiga govori o „korejskom ratu“.<sup>10</sup> Ali potez za koji želim da se zalažem, na osnovu načina na koji sam razmišljao i argumentisao, jeste lingvistički revizionizam, a ne pročišćavanje ili eliminacija. Zalažem se za multiplikaciju. Potreban nam je bogatiji moralni (pravni) jezik kako bismo mogli da donosimo iznijansiranije i diferenciranije sudove. To nije nešto što ne bismo mogli da uradimo sada; ja sam to uradio, ili pokušao da uradim. Ali to može da se uradi bolje: obuhvatniji jezik osude (i odobravanja) bi vodio tačnijim percepcijama i deskripcijama moralnog sveta. Ili, pošto će tačnost uvek biti osporavana, to će voditi boljoj argumentaciji o onome što mi, ili bilo ko drugi, čini i treba da čini u moralnom svetu (koji je stvarni svet).

<sup>10</sup> Vidi David Res, *Korea: The Limited War* (1964); Bruce Cummings' *The Origins of The Korean War* (Princeton University Press 1990.)

## Dve vrste vojne odgovornosti\*

Pišući o vojnoj odgovornosti, pokušaću da izbegnem sva referiranja na pitanja slobodne volje, intencionalnosti i teorije delanja. Umesto toga, usredsređiću se na ono što smatram veoma teškim praktičnim problemom u našem razumevanju vojne odgovornosti i u našoj primeni te odgovornosti.

Jedan od ciljeva svake institucionalizovane hijerarhije i posebno birokratskog ili vojnog lanca komandi, jeste rešavanje pitanja odgovornosti. Ko je kome odgovoran i zbog čega? To je ono što, po pretpostavci, organizaciona shema pokazuje. Jednom kada oficir ili vojnik lociraju sebe u toj shemi ili u lancu komandi, on treba da zna tačno ko je njegov pretpostavljeni, a ko njegov potčinjeni i šta može da očekuje od njega.

Razmotrimo sada hijerarhijsku poziciju oficira na srednjem nivou u vreme rata, komandanta odgovornog za donošenje taktičkih odluka. On ima dvostruku odgovornost koja može da se opiše direkcionim terminima. Prvo, on je odgovoran prema *gore* – svojim vojnim komandantima i potom kroz najvišeg od njih, vrhovnog komandanta, suverenom narodu, čiji je on „oficir“ i o čijoj kolektivnoj bezbednosti i zaštiti se on brine. Njegova obaveza je da dobije bitke u kojima se bori ili pre, da da sve od sebe za pobjedu, pokoravajući se legalnim naredbama pretpostavljenih, uklapajući svoje odluke u strateški plan, prihvatajući tegobne ali nužne zadatke, težeći ka kolektivnom uspehu, a ne ka individualnoj slavi. On je odgovoran za neizvršavanje ili loše izvršavanje dodeljenih zadataka i za sve poraze koji su se mogli izbeći. On je odgovoran i svakom od pretpostavljenih u komandnom lancu i u krajnjoj liniji, običnim građanima svoje zemlje koji će verovatno patiti zbog njegovih neuspeha.

Ali postoje i drugi ljudi koji će verovatno trpeti zbog njegovih neuspeha i često, zbog njegovih uspeha takođe – naime, reč je o vojnicima kojima on komanduje. Ukoliko je on odgovoran i prema *dole* – za svakog od njih i za njih sve. Pretpostavlja se da su njegovi vojnici sredstva, kojima će on da obezbedi pobjedu, ali oni su takođe muškarci i žene čiji životi su, zato što ih on upotrebljava, takođe njegova briga. On je obavezan da minimalizuje rizike kojima su izloženi njegovi vojnici, da se bori opre-

---

\* Two kinds of Military Responsibility, *Parameters: Journal of the US Army War College* II, March 1981, 42-46.

zno i mudro, i da izbegava rasipanje njihovih života, tj. da ne istrajava u bitkama koje se ne mogu dobiti, niti da teži pobedama čija cena nadilazi njihovu vojnu vrednost itd. I njegovi vojnici imaju sva prava da očekuju sve to od njega i da ga okrivljuju za svaki propust, nebrižnost i nemarnost koja ugrožava njihove živote.

Dakle, ove dve vrste odgovornosti, prema gore i nadole u lancu komandi, zajedno čine ono što ću nazvati hijerarhijskim odgovornostima oficira. Prihvatam da mogu da postoje tenzije između ova dva skupa odgovornosti i da se ove tenzije obično proživljavaju na bojnom polju. One imaju veze sa činjenicom da oficiri moraju da osećaju da su primarni instrumenti kojima se oni bore – ljudska bića, sa kojima su oni moralno povezani. Ali ne mislim da može doći do neposrednih konflikata i kontradikcija između odgovornosti prema gore i one prema dole. Jer postoji samo jedna hijerarhija, jedan jedini lanac komandi; u principu bar, samo jedna koncepcija pobede i konačno obaveznost prema onima gore i onima dole u lancu komandi kako bi se postigla pobeda. Ne može biti slučaj, dakle, da komandant koji žrtvuje svoje vojnike, sve dotle dok on daje sve od sebe da minimalizuje stepen tog žrtvovanja, čini išta što ne bi bilo njegovo pravo. Kada sam čitao o rovovskom ratovanju u Prvom svetskom ratu, teško sam se mogao oteti utisku da su oficiri koji su slali toliko mnogo vojnika u smrt radi malog dobitka u napadima, koji su sledili jedan za drugim, bili bukvalno ludi. Ali ako je to i bilo tako, ta ludost se ponavljala na svakom hijerarhijskom nivou – sve do nivoa na kojem su politički lideri uporno odbijali svaki kompromis koji je mogao okončati rat. I tako oficiri na donjim nivoima, bar oni koji su brižljivo pripremali svaki naredni napad i odustajali od napada, kada je bilo jasno da će oni biti neuspešni, nisu delali nepravedno, dok se oficiri koji nisu bili brižljivi unapred, niti voljni kasnije da priznaju grešku, mogu s pravom optužiti za nasilje nad svojim hijerarhijskim odgovornostima. Sve je to tačno čak i pod pretpostavkom da je rat u celini ili održavanje rata, bio neopravdan, pa i ako je ovaj način vođenja borbe, bio sulud. Ne mislim da ikad može biti nedopustivo da oficir šalje svoje vojnike u bitku: on je za to zadužen i oni su zbog toga tu.

Ali stvar je drugačija, mislim, kada počnemo da razmatramo oficirsku odgovornost za civilne žrtve bitaka koje on vodi. Kao moralni akter, on je takode odgovoran prema ljudima koji su izvan – prema onima čije živote njegova aktivnost dotiče. Reč je o odgovornosti koju svi mi imamo, pošto smo moralni delatnici, i ona ima, bar na prvom nivou, nehijerarhijski karakter. Nijedna organizaciona shema ne može generalno da determiniše naše dužnosti ili obaveze prema drugim ljudima. Ono što treba da činimo u suočenju sa spoljašnjošću, determinisano je božjim ili prirodnim zakonom ili koncepcijom ljudskih prava ili utilitarnom kalkulacijom u kojoj svačiji interes, a ne samo onih koji su na gornjim i donjim nivoima hijerarhije, mora biti uračunat. Ma koliko ta determinisanost funkcionisala u posebnim slučajevima, jasno

je da dužnosti ili obaveze moralnih aktera mogu doći u konflikt sa zahtevima organizacija kojima služe. U slučaju države ili vojske u ratu, taj konflikt je često dramatičan i bolan. Civili, čiji životi su ugroženi, nisu obično ni pretpostavljeni ni podređeni; oni nemaju svoje mesto u hijerarhiji. Povrede kojima su izloženi mogu biti i često jesu neopravdane i, što je najvažnije, mogu biti neopravdane (to želim da kažem) čak i onda, kada su učinjene tokom vojnih operacija, izvršenih u skladu sa pravilima hijerarhijske odgovornosti.

Distinkcija koju ovde podvlačim između ova dva tipa odgovornosti – hijerarhijske i nehijerarhijske – isuviše su oštre i glatke. Postoji dugoročni napor da se ove druge inkorporiraju u one prve, tj. da se vojnici učine odgovornim u odnosu na svoje oficire za zločine, počinjene protiv civilne populacije, a da se oficiri učine odgovornim u odnosu prema svojim pretpostavljenim (čak i u odnosu na svoje neprijatelje), za zločine koje su počinili njihovi vojnici. To je hvale vredan napor i ne želim da potcenim njegovu vrednost. Ali smatram da treba reći da on nije bio mnogo uspešan. On funkcioniše najbolje u onim slučajevima zločina nad civilima koji su, takoreći, suvišni u odnosu na rat u celini – i u slučajevima u kojima je suvišnost posledica nediscipline. Uobičajena želja komandanta da zadrži komandu nad svojim vojnicima vodi ga težnji da potiskuje nedisciplinu kako najbolje zna i ume i da usmerava svoje vojnike da se ponašaju u skladu sa visokim i konzistentnim standardima. Oni bar to treba da čine: jer najbolji vojnici, najbolji borci ne pljačkaju i ne siluju. Slično tome, najbolji vojnici ne ubijaju neobuzdano civile. Masakri tipa Maj Laj najčešće su rezultat straha i jarosti, a nijedna od tih emocija ne doprinosi maksimumu efikasnosti „ratne mašine“ što vojnici ponekad treba da budu. Slično pljački i silovanju, masakr je vojno i moralno neprihvatljiv, jer on predstavlja gubitak kontrole kao i zločinački čin, tako da je sa njim manje ili više lako izaći na kraj u hijerarhijskim terminima.

Kažem „manje ili više lako“ zato što se čak i suvišni prekršaj često događa u kontekstu zapovesti i pokoravanja: Maj Laj je opet primer. U takvim situacijama se od vojnika zahteva da odbiju zapovesti – nelegalne ili nemoralne naredbe – njihovog neposrednog pretpostavljenog. To odbijanje ne znači osporavanje vojne hijerarhije niti pobunu protiv nje. Najbolje ga je shvatiti kao apel vrhu komandnog lanca preko oficira, koji je njihov neposredno pretpostavljeni, ka pretpostavljenima toga oficira. Zahvaljujući strukturi tog lanca i njegovih ciljeva, svaki takav apel je problematičan i težak, značajan napor za pojedinca koji ga preduzima. Međutim, on funkcioniše unutar konvencija hijerarhijske odgovornosti.

Ali kada je ubijanje civila povezano sa nekom vojnom svrhom, te konvencije, izgleda, da uopšte ne pružaju nikakvo uporište. Ni u slučaju direktnog i namernog ubijanja, kakvo je na delu u opsadnom stanju ili prilikom terorističkog bombardovanja, ni u situaciji slučajnog i nenamernog ubijanja, kakvo je na delu prilikom bombardovanja.

vajna neke vojne mete, a ima za posledicu nesrazmeran broj civilnih žrtava, ne postoji efektivna odgovornost hijerarhijskog vrha ili dna. Ne mislim da pojedinci nisu odgovorni za takva ubijanja, već samo to da u tim slučajevima ne postoji njihova odgovornost koja bi proizlazila iz hijerarhijske sheme ili bar ne postoji *efektivni* hijerarhijski način na koji bi se ona utvrđivala. Ne može se ni na kakav način ukazivati na organizacionu shemu i objašnjavati kome se odgovornost može pripisati. Jer u tim slučajevima, hijerarhija funkcioniše u velikoj meri na način na koji bi ona trebalo da funkcioniše. Tu je reč o pobedama, hajde da tako kažemo, osvojenim pri čudnovato niskoj ceni za vojnike koji su te pobjede ostvarili. Njihov komandni oficir može da pogleda i u gornje i u donje nivoe hijerarhije i osećaće se dobro s obzirom na ono što je postignuto.

Poslednju poentu zapravo treba snažnije naglasiti: oficir može da upire pogled i u gornje i u donje nivoe hijerarhije i da oseća da je učinio ono što je trebalo da učini. On je postigao pobjedu koristeći se svim sredstvima koja su mu stajala na raspolaganju, što je upravo ono što njegovi pretpostavljeni žele da on uradi i ono što mi, kao pripadnici suverenog naroda, želimo da on učini. Pobjedu je ostvario uz najmanje moguće gubitke, kada je reč o njegovim vojnicima, što je bez sumnje ono što oni očekuju da će on da uradi. Na taj način on je zadovoljio moralne zahteve u vezi sa svojom hijerarhijskom pozicijom. Valja pomenuti da su ti zahtevi upravo oni moralni zahtevi, koje je, po predsedniku Trumanu, trebalo ispuniti, kada je odobrio upotrebu atomske bombe u Hirošimi. On je ovu odluku doneo, tako nam je rečeno prilikom njegovog obraćanja na radiju 9. avgusta 1945, u nameri da okonča rat i da spasi živote Amerikanaca. Ovim ciljevima, smatrao je izgleda on, bila je iscrpljena njegova odgovornost. I to nije neprihvatljiv stav, ukoliko se ima u vidu da je on bio vrhovni komandant nacije i vojske u ratu.

Može se reći da je Truman na ovaj način iscrpio puni spektar svoje hijerarhijske, ali ne i puni spektar svoje moralne odgovornosti. Ali on je mogao da ode dalje i da tvrdi – mada je važno istaći da on to nije učinio – da je znao da je lično odgovoran kao ljudsko biće i moralni agens za sve civilne žrtve izazvane njegovom odlukom. Ali, on je mogao još reći da je njegova odgovornost za američki narod u celini i za pojedinačne američke vojnike imala primat nad njegovom odgovornosti za japanske civile zbog njegove hijerarhijske pozicije. Svaki oficir koji se nalazi ispod njega hijerarhijski, mogao je istaći isti argumenat: da su njegova zakletva, data pri stupanju u službu i njegova neposredna obaveznost prema svojim vojnicima odredili ono što je trebalo da učini, bez obzira na druge posledice koje on priznaje. Dakle, ukoliko ovaj argumenat obuhvata istinu, onda ubijanje civila, dok je povezano sa nekom vojnom svrhom, ne bi moglo u većoj meri biti u sukobu sa hijerarhijskim odgovornostima nego što različiti tipovi odgovornosti mogu biti u konfliktu jedni sa drugima. Civilni bi, poput voj-



nika, bili podređeni vojnoj svrhovitosti, a onda podređeni cilju da se učine bezbednim i sačuvaju naši vojnici (i druga strana bi podredila civile na isti način). Kao rezultat toga, oni bi bili inkorporirani u hijerarhiju na njenoj najnižoj tački i priznati unutar sistema hijerarhijske odgovornosti tek onda kada bi bili nepotrebno i suviše napadnuti. Ali ta inkorporacija nije ništa više od akta osvajanja i tiranije. Jer su civili, čiji su životi u pitanju, civili drugih zemalja, koji nemaju nikakvo mesto u ovoj hijerarhiji. Oficir na srednjem nivou kojeg sam razmatrao nije njihov agens; nikakva legalna niti birokratska procedura ne čini ga odgovornim za njih. Niti su oni njegovi agensi, stavljeni pod njegovu komandu, podvrgnuti njegovoj brizi i zaštiti. Zaista, on ih vidi samo onda kada gleda prema spoljašnjosti, izuzetaj iz njegove odgovornosti. I ako on hoće da uzme u obzir njih, njihove interese i prava, morao bi da se okrene od svoje hijerarhijske odgovornosti i da umanjí brigu i zaštitu koju on duguje svojim vojnicima – tj. on bi morao da nametne dodatne rizike svojim vojnicima radi dobra pomenutih civila. Taj konflikt je dakle, realan.

Pošto je taj konflikt realan, od vitalne važnosti je da on bude posredovan nekom institucionalnom formom. Ali ne znam za neki laki ili očigledni način specifikacije odgovarajuće forme, da njeno uspostavljanje, ni ne pominjem. Idealno gledano, armiju treba da nadgleda i proverava nešto što je slično civilnom nadzornom bordu. Ali ako razmislimo o mestu koje takvi bordovi u kontekstu policijskih odeljenja u nekim od naših glavnih gradova imaju, odmah se mogu videti problemi koji bi nastali u slučaju da je reč o armiji. Jer dok nadzorni bord predstavlja civile kao potencijalne žrtve policijskog nemara ili brutalnosti, ti isti civili su takođe poslednji poslodavci policije. Oni biraju gradonačelnika koji postavlja šefa policije, itd. Oni imaju mesto u urbanom lancu komandi, možda dvostruko mesto, na vrhu i na dnu toga lanca. Ali građani drugih zemalja nemaju, kao što sam upravo pokazivao, nikakvo mesto u lancu, niti ikakva ovlašćenja nad političkim liderima koji imenuju armijske generale. Oni su potencijalne žrtve i to je sve što oni jesu, i ne možemo da ih zamislimo kao efektivno predstavljene u bilo kojem civilnom nadzornom telu.

Oni bi mogli biti predstavljeni na međunarodnom nivou, preko nekog suda poput Nirnberškog tribunala posle Drugog svetskog rata. Ali interesantno obeležje odluka, koje su donosili Nirnberški sud i s njim povezani sudovi, ogleda se u tome što one nisu išle toliko daleko da bi nametale vojnicima nehijerarhijske odgovornosti. One su, uglavnom, funkcionisale na marginama moralnog prostora, optužujući pojedinačne oficire za ubijanje talaca, bespomoćnih mornara u vodi, kao i ratnih zarobljenika. Ali one nisu optuživale nikoga za opsadno stanje ili terorističko bombardovanje ili za bilo kakvo nepoštovanje života civila. Delimično je to bilo zbog toga što ovi oblici ratovanja nisu ni na koji način bili specifični za Nemce. Delimično je to bilo zbog toga što je pravni status ovih oblika ratovanja u najboljem slučaju bio

neizvestan i nedovoljno određen. Tradicionalno, po zakonima rata, hijerarhijske odgovornosti su dominirale nad nehijerarhijskim odgovornostima. Savremene revizije prava, u Ženevi 1949. i opet 1978. nisu radikalno dovele u pitanje tu dominaciju.

Moram, dakle, da zaključim da nehijerarhijske odgovornosti oficira, u ovom momentu, nemaju zadovoljavajuću institucionalnu formu. Neće je ni imati sve dok ih ne uključimo sistematski u naše shvatanje onoga što vojna služba zahteva. Razumljivo, to bi trebalo da bude lakše izvodivo u eri, u kojoj su mnogi ratovi – politički ratovi, koji se vode za lojalnost civilne populacije u istoj meri, koliko i za kontrolu zemljišta i resursa. U takvo vreme, odgovornosti prema spolja i prema vrhu, često će se podudarati ili bar preklapati daleko ekstenzivnije nego u vreme konvencionalnih ratova. Onda smišljeni zločini, kao i prekršaji nediscipline dolaze pod lupu hijerarhijskog preispitivanja. Ali u svim vremenima, u konvencionalnim i u političkim ratovima, treba da od oficira zahtevamo da uvažavaju vrednost civilnih života, te otuda treba da odbijemo da poštujemo oficire koji propuštaju da to čine, čak i onda, ako na taj način ostvare velike pobeде.

„Vojnik, pisao je general Daglas Mek Artur u vreme Jamaškitskog suđenja, ... jeste odgovoran za zaštitu slabih i nenaoružanih. U tome se nalazi sama njegova suština i razlog njegovog postojanja... to je sakralna dužnost“. No, ja smatram da je to preterana tvrdnja. „Razlog“ soldatisanja jeste pobeда, a „razlog“ pobeđe je zaštita vlastitog naroda, a ne drugih ljudi. Ali drugi su tu – obični građani neprijatelja i neutralnih država – a mi nismo superiorna bića koja mogu redukovati opasnosti po nas njihovim ubijanjem: sigurno je da vojnici ne smeju to činiti. Životi drugih mogu i ne moraju biti sakralna dužnost, ali oni su sastavni deo obične odgovornosti kad god delamo na način koji ih ugrožava. I mi moramo da stvorimo prostor za tu odgovornost unutar specijalnijih razloga rata koji se mogu lakše institucionalizovati. Pošto je najneposrednija i najproblematičnija moralna tenzija konflikt između odgovornosti usmerenih prema spolja i prema nižim nivoima, između odgovornosti prema neprijateljskim civilima i odgovornosti prema vlastitim vojnicima, to znači pre svega, da se mora insistirati na rizicima koje vojnici moraju da prihvate i koje njihovi oficiri moraju zahtevati. Ne mogu detaljnije da razmotrim te rizike. Potrebna nam je izvesna osetljivost, koju lanac komandi ne iznosi na videlo niti nameće. Bez sumnje, ta osetljivost će učiniti vojnu službu težom nego što je sada, a ona je već težak poziv. Ali zbog patnji koje često vojna služba proizvodi, moralna filozofija ne može imati za cilj njeno olakšanje.

## Terorizam i pravedni rat\*

### I

Počeu tezom da nam teorija pravednog rata pomaže da shvatimo loše strane terorizma, a potom ću razmotriti dve stvari, oslanjajući se na ovaj argumenat – prvo izbor terorizma kao političke strategije, a zatim probleme vezane za borbu protiv njega. Šta može biti loše u „ratu“ protiv terorizma i da li nam teorija o pravednom ratu može biti od pomoći prilikom razmišljanja o ovom „ratu“ – u kojem su kvote prestravljenosti uvek nužne?

Terorizam je nasumično ubijanje nevinih ljudi, u nadi da će to izazvati sveprožimajući strah. Strah može služiti različitim političkim ciljevima, od kojih jedan, kao što ću kasnije pokazivati, može dobro figurirati u pomenutoj definiciji, ili bar, u našem moralnom shvatanju tog fenomena. Ipak, lako se može da zamisli teroristička organizacija koja, kako bi je recimo mogao portretisati Franc Kafka, nema nikakav cilj. Nasumičnost i nevinost ključni su elementi naznačene definicije. Kritika ovoga tipa ubijanja zavisi posebno od ideje nedužnosti, koja je pozajmljena od teorije pravednog rata – i koja se često pogrešno shvata. „Nevinost“ funkcioniše u teoriji kao naučni termin, kojim se opisuje grupa neboraca, civila, muškaraca i žena koji nisu materijalno angažovani u ratnom procesu. Ti ljudi su „nevin“ ma šta njihova vlada i zemlja radile i bez obzira na to da li su oni blagonakloni prema onome što se čini, ili nisu. Opozit „nevinom“ nije „kriv“, već „angažovan“. Neangažovani civili su nevin bez obzira na njihov personalni moral ili politiku.

Ali zašto su civili imuni na napad, dok su vojnici kolektivno izloženi riziku? Prema pravilima *jus in bello*, kada jednom borba počne, sasvim je legitimno ubijati vojnike nasumice, pošto su oni unutar dometa, da tako kažem, kao što je legitimno terorirati one, koji nikad nisu bili unutar domašaja. Ipak, mnoštvo vojnika ne predstavlja stvarne borce; oni opslužuju iza borbene linije; oni su uključeni u transport, snabdevanje hranom, obezbeđivanje zaliha; oni rade u uredima; retko nose oružje. Isto tako, vojnici nisu uvek borci: oni se odmaraju i igraju, jedu i spavaju, čitaju novine, pišu pisma. Neki od njih su u vojsci, zahvaljujući vlastitom izboru, ali neki su tu nevoljno; da je njima data mogućnost za izbor, oni bi odabrali nešto drugo. Kako oni

---

\* Terrorism and Just War, *Philosophia*, Vol. 34, br. 1, januar, 2006. 3–12.

mogu biti podvrgnuti napadu samo zbog toga što nose ime i uniformu vojnika? Zašto nevinost, kao naučni termin, ne opisuje neke od njih? S druge strane, ako se vojnici s pravom podvrgavaju napadu, svi oni, u svako vreme, ako su kolektivno ugroženi, zašto onda civili, kao klasa, ne mogu biti takođe legitimne mete? Ti civili su članovi političke zajednice; zahvaljujući jasnoj većini, oni biraju vlast koja vodi nepravedan rat ili je opredeljena za politiku represije, te dele odgovornost za nemoralne, možda zločinačke akte. Zašto teroristi nisu u pravu kada ističu da članstvo i odgovornost čine civile podložnim napadima?

Ističem ta pitanja ozbiljno, uprkos svom skepticizmu o ozbiljnosti nekih od ljudi koji ih postavljaju. Odgovor mora izaći na kraj sa značenjem članstva u vojsci i u civilnom društvu. Armija je organizovani, disciplinovani, obučeni i izrazito svrhoviti kolektiv, i svi njeni članovi doprinose ostvarivanju tih ciljeva. I vojnici, koji ne nose oružje, obučeni su kako da ga upotrebljavaju i čvrsto su povezani, posredstvom službi koje obezbeđuju, sa stvarnim korisnicima toga oružja. Nije važno da li su oni dobrovoljci ili su regrutovani; njihove individualne moralne preferencije nisu u pitanju; oni su mobilisani za jedinstvenu svrhu i ono što oni čine, u funkciji je ostvarivanja te svrhe. U ime te svrhe, oni su izolovani od opšte javnosti, smeštaju se u kampove i baze, a sve njihove potrebe obezbeđuje država. U vreme rata, oni predstavljaju ujedinjenu pretnju.

Društvo civila nije uopšte slično tome; civili imaju mnogo različitih ciljeva; oni se obučavaju mnogim profesijama i poslovima; oni učestvuju u veoma diferenciranom skupu organizacija i asocijacija, čija je unutrašnja disciplina, u poređenju sa armijskom, obično dosta labava. Civili ne žive u barakama, već u svojim kućama i apartmanima; oni ne žive sa drugim vojnicima, već sa roditeljima, supružnikom, decom; oni nisu u istom starosnom dobu, već predstavljaju i veoma stare i veoma mlade osobe; njih ne opskrbljuje vlast, već opskrbljuju sami sebe i jedni druge. Kao građani, oni pripadaju različitim partijama; imaju različite poglede na javna pitanja; mnogi od njih uopšte ne učestvuju u političkom životu; i opet, neki od njih su deca. Čak ni *levee en masse* ne bi mogla da transformiše ovu grupu ljudi u nešto što bi bilo slično organizovanom vojnom kolektivu.

Ali oni su kolektiv drugačijeg tipa: oni su, zajedno sa svojim sinovima i kćerima u armiji, narod. Da li je to narodstvo etničko ili nacionalno po karakteru ili potpuno političko, sačinjeno samo od građana, to nije važno u ovom slučaju. Oni se identifikuju kao Francuzi, Irci, ili Bugari; oni dele jezik i istoriju i u nekom prozaičnom smislu tog termina, sudbinu. Njihove individualne budućnosti su tesno povezane, a ta veza je posebno čvrsta onda kada je njihova zemlja u ratu.

U teoriji pravednog rata implicitno je sadržana i teorija pravednog mira: ma šta se desilo ovim dvema armijama, ma koja od njih pobedila ili izgubila, ma kakva priroda bitaka bila ili procenat mrtvih i ranjenih, „narodi“ na obema stranama, moraju

da se prilagode tome cilju. Centralni princip *jus in bello*, da civili ne mogu biti mete, niti se smišljeno ubijati, znači da će oni biti – moralno govoreći, – prisutni pri zaključenju rata. To je najdublje značenje imuniteta neboraca: on ne štiti samo individualne neborce, već i grupu kojoj oni pripadaju. Upravo destrukcija te grupe ne može biti legitimna svrha rata, tako da to ne može biti legitimna praksa u ratu. Civili su imuni kao obični muškarci i žene, budući da nisu angažovani u ratnom procesu; oni su takođe imuni kao članovi jedne ljudske zajednice koja nije vojna organizacija.

Postoji delimični izuzetak od ovoga pravila imuniteta koji takođe sugerise njegovu opštu snagu. Ako neka zemlja ne vodi nepravedni rat i bude poražena, ona se može primorati da plati reparacije svojim žrtvama, a taj teret bi se raspodelio posredstvom poreskog sistema na sve građane, bez obzira na njihovu ulogu u ratu ili na njihove poglede na rat. Ali taj kolektivni finansijski teret je jedini teret koji se dozvoljava; mi ne bismo nametnuli građanima poražene države prisilni rad; i mi sigurno ne bismo jednostavno ubili njih zbog njihovog državljanstva. Jedino pojedinci optuženi za specifične ratne zločine mogu da se izvedu pred sud i možda pogube. Svi drugi zadržavaju svoj individualni i grupni imunitet: oni su dobri i ispravni da bi mogli da nastave svoj život i da bi njihova politička ili nacionalna zajednica opstala.

Teroristi atakuju na oba ova imuniteta. Oni ne devalviraju vrednost samo individuuma koje ubijaju, već grupe kojoj ovi pripadaju. Oni signaliziraju političku nameru da razore, ili uklone, ili radikalno podrede ove ljude individualno i taj narod kolektivno. To je dugoročni cilj straha koji oni izazivaju. Otuda, iako su svi teroristi ubice, sve ubice nisu teroristi. Najveći broj ubica smera da ubije specifične ljude; teroristi ubijaju nasumično unutar posebne grupe ljudi. Poruka koju oni šalju, usmerena je na grupu: *mi ne želimo da ste ovde*. Nećemo prihvatiti vas, niti ćemo uspostaviti mir sa vama kao sugrađanima ili partnerima u bilo kom političkom projektu. Vi niste kandidati za jednakost, pa čak ni za koegzistenciju.

To je najjasnija poruka nacionalističkih terorista, usmerena na rivalsku naciju ili religioznih terorista, usmerena na nevernike ili jeretike. Državni terorizam je takođe uglavnom usmeren na neki kolektiv, za koji se misli da je opozicion ili potencijalno takav – ponekad je to etnička grupa, ponekad društveno-ekonomska klasa: Tataři, Kurdi, kulaci, urbana srednja klasa, bilo ko sa koledžskim obrazovanjem itd. Ali ponekad državne agencije pribegavaju organizovanju nasumičnog ubijanja, „nestanka“, hapšenja, torturisanja kako bi terorisali čitavu populaciju svoje zemlje. No, nije masakr ili uklanjanje ono što se signalizuje već tiranija, tj. radikalno potčinjavanje. U stvari, tiranija i terorizam su uvek tesno povezani. Tirani vladaju pomoću terora, kao što je isticao Aristotel.<sup>1</sup> Kada teroristi izvan vlasti osvoje vlast, verovatno će vladati na

---

<sup>1</sup> Aristotle, *The Politics*, 1311a, 131a2–1314a.

isti način; zastrašivanje, a ne rasprava, jeste njihov *modus operandi*. Edmund Berk nije bio u pravu kada je govorio o Francuskoj revoluciji kao celini ili o političkim doktrinama koje su je inspirisale, ali je on sigurno bio u pravu, ocenjujući neke revolucionare – one koji su lansirali teror: „U šumarcima njihove akademije, na kraju vidika, ne vidite ništa drugo osim vešala.“<sup>2</sup>

Ali nije li teror katkad umerenija strategija, usmerena jedino na menjanje politike vlade? Nevini ljudi koji su postali mete, jesu ljudi koje ova vlada, pretpostavlja se, štiti i poruka je ta da će oni biti ugroženi sve dok vlada ne „položi oružje“, dok se ne povuče ili ne pristane na neki skup zahteva. Kada se jednom to desi, ubijanje će da prestane – tako kažu teroristi, a nevini ljudi, oni koji su još živi, neće biti prisiljavani da napuste svoje domove ili da se potčine tiranskom režimu. Razmotrimo američku upotrebu nuklearnog oružja protiv Japana 1945. To je sigurno bio akt terorizma; nevini muškarci i žene ubijeni su u nameri da se raširi strah tom nacijom i da se njena vlada primora na predaju. A ta akcija je išla zajedno sa zahtevom za безусловnu predaju, što je jedan od oblika koji tiranija poprima u ratno vreme. Na kraju, SAD nisu insistirale na безусловnoj predaji, a okupacija Japana nije bila permanentno podređivanje japanskog naroda američkoj vlasti. Ali ovo jedino znači da se poruka koju teroristi šalju, ne ostvaruje uvek kasnije. Ne može biti sumnje da je razaranja Hirošime i Nagasakija impliciralo, u momentu kada su bombe bacane, radikalnu devalvaciju japanskih života i generalizovanu pretnju japanskom narodu.

Ponekad možda ograničavaju ciljeve (a ponekad se možda politički militanti sa ograničenim ciljevima zovu teroristima, ali se ne uklapaju sasvim u definiciju). Razmotrimo slučaj Irske republikanske armije, kako se ona nekada zvala. Cilj njenih članova bio je ujedinjenje Alstera sa Ajrom (Irskom slobodnom državom), tako da su oni bili spremni, zvanično bar, da prihvate alsterske protestante kao manjinu u ujedinjenoj Irskoj. Možda je iz tog razloga veliki deo njihovog nasilja uključivao pokušaje da se ubiju politički lideri, kazne pojedinci zbog „kolaboracije“ sa Britancima i da se bombarduju zgrade koje su simbolizovale strukturu vlasti – pri čemu su se ovi napadi unapred najavljivali kako bi se ljudima omogućilo da izađu napolje. Ali bilo je i nasumičnih ubistava, stavljanja bombi u pabove, na primer, što je ponekad pripisivano odmetničkim elementima unutar organizacije, ali oni verovatno takođe predstavljali IRA politiku.<sup>3</sup> Prihvatimo, ipak, da je politika bila različita, da su svi elementi nasilja bili upereni na posebne ljude. Čak i tom slučaju, ne bih želeo da opravdam IRA nasilje, već samo da sugerišem da, kada ga osuđujemo, „terorizam“ ne bi bio prava reč za to. To nije, uostalom, jedini negativni termin u našem moralnom vokabularu.

---

<sup>2</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolutions in France* (London, J. Dent – Every-man's Library, 1953), 75.

<sup>3</sup> Vidi Maria McGuire, *To take Arms* (New York: Viking Press, 1973).

U svim ovim slučajevima gde je nasilje nasumično, usmereno protiv nevinih muškaraca i žena, njegove žrtve imaju dobre razloge da budu skeptične prema tvrdnjama da teroristi imaju ograničene zahteve. Iz perspektive žrtava, koja je veoma važna, teror je totalizujuća praksa. Nasumično ubijanje implicira univerzalnu ranjivost, i ta implikacija se često realizuje u praksi. Staljinistički teror, da uzmemo očigledan primer, nije bio usmeren na „pobedu klasne borbe u seoskim područjima“ pomoću pretnji kulacima, već na iskorenjivanje kulaka. Alžirski teroristi verovatno su nameravali ono što su postigli – uklanjanje Evropljana sa alžirske zemlje (u tome su imali znatnu pomoć Evropljana). Palestinski teroristi su bili poštene u svojim namerama; oni nisu tvrdili da imaju ograničene ciljeve, mada se ta tvrdnja ponekad upotrebljavala u njihovu korist. Možda bi baskijski teroristi uspostavili vlastitu državu; oni ne nameravaju da razore Španiju, ali oni teže etničkom (i ideološkom) čišćenju baskijske zemlje. Slično tome, revolucionarni teroristi poput raznih „crvenih armija“ iz sedamdesetih bi možda zaustavili ubijanje kapitalista, kada jednom kapitalistički sistem padne. S druge strane, oni pokušavaju da očiste svoju zemlju od njene koruptivne i sada kontrarevolucionarne buržoazije. Izgleda, da je najbolje uzeti ozbiljno signale koje šalju teroristi.

Naravno, većina terorista ne želi da bude identifikovana na osnovu signala koje oni šalju, već pre na osnovu ciljeva koje proglašavaju – ne razaranje, uklanjanje ili radikalno potčinjavanje nacije ili zajednice vere ili društvene klase, već pobjeda u pravednom ratu, nacionalno oslobođenje, ili trijumf njihove religije. I zaista, zašto ih ne bismo identifikovali, pre svega, na osnovu njihovih proklamovanih ciljeva, a ne na osnovu sredstava kojima se koriste? Često sam čuo da rat protiv terorizma nema smisla, pošto je teror samo jedno sredstvo, a ne politika u njenoj celovitosti kao što je, recimo, komunizam ili islamski radikalizam. Ali sigurno da je jedan od najvažnijih razloga za suprotstavljanje komunizmu i islamskom radikalizmu taj što te ideologije nastoje, u realnom svetu, da inspirišu i opravdaju terorizam. Sredstva koja neko bira često ga moralno definišu – kao u slučaju članova organizacija kao što su Murder (ubica), Incorporated (inkorporisani) ili Mafija, čiji dugoročni cilj, stvaranje mnogo novca, prihvataju mnogi drugi ljudi i koji je sasvim prihvatljiv u kapitalističkom društvu. Bez sumnje, ciljevi kriminalnih gangova ne uspevaju da opravdaju sredstva kojima se oni služe, ali, što je jednako važno, ni ciljevi ne služe za identifikaciju aktera. Članovi mafije mogu o sebi da misle kao o biznismenima, ali mi ih s pravom nazivamo gangsterima. Slično tome, muškarci i žene koji bombarduju urbana stambena područja ili organizuju masake ili organizuju „nestanak“ ljudi ili bombaši-samoubice koji izazivaju eksploziju u punim kafeima, mogu sebe da smatraju političkim ili verskim militantima ili javnim zvaničnicima i državnim službenicima, ali mi ih s pravom nazivamo teroristima. I mi se suprotstavljamo njima, ili bi trebalo to da činimo, zato što su teroristi.

Ako imenujemo teroriste po njihovim akcijama, a ne po njihovim pretpostavljanim ciljevima, slobodni smo da podupremo te ciljeve – ako mislimo da su pravedni – i čak da ih aktivno sledimo na neteroristički način. Možemo da podržimo američki ratni napor, iako se suprotstavljamo bombardovanju Hirošime i Nagasakija. Možemo da se zalažemo za nezavisnost Alžira, iako se suprotstavljamo terorizmu FLN. Možemo da zahtevamo stvaranje palestinske države i istovremeno da osuđujemo grupe koje bombarduju izraelske civile. Korektna politika često zahteva dve vrste otvorene kampanje – protiv tlačenja i okupacije, kao u poslednja dva slučaja, i takođe, istovremeno, protiv ubijanja.

Ne verujem da terorizam može uvek da bude opravdan. Ali takođe ne želim da branim njegovu apsolutnu zabranu. „Budi pravedan čak i kada nebesa padaju“, ta deviza nije mi nikada izgledala kao prihvatljiva moralna pozicija. U retkim slučajevima, moguće je ne opravdati, već naći opravdanje za terorizam. Mogu lično sebe da zamislim kako učestvujem u hipotetičkom slučaju jevrejske terorističke kampanje protiv nemačkih civila 1940-ih, ukoliko bi napadi na civile, imali izgleda (faktički oni nisu onda imali velike izgleda) da zaustave masovna ubijanja Jevreja. Argumenti u prilog ekstremizma mogli bi da funkcionišu u istinski ekstremnim okolnostima, ali moramo biti oprezni, pošto terorizam, kao što sam istakao, preti masovnim ubijanjima, čak i onda kada on nema to za cilj. U stvari, ne znam ni za jednu aktuelnu terorističku kampanju koja bi se mogla opravdati na taj način, uprkos zajedničkom ukazivanju na očaj. Standardna opravdanja – da je terorizam oružje slabih, koje se koristi samo kao poslednje sredstvo, u odgovoru na pomalajuću katastrofu, ne funkcioniše.<sup>4</sup> Aktuelni teroristi prete masovnim ubistvom u nameri da se suprotstave ili, bolje, sa pretenzijama na suprotstavlanje, nečemu manjem. I najčešće oni imaju totalizujuće intencije koje njihove akcije nagoveštavaju.

U ovom se ogleda greška terorizma: ubistvo nevinih i stvaranje obezvređenog kolektiva, grupe ljudi i žena koji su lišeni prava na život ili, alternativno, prava na život tamo gde oni žive. Njima se osporava verovatno najvažnija od Četiri slobode, koje su proklamovali 1943. Ruzvelt i Čerčil: sloboda od straha. Specijalno obeležje terorizma sastoji se u širenju nasilja ili pretnje nasiljem koje pojedinci usmeravaju na grupe: muškarci i žene postaju mete zbog njihovog etničkog, religioznog ili klasnog pripadništva – zato što su oni Japanci ili protestanti u Severnoj Irskoj ili Muslimani u Gujaratu ili kulaci u Ukrajini ili Jevreji u Izraelu. Njih čini ranjivim, ne ono što rade, već ono ko su; identitet ih čini odgovornima. I upravo nas ta veza moralno obavezuje da se suprotstavljamo.

---

<sup>4</sup> O ovim izgovorima raspravljam u „Terorism: Critique of Excuses“, u *Arguing about War* (New Haven: Yale University Press, 2004), 51–66.



## II

Terorizam je strategija koja se mora izabrati iz prilično širokog spektra mogućih strategija. Reč je uvek o izboru. Već mnogo godina tvrdim da, kada razmišljam o terorizmu, moramo zamisliti grupu ljudi koja sedi za stolom, raspravljajući o tome šta treba da učine. Nismo proveli ni minuta na tim sastancima, ali znamo za njihove opise i za to da se oni održavaju u svim slučajevima terorističkih aktivnosti. Znamo i za to da su neki ljudi za stolom bili protiv izbora terorizma. Terorizam nije izraz opšte volje irskih katolika ili Alžiraca ili Palestinaca ili Amerikanaca (vodeće ličnosti u američkoj vladi i armiji suprotstavljali su se upotrebi atomske bombe 1945)<sup>5</sup>; on nije nužan proizvod religiozne ili političke kulture. Kao što „azijske vrednosti“, što ističe Amartja Sen, ne daju ovlašćenje za suprotstavljanje ljudskim pravima, tako ni irske, alžirske, palestinske ili američke vrednosti ne zahtevaju prihvatanje terorizma. To je odluka koju jedni podržavaju, a drugi odbacuju.

Pretpostavljam da su argumenti češće stvar mudrosti nego morala, ali ne verujem da su ljudi koji sede za stolom „realisti“ koji naprosto sagledavaju političke pogodnosti ili koji se rukovode vojnim nužnostima. To je standardno stanovište u političkoj nauci i možda u politici generalno, i po tom gledištu moralno opravdanje samo je fasada koja se ubrzano postavlja, pošto su ključne odluke već donete. Ponekad možda „realizam“ predstavlja tačan opis onoga što se dešava u „realnom svetu“, ali želim da sugerišem – provokativno, ali i realistički – da je katkad upravo suprotno tačno: strateški interesi su fasada iza koje militanti i zvaničnici realizuju svoja najdublja političko/moralna uverenja. Ponekad je strategija prurušeni moral (ili nemoral).

Razmotrimo britansku odluku da se bombarduju nemački gradovi. Početkom 1940-ih, britanski političari i generali, sedeći za stolom, raspravljali su o strateškoj bombaškoj politici. Da li cilj RAF-a treba da bude da se ubije što je moguće više nemačkih civila, kako bi se teroriso neprijatelj i zaustavila ekonomija, ili cilj pilota treba da budu jedino vojne mete? Rasprava je vođena, koliko mogu da zaključim iz dostupnih memoara i istorija, potpuno u jeziku strategija, princip imuniteta neboraca nikad nije bio pomenut.<sup>6</sup> Kolika je bila verovatnoća da se pogode vojne mete, prema tada dostupnim navigacionim shemama. Kolike gubitke bi pretrpela avijacija, ukoliko leti danju, kako bi mogla da cilja nešto preciznije? Kakvi su mogli biti vero-

<sup>5</sup> Oponenti su bili genral Dvajt Ajzenhauer i admiral William Leachy. Vidi u Gar Alperowitz, *The Decision to Use the Atomic Bomb* (New York: Knopf, 1995).

<sup>6</sup> Ovdje se oslanjam na Noble Franland, *The Bombing Offensive against Germany* (London, Faber, 1965), Gavin Lyal ed. *The War in the Air* (New York: Ballantine, 1970), Dudley Seward, *Bomber Harris* (Garden City, N. Y: Doubleday, 1985), C. P. Snow, *Science and Government* (The Godkin Lectures at Harvard University) (New York: new American library, 1962) i John Ford, S. J. „The morality of Obliteration“ u Richard Wasserstorm, ed. *War and morality*, (Behemont, Calif.: Wadsworth, 1970), 15–41.

vatni efekti toga bombardovanja na urbana stambena područja, na građanski moral, a onda i na proizvodnju i isporuku vojnih potrepština? Izvan vlasti, nekoliko ljudi postavilo je moralna pitanja u vezi sa politikom bombardovanja; unutar vlasti, kao da je razgovor o moralnim pitanjima bio zabranjen: ovde ne postoji niko osim nas realista! Ali, ako razmotrimo godine nakon rata, ispada da su ljudi koji su favorizovali bombardovanje stambenih oblasti, recimo 1943, bili kasnije savetnici i šefovi kabineta u torijevskim vladama, gde su nastavili da brane „donošenje realističkih odluka“, dok su ljudi koji su se tome suprotstavljali bili na levlci, radeći za laburističke vlade ili za kampanju za nuklearno razoružanje i često iznoseći moralne argumente koje nisu iznosili u vreme rata. Sigurno je da su njihovi strateški argumenti 1940-ih bili delimično rezultat njihovih potisnutih političko/moralnih uverenja – a ne samo njihovih pogleda na „nužnost“ ubijanja civila, ali i njihovih pogleda na ispravnost ili pogrešnost takvog ubijanja. Uostalom, stratezi obično rade na osnovu neadekvatnih i nesigurnih informacija; njihova predviđanja se zasnivaju na veoma grubim procenama o verovatnoćama; ona mogu lako biti drugačija, i ona izgleda bivaju, čak često bivaju onakva, kakva ljudi koji ih donose (ili ljudi za koje se donose), žele da budu.

Tako, kada nam teroristi kažu da nisu imali drugog izbora, da nisu mogli ništa drugo da učine, da je teror bio njihovo poslednje pribežište, moramo se podsetiti na činjenicu da su postojali ljudi koji su sedeli za stolom i raspravljali o svakom od predloga. Takođe moramo da shvatimo da strateške konsideracije nisu bile isključivi, možda ni najvažniji faktor koji je oblikovao ove argumente. Oni su, u stvari, odgovarali na pitanja slična ovim: da li oni priznaju ljudsku vrednost neprijatelja; da li su spremni na kompromisni mir; mogu li da zamisle buduću državu u kojoj dele vlast, ali ne vladaju? To je ono što je stvarno pitanje za stolom, tako da možemo da vidimo, kako se loši terorizam ponavlja u negativnim odgovorima koji dolaze od njegovih zastupnika.

### III

Kada se odluka donese, i teroristi počnu da obavljaju svoj posao, na koji način možemo da se borimo protiv njih? Priprićući da takva borba ima vrednost i neću se upuštati u razmatranje nastojanja da se uradi nešto drugo pod plaštom „rata“ protiv terorizma (kao u ratu u Iraku). Nema te političke stvari, ma koliko vredna bila, koja se ne može iskoristiti za bezvredne i neodgovarajuće svrhe, ali moj predmet ovde je sama stvar, a ne mogućnost za njenu zloupotrebu. Isto tako ne nastojim da opišem nužni politički odgovor na teror. Počecu od pretpostavke da je politički odgovor nužan, ali i da je „borba“, takođe, nužna. Prvi odgovor na pitanje, kako se boriti, jednostavan je u načelu gledano, ma koliko ga je teško dati u praksi: ne teroristički. To

znači bez ubijanja nevinih ljudi i žena. Usredsređiću se na taj princip, koji se izvodi iz teorije pravednog rata – mada je „rat“ protiv terorizma bliži, kao što će se videti, policijskom poslu nego stvarnoj borbi. Ali postoji i drugi odgovor na pitanje, kako se boriti: mora se delati unutar ograničenja ustavne demokratije, baš kao što policija dela, po pretpostavci. Ali konstitucionalizam, kao i politika uzeta generalno, jeste predmet za druge prilike.

Ako nameravate da se borite, morate da identifikujete neprijatelja, tako da je veoma važno reći na samom početku da narod kojeg teroristi navodno predstavljaju nije uključen u teror. Ma kakva bila njihova emocionalna vezanost ili nepovezanost (zna se da su oni često jako povezani), oni nisu materijalni pomagači i utoliko se uklapaju u moj opis civilnog kolektiva. Teroristi imaju materijalnu pomoć, ali su njihovi pomagači posebni ljudi i žene, a ne narod generalno. Posle završetka rata protiv terorizma, kao i posle svakog drugog, narod kao takav moraće da se prilagodi. Teroristi kolektivizuju krivicu druge strane, insistirajući na tome da je svaka posebna osoba uključena u rat ili tlačenje. Antiteroristi moraju se priklanjanju kolektiviziranju na suprotan način, insistirajući na nevinosti naroda generalno. Poput policije, oni moraju da tragaju za posebnim osobama koje planiraju, obezbeđuju materijalnu potporu ili stvarno izvode terorističke operacije. Ta potraga je teža od potrage za legitimnim metama u „običnom“ ratnom stanju. Terorističke organizacije zaista postoje; katkad one izgledaju kao zločinački gangovi, ponekad kao neprijateljske armije, ali su najčešće drugačije i od jednih i od drugih. U svakom slučaju, ma kako bile organizovane, one nisu isto što i „narod“.

Moralna i politička greška je, dakle, sprovesti kolektivno kažnjavanje – razaranja porodica u kojima je bombaš-samoubica živeo, na primer, kao što su to Izraelci činili, pod pretpostavkom da je ta porodica pomagala bombaša, ili da je mogla da spreči bombašku akciju. To može biti tačno, ali uglavnom nije, (uprkos izjavama na koje su članovi porodice bili prisiljeni posle događaja). U unutrašnjem društvu, policiji nije dozvoljeno da dela na sličan način, da demolira kuće mafijinih rođaka, recimo, zato što oni žive odvojeno od porodičnog biznisa; ni armijama ni „specijalnim snagama“ nije dozvoljeno da postupaju tako. Ako je neki rođak saučesnik u zločinu, onda antiteroristi moraju da pronađu način na koji će da uhvate i kazne tu osobu – a ne familiju, selo ili urbano susedstvo. Kolektivna kazna tretira ljude kao neprijatelje, koji se mogu razlikovati jedan od drugog (po svojoj politici, na primer) kao što se mogu razlikovati ljudi u kafeu ili u autobusu koje je napao samoubica-bombaš. I to ide u prilog antiteroristima da se ove razlike iznesu na videlo dana, a ne da se potiskuju.

Teroristi smatraju da ne postoji takva stvar kao „kolateralna“ ili, kao što rečnik kaže, sekundarna šteta. Sva šteta je za njih primarna, tako da oni žele da naprave onoliko štete koliko mogu: što više smrti, to više straha. Tako antiteroristi moraju da

izdvoje sebe, insistirajući na kategoriji kolateralne štete, i time što nastoje da naprave što manju štetu. Ista pravila *jus in bello* primenjuju se na „rat“ protiv terorizma i na rat uopšte: vojnici moraju da ciljaju samo u vojne mete i minimalizuju štetu načinjenu civilima. Ne verujem da doktrina o „dvostrukom efektu“ adekvatno, kako se to obično misli, opisuje ono što se zahteva. Nije dovoljno da se teži samo prvom efektu, šteti naneo vojnim metama, a da se drugoj šteti, nanesej civilima, ne teži. Ova dva efekta zahtevaju postojanje dveju namera: prva, da šteta bude načinjena i druga, da šteta bude izbegnuta. Pravednost zahteva da armija preduzima pozitivne mere, da prihvata rizike za svoje vojnike, kako bi se izbeglo nanošenje štete civilima.<sup>7</sup> Isti zahtev važi i za antiteroriste – i to još jače, pošto su oni koji su angažovani u tom „ratu“ više policija nego vojnici (ili vojnici koji rade policijski posao), a mi više standarde, kada je reč o brizi za civile, zahtevamo od policije nego od armije u borbi.

Ova potreba za brigom takode upravlja praksom koja se počinje nazivati „targetovanim ubijanjem“. Izraelci su tu praksu učinili čuvenom, ali razmotriću američki primer. Prvo opšta naznaka. Ubijanje političkih lidera neprijateljske države se isključuje prema teoriji pravednog rata, kao i prema međunarodnom pravu, zato što se polazi od pretpostavke da će se rat završiti, da treba da se okonča mirovnim sporazumom koji će sklopiti ti isti lideri, koji se retiraju kao reprezentativne ličnosti. Malo ljudi bi se protivilo ubistvu Adolfa Hitlera, ali to je delimično zbog toga što nemamo nameru da pregovaramo s njim. Ali taj argumenat se odnosi samo na *političke* lidere, čelne ljude civilnog kolektiva; on se uopšte ne odnosi na armijske oficire, koji su deo vojno g kolektiva.

Valja pokušati da se ova ista distinkcija napravi u „ratu“ protiv terorizma, čak i kada je ona zamagljena ili nepostojeća. U Irskoj, politička partija, Sin Fejn, uspela je da se odvoji od IRA – „armije“ čiji su članovi bili izloženi napadima, od kojih su političari bili izuzeti. Ako je ova separacija bila pretenzija, kao što su Britanci duže vreme govorili, to je bila korisna pretenzija, pošto su je oni na kraju priznali kada su pregovarali sa liderima Sin Fejna – koji su do tada bili u tesnom odnosu sa Ira militantima. Teško je izračunati kako se treba odnositi prema organizacijama koje pretenduju da imaju odvojene političke i vojne „armije“, kao Hamas u Palestini, gde je zahtev za odvajanjem istaknut tek posle jednog izraelskog napada i potom zaboravljen. Ipak, moglo bi biti mudro podržati tu pretenziju u nadi, da će ona jednog dana zadobiti neku realnost i otvoriti put pregovaranju. Ali ovo je, čini mi se, mudrost, a ne moralni zahtev.

U svakom slučaju, ranjiva izloženost vojnih lidera je jasna. Ako nekoliko britanskih komandosa u Drugom svetskom ratu prede nemačku liniju u severnoj Africi (ili ako nekoliko nemačkih komandosa pređe preko britanskih linija) i nađe put do armij-

<sup>7</sup> Ovu reviziju doktrine o dvostrukom efektu branim detaljnije u *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977), 152–59.

skog štaba i ubije pukovnika, briljantnog taktičara, recimo, koji je planirao sledeći tenkovski napad, ali ne bi učestvovao u njemu, to bi onda bilo „targetovano ubijanje“, ali ne i zločinačko ubistvo.

Sada razmotrimo slučaj petorice alkaidinih militantata (tako su njih opisali američki zvaničnici) koji su otišli u izvidnicu u jemensku pustinju i koji su usmrćeni paklenom raketom u novembru 2002. Zamislimo da se isti takav napad dogodio 10 meseci ranije u Avganistanu. To bi bio akt rata i prihvatanjem stava da su ubijeni ljudi korektno identifikovani, ne bismo o tome ataku mislili kao o nečem što je loše ili problematično. To je sastavni deo strahote rata da ljudi koji su se aktivno angažovali na drugoj strani, mogu biti legitimno ubijeni bez upozorenja. Ponekad je moguće ponuditi im šansu za predaju, ali često, u noćnim prepadima, napadima iz zasede i vazdušnim atacima, na primer, to nije moguće.

Sada zamislimo da se isti takav raketni napad, na iste ljude, koji su krenuli u istu izvidnicu, dogodio ne u Avganistanu, već na ulici u Filadelfiji. To ne bi bio akt rata i ne bi bio legitiman. Bili bismo užasnuti; taj atak bi bio okvalifikovan kao politički zločin, a mi bismo tražili od zvaničnika odgovornost. U Filadelfiji, sumnjivi teroristi bi bili uhapšeni, optuženi i, uz određivanje njihovih advokata, izvedeni pred sud. Oni ne bi mogli biti ubijeni sve dok ne budu osuđeni – a mnogi Amerikanci, koji ne prihvataju smrtnu kaznu, rekli bi: NE, čak i u tom slučaju.

Jemen je negde između Avganistana i Filadelfije. To nije ratna zona, ali to nije ni zona mira – a ovaj opis bi se uklopio u mnoge, mada ne sve, „bitke“ u sklopu „rata“ protiv terorizma. U prostranim područjima Jemena, vladine naredbe ne važe; tu nema policije koja bi mogla izvršiti hapšenja (14 vojnika već je ubijeno u pokušajima da uhvate aktiviste Al kaide) niti sudova u kojima bi zatvorenici mogli da očekuju fer suđenje. Jemenska pustinja je zemlja bezakonja, a bezakonje pruža utočište političkim kriminalcima nazvanim teroristima. Najbolji način da se reši problem pružanja utočišta je da se pomogne jemenskoj vladi da proširi svoju vlast na čitavu teritoriju. Ali to je dug proces, dok urgentnost „rata“ protiv terorizma zahteva neposrednu akciju. Kada je to tačno, ako je tačno, onda ne izgleda moralno neprihvatljivo da se Al kaidini aktivisti „targetuju“ direktno – da bi se uhvatili, ako je to moguće, ili da bi se ubili. U tom pogledu Jemen je bliži Avganistanu nego Filadelfiji.

Ali, postoje dva moralno/politička ograničenja, kada je reč o politici ovoga tipa koja su krajnje važna zato što će vlade, kada jednom nauče da ubijaju, verovatno ubijati previše i prečesto. Prvo ograničenje sadržano je u reči „targetovan“. Moramo biti sigurni koliko god je moguće, bez suda i porote, da su ljudi koje gađamo, stvarno aktivisti Al kaide ili, još opštije, da su oni angažovani u planiranju i izvršenju terorističkih napada. Mete se moraju identifikovati, a rad na identifikaciji mora biti pažljiv i precizan.

Druga granica je bar jednako važna. Moramo biti što je moguće više sigurni da možemo da pogodimo metu, a da pri tome nećemo ubiti nevine ljude u njenoj blizini. Mislim da ovde treba da usvojimo standarde koji su bliži Filadelfiji nego Avganistanu. U ratnoj zoni, kolateralna šteta se ne može izbeći, već se može samo minimalizovati. Teško pitanje u ratu je koliki stepen rizika smo spremni da prihvatimo za naše vojnike u nameri da smanjimo rizike koji se odnose na neprijateljske civile. Ali kada policija goni kriminalce u zoni mira, s pravom joj se ne daje prostor za kolateralnu štetu. U najstrožem smislu, oni ne smeju da povrede civile – čak i onda kada to otežava njihovu operaciju i čak ako zbog toga kriminalci pobegnu.

Grubo rečeno, to mi izgleda kao ispravno pravilo za ljude koji planiraju targetovano ubijanje. Kao i policija, oni nisu stvarno angažovani u bici; oni planiraju svoj napad unapred, ali ga oni mogu opozvati, ako otkriju, recimo, da njihova meta drži dete u krilu (kao u Kamijevom komadu *Pravedni Atentator*<sup>8</sup>) ili ulazi u gomilu ili sedi u stanu koji nije prazan – kao što je očekivano. Oni ne mogu u potpunosti da uklone rizik, kada je reč o nevinim ljudima, i taj rizik će biti veći nego rizik koji izaziva policija u nekom gradu u miru, ali se mora insistirati na maksimalnom ulaganju napore da se taj rizik minimalizuje. Američki napad u jemenskoj pustinji zadovoljio je taj standard; ne znam dovoljno o ubijenim ljudima, ni o ljudima u njihovoj blizini, ni o taktičkim izborima koji su se morali učiniti, da bih zauzeo čvrst stav. Neki od izraelskih targetovanih ubistava zadovoljili su taj standard, ali neki sigurno nisu. Automobil na prometnoj ulici nije dozvoljena meta – kao ni jedan jedini sto u prepunom kafeu. Ako teroristi upotrebljavaju druge ljude kao štitove, onda antiteroristi moraju pronaći način da zaobiđu te štitove, jer bismo želeli da to i policija uradi. Slučaj u kojem je bomba od tone bačena na stambenu kuću u Gazi, kojom prilikom je targetovana jedna osoba, ali i ubijeno gotovo 20 dece, paradigmatičan je primer onoga što ne treba činiti. To se ne može pravdati ratnim pravilima „nišanjenja u cilj“.

Kada ubijanje stekne primat nad targetovanjem, antiteroristi počinju da izgledaju u velikoj meri kao teroristi, a moralna distinkcija kojom se opravdava njihov „rat“ biva dovedena u pitanje. Isto se dešava u unutrašnjem društvu kada se linija između policije i kriminalaca zamagli, zahvaljujući brutalnosti i korumpiranosti policije. Ali važno je istaći ono što se dešava, jer najbolje branimo pomenutu liniju kritikujući i reformišući policiju; tada se ne pridružujemo kriminalcima. Slično tome, ono što je moralno loše u „ratu“ protiv terorizma, ne dovodi u pitanje moralnu izopačenost terorizma. U stvari, to potvrđuje tu izopačenost: treba da naučimo da moramo da osuđujemo ubijanje nevinih ljudi, ma gde se ono dešava, na obe strane linije.

<sup>8</sup> „The Just Assassins“, čin II. Taj komad je uključen u *Caligula and 3 Other Plays*, (New York: Vintage, 1958), 253.

Ova osuda funkcioniše najbolje, čini mi se, ako pođemo od teorije pravednog rata, posebno od njenog priznanja imuniteta neboraca. Ali kao što poslednji deo ovog eseja pokazuje, ne smemo se zaustaviti na teoriji pravednog rata. Treba da manevrišemo između naše koncepcije borbe i naše koncepcije policijske delatnosti, između međunarodnog konflikta i unutrašnjeg zločina, između zona rata i zona mira. *Jus in bello* predstavlja prilagođavanje morala okolnostima borbe, vrelini bitke. Potrebna su nam dalja prilagođavanja okolnostima terora. Međutim, još treba da budemo vodeni, čak i u novim okolnostima, našim fundamentalnim razumevanjem činjenice, kada su rat i ubijanje pravedni, a kada su nepravedni.





3. deo

---

Politika



## Filozofija i demokratija\*

### I

**P**restizj političke filozofije je veoma visok ovih dana. Ona privlači pažnju ekonomista i pravnika, dve grupe stručnjaka koje su najtešnje povezani sa uobličavanjem javne politike, u meri u kojoj to nije bilo na delu već duže vreme. Ona obuzima pažnju političkih lidera, birokrata i sudija, posebno sudija, novom i radikalnom silinom. Poklanjanje ovalike pažnje političkoj filozofiji, nije toliko posledica činjenice da se filozofi bave stvaralačkim radom, već činjenice da se oni bave stvaralačkim radom posebnog tipa – koji, posle dugog prekida, uspostavlja mogućnost za iznalaženja objektivnih istina, „istinskih značenja“, „ispravnih odgovora“, „kamena temeljca filozofa“, itd. Želim da prihvatim tu mogućnost (bez većeg zadržavanja na njoj) i da se potom upitam, šta ona znači za demokratsku politiku. Šta je stanovište filozofa u demokratskom društvu? To je staro pitanje; stare napetosti su na delu: između istine i mnjenja, uma i volje, vrednosti i preferencija, jednoga i mnoštva. Ti antipodni parovi razlikuju se jedni od drugih, ali nijedan od njih nije ravan paru „filozofija i demokratija“. Uzeti zajedno, oni ukazuju na centralni problem. Filozofi polažu pravo na to da njihovi zaključci imaju izvestan tip autoriteta. Narod polaže pravo na to da njegove odluke imaju drugačiji tip autoriteta. Kakav je odnos između ovih dveju pretenzija?

Izneću na samom početku citat iz Vitgenštajna koji, tako nam bar može izgledati, odmah razrešava problem. „Filozof, ističe Vitgenštajn, nije građanin bilo koje zajednice ideja. To je ono što ga čini filozofom“.<sup>1</sup> To je više od tvrdnje o nepristrasnosti u uobičajenom smislu, jer građani su sigurno sposobni, ponekad, za tvrdnje nezavisne čak i od njihovih ideologija, praksi i institucija. Vitgenštajn govori o još radikalnijoj nepristrasnosti. Filozof jeste i mora biti autsajder, čija je pozicija nezavisna, ne samo situaciono (u sudu), već i sistematski (u mišljenju). Ne znam da li filozof mora biti politički autsajder. Vitgenštajn zapravo kaže da je *svaka* zajednica i država (polis, republika, komonvelt, kraljevstvo ili bilo koja druga) sigurno zajednica ideja. Zajed-

\* *Philosophy and Democracy, Political Theory*, br. 9, 198. 379–399.

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Berkeley: University of California Press, 1970), 455.

nice u kojima je filozof najvažniji, a ne građanin mogu, naravno, biti veće ili manje od države. To zavisi od toga šta je to o čemu on filozofira. Ako je on politički filozof – a ne ono što Vitgenštajn ima na umu – onda je država najverovatnije zajednica od koje on mora da se odvoji, ne fizički, već intelektualno i iz perspektive određenog shvaćanja morala, moralno takođe.

Ovo radikalno odvajanje ima dva oblika, od kojih ću da se bavim samo jednim. Prva forma je spekulativna i analitička; oni koji učestvuju u njoj nisu nimalo zainteresovani za menjanje zajednice čije ideje proučavaju. „Filozofija ostavlja sve onakvim, kakvo je“.<sup>2</sup> Druga forma je herojska. Ne želim da poričem herojske mogućnosti za kontemplacije i analize. Može se uvek biti ponosan zbog olabavlivanja odnosa prema zajednici. To nije lako učiniti, ali mnoga važna filozofska dostignuća (svi oblici filozofske arogancije imaju svoje poreklo u odvezivanju). Želim da se usredsredim na izvesnu tradiciju herojskog delanja, živog, čini se, i danas, kada se filozof distancira u odnosu na zajednicu ideja u nameri da je opet pronađe – intelektualno i materijalno takođe, jer ideje imaju konsekvence, tako da je svaka zajednica ideja i konkretna zajednica. On se povlači i vraća se. On je kao zakonodavac u antičkoj legendi, čiji rad isključuje obično građanstvo.<sup>3</sup>

U dugoj istoriji političke misli, postoji alternativa izdavanju filozofa koja je došla do izražaja u angažmanu sofista, kritičara, publicista i intelektualaca. Da ne bi bilo nesporazuma, sofisti koje je Platon izlagao kritici, bili su ljudi bez grada, lutajući učitelji, ali oni ni u kom slučaju nisu bili stranci u grčkoj zajednici ideja. Njihovo učenje oslanjalo se na resurse zajedničkog članstva, štaviše ono je radikalno zavisilo od njega. U tom smislu, Sokrat je bio sofist, mada je verovatno od ključne važnosti za njegovo shvaćanje vlastite misije, kao kritičara, bila činjenica da je on takođe bio građanin: Atinjane bi on manje iritirao da nije bio jedan od njihovih sugrađana-prijatelja. Ali onda su građani ubili Sokrata, demonstrirajući, kako se ponekad kaže, da angažman i prijateljstvo nisu mogući za onoga ko je posvećen trganju za istinom. Filozofi ne mogu biti sofisti. Jer zbog praktičnih i intelektualnih razloga, distanca koju oni postavljaju između sebe i prijateljskih građana mora da se proširi u kršenje prijateljstva. I potom, iz praktičnih razloga, ona mora biti opet sužena obmanjivanjem i tajnovitošću. Tako da se filozof pojavljuje, slično Dekartu u njegovoj *Raspravi*, kao separatista u mišljenju i kao konformista u praksi.

On je konformista bar dotle dok se ne nađe u poziciji da transformiše praksu u nešto što je bliže istinama njegove misli. On ne može biti učesnik u gruboj i neurede-

---

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958), para. 124.

<sup>3</sup> Zbog objašnjenja ove specijalne forme filozofskog heroizma, vidi Sheldon S. Wolin, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory* (Los Angeles: University of California Press, 1970).

noj politici grada, ali može da bude utemeljivač ili zakonodavac, kralj, noćni savetnik ili sudija – ili, što je realističnije, on može biti savetnik takvim ličnostima, šapćući u uvo vlasti. Uobličena samom prirodom filozofskog projekta, on ima malo sluha za pogađanja i uzajamna prilagođavanja. Pošto je istina koju on zna, ili pretenduje na to da je zna, singularna po svome karakteru, on verovatno misli da i politika mora biti ista: koherentna koncepcija, beskompromisno rešenje. U filozofiji, kao i u arhitekturi, a tako je i u politici, piše Dekart: ono što treba objediniti deo po deo, rukom različitih majstora, manje je savršeno od dela samo jedne jedine ruke. Tako, „ona stara mesta koja se, započinjući kao sela, razvijaju vremenom u velike gradove, generalno su ... lošije oblikovana od onih koje jedan inženjer može da iskonstruiše po svojoj volji na uređeni način.“<sup>4</sup> Sam Dekart nije bio zainteresovan za političku verziju takvog projekta – možda zato što je verovao da je jedino mesto, gde on može suvereno da vlada, njegova vlastita svest. Ali, uvek postoji mogućnost za partnerstvo između filozofskog autoriteta i političke vlasti. Razmišljajući o toj mogućnosti, filozof, kao Tomas Hobs, može „gajiti neku nadu da će u ovom ili onom vremenu, ovo moje delo pasti u ruke suverena koji će... imajući potpuni suverenitet... preobraziti ovu istinitu spekulaciju u korisnu praksu“.<sup>5</sup> Ključne reči iz ovih citata iz Dekarta i Hobsa su „iskonstruisati po svojoj volji“ i „potpuni suverenitet“. Filozofsko utemeljivanje autoritarnog poduhvata.

## II

Jedno brzo poređenje može biti od pomoći. Pesnici imaju svoju tradiciju povlačenja i angažmana, ali radikalno povlačenje nije rašireno među njima. Neko bi mogao, uz Vitgenštajnovu sentence, postaviti sledeće linije razmišljanja C. P. Kavafija, napisane da bi zadovoljile mladog pesnika koji je, nakon velikih napora, uspeo da završi samo jednu pesmu. To je, ističe Kavafi, prvi korak i nikako malo ostvarenje: „Da biste načinili ovaj korak, vi morate biti punopravni građanin grada ideja“.<sup>6</sup>

Vitgenštajn piše kao da postoje mnoge zajednice (kao što i postoje), dok Kavafi, izgleda, sugerise da pesnici prebivaju samo u jednom jedinom, univerzalnom gradu. Ali, sumnjam da je grčki poeta nameravao da opiše jedno posebnije mesto: grad helenske kulture. Pesnik mora tamo da se potvrdi kao građanin, dok se filozof mora potvrditi kao neko ko nigde nije građanin. Poeta ima potrebu za prijateljskim građanima, drugim poetama i čitaocima poezije, koji dele s njim „bekground“ istorije i sen-

<sup>4</sup> Rene Descartes, *Discourse on Method*, trans. Arthur Wollaston (Harmondsworth: Penguin, 1960), 44–45.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, pt. II, chap. 31.

<sup>6</sup> C. P. Cavafy, „The First Step,“ u *The Complete Poems of Cavafy*, trans. Rae Dalven (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), 6.

timenata, koji neće zahtevati da sve što napiše bude objašnjeno. Bez takvih ljudi, njegove aluzije bile bi uzaludne, a njegove slike bi odjekivale samo u njegovoj svesti. Ali filozof se plaši prijateljstva, jer istorijske i sentimentalne veze kvare njegovo mišljenje. On ima potrebu da posmatra svet sa distance, kao totalni stranac. Njegova odvojenost je spekulativna, voljna, uvek nedovršena. Ne sumnjam da će neki pametni sociolog ili istoričar detektovati u njegovom radu, kao i u pesmi, znake njegovog vremena i mesta. Ipak, filozofova ambicija je (u tradiciji koju sam opisao) ekstremna. Nasuprot tome, pesnik je umereniji – kao što je Oden napisao:

„pesnikova nada:  
biti kao sir neke doline,  
lokalan, ali cenjen svuda.“<sup>7</sup>

Pesnik može biti vizionar ili prorok; on može težiti za egzilom i nesrećom; ali on ne može, osim ako je lud, odseći sebe od zajednice ideja. I možda baš iz tog razloga, ne može imati pretenzije na ono što bi ličilo na suverenitet nad zajednicom. Ako se nada da postane „zakonodavac čovečanstva“, to je zbog toga što je pokrenut emocijama svojih sugrađana, a ne težnjom da upravlja njima. Ta motivacija je čak posredna. „Poezija čini da se ništa ne dešava“.<sup>8</sup> Ali to nije sasvim isto što i reći da ona ostavlja sve onako kao što jeste. Poezija ostavlja u svesti svojih čitalaca neku intimizaciju sa poetskom istinom. U njoj nema ničeg tako koherentnog kao u filozofskom iskazu, ničeg tako eksplicitnog kao u pravnom nalogu: pesma nije nikad više od parcijalne i nesistematične istine, iznenadujući nas svojom ekscenoznošću, izazivajući nas svojim elipsama, nikad ne dokazujući samu stvar. „Nikad nisam mogao da shvatim, pisao je Kits, kako se išta može da sazna kao istina konsekutivnim (logički povezanim) rezonovanjem“.<sup>9</sup> Znanje pesnika je drugačijeg tipa, tako da ono vodi istinama koje se, možda, mogu saopštiti, ali nikad neposredno primenjeno.

### III

Međutim, istine koje otkriju ili elaboriraju politički filozofi, mogu biti primenjene. One se daju pravno otelotvoriti. Da li su to zakoni prirode? Ozakoni ih. Da li je to shema pravedne raspodele? Uspostavi je. Da li je to bazično ljudsko pravo? Primeni ga. Zbog čega drugoga bi neko želeo da zna išta o takvim stvarima. Idealni grad

<sup>7</sup> W. H. Auden, „Shorts II,“ u *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson (New York: Random House, 1976).

<sup>8</sup> „In Memory of W. B. Yeats,“ u *The English Auden: Poems, Essays and Dramatic Writings, 1927–1939*, ed. Edward Mendelson (New York: Random House, 1977).

<sup>9</sup> *The Letters of John Keats*, ed. M. B. Forman (London: Oxford University Press, 1952), 67.

je, pretpostavljam, potpuno legitiman predmet kontemplacije, tako da nije važno „da li on postoji bilo gde ili da li će ikad postojati“ – to jest, to ne utiče na istinitost date vizije. Ali sigurno je da bi bilo bolje ako bi se vizija realizovala. Platonova tvrdnja, da je idealni grad „jedina državna zajednica u čijoj politici filozof može da ima učešća“, opovrgnuta je njegovim pokušajem da interveniše u politiku Sirakuze kada su se pojavile pogodnosti, ili je on bar tako mislio, za filozofsku reformaciju.<sup>10</sup> Naravno, da Platon nikad nije nameravao da postane građanin grada koji je hteo da reformiše.

Filozof u takvim slučajevima tvrdi da on zna „model postavljen na nebesima“. On zna šta treba da bude učinjeno. Međutim, on to ne može uraditi sam, tako da on mora da zahteva politički instrument. Savitljivi vladar je, iz očiglednih razloga, najbolji politički instrument. Ali u principu svaki instrument će biti dobar – aristokratija, avangarda, državna služba, čak i narod, sve dotle dok su njegovi članovi posvećeni filozofskoj istini i dok poseduju suverenu vlast. Ali, jasno, narod predstavlja najveću teškoću. Ako on nije višeglavi monstrum, on je bar višeglav, te je otuda nepogodan za obrazovanje, jer će se gložiti među sobom. Ni većina među narodom ne može biti filozofski instrument, jer je većina u svakoj istinskoj demokratiji privremena, pomerajuća, nestabilna. Istina je jedna, ali ljudi imaju mnoštvo uverenja; istina je večna, ali ljudi kontinuirano menjaju svoja mišljenja. Ovde je data u najjednostavnijoj formi tenzija između filozofije i demokratije.

Polaganje prava naroda na vladavinu ne zasniva se na njegovom znanju istine (mada se ono može, kao u utilitarnoj misli, oslanjati na njegovo znanje mnogih malih istina: objašnjenje koje njegovi pripadnici mogu jedino dati za svoje bolove i zadovoljstva). To polaganje prava je najuverljivije, čini mi se, kada se izrazi, ne terminima onoga što ljudi znaju, već terminima onoga ko su oni. Oni su objekti prava i ako pravo treba da ih obavezuje kao slobodne ljude i žene, oni moraju da budu i njegovi tvorci. To je rusooovski argumenat. Ne pretendujem ovde na njegovu odbranu, već ću samo da razmotrim neke od njegovih konsekvenci. Taj argumenat ima za posledicu to da se stvori pravo koje je u funkciji narodne volje, a ne uma, kako se to do sada shvatalo, uma mudrih ljudi, priča i sudija. Članovi naroda su naslednici bogova i apsolutističkih kraljeva, ali ne i filozofa. Oni ne mogu znati pravu stvar koju treba uraditi, već polažu pravo na to da čine ono što misle da je ispravno (bukvalno, ono što im je po volji).<sup>11</sup>

Ruso lično je odustao od ovog zahteva, kao što su to učinile savremene demokrate u većini. Mogu da zamislim tri načina ovoga odustajanja i ograničavanja demo-

<sup>10</sup> *The Republic of Plato*, trans. F. M. Cornford (New York: Oxford University Press, 1945), 591A-592B.

<sup>11</sup> Tako je jedan atinski govornik rekao u skupštini: „Ti imaš pravo da raspolažeš onim što ti pripada – na dobar način ili, ako želiš, na loš.“ Citirano u K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1974), 290-91.

kratskih odluka, koja ću ukratko naznačiti, oslanjajući se na Rusoa, ali bez nastojanja da eksplicitno analiziram njegove argumente. Prvo, može se nametnuti formalno ograničenje narodnoj volji: ljudi moraju imati volju generalno.<sup>12</sup> Oni ne mogu izdvojiti (izuzev na izborima za javnu vlast) posebnog pojedinca ili grupu pojedinaca među sobom za specijalni tretman. To nije prepreka podršci programima predviđenim, recimo, za bolesne ili stare, jer svako od nas može biti bolestan i svako od nas se nada da će ostariti. Njena svrha je da se isključi diskriminacija pojedinaca i grupa koji imaju, tako da kažem, odgovarajuća imena. Drugo, može se insistirati na neotuđivosti narodne volje i potom na nerazorivosti onih institucija i praksi koje garantuju demokratski karakter narodne volje: okupljanje, rasprave, izbori itd. Narod ne može poreći njihovo buduće pravo da izraze volju (ili, nikakvo takvo poricanje ne može biti legitimno ili moralno efektivno).<sup>13</sup> Niti on može da negira nekoj grupi unutar sebe, sa odgovarajućim imenom ili bez njega, pravo na participaciju u budućoj volji.

Jasno, ova prva dva ograničenja otvaraju put za neku vrstu nadzora nad donošenjem narodnih odluka, neku vrstu ozakonjenja, protiv naroda ako je nužno, nediskriminacije i demokratskih borbi. Ko god da ima ovaj nadzor mora da donosi sudove o diskriminatornom karakteru posebnih delova zakonodavstva i o značenju koje za demokratsku politiku imaju posebna ograničenja slobode govora, okupljanja itd. Ali ovi sudovi, iako ne želim da potcenim ni njihov značaj ni teškoće sa kojima se suočavaju, biće relativno ograničeni s obzirom na njihove efekte u poređenju sa onim što se zahteva trećim ograničenjem. Želim da se usredsredim upravo na to treće ograničenje, jer ne verujem da filozofi koji misle u herojskoj tradiciji, mogu biti zadovoljni sa prva dva. Dakle, kao treće, narod mora da hoće ono što je ispravno. Ruso kaže, narod mora hteti zajedničko dobro, ukoliko je istinski narod, zajednica, a ne puki zbir egoističkih pojedinaca i korporativnih grupa.<sup>14</sup>

Ovde je reč o ideji da postoji jedinstveni skup – iako ne nužno iscrpni skup – korektnih i pravednih zakona koje okupljeni narod, glasači i njihovi predstavnici ne moraju smatrati ispravnim. Često ga oni smatraju lošim i onda zahtevaju smernice od zakonodavca ili ograničenje sudije. Rusoov zakonodavac je jednostavno filozof u herojskom ruhu, i, mada mu Ruso negira pravo da prisiljava narod, on insistira na njegovom pravu da obmanjuje narod. Zakonodavac govori u ime Boga, a ne filozofije.<sup>15</sup> Neko bi mogao zahtevati paralelno obmanjivanje među savremenim sudijama. U svakom slučaju, to treće ograničenje sigurno nameće najozbiljnija pitanja o Rusoovom

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, bk. 2, chaps. 4, 6.

<sup>13</sup> Ovo sledi iz argumenta da je opšta volja neotuđiva, iako Ruso želi da je učini! Još neotuđivijom – kao u svom napadu na predstavništvo, knjiga. 3, chap. 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, knjiga. 2, chap. 3 *and passim*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, chap. 7.



fundamentalnom argumentu, da se politička legitimnost zasniva na volji (pristanku), a ne na umu (ispravnosti).

#### IV

Ovaj fundamentalni argument može biti iznesen u odgovarajućoj paradoksalnoj formi: obeležje demokratske vlasti je takvo da narod ima pravo da dela pogrešno – gotovo na isti način na koji on ima pravo da dela glupavo. Rekao bih da on ima pravo da dela loše unutar neke oblasti (i samo, sledeći prva dva ograničenja, ako je data akcija generalno unutar te oblasti i ako ne isključuje buduću demokratsku akciju unutar te oblasti). Suverenitet je uvek vezan za neko mesto i neke stvari, ne nešto što važi svuda i za sve stvari. Narod može punopravno, dopustite da kažem, ozakoniti porez zbog redistribucije dohotka, ali može da preraspodeljuje samo vlastiti dohodak, a ne dohodak neke susedne nacije. Međutim, ovde je ključno to da se redistributivni obrazac koji on izabere, ne može podvrci autoritarnim korekcijama u skladu sa filozofskim standardima. On je podložan kritici, ali ukoliko je kritičar demokrata, on će morati da se složi da se, dok narod raspravlja o njegovom predlogu, obrazac koji je narod odabrao, treba da primenjuje.

Ričard Volhejm tvrdi u dobro poznatom članku da demokratska teorija shvaćena na ovaj način, nije samo paradoksalna u nekom labavom smislu te reči, već je strogo paradoksalna.<sup>16</sup> On definiše paradoks u tri koraka:

1. Kao građanin demokratske zajednice, preispitujem izbore dostupne zajednici i zaključujem da je *A* politika koju treba primenjivati.
2. Narod, na osnovu svoje mudrosti ili svoje volje, bira politiku *B*, direktnu suprotnost politici *A*.
3. Politika *A* treba da se primeni, ali sada, kao uvereni demokrata, mislim da se i politika *B* treba da primenjuje. Otuda, obe politike treba da se primenjuju. Ali to je nekoherentno.

Taj paradoks verovatno zavisi isuviše mnogo od svoje verbalne forme. Može se zamisliti umerenije prvo lice – tako da bi prvi korak bio:

1. Zaključujem da je *A* politika, koju narod treba da izabere za primenu. Tada ne bi bilo ničeg nekoherentnog u stavu:
3. Pošto narod nije odabrao politiku *A*, već politiku *B*, zaključujem da *B* politika treba da se primenjuje.

<sup>16</sup> Richard Wollheim, „A Paradox in the Theory of Democracy,” u *Philosophy, Politics and Society* (2d ser.), ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford: Basil Blackwell, 1962), 71–87.

To nije veoma interesantno, već konzistentno, te smatram da to predstavlja smisao demokratske pozicije. U osnovi Volhejmove verzije prvog koraka leži filozofski, i verovatno antidemokratski argument koji ima ovu formu:

1. Zaključujem da je *A* ispravna politika i da ona treba da se primenjuje *zato što je ispravna*.

Ali uopšte nije očigledno da je politika ispravnosti pravi razlog za primenu *A* politike. Ona može biti pravi razlog za nadu, da će biti primenjena i u skupštini. Pretpostavimo da postoji taster za implementaciju sistema i da su dva tastera, obeležena slovima *A* i *B*, na mojoj klupi. Koji od njih treba da pritisnem i zbog kojih razloga? Sigurno je da ne mogu pritisnuti *A* naprosto zbog toga što sam odlučio da je *A* ispravna stvar. Ko sam ja? Kao građanin demokratske zajednice moram da čekam na odluku naroda, koji ima pravo da odluči. I potom, ako narod odabere *B*, neću biti suočen sa egzistencijalnim izborom, pri kojem moji filozofski argumenti ukazuju na *A*, a moja demokratska opredeljenja na *B*, tako da neće biti načina da se opredelim za jedno od njih. Postoji način da se donese odluka.

Distinkcija koju ovde pokušavam da povučem, između prava na odlučivanje i znanja prave odluke, mogla bi da se opiše u terminima proceduralne i supstancijalne pravde. Demokrate su, moglo bi se reći, opredeljene za proceduralnu pravdu i oni se mogu samo nadati da će ishodi pravednih procedura biti i supstancijalno pravedni. Ali sklon sam da ne prihvatim tu formulaciju zato što mi granica između procedure i supstance izgleda manje jasna nego što se sugeriše. Ono što je u pitanju u raspravama o proceduralnoj pravdi jeste raspodela moći, a to je sigurno supstancijalna stvar. Nije-dan proceduralni aranžman ne može se drugačije braniti osim nekim supstancijalnim argumentima, a svaki supstancijalni argument (u političkoj filozofiji) ima za posledicu neki proceduralni aranžman. Demokratija se oslanja, kao što sam naznačio, na argument o slobodi i političkoj obavezi. Otuda stvari ne stoje samo tako da narod ima proceduralno pravo da donosi zakone. Prema demokratskom gledištu, on ima pravo da stvara zakone – čak i pod pretpostavkom da stvara loše zakone.

Nasuprot tome stanovištu, herojski filozof bi tvrdio da ne može postojati pravo da se čini loše (ne bar onda kada saznamo ili ako možemo da saznamo šta je ispravno). To je takođe, bar inicijalno, argumenat o raspodeli političke moći i on ima dve implikacije. Prvo, moć/vlast naroda treba da bude ograničena ispravnošću njihovog delanja; i drugo, da neko drugi treba da bude ovlašćen da nadgleda šta narod čini i da interveniše kada on pređe pomenute granice. Ko drugi? U načelu, pretpostavljam, svako zna istinu o tome šta je ispravno. Ali u praksi, u svakom političkom poretku na delu, neka grupa će morati da utvrdi ko bi mogao da zna istinu bolje ili konzistentnije od naroda kao celine. Ta grupa će onda proceduralnim pravom da interveniše, na osnovu supstancijalnog argumenta o znanju i moralnoj istini.

Narodno zakonodavstvo se mora da preispitivati demokratski: u staroj Grčkoj, na primer, građani zainteresovani za legitimnost neke posebne odluke skupštine, mogli su se obratiti manjoj grupi građana iz sastava skupštine kao celine, izabranoj koc-kom ili obrazovanjem porote. Ta porota stavila bi dati zakon na sudsko preispitivanje, s tim što su tu građani delali kao tužitelji i kao zastupnici odbrane, i njena presuda bi imala primat u odnosu na sam zakonodavni akt.<sup>17</sup> U tom slučaju, očito, nikakva specijalna mudrost nije prizvana; isti argumenat ili isti tip argumenta bi se koristili i u opravdavanju datog akta i u opravdavanju presude. Međutim, češće su se takve grupe konstituisale na aristokratskoj nego na demokratskoj osnovi. Apelaciju podnose narodna savest, partikularni interesi, egoistička ili kratkoviđa politika superiornom razumevanju nekolicine: Hegelovo telo državnih službenika, Lenjinova avangardna partija, itd. Idealno, ta grupa kojoj se podnosi apelacija mora biti uključena u zajednicu ideja, biti orijentisana na akciju unutar te zajednice, ali, istovremeno, biti orijentisana i na usaglašavanje sa filozofskom spoljašnjošću. Ona mora biti unutra, ali ne sasvim, tako da može da obezbedi priliku za filozofovo povlačenje i povratak.

## V

Jasno je da se u današnjoj Americi devetorici sudija Vrhovnog suda pripisuje nešto slično ovoj ulozi. To pripisivanje najjasnije dolazi do izražaja u radu grupe savremenih profesora prava, od kojih su svi filozofi isto tako, ili su bar najviše pod uticajem političke filozofije.<sup>18</sup> Zaista, oživljavanje političke filozofije mora imati veliki uticaj na škole prava – i usled jednog razloga to nije teško uočiti. U uređenoj demokratiji, u kojoj revolucija nije u izgledu, sudije su najverovatniji instrumenti filozofske reformacije. Naravno, konvencionalna uloga sudija Vrhovnog suda ne dopire dalje od primene pisanog ustava koji sam počiva na demokratskom pristanku i koji je podložan demokratskom poboljšavanju amandmanima. Čak i kada se te sudije ne pridržavaju tekstualnog integriteta ustava, one se generalno ne drže nikakvog specijalnog razumevanja istine i ispravnosti, već se, umesto toga, pozivaju na istorijske precedente, dugotrajne pravne principe ili zajedničke vrednosti. Ipak, mesto koje zauzimaju i moć koju imaju omogućuju im da nameću filozofska ograničenja demokratskom izboru. I one su otvorene (za razliku od naroda) za filozofske instrukcije, kada je reč o prirodi

<sup>17</sup> A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Oxford: Basil Blackwell, 1960), 122–23.

<sup>18</sup> Vidi, na primer, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977); Frank Michelman, „In Pursuit of Constitutional Welfare Rights”, *University of Pennsylvania Law Review* 121:5 (maj 1973), 962–1019; Owen Fiss, „The Forms of Justice,” *Harvard Law Review* 93:1 (novembar 1979), 1–58; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

ovih ograničenja. Ovde sam zainteresovan za sudije samo utoliko ukoliko su one faktički instruisane – a za filozofe pre sudija, zato što je određeni broj filozofa spreman da daje instrukcije. Napetost između sudijskog nadzora i demokratije može da se uporedi sa napetošću između filozofije i demokratije. Ali ova druga je dublja napetost, jer sudije vrše ekspanziju verovatno unutar svojih ustavnih prava ili učvršćuju program ekspanzije jedino kada su u zagrljaju neke filozofske doktrine.

Sudije i filozofi su isto tako najvećim delom različite vrste ljudi. Može se zamisliti filozof-sudija, ali ta unija je neobična. Sudije su u važnom smislu te reči članovi političke zajednice. Najveći deo njih imaju svoje karijere kao službenici, kao politički aktivisti ili advokati ove ili one javne politike. One rade u areni i učestvuju u debatama. Kada im se upućuju pitanja na saslušanjima pri njihovom potvrđivanju, njihova mišljenja su približno slična mišljenjima onih koji im postavljaju pitanja – one iznose opšta mesta, najveći deo vremena, jer inače ne bi bile nikad nominovane. Kada se jednom potvrde, one se drže na distanci od dnevne politike; njihova specijalna pozicija u demokratiji zahteva izvesnu izdvojenost i misaonost. One nisu „omotači“ znanja, jer ti „omotači“ čine ono što bi se moglo nazvati filozofskim iskušenjem: voleti znanje više nego pravo. Ali pretpostavlja se da su sudije nosioci znanja na način posebne pravne tradicije, koju one dele sa svojim starim profesionalnim i političkim kolegama.

Pozicija filozofa je veoma drugačija. Istine za kojima oni tragaju su obično univerzalne i večne, tako da je neverovatno da ih oni mogu naći unutar bilo koje realne i istorijske zajednice. Otuda filozofovo povlačenje: on mora poricati pouzdanost opštih mesta. (On ne mora biti potvrđen.) Na koju vrstu mesta se on onda povlači? Najčešće on danas konstruiše za sebe (pošto on ne može, kao Platon, otkriti za sebe) idealnu državnu zajednicu, nastanjenu bićima koja nemaju nijednu od posebnih karakteristika i nijedno od mnenja ili opredeljenja njegovih bivših prijatelja sugrađana. On zamišlja savršeni susret u „izvornom položaju“ ili „idealnoj govornoj situaciji“ u kojima su muškarci i žene koji učestvuju u njima oslobođeni svojih ideologija ili podvrgnuti univerzalizujućim pravilima diskursa. I potom on (filozof) se pita koje principe, pravila, ustavne aranžmane bi ovi ljudi odabrali, ako bi rešili da stvore stvarni politički poredak.<sup>19</sup> Oni su filozofski predstavnici nas ostalih i oni postavljaju zakone u naše ime. Međutim, sam filozof je jedini stvarni član idealne državne zajednice, jedini stvarni učesnik u savršenoj raspravi. Tako su principi, pravila, ustavi, sa kojima se on pojavljuje, faktički proizvodi njegovog mišljenja, „postavljeni po volji na uređeni način, podvrgnuti jedino onim ograničenjima koje on nameće sam sebi“. Ne zah-

<sup>19</sup> Kad je reč o ovom tipu argumentisanja, valja reći da je tu Džon Rols izvršio pionirski posao. Ali on ne zastupa novu filozofiju za koju sam zainteresovan u *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971) niti u bilo kojoj narednoj studiji.

teva se prisustvo bilo kog drugog učesnika, iako se odluka o proceduri idealne države zajednice shvata u terminima konsenzusa ili jednodušnosti. Jer, ako bi druga osoba bila prisutna, ona bi bila identična filozofu, podvrgnuta istim ograničenjima, tako da bi govorila iste stvari i kretala se ka istim zaključcima, ili bi bila posebna osoba sa istorijski uslovljenim karakteristikama i shvatanjima, tako da bi njeno prisustvo podriilo univerzalnost argumenta.

Filozof se vraća iz svoje izdvojenosti sa zaključcima koji su drugačiji od zaključaka bilo koje stvarne demokratske debate. Bar oni imaju, ili on tvrdi za sebe, drugačiji status. Ti zaključci otelovljuju ono što je ispravno, što će reći za naše sadašnje svrhe, o njima se usaglasio skup idealnih predstavnika, dok se o zaključcima do kojih se došlo u demokratskoj raspravi usaglasio samo konkretni narod ili njegovi stvarni predstavnici. Narod ili njihovi predstavnici mogu biti pozvani da revidiraju svoje zahteve u svetlu filozofovog dela. Pretpostavljam da se ovaj poziv implicitno proširuje svaki put, kada neki filozof objavi knjigu. On je bar u momentu objavljivanja istinski demokrata: njegova knjiga je dar narodu. Ali dar se retko ceni. U političkoj areni, filozofove istine će se verovatno preobraziti u još jedan skup uverenja, koji se iznosi, argumentiše, delimično usvaja, delimično odbacuje ili ignoriše. S druge strane, sudije mogu biti ubeđene da filozofu treba obezbediti drugačiji tip saslušanja. Njihova specijalna uloga u društvu je povezana, kao što sam rekao, sa njihovom misaonošću, a misaonost je filozofski stav; sudijski status može se uzdići pomoću malo stvarne filozofije. Štaviše, sudije se sa oduševljenjem postavljaju u ulogu medijatora između mnjenja (privremenih) uspostavljenih u demokratskoj areni i istina iskonstruisanih u idealnoj državnoj zajednici. Pomoću veštine interpretacije, oni mogu učiniti ono što Rusoov zakonodavac čini pomoću božanske veštine.<sup>20</sup>

## VI

Razmotrimo slučaj „prava“. Naši idealni predstavnici u sferi filozofske izdvojenosti dolaze sa listom prava koje pripisuju svakom pojedinačnom ljudskom biću. Dopusnite da prihvatimo da je ta lista, kao što je to uobičajeno među savremenim filozofima, duboko posredovana i ozbiljna. Nabrojana prava čine koherentnu celinu, sugerišući nam šta to znači priznati drugom muškarcu ili ženi specijalne kvalitete moralnog delatnika i ličnosti. Filozofska lista razlikuje se od liste uspostavljene u posto-

<sup>20</sup> Poput Rusoovog zakonodavca, sudije nemaju nikakvu neposrednu prinudnu moć: u nekim slučajevima, one moraju zatražiti podršku naroda ili alternativne političke elite. Otuda je izraz „sudijska tiranija“ primenjen na osnaživanje neke filozofski validne, ali ne i demokratski validne pozicije, uvek deo hiperbole. S druge strane, postoje oblici vlasti koji nisu daleko od tiranije, koji postavljaju problem za vladu.

jećem pravu, ali se ona isto tako preklapa sa pravom i sa onim što se može nazvati „periferijom“ prava, sa skupom uverenja, vrednosti i tradicija kojima pribegavamo, ako možemo, kada utvrdimo da je „centralni deo“ prava ograničavajući. Filozof – herojski filozof, filozof kao utemeljivač – poziva sudije da načine organizovaniji oblik bekstva, od prava, kroz periferije, u idealnu državnu zajednicu koja se nalazi iznad svega toga. Poziv je utoliko urgentniji, ukoliko su prava posređi. Jer prava imaju sledeću specijalnu karakteristiku: njihovo kršenje zahteva neposrednu nadoknadu zakonskim putem ili obeštećenje. A sudije su takođe prikladni instrumenti za nadoknadu ili obeštećenje.<sup>21</sup>

Zato filozof predlaže procedure za sudije na osnovu modela procedure primerenog idealnoj državnoj zajednici. To je delimično uobrazilja, ali i nešto što ima faktičku racionalnost. Rasprave između sudija realno liče na način argumentisanja u idealnoj državnoj zajednici (u svesti filozofa) mnogo više nego na način argumentisanja u demokratskoj debati. Otuda izgleda prihvatljivo reći, da je verovatnije da će se prava korektnije odrediti u razmišljanjima nekolicine, nego u procesu glasanja u kojem učestvuju mnogi.<sup>22</sup> Otuda filozof traži od sudija da rekapituliraju u svojim kancelarijama argumente do kojih je on već došao u usamljeničkoj izdvojenosti i da daju tim argumentima „praktičnu korisnost“, prvo locirajući ih u pravo ili u tradicije i vrednosti koje okružuju pravo i potom donoseći odluke o slučajevima, u skladu sa njima. To je ključna tačka, jer ovde napetost između filozofije i demokratije poprima materijalnu formu.

Zakonodavno telo je, ako ne stvarna, ono bar efektivna predstavljenost naroda, udruženog da bi vladao sam sobom. Njegovi članovi imaju pravo da delaju unutar određenog područja. Sudski primenjena prava mogu da se shvate na dva različita, ali komplementarna načina, s obzirom na to područje. Prvo, ona su granice koje ga ovičavaju. Sa tog stanovišta, sledi jednostavna formula: što je ekstenzivnija lista prava, tj. što je širi krug njihove sudske primene, to je uži prostor za legislativni izbor. Što više prava sudije dodeljuju narodu kao pojedincima, to je manje slobodan narod kao telo za donošenje odluka. Ili, drugo, prava su principi koji strukturiraju aktivnosti unutar datog područja, oblikujući politike i institucije. Onda sudije ne delaju samo unutar gra-

<sup>21</sup> Posebnost poziva i osećanje za urgentnost najjasniji su u Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977). Ali Dworkin veruje da idealna državna zajednica stvarno postoji, takoreći u predgrađima. Skup filozofski valjanih prava može se opravdati, tvrdi on, u terminima konstitucionalne istorije i legalnih principa SAD, i kada sudije primenjuju ova prava, one čine ono što treba da čine, na osnovu tipa vladavine koji imamo. Radi uvida u drugačije čitanje naše ustavne istorije, vidi Richard Ely, *Democracy and Distrust* (Cambridge: Harvard University Press, 1980). Ely se zalaže za nešto što je slično ograničenjima koja ja branim. Po njemu, idealna državna zajednica stoji iznad američkog ustava. Ona je ispravan cilj partija i pokreta, ali ne i sudova.

<sup>22</sup> Vidi T. M. Scanlon, „Due Process“ u *Nomos* 22, ed. R. Pennock and J. Chapman (New York: New York University Press, 1977), 120–21.

nica, ma koliko granice bile široke ili uske. Njihove odluke predstavljaju duboke penetracione upade u područje zakonodavnih odluka.<sup>23</sup> Sada, sva tri ograničenja nametnuta narodnoj volji koja sam opisao ranije, mogu se shvatiti na ove načine, kao odbrana ili kao penetracija. Ali jasno je da ovo treće ograničenje istovremeno sužava granice i dozvoljava dublje upade. Čim filozofska lista prava počne da se širi nadilazeći dve zabrane, koje se odnose na pravnu diskriminaciju i političku represiju, ona priziva sudsku aktivnost koja je radikalno usmerena na intervenisanje u ono što bi se moglo nazvati demokratskim prostorom.

Ali ovo znači, može se konstatovati, tretiranje prava samo kao čisto formalnih prava, tj. ignorisanje njihovog sadržaja. A njihov sadržaj može da uvećava pre nego ograničava narodni izbor. Zamislimo, na primer, filozofski i potom juridički priznato pravo na blagostanje.<sup>24</sup> Svrha takvog prava je dovoljno jasna. Ono bi jemčilo svakom građaninu pogodnost da ima svoja građanska prava, a on teško da bi mogao tvrditi da ima tu pogodnost, ili da je ima u nekom znatnijem smislu, ako umire od gladi ili ako očajno traga za bilo kakvim skloništem za sebe i porodicu. Reč je o pravu koje se sigurno može da brani, ali argument koji sam naznačio, još važi. Jer bi sudska primena prava na blagostanje radikalno redukovala opseg demokratskog odlučivanja. Otuda bi sudije odlučivale, a kako bi se slučajevi nagomilavali, one bi odlučivale sve detaljnije i detaljnije koliki opseg i kakav karakter „velefer“ sistem treba da ima, te kakve vrste preraspodele on zahteva. Takve odluke bi uključivale znatnu sudsku kontrolu državnog budžeta i, posredno bar, nivoa oporezivanja – a to su pitanja sa kojima se demokratska revolucija već izborila.

Ovaj tip problema bi lakše pao uverenim demokratama ako bi proširena lista prava bila inkorporirana u ustav putem njegovog amandmanskog poboljšavanja koje bi bilo pod narodnom kontrolom. Onda bi postojala neka demokratska osnova za novu (nedemokratsku) vlast filozofa i sudija. Narod bi, po mom mišljenju, bio loše savetovan, ako bi mu se predlagalo da se saglasi sa tim inkorporiranjem i da time preda tako veliki deo svakodnevne vlasti. Međutim, ta vlast se izvodi na toliko posredan način – tako da je ona daleko od toga da bude svakodnevna vlast – da se narodu čini da je predao minoran deo te vlasti. Prava koja članovi naroda stiču kao pojedinci (u ovom slučaju, prava na socijalna davanja od dobromerne birokratije) imaju, po njihovom mišljenju, veću težinu od prava koja gube kao članovi političke zajednice (tako da, misle oni, više dobijaju nego što gube). Otuda nije neprihvatljivo zamisliti ustavnu uspostavu nečega sličnog, recimo, dvama principima pravde Džona Rolsa.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Fiss daje neke jasne primere u „The Forms of Justice.“

<sup>24</sup> Cf. Michelman „Welfare Rights“, i „On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment“, *Harvard Law Review* 83: 1 (november 1969).

<sup>25</sup> Vidi Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 199.

Tada bi čitavo područje distributivne pravde bilo efektivno predato sudovima. Kako bi samo širok bio spektar odluka koje bi oni morali da donose. Zamislite jednu klasu koja pokreće spor kojim se proverava značenje diferencijalnog principa. Sudije bi morale da odluče da li se klasa koja je predstavljena u sporu, stvarno nalazi u najnepovoljnijem položaju u društvu (ili da li svi ili dovoljan broj njenih članova, potpadaju pod tu klasu). Ako bi to bilo tako, sudije bi onda morale da odluče koja prava slede iz principa razlike pod materijalnim uslovima koji trenutno preovlađuju. Nema sumnje da bi oni bili prinuđeni da konsultuju stručnjake i zvaničnike da bi načinili takve odluke. Imalo bi malo smisla da oni konsultuju zakonodavno telo u vezi sa ovim pitanjima, jer ako su prava posredi, onda mora postojati ispravan odgovor – a taj odgovor verovatnije je da znaju filozofi, sudije, eksperti i zvaničnici nego obični građani ili njihovi predstavnici.<sup>26</sup>

Ipak, ukoliko bi narod počeo da oseća da ga nove vlasti, koje je postavio, tlače, on bi uvek mogao da ih razvlasti. Proces usvajanja amandmana još bi bio dostupan, iako bi se moglo desiti da on, usled postepene erozije zakonodavne energije, bude manje dostupan i upotrebljiv u praksi, nego što je u načelu.<sup>27</sup> Delimično iz tog razloga, a delimično zbog razloga kojima se vraćam, želim da kažem da filozofi ne bi trebalo da budu suviše brzi pri iznalaženju sudskih (ili bilo kojih drugih) instrumenata, a da sudije, iako moraju do određenog stepena biti filozofi prava, ne bi trebalo da budu suviše brzi pri svome preobražavanju u političke filozofe. Pogrešno je nastojanje da se izvrši bilo kakva ekstenzivna inkorporacija filozofskih principa u pravo, bilo interpretacijom bilo amandmanima. Jer to, u oba slučaja, znači njihovo isključivanje iz političke arene, gde oni zapravo pripadaju. Intervencije filozofa treba da budu ograničene na darove koje oni donose. Inače, oni su slični Grcima koji su donosili darove, kojih je narod trebalo da bude svestan, jer ono što su oni imali na umu, bilo je osvajanje grada (države).

## VII

„Filozof nije građanin nijedne zajednice ideja. To je ono što ga čini filozofom.“ Pretpostavio sam da ove sentence znače da se politički filozof mora odvojiti od političke zajednice, odseći se od afektivnih veza i konvencionalnih ideja. Jedino tada može postavljati najdublja pitanja o smislu i svrsi političke asocijacije i odgovarajuće strukture zajednice (svake zajednice) i vlasti (i odgovarati na ta pitanja). Taj tip zna-

<sup>26</sup> Dworkin, *Taking Rights Seriously*, esp. chaps. 4, 13.

<sup>27</sup> Sudijska intervencija u korist individualnih prava, široko shvaćena, može takođe voditi eroziji narodne energije – bar na levi. Argumentacija u prilog ovome nalazi se u mom članku „The Left and the Courts,” *Dissent* (Spring 1981).



nja može se imati jedino ako te stvari posmatramo spolja, iz spoljašnje perspektive. Unutra, iz unutrašnje perspektive, dostupan je samo drugi tip znanja, koji je ograničeniji, partikularniji po svome karakteru. Zvaću ga političkim, a ne filozofskim znanjem. On odgovara na pitanja: Kakav je smisao i svrha *ove* asocijacije. Kakva je struktura *naše* zajednice i vladavine? Ako i prihvatimo da postoje tačni odgovori na ova poslednja pitanja, (mada je sumnjivo da se na partikularna pitanja mogu davati tačni odgovori, i pod pretpostavkom da se na opšta pitanja mogu), onda će se, ipak, ispostaviti da će biti onoliko odgovora, koliko ima zajednica. Međutim, izvan zajednica, postoji jedino jedan odgovor. Kao što postoji mnogo pećina, ali samo jedno sunce, tako je i političko znanje partikularističko po svome karakteru, dok je filozofsko znanje univerzalističko i singularno. Politički uspeh filozofa bi onda imao efekat pobeđe singularne nad pluralističkom istinom, tj. ponavljanja strukture idealne državne zajednice u svakoj prethodno partikularističkoj zajednici. Zamislite, ne jednog, već tuce filozofskih kraljeva: njihova područja bi bila identično uobličena i njima bi se na identičan način upravljalo; izuzetak bi predstavljala samo ona prilagodavanja koja zahtevaju neiskorenjive partikularističke geografije. (Da je Bog bio filozofski kralj, on bi u svaku zajednicu locirao identični i ekvivalentni skup geografskih uslova). Isti slučaj bi bio sa tucetom zajednica utemeljenih u izvornom položaju: postoji samo jedan izvorni položaj. A isto bi bilo i sa tucetom zajednica, oblikovanih na osnovu neizopačene komunikacije unutar idealizovanog skupa ljudi: jer obeležje neizopačene komunikacije je to da se u njoj, za razliku od običnog razgovora, može govoriti samo o veoma malo stvari.<sup>28</sup>

Naravno, mi možemo, ali ne moramo, da pripišemo vrednost partikularizmu i pluralizmu. Nije lako znati kako odlučiti. Jer pluralizam implicira spektar instanci – spektar mišljenja, struktura, režima, policija – prema kojima ćemo se mi verovatno odnositi različito. Možemo pridavati vrednost spektru ili ideji spektra, ali biti užasnuti velikim brojem instanci i zato tragati za nekim principom isključivanja. Većina pluralista su faktički ograničeni pluralisti, a ograničenja koja oni brane izvode se iz univerzalnih principa. Može li se, ipak, reći da oni uvažavaju pluralizam? Njima se samo dopada varijetet, možda, ili oni nisu spremni da se pomire sa svakim slučajem ili su oni tolerantni ili indiferentni. Možda imaju instrumentalističko gledište: mnogi društveni eksperimenti vodiće jednog dana, (ali taj dan je daleko), jednoj jedinjoj istini.

<sup>28</sup> Čak i kada hoćemo da povežemo filozofske zaključke sa sklopom nekih istorijskih okolnosti, kao što to čini Habermas kada zamišlja da se „formiranje diskurzivne volje“ događa na datom nivou razvoja proizvodnih snaga,“ ili Rols kada sugerije da se principi izvedeni u kontekstu izvornog položaja primenjuju samo na „demokratska društva pod modernim uslovima“, ostaje činjenica da su ti zaključci ispravni i objektivni za određeni niz partikularnih zajednica, bez obzira na aktualnu politiku ovih zajednica. Vidi Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon, 1975), 113; Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory,“ *Journal of Philosophy* 77:9 (September 1980), 518.

Sve su to filozofske perspektive utoliko što zahtevaju poziciju izvan spektra. A sa tog stanovišta, pluralizam će biti neizvesna vrednost u najboljem slučaju. No, većina ljudi misli drugačije. Oni su unutar svoje zajednice i uvažavaju svoja uverenja i konvencije. Oni do pluralizma dolaze jedino posredstvom akta empatije i identifikacije, prepoznajući da drugi ljudi imaju osećanja slična njihovim. Slično tome, filozof može doći do pluralizma zamišljajući da je građanin svake zajednice, a ne nijedne. Ali onda bi on mogao da izgubi čvrsto osećanje sebe samoga i svoje usamljenosti, koja ga čini filozofom, tako da bi darovi koje on donosi, mogli biti manje vrednosti nego što su.

Ne želim da potcenjujem te darove. Ali je važno istaći da je vrednost univerzalne istine, kada se posmatra iz unutrašnje perspektive partikularne zajednice, neizvesna u istoj meri kao i vrednost pluralizma kada se posmatra izvan svake partikularne zajednice. Mislim na neizvesnost koja nije nerealna niti zanemarljiva; jer ne sumnjam da partikularne zajednice poboljšaju sebe težeći da realizuju univerzalne istine i da inkorporiraju (posebna) obeležja filozofske doktrine u vlastiti način života. I to građani takođe razumeju. Ali sa njihovog stanovišta, nije uvek očigledno da prava recipro apstraktnih muškaraca i žena, stanovnika neke idealne državne zajednice, treba da se primene sada i ovde. Oni verovatno imaju dve brige u vezi sa takvom primenom. Pre svega, ona implicira nadilaženje njihovih tradicija, konvencija i očekivanja. Sve te stvari su, naravno, podložne filozofskoj kritici; ali njih nije postavio utemeljivač „po volji na uređen način“ niti neka priča, već su oni rezultat istorijskog pogađanja, intriga i borbi. Ali u tome i jeste poenta. Kao proizvodi zajedničkog iskustva, oni se uvažavaju više od filozofovih darova, jer pripadaju narodu, a darovi ne pripadaju – kao što ja mogu uvažavati često upotrebljavanu stvar na koju sam se navikao, a osećati nelagodnost u suočenju sa novim, savršenijim modelom.

Druga briga je tešnje povezana sa demokratskim principom. Tu nije reč samo o uobičajenom proizvodu njihovog iskustva koji ljudi uvažavaju, već o iskustvu samom, procesu pomoću kojeg se pravo proizvodi. Oni će imati poteškoća da razumeju zašto hipotetičko iskustvo apstraktnih muškaraca i žena treba da ima preimućstvo nad njihovom vlastitom istorijom. Zaista, tvrdnja herojskog filozofa mora biti da prva vrsta iskustva, ne samo da mora da ima preimućstvo, već mora da efektivno zamenjuje drugu. Kada se univerzalna istina utvrdi, tu nema mesta za pregovaranje, intrige i borbu. Otuda izgleda kao da politički život zajednice treba da bude permanentno prekidan. Unutar znatnog dela nekog područja kojim su se građani nekad kretali slobodno, oni ne treba više da se kreću. Zašto bi oni uopšte to prihvatili? Oni bi mogli odabrati politiku umesto istine, i taj izbor, ako ga oni naprave, stvorice za uzvrat pluralizam. Svaka istorijska zajednica čiji članovi oblikuju svoje institucije i zakone, nužno proizvodi partikularni, a ne univerzalni način života. Taj partikularitet može biti prevladan samo spolja i jedino represijom nad unutrašnjim političkim procesom.

Ali ta druga briga, koja je važnija od prve, verovatno je preterana. Jer filozofska doktrina, kao i samo pravo, zahteva interpretaciju pre nego što bude primenjena. Interpretacije moraju biti partikularne po svome karakteru i one prizivaju realni, a ne samo hipotetički argument. Sve dok filozof ne bude osvojio „čitav suverenitet“ za sebe, njegova pobjeda neće faktički da prekida ili preseca političku aktivnost. Ako njegova pobjeda zadobije oblik koji zamišljam, ona bi samo pomerila fokus političke aktivnosti od zakonodavstva ka sudovima, od donošenja zakona ka parničanju. S druge strane, ukoliko je uopšte reč o pobjedi, ona mora da ima neke univerzalizujuće tendencije; ona bi bar nametnula neka ograničenja pluralizujućim tendencijama unutar samopokrećuće politike. Što sudije budu bile u većoj meri „strogi konstrukcionisti“ filozofske doktrine, to će različite zajednice kojima će one upravljati izgledati sličnije, a kolektivni izbori građana biti ograničeniji. Tako preterivanje pogađa stvar: građani, do određenog stepena gube kontrolu nad svojim životom. I onda oni nemaju razloga, nikakvog demokratskog razloga da se pokoravaju dekretima sudija.

## VIII

Sve ovo se može izbeći, ako sudije usvoje politiku „sudijskog suzdržavanja“, nadjačavajući zakonodavne odluke samo u retkim i ekstremnim slučajevima. Sugerisao bih da „sudijsko suzdržavanje“, slično sudijskom intervencionizmu, crpe snagu iz nekog dubljeg filozofskog stanovišta. Istorijski, suzdržavanje je povezano sa skepticizmom ili relativizmom.<sup>29</sup> Naravno, da je tačno da se filozofska stanovišta menjaju, tako da sudije moraju biti oprezne da ne bi zapale u neku prolaznu modu. Ali sklon sam stavu da je sudijska suzdržanost konzistentna sa najjačim zahtevima koje, prema filozofima, treba da zadovolje istine koje oni otkrivaju ili konstruišu. Jer postoji pozicija koja prati takve zahteve, a ima svoje poreklo u idealnoj državnoj zajednici ili savršenoj raspravi iz koje se zahtevi izvode. Ta pozicija je filozofski suzdržana i tu je naprosto reč o poštovanju koje autsajderi poklanjaju odlukama koje građani donose između sebe i za sebe. Filozof se povlači iz zajednice. Upravo zbog toga što se znanje za kojim on traga, može naći izvan ovog posebnog mesta, nikakva prava ne nastaju iznutra.

U isto vreme, mora se reći da, pošto je filozofovo povlačenje/odvajanje samo spekulativno, on ne gubi nijedno od prava koje ima kao obični građanin. Njegova mišljenja su vredna, kao i mišljenja svakog drugog građanina; on je ovlašćen da, kao i svaki drugi, radi na njihovoj primeni, da dokazuje, intrigira, bori se itd. Ali kada on dela na ove načine, on je angažovani filozof, tj. sofist, kritičar, publicista ili intelektualac i on mora da prihvati rizik koje te uloge nose. Ne mislim da treba da prihvati rizik smrti; to će zavisiti od uslova angažmana u njegovoj zajednici, i filozofi će se, poput osta-

<sup>29</sup> Vidi, na primer,, Ely, *Democracy and Distrust*, 57–59.

lih građana, nadati nečem boljem od građanskog rata i političkog progona. Imam na umu dve drugačije vrste rizika. Prvi je rizik od poraza, jer angažovani filozof može da pretenduje na to da je u pravu, ali ne može pretendovati ni na kakvu privilegiju, kada je reč o pitanju ispravnosti. On mora živeti sa uobičajenim rivalskim nadmetanjima u demokratskoj politici. Drugi rizik je rizik partikularizma, koji je možda druga vrsta poraza za filozofiju. Angažman uvek uključuje gubitak – ne potpuni ali ipak dovoljni – distance, kritičke perspektive, objektivnosti itd. Sofista, kritičar, publicista ili intelektualac mora se uvek usredsređivati na posao svojih prijatelja sugrađana, nastojati da odgovara na njihova pitanja, utkivati svoje argumente u tkivo njihove istorije. On, zaista, mora da učini sebe prijateljskim građaninom u zajednici ideja, a onda neće moći da izbegne moralne i emotivne zamršenosti građanstva. On se možda čvrsto pridržavao filozofskih istina prirodnog prava, distributivne pravde ili ljudskih prava, ali njegovi politički argumenti najverovatnije će ličiti na, iz nužde preuređenu verziju ovih istina, prilagođenu potrebama ovog posebnog naroda: sa stanovišta izvornog položaja, provincijalnu; sa stanovišta idealne komunikativne situacije, ideološku.

Možda treba reći da, jednom angažovan, naturalizovan opet u zajednicu ideja, filozof postaje sličan političkom pesniku, Šelijevo zakonodavcu, a ne Rusoovom. Iako se on nada da njegovi argumenti sežu izvan njegove zajednice, oni su pre svega „lokalni“. Tako on mora biti spreman da napusti prerogative distance, koherentne zamisli i potpunog suvereniteta i da, umesto toga, traga za „mislima koje dišu i rečima koje gore“ da bi dosegao i pokrenuo svoj narod. On mora takođe da napusti svako direktnije sredstvo kojim se može uspostaviti idealna državna zajednica. Ta predaja je filozofska suzdržanost.

Sledi sudijska suzdržanost (kao i suzdržanost avangarde i birokratije). Sudije se moraju, onoliko koliko mogu, pridržavati odluka demokratske skupštine, primenjujući, pre svega, osnovna politička prava koja služe održavanju karaktera te skupštine i štiteći njene članove od diskriminatorne legislative. One neće da primenjuju prava koja nadilaze ova, sve dok se njima demokratskom odlukom ne odobri da postupaju tako. I za sudije, kao sudije, nije važno što šira lista prava može steći ili je stekla svoju validnost negde drugde. Drugde se ne računa.

Još jednom, ne želim da osporim da prava mogu steći validnost negde drugde. I zaista, i zaista najopštije istine politike i morala mogu da postanu validne jedino u filozofskom području, a to područje ima svoje mesto izvan, u odvojenosti od svake posebne zajednice. Ali filozofska validacija i politička odobrenja, dve su potpuno različite stvari. Oni pripadaju dvama potpuno razdvojenim sferama ljudske aktivnosti. Obezbeđivanje validnosti je delo filozofa, koji rezonuje sam u svetu, u kojem on prebiva, ili koji on ispunjava proizvodima svoje spekulacije. Demokratija nema nikakvih prava u filozofskom području, a filozofi nemaju nikakav specijalni status u političkoj zajednici. U svetu mnjenja, istina je samo još jedno mnjenje više, a filozof samo još jedan tvorac mnjenja više.

## Teorija revolucije

### I

**N**ajveći broj marksističkih pisaca o revoluciji, od akademika do do militanata, usredsređivao se na veliko pitanje: kako početi? Šta su uzroci revolucije? Postojala je manja zainteresovanost, što je malo iznenadujuće, za njene ishode. Izvestan agnosticizam u vezi sa ishodima izgleda da je bio obeležje levoga mišljenja, bar od 1789. Otuda Sen Žistov diktum koji bi, tako se čini, bio prikladniji za Napoleona: *On s' engage et puis, on voit*. Marks je za ovaj agnosticizam pružio istorijski razlog, mada samo s obzirom na poslednju ili proletersku revoluciju. Svet čije zakone nauka može otkriti i objasniti leži s ovu stranu tog kataklizmatičkog događaja, a šta leži leži s onu stranu tog događaja ostaje u velikoj meri nepoznato. Ili pre, svet s onu stranu revolucije mogao bi se shvatiti jedino pomoću negacije – odumiranje države, ukidanje privatne svojine, ostvarenje besklasnog društva – a ne ni na kakav pozitivan ili supstancijalan način. „Diktatura proleterijata“ ostaje fraza bez sadržaja, tako da politički, administrativni i i ekonomski karakter komunističkog društva nije nikad bio predmet ozbiljne rasprave.

Lenjin i Trocki su postavili temelje za teoriju o ishodima, ali je nisu razvili u detaljima; niti su izneli njene političke implikacije. Kada bi to učinili, oni bi podrli vlastitu aktivnost. Pa ipak, oni su morali imati neku ideju, pre nego što su se posvetili toj aktivnosti, o tipu režima koji bi mogli stvoriti. U svakom slučaju, takva ideja je implicitno prisutna u njihovim spisima i ja ću pokušati da je ekspliciram. Ne tvrdim da je ono što sledi objašnjenje onoga „što su Lenjin i Trocki stvarno mislili“. To je samo jedna od mogućih razrada argumenta koji su oni započeli. Ja samo sledim izvesne poznate niti, dovodeći ih u vezu sa istorijskim primerima koje boljševički lideri ne bi nikad izabrali. Te niti tiču se prvo unutrašnje strukture revolucije – niza događaja i odnosa snaga unutar toga procesa – i drugo, dve različite vrste revolucionarnih završetaka.

Termin *revolucija* ne pokriva svaki napad na utvrđeni poredak ili svako osvajanje vlasti. Vojni udari nisu revolucije, niti je to najveći broj antikolonijalnih borbi. U

---

\* A Theory of Revolution, M.W., *Radical Principles*, 1977, ch. 13, 201–223.

svetu u kojem su politički obrti uobičajeni, taj izraz pokriva samo mali broj slučajeva: svesne pokušaje da se ustanovi novi moralni i materijalni svet i da se nametnu, ili prizovu, radikalno novi obrasci svakodnevnog ponašanja. Sveta zajednica, republika vrline, komunističko društvo – to su ciljevi kojima revolucionari teže. Otuda će se usredsrediti na velike revolucije – Englesku, Francusku, Rusku i Kinesku – u kojima je moderni radikalizam dosegao svoj najpuniji supstancijalni izraz a novi svet najjasnije postao predmet razmatranja. Argument o strukturama i završecima je u suštini sličan u ove četiri revolucije, bez obzira na razlike koje postoje između njih. Sada kada smo videli Lenjinovu revoluciju, Maov agnosticizam nije više praktična i opravdana opcija. Na nesreću, najveće nedavne revolucije nisu nam donele svet slobode.

## II

Revolucije su onda projekat, tako da je važno reći čiji je projekat ona. To je pitanje koje je Lenjin postavio u tekstu Šta da se radi?. Kada proučavamo snage koje prave ili nastoje da naprave revoluciju, odmah, sugeriše on, uočavamo dve grupe, sa različitim političkim kapacitetima i ambicijama: revolucionarnu klasu čije nezadovoljstvo obezbeđuje energiju, članstvo i materijalnu snagu a intelektualna avangarda ideologiju i vodstvo.<sup>1</sup> Avangarda se formira samo delom, malim delom od muškaraca i žena koji potiču iz klase. Step en regrutovanja zavisi u velikoj meri od socijalnog sastava te klase, pristupačnosti obrazovanja njenih članova itd. Tako je znatan broj puritanskih klerika došao iz nižih staleža; znatan broj članova kineskih komunističkih intelektualaca potiče iz siromašnog seljaštva. U načelu, posmatrano, dok se klase razlikuju temeljito od jedne revolucije do druge, dotle su avangarde sociološki slične. One se regrutuju iz srednje klase i profesionalnih grupa. Roditelji regrutovanih su gospoda, farmeri, trgovci, sveštenici, pravnici, sitni službenici. Regrutovanje počinje u školi, a ne na ulici, ili u prodavnicama i fabrikama ili u seljačkim selima.

Lenjin dokazuje, iako eksplicitno samo za proleterijat i marksističku inteligenciju, da svaka od ovih grupa ima vlastitu svest. Klasna svest se razvija kao spontano potvrđivanje zajedničkih interesa članova, pošto te interese percipiraju muškarci i žene koji još žive u starom poretku i još misle samo o njegovim mogućnostima. Oni imaju malo izbora. Oni su ambiciozni, ali su opkoljeni ili pod velikim pritiskom borbe za preživljavanje. Oni moraju zarađivati za život od danas do sutra. Njihova zajednička svest o njihovom položaju podstiče ih da se udružuju radi zaštite i kratkoročnog boljitka. Otuda parlamentarizam engleskog plemstva i sindikalizam moderne rad-

<sup>1</sup> *What is to be done?*, (Peking, 1975), posebno deo I: Lenjin se tu slobodno oslanja na argumentaciju koju je prvo razvio Kaucki.

ničke klase. Iako životni obrasci revolucionarne klase mogu ukazivati na novi poredak, njihova svesna aktivnost se oblikuje unutar starog poretka i ona je usmerena na prilagodavanja za koja se misli da su moguća. Klasna svest retko inspiriše za inovativnu politiku. Ideju radikalne transformacije unose u revolucionarnu klasu muškarci i žene koji pripadaju avangardi.<sup>2</sup>

Avangardna svest je delo intelektualaca koji su se nekako odvojili od ograničenja starog poretka – ili intelektualaca koji su postali samostalni. To su ljudi, najčešće mladi ljudi, koji reaguju na dekadenciju njihovog sveta povlačeći se iz njega. Oni napuštaju konvencionalne načine egzistencije, konvencionalne porodice i poslove; oni odabiraju marginalnost, trpe progone, odlaze u egzil. Oni su prijemčivi za radikalne i, kako njihovi oponenti sa pravom to kažu, tuđe ideje: engleski kalvinizam u 16. i 17. veku, engleski liberalizam i ženevsku republiku u Francuskoj 18. veka, marksizam u Rusiji i Kini. Revolucionarna misao ne razvija se nigde iznutra. Ni volja za revolucijom – bar, ona ne nastaje u centru, već na rubovima prerevolucionarnog sveta. Ako nova klasa nastaje u utrobi starog društva, njeno porađanje (Sila je babica...) dolazi spolja.

Klasna i avangardna svest veoma su različite, i to na karakteristične načine. Analogija sa Izraelovim izlaskom iz Egipta, koju često koriste puritanski radikali a povremeno i jakobinci, ilustruje ovu razliku. Narod (potlačena i revolucionarna klasa) pokreće vizija „zemlje kojom teku med i mleko“: Mojsije i leviti (jevrejski sveštenici – prim. prev.) pokrenuti su vizijom o „naciji sveštenika i svetog naroda“. Obe ove grupe i obe ove vizije nužne su za uspeh. Bez naroda ne bi bilo nove nacije; bez Mojsija i sveštenika zemlja ne bi nikad bila osvojena. Kao što biblijska razjašnjenja kažu, sam narod verovatno ne bi ostao ili bi se vrlo brzo vratio u obilje Egipta. Bilo bi loše tumačiti ovo kao prosti konflikt između narodnih interesa i intelektualnog idealizma. Svaka strana ima interese i ideale koji se preklapaju na kompleksan način i tako čine saradnju između sveštenika i naroda, avangarde i klase, mogućom. Ove dve forme svesti izražavaju ova dva različita iskustva – iskustvo ropstva u Egiptu i iskustvo Mojsijevo u egzilu – ali su ipak to iskustva međusobno povezanih ljudi i sposobnih da, na nekom nivou, razumeju jedno drugo.

Ta dva iskustva proizvode dve različite vrste političkih asocijacija. Klasna politika je katolička i inkluzivna. Obrazovani i imućni svet, trgovci, radnici i seljaci u starom poretku dele zajednički život – dele iskustva, hoćete nećete, bez referenci na shvatanja ili osećanja pojedinaca. To je stvar kolektivne lokacije, a ne privatne volje. Otuda su klasne organizacije otvorene a njihov unutrašnji život obično poprima oblik, u početku, demokratskih odnosa između članova kojima se labavo upravlja.

<sup>2</sup> Pokušao sam da ilustrujem ovu tezu na engleskom slučaju u *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass. 1965), poglavlje 4.

Avangardne grupe su, nasuprot tome, zatvorene i ekskluzivne. Pridruživanje avangardi je stvar vlastitog izbora, ali ono zahteva i prihvatanje novih članova od strane starih. A stari članovi imaju, na osnovu vlastitih izbora, ustanovljene kriterijume. Oni imaju potrebu da budu sigurni u opredeljenja njihove navodne braće i drugova kako bi bio zagarantovan specijalni status grupe. Ovde kolektivna lokacija i klasno poreklo nisu toliko važni. Važno je uverenje, ideologija, revnost, spremnost da se prihvati zajednička disciplina. Grejn Brinton je rekao da jakobinska ideologija znači za naciju sitnih vlasnika i prodavaca poziv u „piljarski raj“.<sup>3</sup> To je tačno do određene tačke, i moglo bi se očekivati da svi piljari budu dobrodošli. Međutim, jakobinski intelektualci imali su na umu republiku vrlih piljara – koji se proveravaju i dobijaju potvrdu na saštancima jakobinskih klubova. Ova dva shvatanja se preklapaju, ali nisu ista.

Unutrašnja istorija revolucije je velikim delom rezultat napetosti između različitih shvatanja i između dve grupe muškaraca i žena koji ih zastupaju. „Promene u različitim fazama revolucije, pisao je Trocki, neposredno su determinisane promenama u političkim odnosima između... avangarde i klase.“<sup>4</sup> Ti odnosi su, za uzvrat, oblikovani, pokazaću, različitim socijalnim sastavima i relativnom političkom težinom ove dve grupe. Pomeranje ka revolucionarnoj diktaturi, težnja ka svetosti, vrlini ili komunističkoj disciplini, upotreba terora, mogućnost termidorske reakcije, uspeh ili neuspeh u uspostavljanju odgovorne vlade – sve te stvari zavise od interakcije avangarde i klasa i zatim od istorijskih faktora koji determinišu tu interakciju.

Stoga analiza ne može započeti zasebnim razmatranjima ili avangarde ili klasa, jer je odnos između posebne avangarde i posebne klase u posebnom momentu vremena upravo ključan. Odnos snaga, relativna snaga i kompetentnost ove dve grupe, to je ono što uobličava revolucionarni proces. Idealno, ovaj balans bi trebalo opisati detaljno, ali to ovde ne mogu učiniti. Mogu samo da ponudim šturi istorijski pregled odnosa klasa/avangarda u velikim revolucijama.

Klerikalna avangarda, kao ona puritanskih sveštenika, ima jaku poziciju u odnosu na laičke grupe. Ona ističe zahtev za posebnim znanjem, iako ne više za magičnim moćima, i poseduje znatan kapacitet za kolektivnu disciplinu. Taj kapacitet je postao očigledan kada su mladi i radikalni sveštenici osnovali prve „*underground*“ organizacije u modernoj evropskoj istoriji. Međutim, protestantski sveštenici su bili osetljivi na pojavu svetovnih svetaca koji su se ili pridruživali i preobličavali avangardu ili organizovali otpor njenim inicijativama. Pojava ponovo rođenih hrišćana među obrazovanim duhovnicima i trgovcima brzo je podsekla ekstremnije oblike klerikalnih pretenzija. Laička avangarda, predvođena najčešće advokatima i novinarima, imala

<sup>3</sup> *A Decade of Revolution: 1789–1799* (New York, 1934), str. 136.

<sup>4</sup> „*Hue and Cry Over Kronstadt*“. *New Internationalist* 4 (1938) : 103.



je slabiju poziciju u odnosu na plemićko-trgovačke grupe, jer njihovo znanje nije bilo tako posebno; njega su od samog početka posedovali i muškarci i žene sa kojima su oni kontaktirali. Među ovim srednje stojećim socijalnim grupama intelektualci su mogli ispuniti zadatak koji je Lenjin prvo pripisao njima – a koji Lenjin i boljševici nisu nikad bili u stanju da ispune: „Zadatak inteligencije je da učini specijalne lidere iz intelektualnih krugova nepotrebnim“<sup>5</sup> Otuda slabost radikalnih intelektualaca kao distinktne i disciplinovane grupe tokom Francuske revolucije i praktično nepostojanje avangardne politike u periodu između 1830. do 1848.

Organizacija zahteva više od kompetentnosti; ona zahteva i praktičnost. Sto godina od protestantskog eksperimenta sa konferencijama i kongregacijama – grubo rečeno to je period samopotvrđivanja duhovnika u parlamentu – predstavlja dugi put ka oblikovanju precizne forme interakcija tokom 1640-ih i 1650-ih. Nasuprot tome, radikalni su u godinama koje su neposredno sledile nakon 1789. bili prinuđeni da smešta pristupe inovacijama. Francusko društvo osamnaestog veka imalo je samo rudimentarne oblike laičkog političkog i intelektualnog organizovanja (saloni, literarna i naučna društva, masonske lože). Jakobinski klubovi, koji su se cepali i čistili nekoliko puta, predstavljali su prvu aproksimaciju partijskih ćelija koje su olakšale avangardnu aktivnost. Ali njima su nedostajali obučeni i disciplinovani kadrovi i članovi koji su dovoljno diferencirani zahvaljujući iskustvu ili ubeđenju njihovog neposrednog socijalnog okruženja. Kratak život jakobinske republike i njen neuspeh da ostavi bilo kakav značajniji institucionalni rezidijum, morali su biti povezivani sa kratkom istorijom jakobinizma pre formiranja njihove republike.

U novijim revolucionarnim vrenjima nezavisnost avangarde se uvećavala zahvaljujući njenim kontaktima sa malo obrazovanim i neorganizovanim društvenim klasama. Avangarda je imala mnogo jači uticaj među novim industrijskim radnicima i tradicionalno nastrojenim seljacima nego među duhovnicima i trgovcima, pri čemu je njen uticaj među seljacima bio veći nego među radnicima. Selih Perlman je tvrdio, oslanjajući se na lenjinističku sociologiju, da je uticaj radikalne inteligencije na radničku klasu opadao uporedo sa rastom sindikalizma.<sup>6</sup> Što više organizovana klasa, to manje moćna avangarda. Ako je to tako, onda sledi da će se proleterijat razvijenog industrijskog društva odupirati avangardnoj inicijativi jače nego druge društvene grupe, i to iz razloga koji se s pravom mogu nazvati marksističkim: svakodnevni život teži da među radnicima proizvodi visok nivo solidarnosti i političke sofisticacije i relativno čvrste odbrambene organizacije. Možda je to razlog zbog kojeg nikada nije bilo revolucije kojoj je radnička klasa obezbeđivala masovnu bazu.

<sup>5</sup> What the „Friends of People“ Are (Moscow, 1951), str. 286.

<sup>6</sup> *A Theory of the Labor Movement*, (New York, 1928).

Uslovi pod kojima društvene klase popuštaju pred avangardnim direktivama slični su onima koji omogućuju druge vrste dominacije elita. Prvo, klasni balans: to je onaj momenat u istoriji kada stara vladajuća klasa ne može više održavati svoj politički položaj, dok dolazeća klasa ne može još potvrditi svoju vlast. Engels ukazuje na ovaj odnos snaga prilikom objašnjavanja ranog modernog apsolutizma.<sup>7</sup> On bi verovatno dodao da ovaj balans pomaže objašnjenju uloge radikalnih intelektualaca u borbi protiv apsolutizma. Međutim, jednom kada ova borba počne, balans će se verovatno naglo pomerati ka klasi u usponu i ako je ta klasa dovoljno kohezivna i dobro organizovana, uspon avangarde će biti kratak. On može biti produžen jedino pod pretpostavkom da nijedna društvena klasa ne može potvrditi svoje pravo na vladavinu. Drugo, klasna nedovoljna razvijenost: suštinska pretpostavka postojane avangardne diktature. Široki spektar faktora ulazi ovde u igru. Klasna veličina, resursi, obrazovanje, organizacione strukture i tradicije borbe, sve to determiniše specifični revolucionarni kapacitet buržuja i proletera. Masovna nepismenost, geografska disperzija, čisto lokalna solidarnost determinišu opštu nesposobnost tradicionalno orijentisanog seljaštva.

Moderni radikalizam teži da pribavi seljačku bazu – da uvede u politički život društvenu klasu koja je daleko manje sposobna za organizaciju i nezavisnu aktivnost i kojoj je daleko potrebnije avangardno vođstvo i njegova milost nego ijednoj drugoj. Nije reč o tome da je avangarda uvek potpuno oslobođena od klasne kontrole: samo želim da sugerišem jedan komparativni sud. Puritanski sveštenik nalazio se u tesnoj vezi sa engleskim vlastelinom i delimično je zavisio od njega. Svaki potez koji je on povlačio morao je biti predmet pregovora. On je imao vrlo ograničena ovlašćenja na eksperiment. Čak i kad bi uspeo u nastojanju da se puritanski moral ozakoni, on nije mogao da ga primenjuje. Obrazovani i imućni svet osamnaestog veka predstavlja klasičan primer grupnog otpora avangardnoj inicijativi. Već u kontroli Donjeg doma, ovaj svet, politički sofisticiran, dobro obrazovan, ekonomski moćan, zajedno sa trgovcima kao svojim saveznicima, bio je akter prve i možda najuspešnije termidorske reakcije. Međutim čak je i ova klasa imala potrebu za klerikalnom avangardom, bar za neko vreme. Jer su sveštenici obezbeđivali odlučujuće inovacije u revolucionarnoj politici i vatreni žar bez kojeg monarhija nikad ne bi mogla biti zbačena.

Lako je zamisliti da su ti ljudi još potrebni pri kontaktima sa nepovezanim klasom lišenom resursa, obrazovanja i vodstva. Seljaci mogu izvršiti termidorske pritiske, kao što su oni koji su iznudili uvođenje Nove ekonomske politike (NEP) u Rusiji. ali je od ključne važnosti to da je NEP bio boljševička politika usmerena na smirivanje seljaka, a ne seljačka politika usmerena na zbacivanje boljševizma: „Komunistička

<sup>7</sup> *The Origin of Family. Private property and State* (Moscow, 1952), str. 281.

partija je načinila ustupke termidorskom raspoloženju i težnji sitne buržoazije, pisao je Trocki, a da pri tome nije načinila raskid sa datim sistemom niti napustila kormilo vlasti".<sup>8</sup> U Rusiji (kao ni u Kini) nije postojao ekvivalent obrazovanom i imućnom svetu ili francuskoj buržoaziji, nikakva domaća klasa koja bi bila sposobna da generalizuje svoj način života i da tako potvrdi svoju ideološku i organizacionu supremaciju i da zameni avangardni režim.

Termidor odlučujuće proverava odnos između klase i avangarde, te ću reći nekoliko reči o njegovom opštem karakteru. On ne treba da se isuviše bukvalno identifikuje sa političkim spletkarenjem leta 1794. To spletkarenje je omogućeno nezadovoljstvom jakobinskom diktaturom i širokom otvorenošću za alternative koje ne bi obnovile stari režim. Termidor nije kontrarevolucija, iako on može otvoriti mogućnosti za kontrarevolucionarnu politiku: on je pre potvrda revolucionarne klase u odnosu na politiku avangarde.<sup>9</sup> Ako je, u ruskom slučaju, proleterijat bio revolucionarna klasa, onda su Kronštad i Radnička opozicija predstavljali neuspele termidorske tendencije. Ako preferiramo seljake, onda je NEP blizak Termidoru. Politika avangarde oblikovala je period revolucionarne istorije koji je nazvan Terorom – to ime je trijumf antiavangardnog osećanja. Taj termin takođe ne treba povezivati u bilo kom neposrednom smislu sa progonima i sudskim ubistvima jakobinskog režima.<sup>10</sup> Teror je diktatorsko nametanje avangardne ideologije. Otuda Termidor obeležava kraj diktature, a njegov uspeh ili neuspeh determinisan je „promenom političkih odnosa“ između avangarde i klase. Ako Termidor ne uspe, Teror postaje permanentan.

### III

Avangardna ideologija i, prema tome politički karakter terora, imaju sličan oblik u svakoj od velikih revolucija. Specifičan sadržaj ove ideologije izražava promenljive intelektualne tradicije – teologija Reformacije, neoklasični republikanizam, lenjinistička politička teorija. Ali bazična struktura i opšte teme avangardne argumentacije istrajavaju, čak i kada se radikalni intelektualci obraćaju različitim društvenim klasama. Jer položaj ovih intelektualaca u odnosu na različite klase i stari poredak kao celinu, ostaje isti. Prezentacija ove argumentacije se, naravno, menja i verovatno je vredno razmotriti opšti pad u pogledu intelektualnog kvaliteta revolucionarne literature od 17. do 20. veka, kao i sužavanje njenog referencijalnog spektra. (Ovde se bavim samo propagandom avangarde, a ne njenim refleksivnim i teorijskim radom)

<sup>8</sup> Citirano u Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast*. (London, 1963), str. 317.

<sup>9</sup> Vidi sumarni zaključak Žorža Lefevra *The Thermidoreans* (New York, 1963), poglavlje 11.

<sup>10</sup> Ali Dojčer je u pravu kada, nasuprot Trockom, kaže da su staljinističke čistke bile obeležje ruskog terora

Rigorozno argumentovane i brižno anotirane besede puritanskih sveštenika nemaju analogiju u popularnim spisima savremenih kineskih komunistata. Moralno nizak aforistički stil *Male crvene knjige* nezamisliv je kako u Engleskoj tako i u Francuskoj revoluciji. Kalvinizam ja našao svoj popularni izraz na prilično visokom nivou zato što su klase za koje je on popularizovan već posedovale suštinsku literarnu kulturu. Marksizam je našao svoj izraz na niskom nivou zato što je njegova avangarda pisala za klase bez vlastite literarne kulture.

Ali te razlike su manje važne od sličnosti u avangardnim ideologijama. Upravo je ta sličnost stvarala od revolucije onakav tip događaja kakav je ona konzistentno predstavljala. Kalvinizam i marksizam, ali i republikanizam takođe, mada u daleko manjem stepenu, nameću svojim pristalicama istinski oblik intelektualne vladavine. Svaki od ovih kreda ima iza sebe tradiciju učenja; ona zahteva proučavanje a kada se proučava, ona unosi red u široki spektar istorijskih, kulturnih i političkih fenomena. Život u avangardi predstavlja obrazovno iskustvo. Njeni članovi poseduju doktrinu koju mogu da primenjuju i manipulišu njome velikom veštinom i upravo to posredovanje je ključno za njihovo upravljanje. Članovi revolucionarne klase ostaju neupućeni u doktrinu sve dok ne pođu u školu sa avangardom. Oni dele društveno raširene interese i aspiracije i imaju zajednička uverenja; njima ne treba doktrina. Ali avangardni intelektualci, društveno nezainteresovani i često puni prezira prema zajedničkom uverenju, žele da postanu, a možda i treba da postanu, doktrinari. Njihova predanost je pre svega intelektualna po svom karakteru.

Ta žarka predanost poprima tri različite iako međusobno povezane forme:

1. To je puritanska predanost. Avangardne ideologije stavljaju ogroman naglasak na samokontrolu, kolektivnu samodisciplinu i uzajamni nadzor (ono što puritanci zovu „sveti nadzor“). Oni nastoje da proizvedu visoke standarde metodskog rada i da obuzdaju ili ograniče sve oblike rasipanja energije kroz igru. Avangardne ideje o spektru revolucionarne aktivnosti treba da budu fiksirane njihovim idejama o broju ljudi sposobnih za postojanu disciplinu ovakvog tipa. Taj spektar se proširuje, bar u teoriji, stupanjem radnika i seljaka u koaliciju. Tako Lenjinovo delo *Država i revolucija* sugeriše da svako može interiorizovati samokontrolu i učiniti je navikom i da svako može osmatrati svakog drugog, tako da će policajci, slično avangardnim intelektualcima, jednog dana postati suvišni. Ali Lenjin nije voljan da čeka taj divni dan: „Ne, mi želimo da izvedemo socijalističku revoluciju pomoću ljudske prirode kakva je sada, pomoću ljudske prirode koja ne može bez potčinjavanja i kontrole...“<sup>11</sup> Avangardna volja će morati da vrši kontrolu – nema ko drugi. Pripremajući članove za taj zadatak, Lenjin često zvuči kao prorok veberijanskog protestantizma, propove-

<sup>11</sup> *State and Revolution*, (New York, 1932), str. 42–43.

dajući vehementno protiv „ove aljkavosti, ove nebržnosti, neurednosti, netačnosti, nervozne užurbanosti, sklonosti da se akcija zameni raspravom, rad pričom, spremnosti da se preduzimaju sve stvari pod suncem a da se ništa ne završava...“<sup>12</sup> Za Lenjina, istinski znak da je neko „proleter“ nije njegovo klasno zaleđe ili njegov specifični odnos prema proizvodnim snagama, već njegova samokontrola.

Kako tačno samokontrola funkcioniše mi tačno ne znamo. Ona ne čini policajce suvišnim, ali jasno je da u istoriji svake avangarde postoje periodi kada se svetost, vrlina ili komunistička disciplina moraju održavati na visokom nivou. A jasno je i to da se klasa sa kojom avangarda komunicira uvek opire tom teškom moralu. Ne, ni u kom slučaju, jednodušno: avangarda pravi obrte, posebno tokom krize i heroizma; modifikovane verzije vrline treba da se uklope u potrebe partikularnih klasa ili delova klasa, a primena morala može se preobraziti u izraz postojećih klasnih konflikata (posebno kada je stara vladajuća klasa lenja, aristokratska i „dekadentna“). Tako avangardni intelektualci nalaze obrazovani i imućni svet, trgovce, radnike i seljake za svoje saveznike. Ipak, istorija svake revolucije je delom istorija narodnog opiranja vrlini. Još jednom je priča o Izlasku (egzodusu) ilustrativna. Prema narodnoj legendi, na dan kada su Izraelci napuštali Sinaj, oni su marširali velikom brzinom kako bi izašli što pre. Oni nisu više želeli zakone.

2. Avangardna ideologija izražava žarku želju za političkim aktivizmom i participacijom, jer se samovladavina često shvata kao konsekvencija samokontrole ili kao nešto što je paralelno sa njom. Kao da je na delu dijalog između između autokrata starog poretka i avangarde novog. Autokrata, slično dobrom hobsovcu, kaže: „Apolutna vlast je nužna za društveni poredak; dakle, ja ću te izložiti represiji“. Avangardni intelektualac odgovara. „Svetost ili vrlina ili komunistička disciplina je nužna za društveni poredak; dakle, mi ćemo izvršiti represiju nad nama samima“ Samovladavina shvaćena kao samorepresija mora biti delo muškaraca i žena koji su se već naučili da disciplinuju sopstvo ili koji su zatvoreni u grupe koje nameću takvu disciplinu. Otuda uloga koja se pripisuje u avangardnoj političkoj praksi kongregaciji, klubu, partiji. Nasuprot tome, članovi klase generalno zahtevaju neposredniji oblik samovladavine u parlamentima, skupštinama i sovjetima. Hana Arent je u pravu kada tvrdi da je sloboda sama suština revolucije.<sup>13</sup> Ali dva tipa slobode su posredi u revolucionarnom procesu. Za klasu, sloboda je prirodno ili ljudsko pravo koje se već poseduje; sve što je potrebno je da se stvore uslovi pod kojima će ono moći da se vrši – da se otvori arena za demokratsku politiku. Za avangardu, sloboda se mora zaslužiti; muškarci i žene postaju slobodni tokom dugog perioda unutrašnje (religiozne ili psihološke) i spoljašnje borbe.

<sup>12</sup> *How to Organize Competition*, (Moscow, 1951), str. 62.

<sup>13</sup> *On Revolution*, (New York, 1963), str. 21 ff.

Avangardni intelektualci, prema tome, ponavljaju argumente starijih elita: da ljudi nisu spremni za samovladavinu, slobodne izbore, slobodu štampe. Uvek prisutni termidorski pritisci, koje avangarda naziva kontrarevolucionarnim, ukazuju na tu nespremnost. Klasični odgovor na ove pritiske je čistka, kojom se politička arena oslobađa onih muškaraca i žena koji bi glasali da mogu da se vrate u Egipat. Ali čistka je očigledno privremena mera – stalna samo za one koji su ubijeni tokom nje. U krajnjoj liniji i u principu, družina braće, građana i drugova treba da uključi svakoga.

3. Avangarda ima sklonost ka dubokim egalitarnim tendencijama. Njena aktivnost dovodi u pitanje sve konvencionalne društvene razlike. Njeni članovi vode rat protiv tradicionalnih hijerarhija rođenja i krvi i dovode u pitanje sve zahteve za vladavinom zasnovane na bogatstvu a ne na vrlini. Mržnja prema personalnoj zavisnosti i snažno osećanje vrednosti individualnog napora – to predstavlja centralno obeležje svake avangardne ideologije. Te stvari su povezane sa dobrovoljnim karakterom revolucionarne borbe i one daju simbolično značenje novim titulama koje se dodeljuju svim učesnicima, bez obzira na njihov „bekgraund“. Revolucionarne klase, iako neko vreme dele ushićenost borbom, teže nečemu jednostavnijem i manje zahtevnom. Razmotrimo, na primer, dve nove titule iz ere buržoaskog radikalizma: gospodin i građanin. Prva izražava klasnu svest i nije ništa drugo do zahtev za jednakim uvažavanjem. Druga izražava avangardni svet i implicira zajednički interes i zajedničku aktivnost. U ovom drugom slučaju nije jasno koliko poštovanja može postojati ako zajednički interes i zajednička aktivnost faktički ne postoje.

Kada je avangarda stupila u neposredni kontakt sa radikalno potlačenom klasom, njen moralni egalitarizam je proizveo i opredeljenje za materijalnu jednakost. Puritanici i jakobinci nisu nikada ozbiljno doveli u pitanje svojinski sistem, mada su politički prerogativi privatne svojine doživeli eroziju u svetoj državnoj zajednici ili republici vrline. Komunistička avangarda očigledno je otišla mnogo dalje, iako ona nije priznala prerogative kolektivne svojine. Ona nije dala vlast radnicima i seljacima koje je priznala kao jednake vlasnike sredstava za proizvodnju. Zapravo, pokušaji radnika i seljaka da njihova nova jednakost dobije političku formu bili bi tretirani kao kontrarevolucionarni, naročito od momenta od kojeg je komunistička avangarda preuzela ne sebe zadatak ekonomskog razvoja.

U ranijim revolucijama razvoj nije bio političko pitanje, pošto je ekspanzija ekonomije bila posledica aktivnosti koje su slobodno birali članovi revolucionarne klase. Ti članovi su zahtevali potporu političke vlasti, ali ne i njeno pozitivno usmeravanje, oni su tražili od države da vrši prinudu nad drugima, a ne nad njima. Stvar je bila bitno drugačija i u Kini i u Rusiji, gde oslobođenje klasne energije i potvrda klasnog interesa nisu mogli doneti ništa drugo do jednakosti u siromaštvu (u avangardnoj ideologiji – maoizam može biti dobar primer – jednakost siromašnih

koji su nosioci vrline).<sup>14</sup> Otuda je avangarda nastojala da na sebe preuzme ulogu koju je, u bitno drugačijim okolnostima, imala zapadna buržoazija. Ona je proizvela hijerarhijske strukture približno onog tipa koji je postojao u razvijenom buržoaskom društvu, mada sa različitim ideološkim opravdanjima. Sloboda i jednakost iščezavaju iz njihovog kreda. Ostalo je samo obavezivanje na oblike samokontrole i radne discipline koji su nužni za industrijalizaciju.

Tako Lenjin 1918. kaže: „Zadatak koji sovjetska vlast mora postaviti pred narod u svim područjima jeste – da on nauči da radi.“<sup>15</sup> Ovde, vlast i narod zamenjuju avangardu i klasu, ali odnos između ona prva dva subjekta fiksiran je odnosom između ona druga dva. Vlast određuje zadatke narodu, ne postoji drugačiji način. Još jednom, ovaj model je moguć jedino u odsustvu ekonomski nezavisne i politički razvijene društvene klase. Opređenje za industrijalizaciju je ukorenjeno u želji avangarde da održi svoju novu poziciju i da ojača i razvije zemlju kojom je počela da vlada. Avangardni intelektualci nastoje da sada služe dugoročnim interesima svojih podanika. U isto vreme, oni su morali da ignorišu ili da potiskuju neposredne zahteve tih istih podanika. Oni su bili u ratu protiv „zaostalosti“.

Tokom ovog rata članovi avangarde postaju sve sličniji drugim vladajućim grupama (modernizatorske elite), utoliko što se navikavaju na prerogative vlasti i u velikoj meri izoluju od od svoga naroda. Zbog toga bi se proces koji je usledio nakon osvajanja vlasti mogao nazvati – termin očito nije ni Lenjinov ni Trockijev – rutinizacija avangardne svesti. Ali rutinizacija je u ovom slučaju imala razorne posledice, jer su aktivisti avangarde u svojoj novoj birokratskoj ulozi nosili u sebi duboko uverenje o svom superiornom znanju (tačna ideološka pozicija), što ih je vodilo ka preziru svojih neprijatelja i disciplinovanoj spremnosti za borbu. I oni su, bar u kratkom vremenskom intervalu, imali čvrst odnos prema tendencijama sentimentalnosti i korupcije.

#### IV

Ovaj argument pretpostavlja podelu na jednu jedinu, lako određivu avangardu i jedinstvenu revolucionarnu klasu. Ali, stvarno iskustvo je daleko složenije. Grupa avangardnih intelektualaca predstavlja, s jedne strane, odgovorno rukovodstvo, neposredno kontrolisane zastupnike klase (tj. sindikalne zvaničnike) a, s druge strane, egzotični svet „nosilaca novog mišljenja“, izolovanih sekti i ekscentričnih genija, bez društvene baze.<sup>16</sup> Revolucionarna klasa je sama po sebi pluralitet grupa, možda i plu-

<sup>14</sup> Vidi Benjamin Schwartz, „The Reign of Virtue“, *Dissent* 16 (1969): 139–251.

<sup>15</sup> *The Immediate Tasks of the Soviet Government* u *Selected Works* (New York, 1935–1937), tom 7, str. 331.

<sup>16</sup> Ovaj izraz je citiran u Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (New York, 1978), str. 108.

ralitet klasa uključujući i moderne i tradicionalističke elemente, one u usponu i one na zalasku, ne samo svet obrazovanih, trgovaca i radnika, već i zanatlije i seljake takođe. Ovi različiti elementi obrazuju nestabilnu koaliciju i dolaze u konflikt sa avangardom po različitim osnovama; oni takođe ulaze u sukobe jedan sa drugim.

Revolucionarni svet je, dakle, pluralističkiji nego što sam sugerisao. Pa ipak, njegovi predstavnici se, po pravilu, podvrgavaju ličnom sjedinjenju – diktaturi drugačijoj od diktature avangarde, diktaturi jednog lidera koji shvata momenat preloma i njegove zahteve. Lider nameće revoluciji nešto od svoga karaktera, ali i izražava dominantne tendencije u društvu. Ponekad on se prilagođava klasi u usponu i predvodi termidorsku reakciju, kao što je to činio Kromvel u svojim poslednjim godinama. Ponekad on intenzivira i personifikuje Teror, kao što je to činio Staljin posle Drugog svetskog rata. Sa diktatorima stvari stoje isto kao i sa avangardom: njihova moć je najveća onda kada je masovna baza revolucije najneorganizovanija i najmanje kohezivna. Kult ličnosti nastaje tamo gde je klasna politička kultura nerazvijena. Ali zašto se u tim okolnostima moć avangarde ne može učvrstiti na kolektivnoj osnovi ostaje nejasno. Kao da radikalni intelektualci, sa svom svojom revnošću i disciplinom, dele političku nerazvijenost vlastitoga društva – i ako dele tu nerazvijenost, oni, kao u slučaju Sovjetskog Saveza, trpe njene konsekvence.

Ipak, uloga ličnosti je verovatno privremeno stanje, tako da kada se procenjuju dugoročni izgledi revolucionarne aktivnosti, shema klasa/avangarda ostaje nešto što ima centralni značaj. Sada se mogu razlikovati dve različite vrste ishoda. Prvo, avangarda pobeđuje i dolazi na vlast, čineći svoju diktaturu permanentnom, time što uspostavlja dominaciju i kontrolu nad slabim društvenim klasama. Ona neko vreme nastoji da ostvaruje svoju radikalnu ideologiju, ali doživljava postepenu rutinizaciju. Ostavljajući po strani tačnu istoriju i karakter te rutinizacije, valja, korektnosti radi, reći je ovo bio predvidljivi rezultat boljševičke revolucije. Diktatorska uloga avangarde bila je determinisana radikalnom nesposobnošću bilo koje klase da učvrsti termidorsku politiku. Termidor, dakle, predstavlja drugu mogućnost: revolucionarna klasa pruža otpor, zamenjuje avangardu i polako, kroz rutinu svakodnevnog života, stvara novo društvo po svojoj zamisli. Ona avangardnim intelektualcima dodeljuje društvene uloge koje su vršili njihovi roditelji, tj. profesionalne i činovničke uloge bez ikakvog specijalnog političkog značaja.<sup>17</sup>

Ovo drugo predodređuje ishod. Jer narodni otpor avangardnoj ideologiji, čak i kad je neuspešan, dovoljno je uočljiv i toliko se često ponavlja da zahteva ozbiljnu pažnju. Kao centralno obeležje revolucionarnog procesa, on determiniše revolucionarni zakon: *nikakva pobjeda avangarde nije moguća bez radikalne prinude*. Zahvaljujući

<sup>17</sup> Vidi Grane Brinton, *The Jacobins* (New York, 1950), str. 2430ff radi objašnjenja kasnijih aktivnosti jakobinskih militanata.



tom zakonu, najbolje je insistirati na suvišnosti avangarde. Najbolje revolucije su izvršile društvene grupe sposobne da artikulišu svoju kolektivnu svest i da se odbrane od inicijativa radikalnih intelektualaca. Termidor je delo takvih grupa – optimalni ishod pošto on proizvodi ograničenu i društveno odgovornu vlast, manje ili više demokratsku, zavisno od veličine i poverenja nove dominantne klase. Termidor predstavlja ispunjenje Marksove vizije revolucionarne politike – momenat kada se vlast „preuzima iz ruku autoriteta koji je uzurpirao vlast nad čitavim društvom i ponovo se predaje u ruke odgovornih predstavnika društva“.<sup>18</sup>

Izuzev Termidora, samo dve druge mogućnosti mogu pobuditi sličnu nadu. Može se zamisliti prikrivena avangarda koja se povlači sa vlasti u odsustvu većeg klasnog otpora. Slično Makijavelijevom idealnom vladaru, ona „osniva republiku, novi svet morala, svojim herojskim naporima“, ali potom „predaje republiku vlasti mnogih, jer će je tako mnogi učiniti postojanom“<sup>19</sup> Ili, može se zamisliti revolucija bez avangarde, koju ostvaruje društvena klasa oslobođena čvršćih vezanosti za stari poredak, sa potpuno razvijenom svesću o svojoj budućnosti, sa sposobnošću da iz sebe same proizvodi lidere, da bude lojalna prema sebi samoj – Marksov (ali ne i Lenjinov) industrijski proleterijat. Ali mi nemamo do sada nikakvo iskustvo o takvoj avangardi ili klasi.

## V

Zamislimo ipak takvu klasu, jer je ona bar zamisliva. Njeni pripadnici bi zahtevali snažni i sofisticirani smisao za zajedničke interese i kolektivni idealizam. Avangarda koja se u jednom momentu iznenada povlači pripada, s druge strane, području političke mitologije, jer bi ona zahtevala gotovo svetačko samoukidanje, što je neverovatno očekivati od muškaraca i žena koji su sposobni za osvajanje vlasti na prvom mestu. Čemu bi revolucija bez avangarde mogla biti slična? Opisacu je u budućem vremenu, odustajući od kondicionala, iako pod tim ne mislim na pravljenje predviđanja o budućnosti. Kao prvo, mora se istaći da bezavangardnost ne znači odsustvo lidera. Bezavangardnost znači samo to da vođe revolucije neće činiti zatvorenu ideološku grupu, čiji su članovi odgovorni samo jedni drugima i nikom drugom. Oni će biti odgovorni muškarcima i ženama koje vode; oni će biti predstavnici i zastupnici; oni će koegzistirati unutar pokreta ili partije sa opozicionim elementima; njihova vlast će biti privremena i opoziva. Lideri ovog tipa mogu biti briljantni, sposobni za odvažne inicijative, ali oni će deliti svest svojih sledbenika – izražavajući je možda koherentnije ili dovodeći je do poente na dramatičniji način, ali će je ipak deliti.

<sup>18</sup> *The Civil War in France* u *Marx-Engels Selected Works* (Moscow, 1951), tom 1, str. 472.

<sup>19</sup> *The Discourses*, I, ix.

Naravno, postojaće i radikalni intelektualci sa svojom sveću i svojom vizijom moguće budućnosti. I ti intelektualci će obrazovati svoje grupe: klubove, sekte, partije i uredničke kolegijume. Ali to će biti grupe koje podstiču i koje su otuda vezane na ovaj ili onaj način za širi pokret – proizvođači nove ideje, pokrećući stvari – ali nisu u stanju da ga kontrolišu. Oslobođeni konspirativnosti (ne toliko zahvaljujući policiji koliko zahvaljujući snazi i solidarnosti nove klase), oni će biti primorani da argumentišu, ubeduju i ohrabruju: oni će biti ograničeni na one aktivnosti koje bi jednog dana mogli početi da posmatraju kao moralno i politički primerene intelektualnom pozivu. Mali broj njih će možda promeniti svoje navike zbog političkih avantura, ispoljavajući staru aroganciju. Ali što je klasa kohezivnija, to će kraće te tendencije trajati. Kao pisci i učitelji, intelektualci će imati izvestan uticaj na klasnu svest – i to će verovatno biti na opšte dobro – ali oni neće biti u stanju da zamene tu svest svojom – i to će sigurno biti na opšte dobro.

Ali ako se klasna svest, kao što sam već tvrdio, oblikuje unutar starog poretka i ako je u svojoj politici usmerena na prilagođavanja za koja se čini da su moguća, kako se od nje ikad može obrazovati revolucionarni kredo. Prihvatajući da su posebni vidovi uspeha faktički mogući, ne mislim da se može sumnjati u to da je bezavangardna revolucija postepeni pokret, „dugi marš“. Ona će poprimiti oblik sukcesije prilagođavanja, pri čemu će u svakoj od njih nova klasa zadobiti širi prostor za svoju političku aktivnost i povećani kulturni uticaj. Ne usredsređujući se na totalnu transformaciju, njeni članovi će polako transformisati svoj način života, svoju dnevnu rutinu, u zajednički način života. I jednog dana, oni će ustanoviti da žive u, da tako kažemo, republici radnika. Oni će prihvatiti ili preoblikovati oblike svakodnevnog rada i sredstava za proizvodnju i potom generalizovati te promene prenoseći ih i na druge područja društvene i političke aktivnosti. Taj proces će se razvijati u fazama, pošto nije verovatno da će biti upriličen odjednom. On će uključivati momente nereda i meteža, ali je gotovo sigurno da neće kulminirati u bilo čemu što je slično osvajanju vlasti na osnovu jednog udara.

Sve ovo upućuje na model revolucionarne transformacije primeren visoko industrijalizovanim zemljama; jedino tamo postoji radna snaga dovoljno kvalifikovana i sofisticirana, organizovana i disciplinovana za onaj način politike koji bi bio neophodan. A čak i tamo ostaje otvoreno pitanje da li radnici – ili bilo ko drugi – mogu učvrstiti dugi marš. Neće li se oni umoriti? Neće li osetiti dosadu? Neće li oni, neki od njih, pasti u iskušenje da se pridruže nekom avangardnom zbivanju? Ili će ostati kod kuće i dozvoliti novoj eliti – regrutovanoj iz njihovih redova – da preuzme upravljanje pokretom? Jedan od bliskih prijatelja Trockog, Žan Vanije, pisao je o radničkoj klasi posle završetka Drugog svetskog rata.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Ovaj citat dugujem Irving Howe: vidi njegovu *The Critical Point* (New York, 1973), str. 18.

„Ona se pokazala sposobnom za izlive heroizma, tokom kojih se žrtvovala bez ikakvih dilema i razvijala moć dovoljno veliku da uzdrma društvo u samim njegovim temeljima... Ali ubrzo, nezavisno od konsekvenci njene akcije, bez obzira na to da li je posredi poraz ili pobjeda, ona se na kraju prepušta laganom svakodnevnom toku stvari... Njena hrabrost i samožrtvovanje nisu dovoljni da daju ono što je potrebno da bi igrala onu ulogu koju joj je pripisivao Marks: političku sposobnost.“

Svakodnevni tok stvari, zahtevi svakodnevlja: to je najdublji izvor tekuće političke subordinacije. Vanijeov način razmišljanja sugerise neizbežnost avangarde i potom birokratske elite, permanentnu mogućnost terorizma. Ali ne treba da se prebrzo složimo sa tim sugestijama. Jer postoje oblici institucionalizacije Termidorske politike, ne samo na nivou države, već i na nivou pokreta, oblici političkog života koji nameću ograničenja i odgovornost: periodični izbori, opoziciona aktivnost, sloboda govora i udruživanja. Najveći broj marksističkih autora vidno je potcenjivao značaj takvih stvari, tretirajući ih kao puke mehaničke aranžmane, koji mogu biti ili ne biti korisni u datom vremenu. U stvari, oni su vitalni sve vreme: oni su početak i kraj. Ako revolucionarni pokret treba da stvori demokratsko društvo, on se mora širiti od centra koji je već demokratski. Otvoreno članstvo, unutrašnja sloboda – oblici budućnosti moraju sticati rutinu u sadašnjosti, tako da se zajedno sa širenjem te rutine, te forme učvršćuju, osnažujući političko ekonomskim samoupravljanjem.

Prema tome, test za klasu u usponu je njena sposobnost da održava demokratske procedure u svojim organizacijama. Verovatno bi trebalo reći da zapadna radnička klasa nije položila taj test. Nije stvar u tome da ona nije uspela i i da je podlegla (slično masama u Kini i Rusiji) avangardnom vodstvu.

U načelu gledano, njome su upravljali njeni vlastiti birokrati, i to upravljanje je postojalo to nestabilnije što je obrazovani nivo radničke klase rastao i što su obrazovaniji radnici (beli okovratnici) postajali organizovaniji. Tako da je budućnost još otvorena, što će reći da je bezavangardna revolucija, kako sam je opisao, još uvek zamisliv proces.

(1979)

## Ubijanje tirana\*

Da li je moguće biti protiv smrtne kazne, a istovremeno se zalagati za ubijanje tirana. To je, smatram, moj stav, ali nezgrapna egzekucija Sadama Huseina, koja je izgledala više kao osveta nego kao nepristrasna pravda, otežala mi je mogućnost da se istovremeno pridržavam oba stava. Ipak, oni mi izgledaju kao međusobno kontradiktorni, ali ne i kao međusobno nespojivi. Ne smatram da država treba da ubija ljude okrivljene za zločine protiv drugih ljudi, čak strašne zločine. Izuzev u situacijama kada se odupire vojnom napadu ili kada pomaže drugima koji su izloženi napadu, država ne treba da se bavi ubijanjem. Njena primarna obaveza je da čuva život. Ali neki tiranin čini zločine, ne samo nad pojedincima, već i nad solidarnošću građana, nad državnom zajednicom, nad samom idejom političke zajednice. I to ga stavlja pod znak pitanja; on nije običan kriminalac.

Ubijanje tirana ne predstavlja moralni problem. To je vladar koji sebi daje puno pravo da se aktivno angažuje, upravo sada, na tlačenju svojih podanika: njegovi zatvori su prepuni, njegova tortura je na delu, njegovi kordoni smrti kruže zemljom, njegovi poreznici pljačkaju. On je u ratu sa svojim podanicima – stvarno, ne metafizički – tako da je ubiti njega legitimni čin u ratu. Tiranocid je časno ubijanje, a ubice se naširoko poštuju. Ali sada zamislimo tog istog tirana kao zbačenog: on je ratni zatočnik; on ne može biti naprosto ubijen. Ne treba li njega izvesti pred sud zbog njegovih zločina i, ako bude osuđen, kazniti ga na pravedan i human način. On je sada bespomoćan, zatvoren u zatvorsku ćeliju – zašto bi njega trebalo drugačije tretirati nego ostale zatočnike.

Prvo sam razmatrao ovo pitanje na primeru kraljeva Čarlsa I i Luja XVI, koji su zbačeni za vreme revolucije, a zatim su ih njihovi revolucionarni oponenti izveli pred sud. U Francuskoj, jakobinci su želeli da ubiju Luja bez suđenja sa obrazloženjem da on nije građanin, već „neprijatelj naroda“ koji je bio pretnja narodu, čak i iz zatvora. Lideri žirondinaca, za koje mislimo da su bili levi centar Francuske revolucije, insistirali su na tome da je Luj bio građanin optužen za zločine tiranije i izdaje, kojeg je trebalo izvesti pred sud kao i druge optužene kriminalce i, ako bude osuđen, izvršiti presudu nad njim, kao i u slučaju svih drugih izdajnika. Smrtna kazna je već postojala i pošto je svrha suđenja, prema žirondincima, bila da pokaže da je Luj bio građanin,

---

\* Killing Tyrants, *Dissent*, Spring 2007, 7-8.

koji ni u kom smislu nije stajao iznad ostalih građana, nije bilo nikakvog smisla lišiti ga zakonske kazne. Luj je tvrdio da je vladao prema božanskom pravu, a bio bi doveden pred ljudski sud. On je polagao pravo na to da je legalno nedodirljiv, a njemu bi sudili njegovi podanici. Polagao je pravo na to da je fizički nedodiriv; a njega bi ubili državni egzekutori.

Tom Pejn, putujući revolucionar koji je bio član Francuske nacionalne skupštine i koji se suprotstavljao smrtnoj kazni, predlagao je da, posle suđenja, Luj bude progнан u SAD, gde bi ostatak života mogao da provede kao časovničar u republikanskoj Filadelfiji. To zvuči kao savršen kraj priče, ali pod pretpostavkom da to Luj prihvati i da ne pravi zavere u vezi sa svojim povratkom na tron i da njegovi podanici mogu da ga nadziru (ili dobijaju izveštaje o njemu) kako bi mogli da znaju, da li stvarno popravlja satove. Da li bi izgon kralja koji to ne želi i koji se nije pokajao, mogao da stavi tačku na monarhiju? Možda ne, ali ni njegovo pogubljenje ne bi to moglo učiniti. Kraljevi su se vraćali posle poraza revolucije, uprkos Lujevom pogubljenju, kao što su se vraćali i nakon Čarlsove egzekucije, uprkos Kromvelovoj svečanoj odluci „da odseče kraljevu glavu zajedno sa krunom na njoj“. Ipak, kraljevstvo, onakvo kakvo je pre toga bilo poznato, nije se vratilo. Pogubljenje kralja bilo je kraj monarhije zasnovane na božanskom pravu, što izgon ne bi mogao da prouzrokuje (kraljevi su i pre toga bili proterivani).

Ovo mi deluje kao snažan argumenat i za suđenje i za pogubljenje.

Ali kraljevi su ubijani zato što su obični kriminalci bili takođe ubijani. U Iraku, Sadam je ubijen zato što je smrtna kazna bila legalno uspostavljena i široko prihvaćena. Tako da je tu lakša situacija od one kojom sam počeo: želeo sam da se ukine smrtna kazna, ali nisam želeo da to ukidanje omogući spasavanje tirana. Pretpostavimo da je prva osoba koja je spasena abolicijom bila slična vama i meni, neko ko nikada nije bio svemoćan, ko nikada nije bio brutalni i svirepi vladar nad milionima ljudi. Ali ne podražavamo li mi onda, kada ubijemo takvog okrutnog i brutalnog vladara, upravo njegovo ponašanje? Mislim da tu suđenje predstavlja odlučujuću razliku: njegove žrtve nikad nisu dočekale suđenje. Naravno, u neku ruku suđenje je ritualnog karaktera; presuda je unapred poznata (zbog toga što činjenice u vezi sa tim slučajem nisu sporne). Ipak, tiranin govori pred sudom i nacijom, opravdavajući svoje ponašanje na način na koji on to želi, dok njegovi advokati imaju priliku da dovedu u pitanje dokaze koji se navode protiv njega. I onda, posle presude, on biva pogubljen, pošto samo pogubljenje omogućava definitivni završetak tiranske vladavine. Jedino pogubljenje obezbeđuje završetak koji je potreban političkoj zajednici.

Zamislimo da je smrtna kazna već ukinuta: da li bih i tada zahtevao ubijanje tiranina? Ne mislim da će to pitanje ikad biti postavljeno, pošto tirani onakvi kakve ih mi poznajemo, nisu nikad vladali bez smrtno kazne. Tiranska država je uvek angažovana u ubijanju, tako da država koja ne praktikuje ubijanje, ne može biti tiranska. Ako je to tačno, onda pogubljenje tiranina treba da bude poslednje pogubljenje.

## Povlačenje deobne linije

### Religija i politika\*

#### I

Nekada su Amerikance učili da je religija privatna stvar. Ali u velikoj meri, širom sveta, i ovde takode, to je politička stvar. Religiozni vernici su postali politički aktivisti, nastojeći da oblikuju politiku ili da osvoje vlast, ponekad unutar, ponekad izvan demokratskih i ustavnih struktura. Očito da je vreme da se zapitamo opet: može li i treba li da postoji radikalna razdvojenost između religije i politike?

Nekada su ljudi na levisi ili bar na sekularnoj levisi, branioci liberalnog prosvetiteljstva, verovali da će religija ubrzo iščeznuti, čak i kao privatna stvar, zajedno sa drugim iracionalnostima, kada obični muškarci i žene uzmu u svoje ruke kontrolu nad njihovim društvom i ekonomijom. Ali ona nije iščezla (mi nismo preuzeli kontrolu nad njom); ona, ne samo da istrajava, već periodično oživljava, a u ovom momentu njeni militantni aktivisti sa više entuzijazma i vere prilaze svojim projektima nego njihovi liberalni i sekularni pandani. Mogu li oni da budu držani na distanci od politike? Treba li to činiti?

Sekularisti su se nekad možda nadali totalnom isključenju: ne samo religiozno motivisanih militanata, već i sentimentata i učenja koji ih pokreću, misleći da te stvari neće igrati nikakvu ulogu u donošenju političkih odluka. Ali takvo isključivanje nije moguće u demokratskom društvu. Od ljudi i žena sa religioznim uverenjima ne može se očekivati da ih odlože na ulazu u političku arenu. Niti levica to konzistentno traži od svojih verski nastrojenih prijatelja i drugova. Setimo se abolicionista, od kojih su mnogi bili religiozno inspirisani. Zatim, hrišćanskih socijalista kakav je bio Tavej, koji je imao znatan uticaj na britansku laburalističku partiju; ili boraca za ljudska prava u SAD 1960-ih, koji su bili ukorenjeni u crnačke crkve, predvođeni baptističkim propovednicima, koje su podržavali liberalni sveštenici i rabini; ili katoličkih teologa oslobođenja u Latinskoj Americi; ili američkih biskupa, koji su pisali pastoralna pisma protiv nuklearnog zastrašivanja u odbranu ekonomske pravde.

---

\* Drawing the Line. Religion and Politics, *Utah Law Review*, No. 3, 1999, 619-638.

Ovaj tekst je izvorno bio tekst predavanja na Univerzitetu za pravo Utah koledža, održanog u novembru 1998.

Ako se prihvati ova vrsta stvari, moraju se očekivati intervencije drugačijeg tipa takođe: poput učešća u Ženskoj uniji za hrišćansko samoobuzdavanje u borbi za prohibiciju; ili kampanje savremenih evangelističkih crkava u SAD protiv abortusa, pornografije i pomaganja u samoubistvu; ili uloge irskih biskupa u suprotstavljanju legalizaciji razvoda; ili uticaja jevrejskih mesijanista na Pokret za veliki Izrael. Demokratsko društvo ne može da istražuje pitanje, kako i gde se politički pogledi njegovih građana oblikuju, kao što ne može da cenzuriše doktrinarne i retoričke forme u kojima se ovi pogledi izražavaju.

Čak i u tom slučaju, odvajanje religije od politike je važna demokratska tekovina, sa političkim implikacijama koje treba detaljnije razmotriti.<sup>1</sup> Ovde mogu samo da ponudim kratak opis, usredsređujući se na tri standarda, koji se zahtevaju da bi to odvajanje bilo uspešno. Želeći da povučem deobnu liniju, slediću konture političke geografije i njene konvencije da bih sebi prokrčio put, onoliko koliko mogu, ka konvencionalnom razumevanju „zida koji razdvaja crkvu i državu“.<sup>2</sup> U isto vreme, nastojacu da dam ovom razumevanju, najjaču moguću formu – na isti način pišacu u drugom odeljku ovoga poglavlja, gde ću da izložim dva kritička pogleda na standardnu separatističku poziciju, nastojeći da ove poglede učinim što uverljivijim. Iako ću biti vođen svojim osećanjem snage i uverljivosti u ova prva dva odeljka, jedino ću u trećem odeljku govoriti u potpunosti svojim glasom.

Slede tri separacionistička zahteva:

1. Razdvajanje zahteva oštru institucionalnu podelu. To jednostavno znači da država mora da ima monopol nad prinudnom silom i da verske organizacije ne smeju imati nikakvu prinudnu silu – izuzev onog što one mogu da učine u obliku društvenog pritiska – niti mogućnost da se pozivaju na prinudnu silu države da bi razvile svoje religiozne ciljeve. Religiozne asocijacije imaju karakter dobrovoljnih organizacija (iako njihovi članovi mogu da veruju da žive u skladu sa božjim zapovestima), i nijedna od njih nije ovlašćena na državnu pomoć, niti sve one zajedno.<sup>3</sup> Država mora biti neutralna prema različitim religijama, kao i neutralna prema odnosu između religioznih i nereligioznih grupa. Ovo isključuje crkvene sudove sa zvaničnom nadležnošću, svaku ulogu državne birokratije u crkvenim poslovima, svaku vrstu favorizujućeg tretmana, čak i većinskih religija, svaku diskriminaciju religioznih i nereligioznih manjina i upo-

---

<sup>1</sup> Kad je reč o jakoj verziji standardnog stanovišta, pisanoj u prilično ratobornom tonu, vidi Isaac Kramnick and R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: The Case Against Religious Correctness* (New York: W. W. Norton, 1996).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>3</sup> One se oslobađaju od poreza kao neprofitne i filantropske, a ne kao verske organizacije; kada bi one bile samo neprofitne organizacije, ovo oslobađanje bi bilo problematično sa standardnog separatističkog stanovišta.

trebu poreskog novca u cilju promocije verskih projekata – uključujući, što je najvažnije, školovanje dece u skladu sa njihovim posebnim verskim kredom.

2. Razdvajanje zahteva da javne državne ceremonije i proslave budu različite od takvih manifestacija svake religiozne grupe. „Građanska religija“<sup>4</sup> mora biti uistinu građanska. Njeni praznici, poput Četvrtog jula, moraju imati svoj izvor u političkoj istoriji. Njene ceremonije, ma koliko mogle biti eho ceremonija (različitih) religioznih grupa, moraju biti otvorene za čisto političku interpretaciju. Razmotrimo inauguraciju američkog predsednika, koja se katkad uzima kao primer hrišćanske kolonizacije naše javne kulture.<sup>5</sup> Ali predsednička zakletva vuče koren iz feudalne, a ne hrišćanske prakse i ona je uobičajena na mnogim delovima sveta. Recitovanje poezije u takvim prilikama je antički običaj, u vezi sa kojim se mogu dati mnogi primeri – od stare Grčke, na primer, do biblijskog Izraela (neki psalmi se tretiraju kao poeme pri krunisanju). „Obraćanje sa trona“ je preuzeto iz monarhističkih režima, u kojima je to dosta rašireno. Jedino je stavljanje ruke na Bibliju specifično hrišćansko, a američki zakon dozvoljava alternative tome, ako bi izabrani predsednik ikad poželeo da učini sekularistički gest.

Građanska religija je usmerena na religioznost bez pozitivne religije.<sup>6</sup> Država nije ili ne bi trebalo da bude objekt obožavanja, kao ni njeni zakoni ili njen ustav, čak ni onda kada se oni tretiraju gotovo kao sakralni tekstovi. Ne nadamo se da ćemo da inspirišemo neku vrstu strahopoštovanja prema političkoj zajednici i njenoj istoriji i institucijama niti jakog prijateljskog osećanja, osećanja uzajamnog angažmana među građanima, nešto slično vezi koja povezuje članove religiozne zajednice. Želim da naglasim ove kvalifikative: „gotovo slično“, „neku vrstu“, „nešto slično“. Političke veze nisu isto što i religiozne veze. One ne objedinjuju ljude i žene u neko „mistično telo“ ili sveto udruženje. Politika zahteva hladnije odnose, čiji karakter, organizacija i svrhe se ne shvataju kao da su božanski uređeni ili večni. Njih su konstruisala ljudska bića u ljudskom vremenu, tako da su uvek podložni rekonstrukciji.<sup>7</sup>

3. Odvajanje zahteva prihvatanje otvorenog, pragmatičkog, kontingentnog, nezavesnog, nezaključivog i tolerantnog karaktera svih argumenata, pozicija i saveza na političkoj strani linije. To je najteži od triju zahteva, pošto se on nikada ne može (i nikad ne bi trebalo) da uobličići na način na koji bi mogao biti pravno primenjen. On

<sup>4</sup> Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (New York: Seabury, 1975), 142.

<sup>5</sup> Elizabet M. Bounds izlaže kritici moje objašnjenje američke političke kulture. Vidi Elizabeth M. Bounds, „Conflicting Harmonies: Michael Walzer’s Vision of Community,” *Journal of Religious Ethics* 22:2 (Fall 1994), 370: „Ali američka javna kultura ili građanska religija ... potpuno je spojiva sa hrišćanskom zapadnom kulturom—što je vidljivo na svakoj inauguraciji predsednika.“

<sup>6</sup> Kad je reč o raspravi o građanskoj religiji, vidi Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, bk. 4, chap. 8. Ovaj termin primenjen je na savremenu američku praksu u Bellah, *The Broken Covenant*.

<sup>7</sup> David J. Brewer, *American Citizenship* (New York: Scribner’s, 1902), 79.



može da se ostvari samo na osnovu političke kulture i javnog obrazovanja. Jezik religije je apsolutistički po svome karakteru, bar za neko vreme. On je isto tako diskurzivan, spekulativan i argumentativan, ali apsolutizam – u obliku vere, misterije, dogme i ortodoksije – nije tuđ religiji, dok je on, ili bi tako trebalo da bude, stran politici. „Ko god ne veruje u istinu otkrovenja, neće imati mesta u hiljadugodišnjem carstvu“ – to je tip iskaza kojem nije mesto u retorici političkih kampanja, ni po sadržaju, ni po njegovom tonu. Politički jezik, čak i onda kada se izgovara žestoko i glasno, treba uvek da bude otvoren za propitivanje, oponiranje i reviziju.

Kada političari ide loše, upotrebljava se religiozni jezik da bi se to opisalo: kult ličnosti, sektaški dogmatizam, ritualna inkarnacija partijske linije, lov na jeretike, mesijanističke pretenzije itd. Zdrava politička konkurencija priziva drugačije deskriptivne termine. Čak je jezik rata – voditi kampanju, usvojiti strategiju, nadmudriti vaše opoente (na levisi ili desnici) – prikladniji za politiku nego jezik religije, pošto je u ratu bar moguće respektovati svoje protivnike, dok nevernici i otpadnici nisu mogli biti respektovani u istoriji većine svetskih religija.<sup>8</sup> Kardinal Glemp nije ponudio odgovarajuće političko objašnjenje poljskih izbora u 1995. kada je rekao da je to sukob između hrišćanskih i neopaganskih vrednosti.<sup>9</sup> Prema Glempovom mišljenju, kako su pobednički hrišćani mislili da tretiraju svoga paganskog neprijatelja? Kako bi oni mogli da priznaju legitimnost svoga poraza, da su izgubili (kao što i jesu)? Otuda je veoma važno, da ljudi čiji pogledi imaju religioznu formu, nauče da ih politizuju. Oni ne treba da ih ostave po strani, kada ulaze u političku arenu, ali treba da napuste apsolutizam. Otuda ovi pogledi treba da se brane dokazima i argumentima (pre nego recimo pozivanjem na božiji autoritet) i, pošto će se čak i najbolji argumenti dovesti u pitanje, te neće da omoguće totalnu pobjedu, njihovi zastupnici moraću da prave kompromis sa ljudima koji zastupaju drugačije poglede. Tako, američki biskup učestvuje u demokratskom procesu kada se poziva na teoriju pravednog rata u kritici nuklearnog zastrašivanja – sve dok on koristi teoriju kao argumenat, a ne dogmu i priznaje legitimnost demokratskih odluka, koje samo delimično izražavaju njegovu kritiku, ili je uopšte ne izražavaju.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Kad je reč o jeziku rata, vidi Neal Wood's Introduction to Machiavelli's *The Art of War* (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1996), gde se govori o ulozi militarističke slike u Makijavelijevom političkom diskursu (esp. section 5) – ali te slike imaju širu upotrebljivost i opštiju primenu.

<sup>9</sup> Jane Perlez, „Ex-Communist Appears to Best Walesa for President of Poland“, *The New York Times* (novembar 20, 1995), A1.

<sup>10</sup> Radi uvida u jaku verziju isključujućeg argumenta – odbacivanje bilo kakvog religioznog diskursa u političkoj areni – vidi Robert Audi, „The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship“, *Philosophy and Public Affairs* 18:3 (leto 1989), 259–96. Kad je reč o Biskopovom pastoralnom pismu o zastrašivanju, vidi Jim Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in the a Nuclear Age* (Garden City, N.Y.: Image Books, 1983), 185–276.

Religiozni militantni aktivisti i, odnedavno, njihovi neokonzervativni saveznici, moraju da kritikuju svaki od ovih zahteva. Oni tvrde da se moralni nivo našeg moralnog života ne može učvršćivati, niti se učvršćuje, trijumfalističkim tezama sekularnih advokata razdvajanja. Nije reč o tome da sekularisti nemaju nikakav moral, već o tome da se oni čvrsto ne pridržavaju vlastitih moralnih ideja – koje su najvećim delom preuzete od religioznih tradicija pošto su one napuštene. Jedino religija obezbeđuje moralu njegov temelj. „Sekularni humanisti, koji su slomili taj temelj, sada plutaju slobodno, opasani dobrim namerama, ali bez kompasa ili usmeravajućeg mehanizma, nošeni vetrovima svoga relativizma. Državna politika, društvo i kultura još opštije, izražavaju tu sekularističku konfuziju, koja je uzrok zločina, drogiranja, lažnog blagostanja, poreske erozije, porodičnog raspada, trudnoće tinejdžera, abortusa, pornografije i nasumičnog ubijanja. A jedini lek je u tome da se Bog vrati u javni prostor (i, naravno, u škole).<sup>11</sup>

Postoje prihvatljivi argumenti protiv razdvajanja, ali čini se da ovaj nije jedan od njih. Sigurno je da se sekularni filozofi i društveni i politički teoretičari ne slažu u vezi sa pitanjem o poslednjem temelju morala. Neki od njih, na primer, insistiraju na tome da poslednji temelj ne postoji (što ih ne sprečava da izriču jake moralne tvrdnje). Ali ova neslaganja se ne mogu porediti sa neslaganjima među teolozima i propovednicima različitih religija o tome kako se poslednji temelj može najbolje opisati i na šta se oslanjaju aktuelna moralna pravila. Ljudi koji iznose antisekularistički argumenat, izgleda, da imaju na umu neku repliku (model) singularne, generalizovane, svesvrhovite Religije. Oni očito ne razmišljaju o tome da mnoge aktuelne religije moraju da koegzistiraju u pluralističkim društvima niti se sećaju progona i verskih ratova, koji su izvorno izazvali ideju razdvajanja.

Ljudi i žene se ne slažu u pogledu morala, kao ni u pogledu politike. Čak ni oni koji veruju u jednog Boga, nemaju jedinstveno mišljenje o tome šta im Bog želi, niti verovanje ima univerzalni efekat. Religija, prema konzervativnim autorima, zalaže se za građansku odgovornost i visok nivo moralnog ponašanja u svakodnevnom životu. Dobro, neke religije to zaista čine, a neke povremeno. Druge religije (ili iste religije u različita vremena) zalažu se za povlačenje iz politike i za ličnu pasivizaciju, a treće za opsesivnost i fanatizam. Religija ima mešoviti sadržaj, upravo kao i sekularna ideologija.

Otuda je ključno pitanje: kako treba neizbežna neslaganja, ukoliko se ona tiču nosioca državne vlasti, da se razrešavaju? Standardna tvrdnja separacionista je da se

---

<sup>11</sup> Rasprava o ovom argumentu može se naći u Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), iako sam ga ja opisao karikaturno. Vidi takođe bilo koje izdanje magazina *First Things*, čiji je glavni urednik Nojhaus. Kad je reč o argumentu koji se ne da izložiti karikaturno, vidi Pat Robertson, *The Turning Tide: The Fall of Liberalism and the Rise of Common Sense* (Dallas: W Pub. Group, 1993).

ona moraju razrešavati politički – tj. argumentisanjem, raspravom, pogađanjem, kompromisom. Odakle argumenti dolaze, nije važno. Ako su vernici ubeđeni da najbolji argumenti potiču od Boga, ili njegovih proroka, ili iz njegovih tekstova, oni treba da to kažu; oni će još morati da u to ubede svoje sugrađane. Ako se oni slažu sa ovim poslednjim zahtevom, ne prihvataju li onda separatističko gledište i tako odustaju od borbe? Nisu li oni prinuđeni da se nadmeću na tuđem terenu – terenu javnog uma?<sup>12</sup> U nekom stepenu, to je tako: vladajuće strukture najvećeg dela svetskih religija odnose se antitetički prema liberalnoj demokratiji, tako da mi, kada zahtevamo od vernika da se pridržavaju pravila političke arene, zapravo zahtevamo od njih da govore i delaju na njima neprimeren način. Ipak, sve glavne religije imaju tradicije argumentisanja koje mogu da se prilagode demokratskoj upotrebi – kao što američki katolički biskupi, crni baptistički propovednici i liberalni rabini, na svoje različite načine, to pokazuju. (Religiozne grupe koje odbijaju da prilagode svoje argumente i da se pridruže demokratskoj raspravi, mogu da se opredele za sektašku egzistenciju – izvan arene, ali zaštićenu njihovim pravilima).

Politika nije samo stvar argumenta, i ne dešava se uvek da najbolji argumenti odnesu pobjedu, štaviše to je redak slučaj. Strast i moć takode igraju određenu ulogu. Najveći strah liberalnih separatista ne sastoji se u tome, što će religiozni muškarci i žene unositi svoje ideje u političku arenu, već što ih mogu slediti sa religioznom žarom i upravljati vatreno, čim dobiju šansu.<sup>13</sup> Standardni pristup razdvajanju ne isključuje vatrenost u politici, ali on proizvodi dispozicije za njeno izbegavanje, čak i predrasudu o njoj (slično nenaklonosti prema „entuzijazmu“ među engleskim vigovcima u osamnaestom veku).<sup>14</sup> Naravno, revnosnost nema uvek versku oznaku; dvadeseti vek je video mnoge primere sekularne vatrenosti, uključujući vatreni antireligiozni apsolutizam. To su rizici torbe u kojoj su izmešane stvari. Separacionisti moraju da prihvate te rizike – ali će se oni takođe boriti da ih redukuju, da ograniče političku efektivnost vatrenosti osnažujući intelektualno i institucionalno zaleđe demokratske kulture.

Separacionistički ideal je politički svet u kojem božja reč nema posebni autoritet. Ali građani su slobodni da proklamuju tu reč, ukoliko misle da je znaju a mi ostali treba da ih slušamo isto onako kao što slušamo naše sugrađane (sve dotle dok dok

<sup>12</sup> Vidi John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993).

<sup>13</sup> Strah je ono što motiviše Kramnika i Mura. Vidi posebno *Godless Constitution*, chap. 8 („Za nas je u svetlu bezbožnog ustava neprihvatljivo da religijska izvesnost ikad nadjača politiku i da politika na bilo koji način privileguje ili kodifikuje religiozno uverenje tako da ono prethodi pluralističkom demokratskom procesu“).

<sup>14</sup> Vidi, na primer, David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. 3, pt. ii („To da su postojali religiozni fanatici ovoga tipa u Engleskoj, za vreme građanskih ratova, učili smo iz istorije; iako je verovatno da će tendencija da ovi principi izazivaju užas u svetu, brzo primorati opasne entuzijaste da se odreknu svojih načela ili da ih prikriju“).

nam ne zaprete kletvama i vatrenim bombama). Sumnjam da spas leži u našoj pažnji. Svi socijalni patolozi koji nas danas kinje postojali su u društvima u vreme kada je religija bila daleko dominantnija nego danas. Radikalna nejednakost i njen česti pratilac, arogancija, korumpiranost i beskrupoloznost viših klasa, preovlađivale su u (nekim) religioznim društvima. U isto vreme, i možda zbog tog razloga, proroci i propovednici mnogih različitih vera isporučivali su neke od najžešćih kritičara nejednakosti i korupcije religioznom idiomu, od, recimo, vremena Amosa do vremena Martina Lutera Kinga. Liberalna levica je imala, i imaće, svoje religiozne legije. Separacionistička doktrina ne zahteva od liberala da napuste ovaj tip podrške, ali ako ga prihvate (kao što čine), onda oni moraju da brane razdvajanje *politički*, bez apsolutističkih pretenzija, bez neprijateljstva prema vernicima i bez (suviše mnogo) straha od njihove vere.

## II

Do sada sam objašnjavao standardni argumenat u prilog razdvajanju politike i religije – ali u političkoj pre nego u moralnoj ili pravnoj formi, pošto mi politički oblik izgleda najuverljiviji. „Politički“ znači da deobna linija nema apsolutnu ni singularnu lokaciju. Do nje se mora doći pregovaranjem; ona je uvek podložna ponovnom pregovaranju. Ipak dosadašnji argumenti bili su odbrana jasnog i sistematski sprovedenog razdvajanja. Oni naginju stavu da organizovana religija, posebno u svom dogmatskom obliku, nije dobra za politiku i da nju, ma kako da se povuče razgraničenje između politike i religije, treba držati na distanci od politike. Ali jedini kontrargument koji sam razmatrao jeste neokonzervativni stav da će sekularizam dovesti (i da već dovodi) do kraja civilizacije kakvu znamo: bez Boga, na delu su samo dekadencija i zločin. To mi se ne čini ozbiljnim argumentom, iz razloga o kojima sam već dosta govorio. Ali protiv separacionističke pozicije mogu se navesti dva ozbiljna argumenta, tako da želim da razmotrim dva takva argumenta, prvi je populistički protiv liberalnog sekularizma, a drugi je komunitarne ili pluralističke provenijencije. Još jednom, nastojaću da ih učinim što jačim, ali nemam nameru da ih predstavim kao svoje.

1. Kada se razdvajanje uspostavi, politika na političkoj strani linije verovatno postaje svetovna i sofisticirana, oprezna i pragmatična po svome stilu. To će u velikoj meri potvrditi profesionalni političari, u čemu će ih podržati akademski eksperti, lobističke interesne grupe, pa i „narod“, ali samo u fiksnim intervalima. Razdvajanje se najbolje može da razumeti kao ideologija ovih profesionalaca, za koje je politička debata uglavnom tehnička, prozaična, obezduhovljena stvar. Nasuprot tome, značajna i postojana participacija naroda zahteva veću priču od one koju bi taj narod bio spreman da čuje – priču koja priziva viziju dobrog života i dobrog društva, koja se poziva na stvarna uverenja, a ne samo na eksperimentalno prihvatnje i koja proizvodi

uzbuđenje i entuzijazam.<sup>15</sup> Priče ovoga tipa teže da budu teleološke ili proročke po svome karakteru, tj. teže da budu religiozne priče ili približne njima. One se izvode iz svetske istorije ili iz teleoloških objašnjenja koja oponašaju teologiju. One, na primer, počinju opisom tlačenja, opasnosti i očaja, želeći da predoče naše stanje, a završavaju u obećanoj zemlji ili u večnom vremenu mira, prosperiteta i pravde. Upravo zbog moći ovih priča, republikanske ili narodne politike često imaju svoje poreklo u oživljavanju religioznog – kao u Savonarolinoj Firenci ili Puritanskoj Engleskoj ili kolonijalnoj Americi; ili često počinju sekularnom imitacijom religije – kao u konfesionalnoj atmosferi jakobinskih klubova za vreme Francuske revolucije (koju je Grejn Brinton plodno poredio sa protestantskim iskušavajućim sastancima)<sup>16</sup> ili u marksističkom političkom mesijanizmu<sup>17</sup> ili pri osnivačkim zakletvama mnogih pokreta nacionalnog oslobođenja: prilikom kojih se podseća na mučenike nacije i na odbranu njenog svetog tla. Ta vrsta stvari ne znači da politički ide loše – jedino njeni neprijatelji opisuju to na takav način. To je pravedna politika ili, bolje, to je narodna politika. Religiozna obećanja ili ona koja su blizu toga pokazuju se, po ovom stanovištu, kao nužna da bi se obični muškarci i žene preobrazili u političke aktiviste. Ta obećanja ne mogu, naravno, nikad dobiti političko ispunjenje, ali to ne znači da aktivizam koji ona inspirišu, nema efekta. On je jedini mogući izvor političkog uzbuđenja, narodne participacije i kretanja unapred, što će reći kretanja u „levom“ usmerenju. On može takođe da pokrene narod u „desnom“ pravcu, dakle u lošem pravcu, ali to je neizbežni rizik „torbe sa izmešanim stvarima“.

Šta religija donosi popularnoj politici?<sup>18</sup> Prvo, osećanje radikalne nade, uverenje da su dalekosežne transformacije i obrti mogući. „Mnogi koji su sada prvi, biće poslednji, a poslednji biće prvi.“<sup>19</sup> Drugo, donosi priču o oslobođenju ili iskupljenju koju jemči Bog (ili Um ili Duh istorije), veliku priču sa svojim unutrašnjim dramama, herojima, krizama – što sve priziva narodnu i akademsku interpretaciju. Treće, ona

<sup>15</sup> Ideja da je liberalna politika obeščašćena zbog svog odbijanja da pitanja Dobra uvede u političku arenu predstavlja raširenu temu američkog komunitarizma, koja je možda najjasnije iskazana u Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).

<sup>16</sup> Clarence Crane Brinton, *The Jacobins: An Essay in the New History* (New York: Russell and Russell, 1961).

<sup>17</sup> Vidi Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of Revolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century* (London: Secker and Warburg, 1980), gde se sugerise da su Marks i Engels gajili „messijanistička očekivanja“ od socijalističkog pokreta.

<sup>18</sup> Kad je reč o opštem objašnjenju, vidi Guenter Lewy, *Religion and Revolution* (New York: Oxford University Press, 1974), gde se raspravlja o političkim implikacijama religije. O odnosu između religije i radikalne politike, vidi Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), i *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

<sup>19</sup> Matthew 19:30.

donosi sliku kraja mučnog svakodnevlja, udaljeni cilj političkog pokreta, čudno utešnu i ohrabrujuću, mada mnogi vernici ne veruju sasvim u nju. Četvrto, ona obezbeđuje disciplinu za dugi marš: ovozemaljski asketizam, metodički rad za samu stvar, odlučnost, izdržljivost i pokornost. Nasuprot tome, pragmatični angažman verovatno ostavlja pokret bez svih tih korisnih kvaliteta. Peto, i konačno (i opasno takođe), religija donosi jasnu ocenu neprijatelja: tlačitelji, nevernici, jeretici, otpadnici, renegati i izdajnici. Ništa kao neprijateljstvo ne može raspaliti duh. Ukoliko uspemo da unesemo neprijatelja u naš sistem, ukoliko pregovaramo i sklapamo kompromise sa njim ili ukoliko se naizmenično smenjujemo sa njim na vlasti, pošto dobijamo i gubimo izbore, narodni entuzijazam će sigurno da bleđi. Kada političari sklapaju dogovore, obični muškarci i žene se povlače iz arene.

Prema ovoj prvoj kritici, mobilizacija naroda je nemoguća bez svih, ili gotovo svih ovih elemenata. Te elemente sekularnim vladama može, kako to iznosi Hegel, da obezbedi jedino iskustvo rata.<sup>20</sup> Jedino urgentnost, neprijateljstvo i disciplina koje rat zahteva, mogu ljude izvući iz njihove privatne i porodične učmalosti (kojoj liberalni sekularizam teži da se prilagodi). Upotreba vojnog jezika da bi se opisala politička konkurencija, jeste minorna stvar; *stvarni rat je život države*.

Argumentacija Hane Arent o demokratiji ima sličan oblik. Ozarujući smisao slobode i odgovornosti koji dolazi zajedno sa građanstvom, ne može da se učvrsti, ističe ona, raspravama o „održavanju domaćinstva“ – ekonomskoj politici ili pitanjima blagostanja.<sup>21</sup> Narodna participacija zahteva ono što se smatra „višim“ programom.<sup>22</sup> Kada su se Atinjani sastajali u skupštini da bi raspravljali o tome da li treba razoriti Melos ili napasti Siciliju – to je bio paradigmatičan primer demokratske politike.<sup>23</sup>

Međutim, populistički kritičari razdvajanja ne žele da zauzmu tako jaku poziciju; oni teže da se priklone domaćim debatama koje izazivaju lokalnija uzbuđenja i koje, po njihovom mišljenju, mogu da se uzdignu iznad rasprava o održavanju domaćinstva. Prednost klasnih, kulturnih ili verskih ratova je u tome što svaki od tih ratova, bar ponekad, može biti metaforičan, dok su Atinjani i Sicilija, uvek realni. Udaljeni od realne stvari, mi još možemo da vodimo bitke u ime Gospoda, pridružujući se bitkama između dobra i zla, koje se vraća, i upravo iz takvih borbi, prema prvim kritičarima, unutrašnja politika izvlači neophodnu vrelinu. Otuda je razdvajanje velika greška. Gra-

<sup>20</sup> Vidi G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1942), 209–10.

<sup>21</sup> Najjasnije i najpotpunije izražen stav Hane Arent o polisu i domaćinstvu, o radu, stvaralaštvu i „otkrivanju aktera u jeziku i delanju“ (što je ono što se događa u skupštini), može se naći u Hannah Arent, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

nica između politike i religije nikada ne može da bude povučena kao konačna, ali sama religija je glavni izvor demokratske energije kao i jedan od najvažnijih predmeta rasprave – i uvek će to biti, i treba da bude, zato što religiozna uverenja ili ona blizu toga i entuzijazam predstavljaju ključna obeležja političkog života. Otuda rasprave o molitvama u školama, sadržaju nastavnog programa, slavljenju verskih praznika, izlaganju religioznih simbola ili o javnoj osudi blasfemije i poroka, nisu prelazi preko granice koji se mogu označiti kao prestupi. Ni žar i apsolutizam sa kojim američki katolici raspravljaju protiv abortusa, a koji oni nikada ne demonstriraju prilikom njihovog suprotstavljanja nuklearnom zastrašivanju, ne predstavljaju nešto što bi bilo politički nelegitimno. Religiozni apsolutizam je jedan od mogućih političkih jezika.

Prema tom stanovištu, tvrdi antisekularistička politika, čak i politika koja recimo tvrdi, da Amerika jeste, ili treba da bude „hrišćanska republika“, ne može biti isključena na osnovu ustavnih razloga ili na osnovu argumenta da je ova strana deobne linije neutralni teren, na kojem pridevi kao što je „hrišćanski“ nemaju svoju primenu.<sup>24</sup> Ne postoji nikakav neutralni teren, što zastupnici hrišćanske republike znaju, doživljavajući sekularnu državu kao neprijateljsku snagu, već mnogo godina. I oni su takođe prijateljski sugrađani; njihovi interesi su važni; njihova mobilizacija je demokratski događaj. Oni moraju da se angažuju (rekao bih da se suprotstave) otvoreno. Demokratska politika je konstituisana na angažmanima ovakvog tipa, koji neizbežno proizvode podele: prijatelji i neprijatelji, dobitnici i gubitnici. Ideologija razdvajanja izražava intenzivnu obojnost prema svemu ovome, neku vrstu aniseptičkog liberalizma: prezir prema religioznom entuzijazmu i strah od narodne mobilizacije.

Ova prva kritika razdvajanja naglašava kapacitet religije i njenih sekularnih surugata, kao što su marksizam i nacionalizam, da uključe narod u politiku velikih ciljeva. To je u kontrastu sa pukom tehničkom i birokratskom univerzalnošću neutralne države, koja zaista služi svim građanima, ali im ne daje razloge da služe sebi samima, da participiraju u političkom procesu. Jedino religiozna ili kriptoreligiozna uverenja mogu da obezbede efektivne razloge. Ali neki kritičari razdvajanja slede potpuno drugačiju liniju argumentacije. Oni bi, verovatno, rekli da je ova prva kritika usredsređena isuviše na istorijske melodrame: sudbinska pitanja, političke krize i moralni krstaški ratovi. U svakom slučaju, radikalizam te kritike nema odjeka u njima. Njoj nedostaje uloga koju religija igra u svakodnevnom životu; ona pogrešno tumači realni sukob sa neutralnom državom; kao što pogrešno predstavlja strah, koji je u osnovi motiva za razdvajanjem.<sup>25</sup> Otuda druga kritika.

<sup>24</sup> Vidi Kramnick and Moore, *Godless Constitution*, chap. 1 („Is America a Christian Nation?“).

<sup>25</sup> Druga kritika je pluralistička i multikulturalistička: ali nju ne mogu da detaljno izlažem u svojoj ekspoziciji; vidi Michael W. McConnell, „Religious Freedom at a Crossroads,“ *University of Chicago Law Review* 59:1 (Winter 1992), esp. pt. 3 („A Religious Clause Jurisprudence for a Pluralistic Nation“).

2. Religija je iznad svega partikularistička snaga, možda najvažniji izraz ljudske potrebe za smislom, zatvorenosću i intenzitetom. Ona stvara veoma jake komunalne veze, a razdvajanje se može najbolje shvatiti kao pokušaj slabljenja tih veza, kako bi sprečilo da one izobliče distanciranije, ali inkluzivnije odnose „prijateljstva“ između građana. Slično zabrani nepotizma i drugih oblika familijarnog favorizovanja, razdvajanje ima za cilj da obezbedi jednaki tretman svih građana kao pojedinaca: da se ocenjuju prema onome što čine, a ne po onome što su. Ono što izaziva strah jeste očekivanje da će vernici ulaziti u politiku jedino u nameri da favorizuju jedan drugog i da podupiru partikularističke projekte, upotrebljavajući državnu vlast kao sredstvo uvećavanja svog prisustva u široj zajednici. To će ih voditi sukobu sa drugim verskim grupama, koje će da pokušavaju da čine istu stvar, tako da će javni prostor biti zagađen parohijalnim zavaranjima i sektaškim neprijateljstvima. Ili će vernici dolaziti u konflikt sa nereligioznim grupama i pojedincima, koje će oni težiti da proteruju i isključuju.

Druga kritika drži da je je to antiseptički pogled na politički život – iako sada način izbegavanja te infekcije nije populistička militantnost, već politika identiteta i razlike. Sekularisti insistiraju na oštroj distinkciji između privatne sfere u kojoj je dopušteno da razlika proizvodi njene karakteristične oblike strasti i parohijalizma, i javne sfere gde se polazi od pretpostavke da će se rasprava voditi savršeno i bez strasti. Oni su pod uticajem dubokog straha u vezi sa samom razlikom: na političkoj strani granice, veruju oni, svi građani će izgledati i delati slično. Ali razlika, tako govore kritičari, ne može biti izbrisana kod onih koji se nalaze sa druge strane granice, tako da im mora dozvoliti da je javno iskažu, ukoliko se hoće da se različite grupe osećaju u državi kao kod kuće.<sup>26</sup>

Liberalni sekularizam, prema ovom drugom tipu kritike, proizvodi otuđeni svet, društvo stranaca. Nasuprot tome, religija nije samo ili primarno nije mobilizujuća snaga, već je ona i integrativna snaga koja može da služi, i istorijski je služila, jačanju moralne solidarnosti i političke lojalnosti. To je razlog zbog kojeg su zajednice vere bile u mogućnosti da – u različitim zemljama, sa različitim kulturama i režimima – stvore jake institucije za socijalna davanja i podstaknu visoki nivo narodne participacije u svakodnevним oblicima uzajamne pomoći. Moderne države se oslanjaju na ovaj kapacitet; nijedna od sekularnih asocijacija civilnog društva ne može biti rival tome. (Levičarske partije i pokreti jednom su obezbedili podršku širokom spektru „velfer“ službi, zasnovanih na solidarnosti, proistekloj iz kulture radničke klase. Ali integra-

---

<sup>26</sup> Kad je reč o različitim verzijama ovog stanovišta, vidi Neuhaus, *Naked Public Square*, 20–38, i Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York: Basic Books, 1993), 105–24. Kad je reč o liberalnom objašnjenju rasprave, vidi Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 55–68.



cija radničke klase i pad njene kulturne nezavisnosti podsekli su osnove ovoga postignuća.)<sup>27</sup> Otuda bi to bilo odgovarajuće priznanje moralne realnosti savremenog života, ako bi građanska religija inkorporirala u sebe obeležja lokalnih pozitivnih religija, ako bi se religiozni simboli izlagali na javnim mestima, ako bi se molitvenici nudili na državnim ceremonijama, ako bi crkvena zvona zvonila u dane nacionalne žalosti, itd. Bog na javnom trgu može biti benigna i korisna figura – sve dotle dok možemo da unosimo izvestan stepen pluralizma u njegovu reprezentaciju i sve dotle dok su prava manjina zaštićena.

Prama ovoj drugoj vrsti kritike, religiozna tolerancija je značajnija od razdvajanja religije i politike – i u nekom stepenu u konfliktu sa njim. Jer religije koje tolerišemo, imaju za cilj da determinišu način na koji ljudi delaju, kako u javnoj, tako i u privatnoj sferi; jedan od njihovih glavnih ciljeva je da oblikuju identitete, interese, strahove i aspiracije. Nijedna od ovih stvari ne može se isključiti iz političkih rasprava ili iz političkog života generalno, ma koliko one izazivale neugodnosti kod liberalnih sekularista – i ma koliko neugodnosti sekularisti nastoje da načine svakom, ko javno iznosi svoja verska osećanja i shvatanja. Ali, ako ova osećanja i shvatanja ne mogu biti isključena, ona treba da se prilagode: zašto bi trebalo da se svako oseća neugodno?

Prilagodavanje može slediti demokratsku liniju. Ako jednu veru deli velika većina naroda, onda bi mogla postojati čak državna crkva (mada bez zakona o crkvenoj službi i bez suđenja jereticima) – kao u Velikoj Britaniji, što je primer, koji svedoči da je ovo veliko kršenje sekularnih principa spojivo sa liberalnom demokratijom. Preklapanje religije i politike koje ovo „podržavljanje“ dozvoljava u britanskom slučaju bilo je ratifikovano, ali modifikovano, tokom istorije. To očigledno ne znači (mada je nekad značilo), da su nevernici građani drugog reda. U zemljama u kojima nijedna religija nema većinsku podršku, nužni su pluralističkiji i složeniji aranžmani, koji mogu biti povezani sa širokom budžetskom podrškom za religiozne institucije, ne samo za one koje su „velferističkog“ karaktera, već i za one koje su obrazovne.

Bez sumnje, sva ta prilagodavanja religiji izazvaće konflikte; međutim, čudno, sam konflikt nije najveća briga njihovih oponentata. Danas, najčešći sekularistički argumenat protiv prilagodavanja religiji, koji zagovara druga kritika, jeste da, ma koliko daleko ovo prilagodavanje išlo, neko će sigurno biti izuzet, tako da će se potom osećati ugroženim, uniženim ili obeščašćenim tim isključenjem.<sup>28</sup> Prostora ima samo za mnoge klerikalne izvedbe na ceremonijama Memorijalnog dana (dan sećanja na sve

<sup>27</sup> Vidi Carl E. Schorske, *German Social Democracy, 1905–1917: The Development of the Great Schism* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), gde se raspravlja o rascapu unutar radničkog pokreta u Nemačkoj pre Prvog svetskog rata.

<sup>28</sup> Ovaj argumenat će biti blizak svakome ko je usmeren na planiranje nekog građanskog događaja u kojem je neka vrsta religioznog blagoslova – bar za neke učesnike – nužna i prikladna.

koji su umrli u aktivnoj službi, koji se slavi u Americi). A šta treba da ateisti misle, slušajući parade ministara, sveštenika, rabina? Šta treba da misle njihova deca, kada se molitve recituju u javnim školama? Ali kada javni život bude lišen religioznih manifestacija i simbolike, onda se vernici osećaju napuštenim. Tvrdnja da oni mogu uvek da neguju svoju veru u sferi privatnosti, neuverljiva je za njih: ateisti, odgovaraju oni, mogu da neguju svoj nedostatak vere u privatnoj sferi takođe.

### III

Obe ove kritike su vredne; ali nijedna od njih nije potpuno u pravu. Čini mi se nemogućim da negiram stavove koji se iznose u korist strasti u politici, u korist masovnih mobilizacija i velikih priča. Jednako je nemoguće osporavati tvrdnje koje se iznose u korist zajednice i solidarnosti. Ali istovremeno nužno je postaviti granice tim zahtevima kako bi ljudi, opredeljeni za različite velike priče i različite zajednice, mogli da žive zajedno i pridruže se zajedničkoj demokratskoj politici. Uvek treba povlačiti deobnu liniju. Pomenute dve kritike pomažu nam da odvajanje razumemo na bolji način; one nam, međutim, ne daju razloge da ga odbacimo. U stvari, sklon sam stavu da nam one daju razloge da proširimo njegov obuhvat.

Još jednom, moje preispitivanje separacionističkog argumenta odnosi se jedino na savremene SAD; deobna linija koju nameravam da branim može se povlačiti, i verovatno treba da se povlači, na različite načine u različitim vremenima i mestima.

Ipak, počinjem iznošenjem opšteg argumenta: čak i u demokratiji moguće je praviti prevelike ustupke masovnom uzbuđenju i entuzijazmu. Masovna mobilizacija je često, u stvari, antidemokratska; ona može delati u korist veoma loše politike – ponekad religiozna po svome karakteru, ponekad ideološka, ponekad nacionalistička – što se može bez ikakvih teškoća priznati. Kada verski „ziloti“ nasilno preobraćaju nevernike, ili ih progone, ili ih isključuju iz javnog života; kada se počini ubistvo u božje ime (ili u ime nacije ili same stvari); kada pobedonosni revolucionari šalju „klasne neprijatelje“ u logore za prevaspitavanje. Ta politika je loša. Nikada ne treba da negiramo realnost te izopačenosti niti da sebe učinimo njenim apologetama. U SAD smo do sada uspevali da izbegavamo izopačenosti toga tipa, pri čemu je razdvajanje religije i politike bilo sredstvo od ključne važnosti za to izbegavanje.

To je, u stvari, egzemplarno sredstvo: argument o masovnoj mobilizaciji pomaže nam da jasno vidimo da se osporavanje prinudne moći religioznim grupama moralo ponavljati i u slučajevima rasnih i etničkih grupa, kulturnih zajednica, društvenih pokreta i čak političkih partija. Američki ustav izdvaja religiju, ali to je zato što su američki kolonisti imali živo sećanja na verske ratove i progone. Na kraju 20. veka, proširili smo našu memoriju – na ideološke, komunalističke, ali i religiozne ratove i

progone, tako da je potpuno prihvatljivo da proširimo dati argumenat na grupe, slične onim nabrojanim.

Sve one su dobrovoljne asocijacije (bar u minimalnom smislu da ne postoji nikakva prepreka njihovom postojanju); one deluju u otvorenom prostoru koji država stvara i uokviruje. Naravno, taj prostor je neutralna zemlja: o njoj treba da mislimo kao o građanskoj ili čak i kao o sekularnoj zemlji. To ne znači da se tu ne mogu da iznose religiozni argumenti, niti da religiozne ceremonije ne mogu biti tamo izvođene. To samo znači – ali to je veoma važno – da religija ne može tamo biti utemeljena, da nikakva crkva tamo ne može biti etablirana; da nikakva sveta državna zajednica, islamska republika ili država Tora, ne može tamo da bude organizovana; da se božije kraljevstvo ne može realizovati tamo. Kraj istorije mora da se dogodi negde drugde. Građanski prostor se u demokratskom društvu odnosi neprijateljski prema konačnim rešenjima. A slično tome, nikakva etnička ili rasna zajednica ne može se tamo uspostaviti, i ako je komunističko društvo slično večnom dobu, nikakvo komunističko društvo ne može tamo biti uspostavljano. Ne može biti poslednje revolucije ili mesijanističkog kraljevstva unutar demokratskog okvira. Razdvajanje religije i politike, i sva paralelna razdvajanja, predstavlja jemstvo te vremenitosti i takođe privremenosti.<sup>29</sup>

Ali, iz tih jemstava ne sledi da se ne može aktivno slediti ova ili ona ideja o dobrom društvu. Ono što sledi svodi se jednostavno na to da, sve dok postoje različite ideje, nijedna realizacija ne može biti definitivna. Na religioznoj ili ideološkoj strani linije, dobro društvo može imati apsolutni oblik; na političkoj strani, ono je uvek privremeno. Državna vlast ne može nikad biti potpuno angažovana na uspostavljanju svoje stabilnosti i permanentnosti; vlast uvek mora da bude potencijalno dostupna muškarcima i ženama koji brane konkurentne koncepcije dobra. Nije važno da li su te koncepcije religiozne ili sekularne; njihovi zastupnici imaju isto pravo da se pridruže kompeticiji, da mobilizuju svoje sledbenike, da se pozivaju na svoje pasije i uverenja. Ako antiseptički liberalizam tretira ovu vrstu stvari sa prezirom, antiseptizam treba ponovo razmotriti: stvar o kojoj je reč nije infekcija, već normalni demokratski angažman. Sve što princip razdvajanja zahteva jeste, da angažovani građani, sekularni i religiozni, treba da budu sprečeni *na tačno isti način* da postignu bilo šta što bi moglo ličiti na totalnu pobedu.

Država treba da bude neutralna na specifičan način: iako je ona opredeljena za ideju građanskog prostora i za aktivan rad na zaštiti od finalizacije, ona se ne sme mešati u nadmetanje između religioznih i drugih grupa; ona ne sme favorizovati jednu religioznu ili etničku ili rasnu zajednicu u odnosu na druge – ili jednu ideološku par-

<sup>29</sup> Treba da bude jasno da sada govorim specifično o SAD. Nacije-države kao što je Norveška (da uzmem laki primer) uključuju utvrđivanje etniciteta; država je mašina za kulturnu reprodukciju, tako da se doktrina o razdvajanju, ako se uopšte primenjuje, mora primenjivati na ograničeniji način nego u SAD.

tiju ili pokret. Ova ograničena neutralnost, međutim, biće uvek nepotpuna, njeno tačno značenje uvek sporno. Narodni buntovi, kao što je pokret za građanska prava 1960-ih ili evangelističke kampanje 1990-ih, uobičajeno su postavljali pred državu zahteve za ono što bi se moglo nazvati status „favorizovane grupe“, pa otuda i za suspenziju striktno neutralnosti: afirmativna akcija, školske molitve, kreacionizam u nastavnim programima, sve su to (američki) primeri za pomenuto. Neke od tih zahteva treba odbiti, a neke podržati.

Ponekad pravda dolazi u konflikt sa praksom razdvajanja i dobija primat nad njom – kao u slučajevima afirmativne akcije, u kojima duga istorija rasne diskriminacije izgleda da zahteva politiku rasnih preferencija, odbacivanje neutralnosti sve dok su rase radikalno nejednake (ovaj prilog je veoma važan: država ne može da obezbedi savršenu jednakost, ali može i treba da dela protiv radikalne nejednakosti među građanima). Ponekad pravda i razdvajanje idu zajedno, što je slučaj, po mom mišljenju, kada je reč o pitanju molitvi u školama, gde vlast učitelja nad učenicima čini religioznu praksu prinudnom na način koji nije na delu u zajednici kao celini (ograničenja kojima su izloženi hrišćanski učitelji nisu drugačija od ograničenja kojima su izloženi, recimo, komunistički učitelji). Međutim, apsurdno je osporavati grupama studenata pravo da organizuju vannastavne aktivnosti religioznog ili ideološkog karaktera: aktivnosti te vrste nisu prinudne. Slično tome, postavljanje obdaništa na zemlji seoske opštine ili jevrejskog krakastog svećnjaka na Herald skveru na Menhetnu, nije nasilni akt (krst postavljen na opštinsku zemlju po naredbi Kju Kluks klana ima drugačije značenje). Pretpostavljam da se Amerikanci neće složiti sa takvim slučajevima, ali to su neslaganja o tome kako treba povući separacionističku granicu: ta aktivnost ne može da se izbegne.

Razdvajanje stvara režim tolerancije, u kojem singularna država toleriše mnoštvo religioznih grupa i prisiljava te grupe da budu tolerantne (ili da delaju kao da su tolerantne) prema drugima. Proširivanje ovoga režima uspostavlja sličnu toleranciju među etničkim grupama, političkim partijama itd. Ali tolerancija ne isključuje nadmetanje među ovim grupama, niti ona znači odsustvo masovne mobilizacije i strasnog političkog aranžmana kojeg nadmetanje ponekad proizvodi. Tu postoji prividna razlika: mi zamišljamo neku političku partiju koja pobeđuje na izbornom nadmetanju i primenjuje svoj program. Religiozne i etičke grupe ne mogu da to čine.

U stvari, između partija i crkava ima više sličnosti nego razlika s obzirom na praksu razdvajanja – tako da jedno objašnjenje ove sličnosti može da nam pomogne da shvatimo šta razdvajanje zapravo znači. Pobedničke partije mogu delati jedino unutar političkih i ustavnih ograničenja liberalne, demokratske vrste. One, na primer, ne mogu da upotrebljavaju državnu vlast za jemčenje svojih izbornih pobeda; one ne mogu zahtevati dnevne recitacije na partijskoj platformi u javnim školama; ne mogu

da zahtevaju da proučavanje partijske istorije postane nastavni predmet.<sup>30</sup> Zapamti razliku: neka partija može svoj program pretvoriti u zakon, ali ne i u školski katehizam. Bilo šta što nekoj partiji daje oreol podržavljenja, bilo šta što čini njenu vlast konačnom – ta stvar ne pripada zakonodavstvu podložnom revizijama, već verskoj ortodoksiji – isključeno je. To je kao kad bi ustav rekao da „Kongres neće stvarati nikakav zakon koji se odnosi na uspostavljanje političke partije“.

Na isti način, postoje stvari koje religiozne grupe mogu s pravom da čine u političkoj areni: one mogu da brane socijalnu državu ili da se suprotstavljaju nuklearnom zastrašivanju u ime prirodnog zakona, kao što to katolički biskupi čine; one se mogu zalagati za građanska prava i afirmativnu akciju u ime proročke pravde, kao što liberalni rabini čine; one mogu da se pridruže raspravama o porodičnom pravu, školskom nastavnom programu, kao što to evangelistički hrišćani čine, itd. Tokom aktivnosti ovoga tipa oni se mogu pozivati na religiozne ideje; pod demokratskim uslovima, želja da pobeđe, vodiće ih ka tome da to pozivanje učine što širim.

Ali postoje i potezi koji se ne mogu činiti; ne mogu, na primer, nametati religiozni katehizam u školama. Granice su postavljene, ne apstraktnim principom razdvajanja, već konkretnim potrebama režima tolerancije. Nijedan religiozni program ne može biti ozakonjen, ako preti drugim religijama ili potseca pravnu jednakost svih građana, ili dovodi u pitanje građanski karakter političkog prostora. Tako da ono što je razdvojeno, nije verovatno najbolje opisano kao religija i politika. Odvaja se religija od državne vlasti, kao i etnicitet od državne vlasti, čak i politika od državne vlasti.

Onda sledi da se prvi od tri zahteva mora održavati i proširivati: prinuda pripada jedino državi i ona se mora osporiti crkvenim vlastima i harizmatičnim verskim liderima – kao i etničkim aktivistima, partijskim šefovima i glavnim učiteljima, ove ili one ideologije. Ali država može da se prikloni navikama svojih građana ili većini svojih građana, što ona čini, na primer, kada zatvara svoje službe nedeljom. Ovdje osećanje zajedništva nadilazi separacionističku čistotu; nije nužno naći neku nasumičnu proceduru za fiksiranje dana u sedmici za odmor; priklanjanje tuđem stanovištu ovoga tipa ne može se ubrajati u prinudu. (Zahtevati rad svih dana u sedmici, ili nekog drugog dana, značilo bi prinudu). Ali bilo bi pogrešno smatrati Uskrs državnim praznikom.<sup>31</sup> Bilo bi na isti način pogrešno, u svakoj zemlji u kojoj je narod ozbiljno anga-

<sup>30</sup> To je, naravno, ono što partije čine u totalitarnim državama, koje predstavljaju analogon verskih republika kakav je danas recimo Iran. Ali ne želim da kažem da se ne mogu zahtevati kursevi u demokratskim školama. Neka partija koja zagovara učenje o građanskim pravima i dužnostima u visokoj školi, mogla bi, posle pobeđe na izborima, zahtevati uvođenje kurseva o toj problematici. Ali ovi kursevi bi morali da priznaju postojanje i legitimnost drugih partija.

<sup>31</sup> Uzimam uskrs kao jasniji primer nego božić, hrišćanski praznik koji su hrišćani transformisali u praznik za opštu upotrebu. Čak i u tom slučaju, predsednikovo osvetljavanje nacionalne božićne jelke predstavlja nasilje nad principom odvajanja.

žovan u klasnoj borbi, smatrati Prvi maj državnim praznikom. Dan rada, nasuprot tome, jeste fin i – tipično pragmatički američki kompromis. To je nepartijska verzija Prvog maja, kada se slavi uloga rada u nacionalnom životu bez odobravanja političkih ciljeva radničkog pokreta. Dan odmora ili nepartijska proslava je veoma korisna, iako zadržava neko specifično religiozno ili političko značenje.

Slično tome, mnoge stvarne aktivnosti religioznih i političkih organizacija su široko korisne, čak i kada služe partikularnim religioznim i političkim ciljevima. Otu da prvi zahtev može biti takođe modifikovan – interpretiran tako da dozvoljava javnu finansijsku pomoć za socijalne institucije, kao što su centri za dnevna zbrinjavanja, bolnice, domovi za stare i iznemogle (da navedem prvo lake primere), koje finansiraju i kojim upravljaju religiozne grupe.<sup>32</sup> Samo je neophodno da slični načini finansiranja budu šire dostupni, ne samo zajednicama vere, već svakoj zajednici koja uspe da organizuje takve usluge. Činjenicu da program ovog ili onog staračkog doma sledi verski kalendar ne treba izlagati kritici. Ako se Uskrs slavi u ovom staračkom domu, a Pasha (jevrejski Uskrs) u drugom, Prvi maj negde drugde, stanovnici dobijaju ono što i treba da dobiju – prijatan kutak i običajnu rutinu u svom starosnom dobu – a od poreskih obveznika se može legitimno tražiti da pomognu da se to obezbedi.

Obrazovanje predstavlja znatno teže pitanje, pošto deca moraju tek da stiču mesto i rutinu, a ona su posebno osetljiva na prinudne mere. Ukoliko privatne ili parohijalne škole obezbeđuju specifično versko obučavanje, njima se, (i tako treba da bude) ne daje državni novac.<sup>33</sup> Taj slučaj je isti kao i slučaj sa školama koje imaju za cilj negovanje specifičnog etničkog ili političkog identiteta – da reprodukuju uverene Italijane ili Madare, recimo, ili libertarijance ili socijaliste. Ali škole su mnogo sličnije „velfer“ institucijama, kada se u njima predaju sekularni predmeti (odobreni od države), pomaže hendikepiranoj deci, primenjuju javne zdravstvene mere ili nude savezi za profesionalnu orijentaciju. Da li podržati aktivnosti ovakvog tipa, kako ih podržati, kakve uslove nametnuti i koliko pomoći da se pruži: sve su to politička pitanja o kojima se legitimno može da odlučivati na različite načine. Argument protiv pružanja bilo kakve državne pomoći parohijalnim školama nije principijelan, već argument obazrivosti. On podseća na preporuku u jevrejskom zakonu da treba „izgraditi bedem oko Tore“; on povlači deobnu liniju, zauzima stav, pre nego što su principi ugroženi u nameri da osigura da principi nikad ne budu ugroženi. Kako i

<sup>32</sup> Kad je reč o ovom tipu fondova, vidi Milt Freudenheim, „Charities Aiding Poor Fear Loss of Government Subsidies,” *New York Times* (February 5, 1996), B8.

<sup>33</sup> Kažem „verovatno“ zato što mogu da zamislim aranžmane u SAD po ugledu na one u nekim evropskim zemljama – gde država plaća za religiozne instrukcije u javnim školama, dozvoljavajući predstavnicima različitih religija da dolaze u fiksirano vreme. Međutim, s obzirom na tendencije cepanja američke religije, to može za posledicu imati strašne podele ili može zahtevati da država donosi odluke kojima se određuje koje su religije ozbiljne ili istinske – što bi bilo nepoželjno.

gde tačno povući tu granicu, to nije pitanje principa.<sup>34</sup> Hoću da istaknem da princip koji je posredi, nije da religija i politika treba da budu razdvojeni (to je sredstvo za neki cilj), već da politički prostor mora da ima građanski karakter, da država mora da bude država svih građana.

Druga dva zahteva u vezi sa razdvajanjem, otvorena su za modifikacije slične vrste, za to da priznaju na sličan način vrednost religioznih (i drugih) organizacija i centralnu ulogu, koje one imaju u životu mnogih građana. Građanska religija treba da zaista bude distinktivno građanska i da prema tome bude otvorena za uključivanje većine građana, ali i mešanje i upoređivanje elemenata iz praksi različitih religija i iz istorija različitih etničkih grupa, može biti legitiman metod uključivanja – legitiman i u slučaju da uključivanje ne bude totalno, što ni u svakom datom primeru nije na delu. I dok će stil političkih rasprava biti onoliko pragmatičan i otvoren, koliko ga mi (separacionisti) učinimo takvim, ne postoji u suštini nikakav drugi način za isključivanje apsolutističkih uverenja i strasti, osim isključivanja ljudi koji su njihovi nosioci. Otuda je bolje da pozdravimo njihov način iskazivanja i da se nadamo da će pritisak demokratske argumentacije obezbediti da apsolutizam ne bude poslednja reč. Unutar ustavnih granica, religiozni i ideološki pokreti mogu da mobilišu koje god hoće pasije: demokratska politika može, i treba da bude, permisivna u tom smislu.

Ali ustavna ograničenja služe da bi se snizili ulozi političke konkurencije. To je i razlog zbog kojeg ona postoje. Da li će vladati Bog ili Satana – to nije pitanje na američkim izborima i to čini politiku manje interesantnom, manje opasnom; otuda manje uzbuđenja, nego što bi ga u drugim okolnostima, moglo biti. Oспорavanje božijeg autoriteta u političkom životu jeste iskaz kojim se politika čini bezbednijom za ljudska bića, upletena u beskrajna neslaganja i konflikte. Moglo bi se reći da to obezbeđuje politiku radi nje same, pošto su religiozne i kriptoreligiozne mobilizacije duboko antipolitičke. San o milenarističkom dobu, prezir prema parlamentarnom kompromisu, potpuno diskvalifikujuća identifikacija neprijatelja, zastrašujuće rigidna disciplina: sve to zajedno predstavlja neku vrstu političkog eskapizma, pri čemu ono što se izbegava jeste svakodnevno pregovaranje u vezi sa razlikom.

Građanske ceremonije u javnom prostoru i kursevi za građansko vaspitanje u javnim školama (i u privatnim školama takode) treba da nas podučavaju, uz sve drugo čemu nas podučavaju, o vrednostima koje leže u osnovi ovoga pregovaranja i da ga učine mogućim: politička jednakost i uzajamno poštovanje. To su antimilenari-

---

<sup>34</sup> Koristan pregled sudskih slučajeva, dvadeset godina unazad, može se naći u Frank J. Sorauf, *The Wall of Separation: The Constitutional Politics of Church and State* (Princeton: Princeton University Press, 1976). Po mom mišljenju, mnogi od tih slučajeva nisu najbolje razrešeni. Kad je reč o „građenju bedema oko Tore,” vidi Joel Roth, *The Halakhic Process: A Systematic Analysis* (New York: Jewish Theological Seminary, 1986), 189ff.

stičke vrednosti (zato što su bezbožnici, jeretici, otpadnici i renegati uključeni u njihov kompas), koje su dobrodošle za izgladivanje tenzija između religije i politike – kao i između politike i političkog mesijanizma i između politike i svake vrste sektaškog ili komunalističkog apsolutizma. Tokom velikog dela vremena, ove tenzije su dobra stvar, prirodne za svako demokratsko društvo čiji su mnogu građani religiozni vernici ili politički militanti. Ali kada se one pretvore u eksplozivne religiozne i ideološke konflikte, kada separacionistička linija biva neposredno dovedena u pitanje, ne treba da oklevamo da se strasno angažujemo u njenu odbranu s ciljem da dobijemo bitku, ako možemo, ma koliko da to nije ništa drugo do poreda običnog života, koegzistencije, trenutnog mira. Zaista, ta poreda je toliko važna da možemo sebi da dozvolimo da je opišemo na uzbudljiviji način.

Ako je zaista tačno da ljudi mogu da se mobilišu za političke aktivnosti jedino pomoću antipolitičkih vizija Armagedona, konačne borbe protiv sila zla, pomoću poslednje revolucije – i, samo preko toga, za večni mir, savršenu harmoniju, bilo bi bolje da se ljudi, ne mobilišu. Ali, u stvari, istorija liberalnih i demokratskih režima puna je primera parcijalnih i kratkoročnih mobilizacija, motivisanih religioznom i kriptoreligioznom verom.<sup>35</sup> Demokratska politika, kada dobro funkcioniše, izaziva posledice na drugoj strani deobne linije, modifikujući snagu religioznih (i etničkih, komunalnih, sektaških i partijskih) opredeljenja i tako otvarajući put u politiku koja počinje strašću, ali završava kompromisom.

Politika odvojena od religije na ovakav prošireni, osobeni način – koja u svim krstaškim ratovima, verskim ili sekularnim, svejedno, zabranjuje mač (ali dopušta da snage koje učestvuju u njima razviju svoje zastave) – predstavlja otvoreni konflikt oko interesa i vrednosti među narodom koji shvata da unutar njegovih delova mora da postoji ko-egzistencija. I konflikt i koegzistencija predstavljaju stalne uslove, koji treba da budu zaštićeni od težnji za večnošću. Moramo se postaviti protiv zatvorenosti koju Božije ime, uvek iznova, dopušta – ali i protiv svakog drugoga tipa zatvorenosti, koji podstiče svaki od sekularnih supstituta božijeg imena. Samo onaj ko nikad nije iskustio, ili ko ne može da zamisli iskustvo opasnosti koje donosi zla politika, mogao bi žaliti zbog nje.

---

<sup>35</sup> Savremena evangelistička politika u SAD predstavlja koristan primer ovoga. Vidi Carter, *Culture of Disbelief*, 265–66, u kojem se Hrišćanska desnica ne posmatra kao krajnja opasnost za demokraciju. Smatram da nema dobrih demokratskih razloga da ovim hrišćanskim aktivistima kažem da treba da se povuku iz političkog života, iako ih tretiram kao opONENTE i nadam se njihovom porazu.



## Nacija i univerzum\*

### Deo I. Dva tipa univerzalizma

#### I

Poslednjih godina mnogo je napisano o moralnom apsolutizmu i moralnom relativizmu, fundamentalizmu i kontekstualizmu, monizmu i pluralizmu, univerzalizmu i partikularizmu – o svim žestokim „izmima“ – pa, ipak, naše razumevanje ovih prostih polariteta izgleda da nije napredovalo. Svi mi jedan drugom znamo pravce razmišljanja. Pri svakoj argumentaciji, anticipiramo početne poteze prilikom otvaranja; sećamo se standardnih odgovora i poteza koji slede posle toga; ničije zatvaranje nije iznenađujuće. Različite pozicije mogu se braniti dobro ili loše; kao što je moguće dobiti raspravu, u velikoj meri kao što se može da pobeđi u šahovskoj igri, superiornom veštinom ili brzinom korišćenja oponentovih grešaka. Ali pobeđe ovoga tipa nemaju širu rezonancu. Stoga tražim način na koji ću ne pobeđiti, već biti uverljiv, način na koji ću izbeći konvencionalne opozicije ili ih bar ponovo opisati u manje spornim terminima. Želim da pokažem iznutra stranu, koju ja i drugi vidimo kao suprotni tabor. Želim da zauzmem svoju poziciju među univerzalistima, pri čemu bih ukazao na to da postoji i drugi tip univerzalizma, nestandardnog vida, koji obuhvata i možda čak pomaže da se objasni moralni partikularizam.

Svoju argumentaciju počecu istorijskim primerom – primerom judaizma, koji je često kritikovan (ne bez razloga) kao tribalna religija, kao sam amblem partukularističkog kreda. Ipak, judaizam je jedan od glavnih izvora dva univerzalizma, od kojih je prvi postao standard, kada je on usvojen unutar hrišćanstva. On bi verovatno postao standard i da je judaizam, a ne hrišćanstvo trijumfovalo u antičkom svetu – ne samo zbog njegove snage među Jevrejima, već i zbog izvesne veze, koja će postati očigledna u mom izvođenju, između prvog univerzalizma i ideje ili iskustva trijumfa.

Prvi univerzalizam drži da, pošto postoji jedan Bog, postoji jedan zakon, jedna pravda, jedno ispravno shvatanje dobrog života ili dobrog društva ili dobrog režima,

---

\* Nation and Universe, *Thinking politically*, (1990) 183–218.

jedno spasenje, jedan Mesija, jedan milenarizam za celokupno čovečanstvo. Ovu verziju univerzalizma nazvaću univerzalizam „svepokrivajućeg zakona“, iako u hrišćanskoj doktrini nije toliko zakon, koliko žrtvovanje božijeg sina, ono što „pokriva“ sve muškarce i žene svuda – tako da poruka „Hrist je umro zbog vaših greha“ može biti poslata svakoj osobi u svako vreme i na svakom mestu i biće uvek istinita misao koja ima neodređenu i beskonačnu referencu. Ma koliko vernika da postoji i ma ko da su oni, Hrist je umro za *njih*. Ali ja nameravam da se ovde priklonim jevrejskom „legalizmu“ (i kasnijim argumentima prirodnog zakona), čiji je cilj da se obezbedi objašnjenije pitanja šta znači ne grešiti, živeti dobro ili bar ispravno. Univerzalizam pokriven zakonom nazivao se „alternativnom“ doktrinom unutar judaizma, ali u proročkim vremenima, on je bio dobro zasnovana alternativa, a možda čak i dominantna doktrina, bar u pisanoj jevrejskoj literaturi.<sup>1</sup> Jevrejski tribalizam bio je tada reinterpretiran i rekonstruisan na način koji ga je učinio instrumentom za univerzalni cilj. Jevreji su odabrali cilj, koji se mora ostvariti, ne samo u njihovoj istoriji, već i u istoriji čitave ljudske rase. To je značenje Isaijinog opisa Izraela kao „videla narodima“.<sup>2</sup> Jedno svetlo za sve narode, koji će konačno postati uniformno prosvetljeni: iako će, pošto je svetlo ponešto mutno, a nacije tvrdoglave, to duže potrajati. Možda sve do kraja vremena?

Cilj se može opisati u militantnim i trijumfalističkim terminima kao pobeda univerzalizujućeg plemena; ili u umerenijim terminima kao „dolazak nacija“ ili „uzdizanje naroda“. „I ići će mnogi narodi govoreći: 'Hodite da idemo na goru Gospodnju.'“<sup>3</sup> Bez obzira na njegovu formu, rezultat je identičan sa trijumfom religioznog i moralnog singulariteta – mnogi narodi će se uspeti na jednu planinu (goru). Nada u trijumf ovoga tipa ugrađena je u dnevne molitve: „Toga dana Gospod će biti jedan i njegovo ime će biti jedno“.<sup>4</sup> Sve do tog dana, onaj prvi univerzalizam poprimiće karakter misije, kao što se to često događalo u istoriji hrišćanstva i kasnije, u imperijalizmu nacija koje su se sebe zvale hrišćanskim. Setićete se ovih stihova iz Kiplingove „Pesme o Englezima“:

Drži se zakona – budi brz u potpunom pokoravanju –  
rasvetli zemlju zla, idi putem i  
izgradi most preko pličaka.

<sup>1</sup> Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1986), 312–24.

<sup>2</sup> Isaiah 49:6; cf. 42:6.

<sup>3</sup> Isaiah 2:3.

<sup>4</sup> *Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem*, trans. Philip Birnbaum (New York: Hebrew Publishing Co., 1977), 138. Vidi raspravu u George Foot Moore *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (Cambridge Harvard University Press, 1962), 1:228–31, 2:371–74.

Obezbedi svakom svoje

Da on može poznjeti ono što je zasejao.

Održavajući mir među našim narodima, neka ljudi znaju  
mi služimo Gospodu.<sup>5</sup>

Konačno, putevi i mostovi su sagrađeni, a mir obezbeđen, „naši narodi“, sve podaničke nacije, naučiće da služe Gospodu svaka na svome; za sada, „mi“ moramo upravljati njima. Iskustvo nacija koje se nisu pridržavale zakona radikalno je devalvirano. To je opšte obeležje univerzalizma „svepokrivajućeg zakona“. Božje sluge stoje u centru istorije, čineći njenu glavnu struju, dok su istorije drugih, uglavnom, hronika neznanja i besmislenih sukoba. Zaista, ima nekog smisla u tezi da oni uopšte nisu imali istorije – kao u hegelijansko/marksističkoj koncepciji – pošto se njima nije desilo ništa što bi bilo svetski značajno. Ništa svetski značajno neće se njima nikad desiti sem ukoliko ne krenu napred i stope se sa glavnom strujom. Hrišćanska verzija ovog tipa stvari, inspiracija velikog dela misionarske aktivnosti, dobro je poznata, kao i njeni sekularni analagoni. Ali postoji i jevrejska verzija, prema kojoj su izgon i raspršenost Jevreja, iako u nekom smislu kazna za njihove grehe, bili u drugom smislu ključni za vlastiti Božiji svetsko-istorijski plan. To je omogućilo da istinska monoteistička religija ima lokalne pristalice i egzemplare svuda u svetu – raspršeno svetlo, ali, ipak, svetlo.<sup>6</sup> Izgon teško pada izabranima, ali je dobar za sve generalno. Monoteizam, po ovom gledištu, jeste teret za Jevreje, slično kao što je civilizacija teret za Kiplingove Engleze, a komunizam za Marksovu radničku klasu.

Pošto u datom momentu, neki ljudi znaju, a neki ne znaju zakon, neki ga se pridržavaju, a neki ne, ovaj prvi univerzalizam izaziva izvestan ponos među poznavocima i pridržavaocima – odabranima, izabranima, istinskim vernicima, avangardom. Naravno, odbacivanje ponosa je obično jedan od prekrivajućih zakona i, kao što sam sugerisao, trijumf Boga može doći na način koji ne priziva trijumfalizam kod njegovih sluga. Ipak, uvek je slučaj da ovi muškarci i žene (mi se ne možemo složiti u vezi sa pitanjem ko su oni) žive sada ispravno, na način koji će svi muškarci i žene jednom da imitiraju. Oni upravo sada poseduju skup znanja i pravni zakonik koji će jednog dana svi da prihvate. Kakvo stanje svesti i osećanja je primereno tim ljudima? Ako ne ponos, ono bar izvesno uverenje: mi možemo da prepoznamo univerzalizam sveprekrivajućeg zakona, uverenjem koje on inspiriše.

<sup>5</sup> Rudyard Kipling, „A Song of the English,“ u *Rudyard Kipling's Verse: Inclusive Edition, 1885-1926* (New York: Doubleday, Page, 1927), 194-95.

<sup>6</sup> Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, trans. Hartwig Hirschfeld (New York: Schocken Books, 1964), 226-27; Samson Raphael Hirsch, *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, trans. I. Grunfeld (London: Soncino Press, 1962), 1:143-44.

Drugi univerzalizam je istinska alternativna doktrina u jevrejskoj istoriji; njega treba obnoviti iz biblijskih fragmenata. Kada se jednom judaizam u punoj meri sukobio sa hrišćanstvom, on je bio potisnut da bi se ponovo pojavio u sekularnoj formi u romantizmu osamnaestog i devetnaestog veka. Ključni fragment dolazi od proroka Amosa koji ima Boga koji pita:

„Niste li mi, sinovi Izrailjevi, kao sinovi Etiopski? Govori gospod Bog, ne izvdoh li Izrailja iz zemlje Egipatske, a Filisteje iz Kaftora i Sirce iz Kira?“<sup>7</sup>

Ova pitanja ukazuju na to da ne postoji jedan egzodus, jedno božansko iskupljenje, jedan momenat oslobođenja, za celokupno čovečanstvo, za koje postoji, prema hrišćanskoj doktrini, jedna iskupljujuća žrtva. Oslobođenje je partikularno iskustvo, koje se ponavlja za svaki potlačeni narod. U isto vreme, to je dobro iskustvo, jer je Bog opšti izbavitelj. Svaki narod ima *vlastito* iskustvo oslobođenja koje je u rukama jednog jedinog Boga, istog Boga u svakom slučaju, koji utvrđuje da tlačenje podleže univerzalnoj mržnji. Predlažem da ovaj argumenat nazivamo reiterativnim (ponavljajućim) univerzalizmom. Ono što ga čini drugačijim od univerzalizma sveprekrijavajućeg zakona jeste njegovo usredsređivanje na partikularizam i njegova pluralizujuća tendencija. Nemamo razloga da mislimo da je egzodus Filisteja ili Sirijaca identičan sa egzodusom Izraelaca, niti da je on kulminirao u sličnom ugovoru, ili da čak zakoni ovih triju naroda jesu ili treba da budu isti.

Postoje dva veoma različita načina elaboriranja istorijskog događaja, kakav je bio egzodus Izraela iz Egipta. On može da se načini središnjim u univerzalnoj istoriji, kao da je celokupno čovečanstvo, iako nije bilo prisutno na moru ili Gori, bilo bar reprezentovano tamo. Tada bi iskustvo oslobođenja Izraela pripadalo svakome. Ili ono može biti načinjeno egzemplarnim, središnjim, samo u partikularnoj istoriji, koju drugi narodi mogu ponavljati – *moraju* ponavljati, ako je to iskustvo ikad pripadalo njima – na vlastiti način. Egzodus iz Egipta oslobađa samo Izrael, jedino narod čiji je to egzodus bio, ali druga oslobođenja su uvek moguća. Po tom drugom gledištu, nema univerzalne istorije, već pre postoje serije istorija (koje verovatno ne konvergiraju ili konvergiraju jedino na mitskom završetku vremena – slično mnogim putevima u komunizam) od kojih se u svakom može da pronade vrednost. Prihvatam da Amos nije trebalo da kaže „jednaka vrednost“, kao što prihvatam da jednakost toga tipa ne mora da sledi iz ideje ponavljanja. Ipak, svrha Amosovog pitanja je da spreči izliv ponosa kod Izraelaca. Oni nisu jedini odabrani, niti jedini oslobođeni narod; Bog Izraela usredsređuje pažnju i na druge nacije isto tako. Isaija pravi isto, verovatno radi iste svrhe, na čak dramatičniji način: „Kad stanu vikati ka Gospodu na nasilnike, on će im poslati spasitelja i kneza i izbaviće ih. I biće poznat Gospod Egipćanima, i poznaće Egipćani Gospoda u to vreme, i služiće mu žrtvama i darovima, reći će zavete Gospodu i izvršiće ih.

---

<sup>7</sup> Amos 9:7.

Tako će Gospod udariti Egipat, i udarivši isceliće, jer će se obratiti ka Gospodu, umoliće ga, i isceliće ih. U to vreme biće put iz Egipta u asirsku, i Asirac će ići u Egipat i Egipćanin u asirsku, i služiće Bogu Egipćani sa Asircima.

U to će vreme Izrailj biti treći sa Egipćanima i Asircima, i biće blagoslov posred zemlje. Jer će ih blagosloviti Gospod govoreći: „Da je blagosloven moj narod egipatski i asirski, delo ruku mojih i nasledstvo moje, Izrailj!“<sup>8</sup> Umesto mnogo ljudi, jedne gore, ono što ovde imamo jeste jedan Bog, mnogo blagoslova. A pošto su ti blagoslovi različiti, istorije ovih triju nacija ne konvergiraju ka jednoj jedinjoj istoriji.

Reiterativni univerzalizam može uvek biti dat u obliku sveprekrivajućeg zakona. Možemo, na primer, da tvrdimo da je tlačenje uvek loše, da treba da odgovorimo moralno i politički na krik svakog potlačenog naroda (kao što Bog ponekad kaže da čini) i treba da uvažavamo vrednost svakog oslobođenja. Ali to su prekrivajući zakoni specijalnog tipa: prvo, oni se uče iz iskustva, kroz istorijski angažman sa drugošću – Izrael, Filisteji, Sirijci; drugo, pošto se zakoni uče na taj način, oni nam nameću respekt za partikularnost, za različita iskustva ropstva i bola različitih naroda, čije oslobodjenje poprima različite oblike; i konačno, pošto su obeleženi razlikom, manje je verovatno da će oni da inspirišu samopouzdanje kod onih koji ih znaju. Zaista, uvek je moguće da će prekrivajući zakoni ovoga tipa da proizvode mentalne i moralne ishode, koji protivreče njihovoj nameri: da ćemo biti obuzeti čistom heterogenošću ljudskog života i da ćemo napustiti naše verovanje u relevantnost naše istorije za svaku drugu. A ako je naša istorija irelevantna za njih, onda će i njihove istorije biti irelevantne za nas. Mi se povlačimo u unutrašnjost i postajemo nezainterosvani. Priznanje razlike stvara ravnodušnost. Iako priznajemo vrednost egipatskog oslobođenja, nemamo razloga da je promoviramo. Mi se ne angažujemo; nemamo svetsko-istorijsku misiju; mi smo, iako samo usled nezainterosovanosti, advokati neintervencionizma. Ali ne samo usled nezainterosovanosti, pošto se reiterativni univerzalizam delimično izvodi iz pogleda na to šta znači imati vlastitu istoriju. Otuda ne-intervencija može polagati pravo na pozitivan temelj: stanje svesti i osećanja koji su najprimereniji ovom drugom univerzalizmu, jeste tolerancija i uzajamni respekt.<sup>9</sup>

## II

Zbog „tereta“ monoteističke vere, reiterativni univerzalizam nije mogao nikad biti više od jedne mogućnosti unutar judaizma. Ali Bog koji se predstavlja kao aktivan u istoriji, angažovan u svetu, čini tu mogućnost uvek živom. Nema razloga zbog kojeg

<sup>8</sup> Isaiah 19:20–25.

<sup>9</sup> Vidi raspravu o toleranciji u David B. Wong, *Moral Relativity* (Berkeley: University of California Press, 1984), chap. 12.

bi takav Bog – kao svemoćan i sveprisutan – ograničio sebe na jevrejsku istoriju ili jevrejsku verziju svetske istorije. Ne oseća li se snaga njegove ruke svuda? Nije li on, s obzirom na sve nacije, nepristrasan? Razmotrimo linije ovakvog razmišljanja kod Jeremije (još jednom, reč je o Bogu koji priča): „Kad bih rekao za narod i za carstvo da ga istrebim i razorim i zatrem, ako se obrati narod od zla, za koje bih rekao, i meni će biti žao zbog zla, koje misljah da mu učinim. A kad bih rekao za narod i za carstva da ga sazidam i nasadim, ako učini što je zlo preda mnom, ne slušajući glasa moga, i meni će biti žao dobra, koje rekoh da mu učinim.“<sup>10</sup> Jasno je da je ovde reč o obraćanju svim nacijama, iako se svaka tretira kao nezavisna od drugih, kao svoj vlastiti „uzrok“. Mi možda pretpostavljamo da Bog sudi o svima njima na osnovu istog standarda; izraz „zlo preda mnom“ odnosi se uvek na isti skup zlodela. Ali to nije nužno tako. Ako Bog sklapa ugovorni savez separatno sa svakom nacijom, ili ako blagosilja svaku naciju različito, onda ima smisla misliti da on tretira svaku od njih, na osnovu njenog vlastitog standarda. Postoji skup zlodela za svaku naciju, iako se različiti skupovi sigurno preklapaju. Ili, ako postoji samo jedan skup zlodela (fiksiran preklapanjem: ubistvo, izdaja, tlačenje itd. ), onda bi se moglo reći da se dobro proizvodi u multiplikovanim skupovima – jer dobro nije (vratću se na tu tačku u svom drugom predavanju) naprosto opozit zlu. Pošto postoje multiplikovani skupovi, različiti tipovi dobra, onda moraju da postoje i multiplikovani blagoslovi. U svakom od ovih slučajeva, Bog sam je reiterativni univerzalista, utoliko što upravlja i ograničava, ali ne narušava raznovrsnost ljudske vrste.

Moglo bi se, ipak, reći da ovaj drugi univerzalizam funkcioniše najbolje, ako se pomiri sa idejom da je samo božanstvo raznovrsno i pluralno. O tome retko ima nagoveštaja u jevrejskoj Bibliji, iako prorok Mihej dolazi blizu tog argumenta u sledećim stihovima (prvi od njih je češće citiran od drugoga): „Nego će sedeti svaki pod svojom vinovom lozom i pod smokvom, i neće biti nikoga da ih plaši... jer će svi narodi hoditi, svaki u ime boga svoga, a mi ćemo hoditi u ime Gospoda Boga svoga uvek i dovek.“<sup>11</sup> Drugi stih se obično uzima kao nešto što se odnosi na preživeli trag ranijeg uverenja po kojem svaki narod ima svoga boga, boga Izraela, ali jednog među mnogima. Ako se prihvati ovakav način interpretacije, onda ostaje činjenica da on ne objašnjava „preživeli trag“. Zašto su naredni priređivači sačuvali i uključili drugi stih? U svakom slučaju, ova dva stiha se uklapaju jedan u drugi; oni imaju paralelnu formu, a udruženi su konjukcijom „jer“ (hebrejski *ki*), kao da je srećno „sedenje“ opisano u prvom, posledica plurala „hoditi“, opisanog u drugom. Možda je to Mihejevo značenje; to je sigurno jedan od argumenata koji se najčešće iznose u korist reiterativnog

<sup>10</sup> Jeremiah 18:7–10.

<sup>11</sup> Micah 4:4–5.

univerzalizma – da tolerancija koju on inspiriše, proizvodi mir. Koliko nas će da sedi mirno pod svojom vinovom lozom i smokvom onda kada zastupnici prvog univerzalizma odu na posao, da bi obezbedili da svako bude ispravno pokriven prekrivajućim zakonom?

Ali možda pluralizam pod vinovim lozama i smokvama ne zahteva pluralizam na nebesima, već samo pluralizam božjih imena ovde na zemlji: „jer će svi narodi hoditi u ime svoga boga“. A taj pluralitet može biti konzistentan, bar u načelu, sa jednim jedinim, svemoćnim Bogom Izraela, koji je stvorio muškarce i žene po svojoj slici i prilici – otuda kao kreativne muškarce i žene. Jer onda se sam Bog mora pomiriti sa njihovim pluralitetom i kreativnošću<sup>12</sup> Umetnici među njima neće slikati istu sliku; pisci komada neće pisati isti komad; filozofi neće da iznose isto objašnjenje Boga; a teolozi neće Boga zvati istim imenom. Zajedničko ljudskim bićima je upravo ova kreativna moć, koja nije sposobnost da se čini ista stvar na isti način, već sposobnost da se čine mnoge različite stvari na različite načine: božanska sveprisutnost (nejasno) reflektovana, raspodeljena i partikularizovana. To je stvaranje priče – to nije, tvrdim, dominantna verzija – koja podupire doktrinu reiterativnog univerzalizma.<sup>13</sup>

### III

Ali ma kako stvari stajale sa božanskom kreativnošću, vrednosti i vrline ljudske kreativnosti mogu se najbolje razumeti u reiterativnom metodi. Nezavisnost, okrenutost ka sebi, individualizam, samoodređenje, samovladavina, sloboda, autonomija: sve to može biti smatrano univerzalnim vrednostima, ali sve one imaju partikularističke implikacije. (Slučaj je isti, iako partikularizam dostiže svoje najveće visine, sa glavnim vrlinama romantizma: originalnost, autentičnost, nonkonformizam, itd.). Prekrivajući zakon može se zamisliti kao „Samoodređenje je pravo svakog naroda/nacije“. Ali to je zakon koji brzo ispari; on ne može specifikovati svoje vlastite supstancijalne ishode. Jer ishodi se vrednuju samo ukoliko su samodeterminisani, a determinacije variraju zajedno sa sopstvima. Ponovljeni činovi samoodređenja proizvode svet razlike. Novi prekrivajući zakoni mogu nastati, naravno, pošto se proizvodnja nastavlja. Ali teško je videti kakvu bi vrednost samoodređenje moglo da ima,

<sup>12</sup> Prema rabinima Talmuda, ljudska razlika, ako ne i ljudska kreativnost, rezultat je specijalnog obeležja božanskog stvaranja: „Ako čovek načini mnogo novčića na osnovu jednog modela, oni će ličiti jedan na drugi, ali kralj nad kraljevima... oblikovao je svakog čoveka po uzoru na prvog čoveka, pa ipak nijedan od njih ne liči na drugoga“ (Babylonian Talmud, Sanhedrin 37a).

<sup>13</sup> Ovde sam se oslonio na objašnjenje moralnog značenja stvaranja koje je dao David Hartman u *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism* (New York: Free Press, 1985), esp. 22–24, 265–66.

ukoliko je ono potpuno pokriveno, legalno kontrolisano u svakoj tački. Kada Mojsije (koji govori, ponovimo još jednom, u ime Boga) saopštava Izraelcima, „Svedočim vam danas nebom i zemljom, da sam stavio pred vas život i smrt, blagoslov i prokletstvo, zato izaberi život, da budeš živ ti i seme tvoje“, možemo se saglasiti da je izbor u nekom smislu slobodan, ali život koji je izabran, sigurno nije samodeterminisan.<sup>14</sup> S druge strane, kada posmatramo Jevreje, kasnije, kako raspravljaju o interpretaciji božijih zakona i tako stvaraju *način života* – onda vidimo ono, što se s pravom može nazvati proces samoodređenja.

Samoodređenje je vrednost koju moram da branim, ako je uopšte branim, čak i ako verujem da se bezvredni i pogrešni izbori često prave. (Mogu se, međutim, suprotstaviti samoodređenju u posebnom slučaju u kom subjektovi izbori, sigurno ili gotovo sigurno, krše ključno važne moralne principe, ali ja ću uvek sebe smatrati braniocem samoodređenja). Narod mora da izabere za sebe, svaki narod za sebe. Otuda mi determinišemo naš način života, oni to čine, i oni to čine sve do n-tog oni – i svaka determinacija će se razlikovati od prethodnih i konkurentnih determinacija. Očigledno, mi možemo da kritikujemo delo svakog drugoga, zalažemo se da ono bude učinjeno sličnije našem, na primer, ali sve dok naši životi i slobode (ili životi i slobode pretpostavno nevinih muškaraca i žena), ne budu povređeni ili ugroženi, ne možemo se nasilno mešati u delo drugoga. Ne smemo igrati ulogu policije, koja primenjuje zakon, jer će zakon (na stranu ozbiljne povrede) biti ukinut pre nego što bude primenjen. Ne postoji prekrivajući zakon, ili skup zakona, koji pribavlja detaljan otisak našeg dela ili njihovih. Niti postoji slučaj u kojem zakoni o kojima se usaglasio jedan narod „pokrivaju“ sve druge, tako da supstancijalna imitacija može da zameni proceduralno ponavljanje. Ne može biti zamene toga tipa, ukoliko su vrednosti i vrline autonomije stvarne vrednosti ili vrline.

Isti argument koji važi za narode/nacije važi i za pojedince. Ako uvažavamo autonomiju, želećemo da individualni muškarci i žene imaju vlastite živote. Ali ukoliko su svi životi radikalno prekriveni jednim jedinim skupom prekrivajućih zakona, onda ideja „vlastitosti“ gubi svoje područje. Individualna autonomija može biti i jeste ograničena na različite načine, ali ona ne može biti, niti jeste, potpuno kontrolisana. Ne postoji jedan jedini način na koji se može „imati“ vlastiti život. Skloni smo stavu da takav život može biti načinjen pre nego što se može imati, tj. mi mislimo o našem individualnom životu kao projektu, karijeri, nečemu što planiramo i potom ostvarujemo prema planu. Ali to je naprosto naše (kolektivno) shvatanje individualiteta; on ne postoji kao stvar po sebi; on ne sugerise jedini legitiman i autentičan način postajanja individuumom. U stvari, potpuno je moguće naslediti neki život i opet ga posedovati kao

---

<sup>14</sup>Deuteronomy 30:19.



svoj vlastiti; kao što je moguće naći život, bukvalno nabasati na njega, bez ikakvih prethodnih misli o njemu. U svakom objašnjenju autonomije, mora biti prostora, ne samo za različita samoodređenja, već i za različite vrste samoposedovanja.

Reiterativni univerzalizam se ne bavi samo varijetetima sopstva. Vrednosti i vrline vezivanja takođe se mogu najbolje razumeti pomoću reiterativnog modusa. Ljubav, vernost, prijateljstvo, posvećenost, predanost, patriotizam: svaka od tih stvari ili sve one mogu biti univerzalno preporučene/naložene, ali preporuka/nalog je nužno apstraktna; ona ne upravlja supstancijalnim iskustvom. „Voli bližnjeg svog“ je je poznati prekrivajući zakon; svaki posebni odnos ljubavi koji on pokriva je, međutim, jedinstven. Isti slučaj je i sa grupnim vezanostima, uključujući one koje konstituišu porodicu, primarnu grupu. Tolstoj nije bio u pravu kada je rekao da „sve srećne porodice liče jedne na druge“.<sup>15</sup> Romanopisci imaju, pretpostavljam, dovoljno razloga da se usredsrede na porodičnu nesreću, ali ukoliko su srećne porodice one porodice, čiji su članovi uzajamno povezani, možemo biti sigurni da su te povezanosti složene i raznovrsne, varirajući kako unutar porodica, tako i između njih – čak varirajući još očitije između različitih kultura, u kojima se ideja vezanosti shvata drugačije. Neko može da specifikuje, kako ljubavnici ili članovi porodice treba da tretiraju jedan drugoga samo na najopštije načine – a ti načini ne daju te odnose u njihovoj specifičnosti i vrednosti.

Svaki ljubavnik mora voleti za sebe; ljubav koju on nudi drugoj osobi mora biti *njegova vlastita* ljubav, ne neka univerzalna ljubav. Naravno, postoji argumenat unutar hrišćanstva prema kojem jedina ljubav, koju možemo da ponudimo drugima, jeste preobilna ljubav kojom Bog voli nas.<sup>16</sup> Ali ja smatram da je to shvatanje, po kojem je božja ljubav uvek ista, pogrešno razumevanje hrišćanskog i sasvim sigurno jevrejskog Boga, propust da se shvati značenje njegove svemoći. Umesto toga, treba prihvatiti da je božija ljubav svaki put drugačija kada se usredsredi na posebno ljudsko biće, inače, to ne bi bila njegova ljubav usmerena na *mene* (ili na tebe). Ali i ako božija ljubav možda nije diferencirana na takav način, ljudska ljubav sigurno jeste. Kada se saopštava drugima, ona poprima različite intenzitete, izražava se na različite načine i povlači za sobom različite emotivne i moralne naboje. Razlike su uvek personalne, ponekad kulturne, ali one su, u svakom slučaju, ključne za dato iskustvo. Mi poznajemo ljubav u njenim razlikama i ne bismo je prepoznali kao ljubav, ako bi bila potpuno konvencionalizovana, podređena vladavini prekrivajućeg zakona.

Patriotizam ili ljubav prema svojoj zemlji prepoznaje se po svojim razlikama: kako bi bilo moguće voleti svoju zemlju, ako se ona ne bi razlikovala od svih drugih?

<sup>15</sup> Leo Tolstoj, *Anna Karenina*, pl. 1, chap. 1.

<sup>16</sup> Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip Watson (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Različite zemlje zahtevaju različite vrste ili stepene lojalnosti. To su vezanosti kroz koje se „sopstvo“ u izrazu „nacionalno samoodređenje“ konstituiše i kao što determinacije variraju zavisno od sopstva, tako i nacionalna sopstva variraju u pogledu vrsta vezanosti. U političkom životu, vrednosti autonomije i lojalnosti funkcionišu zajedno da bi proizveli raznovrsnost – muškarci i žene se različito vezuju jedni za druge, njihova uzajamna vezanost se različito ispoljava, ostvaruje i slavi. Ako narod treba da voli svoju zemlju, onda njegova zemlja treba da bude ljubazna, mila, divna.<sup>17</sup> Da, i možda se mogu pronaći neki minimalni standardi ljubaznosti, divote, koje će svako priznati (ili, što je verovatnije, neke široko priznate, pošto se široko doživljavaju, forme ružnoće, neljubaznosti, nedivote, ali ono što je ljubazno i milo determinisano je najvećim delom onima koji to doživljavaju. Ne postoji univerzalna estetika za zemlje.

Postoji li univerzalna etika? Pravda je sigurno jedna od glavnih vrednosti i vrlina, koje su neophodne za objašnjenje sveprekrivajućeg zakona. „Nego sud neka teče kao voda i i pravda kao silan potok.“<sup>18</sup> U geografiji etike, kako se ona uobičajeno razume, postoji samo jedna moćna struja, jedan Nil ili Misisipi, koja preplavljuje i oploduje čitav svet. Postoji samo jedan pravedni društveni poredak i svi negativni nalozi teorije ispravnosti – protiv ubijanja, torture, tlačjenja, laži, ogovaranja itd. – prizivaju izraz sveprekrivajućeg zakona: ono opšte i apsolutno: „Ti ne smeš“. Slično tome, svi izuzeci od takvih zakona moraju biti izuzeci za svakoga i svuda, kao u standardnom primeru ubijanja u samoodbrani.

Pravda izgleda kao univerzalna po svom karakteru, iz istog razloga zbog kojeg su autonomija i vezanost reiterativni – na osnovu priznanja i poštovanja ljudskih delatnika koji stvaraju moralni svet i počinju da, na osnovu svoje kreativnosti, žive vlastiti život i da imaju svoju zemlju. Njihove tvorevine su, uglavnom, raznovrsne i uvek partikularne, ali postoji nešto singularno i univerzalno u njihovom stvaralaštvu, čisti fakt delanja koji može da se uhvati, kao što sam već naznačio, tvrdnjom da su svi ljudski delatnici stvoreni, po zamisli svoga tvorca, Boga. Pravda je tribut koji smo naučili da plaćamo zbog tog čistog fakta i te božanske zamisli. Principi i pravila pravde izgrađuju se vekovima, s ciljem da zaštite ljudske aktere i da im omoguće slobodu za njihove stvaralačke (reiterativne) zadatke: jedan skup principa za jedan skup delatnika. Ali postoji ovde jedan problem. Sigurno je moguće dati objašnjenje pravde na temelju delatnosti. Startujte sa jednakim poštovanjem za svakog delatnika (svaki muškarac i žena su jednako delatnici) i verovatno postaje nejasno, gde treba da stanemo pre nego što izgradimo potpuni opis pravednog društva. Usredsređujući se na taj potpuni opis, međutim, možemo da osetimo da smo previše delali – jer što više radimo na njemu, to manje

<sup>17</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (London: J. M. Dent [Everyman's Library], 1910), 75.

<sup>18</sup> Amos 5:24.

ostaje da se uradi na njemu. Zašto treba da uvažavamo ljudsku delatnost, ako smo nespremni da joj damo bilo kakav prostor za manevar i invenciju?

Ako mislimo da je pravda društvena invencija, različito ostvarivana, jedan proizvod više ljudske kreativnosti, onda njeno izgrađivanje ne izgleda drugačije od praktičkog izgrađivanja autonomije i vezivanja. Usled kojih razloga očekujemo jedinstvenu i univerzalnu pravdu? Nije li to slično zaštititi pluraliteta pisaca pozorišnih komada, iako insistiramo da svi oni pišu isti komad? Ali ne zahtevaju li svi pisci tih komada istu zaštitu – ne naravno, od ne-prijateljskih gledalaca i loših prikaza, već od cenzorstva i progona? Kako treba povući deobnu liniju između sveprekrivajućih zakona i reiterativnih morala?

#### IV

Sada bih razmotrio pokušaj jednog savremenog filozofa da povuče ovu ključnu liniju – reč je o eseju Stjuarta Hempšira „Moral i konvencija“.<sup>19</sup> Hempšir iznosi posebno koristan argumenat zato što je on podjednako osetljiv na zahteve za posebnim načinima života ukorenjenim u „lokalnoj memoriji i lokalnoj vezanosti“ i na zahteve za univerzalnim moralom „koji nastaje iz zajedničkog humaniteta i potpuno opšte norme razložnosti“. Prvi skup zahteva je najjači, po njegovom mišljenju, u onim delovima morala koji su okrenuti „zabranama i preskripcijama koje upravljaju seksualnom moralnošću i porodičnim odnosima i dužnostima prijateljstva“.<sup>20</sup> „Upravljati“ je ovde glagol koji je unutar partikulariteta: u ovim oblastima, bar, treba da odredimo naše zabrane i preskripcije. Drugi skup zahteva nalazi svoje mesto u principima prava i pravilima raspodele. „Principi“ i „pravila“ predstavljaju ovde imenice sa globalnim obuhvatom; njihov sadržaj pribavlja um koji ne pripada nikom posebno.

To znači odvojiti autonomiju i vezanost od pravde na način koji se izgleda lepo uklapa u distinkciju između reiterativnog i univerzalizma svepokrivajućeg zakona. Kada je reč o srodstvu i prijateljstvu, Hempšir priznaje „dozvolu za osobenost“. Kada je reč o raspodeli, on priznaje „zahtev za konvergencijom“. Njegova „dozvola“ dopušta mnogo različitih istorija; njegov „zahtev“ sugerise čvrst pritisak ka singularitetu.<sup>21</sup> Vrednosti i vrline autonomije i vezanosti predstavljaju rezultat običaja, osećanja i navika; i ne postoji nikakav razlog zbog kojeg bi oni trebalo da budu isti u različitim društvima (otuda je „dozvola“ sama po sebi univerzalna). Vrednosti i vrline pravde su pitanje racionalnog argumenta; u principu, one bi trebalo da budu slične, ako ne identične, svuda.

<sup>19</sup> Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), chap. 6.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 134–35.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 139.

Međutim, nije lako utvrditi praktični smisao ove distinkcije. Razmotrimo za moment pitanje porodičnih odnosa, tj. sistem srodstva. U većini društava koje antropolozi proučavaju (i još, do određenog stepena, u našem), pravila srodstva su i pravila distributivne pravde. Ona determinišu ko s kim živi, ko s kim spava, ko se kome priklanja, ko ima moć nad kim, ko kome daje miraz i ko nasleđuje od koga – i kada jednom sve ovo bude determinisano, onda ne ostaje mnogo prostora za nametanje racionalnog i univerzalnog distributivnog pravila. Sada dozvola za osobenost i zahtev za konvergenciju dolaze snažno u konflikt, jer i jedno i drugo upravlja istim terenom.

Hempšir pristupa ovom konfliktu tako što sugeriše da pravda služi kao neka vrsta negativnog ograničenja autonomije i vezanosti. Racionalnost zahteva, piše on, „da pravila i konvencije (u ovom slučaju, seksualnog morala) ne uzrokuju evidentno i neizbežno kršenje prihvaćenog principa nepristrasnosti“. Time se predlaže kulturna raznovrsnost unutar granica samog uma (ili zajedničkog osećanja: šta ono „prihvaćeno“ znači?), a taj predlog će biti više ili manje privlačan, zavisno od toga koliko su ograničenja ograničavajuća. Za Hempšira, model kulturne raznovrsnosti je raznovrsnost prirodnih jezika, sa njihovim radikalno različitim i prividno arbitrarnim gramatikama i „pravilima ispravnosti“, a model racionalnih granica je „pretpostavljena dubinska struktura u svim jezicima“<sup>22</sup>

Ali ova lingvistička analogija je takođe teško razrešiva stvar, jer dubinska struktura jezika, koja se zaista ponavlja u svim prirodnim jezicima, pre konstituiše nego što reguliše različite gramatike. Ako bismo ikada našli jezik sa alternativnom dubinskom strukturom, morali bismo napustiti pretpostavku univerzalnosti; mi se ne bismo mogli latiti „korigovanja“ devijantnog jezika. Ali u sferi morala, svépokrivajući zakoni – „prihvaćeni principi“ pravde, na primer – upravo su regulativni po svome karakteru: da je Hempšir utvrdio da postoji moral bez njih, on bi nastojao da ih kritikuje i koriguje. Sasvim je moguće da naši reiterativni morali i načini života imaju zajedničku dubinsku strukturu. Ali za nas je važnije pitanje da li oni imaju zajedničku supstancu. Postoji li jedan jedini skup principa lociran negde u središtu svakog morala, koji reguliše sve izvedbe autonomije i vezanosti? Postavljeno na ovaj način, to pitanje priziva negativan odgovor; jedino što moramo da konsultujemo antropološku literaturu. Reiteracija zahteva razliku. Međutim, mi ćemo naći preklapajući pluralitet skupova, od kojih svaki poseduje porodičnu sličnost sa drugima. Otuda ćemo njih (sve) znati kao principe pravde, a interakcije države i naroda nas mogu navoditi, recimo, da ih interpretiramo na načine koji naglašavaju njihova zajednička svojstva. Ali naše interpretacije ne mogu biti ništa više od sugestija da postoje *diferencirani* zajednički atributi pravde – jer su ova zajednička obeležja uvek inkorporirana u partiku-

<sup>22</sup> Ibid., 136.

larni kulturni sistem i elaborirana na veoma osobene načine. Mi apstrahujemo od razlika, zarad univerzalnog pravila, nečeg sličnog Hartovom „minimumu prirodnog zakona“.<sup>23</sup> Ali, nikad ne može postojati jedan jedini korektan izraz tog pravila, kao što ne može postojati samo jedan jedini skup pozitivnih zakona, koji čini prirodno pravo ispravnim jednom za svagda. Svaki iskaz je i interpretacija, koja nosi, da tako kažem, filozofsko breme; i on verovatno preuzima na sebe, dodatno, kulturno breme jezika u kojem se izriče.

U svakom slučaju, moguće je da se proces potrage za zajedničkim obeležjem i proces apstrahovanja poklope, pošto svet postaje manji, u područjima seksualnosti i rodstva. Tako da, ako apstrahovano pravilo postavlja neka ograničenja društvenoj praksi, ono to čini unakrst čitavog spektra moralnog života, a ne samo s obzirom na pravdu. A mogućnost za diferencijacije takođe postoji unakrst čitavog spektra: ne postoji nikakva distinkcija između oblasti ovde, nikakav odvojeni društveni prostor u kojem univerzalizam pokrivajućeg zakona može da igra dominantnu ulogu. Kada se povuče kritična linija, više ništa ne postoji na drugoj strani. Ili prekrivajući zakon pokriva sve – ili još bolje, samo se trivijalnosti ponavljaju: svaki narod ima svoje folklorne igre – ili se sve ponavlja i (delimično) diferencira ponavljanjem, uključujući samu pravdu.<sup>24</sup>

## V

Reiterativni univerzalizam je i sada univerzalizam. Već sam sugerisao načine na koje on priziva izraz prekrivajućeg zakona: jemstvo reiteracije je i samo univerzalno (kao Hempširova dozvola za osobenost). Ne mislim da jemstvo prethodi svakom reiterativnom naporu – mada bi to moglo biti tako, ukoliko bismo pretpostavili da postoji božansko jemstvo – već samo to da svaka pretenzija na moralno činjenje, svaka pretenzija na oblikovanje određenog načina života, opravdava pretenzije koje dolaze kasnije. A iskustvo ponavljanja to omogućuje, bar ljudima koji priznaju pluralitet pre-

<sup>23</sup> H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 189–95.

<sup>24</sup> Argumenat sličan Hampširovom može se naći u Aurel Kolnai „Erroneous Conscience.“ Kolnai ispoljava finu osetljivost za čvrstinu i raznovrsnost moralnog iskustva. On ipak odbacuje tezu da postoje „različiti morali.“ Moral je nužno singularan po karakteru, ali se diverzifikuje zahvaljujući našim „afilijacijama.“ „Jer moralno iskustvo je uvek iskustvo posebnog naroda, lociranog u vremenu i prostoru i povezanog sa drugim posebnim narodima.“ Moral se partikularizuje pomoću delovanja onoga što Kolnai naziva „ne-moralnim faktima“ (naše sklonosti ka udruživanju, naša strasna vezivanja). Ali proces koji biva pokrenut ovim faktima, ide veoma daleko ka proizvodnju, ako ne različitih morala, ono različitih razumevanja i iskustava morala—otuda različiti načini života. Moralna obaveza prema „poštenju“ nesumnjivo će preživeti ovaj proces sa neznatnim izmenama, ali teško je poverovati u to da se pravila distributivne pravdebut neće znatno diferencirati tokom njega. (*Ethics, Value and Reality: Selected Papers of Aurel Kolnai*, introduction by Bernard Williams and David Wiggins [Indianapolis: Hackett, 1978], 21–22.)

tenzija. Kao što smo sposobni da priznamo posebnu istoriju kao našu vlastitu, a drugu istoriju kao istoriju nekog drugog, a njih obe kao ljudske istorije, isto tako smo sposobni da priznamo partikularno shvatanje autonomije i vezivanja kao naše vlastito, a drugo shvatanje kao shvatanje nekoga drugoga, a njih oba, kao moralna razumevanja. Možemo da uočimo porodične sličnosti (family resemblances) i istovremeno partikularni karakter svakog člana porodice. To priznanje je aditivno i induktivno, kao što sam ranije sugerisao, tako da ono ne zahteva spoljašnju poziciju ili univerzalnu perspektivu (iz koje možemo neposredno da napravimo skok ka prekrivajućem zakonu). Mi stojimo tamo gde smo i učimo iz naših susreta sa drugim ljudima. Ono čemu se učimo jeste da nema specijalnog stajališta; zaključke koje donosimo, mogu da donose i deca iz Izraela ili Etiopije. Ali to je moralni čin priznati drugog na ovakav način. Ako je ponavljanje, kao što verujem, istinita priča, onda ono nosi u svom iskazivanju one vrste moralnih ograničenja za koja se uobičajeno kaže da potiču jedino od univerzalizma prekrivajućeg zakona.

Ponavljavanje je takođe univerzalno. Možemo stvarati naš moral, ali ne možemo to činiti nasumice ili na bilo koji način. Autonomni i vezani delatnici su osobe određene vrste, moralno kreativna ljudska bića, a morali koje ona stvaraju moraju se uklapati u iskustva koja imaju.<sup>25</sup> Iskustva koja zahtevaju stvaranje morala uglavnom su u vezi sa odnosom gospodar-sluga, tj. sa tlačenjem, ranjivošću, strahom i sa vršenjem vlasti – to su iskustva koja zahtevaju da opravdamo sami sebe i da se obraćamo jedno drugom za pomoć. Na te zahteve odgovaramo kreativno, što će reći različito, iako najčešće sa loše postavljanim uverenjem, da su naši odgovori jedini legitimni. Međutim, ono što sugerise istorijski bilans jeste da postoji širok spektar mogućih odgovora i znatan broj stvarnih odgovora, koji su legitimni, bar u tom smislu da se uklapaju u iskustva; oni zadovoljavaju zahteve koje postavljaju njihovi povodi.

Ti zahtevi mogu biti neadekvatno ili nečasno zadovoljeni, ali je teško videti, kako bi oni mogli biti potpuno nezadovoljeni. Postoji jedna raširena i često tačna kritika postojećeg morala, na primer, da on skriva činjenicu tlačenja i da služi interesima tlačitelja. Ali nijedan moral koji su stvorila ljudska bića u suočenju sa ljudskim iskustvom, ne može da služi samo interesima tlačitelja. Jer nijedan posebni ljudski interes ne može biti zadovoljen, a da se pri tome ne otvori put širem zadovoljenju. Razmotrimo još jednom priču o egzodusu čija je početna tačka izraelska svet o tlačenju. „I uzdisahu od nevolje sinovi Izrailjovi i vikahu, a vika njihova radi nevolje dođe do Boga.“<sup>26</sup> Nevolja (ropstvo) bila je razlog za viku, što ukazuje na to da je već bilo uspostavljeno razumevanje onoga šta je slobodni ljudski život ili šta bi mogao biti. Me-

<sup>25</sup> Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (New York: Basil Blackwell, 1988).

<sup>26</sup> Exodus 2:23.

đutim, takav život je nešto što pripada društvu i njega svako može da zahteva. Možemo biti sigurni da su Filistije i Sirijci isticali slične (ali ne i identične) zahteve: oni su takođe „vikali“, iako su njihove vike bile drugačije od izraelske. Stvaranje morala omogućuje i okružuje te vike, uvek (pre ili kasnije) obezbeđujući principe pravde u uslovima u kojima oni imaju smisla.

Svaki odgovor na moralni povod može se izlagati kritici sa stanovišta drugih, ranijih ili rivalskih, odgovora. Možemo učiti jedni od drugih, čak i kada naučena lekcija nije ono čemu nas je drugi nameravao da nauči. Vrednost dara nikad ne učvršćuje darodavac. Ipak, postoji vrednost u darovima: jedna nacija može, u stvari, biti „svetlo“ za drugu. Tvorci morala (zakonodavci, proroci i obični muškarci i žene) slični su umetnicima i piscima koji prikupljaju jedni od drugih elemente stila, ili čak pozajmljuju čitave komade, ne radi imitacije, već u nameri da osnaže svoje delo. Tako činimo sebe boljim, ne čineći nas istim. Zaista, ne možemo sebe da učinimo istim, a da pri tome ne negiramo ili potiskujemo svoje stvaralačke moći. Ali negiranje i potiskivanje su sami po sebi kreativne, mada izopačene, upotrebe te iste moći i uvek slede nakon drugih upotreba.

Razmotrimo sada konkretniju ilustraciju naših različitih odgovora na slične moralne izazove. Počecu razmatranjem najjačeg savremenog kandidata za status prekrivajućeg zakona: reč je o principu da ljudska bića imaju pravo na jednako poštovanje i pažnju.<sup>27</sup> Relevantni moralni povod je iskustvo poniženja ili degradacije – osvajanje, ropstvo, ostrakizam, status parije. Neki od muškaraca i žena koji su okupirani, porobljeni, prognani, ili deklasirani, odgovoriće pozivajući se na argumente o poštovanju – oslanjajući se na izvore postojećeg morala. Ali pošto se ovaj odgovor mora uvek ponovo ponavljati u različitim okolnostima, sa različitim resursima, ideja poštovanja je i sama diferencirana, tako da se njena imena multiplikuju: čast, dostojanstvo, vrednost, pozicija, priznanje, cenjenje, itd. Sve se to može svesti na isto, možda, pod pretpostavkom dovoljno apstraktnog opisa; u praksi, u svakodnevnom životu, to su, međutim, veoma različite stvari. Teško da možemo tretirati svakoga jednako, u pogledu svih tih stvari; nejasno je, uprkos prekrivajućem zakonu, da li možemo da tretiramo svakoga jednako s obzirom na bilo koju od njih. Nalog prekrivajućeg zakona pretpostavlja univerzalnost koju on tek namerava da stvori. Jedino Bog može da ispoljava jednaki respekt i zainteresovanost za svaku tvorevinu koju je stvorio prema svojoj zamisli. To ne isključuje posebno oblikovane odnose sa pojedinim muškarcima i ženama, ali to isključuje oblik favorizovanja koje biblijski Bog regularno ispoljava – kao, na primer, kada on preferira Avelja Kainu. Činjenica da je čak i Bog zamišljen kao neko ko ima favorite, sugeriše koliko je nama teško da zamislimo sebe kako se ponašamo drugačije.

<sup>27</sup> Vidi Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), 180–83.

U praksi, kažimo to opet, ispoljavamo jednak respekt i zainteresovanost jedino onda, kada to naša uloga zahteva, a i onda samo prema populaciji relevantnoj za tu ulogu. Danas, ovaj nalog je uglavnom upućen državnim zvaničnicima: oni moraju na delu pokazati ovaj tip egalitarizma u svim njihovim odnosima sa građanima države (ali ne i sa bilo kim drugim). Građani su, takoreći, kolektivno njihovi miljenici, ali kada je reč o pojedinačnim građanima, ne dopušta se bilo kakvo dalje favorizovanje. A zatim se isti takav nalog ponavlja za druge zvaničnike i druge skupove građana. Prekrivajući zakon efektivno zahteva da svi zvaničnici treba da tretiraju svoje prijateljske građane sa jednakim poštovanjem i zainteresovanošću. Ali to je još jedan od ovih prekrivajućih zakona koji neposredno zahteva razliku. Ni isto prijateljstvo, niti ista ideja poštovanja, neće biti univerzalno prihvaćeni – te onda ono što zahteva poštovanje, jeste samo posredno sam pojedinac; neposrednije je to sam način života, kultura poštovanja i obraćanja pažnje na ono što on deli sa svojim zemljacima. Otuda, pravo ima ovu formu: ljudi treba da se tretiraju u skladu sa njihovim idejama o tome kako treba da budu tretirani (ili, da se štite od arogancije i predrasuda i da štite ljude sa kompleksom inferiornosti, ili sa onim što marksisti zovu „lažnom svešču“, prema idealnim standardima njihovog načina života). To nije nevažno moralno pravilo, ali se ono bolje razumeva na reiterativni način, nego na način prekrivajućeg zakona.

Mi uvažavamo različite ishode toga pravila, ukoliko priznajemo te ishode kao rezultate ponavljanja našeg moralnog napora, preduzetog sličnim povodima, ali u različitim istorijskim okolnostima i pod uticajem drugačijih uverenja o svetu. Poštovanje tih ishoda ne isključuje njihovu kritiku, kao što nas ono ne sprečava da dovodimo u pitanje uverenja na kojima oni počivaju. Najčešći povod za kritiku je taj što praktični rezultati nisu na nivou konceptualnih: što izvedbe nisu na nivou obećanja. Tako mi možemo ispoljiti posebnu zainteresovanost za našu decu i prepoznati da drugi skup roditelja čini to isto – iako je ono što oni stvarno čine, konkretno ponašanje, kroz koje se njihova zainteresovanost ispoljava, znatno drugačije od onoga što mi stvarno činimo. A potom, pošto znamo šta znači ispoljiti zainteresovanost, bićemo u prilici da prepoznamo slučajeve u kojima ne postoji istinska zainteresovanost već zloupotreba ili zanemarivanje (ili u kojima nema jednake zainteresovanosti već samo favorizovanja i diskriminacije). Slično je i sa državama i zvaničnicima: nemamo mnogo problema da prepoznamo situacije u kojima, bez obzira na to što se priča, zahtevani napor nije učinjen – kao, na primer, u slučaju britanskih zvaničnika i irskih seljaka u periodu 1845–1849.<sup>28</sup> Ali to ne znači tvrditi da će napor, kada se učini, uvek biti učinjen na isti način.

Tako sam ja, recimo, specijalno zainteresovan za svoju decu, prijatelje, drugove i sugrađane. Tako stvari stoje i sa vama. Reiterativni univerzalizam zahteva da priznamo legitimnost tih ponovljenih činova moralne specijalizacije. Prema nekim lju-

<sup>28</sup> C. B. Woodham-Smith, *The Great Hunger: Ireland 1845–1849* (London: Harper and Row, 1962).



dima odnosim se posebno, ali to znači samo to, da su oni od posebnog interesa za mene; i ja sam spreman da priznam i *treba da priznam* da drugi imaju posebno značenje za tebe. Šta mi onda možemo da mislimo o situaciji u kojoj bi se ograničeni i partikularizovani prekrivajući zakoni proširili na svako polje specijalizacije. Ali ne postoji zakon koji bi pokrивao sva ta polja, izuzev onog koji je obezbeđen uzajamnim priznanjem i potom našim (različitim) objašnjenjima diferenciranih zajednica reiteracije. Možda postoji generalno pravilo da sva polja moraju biti pokrivena; moramo da zadovoljimo zahteve situacija, koje nalažu stvaranje morala. Moramo objasniti i odbraniti sebe, obrazložiti naše žalbe, opravdati naše zahteve, smestiti sebe u svet morala i doprineti najviše što možemo njegovom konstruisanju i rekonstruisanju. Ali mi sve te stvari činimo unutar našeg konteksta, u nekom partikularnom „ovde-i-sada, koristeći se lokalnim skupom pojmova i vrednosti. Ali to znači samo reći još jednom da je ponavljanje istinita priča.

Reiterativni univerzalizam je uglavnom delatan unutar granica naših i njihovih – ne Uma sa velikim U, već našega i njihovoga uma. On zahteva ispoljavanje poštovanja za druge, koji su stvaraoci morala u istoj meri kao i mi. To ne znači da su morali koje stvaramo mi i oni jednake vrednosti (ili nevrednosti).<sup>9</sup> Ne postoji nikakav uniformni ili večni standard vrednosti; standardi se takođe ponavljaju. Ali u svakom vremenskom intervalu može se dati moral pokazati kao nedovoljno primeren okolnostima koje su ga zahtevale ili se njegovo praktikovanje može pokazati kao nešto što ne odgovara njegovim vlastitim standardima ili novouspostavljenim alternativnim standardima ili kao nešto što nejasno postavlja alternativne standarde – jer je reiteracija kontinuirana i sporna aktivnost. Otuda je najveći zahtev morala, središnji princip svakog univerzalizma, taj da iznademo neki način da se angažujemo u toj aktivnosti, živeći u miru sa drugim akterima.

## Deo 2. *Preispitivanje nacionalnog pitanja*

### VI

U drugom delu ovog poglavlja, nastojaću da argumenat razvijem u prvom delu, upotrebim prilikom razmatranja ozbiljnog pitanja – tj. da upotrebim ideje prekrivajućeg zakona i reiterativnog univerzalizma u raspravi o nacionalnom pitanju. Počecu iznošenjem dveju ideja, zadržavajući se prvo na drugoj, koja je manje poznata. Univerzalizam prekrivajućeg zakona opisuje standardno filozofsko nastojanje da sve ljudske aktivnosti, sve društvene aranžmane, sve političke prakse, podvede pod jedinstveni skup principa ili pod jednu jedinu koncepciju prava ili dobra. Nasuprot tome, ideja reiteracije izražava shvatanje da se moral stvara uvek iznova; otuda ne može biti jednog jedinog stabil-

nog prekrivajućeg zakona. Moralna kreativnost je pluralna u svojoj slučajnosti i diferencirana u svojim ishodima, ali ona nije potpuno diferencirana, kao da akteri i subjekti morala nemaju zajednički rod. U stvari, oni mogu da priznaju sebe i jedni druge kao tvorce morala, i iz tog priznanja sledi minimalistički univerzalizam reiteracije.

Jedna gruba analogija može dobro doći da bi se ilustrovao moj argument. Zamislimo na stotine arhitekata, iz različitih vremenskih perioda i mesta, od kojih je svaki angažovan na projektovanju istog tipa građevine, kuće recimo, hrama ili škole. Svaki od njih daće sve od sebe da konstruiše datu građevinu na ispravan način, što je cilj koji oni dele zajedno sa tvorcima morala. Ali oni neće nastojati da projektuju istu građevinu – savršenu građevinu, koja će, ako je svako od njih ispravno iskonstruiše, učiniti sve buduće projekte nepotrebnim (samo bismo nastojali da izgradimo tu jednu građevinu uvek ponovo). U načelu, oni bi svi mogli da iskonstruišu ispravnu građevinu, i pod pretpostavkom da sve njihove građevine budu međusobno radikalno različite. Iako su njihovi napori inspirisani sličnim povodom, potrebom za mestom za življenje, za molitvu ili za učenje, njihove okolnosti i koncepcije su različite; oni shvataju različito mesta za življenje, moljenje i učenje. U praksi, naravno, oni je neće napraviti savršenom, sve njihove građevine biće kontroverzne, podložne kritici, koja će eventualno služiti kao „bekgrund“ za nove poboljšane projekte i nova shvatanje projekta. U isto vreme, pošto su sve njihove zgrade projektovane za ljudska bića, postojace izvesna obeležja zajednička svim građevinama, a ponovljene teorije o tim obeležjima, uvek će biti jedan izvor arhitektonske kritike.

Na sličan način, moralno kreativni muškarci i žene proizvode mnoštvo različitih morala od kojih nijedan nije jedan savršen moral, koji će učiniti njihovu kreativnost izlišnom. Kada je reč o diferenciranim zajedničkim karakteristikama ovih ostvarenja, sve njih možemo da prepoznamo kao delo ljudskih ruku i naših objašnjenja onoga što je zajedničko zbog čega nam pribavljaju skup (koji sam po sebi nikad nije savršeno shvaćen niti artikulisan) univerzalnih ograničenja. Ali ovim ograničenjima se može pridati suviše veliki značaj, tako da ona ophrvaju stvaralački napor, praveći pritisak na nas da živimo u skladu sa jednim jedinim idealom, praktičnom ortodoksijom ovakvog ili onakvog tipa. Po mom mišljenju, to je uobičajeno za stanovište svepokrivajućeg zakona – tako da je bolje, u moralu kao i arhitekturi, ostaviti prostor za ponavljanje razlike. Ali šta, ako stvari koje stvaramo (građevine, pravila, zemlje), budu loše?

## VII

Nije samo moral taj koji se ponavlja u ljudskoj istoriji, već je to slučaj i sa nemoralom. Međutim, između ta dva ponavljanja postoje važne razlike. Ne treba da govorimo o „stvaranju“ nemorala, već samo o činjenju nemorala, jer kada delamo nemoralno, ne delamo u skladu sa teorijom nemorala i ne konceptualizujemo našu ak-

tivnost, niti je sprovodimo u praksi na osnovu serije naloga i pravila. Obično lažemo o tome šta činimo, katkad drugim ljudima, katkad nama samima. Mi činimo zlo, misleći ili pretendujući na to da činimo dobro. Onda postoje kontradikcije između onoga što se govori i onoga što se čini, kada se čini loše. Ali kontradikcija između teorije i prakse, prisutna u moralu, sasvim je odsutna u nemoralu. Ne postoji nijedna teorijska konstrukcija zla, nijedna „doktrina o zločinjenju koja može biti izdana u praksi.

Ova poenta nije logična. Lako možemo da zamislimo teoretičara zla koji ima plašljivu dušu – kao licemera koji ne uspeva da živi prema standardima koje zastupa. Možda je Markiz de Sad, uprkos nekoliko drečavih avantura, bio ličnost te vrste. Ali nije bilo mnogo takvih ljudi. Pozitivno doktrinirano stvaranje nemoralnosti jeste neuobičajeno u istoj meri u kojoj je praksa nemoralnosti uobičajena. Ljudi čine zlo na isti repetitivni način na koji oni čine dobro, ali ne misle o zlu na isti način. Možda je manje njih koji misle o tome tako, bar na ovaj način: da se dobro spremnije elaborira i diferencira, dok zlo ima singularniji i uniformniji karakter.<sup>29</sup> Ne nameravam da negiram imagitivnost koja može biti uložena u recimo surovost, ali surovost je imaginativna u praksi, a ne u teoriji. Bilo bi to rasipanje kreativne energije ako bismo razvijali objašnjenje, seriju objašnjenja da ni ne pominjemo, lošeg života. Loš život se razumeva u negativnim ili opozicionim terminima. Ali stvari ne stoje tako da svaka verzija dobrog života ima opozit koji je verzija lošeg života. Pre će biti da je standardna forma lošeg života opozit principima i pravilima koji omogućuju sve verzije dobrog života ili njihovo negiranje – onda je zlo otvorena, aktivna i inventivna opozicija.

Delamo nemoralno kada god osporavamo drugim ljudima pravo na ono što nazivam reiteracijom, tj. pravo da delaju autonomno i pravo da obrazuju vezanosti i lojalnosti u skladu sa posebnim razumevanjem dobrog života. Ili, nemoralnost se uobičajeno ispoljava u odbijanju da druge tretiramo kao priznate moralne delatnike i da u njima vidimo one stvaralačke moći koje, po našem mišljenju, mi posedujemo. A nemoralnost prelazi u zlo, kada je to odbijanje samovoljno i nasilno i kada ono preobražava druge, protivno njihovoj volji, u bića koja su „manje humana“ (ili, bar, manje humana nego što smo mi). Ponašanja ovakve vrste biće uobičajeno praćena teorijskim opravdanjima, ali ona neće poprimati oblik kreativnog nemoralnosti. Centralni problem moralne kreativnosti je u tome što ona okružuje i opravdava sva dela. Moj cilj u drugom delu ovoga poglavlja je da razmotrim ovaj problem, analizirajući u nekim aspektima jednu od najčešće ponavljanih teorija o autonomiji i vezivanju, teoriju nacionalizma.

Sigurno je da postoji dovoljno zla u našim društvima, među nama, u porodica-  
ma, školama, na tržištu, u korporacijama i državama. Ali je verovatno tačno da su se

<sup>29</sup> Ovaj argumenat sugerisao mi je Adi Ofir. Uporedi to sa stavom Baringtona Mura o „uniformnosti bede i raznovrsnosti sreće,“ u *Reflections on the Causes of Human Misery and upon Certain Proposals to Eliminate Them* (Boston: Beacon Press, 1972), chap. 1.

najveća zla u ljudskoj istoriji dešavala i još se dešavaju, u odnosima između nacija, a izvesna vrsta nacionalizma je bila i ostala politički nosilac tih zala, kao i njihovih teorijskih opravdanja. Posmatrati našu naciju na izvestan način znači, takođe, želeti i činiti zla nekim ili svim drugim nacijama. U isto vreme, nacionalizam je jedan od najneposrednijih izraza kolektivne autonomije i vezivanja. To je razlog zbog kojeg sam, u delu 1, uzimao nacionalno samoodređenje kao paradigmatički oblik moralnog ponavljanja: prava jedne nacije, pa onda svih drugih. Ta paradigma je, naravno, konceptualno ograničena i istorijski kontingentna. Nacija nije ni u kom slučaju najvažnija od kolektiviteta unutar kojih se moralne ideje i načini života stvaraju. Iskustvo antičkog Izraela je u ovom pogledu distinktivno neobično. Čak i u pogledu samoodređenja, nacionalni entitet, koji se sam različito konstituiše i shvata u različitim istorijskim periodima, mogao se lako zamenjivati klanom ili plemenom ili gradom-državom ili zajednicom vere.<sup>30</sup> Svaki kolektivitet može da obezbedi institucionalne strukture i modele delovanja, nužne za izradu verzija dobrog života. Isto tako, svaki kolektivitet može da ispoljava svoj egoizam, aroganciju i opštu prljavštinu koju danas dovodimo u vezu sa odmetničkom nacijom. U svakom slučaju, ovu asocijaciju želim da istražim.

## VIII

Nacija je za nas glavni predstavnik partikulariteta. A po jednom standardnom filozofskom gledištu, partikularitet teži zlu. Grupe, kao što su nacije, čim se organizuju politički, žudno se priklanjaju samoveličanju, osvajanju, dominaciji, razaranju rivalskih grupa (koje delaju tačno na isti način kada to mogu). Edmund Vilson, u svojoj knjizi o američkom građanskom ratu, izražava ovo gledište u biološkim terminima: „U savremenom ... filmu koji prikazuje život na dnu mora, primitivni organizam, po imenu morski lenjivac, halapljivo jede male organizme ogromnim ustima na jednom kraju svoga tela; suočen sa drugim morskim lenjivcem neznatno manje veličine, koji halapljivo takođe guta... Ratove koje vode ljudska bića podstiču, po pravilu, instinkti kao što je proždrljivost morskog lenjivca.“<sup>31</sup>

Ali bilo bi teško dati prihvatljivo objašnjenje međunarodnog društva na osnovu toga modela. I ako se instinkti zamene interesima, a interesi koncepcijama interesa (ili ideologijama), neće se dobiti ništa slično uniformnoj proždrljivosti. Nacije, čak i nacije-države, ponašaju se različito, zavisno od njihovih (ponavljanih i diferenciranih) načina razumevanja sebe i i svoga položaja u svetu. Pišući o pojedincima u unutrašnjem društvu, Makijaveli pruža osnovu za takva razumevanja: „Ako razmotrimo

<sup>30</sup> Ali vidi Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (New York: Basil Blackwell, 1988), gde se sugerije da su naše nacionalne zajednice, mada ne i naše nacionalističke ideologije, veoma stare.

<sup>31</sup> Edmund Wilson, *Patriotic Gore: Studies in the Literature of the American Civil War* (New York: Oxford University Press, 1962), xi.

ciljeve plemića i naroda, videćemo da prvi imaju veliku želju za dominacijom, dok ovaj poslednji želi jedino da ne bude izložen dominaciji... da živi uživajući slobodu.<sup>32</sup> Razumljivo, postoje „plemičke“ i „plebske“ nacije, pri čemu prve uvek prete, dok su druge uvek ugrožene. Nije reč samo o instinktu i veličini, kao kod Vilsonovog morskog lenjivca, već i o ambiciji i časti. A onda je klasično rešenje problema dominacije ovo: manje ambiciozni ili manji i slabiji pojedinci/ nacije, čija je jedina želja da ne budu izloženi dominaciji, udružuju se, smišljaju nešto slično univerzalizmu prekrivajućeg zakona i stvaraju političke agencije – države – da bi primenjivali zakon. U međunarodnom društvu, univerzalizam sveprekrivajućeg zakona, ukoliko je ikad bio efektivan u punoj meri, zahtevao je univerzalnu državu.

Ali to klasično rešenje funkcioniše najbolje u unutrašnjem društvu, u kojem su plemići zaista poraženi, iako obično ne, kako je Makijaveli savetovao, istrebljenjem, i u kojem je stvorena država koja, ponekad bar, štiti svoje članove od dominacije. Ono što leži iza takvog uspeha, kada se i tamo gde se on dogodi, jeste zajednička kultura obeju klasa. Iako je njihov materijalni život vrlo različit, iako oni razvijaju različite moralne koncepcije i često antagonističke politike, oni dele širok spektar kulturnih artefakata: jezik, religiju, istorijsku memoriju, kalendar i njegove praznike, osećanje za mesto, specifično iskustvo umetnosti i muzike – i kao rezultat svega ovoga ili samo nečega od toga, nastaje ono što se naziva „nacionalnošću“. Nastajuću naciju-državu njeni članovi mogu da posmatraju kao prikladni i već odomaćeni okvir za vršenje autonomije i formiranje vezanosti. Najsnažniji dokaz da oni delaju na ovaj način, došao je 1914. sa kolapsom marksističkog internacionalizma. Međunarodni proleterijat, očigledno, nije imao zajedničku kulturu. Nije postojalo ni mnogo zajedničkog u onome što se ponekad zvalo, više na osnovu nade nego na osnovu uvida, zajednica nacija. Otuda plebejske nacije nisu mogle da zamisle univerzalnu državu (kao što su plebejski pojedinci mogli zamisliti naciju-državu) kao okvir unutar kojeg bi njihova kultura mogla naći svoj izraz. Možda nijedna postojeća kultura nije mogla naći svoj izraz u tom okviru; možda bi jezik univerzalne države bio Esperanto, a njen moral nalik na Esperanto kod. Ali verovatnije očekivanje plebejskih nacija je da će univerzalizam uzeti oblik „plemičkog“ nametanja.

To se, uostalom, događa i plemićkim nacijama. I to je tačka na kojoj njihove nacionalne ambicije postaju moralno interesantne. Ako je ambicija samo apetit, ako se ona zadovoljavajuće objašnjava kao volja za moć, kao želja za dominacijom iz čistog zadovoljstva (ili iz bilo koje druge prednosti), onda plemstvenost plemićke nacije ima samo psihološki aspekt. Moramo da razumemo tu stvar, kako bismo je potisnuli i obuzdali. Ali nacionalni lideri i pridobijeni intelektualci obično daju razloge za njihovu

<sup>32</sup> Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, bk. 1, chap. 5, trans. Christian Detmold (New York: Modern Library, 1940), 122.

težnju za dominacijom. Oni hoće da se opravdaju; otuda su njihovi razlozi moralni razlozi koji poprimaju oblik – nisam siguran da je ijedan drugi dostupan – univerzalizma prekrivajućeg zakona. Oni teže da prošire svoju vlast/moć, tako vladari i intelektualci kažu, samo zato da bi primenili zakon:

„Obezbedi svakom svoje  
da bi on požnjeo ono što je posejao“

Kipling je, naravno, pesnik imperijalizma. Ali u modernom dobu su nacije stekle i učvrstile imperije, tako da je ideologija imperijalizma nacionalistička po svome karakteru, jer nas poziva da priznamo (i odobrimo) naciju koja ima misiju. Sloboda je primarni cilj antiimperijalnog revolta; imperijalne nacije pretenduju na nešto više – na civilizaciju, prosvetćenost, modernost, demokratiju, komunizam itd. U briljantnoj knjizi o naciji kao o „izmišljenoj zajednici“, Benedikt Anderson tvrdi da nacionalizam nužno uključuje prihvatanje granica: „Nacija je ograničena zato što i najveća od njih... ima konačne, iako elastične granice, iza kojih leže druge nacije. Nijedna nacija ne zamišlja da se graniči sa čovečanstvom. Ni najmesijanističkiji nacionalisti ne sanjaju dan, kada će se svi članovi ljudske rase pridružiti njihovoj naciji na način na koji su recimo hrišćani, u izvesnim epohama, mogli da sanjaju da će čitava planeta postati hrišćanska.“<sup>33</sup> To je u velikoj meri tačno i pomaže nam da objasnimo zašto je reiterativni nacionalizam bio favorizovana doktrina nacionalističkih intelektualaca. Ali on nikada nije bio samo doktrina; uvek su postojali drugi intelektualci koji su, iako nisu sanjali o potpuno naturalizovanom čovečanstvu u kojem neće biti stranaca, ipak sanjali o čovečanstvu čiji bi život bio oblikovan vrednostima jedne od nacija, koje ga sačivaju – o čitavom svetu kao svetu, recimo, demokratije.

To je univerzalizam prekrivajućeg zakona; on je nesumnjivo drugačiji od religiozne verzije iste stvari, ali ne sasvim drugačiji. Zaista, zamisliti misionarsku naciju, znači približiti se u velikoj meri jevrejskom, ako ne i hrišćanskom, razumevanju univerzalizma. Onda je razumljivo što jedna od najsnažnijih odbrana ideje nacionalne misije dolazi od savremenog jevrejskog filozofa: „Nijedna nacija, piše Martin Buber, nema kao svoj jedini zadatak samoodržanje i samopotvrđivanje, jer kao što neki pojedinac, koji želi samo da se održi, potvrdi sebe, vodi neopravdan i besmislen život, tako i nacija, koja ne bi imala nikakav drugi cilj osim toga, zaslužuje da nestane“ Svaka nacija, ističe Buber, ima (ili treba brzo da nađe) vlastitu „misiju“ – što je stav koji predstavlja centralni problem njegovog političkog mišljenja: kako povući „demarkacionu liniju“ između različitih i možda konfliktnih nacionalnih misija, tako da se svaka od njih može (reiterativno) slediti. Ali iako je „misija“ njegova reč, ne čini mi se da

<sup>33</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), 16.

ona najbolje izražava Buberovo značenje – jer ta reč pripada svetu prekrivajućeg zakona koji nije njegov svet. On se zalaže za opredeljenje, za onaj tip uverenja i vrednosti, koji bi mogao da inspiriše i učvrsti zajednički život i izdigne ga iznad puke egzistencije. Nema sumnje da on traga za najprikladnijim uverenjima i vrednostima, bar za njegovu naciju. U isto vreme, on, međutim, negira postojanje bilo koje „skale vrednosti“ pomoću koje bi se nacionalna opredeljenja mogla da urede i pomoću koje bi ova opredeljenja mogla da se međusobno upoređuju.<sup>34</sup>

Među misionarima su takva osporavanja neuobičajena, ako ne i nemoguća. Isto tako, nacionalne misije, posebno one plemićkih nacija, nije uopšte lako odvojiti jedne od drugih. One imaju globalni doseg; one izražavaju najviše aspiracije, zahtevajući trijumf, koji je nespojiv sa Buberovim opredeljenjem za reiteraciju. Ako neko veruje u sveprekrivajući zakon, kako je moguće da ne veruje da su neke misije urgentnije, vrednije za unesrećeno ili dobrodušno čovečanstvo, od drugih.

U stvari, ono što zovem „univerzalizmom prekrivajućeg zakona“ često uzima umerenije forme: civilizujuća misija ove ili one nacije može da se proširi samo na nekolicinu susednih nacija; ispravna ideološka pozicija može da se nametne samo obližnjoj zemlji; nemoralne i neprirodne prakse mogu da se iskorene jedino u raštrkanim provincijama neke minorne imperije. Čini se ono što se može. Međutim, svi takvi naponi su univerzalistički po duhu – prvo zbog toga što njima upravlja „zakon“, čije važenje nije ograničeno na narod, na koji je prvo bio primenjen; i drugo, zato što su ti naponi usmereni na dobro drugih naroda. Danas smo skloni da sumnjamo u legitimnost toga važenja i u iskrenost toga cilja – izuzev u našem slučaju, gde je ta sumnja široko potisnuta. Ali mislim da će data legitimacija i data iskrenost, uvek biti pod sumnjom, izuzev u lokalnom smislu. Univerzalizam sveprekrivajućeg zakona je nepoverljivi Bog, tako da su svi drugi bogovi, osim moga, idoli.

Naravno, svepokrivajući zakon uvek pokriva ekspanziju i eksploataciju. Ali bilo bi loše misliti da je to sve što on jeste. Verovatno da nikad nije bilo slučaja nacionalnog proširivanja koje se nije oslanjalo, koje se nije moralo oslanjati, na idealizam (nekih) članova te nacije. A idealizam ovde znači njihovo verovanje u ovu ili onu verziju univerzalizma prekrivajućeg zakona i u sebe, kao nosioce toga zakona. Oni donose stranim zemljama kulturu u koju drugi narod treba da bude asimilovan, ili učenje koje tim narodom treba upravljati. Oni poučavaju druge nekom načinu života koji bolje izražava prirodni zakon ili božiju zapovest ili istorijski razvoj. Mogu li takva uverenja uvek biti istinita? U članku o Indiji, Marks je tvrdio da je poseban skup tih uverenja istinit, dok je on u isto vreme negirao idealizam njihovih zastupnika. Razvijene nacije, kao da su pokretane nevidljivom rukom, čine dobro narodu koji su osvojile i koji tlače. „Istina je da se Engleska, uzrokujući društvenu revoluciju u

<sup>34</sup>Martin Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis* (New York: Schocken, 1963), 221, 248.

Hindustanu, rukovodila najnižim interesima... Ali to nije pitanje. Pitanje je može li čovečanstvo da ispuni svoju sudbinu, a da ne izvrši fundamentalnu revoluciju u društvenom stanju Azije? Ako ne može, ma kakvi da su bili zločini Engleske, ona je bila nesvesna igračka istorije pri izvršenju te revolucije“.<sup>35</sup>

U sledećem istorijskom stadijumu, socijalističke vlade igraće istu istorijsku ulogu sa većom samosvešću i verovatno sa manje nasilja. Ali Marksov argumenat zavisi, kao i u slučaju drugih univerzalizama svepokrivajućeg zakona, od uverenja da čovečanstvo ima jedinstvenu sudbinu, koju svi njegovi članovi moraju bez razlike da „ispune“. Međutim, ne postoji način na koji možemo saznati našu sudbinu, štaviše postoji više istorijskih svedočanstava na osnovu kojih možemo da očekujemo razliku – čak i u lokalnim upotrebama, recimo, novih i univerzalnih tehnologija. Za sada, bar, svaki pokušaj primene singulariteta jeste čin vere, kao što su to bili pokušaji činjeni u vreme islamističkog osvajanja ili hrišćanskih krstaških ratova.

Marks je takođe grešio, kada je insistirao na tome da se Engleska u Indiji „rukovodila jedino najnižim interesima“. Nema sumnje da su njeni interesi bili pomešani, kakvi su obično uvek ljudski interesi. Ne bismo, na primer, bili skloni da za Džona Stjuarta Mila, koji je radio u londonskim uredima Kompanije za istočnu Indiju, kažemo da je on činio nešto nisko, pokretan samo ličnim i nacionalno sebičnim interesima.<sup>36</sup> Ali mi imperijalnu ekspanziju i kolonijalnu dominaciju ocenjujemo kao nešto što je okrutno, i to sa dobrim razlogom. Ekspanzija i dominacija uskraćuju svojim žrtvama prava na reiteraciju: na autonomni razvoj i slobodno izabrano vezivanje. To uskraćivanje je neposredno efektivno, čak iako je vođeno namerom, kao što je sigurno bilo u slučaju Marksa i Mila, da se odbrane ta ista prava dugoročno gledano. Jer ono što leži u toj dobroj nameri jeste moralno opasno uverenje da su žrtve nekako izgubile svoju sposobnost za delanje, svoju kulturnu i moralnu kreativnost, svoju sposobnost za uobličavanje vlastitog života. Te žrtve su neprosvećene, varvarske, zapale u neznanje i pasivnost – uhvaćene u zamku tradicionalizma, odsećene od istorije, te bespomoćno čekaju da ih spasi razvijenije nacije.

## IX

Nacije-žrtve, sve plebejske, pokazuju da je ovo uverenje lažno, kada god počnu da se odupiru sili koja njima dominira – kao što su to učinili Indijci 1857. u Sepojskoj (sepoj – urođenički vojnik u engleskoj službi) pobuni, mnogo pre nego što su oni

<sup>35</sup> Karl Marx, „The British Rule in India“, in *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, ed. Shlomo Avineri (Garden City, N.Y.: Anchor, 1969), 94.

<sup>36</sup> Vidi Milovu odbranu njegove uloge, koja se ne razlikuje mnogo od Marksove odbrane: *On Liberty*, chap. 2, u *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. Marshall Cohen (New York: Modern Library, 1961), 197–98.



požnjeli dobrobiti engleske društvene revolucije. Zaista, ovakav otpor čini lakim, u pogledu imperijalne nacije na svoje podanike, ali i njene poglede na sebe varata. Iza se učvrstili svoju imperiju, zastupnici prosvetiteljstva moraju da usvoje manire i metode varvara. Gruba surovost je nužna za primenu prekrivajućih zakona civilizacije i za podsticanje progressa. A kada se otpor obnovi, surovost se uvećava. Nacionalizam u svojoj najboljoj verziji jeste kredo otpora, posebno otpora u drugoj fazi, kada se svet uzdigne na viši nivo zahvaljujući represiji. To je ideologija, kao što piše Tom Nairn, „slabijih, manje razvijenih zemalja koje se bore za oslobođenje od strane jačih.“<sup>37</sup> Svaki nacionalistički pokret proizvodi vlastitu varijantu ove ideologije. Nemam nameru da katalogizujem aktualne i moguće varijetete; oni se najbolje shvataju kao proizvodi reiteracije: slične borbe (ili bar borbe, kojima dajemo isto ime), sa različitim ideološkim i praktičnim ishodima. Ali sada su to reaktivne reiteracije koje uključuju izvesne poremećaje (izobličenja) u ono što možemo zamisliti kao normalni proces kulturne proizvodnje – kada se proizvodnja oslobada, kako od ograničenja imperijalne vlasti, tako i imperativa otpora. Možda je normalnost ovoga tipa utopijska normalnost situirana u nigdinu. Izobličenje je još ispravna reč za opis pritisaka koji generišu (neke) nove nacije ka vlastitom imperijalizmu.

Nacionalistička ideologija u „manje razvijenim zemljama“ često ima primordijalni karakter ili karakter nečega što podstiče na prekomerni, ekscenčni razvoj. Svojevoljna kultura i morala je proces unutar kojeg su, u svakom posebnom momentu, mnogi elementi u igri. Ali napor da se generišu koherentni nacionalizam, pokretan političkim urgentnostima, ima izrazito artifičijelne rezultate; njegovi protagonisti su manje zainteresovani za učvršćivanje toga procesa, nego za izumljivanje homogene i tradicijalno linijne „tradicije“. A potom će nacionalistički pokret ili država, koja ga stvara nastojati da potisne sve što se ne uklapa u taj izum. Problem reiterativnih procesa sastoji se u tome da se oni i sami mogu da ponavljaju; ne postoji patent, kao što piše Anderson, kada je reč o ideji oslobođenja. Ako se globalni domet imperijalnih sveprekrivajućih zakona dovodi u pitanje nacionalizmom, onda se i lokalni doseg nacionalizma može dovesti u pitanje još lokalnijim i parohijalnijim zajednicama – Velika Indija na primer, od strane Pakistana, Kašmira, Dravidsona itd. – od kojih svaka zahteva svoje pravo na to da ozakoni vlastitu kulturu. Lideri i intelektualci nacionalističkog pokreta uobičajeno zahtevaju apsolutnu lojalnost prema naciji onakvoj kakva se oni shvataju. Ali ta koncepcija, usmerena na to da služi neposrednom političkom cilju, nužno je podložna daljem razvoju i diferenciranju.<sup>38</sup>

Otuda je test svakog nacionalizma „nacija“ koja dolazi kao sleder. Na ovu tačku vratit ću se kasnije.

<sup>37</sup> Tom Nairn, *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism* (London: NLB, 1977), 88.

<sup>38</sup> Vidi Clifford Geertz, „The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Social Politics in the New States,“ in Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 266-310.

„Prisiljavanje“ na nacionalizam daje drugi rezultat; on nam pomaže da objasnimo regresivni karakter mnogih nacionalističkih ideologija. Žurim da dodam da je atribut „regresivan“ loš termin, ukoliko on sugerije da se procesi kulturne kreativnosti kreću u jedinstvenom pravcu, ka cilju koji se uniformno prihvata. Ali oni se *kreću*, i kao što potreba da se generiše koherentna ideologija može odseći taj pokret, tako i potreba za suprotstavljanjem „civilizacijskim“ i progresivnim ciljevima univerzalizma prekrivajućeg zakona, može da ga preokrene. Tada će nova ideologija verovatno proglasiti sakralnost svega što je staro i arhaično u nacionalnom nasleđu i pripisati višu vrednost nego što je pre ikada pripisivana religioznom fundamentalizmu i kulturnom integritetu. Gandijeva preslica je vrsta simbola za kojim mnogi nacionalisti tragaju, pozivajući na gajenje mitske prošlosti.<sup>39</sup>

Normalno, upotrebe starog i časnog pojma nacije podložne su kontinuirano (kao i kontinuirano spornoj) reviziji. Zastupnici revizije, verovatno će se nazvati ne-loyalnim, a njihovi produkti neautentičnim. Iako je autentičnost uvek relativna, kada je reč o posebnoj nacionalnoj istoriji, i sumnjiva čak i u ovoj svojoj relativnosti (zahvaljujući aktualnim promenama i unutrašnjim kontradikcijama svih takvih istorija), nacionalistički intelektualci često posežu za jačim argumentom: da su njihove kulture, morali i politike autentični *tout court* – stvarni, istorijski, ortodoksni, organski, prožeti verom, neiskvareni, čisti i trajni – i utoliko superiorni u odnosu na sva sintetička, neprirodna i hibridna ostvarenja drugih naroda. Ovde oni imitiraju univerzaliste kojima se suprotstavljaju, insistirajući na tome da se nacionalne kulture mogu hijerarhijski poređati na jedinstvenoj skali. U tom slučaju, mada ne u mnogim drugima, nacionalistička perverznost liči na prosvetiteljsku vrlinu. Ali ovaj odgovor na imperijalno prosvetiteljstvo i njegov sveprekrivajući zakon, ovaj izum „superiornog“ tradicionalizma, često nije primeren onome što ga je izazvalo, svome povodu – i on sugerije veoma lepo, šta ta neprimerenost znači i kako ona može da se prepozna. Ono što je izazvalo ovaj odgovor je istorija tlačiteljske i ponižavajuće vladavine; odgovor je i ideološki i praktični, a on je neadekvatan ukoliko reprodukuje, umesto da razrešava povod, tj. ono što ga je izazvalo. Nacije sa „superiornim“ tradicijama žele da se brzo nametnu manjim i slabijim nacijama u okolini ili na svojim granicama, da brzo ponove ono što Isaija Berlin u svom eseju o Herderu opisuje kao „varvarsko nepoštovanje... spontanih, prirodnih oblika samoispoljavanja“.<sup>40</sup> Ovo nepoštovanje je samo učinjeno lakšim novim tvrdnjama tlačitelja da se ono nalazi na samom vrhu skale na kojoj se vrednuje prirodnost i spontanost.

<sup>39</sup>Vidi Francis Hutchins, *Spontaneous Revolution: The Quit India Movement* (Delhi: Manohar Book Service, 1971), chaps. 3, 4, 5.

<sup>40</sup>Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Vintage, 1977), 159.

## X

Rangiranje kultura uvek preti muškarcima i ženama čija je kultura devalvirana. Nema nevinog rangiranja, tj. onog prilikom kojeg bismo mogli pridavati stepene koji su isključivo podstičući, a ne pakosni. Niski stepeni služe kao pozivi na „varvarsko nepoštovanje“ i kao njegovo potencijalno opravdanje, što je često pretekst za politiku osvajanja i represije. Ali nisam li ja upravo dao nisku ocenu izvesnim nacionalnim kulturama? Nisam li posegao za rangiranjem prema kojem nacije, koje su sklone rangiranju, rangiram nisko. Da, upravo sam to učinio: sledeći minimalistički univerzalizam koji upravlja reiteracijom, predložio sam ograničeno rangiranje koje je spojivo pre sa priznavanjem nego sa nepoštovanjem (najvećeg dela) „spontanih, prirodnih oblika ljudskog samoispoljavanja“. Ali želim da ostavim otvorenom mogućnost da je „varvarsko nepoštovanje“ takođe, ponekad, spontano i prirodno. Ako je tako, onda ono zahteva teorijsku devaluaciju i političku kontrolu. To samo znači priznati da svaki nacionalizam nije blagosloven, iako (kako izjavljuje prorok Isaija) postoje blagoslovi koji su dostupni svakoj naciji.

Poenta ograničenog rangiranja ovoga tipa jeste u tome da se zaštiti zajednica nacija od „plemičkih“ nacija – ali i od plebejskih nacija koje pretenduju na to da se pridruže redu plemićkih. Poenta je u tome da se obezvređi plemštenost kada ona cilja, Makijaveli je mislio da se to događa uvek, na dominaciju. Pokazao sam da je univerzalizam prekrivajućeg zakona, u svojim različitim verzijama, najvažnija od doktrina koje opravdavaju (ne kažem da vrše) ovaj „plemički“ nacionalizam. Sada želim da dokazem da teorija reiterativnog univerzalizma pribavlja najbolje objašnjenje nacionalizma uopšte i najadekvatnije ograničavanje njegovih različitih nemoralnosti. Adekvatnost je, naravno, konceptualna a ne praktična; neću mnogo reći o praktičnim ograničenjima. Ali onda, zašto standard adekvatnosti nije savršeno zadovoljen u jedinstvenom prekrivajućem zakonu koji zabranjuje osvajanje i tlačenje. Ne uključuje li većina verzija univerzalizma prekrivajućeg zakona zakon toga tipa? Problem leži u drugim zakonima, koji uobičajeno zahtevaju od nacionalnih kultura da se usaglase sa jedinstvenim standardom i koji devalviraju one kulture koje to ne uspevaju. Marksizam (ili marksizam-lenjinizam) još jednom predstavlja koristan primer, kada se on istovremeno pridržava prava na nacionalno samoodređenje i brani revolucionarne ratove protiv nacija koje se odupiru snagama istorijskog razvoja. Marksistički pojam razvojnih faza, čak i kada se shvati u prediktivnim, pre nego u normativnim terminima, teško može da stoji uz pojam samoodređenja.<sup>41</sup>

Reiterativni univerzalizam, nasuprot tome, ne bavi se uopšte predviđanjima. Ili, bar, ne predviđanjima koja se odnose na supstancu sukcesivnih reiteracija. Postoji

<sup>41</sup> U vezi sa potpunim objašnjenjem Marksove argumentacije, vidj Walker Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

opšte predviđanje, koje se sugerše u devijantnoj tendenciji od Miheja koga sam citirao u delu I: ako svako od nas ide za svojim bogom, onda ćemo svi mi sedeti u miru pod svojom lozom i smokvom. Želeći da odbrani religioznu toleranciju, Džon Lok izlaže slično predviđanje: „Uspostavljanje ove jedne stvari (tolerancije – prim. prev.) eliminisalo bi svaku osnovu za prigovore i nemire zbog savesti“. Pretpostavljam da je to deo vanrednog optimizma koji sugerše da neće biti prigovora i nemira zbog savesti, ali to je bila Lokova tvrdnja: „Postoji samo jedna stvar koja okuplja ljude u buntovne gomile, a to je tlačenje.“<sup>42</sup> Paralelni argumenat za međunarodno društvo bio bi stav da je tlačenje jedini uzrok svih ratova za nacionalno oslobođenje i nacionalno ujedinjenje koji se vode u modernom svetu. Mir pod lozom i smokvom konačno će stići kada savesti ne budu više ograničene, a nacije budu slobodne. U prošlosti sam branio slabu verziju ovoga argumenta.<sup>43</sup>

Međutim, pokazuje se da je mir neposredniji ishod religiozne tolerancije nego nacionalnog oslobođenja. Očigledan razlog za ovo je taj što se crkve ne pokazuju kao vezane za teritorije, tako da reiterativni procesi koji cepaju i dele crkve ne izazivaju često teritorijalne sporove. Kontrola svetih mesta je sporna, naravno, ali najvećim delom posredi je teritorija na drugom svetu. Nasuprot tome, nacionalizam je u mnogo većoj meri ideologija mesta. Novi nacionalizmi zalažu se za sporna mesta, ili zato što su populacije izmešane ili zato što su granice neizvesne; ovi sporovi se gotovo po pravilu ozakonjuju u krvi. Ali ma šta nacionalistički lideri i intelektualci govorili o mestima za koja se bore, nijedno parče zemlje nije slično telu deteta donesenog pred Kralja Solomona: ono ne umire, ako se podeli. Podela je uvek dostupno (mada retko glatko) rešenje teritorijalnih sporova.

Novi nacionalizmi su verovatno opasniji kada oni poprime oblik nacionalističke misije, nego oblik zahteva za teritoriju. Sada su oni slični starim religijama, onima koje su bile na delu pre nego što su religije pacifikovane tolerancijom, i često zadobijaju religiozni karakter. Branioci prosvetiteljskog univerzalizma su onda iznenađeni, kada utvrde da više nisu sami na tom polju – sekularni modernizatori, na primer, nenadano bivaju suočeni sa religioznim fundamentalistima, muškarcima i ženama koji zagovaraju budućnost koju će u svoje ruke uzeli muškarci i žene, strastveno obuzeti prošlošću. Teoretičari reiteracije, koji su jednako nesposobni da predvide sledeću verziju kulturnog ili političkog nacionalizma, bar očekuju iznenađenja. Oni su pripremljeni na sukcesiju nacionalističkih zahteva, kao sto su takođe pripremljeni da zauzmu neke (umerenije stavove) o nacijama sukcesorima.

---

<sup>42</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. Patrick Romanell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), 52, 54.

<sup>43</sup> Michael Walzer, „The Reform of the International System,“ in *Studies of War and Peace* (Oslo: Norwegian University Press, 1986), 227–40.

## XI

Kritični test svakog nacionalizma biva na delu u momentu kada se on uhvati ukoštac sa iznenadnom pojavom nove nacije ili, još tačnije, novog oslobodilačkog pokreta koji postavlja zahtev za priznanjem nacionalnosti. To iskustvo je dosta poznato, a test, pretpostavljam, biva obično neuspešan. Postoje mnogi primeri: Turska i Jermeni, Nigerija i Ibosi, Irak i Kurdi, Izrael i Palestinci – iako u ova dva poslednja slučaja, priča nije još završena. U prva dva, broj mrtvih Jermena i Ibosa sugerise stepen zla koji ta tragedija izaziva i pomaže nam da objasnimo prebrzi sud koji se često donosi o nacionalizmu kao o ideologiji. Ali važno je naglasiti da nacionalizam u ovim slučajevima jeste takođe ideologija žrtava, tako da je uvek moguće osuditi obe strane – pobednike zbog ubistava, koja su stvarno počinili, a žrtve zbog ubistava koje bi počinili – mislim da je izglednije razmotriti, bar, mogućnost da poražena nacija, u nameri da izazove manje oštru opoziciju, optira za mir. Ponekad je to moguće, ponekad ne: nikakav jedinstveni sud nije moguć, kao da se svi nacionalisti, svuda, opiru nekom univerzalno prekrivajućem zakonu. Erik Hosbaum se zalaže za nešto slično kada piše da „nacionalizam po definiciji podređuje sve druge interese interesima svoje osobene nacije.“<sup>44</sup>

To znači razumeti nacionalizam kao neki oblik kolektivnog egoizma. Njega je, međutim, bolje shvatati kao oblik kolektivnog individualizma – čime se hoće reći da se nacionalistički pokreti i nacije-države, poput pojedinačnih muškaraca i žena, ponašaju i loše i dobro, tako da se moraju ocenjivati primereno tome.<sup>45</sup>

Nema ničeg što bi trebalo osuditi u nacionalističkoj politici koju je zastupao Đuzepe Macini, koji je osnovao Mladu Italiju, a zatim otišao da podupre osnivanje Mlade Švajcarske i Mlade Nemačke. Slično čoveku koji želi da igra na svakoj veridbi, Macini je bio rad da odobri svako ponavljanje italijanske nacionalne borbe – ali on je ostao celog života italijanski nacionalista. Njegov liberalni nacionalizam, bar kako ga je on živio, bio je klasični primer reiterativnog liberalizma. Kada je pisao o njemu, on, međutim, nije uvek zahvatao punu snagu reiteracije. Razmotrimo njegovu čuvenu sliku univerzalnog orkestra. U tom orkestru, svaka nacija svira svoj instrumentat,

<sup>44</sup> Eric Hobsbawm, „Some Reflectlons on *The Break-Up of Britain*“ u *New Left Review* 105 (September-October 1977), 9.

<sup>45</sup> „Egoizam“ postavlja određeno sopstvo lznad svih drugih; „individualism“ nema takvo značenje. Na osnovu grube analogije, može se reći da rasizam, seksizam i šovinizam impliciraju hijerarhijsko rangiranje rasa, polova i država, ali nacionalizam nema to za posledicu: on je spojiv sa teorijom o nesamerljivosti (kao što je Buberova) ili sa jednostavnim agnosticizmom u vezi sa hijerarhijom i rangovima. Nacionalisti su sličniji patriotama po tome što oni mogu respektovati i uvažavati predeljenja slična njihovim kod drugih naroda – I oni mogu tako postupati a da, pri tome, za razliku od egoista, ne posmatraju druge kao konkurente i neprijatelje. (Time se ne želi reći da nema nacionalista koji usvajaju kako kolektivističku verziju egoizma, tako i političku verziju rasizma)

ali očito ne i vlastitu muziku, jer je rezultat, sugeriše Macini, jedinstvena harmonizovana simfonija.<sup>46</sup>

Korisno je uporediti ovu navodno srećnu sliku sa Markovim pozivanjem na orkestar, u trećem tomu Kapitala, kao na model kooperativnog rada u socijalističkoj fabrici.<sup>47</sup> To je takođe čudno s obzirom na ono što znamo o diktatorskom ponašanju dirigenata u mnogim orkestrima, ali data referenca je prikladna u ovom smislu: da radnici u fabrici saraduju pri proizvodnji jedinstvenog proizvoda. Ne postoji slična saradnja u međunarodnom društvu, u kojem će različiti nacionalni igrači proizvesti pre kakofoniju nego simfoniju – muziku prikladnu jedino za modernističko (ili možda za postmodernističko) uvo. U stvari, ne postoji jedna već serija izvedbi, a nacionalističke intelektualce poput Macinija treba pohvaliti kada oni priznaju pravo drugim igračima da sviraju ono što žele. Njih treba pohvaliti još više, ukoliko su oni spremni da slušaju ono što drugi sviraju.

Ne sviraju li neki od tih drugih dobro, a neki loše? To će sigurno izgledati tako onima od nas, koji su naviknuti na našu muziku, a još više onima od nas koji smatraju da je naša muzika dobila mandat od univerzalne estetike. Ali sve što možemo reći sa nekakvom pouzdanošću jeste da je ono što oni sviraju dobro ili loše – i njihovi kritičari nemaju nikakve sumnje kada im to saopštavaju. Taj tip kritike može takođe biti moralno važan i ja ne nameravam da ga potcenim. Niti želim da potcenim naše manje sigurne sudove o unutrašnjim harmonijama i disharmonijama posebnih nacionalnih kultura. Ali to nisu sudovi o nacionalizmu uopšte ili posebno. Ispravni sud o nacionalizmu ima posla sa stavovima i praksama koje ovaj ispoljava prema drugim nacijama.

Ne postoji univerzalni model za nacionalnu kulturu, nikakav prekrivajući zakon ili skup tih zakona koji kontroliše razvoj neke nacije. Ali postoji univerzalni model za ponašanje jedne nacije prema drugim nacijama – model za koji je Herder mislio da je prirodan za sve nacije: „On nije video, piše Berlin, zašto jedna zajednica posvećena razvoju svog urođenog talenta, ne bi trebalo da poštuje sličnu aktivnost drugih nacija.“<sup>48</sup> To je zaista središnji princip reiterativnog nacionalizma, ali ništa u nedavnoj istoriji ne sugeriše da respekt koji on uživa dolazi prirodno, ni kada je reč o starim nacijama niti kada su posredi nove nacije, uprkos njihovom skorašnjem iskustvu tlačenja i oslobođenja. Često se, kao što sam već naznačio, nove nacije ispoljavaju kao tlačitelji, zbog monolitnog karaktera njihove nacionalističke ideologije ili zbog njihovih pretenzija na

---

<sup>46</sup> Tako metafore o harmoniji i misiji bivaju pomešane: „Iz harmoničnih veza između misija svih naroda izvodi se opšta misija svih naroda.“ *The Living Thoughts of Mazzini*, ed. Ignazio Silone (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1972), 55.

<sup>47</sup> Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, ed. Frederick Engels (New York: International Publishers, 1967), 3:383.

<sup>48</sup> Berlin, *Vico and Herder*, 164.

kulturnu autentičnost ili na njihovu „plemenitost“ i potom na univerzalizujuću misiju. Ponekad su one istinski nesigurne u vlastitu novinu, nesigurni u svoje političko jedinstvo i fizičku bezbednost, koji su ugroženi zahvaljujući postojanju nacionalnih manjina u njihovoj sredini. U svim takvim slučajevima, reiterativni univerzalizam funkcioniše kao ograničenje, isključujući politike koje su nesaglasne sa daljim „razvojem urođenog talenta“ i lokalnih kultura. Ali takođe se događa da novi nacionalizmi, obuzeti svojim razvojem, bukvalno ne uspevaju da primete naciju koja se nalazi pored njih. Oni su obuzeti sami sobom i slepi. Tada je nužni moralni zadatak upozorenje, neka vrsta moralnog ukazivanja na druge. Martin Buber je ukazao na lep primer, u reiterativnom modusu. On je 1929. odgovarajući onim svojim prijateljima cionistima koji su mislili da je arapski nacionalizam „veštačka“ (tj. imperijalna) tvorevina, napisao: „Mi znamo da... imamo istinsko nacionalno jedinstvo i stvarni nacionalistički pokret; zašto ne bismo mogli prihvatiti da ovo postoji i među Arapima.“<sup>49</sup>

## XII

Prednost reiterativnog metoda je u tome što on priznaje vrednost onoga na šta upozorava. Suočavajući se sa nacionalističkim slepilom, taj metod ne biva slep za snagu i smisao nacionalizma (Buber je ostao cionista). Ovde je kontrast sa univerzalizma prekrivajućeg zakona posebno jasan, tako da želim da ovaj kontrast učinim zaključkom svoga argumenta. Sartrovo opredeljivanje za alžirsko nacionalno oslobođenje predstavlja klasičan primer. (Iako sama Francuska nije bila nova nacija, ona je tek bila izašla iz perioda okupacije i otpora.) Sartrova politika 1950-ih bila je odvažna, ali je takođe bila zahvaćena slepilom, karakterističnim za univerzalizam kao što je obuzetost samim sobom. Jer temelj njegove politike bilo je njegovo čvrsto uverenje da su alžirski nacionalisti bili u političkom smislu identični francuskim levičarima (kao i on sam) i da će oni stvarati pravedno društvo u skladu sa univerzalnim principima koje priznaje francuska levica.<sup>50</sup> Sartr je verovao da je FLN istorijski zastupnik njegovog univerzalizma prekrivajućeg zakona. To je bilo potpuno netačno gledanje na FLN, ali Sartr je to stanovište zastupao sa tolikom uverenošću, da je teško čak i zamisliti, šta bi Sartr rekao da je shvatio svoju grešku: koliko poznajemo njegove spise, ta mogućnost nije nikad razmatrana. Šta bi bila njegova opšta pozicija, da je on priznao da reiterativna oslobođenja proizvode u svakom slučaju nove i različite, često moralno problematične ishode?

<sup>49</sup> Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, ed. Paul R. Mendes-Flohr (Oxford: Oxford University Press, 1983), 91.

<sup>50</sup> Vidi Sartre's preface to Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963), 7-26.

U kombinaciji sa univerzalizmom prekrivajućeg zakona, ovo priznanje može da uzrokuje čisto instrumentalističko gledište na nacionalno oslobođenje. Prema Eriku Hobsbaumu, to je istinsko marksističko stanovište: „Fundamentalni kriterijum kojim se rukovodi marksistička pragmatička procena uvek se sastoji u tome da li nacionalizam kao takav, ili bilo koji njegov specifični slučaj, razvija stvar socijalizma.“<sup>51</sup> Samo oni oslobodilački pokreti koji postavljaju stvari ispravno, koji zastupaju tačnu ideološku poziciju, zaslužuju podršku. (To nije sasvim tačno: postoje i marksistički razlozi za pružanje podrške nekom posebnom pokretu, koja nije ideološke prirode, već je povezana sa pitanjem međunarodnog odnosa snaga. To je čak radikalniji instrumentalizam, ali ga ovde neću razmatrati). Sartovsko slepilo onemogućuje kritiku oslobodilačkih pokreta; hobsbaumovski pragmatizam obezbeđuje jasan kritički standard. Ali on mi ne izgleda kao ispravan standard, jer ne može biti tačno da je socijalizam jedini i jedino legitiman nacionalistički cilj. Zaista je to pogrešno tumačenje izraza „nacionalno oslobođenje“, kada se insistira na tome da proces koji on opisuje, može da ima samo jedan krajnji cilj, jer se time atributu nacionalni odriče bilo kakva dodatna moć nad imenicom. Oslobođenje zavisi od njegovog subjekta, tj. od istorije nacije, autonomnog procesa kulturnog stvaralaštva, modela uzajamnog povezivanja itd. Kada kritikujemo nacionalističke pokrete, moramo imati u vidu, kao što sam već istakao, njihov odnos prema drugim nacijama, a ne kvalitet njihovog unutrašnjeg života. To ne znači reći da ne možemo kritikovati i njihov unutrašnji život. Ali reiterativna prava ne čekaju na ideološku korektnost.

Nacija je istorijska zajednica, povezana sa nekim smislenim mestom, koja ozakonjuje i modifikuje neki način života, usmeren na političko i kulturno samoodređenje. Čekao sam do poslednjeg časa da ponudim ovu definiciju, pošto ne želim da sugerišem isuviše jaku vezu između nacije i zajednice. Zajednice mogu poprimiti druge forme, što su činile u prošlosti i što će, bez sumnje, činiti u budućnosti. Ali svim tim formama zajednički je pluralizam – ako su zajednice stvarne, one su onda i različite – a nacije su verovatno najbolji postojeći primeri ovoga pluralizma. Čim počnemo da razmišljamo o naciji, prinuđeni smo da razmišljamo o granicama (kako tvrdi Anderson) a tada smo prinuđeni da razmišljamo o drugim nacijama: to je koristan intelektualni progres.

Reiterativni univerzalizam nudi način za razumevanje i opravdanje ovih granica. Ne postoji siguran način da ih, na osnovu okolnosti nacionalnog života, postavimo ispravno. N ijedan deo moje argumentacije ne sugerise da te granice uvek treba da budu državne granice. Politički suverenitet je jedan ishod nacionalnog oslobođenja, ne i jedini, niti uvek najbolji mogući. Ako reiteracija teži svetu nacija, ona takođe

---

<sup>51</sup> Hobsbawm, „Some Reflections,“ 10.



teži onome što je američki politički teoretičar Horas Kalen nazivao „nacijom nacionalnosti“.<sup>52</sup> Ona je spojiva sa svakim političkim okvirom koji dozvoljava kulturni pluralizam i različite načine života. Multinacionalne imperije, mada su nekonzistentne sa demokratskim principima, nisu nekonzistentne sa principima reiterativnog univerzalizma, sve dok je različitim nacijama dopušteno da žive u skladu sa svojim načinom života, oslobođene od carističke „rusifikacije“, na primer, ili od bilo kog njenog ekvivalenta.

„Rusifikacija“ pruža lep primer razornog i nesumnjivo nepravednog rata državnih zvaničnika protiv kulturne kreativnosti i pluralizma. Politika cilja na jedinstvo: prilagođavanjem razlici (kao u slučaju religiozne tolerancije), ali i njenim potiskivanjem, uključivanjem ali i prisilnom asimilacijom, pregovaranjem ali i prinudom, federalnim ili korporativnim aranžmanima, ali i centralizovanim državama. Reiterativni univerzalizam favorizuje prvu alternativu u svakom od ovih parova. Zahvaljujući prvoj alternativu, on nije nespojiv sa zajedničkim građanstvom koje prigrbljuje pluralitet nacija.<sup>53</sup>

Nasuprot tome, univerzalizam prekrivajućeg zakona nudi načine za objašnjavanje i opravdavanje asimilacije, integracije i unifikacije, unutar i između država i imperija. On je okrenut ka vremenu u kojem sve nacije konvergiraju ka istom moralu i političkom režimu ili ka vremenu u kojem će sam nacionalizam biti potisnut, a sve granice izbrisane. Ti ciljevi mogu se opisati u evokativnijim terminima: globalna demokratija, međunarodni komunizam, svetska vlada, vladavina mesije. Ne pristajem ni na jedan od njih, mada ne zbog toga što smatram da su zakoni ili načini života koji se predlažu, sasvim neprivlačni. Ne pristajem na njih zbog toga što bi oni mogli zahtevati od nas da ne uvažavamo ili da potisnemo proces kulturne kreativnosti i modele uzajamnog vezivanja koje mi uvažavamo. Mi ne bismo mogli da učvrstimo to nevažavanje ili tu represiju bez kršenja najvažnijeg od prekrivajućih zakona – bez nemoralnog delanja, iako, naravno, uvek sa „plemenitim“ namerama.

---

<sup>52</sup> Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States* (New York: Boni and Liveright, 1924).

<sup>53</sup> U vezi sa odbranom ovog građanskog zajedništva, vidi Geertz, „The Integrative Revolution.“ esp. 309–10.



4. deo

---

Judaizam i rat



## Ideja svetog rata u antičkom Izraelu\*

### I

**Z**a modernog čitaoca, osvajanje Hanana, sa svim svojim propratnim strahotama, predstavlja najproblematičniji momenat u istoriji antičkog Izraela. Nema razloga da se misli da je taj događaj bio na sličan način problematičan i za biblijske autore. Bar nijedan od njih ne nastoji da iznese argumentaciju u prilog sedam hananskih nacija koja bi se mogla uporediti sa Avramovom argumentacijom u prilog dva hananska grada – Sodome i Gomore. I autori treće knjige Mojsijeve i Deteronomisti (pisci pete knjige Mojsijeve – prim. prev.) bili su oprezni pri davanju Bogu moralnih razloga za njegove zapovesti da se istera i istrebi sedam nacija – „Ne ideš za pravdu svoju ni za čistotu srca svoga da naslediš tu zemlju, nego za nevaljalstvo tih naroda Gospod Bog tvoj tera ih ispred tebe (Peta knjiga Mojsijeva 9:5) – i taj argumenat se ponavlja na način koji navodi pojedine komentatore da zaključe da je Izrael imao lošu savest zbog tog osvajanja (vidi Jacobson, 1982, 37). Postoje, međutim, mnoga druga objašnjenja tih biblijskih pasaža koja zastupaju drugačije teze i pokazuju da je taj zaključak slab. Štaviše, kao što će se videti, pomenute zapovesti izražavaju religioznu doktrinu i ponavljaju se bez tragova loše savesti. Neko bi mogao tvrditi da je dužnost savesnih Izraelaca bila da se pridrže krvavom činu osvajanja i da ne ispolje nikakvu milost. Religiozna doktrina svetog rata kao da nema bilo kakve unutrašnje veze sa izraelskom verom zajemčenom ugovorom. U prošlosti je bilo nastojanja da se sveti rat poveže sa monoteizmom ili sa idejom izabranosti. Jedino zavidni Bog i izabrani narod, mislilo se, mogu inspirisati *religioznu* odbranu od genocida. Nasuprot tome, politeizam zahteva koegzistenciju, prvo bogova, a onda i naroda. Međutim, ta tvrdnja je bila neprihvatljiva od otkrića Moavove stene, koje datira od osmog veka i koje je omogućilo objašnjenje ratova između Izraela i Moava koje je paralelno onom datom u početnim poglavljima Druge knjige o carevima. To objašnjenje je u prvom licu, kao da ga je napisao Misa, kralj Moavaca: „I Čemoš (nacionalni bog Moavaca) reče mi „Idi, povedi rat protiv Izraela“. I ja sam otišao noću i borio se protiv njega od cika zore do podneva; I ja sam ga zauzeo i pobio sve:

\* The Idea of Holy War in Ancient Israel, *The Journal of Religious Ethics*, 2001, 215–228.

sedam hiljada ljudi, mladića, žena, devojaka i ženskih robinja, jer sam tu stvar posvetio bogu Aštaru-Čemošu.“ (Pritchard, 1958, 209–10).

To zvuči kao objašnjenje svetoga rata i pošto Hebrejci i Moavci govore uzajamno razumljive dijalekte istog jezika, moguće je da su te stvari bile predmet rasprave, čak i to da je ideja svetosti bila razmenjivana između između tih ratničkih naroda. U svakom slučaju, Misa iznosi doktrinu koja je morala biti poznata biblijskim autorima: nekim ratovima bar komandovao je nacionalni bog i oni su vođeni isključivo u njegovo ime; zarobljenici i ratni plen predavani su bogu, tako da ih vojnici nisu zadržavali. Nisam naveo ovaj moavski zapis da bih opravdao izraelski rat – kao da sam hteo reći, tako su se narodi ponašali u tim danima. Izraelu je uvek iznova naređivano da ne kopira običaje, posebno ne verske običaje, okolnih naroda. Zašto je onda Izrael prihvatio ideju „posvećenja“ – ili–nešto slično tome, kada se ono što je posvećeno osuđuje – u jednoj od njegovih doktrina.<sup>1</sup>

Jasno, postoje alternativne doktrine. Moavci i Izraelci vodili su između sebe svetovne i ograničene ratove, ali i svete i totalne ratove, tako da biblijski tekstovi uključuju pravila za ograničene ratove zajedno sa zakonima *herem-a*, anateme, kojom se čitavi gradovi proglašavaju predmetom potpune i krajnje destrukcije. Alternative se ne mogu sasvim porediti sa božanskom jednostavnošću *herem-a* (iako su one prilagođenije stvarnim uslovima u kojima se odvija nacionalna koegzistencija) i one se ne pojavljuju kao eksplicitna kritika svetoga rata ni u jednoj od biblijskih knjiga (iako postoje izvesna eksplicitna odbijanja da se učestvuje u njemu).

Ipak, autori Pete knjige Mojsijeve pridali su *herem-u* centralni značaj, oni su to učinili uprkos snažnom suprotstavljanju – na primer, izraelski kraljevi su često želeli da uživaju u plodovima svojih pobeda i da nagrade svoje vojnike nečim što je više od božanskog odobravanja. Možda oni takođe nisu videli nikakvog smisla u religiozno propisanoj klanici: u jednoj priči kralj Savle pita Samuila da li je stvarno nužno ubijati nevine (Babylonian Talmud, Tractate Yoma 22b). Neko bi mogao očekivati isto pitanje od Deteronomista, jer su oni bili partija reforme. Jedno od najtežih pitanja u vezi sa biblijskom politikom jeste kako objasniti svirepost njihove knjige: u kom smislu *herem* može biti reformistička doktrina?

Neću razmatrati ovo pitanje sve dok ne razmotrim priče o osvajanju u kojima je svirepost na delu ili nije. Jer i ovi su tekstovi dvosmisleni: postoje dve različite verzije osvajanja. Neki grubi pokušaji harmonizacije su očigledni, ali razlike nisu izbri-

<sup>1</sup> Izdvajam ovu karakteristiku iz mnogih drugih koje se uobičajeno pripisuju doktrini o svetom ratu zato što je ona od posebnog značaja za političku teoriju i moralnu filozofiju – i od opšteg interesa za sve one čitaoce biblijskih tekstova koji mogu da sebe zamisle kao „posvećene“. Kada je reč o potpunijem objašnjenju ove doktrine i o pokušaju da se fiksira njen istorijski kontekst (o čemu se danas mnogo raspravlja), vidi Rad (1951. 1991.).

sane. One su predmet rasprava između naučenjaka koji nastoje da do kraja promisle ono što se (izuzev nekih dramatičnih otkrića) ne može do kraja promisliti: stvarni tok događaja.<sup>2</sup> Drugo, ja sam ovde zainteresovan za ideje koje različiti autori imaju o onome što se moglo desiti i što je trebalo da se desi.

## II

Prva verzija, ono što se čita kao zvanična verzija, priče o osvajanju nalazi se u knjizi o Isusu Navinu, poglavlja od 1 do 11, koja se završavaju rečima: „I tako uze Isus Navin svu zemlju, kao što beše kazao Mojsiju... i zemlja počinu od rata“ – tvrdnja koja se stvarno uklapa samo u deo onoga što je Gospod rekao Mojsiju, po onome što sada znamo. Prema ovom objašnjenju, otpočinak zemlje došao je na kraju sistematske kampanje obeležene čudesnim poredama, kada su se zidovi grada stropoštali, a sunce se pojavilo i još sija. Zakon *herem*-a bio je u potpunosti rigorozno primenjen – od prve bitke, opsade Jerihona, u kojem „pobiše kao prokleta ostrim mačem sve što beše u gradu, i ljude i žene, i decu i starce, i volove i ovce i magarce“ (6:21); preko bitke za brdovitu zemlju, gde oni „duše žive pogubiše, kao što beše zapovedio Gospod Bog Izrailjev“ (10:40); do bitke za sever, dolinu Jazavelje i nisku Galileju, gde „ne ostaviše ništa živo“ (11:14).

Savesnost svih je potvrđena u priči o Ahanu, koja uzvisuje čitavu knjigu o Isusu 7. Ahan je izgleda ukrao nešto srebra i „lep plašt vavilonski“ iz jedne kuće u Jerihonu i sakrio taj ratni plen u svoj šator. To je bilo nasilje nad doktrinom svetog rata, koja je zahtevala totalno razaranje i zbog toga su sam Ahan i njegova porodica bili anatemišani – što je dokaz da anatema prevazilazi sve nacionalne granice. Čitava porodica („sinovi i kćeri) i svi njeni posedi, uključujući šator, prebačeni su izvan logora, gde su bili kamenovani i spaljeni. Ono što je ovde posredi nije zabrana ratne pljačke onog tipa koji je kasnije figurirao u međunarodnom pravu; svrha ove zabrane je da se osvojenom narodu ostave njegovi posedi kako bi svakodnevni život mogao biti nastavljen. Otuda je pljačka zločin protiv živih ljudi i žena. Nasuprot tome, jedini greh Ahana je onaj protiv Boga; U Jerihonu nije ostao niko ko bi nosio lepi plašt koji je on ukrao.

I zaista, prema ovoj verziji date priče, nijedan Hananejac nije ostao bilo gde u Hananu na kraju Isusove kampanje – izuzev Gavaonjana, koji su sklopili sporazum sa Izraelom i živeli mnogo vekova među izraelskim plemenima. Oni sami su ostaci izvorne populacije, a njihovo preživljavanje objašnjava se pričom o jednom neverovat-

<sup>2</sup> Nemam nameru da iznosim tok ove debate, pošto je njen ishod irelevantan u velikoj meri za ono o čemu hoću da pišem. Međutim, valja primetiti da mnogi teoretičari odbacuju obe ove verzije koje ću razmatrati u narednom odeljku. Najdrastičnija alternativa može se naći u Gotwald 1980.

nom diplomatskom triku, o kojem ću posle nešto više reci. Ono što je važno, ova totalizujuća priča o uspešno izvršenom genocidu neposredno protivreći njenim autorima, koji su bili prisiljeni da priznaju alternativnu tradiciju – ili možda da priznaju očiti fakt da su Hananajci još živeli na toj zemlji. Tako Isus 16:10 ističe, opisujući plemensko nasleđe: „A ne izгнаše Hananejine koji življahu u Gezeru, zato ostaše Hananeji među sinovima Jevremovim do danas, plaćajući danak.“ Opet o Isusu 17:12–13, iznosi se isto priznanje kada se nabraja određeni broj gradova i Manasijina međa, kao da se trijumfalna kampanja, opisana samo nekoliko poglavlja pre toga, nikada nije ni desila: „Ali sinovi Manasijini ne mogoše izgnati Hananeja iz tih gradova, nego Hananeji stadoše živeti u toj zemlji. Kada ojačaše sinovi Izrailjovi, udariše danak, na Hananeje, ali ih ne izгнаše.“

Autori ili priređivači Izlaska i Pete knjige Mojsijeve uključili su izvesne misli, koje su pripisane direktno ili indirektno Bogu, da bi se objasnilo kontinuirano prisustvo Hananeja – misli koje prate na nesreću zapovesti o izgonu i uništenju. „Gospod će Bog tvoj malo pomalo potrti te narode ispred tebe, nećeš ih moći odjedanput istrebiti, da se ne bi umnožilo na tebe zverinje poljsko“ (Peta knjiga 7:22), govori Mojsije narodu u Petoj knjizi. Ovaj tekst ne govori ništa o nametanju tipa rada preostalim Hananejima (reč je o istom tipu rada koji je Faraon nametnuo Izraelcima u Egiptu); njegova programatska formula je radikalnija: „i preda ih Gospod Bog tvoj tebi, i ti ih razbiješ, potri ih, ne hvataj s njima vere, niti se smiluj na njih, niti se prijatelji s njima...“ (Peta Knjiga 7:2) Ali Izraelci nisu mogli da ostvare ovaj program i mada im je sam Bog rekao da prave zastoje pri njegovoj primeni da ne bi opustošili zemlju, dužina toga zastoja (sve do danas) čini to objašnjenje pretankim i neuverljivim. Deuteronomijski priređivač Knjige o sudijama nudi drugačije objašnjenje, mnogo jače, ali takođe veoma čudno: U nameri da kazni Izraelce zbog usvajanja hananskih religioznih praksi, Bog obznanjuje da on „više nijednoga neće goniti ispred njih između naroda koje ostavi Isus kad umre“ (Knjiga o sudijama 2:1). Ali svrha njihovog istrebljenja, kao što će se videti kada se detaljno bude razmatrao sveti rat, jeste da se spreči da oni podučavaju Izrael svojim religioznim praksama.

Druga verzija osvajanja je najjasnije postavljena u uvodnim poglavljima Knjige o sudijama, iako je ona nagoveštena ranije. To je nesistematično objašnjenje nesistematičnog procesa. Po ovom objašnjenju, Izraelci su se više infiltrirali u ovu zemlju nego što su je osvojili, nastanjujući se tamo gde su mogli, boreći se onda kada su to morali činiti, potpisujući sporazume, skupljajući danak, sklappajući mešovite brakove, apsorbujući hananske narode u procesu tokom kojeg su naučili neke od njihovi praksi. Osvajanje ovakvog tipa ne isključuje anatemu, iako ono očito zahteva elastičniju njenu primenu – te je tačno ono što tekstovi o drugoj verziji sugerišu. „Herem u ratu može imati različitu dužinu“, piše Maks Veber, a zakoni raspodele ratnog plena uka-



zuju da zabrana totalnog prisvajanja plena, ljudi, žena, dece, stoke, konja, nameštaja nije bila pravilo.“ (1921, 1952, 93). Anatema se samo ponekad primenjivala na Sudi-je (vidi 1:17 jer se tu jedino eksplicitno referira na zakon *herem*-a), tako da nema nikakve priče o uništavanju „svega što je živo“. Ova druga priča o osvajanju završava se, ne sa pobedonosnom tvrdnjom, već sa priznanjem neuspeha, verovatno iz usta deuteronomijskog priređivača: „I življahu sinovi Izrailjevi usred Hananeja i Heteja i Amoreja i Frezeja i Jeveja i Jevuseja. I ženjahu se kćerima njihovim i udavahu kćeri svoje za sinove njihove, i služahu bogovima njihovim.“ (Sudije 3:5–6).

Ali to je religiozni, a ne politički neuspeh, jer jasno je da su Izraelci, prema drugoj, kao i prema prvoj verziji, uspeali da se utvrde u Hananu – ubijajući ili lišavajući poseda mnoge od tamošnjih stanovnika počeli su da vladaju, naglo ili postepeno drugima. Nekolicina hananskih gradova-država uspeo je da se održi (Jerusalim je bio jedna od njih) sve do Davidovog vremena, ali vlast njihovih kraljeva bila je slomljena i zamenjena vlašću izraelskih plemena, njihovih starešina i njihovih sudija-ratnika. U određenoj vremenskoj tački, ratovi sa Hananejcima prekinuti su; plemena su bila zauzeta (i verovatno ostaci sedam naroda zajedno sa njima) spoljnim neprijateljima, Moavcima, Filistijcima itd. Kada je kao odgovor na ove ratove, narod Izraela uspostavio vlastitu monarhiju, ne po ugledu na grad; bez obzira na sudbinu njihovih bogova, politički režim Hananejaca bio je razoren.

### III

Neću pokušavati da ocenjujem apsolutnu istinitu vrednost ovih dveju priča o osvajanju, ali druga se čini verovatnijom od prve, ako ni zbog čega drugog ono zbog toga što ona priznaje „realnost“ za koju njeni autori ustanovljavaju da je neprivačna. Skloniji smo da verujemo u priče koje govore o neuspehu, nego u one koje govore o trijumfu. Štaviše, postoji doktrina o ratu, ne tako eksplicitno formulisana kao što je to doktrina o svetom ratu, ali jasno vidljiva u tekstovima, koja se uklapa u drugu priču. Ta doktrina ne isključuje povremenu upotrebu anateme, ali ona snažno ukazuje na alternativnu normu: na ograničeni rat, uvažavanje sporazuma, danki i kuluka radije nego deportacije i ubijanja. Ona dolazi do izražaja u Petoj knjizi Mojsijevoj, u kompoziciji iz sedmog ve-ka koja se poziva na eru osvajanja, ali svoj najjasniji izraz dobija u tekstovima koji se bave ranom monarhijom. Kraljevi Izraela i Juda nisu smatrali da ih obavezuje zakon *Herem*-a (vidi 1 Samuilo 15 i 1 Knjiga o carevima 20:31–43). Oni su se pozivali na doktrinu o svetom ratu u ovom ili onom slučaju, kao što je činio i Misa moavski, ali oni su znali za drugi zakon i uvažavali ga, po svoj prilici, kao antički zakon.

Prorok Amos, koji je živeo u osmom veku, pribavlja najbolji pokazatelj onoga što ovaj drugi zakon zahteva. U svojoj optužbi nacija oko Izraela, on nabrāja više ratnih

zločina (kako bismo ih mi nazvali) koji su praktično identični sa pobožnim činovima svetog rata. Evo liste, iskazane prorokovim, katkad, metaforičnim jezikom:

„Za tri zla i za četiri što učini Damask, neću mu oprostiti, jer su vrli Galad gvozdenom branom.“ (1:3)

„Za tri zla i za četiri što učini Gaza, neću joj oprostiti, jer ih zarobiše sasvim i predaoše edomcima“ (1:6)

„Za tri zla i za četiri što učini Tir, neću mu oprostiti, jer sasvim dadoše u ropstvo Edomcima i ne sećaše se bratskog saveza.“ (1:9);

„Za tri zla i četiri što učini Edom, neću mu oprostiti, jer goni brata svoga mačem nemajući u sebi sažaljenja, i gnev njegov razdire jednako, i srdnju svoju drži uvek“ (1:11);

„Za tri zla i četiri što učiniš sinovi Amonovi, neću im oprostiti, jer paraše trudne žene u Galadu“ (1:13);

„Za tri zla i četiri što učini Moav, neću mu oprostiti, jer sažeže kosti cara edomskoga u kreč“ (2:1).

Sve ovo je loše činiti, ma ko da to čini. Amosova lista izražava, prema Veberovom mišljenju, neku vrstu međunarodnog prava koje su priznavali i Izrael i njegovi susedi, mada se nisu uvek njega pridržavali. (1921, 1952, 302). Ako zamislimo zabrane koje leže iza prorokove optužbe, dobijamo zakonik o koegzistenciji – ne nužno miroljubivoj; on je prihvatao tekuće ratno stanje. Ono što on želi da jemči jeste opstanak pomenutih strana, ako ni zbog čega drugog ono zbog toga da bi one mogle ponovo da ratuju. Čak i najradikalniji poraz nije implicirao progon nacija niti ubijanje žena i dece.

Taj zakonik ne figurira ni u Izlasku ni u Levitskoj knjizi, koje pokazuju malo zainteresovanosti za spoljnu politiku. Plemenska konfederacija na koju se sporazumni zakonik odnosi, nije imala nikakvu stabilnu i sistematičnu spoljnu politiku, a sveštenici autori Levitske knjige prepustili su ta pitanja izraelskim kraljevima (ili kasnije spoljnim imperatorima). Ali interesovanja autora Pete knjige su različita i mi ćemo morati da brižljivo razmatramo ono što oni kazuju. Peta knjiga Mojsijeva 20, ključni tekst, ukazuje na znake revizije, tako da ću zastupati, sledeći Fišbana, stav da ograničeni rat i doktrina o svetom ratu bivaju nevoljno spojene – ova druga pridodaje se onom prvom, a da ga pri tome ne briše ili potiskuje (1985. 199–200). Naravno, interpretativni argumenti ovoga tipa, koji ukazuju na poreklo, ne svih knjiga ni pravnih pravila ni narativnih sekvenci, već pojedinačnih stihova, spekulativni su i nesigurni; nastojaću da se ne oslanjam previše na njih.

Pravila u vezi sa vojnim angažmanom nalaze se u Petoj knjizi (20:10), i ona određuju listu ljudi koji se oslobađaju bitke (ova oslobođenja ne uklapaju se u invazivnu vojsku nomadskih plemena, tako da datiraju od kasnijih vremena ili se primenjuju

na njih) Stojeći, pretpostavlja se, na obalama Jordana, Mojsije zapoveda narodu: „Kad podeš noću pod koji grad da ga osvojiš, prvo ga ponudi mirom. Ako ti odgovori mirom i otvori ti vrata, sav narod koji se nađe u njemu neka ti plaća danak i bude ti pokoran. Ako li ne učini mira s tobom nego se stane biti s tobom, tada ga bij. I kad ga Gospod tvoj preda u ruke tvoje, pobij sve muškarce u njemu mačem. A žene i decu i stoku i što god bude u gradu, sav plen u njemu, otmi, i jedi plen od neprijatelja svojih, koji ti da Gospod Bog tvoj.“ (Peta knjiga Mojsijeva 20:10–14).

To je sumarni pregled doktrine o ograničenom ratu, sasvim saglasan sa Amosovim optužbama i sa dobrim delom istorijskog materijala, datog u prvoj i drugoj knjizi o carevima. Navedena ograničenja izgledaju kao nedovoljna iz naše perspektive, a rat je najverovatnije agresivan: sintagma „kad podeš noću“ ne sugerise samoodbranu. Ipak, *herem* (anatema), bar u njenoj radikalnijoj verziji, isključena je. To isto isključenje očiglednije je u Petoj knjizi Mojsijevoj 21:10–14, u kojoj se postavljaju pravila za tretman zarobljenih žena. Pobjedničkim vojnicima date su samo dve opcije: oni se moraju oženiti sa svojim zarobljenicama ili ih osloboditi. Zakon *herem*-a, nasuprot tome, zahteva da žene budu ubijene; a razlog za ubijanje je strah od sklapanja mešovityh brakova (i od religioznog sinkretizma – obe te stvari su, kao što će se videti, čvrsto povezane).

Pošto se ovi zakoni proglašavaju, prema datom tekstu, uoči prelaska u Jordan, oni bi trebalo da se primenjuju na predstojeće bitke, ali Peta knjiga negira ovo, uvodeći umesto toga zakon svetoga rata: „Tako čini sa svim gradovima, koji su daleko od tebe, a nisu od gradova ovih naroda. A u gradovima ovih naroda, koje ti Gospod Bog tvoj dade u nasledstvo, ne ostavi u životu nijedne duše žive. Nego ih zatri sasvim, He-teje i Amoreje i Hananeje i Frezeje i Jevuseje, kao što ti je zapovedio Gospod Bog tvoj, da vas ne nauče činiti gadna dela“ (Peta knjiga Mojsijeva 20:15–18).

Poredak rečenica je veoma čudan, tako da sugerise, kao što tvrdi Fišban, „pridodavanje zakona *herem*-a starijem zakonu opsade, koji je zadobio dovoljno autoriteta, tako da se ne može istrgnuti iz teksta (Fishbane 1985, 200). Možda su pravila u vezi sa zarobljenim ženama imala sličan autoritet, a možda oni izražavaju pretpostavljeni „feminizam“ autora Pete knjige, koji se nedovoljno uklapa ovde, pošto respekt prema ženama zavisi od prethodnog respekta prema životu samom. U svakom slučaju, klauzula o gradovima „mnogo udaljenim“ ne ponavlja se u poglavlju 21, tako da njena pravila ostaju radikalno nekonzistentna sa 20:18.

Tako da postoji zakon koji se uklapa u drugu verziju osvajanja i drugi zakon, radikalno drugačiji, koji se uklapa u prvu verziju. Nelagodnost zbog ove veze između njih ilustrovana je pričom o Gavaoncima, hananska nacija sa kojom je Izrael sklopio sporazum o miru, u skladu sa starijim zakonom. Taj sporazum morao je biti dobro poznat, a Gavaonci su se još sećali kada je Knjiga Isusa Navina napisana, jer su se njeni

autori osećali obaveznim da objasne ovo očito nepoštovanje *herem*-a u vreme i na mestu gde je ona trebalo da bude primenjena. Njihova priča je artificijelna, tako da je malo teško poverovati u nju. Starešine Gavaonaca, pošto su očito pročitali Petu knjigu Mojsijevu, oblačili su se u odeću putnika, polažući pravo na to da su iz udaljene zemlje. Isus Navin i „vladari kongregacije“, ne tragajući za odgovorom iz „usta Gospoda“ i stoga konsultujući svoje skaute i uhode u vezi sa lokacijom Gavaona, „sklopiše mir sa njima, i dadoše im reč da će ih ostaviti u životu“ (Isus Navin 9:15). „Upotrebljavajući biblijski zakon kako bi ga osujetili“, kao što piše Fišban, Gavaonci su izbegli *herem* (Fishbane 1985, 207). Jasan argumenat autora ili priređivača Isusa, dobrih deuteronomista koji su pisali dugo posle činjenica, jeste da ovaj hananski narod, kao i ostale, treba uništiti.

Gledajući unatrag od poslednjih godina monarhije, deuteronomisti su insistirali na tome da sve izraelske nevolje imaju jedinstveni uzrok: obožavanje hananskih bogova, oponašanje religioznih praksi nad kojima se Jehova užasavao. Razlog za ovo beskrajno ponavljanje greha je kontinuirano prisustvo Hananeja u zemlji i seksualno mešanje ova dva naroda. Otuda izumevanje totalizujućeg *herema*, retrospektivnog odgovora na ove opasnosti rasnog mešanja. Ta doktrina navodno se izvodi iz izvjesne starije prakse – videli smo da je ona zapisana na Moavskoj steni – po kojoj su ljudi i žene, životinje i čak materijalni artefakti osvojenih gradova, bili prinošeni kao žrtve bogu osvajanja. Tragovi ideje žrtvovanja mogu se naći u Petoj knjizi Mojsijevoj (13:17), ali njeni autori daju eksplicitni razlog sasvim drugačije vrste u prilog zakonu *herem*-a, praveći od njega nešto, što je slično funkcionalnom ekvivalentu zabrane mešovitih brakova. Kada se ove dve stvari nađu zajedno, kao u Petoj knjizi Mojsijevoj 7:2–3), jedna od njih je suvišna. Da su Hananeji bili istrebljeni, strah od sklapanja mešovitih brakova bio bi bespredmetan. Da je zabrana mešovitih brakova funkcionisala, genocid ne bi imao nikakvu religioznu svrhu. Da je njena svrha religiozna, a ne etnička ili rasna, pokazuje zakon o zavedenom gradu (13:12–17), koji podvrgava izraelske idolatriste istoj kolektivnoj destrukciji kao i Hananeje. Ipak, biblijski tekstovi ukazuju na osobeni strah stranih žena, nosilaca religioznog zagađenja. Za hananske žene se kaže da varaju i očaravaju svoje muževe i pretvaraju ih u idole obožavanja; kćeri Izraela se, nasuprot tome, portretišu kao isuviše smerne i čedne da bi bile sposobne za slično ponašanje u ime Jahvea (vidi Petu knjigu Mojsijevu 7:3–4) gde ova distinkcija postaje jasna).

*Herem* je moguć u Petoj knjizi zato što je Izrael, u Isusovo i u Osijino vreme (šest stotina godina kasnije od pisanja knjige), stvarno posedovao vojsku sposobnu da ga izvrši – iako je Osijina armija morala biti delimično sastavljena od plaćenika, te otuđa nije mogla biti pogodno sredstvo za sveti rat. Proroci iz osmog i sedmog veka izgleda da su odbacili sveti rat u potpunosti, bar kao ljudski poduhvat. Bog će se boriti

u korist Izraela; plaćenici treba da budu poslani kući.<sup>3</sup> U vreme Ezre i Neemana, posle povratka iz Vavilona, nije postojala vojska uopšte. Izrael je je bio radikalno demilitarizovan. Sledstveno tome, *herem* se ne pojavljuje u biblijskim tekstovima posle egzila, niti se u njima pominju nova osvajanja po ugledu na stara. I Ezra i Neeman i autor koga zovemo „hroničar“ (on je načinio završnu verziju knjiga koje su nosile njihova imena) bili su pod velikim uticajem Pete knjige, ali svi su oni odustali, ili su bili primorani da odustanu, od fantazije genocidnog rešenja za probleme sa kojima su se suočavali. Njihov cilj je ipak bio isti, svetost Izraela; međutim, on sada treba da bude ostvaren odvajanjem od okolnih nacija, a ne totalnim ratom protiv njih.

#### IV

Naravno, genocid nije više bio realna opcija ni za pisce Pete knjige, jer su Hanejni u njihovo vreme bili potčinjeni i apsorbovani. Mešoviti brak je faktički bio u funkciji stvaranja jedinstvene nacije koja je bila više izraelska nego hananaska, iako su njene verske prakse bile očito sinkretičke po svome karakteru. Proroci su shvatili da više nije bilo moguće da sveti Izrael uništi idolatrijski Hanan. Umesto toga, oni su bili prinuđeni da pozivaju ne-svete Asirce i Vavilonce da kažnjavaju idolatrijski Izrael. Na sreću, nijedan od ovih naroda koji su bili surovi (posebno Asirci), nije počinio *herem*. Kako se može objasniti opredeljenje autora Pete knjige? Njihovo opredeljenje je bilo literarni radikalizam, ističe Moše Vejnfeld u do sada najboljoj knjizi o Deuteromonionu (1972, 167). Ima neke istine u Vajnfelldovoj sugestiji da je brutalnost intelektualaca posledica njihove distanciranosti od stvarnih političkih i vojnih angažmana (valja imati, međutim, u vidu da se intelektualnom pacifizmu pripisuje isti uzrok). U sedmom veku, piše Maks Veber, „u svim zemljama, baš kao i danas, nailazimo na veliku žed za ratom među onim literatama, koji su bili najudaljeniji od rovova i koji su, po prirodi, najmanje militarni“ (1921, 1952, 112). Kraljevi Izraela, iako su predvodili mnoge ratove, nisu favorizovali sveti rat.

Ali taj argumenat ostavlja sam problem po strani, pozivajući nas da se distanciramo od ove distancirane i neefektivne žestine „literata“ (koji su nam, na mnoge druge načine, vrlo bliski). Bolje je priznati moć autora Pete knjige i suočiti se neposrednije sa njihovim religiozno-političkim idejama. U Petoj knjizi detaljno se razrađuje stanovište o Izraelu kao „svetom narodu“, kao zajednici „braće“. Ona čvrsto teži da intenzivira zatvorenost toga naroda, uzajamnu solidarnost njegovih članova. Hijerarhija

<sup>3</sup> Vidi Lind 1980. gde se iznosi argumenat da sveti rat nije ljudski već božji rat i da on od Izraela zahteva da „strpljivo čeka na zapovest Jehovinu“. Lind smatra da je ovo stanovište pre-proročko i da je ono prvi put izloženo u objašnjenju Izraela na Crvenom moru. Izlazak 14:13-14.

je minimalizovana (bar u sveštiničkim spisima), a religiozne obaveze odnose se jednako na sve Izraelce. Žene su u velikoj meri integrisane u zajednicu; one učestvuju u ceremonijama zasnovanim na sporazumu (dok se u Izlasku, muškarcima Izraela naređuje da izbegavaju svaki kontakt sa ženama tri dana pre Sklapanja sinajskog saveza; „ne dolazite sa vašim ženama“ i one se takođe pridružuju hodočašćima u Jerusalim). Autori Pete knjige Mojsijeve ispoljavaju veliku brigu za slabije članove zajednice, a društvene i ekonomske prakse, koje oni projektuju, usmerene su na minimalizovanje surovosti prema toj klasi. Čak se i sistem žrtvovanja rekonceptualizuje, tvrdi Vejnfeld, kako bi mogao da služi ciljevima socijalne pomoći: „Stalno stavljanje težišta na obavezu da se žrtveni obred deli sa siromašnim osobama, stvara utisak da je glavna svrha žrtvovanja obezbeđivanje hrane za bedne elemente izraelskog društva. (1972, 211–12).

Ova stvar je proširena i na strance (strance rezidente), kao i na udovice, siromašne ljude uopšte i na Levite bezemljaše. U ovom tekstu se stavlja jasan naglasak na unutrašnje obaveze zajednice, zasnovane na ugovornom srodstvu: „Otvoraj ruku svoju bratu svome, nevoljniku i siromahu svome u zemlji svojoj“ (Peta knjiga 15:11). Prisojna zamenica je ovde važna (vidi i 24:11: „Nemoj zakidati ...došljaka koji je kod tebe u zemlji tvojoj u mestu tvome“), kao i reč „brat“ koja se uvek iznova ponavlja – preko pedeset puta u Petoj knjizi, a samo 19 puta u Levitskoj knjizi. Takođe je važno uočiti da se u Petoj knjizi zakoni ritualnog pročišćenja (svetost) odnose samo na braću, dok se u Levitskoj knjizi očišćenje zahteva za svakoga koji živi u svetoj zemlji. Sve to zahteva intenzitet veza koji izostaje u drugim biblijskim tekstovima. Taj intenzitet je razumljiv, zbog građanskih ratova o kojima se govori u Knjizi o sudijama i zbog kasnijih podela kraljevstva i društvenih sukoba o kojima svedoče proroci. On obezbeđuje „bekgraund“ koji je neophodan za razumevanje deuteronomijskih ratova.

Sveta zajednica i sveti rat su međusobno povezani pojmovi – ne toliko zbog toga što svetost zahteva neprijateljski odnos prema stranim nacijama, koliko zbog toga što to zajednica zahteva. To nije nužna tendencija, već tendencija koja istrajava. Svetost može imati slične efekte. Ali sveti narod je mogao težiti da preobradi i inkorporira strane nacije. Nasuprot tome, homogene zajednice obično se opiru ekspanziji ovog tipa, jer bi ona mogla ugroziti njihovo bratstvo. „Sjedinjujući se sa nekim ljudima, piše Ruso, postajemo neprijatelji čovečanstva“ (1920, 25). Što je jače sjedinjavanje, to je veće neprijateljstvo. Ruso je razrešavao taj problem – to je problem i u Petoj knjizi, mada ga njeni autori nikad nisu priznali – nametanjem radikalnog separatizma svojoj republici. On je zabranio trgovinu sa stranim nacijama i odlazak u inostranstvo, čime je sklapanje braka sa osobama izvan zajednice postalo malo verovatno. Njegove ideje o obrazovanju dosta podsećaju na ideje iz Pete knjige (6:7), gde se zahteva da se istorija Izraela i njegovi zakoni izučavaju „marljivo“ i praktično sve vreme. „Želim,

isticao je Ruso, da dete učeći da čita, uči da čita o svojoj zemlji... kako bi u petnaestoj godini znao njenu celokupnu istoriju, a u šesnaestoj sve njene zahteve" (1953. 176). Teško da se traži da išta više sazna ili nauči. Spoljašnji svet je veliko iskušenje, tako da Ruso, pošto ne želi da vodi rat protiv njega, preporučuje izolaciju i neznanje.

Ovo poslednje nije bila opcija za Izrael čak ni u Ezrino vreme u kojem se predlagalo nešto slično Rusoovom programu. Otuda sveti rat, čiji je cilj da se uklone i iskorene Hananeji pre nego što iskvare čitavu naciju. Cilj je retrospektivan, jer sledi posle vekova kvarenja, prvo u vreme Sudija koje su vodile najčešće nesvete ratove protiv Izraelovih novih suseda i istovremeno se ženile sa njihovim kćerkama (Samson je klasičan primer), a potom u doba careva, koji su, bar najveći deo njih, oponašali religiozne prakse Hananeja. Knjige o sudijama, Samuilu i carevima malo kazuju o svetosti Izraela ili o bratskim vezama koje su zajednicu držale na okupu. Ono što one govore o zajedničkom životu često je neatraktivno, tako da one daju realistično zalet za Deuteronomistički program reformi. Ipak, njihovi autori (ili autori priča i hronika na osnovu kojih su ove istorije uobličavane) bili su sposobni, za razliku od pisaca Pete knjige, za potpuno neideološki pogled na rat, za šta je najbolja ilustracija njihovo objašnjenje ratova sa Aramom. Međutim, najinteresantniji primer takvog stanovišta nalazi se u Knjizi o sudijama i, pošto je to poslednja biblijska priča o osvajanju, zaslužuje da se povodom nje načini lep zaključak.

Prema Knjizi o sudijama 18, pleme Danovo nije uspeo da se utvrdi na delu zemlje koju je izvorno Isus Navin njemu pripisao. Otuda su Danovci poslali izviđače da potraže novo mesto, i izviđači nadoše na Hananejski narod koji je živeo u Laisu i oko njega. Miroljubivi narod, bez naslednih vladara (slični, u tom pogledu, sa Izraelcima), koji nije ulazio u tešnje veze sa susedima. Kada su se izviđači vratili i izvestili o svom traganju, Danovci su organizovali ratnu armiju od šest stotina ljudi – broj koji je bliži istini od bilo kog drugog koji je figurirao pričama o osvajanju; čitava priča deluje realistično. Ukratko, ishod je bio sledeći: oni „dodoše u Lais, narodu mirnom i bezbrižnom, pa ih isekoše ostrim mačem, a grad upališe ognjem. I ne beše nikoga da ih izbavi..." (18:27–28). Autor ovi redova, prema Martinu Buberu, imao je nameru da istakne promonarhistički argumenat. „Narod bez kralja pljačka; narod bez kralja biva opljačkan" (1990, 80). To bi moglo biti tačno, ali da bi izneo ovaj argumenat, autor je morao da usvoji kritički stav prema prvom narodu (svom vlastitom) i da ispolji simpatije prema drugom narodu (njegovom neprijatelju). Autori Pete knjige Mojsijeve, iz razloga koji bi trebalo da zabrinu savremene komunitarce, bili su nesposobni, kako za pomenutu kritičnost, tako i za pomenute izraze simpatija.

## Literatura

- Buber, Martin, 1990, *Kingship of God*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- Fishbane, Michael, 1985, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press. Gottwald, Norman K., 1980 *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* London: SCM Press.
- Jacobson, Dan, 1982, *The Story of Stories: The Chosen People and Its God*. New York: Harper and Row.
- Lind, Millard C., 1980, *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*. Scottdale, Pa.: Herald Press.
- Pritchard, James B., ed. 1958, *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Rad, Gerhard von, 1991, *Holy War in Ancient Israel*. Translated by Marva J. Dawn. 1951. Reprint. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1920, *L'état de Guerre and Projet de Paix Perpetuelle*. Edited by Shirley G. Paterson. New York: G. P. Putnam's Sons.
- \_\_\_\_\_ 1953 *Considerations on the Government of Poland*. Probable date of composition, 1771. In *Political Writings*, edited by Frederick Watkins. Edinburgh: Thomas Nelson.
- Weber, Max, 1952, *Ancient Judaism*. 1921. Translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Weinfeld, Moshe, 1972, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon Press.



## Cionizam i judaizam: paradoks nacionalnog oslobođenja\*

U ovom članku raspravlja se o paradoksalnoj istoriji nacionalnog oslobođenja i verske obnove koja se manifestovala u tri države koje su stekle nacionalnu nezavisnost nakon Drugog svetskog rata: Indija, Alžir i Izrael. Iako su izvorne vođe ova tri pokreta za nacionalno oslobođenje – Indijski nacionalni kongres, Radnički cionizam i alžirski FLN – bile sekularno usmerene, u državama koje su oni stvorili, politika ukorenjena u onome što bi se moglo nazvati fundamentalističkom religijom danas je veoma moćna. Otpor tradicionalnih elita nacionalnom oslobođenju, koje je po definiciji sekularističko, modernizujuće i razvojno, poprimio je novu ideološku formu posle sticanja nezavisnosti, kada su branioi tradicionalne religije, i sami obnovljeni i modernizovani, počeli da oblikuju kontrarevolucionarnu politiku.

Namera mi je da u ovom članku naznačim model koji se obnavlja u istoriji nacionalnog oslobođenja i religiozne obnove. Razmotriću mali skup slučajeva: stvaranje tri nezavisne države u posleratnim godinama – Indija i Izrael neposredno posle rata, a Alžir oko 15 godina kasnije – pri čemu ću se usredsrediti na političke pokrete koji su postigli svoju nezavisnost, koristeći se većim brojem ilustracija, preuzetih iz istorije cionizma. Takođe ću referirati na izlazak Izraelaca iz Egipta – zato što sam pisao o tome i zato što se na taj događaj generalno uzev, pozivaju zapadni autori pišući o revoluciji i nacionalnom oslobođenju: taj događaj je navodno prvi primer, u literaturi ako ne i u istoriji, oslobođenja nacije od strane vladavine.

Ne tvrdim da je ovaj model koji želim da razmotrim univerzalan niti da je on do detalja isti u svim slučajevima. Sledim maksimu u vezi sa političkim životom da ništa nije isto kao bilo što drugo – ipak, neke stvari su slične drugim stvarima, poređenja sličnih događaja i procesa mogu nam pomoći da shvatimo i sličnosti i razlike. Moj cilj je razumevanje, a ne naučno objašnjenje. Model koji istražujem ne može se izraziti skupom prekrivajućih zakona, zato što postoje mnogi drugi slučajevi koje ti „zakoni“ ne pokrivaju. Zapravo, nisam siguran da moje objašnjenje pokriva bilo koji od slučajeva nacionalnog oslobođenja u hrišćanskom svetu – u protestantskoj Severnoj Americi ili na katoličkom jugu ili u pravoslavnoj Grčkoj. Ipak, moja tri slučaja uklju-

---

\* Zionism and Judaism: The Paradox of National Liberation, *The Journal of Israeli History*, Vol. 26, No. 2, September 2007, 125–126.

čuju tri različite religije, tako da su ona, čini mi se, egzemplarna za naše vlastito iskustvo globalne politike.

Nacionalno oslobođenje je očito uspešna priča u ovim slučajevima: tri nacije su se zaista oslobodile od strane vladavine. U isto vreme, međutim, države koje sada egzistiraju nisu sasvim iste kao države, gledano iz perspektive izvornih vođa pokreta za nacionalno oslobođenje. Jedna razlika je od središnjeg značaja, i ja ću se vratiti na nju: sva tri pokreta – Indijski nacionalni kongres, Radnički cionizam i alžirski FLN – bila su sekularistička, pa ipak, u državama koje su oni stvorili, politika ukorenjena u onome što bi se moglo nazvati fundamentalističkom religijom danas je veoma moćna. Neočekivani ishod ovih procesa je deo onoga što nazivam „paradoksom nacionalnog oslobođenja“.

Razmotrimo izvorni poduhvat: nacionalno oslobođenje je ambiciozni i takođe, od samog početka, dvosmisleni projekat zato što nacija mora da bude oslobođena, ne samo od spoljašnjih tlačitelja, već i od unutrašnjih efekata spoljašnjeg tlačenja. Jedan od tih efekata je tekuća dominacija tradicionalnih elita, posrednika u stranoj vladavini – mislim na muškarce i žene, pre svega muškarce, koji posreduju između podređene nacije i njenih vladara, pregovarajući sa vladarima, podmićujući ih, ako je to neophodno, prilagođavajući se njihovim zahtevima kada to izgleda nužno, ublažujući teška i često ponižavajuća stanja. Figura „udvoričkog Jevreja“ ima paralelu u svakoj naciji kojom vladaju stranci, tako da je jedan od ciljeva nacionalnog oslobođenja eliminisanje ove uloge i poraz ljudi koji su je učinili njihovom vlastitom.

Ali postoji drugi, čak važniji, efekat spoljašnjeg tlačenja koji se mora ukloniti, a to je pasivnost, pacifikacija, duboka letargija potčinjenog naroda. Nijedna nacija ne može živeti dugo pod stranom vladavinom ili, poput Jevreja, u egzilu, a da se ne prilagodi njenim uslovima i sklopi mir sa moćnicima. Sam život postaje prilagođavanje takvog tipa, čija alternativa biva uvek manje privlačna, a to prilagođavanje će biti manje ili više duboko, zavisno od oštine uslova kojima se mora prilagođavati tokom određenog broja godina, decenija ili vekova. U sferi politike, prilagođavanje poprima različite forme: fatalistička rezignacija, povlačenje iz političke aktivnosti u porodične ili komunalne poslove, čak i prihvatanje „superiornosti“ stranih vladara. U ovom poslednjem slučaju, lokalna kultura se shvata kao nekako neprikladna za politiku, zato što je posvećena višim duhovnim svrhama. „Oni“, Britanci, Francuzi, Evropljani generalno, imaju talenat za politiku; oni poseduju bezobzirnost neophodnu za imperijalnu dominaciju; „mi“ bivamo podređeni zato što se usredsređujemo na važnije stvari.<sup>1</sup> Kada se ljudi prilagode na ovaj ili onaj način, posebnoj verziji strane vladavine i naviknu se na nju, onda muškarci i žene koji se iznenada pojave nudeći im oslo-

---

<sup>1</sup> Kad je reč o jevrejskom primeru, vidi Kook, *Orot*, 96.

bođenje, deluju sumnjivo – kao Mojsije kada je nastojao da Izraelcima objasni da su oni pred oslobođenjem od ropstva u Egiptu. Ovde biblijski tekst priča klasičnu priču, koja se uvek iznova ponavlja kada mladi entuzijasti-oslobodioci prvo sretnu narod koji žele da oslobode i utvrde da se on opire tome zbog straha. Oslobodioci brzo otkrivaju da je potrebno da (govoreći modernim jezikom) „podignu svest“ naroda pre nego što oslobođenje postane moguće.

A to znači da se moraju suprotstaviti već postojećoj narodnoj svesti, koja je oblikovana posredstvom tlačenja i prilagođavanja. Podizanje svesti je posao ubeđivanja, ali se on brzo preokreće u kulturni rat između oslobodilaca i onih koji bi se mogli nazvati tradicionalistima. To može biti veoma težak posao. Moguće je da harizmatični lider, kao što je to bio Gandi u Indiji, prilagodi tradicionalnu kulturu potrebama nacionalnog oslobođenja, ali prilagođavanje ovakvog tipa naići će verovatno na žestok otpor; uspeh toga prilagođavanja može biti veoma kratak. Gandi se duboko suprotstavljao mnogim aspektima hindu kulture, ponajviše sudbini „nedodirivih“. Atentat na njega izvršio je neko ko je bio opredeljen za bukvalniju, užu ili čak fundamentalističku verziju hindizma.

Ovaj i sve druge primere uzeo sam iz istorije nacionalističke borbe, ali taj slučaj je sličan revolucionarnoj politici, čiji protagonisti nastupaju radikalnije protiv dugotrajnih modela podređivanja i prilagođavanja. Društvena revolucija je rat protiv aktuelno postojećeg društva; nacionalno oslobođenje je rat protiv aktualno postojeće nacije.

To je takođe religiozni ili, bolje, antireligiozni rat. Tradicionalističko prilagođavanje stranoj vladavini obično poprima verske oblike. Ovo delimično otuda što onostranost nudi zadovoljstva koja su uvek dostupna, dok se loše stvari događaju sada i ovde. Ali religija takođe rađa fantazije o preokretu i trijumfu na ovom svetu – i potom obnoviteljske i milenarističke pokrete koji su katkad bučni, ali retko delotvorni. Milenarizam deluje kao opozit stranoj vladavini, i može biti to za kratko, ali na dugi rok to je oblik političkog prilagođavanja – jer on nema za posledicu čvrstu ili istrajnu opozicionu politiku, tako da milenijum nikad ne stiže.<sup>2</sup> Postoji i druga, konkretnija forma prilagođavanja, koja nije usmerena na očekivanje apokaliptičnog događaja. Većina religija propisuje ovozemaljski režim koji se može i treba da uspostavi sada i ovde i koji donosi koristi tradicionalnim verskim vođama sada i ovde (iako ne samo njima).

Ali ni milenarističke ni tradicionalističke politike ne pozivaju na ideološko opredeljivanje ili na dugoročni aktivizam. Niti one obećavaju individualnu slobodu, političku nezavisnost, građanstvo, demokratsku vladavinu, naučno obrazovanje ili ekonomski razvoj. Upravo su ovo stvari zbog kojih nacionalističke ili revolucionarne

<sup>2</sup> Geršom Šolem daje klasično objašnjenje jevrejskog mesijanizma kao oblika prilagođavanja u *The Messianic Idea in Judaism*, chap. 1.

vođe treba da transformišu narod u čije ime delaju – to znači da treba da poraze verske lidere i da prevladaju običajni način života. Indijski novelist V. S. Najpul, pišući 30 godina posle indijskog nacionalnog oslobođenja, savršeno uočava stav oslobodilca prema religiji svoga naroda: „Hinduizam... nam je doneo hiljadu godina potčinjenosti i stagnacije. On je ljudima dao ideju ugovora sa drugim ljudima, a ne ideju države. On je porobio četvrtinu populacije, a celinu ostavio fragmentiranom i ranjivom. Njegova filozofija pasivnosti i povlačenja umanjivala je intelektualne moći ljudi i nije ih opremila sposobnošću da odgovore na izazove; ona je potiskivala rast.“<sup>3</sup> Nasuprot tome, nacionalno oslobođenje vodi ka sekularizaciji, modernizaciji i razvoju. Novost je mantra njegovih militanata. Oni potlačenom narodu nude novi početak, novu politiku, novu kulturu, novu ekonomiju; njihov cilj je stvaranje novih muškaraca i žena. Tako je David Ben-Gurion insistirao na nekoliko stvari od kojih je najvažnija doprinos Cionističkog pokreta rada stvaranju novog jevrejskog čoveka. Slično tome, Franc Fanon: „Postoji novi tip alžirskog čoveka... Moć alžirske revolucije sastoji se u radikalnoj promeni koju je doživeo Alžirac“.<sup>4</sup> Šta to sve znači može se naslutiti iz istorije SAD: ono što su Ralf Emerson Valdo i njegovi savremenici zvali „američka novina“ postignuto je bekstvom od tiranija i tradicija starog sveta. U Americi, kao i u antičkom Izraelu, pobjeda novog zahteva geografsko i političko napredovanje. Ali isto osećanje novog početka prisutno je u svim slučajevima nacionalnog oslobođenja, čak i u slučaju da se novi početak desio na starom mestu.

Naravno, ova novost susreće se sa otporom, koji počinje kao ispoljavanje duboke privrženosti načinu života kakav je oduvek postojao, ali uskoro dobija ideološke i otuda nove karakteristike: fundamentalizam i ultra-ortodoksija su modernističke reakcije na pokušaje modernističkih transformacija. Slogan jevrejske ultra-ortodoksije: „Tora zabranjuje sve što je novo“, onemogućio bi istorijsko prilagođavanje egzilu, jer jevrejsko lutanje je zahtevalo živu prilagodljivost i spremnost za inovaciju.<sup>5</sup> Ali taj slogan funkcionise dobro protiv nastojanja da se egzil okonča; slični primeri suprotstavljanja novini nacionalnog oslobođenja mogu se naći u Indiji i Alžiru. Ono što je iznenađujuće jeste ponovna pojava ovog suprotstavljanja nakon sticanja političke nezavisnosti, kada branioци tradicionalne religije, i sami obnovljeni i modernizovani, počinju da konstituišu kontrarevolucionarnu politiku.

U nameri da izbegnem isuviše šematsko objašnjenje, ukazaću kratko na jedan primer onoga o čemu govorim. Razmotrimo napeti odnos između cionizma i judaizma. Cionizam se pojavio kasno u jevrejskoj istoriji, pošto je oko 2 000 godina egzila

<sup>3</sup> Naipaul, *India*, 43.

<sup>4</sup> Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, 30, 32.

<sup>5</sup> Ovaj slogan skovao je Mozes Sofer, jedan od vodećih ortodoksnih rabina u 19. veku.

proizvelo religiozno/političku kulturu, prilagođenu bezdržavnosti i raspršenosti. Ne znam koliko je vremena potrebno da bi se razvila kultura toga tipa. Na znake ovakvog prilagođavanja možemo naići veoma rano – o čemu svedoči i čuveno Jeremijino pismo egzilantima u Vavilonu (Jeremija 29:4–7). Ali da bi se stvorilo društveno shvatanje egzila kao prototipskog jevrejskog stanja, bilo je potrebno mnogo vekova, a ta konstrukcija je veoma moćna. Žudnja za povratkom u davno izgubljenu otadžbinu igrala je važnu ulogu egzilske kulture; ideja o političkoj nezavisnosti nije imala nikakav značaj. Jevrejski narod je bio zaboravio, ističe Leo Pinsker u svom cionističkom pamfletu, *Autoemancipation* (Autoemancipacija), šta je to politička nezavisnost.<sup>6</sup> Egzijska politika imala je samo dva aspekta: Jevreji su se podvrgli nejevrejskom pravilu – oni su praktikovali politiku pokoravanja. I drugo, oni su strpljivo čekali na božiji spas: oni su praktikovali politiku pokorne nade. (U stvari, mnogo toga je rečeno o stvarnom političkom iskustvu jevrejske dijaspore, ali taj dualizam je našao svoj izraz u njenim zakonima i literaturi). Jevrejska potčinjenost trajala je do dolaska Mesije, a dolazak Mesije je u božjim rukama. Pokoravanje i odlaganje: posebne prakse koje je ova politika zahtevala morale su da budu smišljane u svakoj dijaspori, ali to nije bio izum nastao iz nevolje. To je bila prirodna politika Jevreja u očima samih Jevreja, nužna posledica mesta koje im je Bog dodelio u svetskoj istoriji.

Sledi, dakle, da bi svaki politički pokušaj da se izađe iz egzila morao biti delo naroda koji je odbacio ovu sudbinu koju mu je dodelio Bog, koji je raskinuo sa kulturom pokoravanja i odlaganja. Ali pošto je ova kultura bila središnji deo judaizma kakav je postojao u 19. veku, cionizam je bio, i morao je biti, delo naroda koji je zauzeo neprijateljski odnos prema judaizmu: oni su voleli svoj narod, ali su mrzeli političku i religioznu kulturu svoga naroda. Ako bih morao, opisao bih ovu tvrdnju u svim njenim aspektima, ali u svojoj ogoljenoj formi, ona pomaže objašnjenju glavnog cionističkog cilja: „negiranje egzila“. To nije isto što i kraj egzila. Naravno, cionisti su želeli da okončaju progonstvo, ali oni su smatrali da to nije moguće bez prethodnog negiranja kulturnih predispozicija i navika. Bilo je neophodno prevladati prilagodjenost Jevreja činjenici da su ih nejevreji porobili, a ime te činjenice bilo je „judaizam“.

Da ne bi bilo nesporazuma, Ahad Ha-am, vodeći cionistički intelektualac, oštro je napadao pisce koji su razumevali čitavu jevrejsku istoriju kao „dugu grešku koju treba odmah potpuno ispraviti“. On je u jednom privatnom pismu priznao da cionizam sadrži u sebi „latentnu kontradikciju sa judaizmom duboko u duši“, ali on se stalno suprotstavljao onome što je nazivao „prkosno odbacivanje“.<sup>7</sup> Ipak, njegove ideje o kontinuitetu sa tradicionalnim judaizmom bile su veoma selektivne, ograničene uglavnom

<sup>6</sup> Pinsker, *Road to Freedom*, 76.

<sup>7</sup> Almog, *Zionism and History*, 121; Luz, *Parallels Meet*, 88.

na „proročki moralizam“, dok su ideje drugih ranih cionističkih autora bile još selektivnije. Mladi Jozef Klausner, na primer, insistirao je na tome da je „cionizam izrazito radikalni jevrejski pokret... on teži totalnoj revoluciji u jevrejskom životu...“<sup>8</sup> Totalna revolucija: bilo je malo toga u jevrejskom životu i kulturi što bi trebalo biti pošteđeno, prema ovim jevrejskim oslobodiocima. Esej Isaije Berlina o Čaimu Vejzmanu lepo ilustruje ovu paradoksalnu tačku. Vejzman je bio, piše Berlin, jedno sa svojim narodom: „njegov jezik bio je njihov, a njihov pogled na život bio je njegov“. Pa ipak, on je priznavao da je taj isti narod „poluhelotska populacija, pomirena sa inferiornim i zavisnim statusom, što je u njima proizvodilo vrline i poroke robova“. I za to stanje, smatrao je Vejzman, „nema drugog leka izuzev revolucije – totalne društvene transformacije...“<sup>9</sup> Ljudi poput Klauznera i Vejzmana verovatno bi se složili sa Simonom Bernfeldom da je „nemoguće osigurati budućnost neke nacije razaranjem njene prošlosti.“<sup>10</sup> Ali, bilo je mnogo toga što su oni hteli da razore. I da to zamene sa čim? Izrael je živeo pod nejevrejskom dominacijom, tako da je kultura dominantnih nejevrejskih nacija bila ono što su oni želeli da imitiraju. Teodor Herzl je razmišljao o jevrejskoj državi kao o buržoaskoj nemačkoj republici. Vejzman se divio modernoj nauci i parlamentarnoj vlasti i želeo je da jevrejska država, kao što je pisao Berlin, „bude čedo engleskog – gotovo isključivo engleskog – iskustva.“ (što znači nejevrejskog iskustva).<sup>11</sup> Druge cionističke ličnosti bile su socijaldemokrate Centralne Evrope, dok su neke bile nacionalisti ničeovskog tipa. Izuzev Herzla, one su bile opredeljene za hebrejski, antički jezik Jevreja, ali njihovi kulturni izabranici bili su moderni i evropski. Čak i onda kada su, kao Ahad Ha-Am, inspiraciju nalazili u biblijskom Izraelu, oni faktički nisu stvarali na osnovu jevrejske tradicije. Jer su biblijski heroji, opisani u cionističkoj literaturi, bili zapravo opoziti savremenim Jevrejima: oni su bili kraljevi, ratnici, proroci – dok je egzijska religija, iz perspektive cionista, proizvodila političku pasivnost i bojažljivost, ropski mentalitet nesposoban za pružanje otpora i oslanjanje na samoga sebe.

Nema ničeg neobičnog u divljenju „nejevrejima“. Ahmed ben Bela, prvi predsednik alžirske republike, bio je frankofilski marksist, koji je sedeo u francuskom zatvoru čitajući Malroa i Sartra. Ljudi koji su se ujedinili da bi stvorili Indijski nacionalni kongres, bili su anglofonski i anglofilski pravници, novinari i službenici. Arhitekta oslobođenja imali su dosta zajedničkog sa arhitektama tlačenja. Prva grupa išla je često u školu sa ovom drugom, koja je obično pretendovala na to da predstavlja „razvijeniju“ kulturu – materijalno, intelektualno i, naravno, vojno. Mojsije je u Egiptu bio klasičan

<sup>8</sup> Ibid., 270.

<sup>9</sup> Berlin, *Personal Impressions*, 42–44.

<sup>10</sup> Almog, *Zionism and History*, 132.

<sup>11</sup> Berlin, *Personal Impressions*, 55.

primer, odrastao je u palati Faraona i sigurno bio više u vezi sa egipatskom elitom nego sa narodom, za koga se nadao da će ga predvoditi. Obučavanje nacionalnog oslobodioca u zemlji i kulturi tlačitelja jeste opšta tema u istoriji nacionalnog oslobođenja. Nehru je proveo osam godina u britanskim školama (Harou, Trinita koledž, Kembriđž) i, kao mlad čovek, komunicirao je verovatno više sa istorijom i politikom Britanije nego sa istorijom i politikom Indije. U svom kasnijem životu, on je rekao američkom ambasadoru, Džonu Kenetu Galbrajtu: „Ja sam poslednji Englez koji vlada Indijom.“<sup>12</sup> Herzl, tipični nacionalistički lider, sa veoma dobrim austrijskim i gotovo nikakvim jevrejskim obrazovanjem, osećao se kao kod kuće sa idejom o jevrejskoj državnosti, jer je bio kod kuće sa narodom koji je već imao državu. Lideri potlačenih se često identifikuju sa opozicionom ideologijom imperijalne zemlje – kao što su se neki pripadnici FLN poistovećivali sa marksizmom (ili drugi primer, komunizam Ho Ši Mina koji je učio u Parizu) ili fabijanski socijalizam Nehrua i Indijskog nacionalnog kongresa (Vinston Čerčil je pogrešio kada je Nehrua nazvao komunistom) ili, opet, istočno-evropska socijaldemokratija Davida Ben-Guriona i Mapajja, dominantne partije u cionističkom pokretu i potom u Izraelu u prve tri decenije. Ali činjenica da je neka doktrina bila opoziciona, recimo u Engleskoj, ne znači da će biti prihvaćena u Indiji. Ovde su takođe pristalice nacionalnog oslobođenja bili nosioci ideja koje su u velikoj meri bile nepoznate narodu, ili velikoj većini naroda, kojem se one donose. Šta su one mogli da govore tom narodu?

Oni su mu govorili da je on potlačen zato što je zaostao, pasivan, ogrezao u sujeverje i neznanje, što ga predvode ljudi koji se prilagođavaju šefovima, koji su saučesnici u tlačanju. Militanti su uzdizali nadu u novo, kao što sam napomenuo, i otevljivali je u jednoj od modernističkih ideologija, nacionalističkoj, liberalnoj, socijalističkoj, ili u nekoj kombinaciji ove sve tri. Oni su obećavali prosvetljenje, naučno znanje i materijalni razvoj, ali, što je još važnije, oni su obećavali pobjedu nad tlačiteljima i jednaki položaj u svetu. Oni su se posebno obraćali mladima (i sami su većinom bili veoma mladi) i često su ih podsticali na radikalni raskid sa porodicom, prijateljima i sa svim oblicima etabliranog autoriteta. Oni su zahtevali potpunu predanost pokretu ili čak fizičko predavanje sveobuhvatnoj zajednici (sličnoj cionističkim kibucima ili gandijevskim seoskim kooperativama). Stari način života mora biti odbaćen i prevladan – u potpunosti. Ali stare oblike života su gajili mnogi, verovatno ogromna većina muškaraca i žena. To je paradoks oslobođenja.

Ipak, oslobodioci pobjeđuju; oni vode istinsku borbu protiv stranih vladara nad njihovim narodom. Sam narod manje simpatiče kulturu i politiku svojih tlačitelja nego oslobodioci, ali jednom kada avangarda militantna demonstrira da je pobjeda

<sup>12</sup> Nanda, *Jawaharlal Nehru*, 263.

moгуća, mnogi muškarci i žene koji možda ne dele ideologiju oslobođenja, pridružuju se ipak toj borbi. Tradicionalni politički i verski lideri se odguruju na stranu ili se povlače (pasivnost je njihov stil) ili se pridružuju oslobodiocima, prihvatajući marginalnu ulogu. Čudni čovek, koji izlazi izvan ove šematičke priče, bio je Mahatma Gandhi, koji je uspeo da tradicionalističku pasivnost preokrene u moderno političko oružje. Nema ličnosti koja bi se mogla s njim porediti u cionističkoj istoriji ili u FLN ili u bilo kom nacionaloslobodilačkom pokretu za koji ja znam. I kada je otvoreno osporavao hinduistička uverenja i prakse, Gandhi se ljudima obraćao religioznim jezikom koji je bio stran drugim vodama nacionaloslobodilačkih pokreta. Na primer, on je 1934. istakao da je jedan zemljotres u Biharu bio božija kazna za greh nedodirivosti. Nehru, koji je sigurno bio protiv nedodirivosti, bio je šokiran tom opaskom... „Teško bi bilo zamisliti ma šta drugo, što bi se više kosilo sa naučnim pogledom“. „Povremeno, tvrdi B. R. Nanda, osnivač i prvi direktor Nehruovog Memorijalnog centra, Gandhi je Džavaharlalu izgledao kao srednjovekovni katolički sveštenik“.<sup>13</sup> Ova opaska ukazuje na kulturne reference kojima je vođen Nehruov politički stav (lokalniji opis Gandija bio je sigurno moguć). Ova dva čoveka su uspela da rade zajedno, ali za njihovu saradnju bilo je ključno to da je Gandhi prepuštao političko nasledstvo sekularističkom i modernom Nehruu.

Ipak, sekularisti i modernisti okrivljivali su Gandija za iznenadujuću snagu religioznog nacionalizma u oslobođenoj Indiji. Tako, V. S. Najpul piše:

„... drama koja se danas odigrava u Indiji je drama, koju je Gandhi postavio pre 60 godina... Gandhi je dao Indiji njenu politiku; on je prizvao arhaične religiozne emocije. On je omogućio da politika i religija služe jedna drugoj i izazvao buđenje. Ali u nezavisnoj Indiji elementi ovoga buđenja negiraju jedni druge. Nijedna vlast ne može opstati na Gandijevoj fantaziji; i... duhovnost, uteha pokorenom narodu, koju je Gandhi preobrazio u oblik nacionalne samopotvrde, pretvara se u nihilizam, što je uvek i bila.“<sup>14</sup>

To je napisano krajem 1970-ih, levičarski intelektualci u Indiji tih dana bili su još kritičkije raspoloženi prema Gandijevom nasleđu.

U Izraelu i Alžiru, prelazak sa nacionalnog oslobođenja na oživljavanje verskog bio je dovršen bez posredujuće uloge nekog sličnog Gandiju – tako da je Gandhi u Indiji bio manje značajan nego što to njegovi kritičari veruju; možda bi Hindutva bio snažno prisutan u Indiji, čak i u slučaju da Gandhi nije nikad inspirisao ni predvodio pokret za nacionalno oslobođenje. Ipak, tu priču je teže ispričati bez njega ili bez nekog sličnog njemu. Ne smatram da su drugi lideri bili nesprenni da govore u religi-

<sup>13</sup> Ibid., 32.

<sup>14</sup> Naipaul, *India*, 159.



oznim terminima. Cionistički autori bi teško mogli bez prizivanja sakralne geografijske biblijskih tekstova; njihova nada u „okupljanje egzilanata“ bila je sekularizovana verzija mesijanističkog obećanja. U Alžiru, prvi magazin FLN-a bio je nazvan *El Modjahid*, (što je zbunilo Fanona, koji je govorio svojim čitaocima da ovaj naziv izvorno znači muslimanski sveti ratnik, ali da sada znači samo „borac“).<sup>15</sup> „Zajednička nit islama je, pisao je Džon Dan u svom listu *Modern Revolutions* (Moderne revolucije), ujedinila Arape sa Berberima ... na njihovom putu odbacivanja asimilacije.“<sup>16</sup> Alžirski militanti uvek su insistirali na poštovanju islama, zabranjujući, na primer, upotrebu alkohola u FLN. Ipak, ni strategija i taktika, ni njihov dugoročni politički program nisu bili pod značajnim uticajem religije njihovog naroda. Čak su i cionisti insistirali pre na „normalnoj“ nego na isključujućoj državi. Gandi je ostao veliki izuzetak.

I šta se desilo? Tradicionalisti su bili poraženi ili marginalizovani; aura oslobođenja nije ih dodirnula; oni su imali slab uticaj pri oblikovanju ustavnih aranžmana, privrede, i obrazovanog sistema novih država; oni teško da su bili prisutni u novim političkim elitama. Priča je bila nešto drugačija u Alžiru, gde je levičarski režim Ben Bele trajao samo tri godine. Bumedijen, koji je zbacio i zamenio Ben Belu, sigurno nije bio frankofon. On se obrazovao u muslimanskim školama u Alžiru i studirao je godinu dana na kairskom univerzitetu. Ali politički lideri, kojima se on najviše divio, bili su Kastro i Tito; on je upravljao socijalističkom ekonomijom, što je i bilo svakdašnje obećanje FLN i učvrstio je oblik politike koja će, iako konzervativna (kada je reč o pitanjima kao što je status žena), izgledati sledećoj generaciji alžirskih muslimana kao radikalno sekularistička. Kako je onda politički islam, kako su onda političke verzije hinduizma i judaizma, reprodukovani i ožvljeni u novooslobođenom svetu?

Priča je različita u svakom od moja tri slučaja. Ali postoje i zajednička obeležja. U sve tri zemlje, religija je ostala snaga u svakidašnjem životu u godinama oslobađanja i posle toga. Iako su neki militanti verovatno želeli da u boljševičkom stilu napadnu na verski establišment, novi vladari nisu smeli da to učine. Možda je ruski primer već bio upozorenje protiv totalizujućeg sekularizma. U svakom slučaju, oni su verovali da su sve religije bile osuđene na propast; ono što je Nehru nazivao „naučnim pogledom“ moralo je da trijumfuje; sekularizacija ne zahteva radikalne mere prinude, pošto je to bila istorijska tendencija. „San nekih pristalica hindu religije o povratku na poštedu, pisao je Nehru u časopisu *The Discovery of India*, san nekih muslimana o islamskoj teokratiji... to su puke maštarije, pošto nema povratka u prošlost... Postoji samo jednoznačni pravac kretanja u vremenu.“<sup>17</sup> Dobro, to je manje ili više ono u šta smo svi verovali u tim godinama – ili ono u šta smo gotovo svi verovali: Kliford Girc je mi-

<sup>15</sup> Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, 160 n.

<sup>16</sup> Dunn, *Modern Revolutions*, 161.

<sup>17</sup> Citirano u Chankhoke, *Beyond Secularism*, 52.

slio drugačije. Pišući o religiji na Baliju, u novooslobođenoj Indoneziji, početkom 1960-ih, on je tvrdio da će materijalističke ideje možda progutati religiozno uverenje, ali verovatno neće. Jer „takvi vetrovi – kada se oni ne pokažu kao puke opsene – često prođu iznad duboko ukorenjenih kulturnih konfiguracija utičući na njih u manjoj meri nego što smo skloni da mislimo“. On je otišao još dalje, sugerišući da „danas u Baliju neki od onih istih društvenih i intelektualnih procesa koji su doveli do fundamentalnih religioznih obnova u svetskoj istoriji izgleda da su već počeli...“<sup>18</sup> Na drugim mestima takođe, vetar, ili možda treba da to nazivamo olujom, nacionalnog oslobođenja prošao je iznad starih društava i ponovo porodio nacije „sa prilično manje efekta“ nego što su to aktivisti tog pokreta očekivali, tako da je proces koji će konačno dovesti do verske obnove već započeo, pred očima militantata, ali daleko izvan njihovog domašaja.

Stari načini života učvršćivani su u hramovima, sinagogama i džamijama, ali i u, što je možda još važnije, u porodicama, u privatnim odnosima, u cikličnim proslavama, na mestima na kojima je postojanost ponašanja bila teško vidljiva militantima, usmerenim na rad na velikim projektima modernizacije. Zapravo, nadolazeće obnove predstavljaju posledicu resentimana koji je običan svet, sledeći svoje običajne načine života, osećao prema ovim elitama, okrenutim sekularizaciji i modernizaciji, prema njihovim tuđim idejama, njihovim zaštitničkim stavovima i njihovim velikim projektima. Autoritarizam alžirske države bio je posebno brutalan; u stvari, unutrašnja politika FLN, pre oslobođenja, već je bila ubilačka, izražavajući duboku napetost koja je postojala između Arapa i Berbera kao i između frankofila revolucionara i lokalnije usmerenih militantata. Nasuprot tome, Indijski nacionalni kongres i cionistički pokret rada bili su opredeljeni za demokratiju, tako da su najvećim delom upravljali njihovim unutrašnjim tenzijama na nenasilan način. Ali su se čak i lideri ovih pokreta, kada su jednom došli na vlast, ponašali na takav način kao da oni znaju šta je najbolje za njihove zaostale i često zadržte narode.

I onda se zaostalost vratila. Ne u svojoj staroj formi, već, kao što sam već sugerisao, u militantnim, ideološkim i politizovanim oblicima – kao moderna u svom antimodernizmu. Njeni protagonisti pretenduju na to da otevljaju religioznu tradiciju, veru predaka, čak i na to da predstavljaju njenu čistu, autentičnu verziju: starostavnost je njihova mantra. Iako je ta pretenzija lažna, njome se mora objasniti, bar delimično, odazivanje na njihov program. One oslobođeni narod povezuju sa njegovom prošlošću; one pribavljaju osećanje pripadnosti i stabilnosti u svetu koji se naglo menja. I nakon odlaska starih imperijalnih vladara, oni takođe pribavljaju prepoznatljivog, čak bliskog, „drugog“ kao objekta straha ili mržnje – nekoga koga će okriviti za sve

<sup>18</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 189.

ono loše što se dogodilo nakon dana oslobođenja. Katkad su ti drugi pripadnici rival-ske religije; ponekad su oni levičari, sekularisti, jeretici, nevernici – „izdajnici“, kaže se, u našoj sredini“.

Ali šta se desilo sa indijskom, izraelskom i alžirskom novinom? Gde su ti novi muškarci i žene, jednaki jedni sa drugima, i uspravni, veliki i svetski ljudi. Nisam siguran da mogu odgovoriti na ovo pitanje. Postoji, naravno, dosta ljudi nalik na takve, ali ne toliko mnogo, koliko su oslobodioci očekivali da će ih biti. Pokazuje se da je kultura oslobađanja isuviše tanka da bi učvrstila ove ljude i omogućila im da se reprodukuju; radikalno odbijanje prošle levice daje malo materijala za kulturnu izgradnju. Oslobodioci su stvorili izvesni skup praznika, heroja, komemorativnih rituala; oni su uobličili pesme i igre; oni su napisali romane i poeme. I za neko vreme, bar, dovoljno ljudi se angažovalo na tom poslu, tako da je bilo moguće poverovati u novi početak. Ali on je bio previše izveštačen, suviše brzo spravljen, tako da su posle nekoliko generacija, heroji izgubili svoju auru, komemoracije svoj šarm, a mladi ljudi počeli su da sve to napuštaju, okrećući se ka uzbuđenjima globalne pop kulture ili prema religioznom oživljavanju. Atraktivnost pop kulture predstavljala je razočaranje za pristalice nacionalnog oslobođenja, ali njihovo najveće razočaranje, njihovo najveće iznenađenje, došlo je kada su se suočili sa velikim brojem mladih muškaraca i žena koji su se priklonili ideologijama Hindutve, mesijanističkog cionizma i radikalnog islama. I nisu li oni u pravu, kada su se iznenadili? Nije li iznenađujuće to što se toliko mnogo kćerki onih žena, čiji je „ulazak u istoriju“ Fanon na velika zvana obznanio i čije je samoiskorenjenje, koje je on svojevolljno slavio, okončano povlačenjem iz politike i ponovnim ukorenjivanjem koje se ogleda u povratku religioznim verama koje su – bar u očima sekularista – ženomrazačke kao i uvek?<sup>19</sup> Pretpostavljam da to nije neverovatno; to je upravo ona vrsta stvari za koju društvena nauka tvrdi da može da je objasni ili, bar, da je razume. Marksistički autori, koji su opredeljeni za naučno objašnjenje, tragaju za društvenom klasom čijim materijalnim interesima religiozna obnova može da služi. U skorašnjem proučavanju „levih diskursa u savremenoj Indiji“ ustanovljava se da je na delu uspon Hindutve koji različiti autori pripisuju sitnoj buržoaziji (klasični marksistički kandidat), ali i bogatim seljacima, siromašnim seljacima, lumpenproleterijatu, urbanim radnicima i novim kapitalistima. Imam izvesne simpatije prema jednom očajavajućem komentaru za koji se navodi da se pojavio u levičarskom magazinu *Economic and Political Weekly* 1993: „Bez obzira na analitičke teškoće pri redukovanju neke ideologije na njenu materijalnu bazu, ako ne se ne postavi... takav epistemološki odnos, ostaćemo u agnosticizmu koji ima negativne političke posledice.“ Ali ta redukcija ne funkcioniše ili, bar, zahteva da se dopuni još

<sup>19</sup> Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, 107, 109; Kad je reč o „samoiskorenjivanju“ koristio sam bolji prevod u Home, *A Savage War of Peace*, 402.

nećim. Dve godine kasnije, isti autor u istom magazinu je napisao da Hindutva nije samo „instrumenat kojim se štiti neki materijalni interes... Pre i iznad svega, ona je skup vrednosti, stavova i normi ponašanja kojem se možemo protivstaviti samo pomoću alternativnih vrednosti i normi.“<sup>20</sup>

To je, čini mi se, početak razumevanja. Ne bih odustao od potrage za materijalnom bazom. Ipak, nužno je priznati tvrdokornu moć stare kulture i religije koja prožima društvenu hijerarhiju i nemogućnost da se skup alternativnih vrednosti proizvede *ex nihilo*. Ali možda su pristalice nacionalnog oslobođenja, poput svih revolucionara, morale da insistiraju na radikalnoj kulturnoj negaciji i potom na radikalnoj novosti. Možda je to suštinska karakteristika njihovog projekta. Ranije, kada sam pisao o puritanskoj revoluciji u Engleskoj, naveo sam besedu, iznesenu u Donjem domu 1643. koja izražava sentiment koji je zajednički svim revolucionarima: „Obrati pažnju na oslanjanje na stari okvir, propovedao je propovednik, jer on mora biti srušen do temelja. Vodi računa o moći obnavljanja kada nastojiš da rušiš.“<sup>21</sup> Ali možda takvo radikalno „rušenje“ ne odzvanja dovoljno u ljudima koji žive u kući; oni su previše vezani za nju, ma koliko se žalili na njenu nekomfortnost. Možda je nužno samo delimično demoliranje i obnova preostalog.

Postojali su intelektualci u pokretima za nacionalno oslobođenje koji su bili usmereni na kritički angažman unutar stare kulture, a ne na totalni napad na nju. To su ljudi prema kojima imam najviše simpatija. Sklon sam stavu da bi, da su kojim slučajem oni pobedili, priča ispala drugačija. Oslobođioci su možda morali da usklade svoj tempo, bar sa nekim delom prošlosti njihove nacije, da uobliče skup uverenja i praksi, koje su bile zaista nove, ali i bliske ljudima, kako bi izbegli ekstremizam religioznog obnavljanja. Možda? Neki komentatori tvrde da to nikad nije bilo moguće i potom svoje nade polažu u dijalektiku: prvo dolazi politika radikalnog sekularističkog odbijanja, potom politika militantne verske reafirmacije i najzad, kao što kaže OED, ove protivrečnosti stapaju se u višu istinu koja ih obe obuhvata.“ Ali dijalektika izgleda ne funkcioniše ovih dana na način na koji se očekuje. Ne vidim mnogo znakova nadolazeće sinteze. U Indiji, Izraelu i Alžiru – i verovatno i na drugim mestima – bitka za koju oslobođioci misle da je dobijena, tek treba da se dobije. Ta bitka može biti dobijena, verujem, ali ona će trajati dugo, a ishod je daleko manje izvestan nego što pristalice nacionalnog oslobođenja veruju. Poput antičkih Izraelaca, militanti misle da su stigli u Obećanu zemlju i potom otkrivaju da nose Egipat u svom bagažu.

<sup>20</sup> Vijay, *Writing Politics*, chap. 4; the quotes are from 157 and 158.

<sup>21</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, 177.

## Literatura

- Almog, Shmuel. *Zionism and History: The Rise of A New Jewish Consciousness*. Translated by Ina Friedman New York: St Martin's Press, 1987. Berlin, Isaiah. *Personal Impressions*, edited by Henry Hardy. New York: Viking, 1981. Chankhoke, Neera. *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. Dunn, John. *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. Fanon, Frantz. *Studies in a Dying Colonialism*. Translated by Haakon Chevalier. New York Monthly Review Press, 1965. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. Home, Alistair. *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962*. New York: Viking, 1977. Kook, Abraham Isaac Hakohen. *Orot*. Translated by Bezalel Naor. North vale, NJ: Jason Aronson, 1993. Luz, Ehud. *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1892-1904*. Translated by Lenn J. Schramm. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1988. Naipaul, V. S. *India: A Wounded Civilization*. New York: Vintage, 1978. Nanda, B. R. *Jawaharlal Nehru: Rebel and Statesman*. Delhi: Oxford University Press, 1995. Pinsker, L. *Road to Freedom: Writings and Addresses*. Westport, CT: Greenwood Press, 1975. Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1971. Vijay, Devesh. *Writing Politics: Left Discourses in Contemporary India*. Mumbai: Popular Prakashan, 2004. Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.



## IMPRESSUM

### Biblioteka Posebna Izdanja

*Za izdavača:*

„Albatros Plus“

Direktor Jagoš Đuretić

„Službeni Glasnik“

Direktor Slobodan Gavrilović

„Institut za filozofiju i društvenu teoriju“

Direktor Stjepan Gredelj

*Štampa:*

„Draslar Partner“

*Tiraž:*

500

CIP - Каталогизација у публикацији

Народна библиотека Србије, Београд

17:32

355.01:17

32:1

**ВОЛЗЕР, Мајкл, 1935-**

Moral i prljave ruke : filozofija,  
politika i rat / Majkl Volzer ; priredili  
Jovan Babić, Petar Bojanić ; prevod Slobodan  
Divjak. - Beograd : Albatros plus, 2010  
(Beograd : Draslar Partner). - 271 str. ; 25  
cm. - (Biblioteka Posebna izdanja /  
[Albatros plus, Beograd])

Tiraž 500. - Napomene i bibliografske  
reference uz tekst. - Bibliografija uz  
pojedina poglavlja.

ISBN 978-86-6081-037-5

a) Етика - Политика b) Рат - Етички  
аспект c) Филозофија политике  
COBISS.SR-ID 175770892



Majkl Volzer je jedan od vodećih savremenih mislilaca u svetu. Centralna tema ovog zbornika njegovih tekstova je problem prljavih ruku posmatran iz perspektive filozofije, politike i rata. Ovom problemu, koji je i ranije privlačio pažnju mislilaca poput Sartra i Kamiya, Volzer pristupa na originalan način. Možemo li nemoralnim sredstvima ostvarivati moralne ciljeve? Možemo li se baviti politikom i ostati nevini? Da li je u ratu sve dozvoljeno? Kakva je razlika između pravednog i nepravednog rata? Nastojeći da odgovori na ova pitanja, Volzer razmatra sve bitne probleme u današnjem svetu: humanitarna intervencija, terorizam, nacija i svetski poredak, pravo i moć. Autor piše jednostavnim, za svakog obrazovanog čoveka razumljivim jezikom. Stoga se ova knjiga čita kao krajnje uzbudljivo i atraktivno štivo.

ISBN 978-86-6081-037-5



9 788660 810375