

Рат и православље – филозофски осврт♦

Јован Бабић

Православни однос према рату је изазовна и захтевна тема. Истовремено је то и веома запостављена тема. Шта је специфичност православног приступа рату и по чему се тај приступ разликује од приступа других религија и идеологија? Хришћани других деноминација су развили артикулисану и разубљену теорију о рату, тзв. „теорију праведног рата“, што им, по претпоставци, олакшава и разумевање и оправдање ове мучне појаве. Та теорија је настала у окриљу римокатоличке моралне теологије али је у међувремену широко прихваћена не само од других хришћанских цркава и других религија, него и у секуларном теоретисању¹ о природи и, преваходно моралној, оправданости рата. Огромна је количина литературе која се свакодневно производи у грчевитом покушају да се савршенство света обезбеди енергичним инсистирањем на тези да је рат делатност кажњавања повреде претходног права и да стога, на плану *ius ad bellum* коначно и не повлачи трагичну позицију одговорности за кардиналне одлуке које подразумевају стварни ризик кривице и суочавања са њом. Резултат је епистемолошки комфор у коме је све унапред јасно, и ко је крив и ко је заслужан, и кога Бог воли а кога не.

У „теорији праведног рата“ рат се третира као делатност утеривања правде, чиме се из њега потискује његово суштинско својство да је то форма сукоба, што из његовог одређења избацује реципрочност и домен разлога кардинално редукује, избацујући све разлоге засноване у разликама које, *normaliter*, производе рат као делатност и као појаву. Међутим, рат се не води због правде већ због сукоба интереса који повлачи такву врсту његовог решавања. Узрок рата је у слободи која омогућује настајање интереса и делатност на њиховом остварењу, а правда и, посебно, неправда, и када су део тог узрока, не чине његову целину. Слобода укључује могућност избора зла и може да произведе неправду. Али правда је у суштини увек један накнадни, ма колико важан параметар. Један од важних разлога за ово је и то што је критеријум правде завистан од ове накнадности: Конститутивно правило установе рата је победа, а она је нешто што не долази само по себи и по нужности већ као резултат делатности која по природи ствари може бити неуспешна. Интереси, чији сукоб проиходи у рату, имају претензију на исправност, они нису

♦ Поговор за књигу *Православље и рат*, прир. Б. Гроздић, ИФДТ и Медија Центар “Одбрана”, Београд 2017, стр. 311-327.

¹ И не само у теоретисању већ и у нормативној артикулацији међународног ратног права.

криминалне интенције (иначе победа не би ни била могућа већ би била само успех у криминалној радњи која проиша из те интенције). Кад не би било тако онда би разлика између непријатеља и криминалца нестала, па би имали две стране које једна другу третирају као криминалце, што би водило у тотални рат који се не може завршити другачије до потпуним уништењем непријатеља. У таквом приступу нема часног пораза, па је признање пораза самонегација, признање неправедне намере. **Пораз постаје индикатор неискрености и злочина. Свођењем рата на утеривање правде рат постаје више нека врста неспоразума о томе шта је чије овлашћење и инструмент утврђивања и исправљања узурпације.**

У православљу пак имамо различиту ситуацију. Ту имамо сложену али некохерентну скупину приступа који се више баве покушајем да се образложи истрајавање на првобитном пацифизму или одустајање од њега, постављајући стално изнова питања на која никада није дефинитивно одговорено. Чини се да је однос према рату у православљу кардинално различит не само од, рецимо, римокатоличког и, још више, протестантског, него и од свих свих других постојећих становишта, колико год да их има. Чини се такође да је у православном виђењу рат увек нека комбинација катаклизме и искушења. Да ли то значи да православље нема *теорију* рата или да ту имамо посла са моралним и онтолошким специфичностима које су у некој вези са сложеношћу појаве коју називамо „рат“?

* * *

Заиста, рат је појава за коју није лако наћи образложење, још мање оправдање. Није лако разумети ни саму могућност његовог постојања. Постојање рата је међутим – као могућност – део скупа свих могућности чија реализација је оно што зовемо стварност, и ствар је многих услова да ли ће и како та, као и било која друга, могућност да се заиста и реализује. Можемо рећи да могућности постоје *a priori* или онако како их је Бог створио пре почетка времена, и да скуп свих могућности представља основу света. Тај скуп је већи од скупа пуких природних могућности, он је проширен могућностима које настају из слободе као каузалне моћи да производи последице делимично независно од природне узрочности (мада нужно у складу са њом). Можемо рећи и то да скуп свих могућности представља основу света и демаркацију између онога што је могуће и онога што је немогуће. У том смислу је сасвим јасно да могућности као такве не могу да се негирају и „укину“. Сасвим је јасно и то да рат није пука природна могућност, као на пример могућност да се негде у неком тренутку деси земљотрес. Рат спада у сферу слободе, што значи да

његова стварност укључује постојање одлуке да те стварности коначно заиста буде. То је општа особина слободе, да произведи оно чега иначе не би било да није тако одлучено, иако је могло да се одлучи и другачије. Наравно, када се одлука једном донесе она је тврда чињеница која је, када то једном постане прошлост, потпуно нужна, као и целокупна прошлост (која је нужна, иначе се не би десила).

Треба међутим истаћи да је рат само једна од много врста сукоба. Постојање сукоба међутим није тако тешко разумети. Могућност сукоба је нужна последица постојања слободе, које опет нужно морамо претпоставити јер не можемо замислити, нити мислити, другачије. Сукоби не могу да се сведу на пуку последицу постојања променâ и разликаâ, које настају као резултат променâ, што имамо и у природи и што је својство сваког природног процеса. Сукоби нису пука колизија, нису природно нужни, него су резултат *стварности* слободе. Њихова суштинска особина је могућност *решавања*. Могуће је покушати решити сукоб, и тај покушај може бити успешан. Или неуспешан. Ту је наш проблем: могућност да сукоб не може да се реши, барем не на основу стандардних средстава који се за то нормално користе. Ако кажемо да су „стандардна“ средства за решавање сукоба „разложна“ или „мирна“ средства онда се може десити да се сукоб не може решити *на тај начин*, употребом *тих* средстава. Онда се појављује питање да ли ће се *пристати* (пошто је то све у домену слободе) да сукоб остане нерешен (или унапред прихвати пораз, што је противречно и нормативно немогуће)² или ће се *одлучити* да се он решава *другим средствима*. У томе је срж дефиниције рата: *непристајање* на то да сукоб који не може да се реши „мирно“ остане нерешен. То рат недвосмислено ставља у домен слободе и одговорности и чини једном установом у друштвеној и политичкој артикулацији живота, преваходно колективног и међуколективног. Рат је цивилизацијска тековина.

Однос према рату се разликује од цивилизације до цивилизације. Тај однос одражава укупни однос те цивилизације према свету, његовој структури, начину његовог функционисања, и вредностима које се у њој коначно конституишу. Ако тај укупни однос означимо речју „традиција“ можемо рећи да различите религијске и секуларне традиције, иако такође садрже низ сличности, имају различит однос према рату. Те разлике су увелико истражене, што се може видети и непосредним увидом у литературу која се тиме бави. Оно што се може уочити у тој литератури, у којој се однос према рату, уобичајено изражен у виду теорије праведног рата, анализира са становишта и у контексту тих различитих светоназора – римокатоличког, протестантског, јеврејског, исламског, будистичког, али такође и либералног, конзервативног, комунистичког,

² В. Ј. Бабић, „Ispravno i nužno“, *Filozofski godišnjak*, 24/2011.

комунитаристичког, феминистичког, европског, ваневропског, итд., јесте да у тој литератури по правилу изостаје анализа православног односа према рату. Да ли то значи да је тај однос толико мистичан да га је упутније заобићи или да је толико неодређен да изгледа да га и нема?

Као што знамо хришћанска религија је свој друштвени живот започела пацифистички, негирајући било какву оправданост не само рата и присиле у решавању људских проблема, већ негирајући у суштини стварно постојање, или стварну важност, сукоба. Међу (првобитним) хришћанима нема сукоба, а могући и стварни сукоби са другима су нестварни или неважни. Али када су дошли на власт, и то у држави која је била светско царство а не тек нека народна краљевина (самоуправа), они су се суочили са новом ситуацијом која је укључивала проблем који се није могао игнорисати. Суочили су се са одговорношћу за свет, за његову судбину, за његову структуру, за артикулацију вредности у свету и, што је посебно важно, за његову одбрану. И то не само спољну одбрану већ и унутрашњу. То је зорно указало на немоћ пацифизма да се свет, не само такав какав је био него, како је могло изгледати, било какав, сачува од пропасти. Показало се да претходна, веома велика, политичка моћ пацифизма (моћ која је хришћанство довела на власт) није адекватно средство за одбрану Царства.

Чини се да је управо овај моменат, потпуно одсуство инструменталне вредности пацифизма за конструктивне сврхе одбране и изградње, довело до артикулације једног становишта, или „теорије“, која је требало да сачува суштинско својство пацифизма - истрајавање на *правди* по сваку цену – а која је ипак допуштала ону везу са силом која би јој обезбедила адекватну инструменталност. Дотадашња велика моћ пасивног отпора коју је могао да мобилише пацифизам, и који је своју снагу црпео из ванвремене перспективе која је омогућавала да се вредност оностраног живота третира као минимална или непостојећа, одједном је нестала у суочењу са условима правилности колективног живота који су укључивали владање временом (или потребу за таквим владањем), предвидивост, законе, политику. Одговорност према држави је захтевала другачији став, па је апсолутна царска правда заменила апсолутну светост тоталне дистанце према моћи, и власти. Колективна слобода је рестриктивнија од индивидуалне и њена одбрана захтева нужно другачију, институционалну, артикулацију моћи.

Тако је настала теорија праведног рата – *као дериват пацифизма*. Или, како каже Мајкл Волзер³ у једном свом релативно скорашњем тексту, та теорија је почела у служби империјалне силе, када је побожни хришћанин постао царски војник (који неодољиво личи на полицајца,

³ M. Walzer, “The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success), у књизи *Arguing about War*, Yale University Press 2004.

империјалног, „светског“, али ипак више полицајца него војника) у легитимној и освештаној служби одбране мира, напуштајући, у практички релевантном смислу, претходно радикално одбијање употребе било какве силе у односима са људима. Требало је наћи теорију која чува апсолутну чистоту пацифистичке позиције и она је нађена у апсолутизацији правде на основи претпоставке о савршености неког идеализованог *status quo ante*. Одбрана *тог* претпостављеног претходног стања је постала извор овлашћења на оно на шта се раније сматрало да не може постојати овлашћење, употребу силе. Цена је била висока.

Цена је била имплицитно одустајање од и заправо одбацивање онога што је било највредније у хришћанству, моралне и практичке универзалности неопходне за две ствари од највеће важности. Прво, за моралну једнакост свих људи које нема без начелно равноправног приступа могућностима, као приликама које постоје у свету и које је хришћански Бог, по претпоставци, створио за све а не само за неке: разум је присутан у сваком мислећем бићу, свако ко мисли је слободан, свако ко је слободан има вољу и може да поставља неке циљеве и буде срећан ако их оствари. Други део цене је била сама слобода, нужно повезана са моћи мишљења и поседовањем разума, слобода да се уопште постављају циљеви који се онда покушавају остварити налажењем средства која, као узроци, испостављају те циљеве као последице. Претпостављено савршенство неког, макар замишљеног, претходног стања чије нарушавање је извор оправдања употребе силе у теорији праведног рата, искључује и релевантну равноправност и стварну слободу, уводећи на скривен начин супститут за концепт изабраног народа. У томе је и највећа опасност од „теорије праведног рата“, што по инерцији свог концептуалног капацитета постаје искључива, крсташка и безусловна, што дели човечанство на два дела, изузетни део коме припада овлашћење, или власништво, над тумачењем добра и зла, и онај други део, аксиолошки и морално на нижем нивоу, који онда може бити предметом адекватне обраде. На оне чије се мишљење признаје и броји и оне друге, чије се жеље и интереси, ако се појаве у стварности, сматрају неважним или неисправним.

То, тај оквир претпостављене неједнакости, био је онај оквир који је хришћанима, барем на западу, обезбеђивао да се сачува део суштине оригиналног пацифизма а да се ипак допусти бављење политиком (и одбраном мира). Пацифистичка црно-бела слика је била очувана. Није овде место да се улази у питање да ли је ово манихејство имплицитно, или барем латентно, било присутно од почетка, тј. већ у пацифизму, али заменом пацифизма активном службом хришћанског војника манихејство је добило конститутивну функцију. Етаблирана неједнакост обезбеђује да праведна страна сигурно победи јер је то њено право. Нема неизвесности око тога

ко ће победити. Узима се да је немогуће да праведна страна изгуби рат: Бог је њен врховни командант. Разлика између (националне, државне) самоодбране и одбране одређеног погледа на свет, хришћанског, се ту обрће и губи. Чињеница да је та теорија показала способност да се одржи и да се етаблира и у секуларном свету указује на две занимљиве ствари, на то да су религијски основи конституције света уграђени у саму његову структуру (априорност скупа свих могућности, тј. претпоставка прецизне демаркације између коначно могућег и коначно немогућег), и да је манихејство задржало своју бескрајну привлачност и данас⁴.

У контексту реалног времена и чињенице какве-такве слободе делања свих који имају вољу, укључујући и неправедну страну (што повлачи гломазну и претенциозну метафизику образложења како друго и другачије, које је зло, може да има икакву разложну и мотивациону снагу а да притом ипак „нема право“), ово повлачи претпоставку нужности супрематије, али не као *надмоћи* већ као *свемоћи* наспрам које имамо зло које безнадежно поставља своје немогуће циљеве. За однос према рату ово има далекосежни значај и повлачи кардиналне импликације. Најважнија од њих је *охолост*, која је основа манихејства и повлачи негирање богобојажљивости, понизности и спремности прихватања истине као нечега независног од нас. Истина, као резултат тумачења, постаје власништво оних који су, или верују да су, свемоћни и који се неће устезати да тумаче произвољно. Охолост и произвољност иду заједно.

* * *

Како је у овом погледу у православљу? Суштину те позиције није лако схватити: у православљу се универзалност чува кроз помесност и локацију, кроз разноврсност. Универзалност није супстанцијална већ методска и фрагментирана у упоједињене колективне личности као форме актуализованог живота, на сличан начин на који се у индивидуацији појединаца чува универзалност ума⁵. Православље није широка и комфорна вијугава стаза спаса (са које се додуше може тангенцијално скренути и испасти у пакао), нити лавиринт индивидуалних стаза прегнућа у савршеном успону ка индивидуалном успеху и агрегираној срећи на врху максимализације општег благостања у укупном прогресу, већ је више мозаик, који мора бити поређан „како треба“ да би био леп, и да би живот који он представља био такав, оптималан а не

⁴ Ово се да показати лаким мисаоним експериментом: ако заменимо реч „хришћански“ речју „демократски“, или неком другом легимишућом речју – донедавно у делу свету то је била реч „социјалистички“ - видеће се иста манихејска схема.

⁵ Личност, која је сингуларна, има универзалну а не партикуларну вредност, свака личност ма колико да их има је уникатно универзална упркос томе што је ум само један.

максималан (у било ком смислу те речи: максималне среће, или нечег другог исто тако недостиживог). Ово „како треба“ је у политичком смислу више нека хармонија и конфедерација него изнивелисан и уситњен простор опште самерљивости и на томе засноване универзалне контроле. И онда нема потребе за крсташком или колонијалном логиком и манихејством. Толеранција је додуше више имплицитна, уосталом као и оно што хришћани зову „љубав“, али зато није само декларативна. Чини се да је имплицитност једна суштинска карактеристика православља. То чува вредности приватности и интегритета свега што има апсолутну вредност, појединачних личности и њихових установа.

Али када је однос према рату у питању поставља се питање да ли је православље превладало оригинални пацифизам Новог завета, или га је ипак задржало, директно или у неком деривату (као што је то у римокатоличанству било са теоријом праведног рата)? Као што и ова књига показује о томе се још увек воде стварне и релевантне расправе. Ипак, у практичком смислу чини се да је одговор на питање да ли је допуштено супротставити се злу силом⁶ потврдан, али са знатно јачим оградама од оних које у том погледу претпостављају две римокатоличке теорије које се односе на рат и силу, теорија праведног рата и теорија двоструког учинка⁷. Аксиолошки статус рата у укључује значајну катаклизмичку димензију; ова важна димензија рата је саставни део православног односта према рату⁸. Аксиолошки статус употребе силе пак уклопљен је у дијалектику односа између оправдавања циљева и оправдавања средстава за остварење тих циљева. То омогућава да се консолидује разлика између одбране света, свог света, конкретног стварног, актуалног, света као форме стварног живота, од опасности и ризика који му прете и религијске потребе за суштинским превладавањем зла. Са једне стране имамо стварност одговорности за сопствену и туђу добробит и слободу као интерес и обавезу, а са друге нормативни идеал светости као позив и, можда, изазов.

Можда се то најбоље види у православном односу према победи, како је тај однос представљен у излагању пуковника Гроздића, Кајтеза и Гостовића, професора Војне академије у Београду 26-ог јуна 2014 године, на тринаестој ILECS (International Law and Ethics Conference Series)

⁶ О томе имамо важну студију Ивана Иљина, *О супротстављању злу силом*, наш превод Zepher Book World и НИЦ Војска, 2001.

⁷ „Теорија двоструког учинка“ заснива моралну исправност поступака или пракси на исправности намере што омогућава да се рђаве последице релативно лако отпишу као „коллатерална штета“; то је веома удобна теорија за оне који морају да доносе тешке одлуке јер значајно сужава опсег њихове одговорности и, ако су паметни и брзи, омогућава повећану ефикасност њихове делатности.

⁸ Толстој описује ову димензију рата у роману *Рат и мир*, нарочито у четвртој књизи. Ту Толстој није подлегао својој идеолошкој пацифистичкој искључивости као што је то случај у његовим публицистичким списима.

конференцији која је била посвећена питању шта значи победити у рату. Према њима, православни војник води борбу часно и по правилима рата, надајући се победи и улажући напор да тако и буде. То подразумева да се учини све што је у његовој моћи да се постигне победа. Али ипак саму победу оставља у божијим рукама: на крају ће Бог одлучити ко ће победити. Пошто је, по претпоставци, божија промисао бескрајна то повлачи да нема извесности о томе ко ће победити, нема извесности кога Бог (више) воли, што сваку претпоставку о нужности победе претвара у чин охолости и узурпације овлашћења, укључујући и овлашћење на кажњавање.

Са друге стране нема извесности ни о томе ко више поштује Бога узимајући у обзир ђавољу лукавост да прошверцује охолост, саможивост и пристрасност у неодољиве идеолошке и теоријске констукте у којима ће аспекти зла бити присутни без препознавања, сигурно без лаког препознавања. Ово је важан моменат, ова могућност да се зло прикаже у непрепознатљивим облицима самозаваравања, самоуздизања и себичности. Томе треба додати да насиље, које такође није увек лако разлучити од легитимне присиле, може обезбедити ефикасну, и масовну, колаборацију са свим овим облицима зла, чак и нескривеног. Када се томе још додају моћне технике манипулације (једна од њих је погрешно именовање, намерно или не, друга је распрострањено именовање нових зала старим именима), слика постаје још сложенија а искушења да се брзо подлегне лошим веровањима и лошим решењима још јача. Убеђеност у нужност победе повлачи богохулну претпоставку о свемоћи, а та претпоставка повлачи да је сукоб излишан што однос према противнику претвара у однос презира и на томе засноване неартикулисане и необразложене мржње. Нестрпљење и искључивост постају заводљиви и неодољиви, што укупни домен предвидивости још више сужава, а неизвесност чини још заснованијом.

На крају, сам појам воље, труда и напора да се циљ постигне, за разлику од појмова жеље и наде, конститутивно укључује неизвесност као могућност неуспеха – негирање овог момента би редуковало делатност на механичко догађање и на место слободе одлучивања ставило нужност природног детерминизма. То би за последицу имало апсолутну дехмуанизацију целог подухвата.

Становиште да је победа у божијим рукама избегава све ове, у суштини манихејске, замке. Победа је важна, то је оно због чега се, по претпоставци, рат води, и одсуство *те* претпоставке повлачи неозбиљност и неодговорност. Неозбиљност повлачи негацију правилности живота, друштвене уредности и законитости и несолидност, неодговорност опет негацију могуће конституције дугорочног смисла живота. Али суочавање са *могућношћу* пораза – ако Бог тако одлучи – може да се доживи као нешто неподношљиво, поготово у тако важним стварима као што

је живот или, лична и национална, одбрана. Искушење пацифизма изгледа сасвим логично – да човек, погрешив и немоћан какав је, фаталистички препусти *све* Богу и да уопште и не реагује на зло и да се не брани, да не брани ни своју државу ни свој свет, своју будућност, онакву каква она треба да буде на основу сопствених планова и закона који се слободно донесу а не на основу наметања туђих планова и туђих закона, и да одустане и помири се не са поразом већ са самим злом као нужношћу.

Колика год да је људска моћ, заснована на слободи, она је нужно и вишеструко ограничена. Ограничена је могућностима које постоје у природи, затим ограничењима која долазе од других људи (проблем сарадње и њеног избегавања, избегавања њене цене), и све то драстично сужава слободу на веома мали сегмент онога што се може замислити и пожелети. На све то треба додати ограничења која долазе из искушења и неизвесности које свако има сам са собом. Али пацифистичка стратегија би повлачила да се и тај мали домен слободе и на њој засноване моћи, домен живота, препусти случају, незаинтересованости и небризи и одустане од одговорности за себе и своје поступке. Да се одустане од одбране као оног јединог легитимног разлога за оправдавање рата – оправдавање којим рат не постаје праведан (трагична и катаклизмичка природа рата остаје! – али она не би могла да остане ако би рат уопште могао бити „праведан“ јер би праведна победа све коначно исправила), већ само оправдан као одбрана оних вредности које чине основу могуће конституције дугорочног смисла живота. Ово је важна разлика, разлика између *праведности*, што је једно максималистичко становиште, и *оправданости*, која, када постоји, оперише са оптимумом, са једном границом која сваку вредност ограничава и чува од злоупотребе.

Оправданост не повлачи праведност већ нужду и изнуду, у овом случају једну трагичну позицију у којој нема апсолутно невиног излаза али у којој се такође избегава *апсурд пуке случајности*. Мислим да је ово једна од кључних тачака: ако се уради све што је у нечијој моћи, и ако Бог одлучи другачије то онда може бити трагично, као што је заправо сваки пораз (за разлику од пуког неуспеха) такав, али се узима да то није истовремено апсурдно, у оном смислу у коме би пацифистички фатализам или нека пука случајност били. Трагично није, или не мора да буде, апсурдно, као што то ни смрт није. Признање могућности пораза чува од ове позиције апсурда. Зато је теза да је победа у божијим рукама важна. Она спасава од морбидне црно-бела стратегије „све или ништа“ која спречава и онемогућава опроштај, опроштај другима али и себи самоме и чини пораз неопростивим и апсолутно неприхватљивим, и онда када је учињено све што је било у „нашој“ моћи да се пораз избегне и да се победи. Неопростивост, наравно, негира поштовање, и

према себи и према противнику. Она заправо онемогућава, или – пошто живот иде даље - веома отежава успостављање новог мира, новог закона, новог оквира живота.

Треба допустити да се рат заврши и на свом крају сахрани, барем морално, како каже Макс Вебер у једном свом тексту⁹, а не да се, у друштву које је произведено ратом, било победом било поразом, узима да будућност буде једнако аномична и ужасна као што је била и прошлост, док је рат још трајао. Рат је стање које треба да се заврши, стварно заврши, у новој норми, а не да се истрајава на савршености и светости претходног стања и нужности да се кривци за нарушавање тог стања, које очигледно није одговарало барем једној страни у рату, казне да би рат могао да се дефинише као „праведан“¹⁰. А то значи да не може бити извесности ко ће победити у рату. Са друге стране, међутим, претпоставити да је победа резултат пуке случајности и среће обесмишљава управо оно што представља смисао и вредност напора да се она постигне, да се учини све што је у нашој моћи да тако буде. **Ако смо изгубили рат тиме нисмо постали злочинци, а ако смо победили тиме нисмо стекли право на освету што се неко усудио да нам се супротстави.** Јер, Бог је могао да одлучи и другачије. Али у једном јаком смислу он није напустио ни оне који су поражени. Исти закони, не само природни него и морални, важе и даље једнако за све. Ти закони захтевају поштовање истине и преко тога поштовање света и његовог бога – без тога нема самопоштовања као претпоставке о сопственој моралној вредности и достојности било чијег туђег поштовања.

Тиме се избегава и основна манихејска замка о располаућености света на свет чистог добра и свет чистог зла, један свет који би нужно био механички и редуковао слободу на срећу или неку другу удобност са вредностима за које је довољна илузија слободе. То би био свет у коме све вредности имају своју цену и у коме не би било апсолутних вредности које су изнад сваке цене. У чему је онда разлика између заштите света од зла, чином одбране од зла, и „konaчног

⁹ В. Макс Вебер, „Политика као позив“, у В. Глигоров, прир.. *Критика колективизма*, Филип Вишњић, Београд 1988, стр. 88.

¹⁰ Правда повлачи нормативну нужност а не само оправданост казне. Али то неће учинити рат оправданим. Казна се, као накнадни принцип, односи на оно што је неодговорно и неисправно учињено, и тај принцип нема велики удео у укупном оправдавању рата, као таквог или неког конкретног рата. Укупна коначна оправданост или неоправданост рата је тек малим делом ствар правде. Али инсистирање на правди може, као што указује Вебер на поменутом месту, може да уместо (дуготрајног и стрпљивог) процеса помирења на сцену унесе процес понижавања и одбране од понижавања: „Нација ће опростити ако су њени интереси оштећени, али ниједна нација не опрашта ако је њена част повређена, нарочито ако се то чини са затуцаним морализмом“. Повреда интереса је надокнадива штета, и зато опростива. Понижења су пак, као ненадокнадиве штете, неопростива.

превладавања“ зла? На делатном и стварносном плану ово друго је немогуће јер је зло не само једна од могућности које увек латентно постоје у свету, у свему што чинимо, него и конститутивни параметар слободе (могућност избора зла је услов постојања слободе), па нормативни идеал универзалне светости није основа могуће артикулације делања, исправног и неисправног, у коме се успоставља одговорност (заслуга и кривица) за сопствену и туђу слободу. То значи да би „рат против рата“, рат чији би циљ био укидање сваког будућег рата, саме могућности ратовања, подразумевао не само одсуство свих интереса него и одсуство слободе, и конкретних, стварних, људи који су физички и епистемолошки ограничени у времену и простору. У тој слици нема људи, нема њихових стварних заједница као форми дугорочног живота, нема друштва, нема традиције, нема оне заинтересованости за неке циљеве која чини основу сваке делатности – уместо тога ту је, можда, само интензивно уживање у себичности и злу, док и то не постане досада и бесмисао.