



НАСИЉЕ И „ПРОТИВНАСИЉЕ”
(ПРОТИВОНАСИЛИЕ)
О исправном одбијању
(скица или предлог)¹

Петар Бојанић

Текст Ангелики Лаиоу „The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders“,² који је требало да буде прилог разумевању рата православних хришћана у конструисању једне свеукупне и опште „етике рата“ (блиске или заједничке свим религијама света), недовољно или непримерно заступа једну истинску конструкцију поимања и оправдања употребе силе, конструкцију која би могла да се означи као православна (ортодоксна) и правоверна. Моја намера, у овој малој скици једног будућег текста или пројекта, јесте да покушам да, симултано проверавајући различите аргументе о оправданом насиљу у руским текстовима и текстовима на другим западним језицима, конструишем један евентуални *минимални одговор* на насиље (одбијање), или да опишем шта би то било оправдано (или нужно) *противонасилие*. Опис

- 1 Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду; *Уральский федеральный университет (УрФУ), Екатеринбург, ведущий научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания. „Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №17-18-01165)“.*
- 2 Овај текст је објављен у књизи *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, ур. R. Sorabji & D. Rodin, Oxford, Routledge, 2006, 30–43.

предлога једне овакве употребе силе која би требало да буде по опсегу мала, правовремена и исправна, морао би да задовољава две имагинарне инстанце – рефлексије о рату и сили руских филозофа пред почетак Великог рата и током његовог трајања (тачно пре сто година) требало би да буду препознате као заиста најбољи модел који је источно хришћанство пронашло у теорији насилног деловања; и друго, овај модел нужно би требало да буде конкурентан и хармоничан са већ постојећим проблемима и аргументима који чине оно што данас, пре свега у англосаксонском простору, зовемо „етика рата” или „етика (не)праведно(г) вођеног рата”.

Реактуелизацију неколико важних текстова филозофа који су писали на руском језику пре сто година, а онда и покушај да се у том периоду пронађе сродна проблематика и понуди одлучујући аргумент, образложио бих на неколико нивоа. Ако постоји опште слагање да хуманистичке и друштвене науке имају одговорност да непрестано преиспитују врсте и оправданост насиља, да ревидирају старе аргументе и онда конструишу нове институте и институције у којима ће различити истраживачи заједно проналазити и бранити границу употребе силе коју би било потпуно нерационално померати, онда би ангажовање ових филозофа на почетку прошлог века могло да буде аналогно конструисању нове теорије рата у последњих тридесетак година на енглеском и на хебрејском језику.

Постоји неколико безусловних услова да би се аргументовано писало о рату и употреби војне силе који су задовољени у текстовима ових теоретичара³: а) углавном сви текстови

3 Најпознатији су, свакако, Берђајев, Франк, Иљин, Трубецкој, Карсавин, Булгаков, Степун, Федотов, Ерн и Розанов. Сви пишу о рату и тематизују дозвољену или недозвољену употребу силе, неки од њих објављују своје текстове о сили и на другим језицима (немачки и француски), док неки филозофи (Ерн, Иљин, Трубецкој, на пример)

(као и књиге) писани су у време и непосредно после једног од највећих војних сукоба у којем су учествовале све велике војне силе; б) рат који је назван великим ратом учинили су великим управо убедљива оправдања силе и војних акција која су спровели различити теоретичари (пре свега филозофи) свих држава и на свим језицима, који су и прославили (или му су се одупирали) сви значајни људи тога времена; в) супротстављајући или ангажовани тон у излагању властитих размишљања о рату и сили учинио је да у овим текстовима нема или готово нема такозване религиозне фразеологије,⁴ што значи да ови текстови нису памфлети те су стога лишени плитких позивања на рат или опозивања значаја рата.⁵ Прецизна аргументација, детаљна реконструкција разлога за употребу силе и против ње у различитим ситуацијама, теорије оправдавања постојећег рата које нужно еволуирају у рефлексije о рату као таквом (или о било којем рату),⁶ производ су сукоба који се одвијају на раз-

током децембра 1914. путују Русијом и држе своја јавна предавања о смислу рата и о праведној борби против непријатеља.

- 4 „Религиозна фразеологија” је синтагма коју су смислили противници Иљинових размишљања о оправданости силе која се супротставља злу. На пример, термин „зло” (или „непријатељ божији”, „безбожник”) припада овом регистру измишљених и максималистичких ентитета. Проналазимо га већ код Соловјова (када говори о рату), као и код Трубјецког и Берђајева. О проблему зла у руској религиозној филозофији писао је 1930. Николај фон Бубнов.
- 5 Један од добрих примера је генијално писмо Максимилијана Волошина из новембра 1916. војном министру Шувајеву, које је недавно објављено и у коме Волошин инсистира на свом потпуно индивидуалном чину да не жели да иде у рат и да се не бави пропагандом те да нема намеру да смета онима који хоће да се боре. Посто сам Европљанин, каже на почетку писма Волошин, онда не желим да идем у рат јер сам свестан „јединства и недељивости хришћанске културе”.
- 6 У зборнику *Судбина Русије* из 1918. објављен је кратки чланак у коме Берђајев 26. јуна 1916. инсистира: „(...) не желим да говорим о рату који траје, него о било ком рату. Шта по себи представља рат? Како филозофски осмислити рат?” Н. Берђајев, „Мисли о природи војни“, у

личитим нивоима и који присиљава писце ових текстова на присебно и веома опрезно излагање.

- Филозофи током рата (не само руски филозофи) пажљиво прате шта филозофи других земаља које учествују у рату о њему пишу. Рат као сплет или скуп догађаја (догађаји су, заправо, промене које овако или онако преображавају постојеће стање ствари и однос и распоред различитих чинилаца) повећава пажњу и одржава будност филозофа.
- Сукоб против „германског духа” представља покушај да се пронађу разлози немачког милитаризма, односно да се немачка филозофија и култура уопште повежу са ратом, империјализмом и бруталношћу. Сличне конструкције могу се пронаћи, на пример, и код Диркема или Бергсона, код неких енглеских аутора, иако велики број руских филозофа (и не само филозофа) даје веома оригиналне прилоге приликом дескрипције „германског” и разлике у односу на оно што би могло бити означено као „руско”.⁷
- Спорови и жустре полемике између споменутих руских филозофа (филозофи у време рата читају једни друге, што је прилично чудна чињеница), непосредно прате њихова супротстављања аргументацији филозофа непријатељске државе. У питању нису само спорови између заговарача и противника рата, различитих филозофских група или удружења, гра-

Руска идеја, Москва, 1997, 255.

⁷ Франчевич Ерн је у наслову свог познатог текста Канта повезао са Крупом, а Вјачеслав Иванов 1916, у тексту „Легија и саборност”, прави дистинкцију између механичке западне или германске кооперације или организације и православне саборне заједнице која је заснована на духовном општењу. „Саборност је задатак, а не датост”. В. Иванов, „Легија и саборност”, у *Собрание сочинениј*, том 3, Рим, 1978, 260. Сф. П. Бојанић, „Супротстављање злу и сила”, *Зборник Филозофско-књижевне школе у Крушевцу*, Крушевац, Багдала, 1996, том 3, 68–80.

дова („мирољубиви” Петербург против „ратоборне” Москве),⁸ него и спорови који имају за циљ да укажу на одређене проблеме, побољшају праксу ратовања и тако доведу до победе.

- Рат и употреба силе уводи у непрестано разрачунавање с руском традицијом размишљања о рату и о насиљу.⁹ У исто време ово представља и покушај да се реконструише битно нов модел смисла и оправданости рата, који би најбоље одговарао ономе што би могло да се зове „православно” или „источнохришћанско” разумевање рата.
- Велики рат и страшна разарања уводе експлицитну тематизацију православног или новог модела вођења рата, који дијаметрално треба да се разликује у односу на језуитско (код Иљина)¹⁰ или западнох-

8 На пример, у књизи И. А. Иљин: *Pro et Contra* (С. Петербург, РХГИ, 2004) показане су све полемике које су после рата, али и током рата, вођене у различитим круговима како руске емиграције, тако и између најважнијих филозофа предреволюционарног периода.

9 Овде, пре свега, мислим на наслеђе Достојевског, Соловјова и Толстоја, иако постоје и текстови чији утицај тек треба истраживати. На пример, текст П. А. Бибикова, савршено модерног наслова – „Феноменологија војни”, у *Времја*, број 12, 1861, 21–145. У неколико својих текстова Соловјов уводи најмање три значајна „концепта”: први је „смисао рата” – дакле, рат не само што нечему служи, него је појава која има своје разлоге и чије консеквенце могу бити разумљиве и објашњиве; затим, „месијанска идеја Русије”, која без силе и изван било каквог милитаризма може ујединити подељени свет, хришћански и многобожачки; на крају Соловјов конструише синтагму о „(последњем) рату који ће завршити (било какав) рат” и истовремено не верује у могућност такве употребе силе. „Смисао рата” (Франк) или „Етички смисао рата” (Струве) или „морално противречје рата” (Иљин) касније су преименовани у „духовни смисао рата” (Иљин, Трубецкој).

10 У своме дневнику Иљин детаљно описује свој сусрет у Фиренци са некаквим руским језуитом послатим из Москве да врши некакву католичку пропаганду и спречи Иљиново истраживање у библиотеци „Уфици” и објављивање неколико доказа да су језуити заиста упражњавали теорију да циљ оправдава средства. И. А. Иљин: *Pro et Contra*, 113–114. Cf. И. А. Иљин, *О сопрошвиленни злу силоју*, Берлин, 1924, 194.

ришћанско разумевање праведног рата. Руско или православно разумевање рата елиминише *априори* било какав империјализам, институцију нападачког рата, као и све облике превентивне употребе силе.¹¹

- На крају, велики рат и велики текстови који се у том периоду објављују на руском језику уводе у још један сукоб, који ће ускоро поделити саму Русију и онда изазвати велики грађански рат. Наиме, чини ми се да тематизација дозвољених или легитимних облика употребе насиља која се спроводи у време рата постаје додатно нијансирана и ублажена у односу на један потпуно нови облик насиља који се симултано профилира. Ради се о револуционарном насиљу.¹² Велики рат који се преображава и наставља у брато-

11 Православно разумевање рата требало би да буде потпуно у супротности у односу на антисемитску фразеологију Достојевског. Одломак Достојевског из *Дневника Исца* (април 1876, „Рат. Јачи смо од свих“) парадигматичан је по томе што је могуће лако видети како се профилира једно псеудоруско или „православно“ схватање одбрамбеног рата које заправо има пуно „нападачких“ или „ратоборних“ карактеристика. Достојевски је тада озарен што је рат објављен јер има за циљ да брани словенску браћу. Рат је велики корак који обнавља све, који завршава нешто учмало и лоше и доноси ново, што ће „освежити ваздух“ (као да Достојевски преписује Хегела на много места у овом одломку), и што ће донети почетак живог живота (живаја живњ) и што ће свима показати свога бога: разним нашим и страним мудрацима, исконским непријатељима, хиљадама европских Јевреја, и „заједно са њима милионима јеврејских ’хришћана’ (жидовствујућих ’христијан’)“. „Не разумеју они и не знају да нас, ако ми тако хоћемо (курзив Достојевског), неће победити ни сви Јевреји целе Европе заједно, ни милиони њиховог злата, ни милионска њихова армија, само уколико ми хоћемо, јер нас не треба принудити да урадимо то што ми не желимо, јер нема такве силе на земљи.“ Рат доноси спасење, рат није убијање других него саможртвовање, рат доноси вечни мир и уједињење свих итд.

12 Лењин не употребљава синтагму „револуционално насиље“ (Бенјамин). Најбоље странице о насиљу Лењин пише када тематизује диктатуру пролетаријата. Насиље пролетаријата он такође разуме као противнасиље и као супротстављање непријатељу, то јест насиљу буржоазије. В. И. Ленин, *Теорија насиља*, Москва, Алгоритм, 2007, 214–215.

убилачки рат и револуцију опредељује додатно трагање за оправданом употребом силе и стриктним захтевом за исправним узвраћањем (одбијањем) на силу и ефикасном прекиду и заустављању насиља.

Вратимо се наслову, пре свега речима „против” и „одбити” (супротстављање, одбијање, *сопротивление*) и одређеним терминолошким проблемима. Речи из наслова – „насиље” и „противнасиље” (*противонасилие*), као и термин ненасиље (*ненасилие*), веома се ретко употребљавају у текстовима и књигама филозофа које помињем.¹³ Неколико је разлога. Основни разлог је вероватно покушај да се заобиђе једна традиција коју обележава Толстој и његова теорија о неупражњавању силе, односно нечињењу *насилванија* (то је реч коју он употребљава). *Насилваније* Толстој дефинише као деловање или радњу усмерену према некоме ко је не прихвата или ко је не жели. И Иљин и Франк насиље разумевају као и Толстој, као нападачку сирову силу, те је стога насиље увек неоправ-

13 „Насиље” (*Gewalt, violence*) је термин који се данас употребљава у овом контексту и који тренутно има извесну предност у односу на термине као што су сила, снага, моћ или власт, у случајевима када говоримо о оправдавању или легитимизацији (насиља), или када тематизујемо однос према праву („насиље и право”). Иако код Паскала, Спинозе или Русоа сила, снага и моћ имају предност над речи „насиље” у правном контексту, код Канта, Јакобија и Хегела реч *Gewalt* је пресудно повезана са правом (*Recht*) или са извором права. Кант у својим предавањима инсистира да се без насиља право не може институционализовати ([...] *dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann...*) (*Предавања Метафизике морала према белешкама Вигиланцијуса*) (А. А. том 27, 515), или да у контексту спољашње правде треба почети са установљавањем довољног насиља ([...] *die Erichtung einer gnugsamen Gewalt*) (А. А. том 21, Рефлексива 7957, 564). Понекад се, међутим, нарочито када је у питању § 28 Кантове *Критике моћи суђења*, термин *Gewalt* не преводи са насиље. На руски или српски *Gewalt* је преведено као власт, а на енглески као *dominion* или *dominance*. Cf. А. А. Гусејнов, „Понјатија насилија и ненасилија”, *Воприси философии*, број 4, 1994, 35–41.

дано.¹⁴ У том смислу противљење насиљу (нападу) искључиво треба да се зове сила и она се разликује од насиља. Уколико насилник напада, покоравља, презире – сила која му се противи (или сила којом му се *праведник* противи) заправо га зауставља, пресеца, одбија, умирује и у том смислу би таква једна сила требало да буде, парадоксално, ненасилна и да нема ништа од *насилниција*.

Каква је та сила или како описати једну такву силу (противнасилну силу или силу против насиља), како је онда оправдати и да ли онај ко је упражњава може то да чини исправно и без грешке (Иљин понекад говори о „негреховном чињењу неправде“)? Вероватно би прецизније објашњење оправдања или оправдавања употребе силе којом се одговара на неко насиље, као и опис „природе“ саме силе (мислим превасходно на њен домашај, а не на технику њеног спровођења, иако и она свакако није занемарљива), учинили да се ближе разуме положај у коме се налазе актери овог театра (насилник, који би требало да престане и одустане, и онај који одбија насиље, који би такође требало да, заустављајући насиље, себе заустави пред насилником).

Оправдање, свакако само успешно оправдање, претвара силу у противнасилну силу. Каква је веза између „оправдања

14 Осим тога, и Иљин и Франк, правници по образовању, дају предност речи сила (*force; Macht*) (иако је сасвим необично превести *Macht* са сила) и тако следе једну веома компликовану традицију правних текстова који су тематизовали релацију силе и права (*Macht und Recht*), а која почиње средином деветнаестог века и протеже се до краха Вајмарске републике. Cf. F. Lassalle 1863; R. von Stinzing 1876; A. Heiling 1880; A. Merkel 1881; J. Binder 1921; R. Stammler 1925; M. Darmstachter 1926; P. Hansel 1930. Макс Шелер прави можда одлучујућу разлику између *Macht* и *Gewalt* у својој славној књизи из 1915: „Такође моћ (или сила, *Macht*) је још дух. За разлику од насиља (*Gewalt*), чија је природа мртва, глупа и физичка.” M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, Verlag der weissen Bücher, 1915, 10.

силе” (само оправдана сила није насиље) и противстављања или одбијања насиља? Да ли је ова веза увек имплицитна?

Разлог или оправдање или легитимација насиља нису синоними (или нису у синонимији; Хана Арент, на пример, тврди да насиље [*violence* или *Gewalt*] може да буде легитимно, али не и оправдано, док Карсавин каже да сила може да буде нужна, али не и оправдана¹⁵). Ако привремено занемаримо ову разлику између „оправдане силе” и „оправданог” насиља (насиље као по дефиницији нападачко и агресивно свакако не може да буде ни оправдано ни нужно у контексту „руског” или „православног” поимања насиља), можемо доказати да једна сила која је противнасилна – у том смислу свеједно је да ли је оправдана или нужна – подразумева протокол који треба да има универзално важење, односно да важи за све стране у сукобу. У тексту „О поискaх смисла војни” (1914) Семјон Франк има „тежак задатак” (то су његове речи) да направи „идејно оправдање рата” (*идејное оправданије војни*), објективно и морално:

Оправдати рат значи доказати да се он води због исправне ствари (*правога дела*), да је условљен неопходношћу заштите људског живота или остварења објективних вредносних начела за људски живот. Објективно-вредно значи да су вредности једнаке за све. На тај начин, оправдати рат значи пронаћи такве основе (*основанија*) које би биле обавезне за све. (...) Оправдати рат је могуће тек навођењем таквих аргумената с којима би противник био обавезан да се сагласи.¹⁶

15 Cf. Л. Карсавин, *Церков, личности и государство*, Праг, 1927. Николај Лоскиј такође се оградајује од протокола оправдавања (*допустити какo необходимости не значи оправдати*).

16 С. Л. Франк, „О поискaх смисла војни”, у *Русские философи о војне*, Москва-Зуковскиј, Кучково поле, 2005, ур. И. С. Даниленко, 404, 408.

Протокол „противонасиља” као „оправдане силе” поседује неке непромењиве карактеристике: прво, насиље је често, ако не и увек, *противонасиље*, или насиље је нужно већ један одговор на насиље (свако ко употребљава силу заправо тврди да одговара на насиље које се већ десило, које се дешава или које само што се није десило); друго, основна идеја или основна карактеристика „противонасиља” јесте сила прекида сваког могућег насиља (*противонасиље* је стога последње насиље), остварење нечег потпуно новог (прекид са свим старим, с неправдом и претходним неправдама; због тога је могућа, а онда често и оправдана последња неправда); и треће, протокол оправдавања „противонасиља” нужно садржи проверу, полемику, једном речју обраћање онима који су *априори* против (који су противници насиља али и противнасилне силе), који су против сваког одговора на насиље (обично се ово односи на различите форме пацифизма).

Како се рат или насиље прекида и да ли постоји нешто у насиљу (или противонасиљу) што заиста може да заустави трајање насиља као таквог? Аналогно, или прецизније, на основу контрааналогije, да ли постоје неки облици насиља којима се никада не супротстављамо и који не имплицирају „противонасиље”? Да ли су то уопште „насиља” или је „насиље” заправо само она врста насиља или она количина силе која нужно имплицира одговор на њега или *противонасиље*? Постоје, на пример, врсте насиља које трпимо и не противимо им се јер смо сигурни да ће уследити много горе насиље. Затим, постоје врсте насиља које су трансформисане и институционализоване (такозвано институционално насиље, а онда и невидљиво симболичко насиље) и постале су невидљиве и на њих никада не одговарамо. Затим, ми никада не одговарамо на „победничко насиље”, институција победе може да обрише насиље које јој претходи или које чини да се

победа десила.¹⁷ Постојало би, такође, „противонасилие” као превентивно насиље на насиље које се још увек није десило, или „противонасилие” које репарира неправду и доводи ствари у претходно стање и равнотежу. Оно што би ме посебно занимало јесте временска и регулативна димензија „противонасила”: по дефиницији, као што смо рекли, једно успешно „противонасилие” јесте или треба да буде краткотрајно и „брзо” те да „садржи у себи противност” (ауторегулацију) или некакву „способност” да се ограничи и заустави. Једном речју – да што пре укине само себе.

Ако се унутар једне идеалне епистемолошке реконструкције милитаристичког театра (свакако не само православног или руског) пацифизам или позив на мир („жеља за миром по сваку цену”, Ф. Розенцвајг) налази код противника или нападача (мир настаје онда када напад престане, када се насиље прекине), онда се овај прекид насиља или позив на мир може појавити ако, и само ако ми нисмо неактивни (Карсавин *бездејство* дефинише као грех; *бездејствије* је некакав негативни друштвени акт). Ако сада треба што ближе да одредим ову врсту акције или присиле као један увек *минималан одговор* на насиље као „противонасилие”, који нам долази из руског језика и мишљења силе и рата, на овом језику и у овој традицији, онда је свакако нужно хитно и брзо супротставити се. Ја или ми треба нужно и одмах да се супротставимо другоме или другима. Сама ова позиција „супротстављања” означава да је нужно прихватити или примити насиље другог (превентивно насиље [превентивни рат; превентивно „противонасилие”] епистемолошки је неисправно јер ми не знамо да ли ће нас неко напасти или не [Х. Патнам]) и хитно га зауставити.

17 „Треба да се уништи тај град... (ради се о граду Нанту). Имаћемо времена да будемо људи онда када победимо” (*Nous aurons le temps d'être humains lorsque nous serons vainqueurs*) (Мари-Жан Еро д'Сешел, 1793).

Иван Иљин употребљава неколико глагола као што су *пресе-
чение, заставление, понуждение, принуждение* и тако дефинише
облике овог „стављања (себе или нас) преко пута”, „напротив”
напада другог. Минимални одговор на насиље као „противо-
насилие” подразумевао би неколико протокола. Први и најва-
жнији тиче се разликовања силе и насиља („није свака примена
силе насиље”, Лоскиј).¹⁸ У књизи *О суштини знања о праву*, када
говори о аксиомима власти, Иљин пише о духовној исправ-
ности (*духовнаја правоша*) као некаквој тајанственој сили, јер је
власт као таква вољна сила или исправна сила.

Власт јесте пре свега сила. (...) Суштина живота сас-
тоји се у деловању (*действию*) и притом, у целисходном
деловању; способност за овакво деловање јесте жива
сила (*живаја сила*). (...) За разлику од сваке физичке
силе, државна власт јесте вољна сила. (...) „Мач” стога
не изражава суштину државне власти. (...) Власт јесте
сила воље. (...) Први аксиом власти гласи да државна
власт не може да припада никоме ко не поседује правно
(или исправно) пуномоћје (*правовоџо полномоција*).¹⁹

Потом следи одломак који је за нас посебно важан:

*Мало штоџо, правосознание требуети, чшобы самая
власть воспринималась не как сила, порождающая
право, но как полномочие, имеющее жизненное влия-
ние (силу) шолько в меру своей правоты. Право родитсья
не оти силы, но исключительно оти права и в конечном*

18 Георгиј Константинович Гинс у књизи *Право и сила* (Харбин, 1929)
инсистира на томе да се сила и насиље не мешају. Насиље је про-
тивправна сила или врста силе коју закон не допушта (30).

19 И. Иљин, *О сушности правосазнанија*, (1956), глава 14, „Аксиоми власти”,
Сабрание сочињениј, том 4, Москва, Руска књига, 1994, 291–295.

счете всегда от естественного права. Это значит, что грубая сила, захватившая власть, будет создавать положительное право лишь в ту меру, в какую правосознание людей согласится (под давлением каких бы то ни было соображений) признать ее уполномоченной силой.²⁰

Чини ми се да Иљин на овом месту још увек недовољно јасно показује „асиметричну синонимију” власти и силе, о чему је писао 1910.²¹ Власт као сила не производи (не порађа) право, него само власт која има „свој животни утицај” (*свое жизненное влијание*), који је заправо сила „у мери своје исправности” (*в меру своеј правоти*). Онај ко стоји у супротстављању представља заправо животну силу која као исправна (као власт) прави право или поредак у „друштвеном животу” (*обшественној жизни*). Затим, друго, ни насиље, ни „грубаја сила“ (то је заправо синоним за насиље), ни сила не

20 *Ibid.*, 295–296.

21 И. Иљин, „Поњатија права и сили“, (1910), *Сабрание сочињениј*, том 4, Москва, Руска књига, 1994, 1–45. У овом тексту Иљин покушава да детаљно разматра право као силу или реалност силе која може да да снагу или моћ праву. Иљин испитује однос или отпор, или боље, „приближавање” (*сближение*) ова два појма, и заправо не успева да пронађе везу два регистра која, иако комплементарна, не могу да буду образложена као саприпадајућа. Право може да буде сила, или „друштвена сила” (*обшественаја сила*), али нема противзакључка и изгледа да сила не може да буде изједначена с правом. Иљин преводи овај текст на немачки као „Die Begriffe von Recht und Macht” и објављује га у Берлину 1912. Пошто Келсен на почетку 1911. објављује свој прилог о *Recht* и *Macht*, можда је под његовим утицајем Иљин преводио силу са *Macht*. *Macht* се обично преводи као снага, моћ или евентуално као власт, док би адекватна реч за силу била *Kraft*. Иљин се одлучује за *Macht* напомињући у уводној белешци да „Macht ist hier als Artbegriff zu Kraft (entelecheia) zu verstehen.” Немачка верзија Иљиновог текста (изгледа да је Радбрух већ упознат с њом када пише своју књигу *Grundzüge der Rechtsphilosophie* 1914) не садржи један одломак о власти и сили који постоји у руском оригиналу. Иљин два пута понавља да је власт сила која је санкционисана правом (40).

рађају право. Ово је велика новина у историји оправдавања силе или насиља, каква не постоји у различитим текстовима на западним језицима.²² Насиљу напада нужно је супротставити се једино на онај начин који имплицира могућност конституисања права или поретка. Ако књигу из 1924. *О сопрошвении злу силоју* читамо у контексту Иљинових раних и касних текстова о праву, онда је јасно да је право основна регулативна идеја употребе силе. Супротстављам се у оној мери насиљу у којој је могуће рођење права. У том смислу је сила само „стимулус развоја права” (*стимул развићија права*).²³

~~Трећи протокол који увек подстиче појаву права у сили и не-~~

22 Различити правници и филозофи пишу много малих или опширних трактата о односу права и силе за време Великог рата. Извесни Жак Флаш у књизи из 1915. *Le droit de la force et la force de droit* (Paris, Sirey, 1915) говори о „искривљавању правде у Немачкој” (*la déviation de la justice*) (7), које потиче од Бизмарка, по коме „сила претходи праву” (*la force prime le droit; Macht geht über Recht oder vor Recht*) (15). Флаш реконструира једну немачку изреку о праву онога ко је јачи да потчини слабијег, односно о предности насиља над правом. Она гласи: „Eine Hand voll Gewalt ist besser als ein Sack voll Recht“ (Боље шака пуна насиља него торба пуна права) (19). У књизи *La force et le droit* (Paris, Felix Alcan, 1917) Раул Антони конструише формулу (*la formule*) која даје три могућности: „la force fait, crée ou est le droit” (сила чини, ствара или јесте право). Сви ови текстови су на овај или онај начин увод у студију Ериха Бродмана *Recht und Gewalt* (Berlin & Leipzig, Walter de Gruyter, 1921), као и у Бенјаминаов славни текст који је објављен исте године.

23 Г. К. Гинс, *Право и сила*, 44. Посебно занимљив случај јесте текст „La force et le droit” Теодора Рујсена, написан 1915. и објављен 1916. у *Revue de metaphysique et de morale* (том 22, број 6, 849–868) и коментар Франка у тексту „Сила и право” (*Рускаја мишљ*, 1916, број 1, 12–17). Критикујући немачку филозофију и њену везу са ратом, алијансу силе и права (*Macht geht vor Recht*) која, изгледа, јесте скандал за разум (*scandale pour la raison*) (852), Рујсен потврђује јасну и нужну везу између њих. Франк, насупротив, показује да је гола сила „најслабија ствар на свету” (15): „Истинска сила увек је сила права: иако сила права, будући духовна, јесте различита од голе силе, свако њено ослабљивање, свако гушење права изазива нову реакцију јуриспруденције и води оснаживању права.” (16)

престано црта границу „противонасиља” односи се на рад метафора и метонимија (чини ми се да га је ипак немогуће подвести под „религиозну фразеологију”). Реченице као што су „и мач његов постаће огњена молитва” (*и самиј меч еџо сѣановиѣца огненноју молиѣвоју*), или „да ваш мач буде молитва и молитва ваша да буде мач” (*да будетѣ вас мач молиѣвоју и молиѣва ваша да будетѣ мечом*),²⁴ свакако могу додатно да утичу на регулацију одбијања насиља и брзи прекид силе.

24 И. А. Иљин, *О сопроѣвлении злу силоју*, 219, 3.

