ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 12, številka 4, december 2008 · ISSN 1408-2969

ETIKA IN POLITIČNA FILOZOFIJA

Nenad Miščević

Katera vojska sadi rožice: nedopustnost vojne in osnove institucionalnega pacifizma

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru; CEU Budimpešta

Citiranje: Nenad Miščević, »Katera vojska sadi rožice: nedopustnost vojne in osnove institucionalnega pacifizma«, *Analiza: časopis za kritično misel* 12, št. 4 (2008): 51–65.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je izvirna tiskarska datoteka številke, ki ji je bil leta 2026 dodan ta naslovni list. Strani in prelomi ustrezajo tiskani izdaji.

Nenad Miščević
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru in CEU Budimpešta

Katera vojska sadi rožice: nedopustnost vojne in osnove institucionalnega pacifizma

»Če me jutri poleg mnogih mojih bratov zadene kamen v
glavo, se ne bom toliko sramoval zaradi sebe, kolikor zaradi njih in krvav
bom grenko zajokal.«
Don Branko Sbutega

Članek predlaga pojem »institucionalnega pacifizma«, gledišče, ki ga označujejo naslednje teze: (a) vsak aktualni kandidat za pravično vojno je lahko le pogojno pravičen, saj sodobne vojne sistematično povzročajo moralno nerešljive situacije (bodisi prave globoke dileme bodisi njihove epistemične ekvivalente, praktično nerešljive zadrege, zato je naloga (b) narediti vojne nemogoče najpomembnejša moralna nuja. Ker (c) »individualistični« pacifizem ni življenja zmožen niti stabilen, je (d) edina alternativa izgradnja pravične globalne institucionalne strukture, ki bo naredila vojne bodisi nemogoče bodisi popolnoma izjemne. Večji del članka je posvečen (a) in ponuja ponazoritve iz nedavne zgodovine.

Ključne besede: pravična in nepravična vojna, individualistični pacifizem, institucionalni pacifizem

I Pacifizem: klasični, kontingentni in institucionalni

Vojna je moralno nedopustna, ker prinaša preveč nedolžnih žrtev. Vojske uničujejo in ubijajo, tako v vojni kot tudi kasneje, ko se vojna konča. »Brigadir, katera vojska po umiku sadi cvetje?« je Bobetko dejal Ademiju, ko ga je kot svojega šefa obvestil o požiganju in uničevanju domov (Večernji list, 29.4.). Teza o moralni nedopustnosti vojne se zdi pravilna in tvori jedro etičnega pacifizma. Ampak, kako se vojni izogniti? Klasični pacifisti predlagajo individualistično rešitev: vsakdo se mora vzdržati nasilja, tudi v samoobrambi. Na primer: »Zamislite si, da se med ljudmi namesto poganskega ustvari krščansko mišljenje in da se tako večina ljudi prične sramovati uporabe sile, kot se danes ljudje sramujejo kraje, razbojništva, nizkotnosti in podlosti. Če bi se to zgodilo, bi se ta celotna in navidezno močna poganska ureditev sama od sebe zrušila«. Tako

piše Tolstoj. Ampak za to je dovolj, pravi, da izgine megla, ki pred ljudmi skriva enostavno resnico.

Seveda ima klasičen pacifistični tolstojevski predlog dve veliki slabosti, občo in posebno protivojno slabost. Občo poznamo iz Hobbsovega *Leviatana*: če se vsi duhovno ne spreobrnejo, lahko trdorokc-jastrebi v neskončnost trpinčijo golobe-spreobrnjence, četudi tvorijo manjšino. Kar zadeva vojno, je stvar še hujša: spreobrnjenje bi iz istega razloga morale sprejeti vse države naenkrat. Če se spreobrnemo vsi razen Sudana, bodo bojeviti sudanski džandžavidi lahko zavladali svetu. Podobno je z Gandhijem, ki vidi nenasilje kot del veliko večjega projekta verskega in eksistencialnega preporoda posameznika. Čvrsto oprijemanje resnice, *satjagraha*, pomeni prikazati ljubezen do sovražnika, biti pripravljen na žrtvovanje in popolno samopredanost. Njegov nasvet Britancem, kako se obnašati v primeru nacističnega vdora, ponazarja veličino in problematičnost zahteve po svetovnem moralnem dobru: »Položite orožje, ki je nekoristno za vašo rešitev ali rešitev človeštva. Pokličite Herr Hitlerja in Signorja Mussolinija naj odvzameta vaši državi, kar želita.« Priporoča jim, da dopustijo nacistom, da ubijejo moške, ženske in otroke, nikoli pa naj jim ne zaprisežejo zvestobe. Če niste svetnik, je gotovo težko preživljati takšen pacifizem.

Podoben primer muči tudi sodobno verzijo pacifizma, po kateri je individualna samoobramba dopustna, zaradi slučajnih, kontingentnih razlogov pa ni dopustna kolektivna obramba.

Trenutno so stvari takšne, da vsaka kolektivna obramba z vojskovanjem prinaša toliko krivic, da je moralno nedopustna. Takšno stališče se imenuje »kontingentni pacifizem«. Kopico zamisli v tej smeri je v knjigi z naslovom *Vojna in samoobramba* (*War and self-defence*) iz leta 2004 razvil oxfordski etik David Rodin.

Ideja je sledeča. Rodin sprejema upravičenost sile v samoobrambi posameznika, vendar ne v samoobrambi skupnosti ali držav. Zakaj? Samoobramba skupnosti, recimo neke države, je lahko upravičena zaradi dveh razlogov, od katerih ni niti eden prepričljiv. Prvič izpeljemo jo lahko iz pravice do samoobrambe posameznika. Tukaj Rodin ugovarja, da je pravica do samoobrambe posameznika strogo omejena na posameznika: napadalca in branilca. Zato se individualna pravica ne more avtomatsko prenesti na skupino. Vsakdo med nami ima pravico do uporabe sile, tudi smrtonosne, proti posameznemu napadalcu, ki mu v nekem trenutku neposredno streže po življenju. Seveda je v današnji vojni vojak prisiljen delovati tudi proti sovražnim vojakom, ki ga neposredno ne ogrožajo. Dalje, včasih je agresivno skupnost pametno napasti prvi, ampak takrat vojak ne deluje kot posameznik v samoobrambi, ker ga namreč še niso napadli. Kontingentni pacifist torej trdi, da posameznik-branilec nima pravice ogrožati življenja »nedolžnega agresorja«. Prav tako pa sodobno vojskovanje ni izvedljivo brez množičnega ogrožanja zagotovo nedolžnih civilistov.

In drugič, mogoče bi lahko skupnosti oskrbeli s pravico do samoobrambe tako, da jih vidimo kot posebne, kolektivne individuume, ki imajo posebne kvalitete. Na primer, normalna nacionalna država omogoča svojim državljanom, da razvi-

jajo posebno kulturo in posebno kolektivno identiteto. Rodin se s tem strinja, če le ne bi obstajale države, ki svojim državljanom ne omogočajo nič od tega, ampak jih preganjajo, trpinčijo in jim odvzemajo osnovne pravice. Torej takšna skupnost, kot je recimo država, nima posebne pravice do samoobrambe. Ker nobeden od omenjenih razlogov ni prepričljiv, pravi Rodin, nam ostane edino pacifizem.

Rodin je kozmopolit, ki nima nič proti svetovni državi, četudi minimalni, ki bi s policijsko akcijo uvedla red. Vendar takšne za zdaj še ni na vidiku. Kaj storiti, ko si napaden? Rodin priznava, da ima njegovo stališče »neprijetno posledico«, in sicer, da celo najbolj navadna samoobrambna vojna izpade kot popolnoma neupravičena. A kako prepovedati ljudem, da se branijo, ko so napadeni?

Osebno se mi Rodinova usmerjenost proti ideji pravične samoobrambe celotne skupnosti ne zdi prepričljiva. Prvi zgoraj omenjeni način, kako upravičiti obrambne vojne, ni tako slab, kot pravi, ker je obramba skupnosti pogosto hkrati tudi obramba vsakega posameznika. Če imajo skupine pravico do medsebojnega trgovanja, ker seveda njihovi člani to želijo, zakaj potem nimajo tudi po istem načelu pravice do obrambe? Vendar to vodi do pravice skupnosti do samoobrambe z uporabo sile. Drugi prej omenjeni način ravno tako ni slab. Države omogočajo svojim državljanom kot skupnosti pomembne prednosti in zato imajo pravico do samoobrambe. Tiste, ki pa tega svojim državljanom ne zagotavljajo, predstavljajo izjemo in zato to pravico izgubijo. Podobno kot zelo slabi starši, ne pa tudi dobri, na koncu izgubijo pravico do varstva svojega otroka. Vrnimo se sedaj h glavnemu toku razmišljanja.

Pacifistično miselno nasledstvo nas poziva k razmišljanju, kako razrešiti to aporijo. Na primer, ali lahko svet uredimo tako, da organizirano nasilje, tudi v samoobrambi, postane skrajna redkost, razumljena, vendar ne slavljena in ne cenjena? Da umolkne poziv »v boj, v boj, meč iz nožnice, bratje«? Ali lahko miroljubna ureditev in ustanove, ki jo podpirajo, zamenjajo romantiko obrambe, viteštva in potegovanja mečev iz nožnic? To so vprašanja, pred katerimi danes stojimo mi in druge države. Da oko za oko, kot bi rekel Gandhi, ne oslepi celega sveta. Ali ne bi zato miroljubnost raje počivala na takšni mednarodni organizaciji ustanov, kot pa na samo dobri volji spreobrnjenca, ki v bistvu mazohistično prenaša nasilje? Tako kot se ljudje normalno sramujejo kraje deloma zato, ker obstaja močan sistem ustanov, ki nas vzgajajo proti kraji in jo kaznujejo. Dobre miroljubne zamisli bi se bolje uresničile s pomočjo sodelovanja institucij in moralne zavesti posameznika kot pa s pomočjo čistega individualnega spreobrnjenja. Zato pa je potreben kozmopolitski okvir, saj se nacionalne države same po sebi niso zmožne izogniti poskusu vojskovanja. To je temeljna zamisel institucionalnega miroljubja ali pacifizma (v širšem pogledu te besede), ki se običajno navezuje na Kanta. Na Hrvaškem je Stjepan Radić branil idejo »svetovnega parlamenta«, ki jo je povezoval z Ligo narodov.

Vprašanje organizacije miroljubnih ustanov je pomembno za zmerno miroljubnost, ker ta v nasprotnem primeru pade v protislovje: če se imamo v skrajni sili pravico braniti proti agresorjem, katerih ne moremo umiriti z nenasilnim odpo-

rom, imamo tudi pravico pripraviti se na samoobrambo. Še več, takšna zaščita postane dolžnost naše skupnosti do nas samih in ostalih njenih članov. Da pa bi se na takšno vrsto vojskovanja dobro pripravili, potrebujemo močno, dobro oboroženo in izurjeno vojsko z dobrimi častniki. Kje pa potem ostane pacifizem? Očitno potrebuje takšen mednaroden okvir, v katerem bo agresija postala dobesedno nemogoča. Ali je to močna svetovna zveza nacionalnih držav ali raje multipolarni sistem velesil ali nekakšna nadnacionalna svetovna organizacija, če ne celo država? Če pustimo ob strani točno obliko te nekoliko utopične tvorbe, bi v tem članku poskušal razviti svoj predlog utemeljitve, osredotočen na pacifistično tezo o moralni nedopustnosti vojskovanja. Stališče, ki ga bom orisal in branil, bo stališče o miroljubnosti ustanov.

Če mislite, da je miroljubnost banalna in samoumevna, vas bodo mogoče prepričale besede Norberta Bolza, uglednega nemškega »medijskega teoretika«: v svojem članku »Religija poslednjih ljudi« (predstavljenim na III programu HRT, 25. 5. 08) trdi, da današnji dolgočasni in hedonistični družbi primanjkuje nekaj, kar bi predstavljalo »moralni ekvivalent vojni,« in »možatost«, ki je danes pogosto primanjkuje. Ne pojasni kateri vojni, prvi ali drugi svetovni ali kateri davni? Ko ugledni »medijski teoretik« pridiga, kako potrebujemo moralni ekvivalent vojni in kako je to nekaj dobrega, želi s tem reči, da je tudi vojna dobra; sicer je nekaj, kar je vojni moralno enakovredno težko tudi želeno. Kaj je tisto, kar bi želel on, ne vemo, mogoče vrnitev dvobojevanja. Njegova zgodba se zdi še bolj čudna, saj je Nemec. Kdaj pa so Nemci v zadnjih stotih in več letih vodili vojne, ki bi imele pozitivne »moralne ekvivalente«? Ali današnja Nemčija potrebuje moralni ekvivalent »vzhodne fronte« ali brezupne ofenzive v Ardenih?

Dovolite mi terminološko opazko. Medtem ko se v vsakodnevnem govoru navadna nagnjenost k miru opisuje kot pacifistična, je v etičnih razpravah naziv »pacifizem« navadno rezerviran za skrajne mirovne opredelitve, po katerih noben ali skoraj noben vojni odpor s silo nikoli ni dopusten. Tukaj bomo uporabljali izraz »pacifizem« v tem strokovnem smislu, za splošno nagnjenost k miru pa bomo uporabljali izraz »miroljubje« in njegove izpeljanke. Naše stališče o miroljubju ustanov ni strogo pacifistično, ker obveznost miru vidi kot nalogo za prihodnost in za ustrezno organizacijo ustanov, tako da ga lahko samo pogojno imenujemo »intuicijski pacifizem«.

Za konec uvoda bi rečeno ponazoril z aktualnim primerom, rusko-gruzijskim sporom, ki poteka v trenutku, ko to pišem, v sredini avgusta 2008. Kratek spor se je končal z veliko civilnimi žrtvami in z deset tisočimi begunci. Problem je jasen: Osetijci in Abhazijci želijo svobodo, ki jo vidijo v nekakšni skupnosti z Rusijo. Tej to odgovarja, saj želi večji vpliv na tem območju, ki ga vidi kot lastno »dvorišče«. Z druge strani si Gruzija ne more dopustiti razkosanja teritorija, če želi ostati normalna, stabilna država. Pa tudi sama ni bila pripravljena priznati svojima dvema malima ne-gruzijskima narodoma takšne stopnje avtonomije, ki sta jo zahtevala. Scenarij je poznan že dve stoletji: mali narod ali manjšina želi izstopiti iz skupnosti, ki ji ne ustreza, to pa je posledično voda na mlin kakšni izmed mejnih držav in povod za ogrožanje sosedov. Kaj storiti? Očitno odcepitev ne poteka samo iz srca in želje, kot si je nekoč zamislil Woodrow

Wilson, ki se je zavzemal za pravico do samoodločbe. Potrebno jo je dopustiti narodom-žrtvam, ki so bili preganjani in za katere je očitno, da se ne morejo dokopati do pravice v državi, v kateri živijo. Kosovski Albanci veljajo kot dober primer. Ostali se morajo pogajati in čakati, kar bi moralo veljati tudi za Osetijce in Abhazijce. Obstaja zelo vljuden način reševanje vprašanja o samoodločbi skupnih uprav. Če Osetijci in Ahazijci v Rusih vidijo zaščitnike, Gruzija pa ne želi, da se ji odvzame ozemlje, kjer oba naroda živita, bi bilo naravno, da problematična mesta upravljajo skupaj Rusija, Gruzija in lokalna polavtonomna oblast. Takšna ureditev bi ustoličila normalno »povojno pravico«, kjer bi vsak kaznoval svoje vojne zločince, prav tako bi spodbudila pomiritev in skupno življenje ter privadila države in manjšinske narode na sodelovanje. Zdi pa se, da najboljše rešitve nihče ne želi: Gruzija je že zavrnila mednarodno razpravo o Osetiji in Abhaziji. Mirna rešitev bi bila verjetnejša v primeru, če bi bila mednarodna skupnost čvrstejša.

II Ali je pravično vojskovanje mogoče?

Na miroljubn(ejš)i strani že stoletja traja razprava med privrženci teorij, po katerih je vojna upravičena vsaj v primeru samoobrambe, to so tako imenovane teorije pravične vojne, in skrajnimi pacifisti, po katerih vojna nikoli ni upravičena. Naše stališče, ki bi ga lahko imenovali »miroljubnost ustanov«, se nahaja nekje med obema: pravično vojskovanje je v mnogih situacijah »najmanjše zlo«, vendar ga to ne upraviči avtomatsko. Nasprotno pa imperativ miru išče institucionalno rešitev, to je sistem mednarodnih ustanov, ki je dovolj močna, da vojskovanje onemogoči. Kot smo že dejali, če bi se izraz »pacifizem« lahko razširil tudi na takšno stališče, bi bil to »pacifizem ustanov« ali »institucionalni pacifizem«.

Začnimo zato pri nauku o pravičnem vojskovanju. Nedopustnost vojne se nekoč ni zdela očitna. Ljudje so verjeli, da je lahko vojna pravična in da se v nekaterih vojnah obe strani lahko vojskujeta pošteno in viteško. Tradicija razlikuje med pravičnostjo glede na razlog za vojskovanje in prepovedjo, da se v danem, splošno pravičnem, na primer samoobrambnem vojskovanju, postopa surovo. Prva je vezana na pravico do tega, da se sploh vojskuje, latinsko »*ius ad bellum*«, druga pa na pravico do pravičnosti v vojni, »*ius in bello*«. Na žalost sta bila tudi vojno pravo in »uradna« vojno-humanitarna etika ustvarjena za klasično vojskovanje, v katerem se dve jasno vidni in prepoznavni vojski spopadata in to običajno na »bojnem polju«. Ve se, kdo je prijatelj in kdo sovražnik, o tem ni nobenega dvoma. Agresija je moralno in pravno nedopustna, in to je stvar »i*us ad bellum*«. Seveda, ko se enkrat spopadeta, sta napadalec in njegov nasprotnik, branilec, moralno na istem: vse kar je dopustno (oziroma prepovedano) prvič, je dopustno (oziroma prepovedano) tudi drugič: to je vprašanje »*ius in bello*«. Takšna ideja pravičnega vojskovanja, v katerem obstaja popolna simetrija med vojaki obeh vojsk, predstavlja danes najbolj znano stališče, ki ga izrecno zastopajo najuglednejši etiki, kot Michael Walzer, prav tako pa ga implicitno sprejemata Haag in Katoliška cerkev. (Problematično je zaradi dveh

razlogov. Prvič, neverjetno je, da se razlika med napadalcem in branilcem ne odraža na statusu vojaka-posameznika. Drugič, težko je sprejeti trditev, da si napadalec lahko dovoli vse, kar si lahko dovoli branilec). Vsi, ki ne nosijo uniforme, pravita vojno pravo in etika, so civilisti/ne-borci in morajo zato ostati nedotaknjeni. Prav tako ima ujet »uradni« vojak posebne pravice, ker je bil vojak in je opravljal svojo dolžnost. Končno, ugrabljene osebe, ki niso vojaki, a kljub temu nosijo orožje in pretijo ter streljajo, so kratko malo kriminalci, ki ne uživajo istih pravic kot ujeti vojaki.

Seveda je takšen način vojskovanja že zdavnaj prenehal biti edini, na nekaterih področjih pa je postal izjema. Pogost je postal tisti, v katerem se sovražni vojski zoperstavlja gverila, sama ali skupaj z regularno vojsko. Gverila uživa podporo »svojega« prebivalstva, znotraj njene sestave pa najdemo tudi ljudi, ki niso borci s polnim delovnim časom – so pol-civilisti, ki teden ali mesec dni orjejo na poljih, teden ali mesec dni pa se bojujejo, ali so celo »vikend borci«, kot v hrvaški vojni.

Preidimo torej na probleme nauka o pravičnem vojskovanju. Ponavadi se njegovo avtorstvo pripisuje sv. Avguštinu. Seveda je sv. Avguštin pisal na prelomu četrtega v peto stoletje, pod vplivom padca Rimskega cesarstva leta 410 n. št. in nasilja, ki je spremljalo pustošenje Rima ter spremembo njegovih mej. V nadaljevanju si bomo to pobliže ogledali.

III Moralne dileme pravičnega vojskovanja

Teoretik pravične vojne ima na voljo dober in relativno svež primer: odpor nacizmu. Redko so vojne tako črno-bele, kot je bila druga svetovna vojna: nacistični holokavst, fašistična divjanja in grozovitosti japonske okupacije na Daljnem vzhodu so naredili zavezniško vojskovanje za vzorno in pravično vojskovanje. Tudi najbolj zadrt pacifist mora priznati, da sta pasivnost in nenasilje Judov vodili v propad in da se proti Hitlerju, Mussoliniju in japonskim generalom ni moglo postopati drugače kot s silo, zato so zavezniške vlade imele dolžnost, da branijo svoje državljane. In prav zato, ker je zavezniško sodelovanje, vključno z našim partizanskim vojskovanjem, tako jasno in vzorno pravično, se o moralnosti vojskovanja lahko veliko naučimo iz druge svetovne vojne. Današnji zgodovinarji in etiki se sprašujejo, koliko slabim stvarem bi se lahko izognili: prvi sistematično popisujejo težke – blago rečeno – napake, ki jih je storila dobra stran, drugi pa jih potem ocenjujejo, pri čemer je rezultat pogosto negativen.

Še vedno pa se učimo od prvih povojnih let. Sojenje v Nürnbergu je bilo vzorno, napor da se »zaustavi maščevalna roka« in da se udrihanje po poraženem sovražniku zamenja s pravnim postopkom, pri čemer pravica ne sme biti nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, je bil poplačan. In spet se zastavlja vprašanje, zakaj se je sodilo samo poražencem. Zakaj se zavezniške sile niso z enako pravno strogostjo lotile kaznovanja lastnih napak? Zmagoslavje danes počasi zamenjuje zapleteno računanje plusov in minusov. Zgodovinarji igrajo glavno vlogo tako v obtožbi kot tudi v obrambi. Na primer, britanski zgodov-

inar Niall Ferguson, si v svoji novi knjigi z naslovom *Vojna tega sveta* (*The War of the World, Twentieth Century Conflict and the Decline of the West*) vsaj prizadeva pokazati, da je zavezniško bombardiranje nemških mest imelo nekakšen vojni namen in dokazuje, da Hirošima ni takšno zlo kot Auschwitz, ker je imela za cilj konec vojne, ne pa iztrebljenje naroda. To pa je tudi vse, kar lahko reče. Zmaga je sladko-grenka, kot večina vojnih zmag. Vprašajmo se, kaj vse bi moral obžalovati nekdo, ki aktivno sodeluje v tako pravičnem vojskovanju, kot je bilo zavezniško in z njim naše partizansko.

1. Nujno, a žalostno: dileme in obžalovanje

Prvo obžalovanje se nanaša na postopek, ki vključuje neizbežno najmanjše zlo. V odprti in pošteni borbi borec odporniškega gibanja strelja na mladega Nemca: vse je v redu razen tega, da je bil nemški mladenič mobiliziran in prisiljen, da se bojuje, in je tako kot posameznik v bistvu enaka žrtev, kot bi bil njegov ubijalec. Ali zlo s tem, da je manjše in neizbežno, preneha biti zlo? Etiki te razprave še niso zaključili. Gverilska vojna z zvijačnostjo upravičeno ali z grenkobo mnogokrat zlorablja poštenje in zaupanje okupatorskega oficirja. Gverilci velikokrat ubijajo ujetnike in ranjence, ker jih enostavno ne morejo peljati s seboj. Vojna je polna nujnih in žalostnih odločitev: na primer, zavezniški poveljnik, se mora pred pehotnim napadom odločiti, kolikšno artilerijsko silo uporabiti proti sovražnemu mestu, v katerem so vojaki Abwehra pomešani s civilisti. Če uporabi manjšo, bo prizanesel sovražnim civilistom, njegovi vojaki pa se bodo soočili z večjim številom sovražnih vojakov, če uporabi večjo, bo pomagal svojim vojakom, vendar bo pobil tudi nekaj nedolžnih civilistov. Komu in čemu naj bo zvest? Danes je to temeljno vprašanje vojne humanitarne intervencije od Kosova do Afrike: če žrtvujete svoje vojake, da bi prizanesli tujim civilistom, vas bo obsodila lastna javnost, če pa prizanašate svojim vojakom in tako pretiravate s civilnimi žrtvami, vas bo obsodila mednarodna javnost.

V nekoliko večjih razmerah bomo podobno sodili o postopkih pravične strani v skrajni stiski: če ste napadeni in je vaš edini razlog, da preživite, ta, da pobijete celotno nemško mesto, delate nekaj, kar je na skrajnem robu nujne samoobrambe.

2. Slabo, a razumljivo

V mnogih razmerah so v odsotnosti skrajne stiske te dileme še hujše: zahodni zavezniki so v svojem obdobju premoči z bombami pobili milijone nemških civilistov, med njimi veliko število žensk in otrok, z nejasnim ciljem »rušenja sovražne morale« in zdi se, da je nemški odpor samo rasel, ker so Nemci postali obupani. Rdeča armada je z likvidacijo nemških ujetnikov sovražniku samo sporočila, naj se ne preda in naj raje umre v boju. Hirošima in Nagasaki predstavljata tukaj vrhunec. Hudičevo slaba odločitev, ampak vsaj vojaško razumlji-

va. Res pa je odvratno, da niti britanski letalski general, »bombarder« Arthur Haris, niti Eisenhower nista pokazala slabe vesti, medtem ko se sami piloti na stara leta opravičujejo žrtvam. Danes se od nas, potomcev zmagovalne generacije, pričakuje obžalovanje, kot je to predvidel sv. Avguštin. Za moralno normalno osebo je vojna stalen izvir moralnih dilem, kar je seveda bilo jasno tudi sv. Avguštinu in Kantu. Vojna sistematično proizvaja situacije, v katerih ste krivi ne glede na to, kaj ste storili, to je situacije, katerim se nam v vsakdanjem življenju najpogosteje uspe izogniti. Prva kategorija dejanj, ki vključuje nujna, a žalostna dejanja, zahteva obžalovanje, druga kategorija dejanj, ki vsebuje slaba, a razumljiva dejanja, pa kesanje in slabo vest. Kdorkoli nosi takšno zlo v duši brez bolečine »je le še bolj beden…, ker je izgubil človeška čustva«, komentira sv. Avguštin.

3. Nepotrebno in zločinsko

Na koncu naš čaka še najbolj žalostna, ampak moralno povsem jasna kategorija nepotrebnih, slabih in zato zločinskih dejanj: masovna posilstva Nemk in ubijanje civilistov s strani Rdeče armade, domači slepi obračuni kot tisti v Pliberku (Bleiburgu) in masovno preganjanje domačih Nemcev z veliko nasilja in nekaj ubijanja iz dela Srednje in celotne Vzhodne Evrope. Ta dejanja lahko kot večino človeških dejanj psihološko sicer pojasnimo, vendar s tem še ne prenehajo biti zločini. Maščevalni viharni srd navadnih vojakov-krivcev in njihova vojaška solidarnost, potem sebična kalkulacija njihovih poveljnikov in na koncu ideološko, najpogosteje nacionalistično, slepilo na samem vrhu, so dovolj za pojasnitev. Tukaj kesanje žal ni dovolj, potreben bi bil velik in pravi mednarodni Haag. Najhujše pri tem pa je to, da takšne zločinske postopke pričakujemo tako v najpravičnejši obrambni vojni kot tudi v času po najpravičnejši zmagi. V tej točki ima zadrt pacifist prav: vprašanje je samo, kaj narediti.

Kot smo omenili, se je te težave zavedal že sv. Avguštin, nevoljni in depresivni zagovornik pravičnega vojskovanja. Po njegovem mora biti branilec tudi v najpravičnejši obrambi zgrožen nad ubijanjem, ki ga mora opraviti. V *Božji državi* podvomi o optimistični predpostavki, da so stvari tako in tako v redu, ker bo pravičen človek vodil samo pravične vojne. To namreč ne reši problema. »Če se spomni, da je človek«, bo ta pravični modrec »še bolj žaloval, ker mu je naložena nujnost pravičnih vojn; saj, če ne bi bili pravični, jih ne bi rabili voditi in tako vojn za modrece sploh ne bi bilo.« Pravičnežu je vojna naložena in to zaradi »zlobne nasprotne strani«. (*Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti…*). »A to zlobnost mora človek obžalovati (ker jo storijo ljudje) tudi takrat, kadar njena posledica ni nujnost vojskovanja. Zato naj vsakdo z bolečino premisli o tem zlu, ki je tako veliko, tako grozljivo, tako divje in naj prizna svojo bedo [*miseriam*]«. Z drugimi besedami, celo pravična samoobramba vodi v moralno bedo. Najhuje se je trkati po prsih zaradi pravičnosti lastnega vojskovanja: kdorkoli to zlo »ali trpi brez bolečine v prsih ali si ga samo zamišlja, je še veliko bolj beden, ko se zaradi tega vidi blaženega, saj je izgubil vsako ljudsko čustvenost.« (V izvirniku: »Haec itaque mala tarn

magna, tamhorrenda, tamtam saeua quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur; quisquis autem uel partitur ea sine animi dolore uel cogitat multo unique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdit sensum«).

To bi lahko imenovali paradoks pravičnega vojskovanja: celo »najpravičnejše« vojskovanje v samoobrambi je tako grozljivo, da je zadovoljstvo, da se pravično branimo, pogubno za našo človeškost. Tudi sv. Avguštin in bizantinski cerkveni očetje so omenjali obžalovanje pravičnih vojakov; ti so opisovali vojskovanje kot greh, za katerega je potrebno prositi odpuščanja. Vse to je obstajalo že pred novoveškim racionalističnim učenjem Suareza in de Vittorija o pravični vojni.

Vsako vojskovanje, tudi tisto najpravičnejše, od nekdaj ustvarja resne moralne dileme, med katerimi so mnoge nerešljive. Etik, ki verjame v res nerešljive moralne dileme, bi moral reči, da le-te vojno postavljajo v slab položaj: namreč, če jih vojna sistemsko povzroča, je moralno nedopustna. Prav tako je težko sprejeti situacije, v katerih so akterji stalno v skušnjavi, da naredijo dejanja iz kategorije »slabih, a razumljivih«, kot je bombardiranje Dresdna in Hirošime, ki vključujejo množično trpljenje nedolžnih. Preučimo povsem »banalen« primer: častnik pravične strani, ki ob vstopu v mesto ali del mesta, v katerem se še vedno nahajajo sovražni vojaki, pa tudi prebivalci niso na njegovi strani, lahko izbira med varnostjo za svoje vojake in življenjem sovražnih civilistov, zaradi česar se znajde v takšni nerešljivi dilemi. Če ne uniči naselja in v nastopu ne odredi predhodnega uničenja »možnega sovražnika«, izpostavi svoje vojake ognju iz vsake kleti in podstrešja. Z drugimi besedami, če vojakom, za katerih življenja je sam odgovoren, ukaže, da za vsako ceno varujejo civiliste, to je, da ne mečejo ročnih bomb v vsako klet, v katero vstopijo, jih mogoče pošlje v zanesljivo smrt. Po drugi strani pa bo, če odredi običajne ukrepe, končal kot morilec civilistov, ostarelih in otrok, skritih po kleteh. Karkoli stori, njegove roke vedno ostanejo umazane. Če ne prvič, pa enaindvajsetič. Pacifist lahko tako trdi, da je dejanje, ki ustvarja takšne dileme, nedopustno. Sam bi se kot umirjeni institucionalni pacifist zato zavzemal za okvir institucij, ki bodo končno prepovedale in onemogočile vojskovanje.

Seveda vsi filozofi ne verjamejo v nerešljive moralne dileme. V vsaki sporni situaciji bo med vrednostjo in obveznostmi ena potegnila kratko in to bo rešilo dilemo, pravijo njihovi kritiki. Na primer, kantovci pogosto trdijo, da so dolžnosti in obveznosti urejene hierarhično. Tipični kantovec bo v našem primeru trdil, da je prvenstvena častnikova dolžnost dolžnost do civilistov, ker so vojaki tako ali tako na pol obsojeni na smrt. Čeprav je ta dolžnost strahovito neugodna, mu jasno ukazuje, naj se vzdrži predhodnih akcij, ki so nevarne za sovražne civiliste in mu tako prepoveduje preventivno metanje bomb v kleti, kjer se mogoče nahajajo civilisti. Če nepravični vojaki iz kletnih zaklonišč s strojnicami ubijejo njegovo celo enoto, se lahko tolaži, da je opravil svojo dolžnost. Netipični kantovec bo trdil nasprotno, in sicer, da se ima pravična stran pravico zavarovati, četudi bodo za to plačali ostareli in otroci. Kakorkoli, moralna dilema se razblini.

Etiki konsekvencialisti, npr. utilitaristi, lahko podobno trdijo, da večje skupno dobro narekuje izbor postopkov in jih opravičuje. Če je zmaga nad agresorjem veliko dobro in če so zato potrebni vsi domači vojaki, potem je nujno ohraniti njihova življenja. Če vsi niso potrebni in so celo zamenljivi, ubijanje sovražnih civilistov pa ne prinaša nič dobrega, mora častnik svoje vojake žrtvovati. S tem, ko ena možnost predstavlja manjše zlo kot druga, njeno uresničevanje postaja dobro, celo obvezno. Utilitarist bi mi odgovoril, da je upravičen postopek do konca upravičen in tako od dileme ne ostane nič.

Kaj bi tukaj lahko in moral reči pacifist? Etik ki, kot Kant ali kot utilitarist, verjame, da so moralni spori rešljivi ter da moramo nazadnje enostavno izbrati najmanjše zlo, se sooča s tem, da so »manjša zla« v vojni pravzaprav neopisljiva groza (kot Hirošima ali uničenje Berlina). Tako se mora tudi on sklicevati na onemogočanje vojskovanja, kar je Kant, seveda, tudi delal. Z drugimi besedami, v situacijah, v katerih je »manjše zlo« razmeroma veliko in nesprejemljivo zlo, je vojskovanje nedopustno. Zdi se, da utišana alternativa ni nehala obstajati. Mogoče končni »poračun« ciljev in dolžnosti zares narekuje obilno žrtvovanje vojakov pravične strani, da bi se prizaneslo civilistom manj pravične ali nepravične strani. Vsekakor situacija, v kateri se žrtvuje nekaj tisoč mladih povsem nedolžnih ljudi ni niti vesela niti nevtralna. Nujno zlo ne preneha biti zelo slabo, ker je pač neizbežno, prav tako manjše zlo ne preneha biti slabo, ker je manjše. Četudi njegova prisotnost ne naredi dileme nerešljive, ustvari bolno izbiro, rezultat pa je zelo težko »prebavljiv«.

Dalje, zamislite si častnika, ki verjame v to, da višje načelo utiša nižje, ali da bolj pomemben cilj uspešno izriva manj pomembnega in pomislite, da častnik niti malo ne obžaluje tega, da je moral žrtvovati tisoč svojih vojakov. (Ali v obratni situaciji, nekaj sto sovražnih civilistov). Izgledal bi nečloveško. »To ni pravilno moralno obžalovanje«, bodo odgovorili trmasti kantovci in utilitaristi. Res je, da ni povsem moralno nevtralno, kot je na primer obžalovanje, da sem zamudil dobro večerjo. Kljub temu pa ima moralno dimenzijo, ki se je ne da izbrisati.

Zato lahko pacifist ponovi svoje prejšnjo priporočilo: glede na to, da vojna ustvarja situacije, v katerih je manjše zlo še vedno zelo veliko in moralno bolno, se mu je potrebno na široko ogniti. Tudi Kant je izpeljal takšen sklep in se odločil za pacifizem ustanov: cilj političnega razvoja je »večen mir«, institucionalno stanje, v katerem vojskovanje ne bo več mogoče. Vemo pa, katere so glavne ovire, ki stojijo pred uresničitvijo tega cilja.

IV Imperialni mir

Razprava pa s tem še ni končana. Ugledni ameriški filozof Thomas Nagel je objavil študijo »Problem globalne pravičnosti« (v *Philosophy and Public Affairs*, 2/2005), ki je sprožila ostre razprave, v njej pa se ukvarja z vprašanjem, kakšna globalna pravičnost je v našem svetu mogoča in zaželena. Pesimist, kakršen je tudi drugače, ponudi zdravilo precej grenkega okusa. Če že nismo pripravljeni zdravila poskusiti, je vredno vsaj prebrati njegovo recepturo.

Nagel verjame v naslednjo dilemo: ali svetovne politične institucije ali državništvo posamezne nacionalne države. To je njegova ostra, neusmiljena alternativa. Oprezno izjavlja, da mogoče liberalno in demokratično državništvo niti ni tako slabo, s čimer se postavlja ob bok številnim znanim kolegom, kot sta Rawls in Dworkin. Večji del njegove študije je sicer zelo premišljen dialog s sodelavci in z njihovimi filozofskimi stališči. Sam predlaga državništvo (imenuje ga »politična koncepcija«), ki bi bilo precej individualno in bi priznavalo ter se zavzemalo za temeljne človekove pravice. Seveda je rezultat dialoga precej pičel: državništvo zmaguje mnogim napakam navkljub. Nagel zaključi svojo študijo z neobveznim špekuliranjem o novi možnosti.

Če dostojne svetovne skupnosti ne moremo ustvariti niti z dogovarjanjem niti z ugovarjanjem, se nam to mogoče posreči s pomočjo Heglovega zvijačnega uma. Kaj če najbogatejše ali najbogatejša država osvoji svet? Če so te države demokratične, bodo morale tudi osvojenim državam na koncu ponuditi demokracijo. In tako bomo končali v pravičnem in demokratičnem svetovnem redu. Nagel verjame, da vodi »najverjetnejša pot do neke vrste globalne pravičnosti preko ustvarjanja očitno nepravičnih in protizakonitih globalnih struktur oblasti, ki bodo dopuščene zaradi interesa danes najmočnejših nacionalnih držav«. Kot so razmeroma pravične države ustvarjene z nasilnimi in protizakonitimi pobudami in revolucijami, neke v morju prelite nedolžne krvi, tako bi tudi pravičen mednarodni red verjetno lahko nastal iz »očitno nepravičnih in protizakonitih globalnih struktur«. In kot dober ameriški filozof se sklicuje na Hobbsa: pot od kaosa do pravičnosti vodi preko nepravičnosti.

Kako bi takšna rešitev konkretno izgledala? Najmočnejša svetovna država so ZDA, tako da bi »očitno nepravična globalna struktura« v stvarnosti bila neke vrste Bushevo cesarstvo. V njem bi ameriško gospodarstvo neusmiljeno izkoriščalo svetovno »periferijo«, ji vsiljevalo svoja pravila in le-ta menjalo, kot bi se ji zahotelo. »Globalni obseg pravičnosti se bo povečal samo preko procesov, ki v svetu s tem, ko vključujejo delujoče, a protizakonite institucije, najprej povečujejo nepravičnost«. Ko pa bodo narodi tudi te ustanove začeli ocenjevati z merili pravičnosti, »lahko upamo, da se bodo sčasoma preoblikovale«. In to je vse.

»In kaj nam priporočate?« lahko vprašamo Nagla. »Naj sedimo in čakamo, da nas kolonizirajo, da bodo naši pravnuki živeli v pravični svetovni skupnosti?« Težko bi odgovoril, da je na eni strani treba sprejeti Bushevo kolonizacijo, na drugi pa si prizadevati, da jo prevladamo. Takšen nasvet bi spominjal na nekdanjo Marxovo zgodbo o tem, kako morajo mali narodi iz napol fevdalnih skupnosti, kot je naša, z obema rokama sprejeti najbližji kolonizatorski kapitalizem, se tako vsaj dokopati do kapitalizma in si potem prizadevati, da ga prevladajo. Ali nam Nagel lahko zagotovi, da bo razvoj tekel v pravo smer? Če napačno izberemo, ne bodo otroci in otroci naših otrok nikoli dosegli zvezd. Celotna zgodba zveni še bolj čudno, če vzamemo v obzir Naglovo zagotovilo, da je državnost v redu in da svetovne skupnosti ne potrebujemo. Zakaj bi potem tvegali svojo neodvisnost za to, da bi jo dosegli? Mogoče Nagel misli, da tako ali tako nimamo izbire, ker velike ribe vedno in povsod jedo majhne.

Dobro, bi lahko odgovoril, čeprav ni konkretnega priporočila, kaj storiti, ker svet tako in tako ni pravičen, nam še vedno ostane upanje, da bi se stvari objektivno lahko obrnile na bolje ne glede na to, kako brezupno izgledajo. No, dosedanje izkušnje so pokazale, da je tveganje veliko. Stara komunistična generacija je verjela, da se je potrebno zla stalinizma v Srednji in Vzhodni Evropi rešiti, ker je to edini način do svetle komunistične prihodnosti. Stava je propadla. Kolikšna je verjetnost, da nas bo Bush odpeljal v kozmopolis in ne v kolonialno past? Mogoče enako majhna kot verjetnost, da bo Stalin narod odpeljal v human in pravičen socializem. In ne pozabimo, če se odločimo za Naglovo igro, zdaj ni smiselno krepiti svetovnih ustanov. Od Združenih narodov, Mednarodnega kazenskega sodišča in podobnih je treba dvigniti roke, ker kozmopolis ne bo nastal z njimi, ampak, kot bi rekla Hegel in Marx, z njihovo dialektično negacijo. Takšno zdravilo pa je podobno kemoterapiji in če nismo v skrajni stiski, je bolje, da ga ne vzamemo. Če to drži, je začetna Naglova napaka v izključenosti. Njegova trditev, da pot do zvezd poteka preko bushevskega trnja, je napačna. Mogoče je to zgolj ena od poti in še ta skrajno tvegana in nevarna. Verjetneje je, da je Nagel v svoji trilemi med vsemogočno svetovno državo, imperialnim mirom in anarhističnim westphalskim kaosom predvidel alternative. Da je predvidel vmesne stopnje med današnjim državništvom in možno svetovno skupnostjo. To pa nas vrača h Kantu.

V Kantovski odgovor: pacifizem ustanov

Kant je tisočletje in pol po Avreliju Avguštinu poskušal rešiti njegov paradoks: edina etično sprejemljiva situacija bo tista, v kateri bo vojskovanje postalo skoraj nemogoče, ker bo mednarodna skupnost tako urejena, da bo vojna preprosto postala zločin.

»Ta ideja uma o miroljubni, četudi še ne prijateljski, splošno veljavni skupnosti vseh narodov na Zemlji, ki lahko imajo medsebojno delujoče odnose, ni filantropsko (etično), temveč pravno načelo. Narava jih je vse skupaj (zaradi okrogle oblike svojega bivanja – kot *globus terraqueus*) obdala z določenimi mejami, ker pa je posedovanje zemlje, na katerem prebivalec Zemlje lahko živi, vselej mogoče misliti zgolj kot posedovanje dela določene celote, torej kot nekaj, do česar ima vsak enako izvorno pravico, so vsi narodi izvorno v skupnosti zemlje, vendar ne v pravni skupnosti posesti (*communio*) in s tem uporabe ali lastništva le-te, temveč v skupnosti možnega fizičnega vzajemnega delovanja (*commercium*), to je v splošno veljavnem odnosu drug do drugega, ki se drug drugemu ponujajo v menjavi in imajo pravico z drugim poskusiti, ne da bi se zato z njim zunanje upravičeno soočali kot s sovražnikom. To pravico, kolikor se nanaša na možno združitev vseh narodov glede nekaterih splošnih zakonov njihove možne menjave, lahko imenujemo pravica svetovnih državljanov (*ius cosmopoliticum*)«. Kako naj to razumemo? Pričnimo z analogijo: pravica skupnosti in držav do uporabe sile v samoobrambi je podobna pravici posameznika do samoobrambe in je na njej tudi utemeljena. Neomejena pravica posameznika pa nosi s seboj trajno tveganje podobno tistemu na Divjem zahodu: nepra-

vičnost, eskalacije in spore vseh z vsemi. Vendar je pravica skupnosti in držav do uporabe sile veliko bolj tvegana kot pravica posameznika do samoobrambe. Danes je pravica posameznika do samoobrambe precej bolj omejena, saj skrb za osebno varnost državljanov prevzemajo javne in državne institucije. Takšen prenos in prevzemanje odgovornosti je pomembna moralna pridobitev sodobne države in eden izmed temeljev upravičenosti državne avtoritete. Danes posamezniku nihče ne oporeka pravice do samoobrambe, vendar je ta močno omejena in odvisna od okoliščin. Medtem ko je bila včasih že žaljivka dovolj dober razlog za nasilno obrambo lastne časti, je danes, na primer, prepovedano resneje poškodovati vlomilca. (Na ravni ustanov so temu analogni primeri omejitev, ki jih skupnosti ali državi, ki se brani, postavljajo norme EU). V zvezi s pravico do samoobrambe je pomembnejša druga, prej omenjena točka, to je odvisnost od okoliščin. Normalni pravni red obravnava osebno samoobrambo kot redek in izjemen dogodek. Če se ne ukvarjate ravno z zločini ali zaščito, ne pričakujte, da boste morali braniti golo življenje in se zato na to najverjetneje tudi ne pripravljate. Ubijanje v samoobrambi je tudi za policijo izreden dogodek in škandal, ki je opravičljiv samo takrat, kadar je del situacije, ki je sama neupravičena in nedopustljiva. Če morajo državljani braniti svoja gola življenja, je odpovedal celotni institucionalni aparat. Če bi imeli analogni naddržavni aparat ustanov, ki bi delovale na podoben način, bi tudi vojskovanje postalo podobna eksotika. Samoobramba z vojno ne bi bila več tako normalna, kot je bila normalna osebna samoobramba na domačem pragu pred nekaj sto leti. Sodila bi v politično črno kroniko, in sicer kot izjemen primer, v katerem je odpovedal običajni mehanizem zaščite. Vprašanje moralne upravičenosti samoobrambe posameznika je s to institucionalizacijo spremenjeno: danes se o tem vprašanju razpravlja samo še v okviru »normalnega« konteksta državnih ustanov. Če je vojskovanje, celo tisto najpravičnejše, izvor stalnih nerešljivih moralnih sporov, bi morali narediti vse, da bi postalo nemogoče. Zato bi bil za našega pacifista v vsakem primeru del obveznosti glede povojne pravice institucionalno onemogočanje bodočih vojn. Organizacija Združenih narodov za to ni dovolj močna; svet potrebuje močnejša zdravila. Popolna institucionalizacija mednarodne varnosti v luči vojno-humanitarnega prava je edini način za rešitev Avguštinovega paradoksa.

Podobno je treba z institucionalizacijo spremeniti tudi vprašanje moralne upravičenosti samoobrambe države in skupnosti: o tem vprašanju se lahko razumno razpravlja samo v okviru »normalnejšega« in čvrstejšega institucionalnega konteksta, to je Združenih narodov kot močne svetovne skupnosti. Sodobno vojno-humanitarno pravo je pralik takšnega novega, več kot samo minimalnega razumevanja upravičenosti vojskovanja. Ker je to pravo krojeno za prihodnjo institucionalizirano varnost, je danes nepraktično in prezahtevno. Ker je vojna surov posel, pri katerem v glavnem ne gre brez krvavih rok, ga stroga načela in pravila vojskovanja skoraj onemogočajo. Po črki zakona bi vojak vedno moral razmišljati ali ukazi, ki jih je dobil, kršijo načela vojskovanja. Kar pa je, vsaj za povprečnega vojaka, pod stresom vojne nevarnosti skoraj nemogoče. Poveljnik bi z ujetniki moral postopati viteško in velikodušno ne glede na problematičnost situacije. V primeru tveganja bi moral biti pripravljen na to, da raje žrtvuje

svoje ljudi, kot pa da ogrozi življenje sovražnih civilistov. Ker gredo Ženevske konvencije na roko malim in slabotnim, gverili in narodnoosvobodilnim gibanjem, velike in močne vojske ne bi smele delovati s svojo polno močjo. Pa tudi male in slabotne ta pravila drastično omejujejo. Zdi se, kot da je v temelju sodobnega vojno-humanitarnega prava, »zapisana« neka še nedorečena minimalistična teorija samoobrambe, ki je zelo blizu čvrstemu pacifizmu. Čas je za njeno jasno formulacijo, da bi jo tako lahko primerjali z do sedaj obravnavanimi teorijami in ugotovili, katera je najboljša.

Zgradba ustanov, o kateri je sicer v drugačnem kontekstu, to je v *Teoriji pravičnosti* govoril Rawls, je zagotovo nujna in brez nje ne gre. Pa so zgolj ustanove dovolj? Verjetno ne. Noben globalni pravni sistem ne bo preprečil problemov, če se ne bo skupaj z zakoni spremenila tudi mentaliteta. Za uspešno politiko so potrebni tudi ustrezno razpoloženje in običaji: G. A. Cohen v knjigi z ironičnim naslovom *Če ste egalitarist, kako to da ste tako bogati?* govori o »etosu«, ampak na Hrvaškem bi morda lahko govorili o »običajnosti«. Brez moralnih prepričanj, navad in vrlin, brez splošnega etičnega sistema, ki podpira zakon, le-ta ostaja mrtva črka na papirju, kot je to od klasičnih marksistov spoznal Gramsci. (Sam Cohen v svoji knjigi podeli kompliment tradiciji krščanskega socializma: levičarski kristjani so v zadnjih dveh stoletjih pravilno opazili potrebo po preobrazbi v srcih ljudi). Tako ostajata odprti dve različici našega problema: prva, kako v državljanih prebuditi takšno mero mednarodne solidarnosti, ki bi spodbudila nastanek trdne globalne institucionalne organizacije in druga, kako to solidarnost okrepiti do stopnje, ki je potrebna, da bi takšna organizacija gladko delovala? S tem problemom se sreča vsaka demokratična skupnost, ki se ne more opreti na ideološke zapovedi. Mogoče lahko upamo na pojav pozitivne spirale.

Ne gre za izmišljeno utopijo. Kot prvi primer vzemimo delovanje EU-ja, ki kaže na to, da je članstvo v njej zelo zanesljiv faktor zagotavljanja miru: prvič, sama privlačnost bodočega članstva že veliko zaleže, ko pa si enkrat noter, je z vojskovanjem s sosedi konec. To potrjuje tudi dvostopenjska procedura, ki je posledica želje po miru že od samega začetka evropskega združevanja, ko je »Nikoli več vojne!« bil glavni motiv zanj. V prvi fazi mora kandidat rešiti vsa večja nesoglasja s svojimi sosedi, v drugi pa postane član in opusti že samo misel, da bi probleme, ki jih z njimi ima, reševal s silo. Uspešnost EU pri ohranjanju miru in pri vzpostavljanju miru na tistih področij, ki jih zasedajo države kandidatke, pričajo, da je danes edino gotovo jamstvo za mir pravzaprav obstoj naddržavnih ustanov, ki lahko precej ostro reagirajo na politiko posameznih držav, v tem primeru držav članic in kandidatk za članstvo. Te naddržavne ustanove, kot je v našem primeru EU, predstavljajo temeljno institucionalno strukturo, ki lahko prevzame obvezo jamčenja večnega miru. Bilo bi čudovito, če bi to lahko storile države same: lepo se dogovorijo in nastopi mir. Vendar nas zgodovina Evrope uči, da je v anarhičnem življenju celega kontinenta, sestavljenega iz razmeroma neodvisnih držav, več priložnosti za spore kot za mir. Brez skupne naddržavne organizacije pride do stalne negotovosti, mednarodnega Divjega zahoda. V takšni situaciji ima vsaka država preprosto dolžnost, da se oboroži in pripravi na vojskovanje, saj drugače svoje državljane pušča brez

obrambe. Vsako oboroževanje svojih sosedov pa dana država upravičeno vidi kot potencialno grožnjo, na katero mora odgovoriti s povečanjem lastne pripravljenosti. Za to rabi močno in pripravljeno vojsko, to je politično silo, formirano in izurjeno za vojskovanje na osnovi patriotizma in kulta heroja (ali na osnovi poveličevanja boga Marsa). Če pa se ji že samo zazdi, da ji nekdo preti, mora zadati prvi udarec, da tako zaščiti svoje državljane. Meja med agresivno reakcijo na to, kar vidi kot pretnjo in čisto samoobrambo se zelo hitro zabriše. Tako mora tudi osebno najbolj miroljuben politik voditi potencialno vojno politiko, če ne želi biti izdajalec. EU se je proti takšnim nevarnostim do sedaj izkazala za dovolj učinkovito.

WHICH ARMY IS PLANTING THE FLOWERS: ABOUT INADMISSIBILITY OF WAR AND BASIS OF INSTITUTIONAL PACIFISM

The paper proposes a concept of »institutional pacifism«, the view characterized by the following thesese: (a) any actual candidate for a just war can be only conditionally just, since contemporary wars systematically engenders morally unsolvable situations (either genuine deep dilemmas, or their epistemic equivalents, the practically unsolvable quandaries), therefore (b) making wars impossible is a task of paramount moral urgency. Since (c) »individualistic« pacifism is not viable nor stable, (d) the only alternative is construction of just global institutional structure which will make wars either impossible or totally exceptional. The bulk of the paper is dedicated to (a), and offers illustrations from recent history.

Keywords: just and unjust wars, individualistic pacifism, institutional pacifism.

Literatura

Avguštin, A. (2008). *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA* - editio Latina, De Civitate Dei contra Paganos libri XXII. Roma: Citta Nuova Editrice.

Cohen, G. A. (2001). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ferguson, N. (2007). *The War of the World, Twentieth Century Conflict and the Decline of the West*. London: Penguin.

Kant, I. (1797). *Die Metaphysik der Sitten*. Akademie Ausgabe, 6. zv. Berlin: Akademie Verlag, str. 203-494.

Nagel, T. (2005). "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs*, 33, št. 2.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rodin, D. (2005). *War and Self-Defence*. Oxford: Oxford University Press.

Walzer, M. (2006). *Just And Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*. Basic Books.