

IDEJA KLASIČNOG KOSMOPOLITIZMA: ARGUMENTI U PRILOG SVETSKE VLADE

Apstrakt: *Kosmopolitiska ideja o svetskoj vladi je ređe zastupana teza u teoriji međunarodnih odnosa. Još je Kant uputio takvoj ideji prigovor da vodi ili u anarhiju ili u bezdušni despotizam. Zbog toga je takav kosmopolitizam nazivao naivnim. Autor želi da ukaže na ozbiljnije nedostatke alternativnih teorija poput realizma, Kantove i Rolsove verzije državizma, kao i višeslojne sheme suvereniteta (multifunkcionalizma). Jedan od osnovnih problema realizma kao tradicionalne teorije jeste slučaj zatvorenikove dileme. Kantova verzija državizma je ili nekonzistentna, ili dozvoljava postojanje totalitarnih režima sa miroljubivom spoljnom politikom. S druge strane, Rolsovo tolerisanje pristojnih naroda predstavlja značajan ustupak realizmu. Ideji multifunkcionalizma nedostaje jedinstveni princip odlučivanja na globalnom planu. Na kraju teksta autor pokušava da pokaže kako ideja klasičnog kosmopolitizma može da izade na kraj sa Kantovim prigovorima, kao i da ukaže na glavnu prepreku za ostvarenje takve ideje.*

Cljučne reči: *klasični kosmopolitizam, realizam, zatvorenikova dilema, multifunkcionalizam, državizam, pristojni narodi.*

Današnja situacija u svetu, u pogledu međunarodnih odnosa, puna je licemerja. „Pristojni“ i „zapadni“ liberalni svet, pod izgovorom da štiti ljudska prava, pokušava na sve načine da zauzme kontrolu nad prirodnim resursima i zemljama koje traže ravnopravan tretman. U ime ljudskih prava, ista ta prava se krše. One zemlje koje im se protive nazivaju „nepristojnim“ („istočnim“) svetom¹. Treba reći da su ti „nepristojni“ narodi *zaista* nepristojni. Ali licemerje onih „pristojnih“ i „zapadnih“ daje prividni legitimitet vođama „nepristojnog“ i „istočnoga“ sveta da, pod izgovorom očuvanja nacionalnog identiteta, opstaju kao diktatori i anti-liberali. Na taj način, licemerje onih pristojnih otežava širenje liberalnih ideja u svetu. Međutim, ovakvo licemerje otkriva jednu pojavu, koju je uočio Kant, i koja je bitna za njegovu praktičku filozofiju: mi ipak posedu-

¹ Ova podela je uslovna, nisam je nigde našao, ali je razumljiva s obzirom da asocira na Rolsovu terminologiju i delimično na retoriku hladnog rata.

jemo određenu svest da bi mogao da postoji jedan pravedan međunarodni poredak. Sama činjenica da se „pristojni“ svet poziva na zaštitu ljudskih prava, u isto vreme kada ih baca pod tepih, pokazuje da postoji potreba za poretkom koji će takva prava istinski da štiti. Tako Kant piše: „Ovo poštovanje što ga svaka država odaje pojmu prava, bar rečima, dokazuje ipak da čovek poseduje jednu dublju, iako za sada pritajenu moralnu podlogu, koja će pobediti rđavi princip u njemu (a ovaj se ne može poreći) i dati mu nade da to očekuje od drugih. Jer inače ne bi države željne rata reč pravo uzimale u usta, osim da njome teraju šegu, kao što je galski knez izjavio: ‘Priroda je jačeg obdarila tom prednošću što mu se slabiji mora pokoravati’“ (Kant, 1995: 47). Dalje se Kant, u svome stilu, bavi transcendentnim pitanjem: kako je pravedan svetski poredak moguć?

Ipak, treba spomenuti jednu teoriju međunarodnih odnosa, koja se naziva *realizam*, a čije štetne posledice ukazuju na potrebu zasnivanja pravednijeg međunarodnog poretka. Realizam je tradicionalno stanovište u teoriji o međunarodnim odnosima koje smatra da je država jedini akter u tim odnosima i da sama odlučuje o tome da li će i na koji način da učestvuje u njima. Država je, na neki način, u prirodnom stanju prema ostalim državama, i dozvoljena su joj sva sredstva u borbi za opstanak na sceni svetske istorije. U takvom stanju pravednost je isključivo na strani jačeg, ili u krajnjoj liniji „istorijskog naroda“, koji u jednoj epohi ostvaruje napredak civilizacije (Hegel). Država ima pravo da objavi rat drugoj državi, i na takvu odluku je može navesti njen *politički rezon*. Ali, tu kao da postoji razlika između prirodnog stanja u kome se nalaze individue i onog u kome se nalaze države. Naime, individue su zavisne od postojanja društva i države te je onda država sa svojim institucijama, kao najefikasniji oblik regulisanja društvenih i međuljudskih odnosa, legitimna instanca koja sudi i presuđuje u tim odnosima. Nasuprot tome, država je po definiciji samodovoljna celina, te kao takva ne „duguje“ ništa za svoj opstanak nekoj višoj instanci. U slučaju spora između dve države ne postoji zemaljski sudija koji će ga razrešiti. To Hegel izražava rečima: „Odnos država prema državama je kolebljiv: ne postoji pretor koji vrši pomirenje; viši pretor je samo opći po sebi i za sebe bivstvujući duh, svjetski duh“ (Hegel, 1964: par. 339). Obično se smatra da je Vestfalski mirovni ugovor iz 1648. godine dokument koji izražava realističku poziciju. U njemu su države predstavljene

kao ekonomski samodovoljne i politički homogene jedinice, bez unutrašnjih podeljenosti (Buchanan, 2000: 701). U njemu se takođe našla ideja iz Augsburgskog mira iz 1555.godine u kome je država određivala koja će religija unutar nje biti podobna, po principu *cujus regio ejus religio* (2000: 703). Ono što je čuvalo svetski mir bila je činjenica da je više zemalja uvek bilo jače od jedne, tako da su postojali povoljni uslovi za prevenciju sukoba.

Ipak, posle strahota drugog svetskog rata, suverenitet države se ograničio u značajnoj meri: više nije dozvoljen rat prema sopstvenom nahođenju već samo u slučaju samoodbrane ili odbrane drugih zemalja od agresije; isto tako, ljudska prava unutar jedne države zaštićena su međunarodnim konvencijama (2000: 699-700). Zbog čega je načinjen taj pomak i da li je vremenski interval od Vestfalskog mira do Drugog svetskog rata bio nužan tok svetske istorije? Po svoj prilici jeste: države, koje se nalaze u prirodnom stanju ili koalicionim ugovorima sa drugim državama, uvek su u stanju primirja a ne trajnog mira. Na njih se, kao i na individue, može primeniti matrica tzv. „dileme zatvorenika“. Taj naziv je smislio američki matematičar Albert Taker, a ova vrsta igre se mnogo koristi za argumentaciju u političkoj teoriji i ekonomiji. To je igra koju igraju najmanje dva igrača koja se ne dogovaraju (izostaje uslov kooperativnosti). Ishod te igre je paradoksalan: sleđenje individualnih interesa, prema principima racionalnog egoizma, vodi kolektivno lošijem ishodu. Ovako formulisan ishod predstavlja direktan kontraprimer Smitovoj teoriji slobodne trgovine koja kaže da sleđenje individualnih interesa pospešuje opšte dobro. Može se navesti jedan primer iz duopola koji ilustruje matricu „zatvorenikove dileme“ (Stojanović, 2005: 408-409): dve firme, Pepsi i Koka-Kola, takmiče se na tržištu na kome ne smeju da se dogovaraju oko formiranja cene svojih proizvoda. Pretpostavka je da imaju proizvod istog kvaliteta (neka gazirana tečnost u limenci) i da će isključivo cena proizvoda odrediti potražnju. Postavlja se pitanje: kakvu cenu treba da formira svaka od te dve firme? Teoretičari igara bi rekli da svaka od njih treba da smanji cenu svojih proizvoda jer time izbegavaju najnepovoljniji ishod; isto tako, ako se konkurentska firma ponaša neracionalno i zadrži visoku cenu, tada će izgubiti kupce. Ali, sada nastaje problem: ako se obe firme budu ponašale racionalno i ako smanje cenu svojih proizvoda, tada će njihova zajednička zarada biti manja nego u slučaju da su se dogovarali.

U teoriji međunarodnih odnosa, primer „zatvorenikove dileme“ može se naći u stalnoj utakmici između velikih sila oko nuklearnog naoružanja, što je rezultovalo bacanjem atomske bombe i brojnim nuklearnim probama koje se i danas vrše. To dovodi do katastrofalnog uništavanja životne sredine a samim tim dovodi u pitanje i opstanak ljudske vrste na Zemlji. Isto tako, Drugi svetski rat je do krajnjih konsekvenci razvio paradoks zatvorenikove dileme. Stav da se države nalaze u prirodnom stanju bio je teorijski *background* fašizma. Tako Mussolini piše: „Kada savremeni svet ne bi bio svet divljih vukova koji poznajemo... mi bismo mogli odustati od našeg ratničkog vaspitanja“ (Mussolini, 1937: 96). Tako nas realistička pozicija vodi neželjenim rezultatima i treba je prevazići.

Klasični kosmopolitizam

Za ovu ideju se smatra da potiče od stoika i njihovog shvatanja čoveka kao građanina sveta. Zajedničko za sve ljude je da su racionalni i moralni subjekti, te iz takvih osobina sledi da imaju ista prava, bez obzira na njihovu rasnu i nacionalnu pripadnost. Ovo je tipično filozofska ideja, bez obzira na to što su je mnogi značajni antički filozofi (pre nastanka stoicizma) sa rezervom prihvatili. Tako, na primer, Platon zastupa ideju panhelenizma, smatrajući da moralni obziri u ratu važe samo za helenske države, jer je među njima svaki rat samo svađa koja se može razrešiti, dok za ostale narode (rase?), kao, na primer, Persijance, to nije slučaj. U svakom slučaju, nakon pojave stoicizma, ideja kosmopolitizma je naišla na širok prijem među filozofima (hrišćanstvo, učenje o *lumen naturale*, prosvetiteljstvo itd.). Sport je tipičan primer u kome projevava duh kosmopolitizma. Primera radi, osnovni slogan svetske šahovske organizacije jeste *gens una sumus*. Prema takvoj teoriji ljudi se mogu podeliti na dobre ili loše s obzirom na zasluge, a ne shodno njihovom poreklu, rasi, nacionalnoj pripadnosti itd.

Izgleda sasvim prirodno da jedan filozof liberalizma prigrlj ovakvu ideju. Jer, za njega je bitno očuvati jednake slobode i prava za sve individue u jednom društvu. Ipak, mnogi proliberalistički mislioci smatrali su da klasični kosmopolitizam u teoriji međunarodnih odnosa teško može da ostvari svoj cilj. Jer, prema takvoj teoriji treba da postoji *svetska vlada* koja će u sebi imati i izvršnu vlast,

tj. imaće tu moć da neliberalne zemlje prinudi na poštovanje liberalističkih načela. Tu je čak otvoreno pitanje da li treba uopšte da postoje današnje države. U svakom slučaju, njihova vrednost bila bi isključivo funkcionalna. Današnje države u ideji klasičnog kosmopolitizma imale bi ulogu današnjih opština u jednoj liberalnoj državi. I svaka od njih bi morala da poštuje liberalističke kriterijume.

Isto tako, ideja o svetskoj vladi može da posluži kao rešenje „zatvorenikove dileme“ na planu međunarodnih odnosa. Tako bismo umesto Hegelovog svetskog duha imali pretora oličenog u međunarodnim institucijama, koje bi svojim efikasnim radom garantovale večni mir i ostvarenje liberalnih principa.

Ipak, može se postaviti pitanje: zbog čega su mnogi filozofi, počev od Kanta, kritikovali ovakvu ideju kao antiliberalnu? To je zbog toga što su smatrali da će takva vlada, koja bi imala ingerencije izvršne vlasti nad planetom Zemljom, biti ili totalitarna, ili će biti bez dovoljno moći da ostvari kontrolu nad svima. Isto tako, ona bi u značajnoj meri ograničavala suverenitet jedne države, jer bi dopuštala mogućnost intervencije. Time bi se narušavala autonomija i moralni subjektivitet jedne zemlje: u krajnjoj liniji, antiliberalna država bi mogla da se razdržavi. Takođe ova doktrina kao da zanemaruje činjenicu da postoje nacionalne države i ljudi koji svoj nacionalni identitet doživljavaju toliko ozbiljno da se mnogo sigurnije osećaju u prisustvu sunarodnika negoli u prisustvu stranaca. Oni imaju zajednički jezik, veru, uzajamne simpatije, sećanje na istorijske događaje u prošlosti itd., a sve to utiče na vrednovanje ljudi. Ako bi mogli da biraju između dvojice ljudi koji imaju isti CV, a koji se razlikuju samo po nacionalnoj pripadnosti, oni bi po svoj prilici dali posao svome sunarodniku (u našoj zemlji zasigurno i saplemeniku). Na kraju krajeva, i sportska takmičenja se mogu tumačiti na određeni način, drugačiji od onog koji je ranije pomenut: navijači se dele u tabore i osećaju animozitet prema protivničkoj grupi. Pristranost je osnovna odlika njihovog ponašanja. Kada današnja veoma slaba ekipa „Crvene Zvezde“ igra sa uvek jakim ekipom „Milana“, „Zvezdini“ navijači bodre svoj tim bez obzira što protivnička ekipa trenutno igra bolji fudbal. Aplaudiraju svojim prosečnim igračima, a zvižde prvoklasnim samo zato što su oni prvi „njihovi“. Isto tako, njih vezuje zajedničko sećanje na „Zvezdu“ iz 1991. godine kada je pobeđivala najjače timove sveta.

Iz svega ovoga sledilo bi da je ideja o svetskoj vladi ili nemoralna ili utopijska. Da li se može izaći na kraj sa ovakvim prigovorima? Mislim da može. Razlozi zbog čega tako mislim biće dati u zaključnom razmatranju nakon što se pregledaju i ostale alternative.

Kantov „tvrđi“ i Rolsov „meki“ državizam

Kantova pozicija, u izvesnom smislu, bliska je sa idejom Vestfalskog mira (Stupar, M., „Nation-State-Centered Sovereignty, World Order and Globalization“, unpublished, p.4), ali mu dodaje jednu moralnu dimenziju. Po njemu, potpuno je nedopustivo nasilno se mešati u unutrašnje poslove jedne zemlje ili je osvajati, jer nijedna država nije svojina (*patrimonium*) već jedna moralna institucija (Kant, 1995: 28). I kao što je prema trećoj formulaciji kategoričkog imperativa nemoralno iskorištavati ljude isključivo kao sredstvo, to je nedopustivo i kada je reč o državama. Time bi se poništila moralna autonomija jedne države koja predstavlja zajednicu ljudi, tj. moralnih delatnika. Naime, Kant dopušta mešanje u unutrašnje poslove jedne države samo onda kada unutar nje postoji razdor: tada za njega postoje dve države u jednoj i legitimno je podržati jednu od strana; ali, to je moguće *tek kada se unutrašnji sukob u jednoj zemlji razreši* (1995: 31-32). U protivnom, „uplitanje spoljašnjih sila značilo bi povredu prava jednog ni od kog zavisnog naroda koji se samo bori sa svojom unutrašnjom bolešću, a to bi baš predstavljalo skandal i ugrožavalo bi samostalnost svih država“ (1995: 32). Za Kanta, kao kasnije i za Hegela, ne postoji neki nezavisni sudija koji će razrešavati sporove među državama. Tako on na istom mestu piše: „Nijedna država ne sme se nasilno mešati u ustav i vladavinu druge. Jer šta joj može dati pravo na to? Zar možda skandal kojim jedna država sablažnjava druge? Ta naprotiv, to može da posluži kao opomena, jer daje primer golemih nevolja što ih je na se navukao jedan narod svojim bezakonjem. I uopšte, rđav primer što ga jedna slobodna osoba daje drugoj (*scandallum acceptum*) ne znači povredu“ (1995: 31). Ipak, ovakva koncepcija kao da koristi pogrešnu analogiju između individue i države, što može voditi anti-liberalnim posledicama. Jer, država je, za razliku od pojedinca, zajednica ljudi, te je samim tim moguće da jedan deo njih trpi nepravdu u jednom totalitarnom sistemu. Moguće je zamisliti da takav režim vodi miroljubivi-

vu spoljnu politiku a da ne predstavlja nikakvu smetnju na međunarodnom planu. Tada Kantova teorija teško da bi mogla dati dobar savet kako da se pomogne taocima jedne takve neagresivne kriminalitije. Kant bi verovatno pokušao da izađe na kraj sa ovakvim priговорom tvrdeći da se u takvom poretku ne bi mogao postići večni (trajni) mir, tj. „kraj svih razmirica“ (1995: 27), već samo primirje koje je kratkog daha. Jer, za Kanta je jedan od uslova mogućnosti večnoga mira to da svaka država ima republikanski ustav (za njega je to ustav u kome je zakonodavna vlast odvojena od izvršne), a on kao takav štiti osnovne slobode i prava svih ljudi (1995: 38). Despot-ski sistemi kao da bi izazivali podozrenje kod zemalja sa republikanskim ustavom i time predstavljali smetnju za uspostavljanje večnoga mira. Oni su na neki način slični lažovima na koje obični ljudi teško da mogu da se oslone. Isto tako, teško je naći primer države sa despotskim ustavom koja nije agresivna: despotske vlasti veoma malo brinu za saglasnost svojih građana i lako donose odluke o ulasku u rat sa drugim državama. Za države koje imaju despotski ustav „rat je najprostija stvar na svetu. Jer tamo vrhovna glava nije drug u državi nego sopstvenik države, te on zbog rata ne trpi ni najmanje nestašice na svojim gozbama i u lovu, u dvorcima i na dvorskim svečanostima, i sl. Stoga on može da zaključi rat i zbog najmanjih trica, kao kakav veseli izlet, a radi pristojnosti, ravnodušno će pre-pustiti njegovo opravdanje diplomatskom koru koji je u svako vreme na to spreman“ (1995: 41). Takve zemlje su za Kanta nepravedne čak i u prirodnom stanju (iako je i on svestan da to zvuči kao pleonazam), jer svojim delovanjem (npr. kršenjem međunarodnih ugovora) onemogućavaju postizanje trajnog mira (1993: 150-151). Zbog toga ostale države imaju prava da se ujedine protiv agresivne despotije, štaviše, njeno postojanje kao da učvršćuje jedinstvo među državama sa republikanskim ustavom.

Isto tako, prema trećem članu večnoga mira, svaka država imala bi dužnost da pruža svakom strancu gostoprimitstvo (1995: 51). Na taj način bi međunarodni poredak u kome bi se garantovao večni mir poštovao osnovne principe liberalizma. Ali, ono što je sporno u Kantovom slučaju jeste način na koji se to postiže, a time se bavi drugi član *Večnoga mira*. Po njemu, „međunarodno pravo treba da se zasniva na federalizmu slobodnih država“ (1995: 44) tj. na jednom savezu naroda, njihovom ugovoru o miru (*foedus pacificum*). U real-

nim okvirima, tome bi mogli doprineti moćni narodi koji bi imali republikanski ustav, i samim tim miroljubivu međunarodnu politiku (1995: 48).

Ipak, duh Vestfalskog mira provejava Kantovom političkom filozofijom. Jer, apsolutni suverenitet jedne države je neprikosnoven, i za postizanje večnoga mira moćni i prosvječeni narodi moraju da upotrebe ograničena sredstva da bi ubedili države sa despotskim ustavom da promene svoj oblik upravljanja. Prosvječeni narodi svojim pozitivnim vladanjem na neki način ubeđuju neprosvećene da promene svoj pogled na svet, ali nemaju legitimitet da ih silom nateraju na promene. Oni bi na to imali pravo samo kada bi despotske zemlje pokazivale agresivne namere, ali takva veza između despotizma i ratoborne međunarodne politike više liči na empirijsku generalizaciju i čudno je što je Kant, koji se rukovodio apriornim načelima, uopšte prihvatio takav stav. Štaviše, moguće je da se unutar jedne zemlje krše ljudska i manjinska prava a da se, zbog političke slabosti manjina, takvo nasilje ne pretvori u građanski rat. Tada bi kantovski nastrojene prosvječene republike samo mogle da nemo posmatraju „primer golemih nevolja što ih je na se navukao jedan narod svojim bezakonjem“. Naravno, ovde bi Kant mogao da odgovori da takvo stanje ne ugrožava trajni mir, jer pomenute despotije nisu agresivne a isto tako u njima ne bukti građanski rat (već „samo“ sporadična kršenja ljudskih prava). Ali, tada Kant ne bi bio Kant. Jer, sa jedne strane bi napustio svoja deontološka uverenja, a s druge bi upao u očiglednu kontradikciju. Naime, ispostavilo bi se da je moguće postići trajni mir i kada bi postojale države sa despotskim ustavom, a to je ono što prvi član *Večnoga mira* ne dozvoljava. Smatram da je ovo razlog koji je naveo Rolsa i ostale liberalne da krenu drugačijim putem.

Isto tako, Kantova slika večnoga mira podseća na stanje prestabilirane harmonije, koje više zavisi od božanske promisli, negoli od aktivnog učestvovanja prosvješćenih zemalja na međunarodnoj sceni. Baš zbog ove mekoće Hegel je kritikovao Kantovu koncepciju večnoga mira kao idealističku teoriju, čije je ostvarenje podložno slučajnostima jer „pretpostavlja suglasnost država, koja bi se osniivala na moralnim, religioznim ili drugim temeljima i obzirima, uopće uvijek na posebnim suverenim voljama, a na taj način ostala bi opterećena slučajnostima“ (Hegel, 1964: par. 333). Ideja o večnom

miru tako ostaje samo jedan nalog (*treba da*). Ako je tako, tj. ako Kantova koncepcija predstavlja samo jedan nalog, i ako se ne prihvati ideja o svetskoj vladi, onda se spor među državama može rešiti samo ratom: pomoću njega „država održava običajnosno zdravlje naroda“ u „njihovoj indiferenciji spram učvršćivanja konačnih određenja kao što kretanje vjetrova čuva more od truleža u koji bi ga stavilo trajno mirovanje, kao što bi i narode stavio u nj trajni ili čak vječni mir“ (1964: član 324). Hegelova pozicija je dosledno sprovedeni realizam.

Iz svega ovoga se vidi da je vestfalska teza o apsolutnom suverenitetu država osnovna prepreka za ostvarenje i garanciju večnoga mira. Zbog toga je Džon Rols pokušao da Kantov „jaki“ državizam (*thick statism*) zameni svojom verzijom „mekoga“ državizma (*thin statism*).

U svom *Pravu naroda* Rols je pokušao da svoje liberalističke principe proširi na teren međunarodnih odnosa (Rols, 2003: 20). Njegova se koncepcija u značajnoj meri razlikuje od Kantove (iako je za sebe smatrao da je kantovac) i više odgovara paradigmi povelje UN nego li vestfalskoj paradigmi. Jer, prema njegovoj koncepciji suverenitet jedne države je smanjen u izvesnoj meri: država ima pravo da vodi rat samo u slučaju samoodbrane ili u ozbiljnim slučajevima intervencije da bi se zaštitila ljudska prava; država je takođe dužna da poštuje osnovna ljudska prava i slobode. Da bi podvukao razliku u odnosu na vestfalsku paradigmu Rols umesto pojma države koristi pojam „narod“ da označi jedinog legitimnog aktera u međunarodnim odnosima (2003: 40). Narodi predstavljaju organizovane grupe koje imaju svoju sopstvenu državu ali koje nemaju tradicionalno shvaćeni suverenitet. Oni su takođe shvaćeni kao moralni delatnici (Buchanan, 2000: 699). Kao takvi oni učestvuju u izglasavanju prava naroda. Rols taj proces smatra analognim procesu u kome individue izglasavaju državno uređenje. To je druga sesija glasanja u kome se liberalna koncepcija proširuje na pravo naroda. U njoj su učesnici racionalni predstavnici liberalnih naroda (Rols, 2003: 48) koji se nalaze pod velom neznanja (*the veil of ignorance*) tj. nije im poznat obim njihovog prirodnog bogatstva niti nivo ekonomskog razvoja itd. Oni lako dolaze do preklapajućeg konsenzusa (*overlapping consensus*), iako bi se možda načelno mogle uočiti izvesne teškoće. Tako, na primer, može se postaviti pitanje: da li je mogući potpuni

konsenzus između Holandije i Švedske? Holandija je svetionik liberalizma dok se za Švedsku može reći da krši ljudska prava zabranjujući prostituciju itd. Slično Kantu, Rols smatra da su liberalni narodi u kojima postoji ustavna demokratija miroljubivi i, kada bi samo oni postojali, večni mir bi lako bio ostvaren. Ali ono što Rolsovu teoriju čini novom i intrigantnom jeste uvođenje pojmova „pristojni“ (*decent*) i „nepristojni“ (*outlaw*) narodi. Time Rols kao da čini zaokret u odnosu na Kanta, za koga je svaka država autonomna celina. Za Kanta ne postoje „pravedni“ ratovi (osim u slučaju samoodbrane) i pravedne intervencije, dok je kod Rolsa to slučaj. Prema Rolsu, pristojni narodi zaslužuju da budu uvršteni kao ravnopravni partneri u međunarodnim odnosima i svaka liberalna država je dužna da ih toleriše. Time bi se sesija u kojoj se izglasava pravo naroda proširila i na predstavnike pristojnih naroda. S druge strane, nepristojni narodi su izvan zakona. Ali, treba videti zbog čega je to tako i po čemu se to pristojni narodi razlikuju od liberalnih i nepristojnih.

Pre svega, prevod reči *decent* sa „pristojan“ je delimično konfuzan. Pomalo podseća na pravila bontona. Mnogi tirani su bili (i dan-danas jesu) mondenski tipovi sa prefinjenim ukusom i smislom za umetnost. Ali, svi oni su bili izopačeni. Iz toga bi se moglo zaključiti da su pristojni narodi oni koji su „neizopačeni“². Rols kao primer pristojnog naroda uzima zamišljenu državu „Kazanistan“. To je država u kojoj je favorizovana islamska religija (svetovna i duhovna vlast su spojene) i u kojoj pravni sistem sadrži „pristojnu konsultativnu hijerarhiju“ (2003: 96). U Kazanistanu se poštuju osnovna ljudska prava kao što su „sloboda od ropstva i potčinjenosti, sloboda (ali ne jednaka sloboda) savesti i sigurnost etničkih grupa od masovnog ubijanja i genocida“ (2003: 105). Isto tako, u njoj se tolerišu i ostale religije, iako se jedna od njih favorizuje. Ono što pristojni narodi nemaju jeste ustavna demokratija: u njoj ne važi liberalno-demokratski princip „jedna ličnost – jedan glas“, tako da npr. žene i pripadnici nacionalnih manjina ne mogu direktno učestvovati u donošenju političkih odluka niti obavljati određene političke funkcije (iako mogu zauzimati visoke položaje u vojsci). Ipak, takvo uređenje je konsultativno jer uzima u obzir različita mišljenja koja individue, doduše ne direktno već preko grupa koje ih predstavljaju, mogu da predoče vlastima i da time utiču na donošenje političkih

² Sugestija profesora Aleksandra Pavkovića.

odluka. Isto tako, vladajuća elita u Kazanistanu može određivati prioritete, tj. ona poseduje koncepciju najvišeg dobra (što nije slučaj sa liberalnim narodima), koja se ne mora nužno podudarati sa prioritetima manjina, ali koje te manjine mogu da razumeju i da prihvate. Iz ovoga se može videti da pristojni narodi poštuju elementarna ljudska prava, iako ne i sva ona prava kojima bi se zadovoljili mnogi liberali, i da su prijemčivi za vođenje miroljubive međunarodne politike. Rols je verovao, slično Kantu, da će „pristojno društvo, kada mu liberalni narodi ukažu dužno poštovanje, tokom vremena najverovatnije shvatiti prednosti liberalnih institucija i samostalno preduzeti korake da i samo postane liberalnije“ (2003: 85).

Što se tiče nepristojnih naroda, u smislu onih koji su izvan zakona, na njih je legitimno vršiti pritisak i, u krajnjoj liniji, voditi rat – ali samo u cilju odbrane i pokušaja da se takvi narodi preobrate. Jer, liberalni i pristojni narodi, pa čak i prosvećeni apsolutizmi (uređenja u kojima hijerarhija nije konsultativna) jesu miroljubivi. Ono što jedan narod čini nepristojnim jeste njihova agresivnost, tj. spremnost da se uđe u rat iz čisto utilitarnih pobuda (2003: 120), kao i nepoštovanje minimalnih principa liberalizma u unutrašnjoj politici. Cilj pravednog rata prema nepristojnim narodima jeste da oni dožive katastrofu, a ne da budu porobljeni.

Tako se Rolsova pozicija može opisati kao „umereni realizam ili umereni liberalizam“ (Stupar, „Svetski poredak, globalizacija i pitanje suvereniteta“, rukopis, str. 283): s jedne strane, ona se zalaže za ostvarenje pravednog međunarodnog poretka u kome bi bili ispostovani principi liberalizma; s druge strane, ona uzima u obzir realnu okolnost da postoje narodi koji suspenduju neke liberalističke principe ali poštuju one ključne i koji su spremni na saradnju. Upravo zbog ovakvog dualizma Rolsova pozicija može se napadati sa više strana: predstavnici realizma i vestfalske paradigme mogli bi tvrditi da je podela na pristojne i nepristojne narode čista besmislica, jer ne postoji zemaljski sudija koji bi mogao da odluči na čijoj strani je pravda; s druge strane, dosledni liberali kritikovali bi ga smatrajući da njegovo tolerisanje pristojnih naroda predstavlja izdaju (*betrayal*) liberalizma. Ovde ću se pozabaviti drugom vrstom prigovora. Naime, liberali podržavaju Rolsov obračun sa nepristojnim narodima, ali ono što mu zameraju jeste njegovo tolerisanje pristojnih naroda, koji unutar svojih država uskraćuju određenoj populaciji

učešće u političkom životu, pa čak i slobodu izražavanja (prosvećeni apsolutizam). U takvim društvima nije ispoštovan princip jednakih šansi, jedan od osnovnih liberalnih principa. Rols je pokušao da napravi analogiju između *Političkog liberalizma* – u kome individue, koje poseduju različite „razložne sveobuhvatne doktrine“, izglasavaju pravedno državno uređenje – i *Prava naroda*, u kome legitimni predstavnici naroda glasaju za pravedan međunarodni poredak. U prvom slučaju, do uspešnog izglasavanja dolazi se uz pomoć „preklapajućeg konsenzusa“. Naime, liberalizam, za razliku od totalitarnih ideologija, smatra da postoje mnoge razložne koncepcije dobra i da one pripadaju sferi privatnog, te da država nema nikakav legitimitet da nameće svojim građanima isključivo jednu viziju (kao što je to npr. slučaj u Platonovoj *Državi*). Ljudi u privatnoj sferi mogu da se razlikuju u pogledu svoga životnog stila, shvatanja dobrog života itd. Ipak, u sferi političkog je moguće doći do preklapajućeg konsenzusa. U toj sferi se reguliše „osnovni okvir života društva – same osnove naše egzistencije – i utvrđuju fundamentalni uslovi političke i društvene saradnje“ (Rols, 1998: 175). Takve političke vrednosti su izražene u *Teoriji pravde*: jednake političke i građanske slobode, princip jednakih šansi, društvene osnove međusobnog poštovanja građana itd. Dakle, predmet preklapajućeg konsenzusa je politička koncepcija pravde (1998: 184). Tako se može pokazati da je moguće liberalno državno uređenje u kome postoji „pluralizam razložnih doktrina“. Ali, da li se na analogan način može uspostaviti pravo naroda? Neki filozofi su smatrali da je pogrešno praviti analogiju između *Političkog liberalizma* i *Prava naroda* tj. između prve izvorne pozicije, u kojoj glasaju individue, i druge sesije u kojoj glasaju predstavnici naroda. Jer, različitosti među ljudima dopuštene su u sferi privatnog, ali ne i u sferi političkog. A upravo se u sferi političkog, i jedino u njoj, odvija druga sesija. Iz tog razloga, predstavnici liberalnih naroda ne bi smeli da tolerišu sveobuhvatne razložne doktrine pristojnih naroda, jer one zastupaju neke antiliberalne principe (Kok-Chor Tan, 1998: 283). Ako bi to činili, mogli bi se optužiti za nekonzistentnost. Pristojni narodi krše neke osnovne principe liberalizma jer, pored toga što su nedemokratski, favorizuju jednu koncepciju dobra, tj. u sferu političkog ubacuju ono što u liberalnom društvu pripada sferi privatnog (religija, pogled na svet, životni stil itd.). Na taj način Rolsova pozicija dopušta kohabitaciju protivreč-

nih pozicija u sferi političkog. Isto tako, može se postaviti pitanje: da li su predstavnici pristojnih naroda njihovi legitimni predstavnici? Jer, ako su takva društva nedemokratska, pa čak i takva da je u njima nejednako pravo izražavanja mišljenja, kako onda možemo biti sigurni da ih podržavaju oni kojima su ta prava uskraćena? (1998: 286-287). Sama činjenica da takve države favorizuju jednu koncepciju dobra ukazuje na mogućnost postojanja mnoštva nezadovoljnih građana koji ne preferiraju iste prioritete, već ih tolerišu jer su na to prinuđeni, i jer je takvo kršenje na granici podnošljivosti. Isto tako, kod pristojnih naroda ne postoje adekvatni mehanizmi kojima bi se njihova prilično ne-liberalna običajnost mogla promeniti. Jer, ta promena zavisi isključivo od pristanka njihovih vladara, kojima po svoj prilici to nije u interesu, i koji, takođe, imaju moć cenzure nad domaćim medijima, pomoću koje mogu da sprečavaju progresivan upliv informacija koje dolaze iz liberalnih zemalja. Čini se da je emigracija (1998: 293) jedina alternativa za pripadnike pristojnih naroda koji ne dele iste razložne sveobuhvatne doktrine sa pripadnicima vladajuće elite u svojoj zemlji. Ali, tolerisanje takvog indirektnog proterivanja takođe nije u skladu sa principima liberalizma. Ono što je sigurno jeste da jedan Zakon individua (*law of persons*) ne bi prihvatio takve principe Zakona naroda (*law of peoples*). Time se sa liberalističkog aspekta dovodi u pitanje opravdanost druge sesije glasanja. Ako se Rolsova pozicija protumači u gore navedenom smislu, onda ona na neki način kolabira u nacionalizam. Jer, predstavnici pristojnih naroda mogu se shvatiti i kao predstavnici favorizovanih nacija. Rolsova pozicija je održiva jedino ukoliko se pretpostavi da su pristojni narodi „politički homogeni, jednolični akteri, bez unutrašnjih političkih različitosti“ (Buchanan, 2000: 701), a to je bitna pretpostavka vestfalske paradigme. Bjukenan je naziva „pretpostavka političke homogenosti“ (2000: 716). Kao takva, ona je zastarela. Jer, činjenica je da se najveći broj država razlikuje u pogledu svog etničkog sastava i da u njima postoje političke podele. Rolsova koncepcija ne može da objasni konflikte unutar same države. Iz toga sledi da njegova pozicija ne može da objasni danas veoma aktuelne fenomene kao što je npr. secesija, tj. pravo etničkih grupa na samoopredeljenje (*self-determination*). On dopušta ono što se može nazvati dekolonizacija, tj. samoopredeljenje naroda koji je u prošlosti bio nepravedno i nasilno pripojen drugoj državi i koji u sadašnjosti traži

da vrati svoju nezavisnost. Ali, on ne može da objasni pravo na samoopredeljenje etničkih grupa, nacionalnih manjina ili domorodačkih grupa koje pre pokušaja secesije nisu imale svoju državu (tzv. rekurzivna secesija). Ako se uzme u obzir da je, u ovom svetu, pretpostavka o političkoj homogenosti jednog naroda više izuzetak nego pravilo, tada mislioci liberalizma moraju da se zainteresuju za sudbinu one populacije koja u pristojnim državama ne poseduje ista prava kao pripadnici vladajuće sveobuhvatne doktrine. Tada je način da se njihova prava zaštite ili promena ustava (revolucija), u kojoj bi se pristojni narodi preobratali u liberalne ili, u krajnjoj liniji (kada se sve ostale mogućnosti isprobaju), pravo na samoopredeljenje ugroženih manjina kao lek za razrešenje unutardržavnog konflikta (tzv. remedijska teorija secesije).³

Iz svega ovoga može se videti da Rolsova pozicija ima velike probleme da spase principe liberalizma na međunarodnom planu. Ona predstavlja izvestan pomak u odnosu na Kantovu koncepciju, jer nalaže veći stepen poštovanja ljudskih prava, ali se suočava sa velikim problemima kada toleriše pristojne narode (o sličnostima i razlikama dveju teorija videti: Stupar, 2005: 9-25). Takva teza o tolerisanju pristojnih naroda počiva na vestfalskoj pretpostavci o političkoj homogenosti naroda. Ova pretpostavka ne odnosi se na naš današnji svet. Ona se odnosi na „iščeznuli Vestfalski svet“ (*vanished Westphalian World*).

Ideja multifunkcionalnog suvereniteta

Nakon ovih razmatranja, mogu se postaviti pitanja: kakva je današnja paradigma, ukoliko nije vestfalska? Da li se u njoj mogu uspostaviti liberalistički principi?

Rolsovi kritičari došli su na ideju da države ne moraju biti jedini akteri na međunarodnoj političkoj sceni, te da njihov suverenitet nije apsolutan. Korak prema toj ideji načinio je sam Rols, smatrajući da države ne treba da imaju tradicionalno shvaćeni apsolutni suverenitet nad jednim određenim stanovništvom koje se nalazi na određenoj teritoriji. Današnja situacija pokazuje da postoje različite ne-državne institucije koje predstavljaju političke faktore moćnije od

³ O teorijama secesije, v. Pavković, 2006.

mnogih država (Stupar, „Nation-State-Centered Sovereignty, World Order and Globalization“, unpublished, p.7). To je posledica procesa globalizacije i razvoja tehnologije. Mnoge međunarodne institucije u određenim oblastima koje se tiču ljudskih prava poseduju veći autoritet od jedne države. Kao primer za to mogu da posluže međunarodna organizacija za zaštitu intelektualne svojine, Crveni Krst, Haški tribunal, MMF itd. Ingerencije ovih institucija protežu se izvan okvira jedne države. Isto tako, postoji veliki broj pitanja koja se tiču svih ljudi na planeti, a ne samo države na čijoj se teritoriji određeni procesi dešavaju. Takva su pitanja zaštite životne sredine, nuklearnog naoružanja, međunarodnog tržišta, tj. „globalne ekonomske pravde“ itd. S obzirom da su svi ljudi zainteresovani za takva pitanja, oni imaju pravo i da na određeni način utiču na donošenje političkih odluka koje bi rešavale ovakve probleme. Ovakvi slučajevi, u normativnom smislu, podrivaju „konvencionalno insistiranje na apsolutnoj državnoj autonomiji“ (Pogge, 1992: 66). Oni pokazuju da „izgleda da postoji dobar razlog da se dužnosti upravljanja podele pre na funkcionalnoj negoli na teritorijalnoj osnovi“ (Kuper, 2000: 657). Time bi se srušio „kult teritorijalnog suvereniteta“ (2000: 657). Na taj način bi se bolje zaštitila ljudska prava, jer je ranije pokazano da druga sesija glasanja prava naroda, u kojoj bi predstavnici naroda (tj. grupa organizovanih u jednoj državi) bili jedini međunarodni akteri, nedovoljna. Za ostvarenje principa liberalizma dovoljna je prva sesija u kojoj glasaju individue. Tako Zakon naroda biva zamenjen kosmopolitskim Zakonom individua (2000: 667). Isto tako, Poge u svojoj verziji „institucionalnog moralnog kosmopolitizma“ pokazuje da individue, kroz učestvovanje u radu međunarodnih institucija, imaju moralnu odgovornost za njihovo ponašanje (Pogge, 1992: 51). Tako, na primer, strana koja ne učestvuje u robovlasničkom odnosu ipak poseduje, pored negativne dužnosti da ne porobljava, takođe i pozitivnu dužnost da zaštiti i oslobodi (preko institucija u čijem radu učestvuje) druge ljude od robovanja. Iz tih razloga je i siromaštvo trećeg sveta nešto što se tiče i onih institucija koje se teritorijalno ne nalaze na afričkom kontinentu: one imaju dužnost da podrže reforme koje bi stanje takvog siromaštva sprečile. Globalna institucionalna shema i privilegovani stanovnici razvijenog sveta dele odgovornost za takvo stanje u svetu (1992: 53). Tako pozicija multifunkcionalizma dopušta (i nalaže)

intervenciju u svakoj državi u kojoj su ljudska prava i socijalna pravda dovedeni u pitanje (2000: 235-245). Oni bi stoga dopustili intervenciju i prema pristojnim narodima u Rolsovom smislu.

Iz ovih razloga potrebno je uspostaviti višeslojnu shemu (*multilayered scheme*) suvereniteta institucionalnog kosmopolitizma, koja bi bila „široko raspoređena“ (*widely dispersed*) u „vertikalnoj“ dimenziji. Tako Poge piše: „Ono što mi želimo jeste i centralizacija i decentralizacija tj. vrsta decentralizacije drugoga reda koja je izvan današnjeg, dominantnog nivoa države. Na taj način bi ljudi bili građani i upravljali sobom kroz mnoštvo političkih jedinica različite veličine u kojima nijedna od njih nije dominantna i koje stoga imaju ulogu tradicionalno shvaćene države. I njihove političke dužnosti i lojalnost treba da budu široko raspodeljene nad ovim jedinicama : susedstvo, grad, pokrajina, provincija, država, region, i svet uopšte. Ljudi treba da su politički dobro upoznati sa svima njima a da se nijedna od njih ne približava tome da bude vodič u njihovom političkom identitetu“ (1992: 58, moj prevod). Tako Poge daje jednu ne-državističku koncepciju međunarodnih odnosa, u kojoj ne postoji svetska vlada, u smislu da poseduje jedinstvenu izvršnu vlast.⁴ Jer, Poge se, poput Kanta, plaši da svetska vlada može postati despotska. Zbog toga se on opredeljuje za višeslojnu shemu suvereniteta koji će biti i „horizontalno raspoređen“, jer ima tu prednost da „može da podnese mnoštvo smetnji te da ih drži u ravnoteži i daje jemstvo da će, čak i kada neka politička jedinica postane tiranska i nasilna, uvek postojati druga potpuno organizovana politička jedinica (iznad, ispod, ili na istom nivou kao što je ona) koja može pružiti pomoć i zaštitu potlačenom, obelodanjujući zloupotrebe i, ako je neophodno, boriti se protiv tlačitelja“ (1992: 63, moj prevod).

Takva koncepcija, u kojoj postoji koordinirana delatnost različitih političkih jedinica, bolje štiti kulturne i socijalne različitosti nego što to čini svetska vlada. Ona je isto tako realistična, jer se ne zalaže za ukidanje postojećih država i u isto vreme navodi činjenicu da postoje i drugi legitimni centri moći koji učestvuju na međunarodnoj političkoj sceni.

Ipak, može se postaviti pitanje: ko je nadležan da razreši spor između dve političke jedinice koje se nalaze na istom nivou političke

⁴ Sugestija profesora Aleksandra Pavkovića.

moći? Da li je tada moguće pronaći zemaljskog pretora oličenog u političkom telu?

Predstavnici institucionalnog kosmopolitizma mogli bi se pozvati na principe liberalizma i time ukazati na čijoj strani se nalazi pravda. Ali, to isto mogu da urade zagovornici svetske vlade: ukoliko svetska vlada počne da krši osnovna liberalna načela, tada je legitiman bilo koji vid pobune protiv nje. Poge i Kuper bi mogli odgovoriti da je, u slučaju konstituisanju svetske vlade, rizik koji snose političke jedinice preveliki. Oni kao da bi hteli da ostave političkim jedinicama da se, u slučaju potrebe, što bezbolnije vrate u prirodno stanje.

Stanovište multifunkcionalnog suvereniteta je veoma zavodljivo sa pragmatičke tačke gledišta. Jer, činjenica je da transnacionalni centri moći igraju na mnogim delovima planete mnogo važniju ulogu negoli oficijelne vlasti na istim tim teritorijama. Mnoge svetske korporacije imaju izuzetno veliku moć kojoj lokalne vlasti teško mogu da se odupru. Ipak, može se postaviti pitanje o legitimitetu takvog uticaja. Današnje korporacije traže zaštitu svojih interesa (koji često mogu biti u neskladu sa interesima lokalnog stanovništva) kod priznatih međunarodnih institucija. Nijedna od njih nije direktno uzela izvršnu vlast u svoje ruke (iako verovatno finansiraju takve projekte) u slučaju spora sa nekom zemljom i osnovala npr. „korporativnu armiju Koka-Kole“. To, na kraju krajeva, pokazuje da je ideja države ipak neophodna za regulisanje društvenih, ali i međunarodnih odnosa.

Ideja multifunkcionalnog suvereniteta može se kritikovati i sa jednog stanovišta za koje smatram da nije dobro sa aspekta liberalizma. Može se reći da ljudi svoj identitet ipak vezuju za nacionalnu pripadnost. Takva osobina ne mora da bude najbitnija u životu čoveka, ali je u političkom smislu (a u teoriji o međunarodnim odnosima je o tome svakako reč) veoma važna. Činjenica je da se ljudi međusobno posmatraju i kroz prizmu nacionalnog identiteta: osobu koju smo tek upoznali možemo unapred da klasifikujemo prema stereotipima koji važe za njenu nacionalnost; njeno dalje ponašanje pokazuje da li smo bili u pravu. Isto tako pripadnici neke nacije, na primer Nemci ili nacije sa prostora bivše Jugoslavije, mogu da se osećaju odgovornim za zločine koje su u prošlosti činili njihovi sunarodnici, a da oni sami u tome nisu učestvovali. Jedno od najmoćnijih oružja mnogih političkih stranaka u borbi za vlast bilo je (i, nažalost, osta-

lo) igranje na kartu nacionalizma. Takođe, to je, na duge staze, jedno od najrazornijih oružja koje se isplati (kratkoročno) samo vladajućoj oligarhiji. Jer, nacionalizam je ipak jedna totalitarna i tribalistička ideologija, u kojoj se ljudi vrednuju prema poreklu, a ne prema zaslugama, u kojoj su neki ljudi unapred otpisani. U njemu je i najveći društveni talog iznad vrline, jer je nacionalna pripadnost takvog taloga proglašena za najvišu vrednost.

Ipak, ovakva rasprava može da se podigne na jedan apstraktniji nivo: može se reći da nacije-države nisu te koji su stvarni učesnici u svetskoj istoriji i međunarodnim odnosima, već da su to *civilizacije*. Takvu ideju je u modernoj političkoj misli izneo Semjuel Hantington.

Hantingtonova ideja jeste da je svet oduvek odlikovala koegzistencija različitih civilizacija i sukobi među njima. Tako on piše: „Ljudska istorija je istorija civilizacija“ (Hantington, 2000: 43), i: „U ovom novom svetu, lokalna politika je politika etniciteta; globalna politika je politika civilizacija“ (2000: 28). To je pogotovo izraženo danas, u post-hladnoratovskom svetu. Time se on direktno suprotstavlja tezi Frensis Fukujame (kao i svojim ranije iznesenim stavovima: videti Subotić, 1998: 9-32), koji je smatrao da se raspad Sovjetskog Saveza može protumačiti kao definitivni trijumf liberalne demokratije, čiji je nosilac zapadna civilizacija. Fukujamina ideja je zapravo hegelovska: svet je došao do umno uspostavljenog poretka i svaka promena bila bi korak unazad, loše ponavljanje prethodnih stupnjeva civilizacijskog razvoja, to jest, onoga što je Hegel označavao pojmom „rđava beskonačnost“. Fukujama smatra da je osnovni pokretač svetske istorije čovekova srčanost (*thymos*), koja ga navodi na borbu za priznanje (Fukujama, 1997: 24). Konačna tačka razvoja svetske istorije jeste potpuno zadovoljenje potrebe za samopoštovanjem, koja se ne svodi samo na ekonomsku moć, već i na priznavanje ravnopravnog statusa i dostojanstva. Prema Fukujami, jedino danas poznato državno uređenje, koje može da obezbedi zadovoljenje potrebe za samopoštovanjem, jeste liberalno-demokratsko.

Hantington, naprotiv, smatra da nam današnja situacija u svetu daje malo razloga za optimizam: svetom vlada sukob civilizacija koji ne poznaje državne granice. Države međusobno sarađuju najviše na osnovu zajedničkih civilizacijskih vrednosti. Među njima se često izdvaja jedna, „najvažnija država“ u okviru jednog civilizacij-

skog kompleksa, koja garantuje zaštitu interesa ostalih (iako postoje slučajevi u kojima jednu civilizaciju predstavlja samo jedna politička jedinica, tj. država; primer za to je Japan). Ono što čini jednu civilizaciju, u najopštijem smislu, jeste njen pogled na svet (*Weltanschauung*). Hantington piše: „civilizacija je, tako, najviše kulturno grupisanje ljudi i najširi nivo kulturnog identiteta koji ih razlikuje od drugih vrsta. Ona je definisana zajedničkim objektivnim elementima, kao što su jezik, istorija, religija, običaji i institucije, ali i subjektivnom samoidentifikacijom ljudi“ (Hantington, 2000: 46). Od svih ovih elemenata najvažniji su jezik, a pogotovo religija (2000: 47; 65). Hantington smatra da civilizacije nastaju i nestaju, kao i da se razvijaju. Po njemu, danas postoji sedam civilizacija: zapadna, pravoslavna, islamska, kineska, japanska, afrička i indijska (2000: 48). Religija je mnogo važniji faktor koji određuje vrednosti jedne civilizacije nego što su to političke ideologije, jer su političke ideologije bile produkti zapadne civilizacije (tako je, što može paradoksalno da zvuči, manji jaz postojao između zapadnih liberala i ruskih marksista – jer su koristili iste termine i ciljeve, npr. slobode, jednakost, materijalno blagostanje – nego između jednog zapadnjaka i pravoslavnog ruskog nacionaliste). Najbolji primer jeste islam, koji je u centralnoj Aziji bio „najjača ujedinjujuća snaga, više nego emirova moć“ (2000: 194). Fenomen univerzalne religije i univerzalnog jezika jednostavno ne postoji. Čak i modernizacija (visok tehnološki razvoj), koja slovi za bitnu odliku zapadnog sveta, ne garantuje pozapadnjačenje. Kemalizam je izgleda bio samo privremeno rešenje za Tursku, koja se tada nalazila u politički lošoj poziciji; čim se oporavila, Turska se vratila svojim islamskim vrednostima. Ona bi u skorijoj budućnosti „mogla da bude spremna da odustane od svoje frustrirajuće uloge prosjaka za članstvo u klubu Zapadnih zemalja i povrati svoju mnogo impresivniju ulogu glavnog islamskog sagovornika i protivnika Zapada“ (2000: 198). Hantington na mnogim primerima pokazuje da su odnosi među državama i narodima u najvećoj meri zasnovani na pripadnosti određenoj civilizaciji. Primer za to može biti rat u Bosni, u kome su sve tri zaraćene strane imale one saveznike sa kojima su delile iste civilizacijske vrednosti. Hantingtonov model nam takođe daje objašnjenje za uspešnu asimilaciju Poljaka u zemljama Evropske unije, za razliku od pripadnika islamskih zemalja.

Hantingtonova slika je danas mnogo realističnija od Fukujamine i to potvrđuju i događaji od 11. septembra 2001.godine kao i hajka islamskih naroda na danske novinare povodom karikatura proroka Muhameda, a takođe i osuda pisca Salmana Ruždija. Ipak, na prvi pogled može da se učini kako sukobi u Ruandi, koji su se odigrali nešto posle objavljivanja članka „The clash of civilizations?“, demantuju Hantingtonov stav: zaraćena plemena Hutu i Tutsi su bila toliko slična (imala su čak i zajedničku religiju), da bismo ih lako mogli svrstati pod isti civilizacijski korpus. S druge strane, rat je bio toliko krvav, da se lako dolazi na pomisao kako su pripadnost istoj civilizaciji i brutalnost sukoba dvaju kolektiva u obrnutoj srazmeri. Pre bi se moglo reći da se ono što dovodi do okrutnih sukoba među etničkim grupama može bolje objasniti Frojdovom teorijom o „narcizmu malih razlika“ negoli Hantingtonovim stavom o pripadnosti različitim civilizacijama. Pored primera iz Ruande, koji se desio nakon objavljivanja Hantingtonovog članka, mogli bi se po istom modelu interpretirati i sukobi iz dalje prošlosti: može se tvrditi da je upravo narcizam malih razlika vodio naciste u sprovođenju genocida nad Jevrejima. Jer, mnogi su se Jevreji u potpunosti asimilovali u tadašnje nemačko društvo. Štaviše, neki su to činili potpuno slobodno ili pak sa ubeđenjem da se u svakom društvu u koje se neko naseli treba u potpunosti asimilovati. Može se čak reći da je prvobitna mržnja više imala socijalnu dimenziju ksenofobije negoli rasne mržnje. To je zato što su i mnogi asimilovani Jevreji, pa čak i cionisti, bili protiv novopridošlih siromašnih sunarodnika iz Rusije nakon prvog svetskog rata (Poper 1991: 135). Ipak, Hantingtonov model može u značajnoj meri da sačuva svoju deskriptivno-interpretativnu i prognostičko-praktičku (Subotić, 1998: 17) plauzibilnost. Jer, takve naizgled male razlike zapravo predstavljaju samo znak koji nagoveštava dublja vrednosna razmimoilaženja. Čak i kada je stvarni povod za progon čisto ekonomski interes, ono što se najčešće pojavljuje u političkom diskursu jesu vrednosna razmimoilaženja suprotstavljenih kolektiva. Time kao da se opravdava animozitet prema drugom kolektivu, ma koliko njegovi članovi bili slični onome ko ih mrzi. Koliko je to bitno svedoči i činjenica da se čak i na polju nauke, sporta i umetnosti ističu civilizacijske razlike među ljudima (svetski prvak u šahu Aleksandar Aljehin bio je tokom Drugog svetskog rata primoran da napiše članak o tobožnjoj razlici između arijevske i jevrej-

skog stila igre). Možda je najbolje da se takvi porivi pokušaju razumeti iz prve ruke. Tako, na primer, poznati nemački matematičar i logičar Gotlob Frege, sklon tadašnjoj politici antisemitizma, u svom dnevniku piše: „Može se priznati da ima Jevreja dostojnih najdubljeg poštovanja, a ipak misliti da je nesreća što u Nemačkoj ima toliko Jevreja i što imaju potpunu jednakost u političkim pravima sa građanima arijevske porekla; ali, koliko malo se postiže pukom željom da Jevreji treba da izgube svoja politička prava i još bolje da nestanu iz Nemačke. Ako se žele zakoni koji bi otklonili ovo zlo, prvo pitanje na koje treba odgovoriti jeste: Kako s izvesnošću možemo da razlikujemo Jevreje od nejevreja? To je možda bilo relativno lako pre šezdeset godina. Sada mi se čini veoma teškim. Možda se moramo zadovoljiti borbom protiv onih načina mišljenja (*Geisinnung*) koji se pokazuju u delatnostima Jevreja i koji su toliko štetni, i kažnjavanjem upravo tih delatnosti gubitkom građanskih prava, kao i time da se sticanje građanskih prava učini težim“ (preuzeto iz Strol 2005: 103). Razlika između Fregeove mržnje prema Jevrejima, kao i mržnje siromašnog nemačkog radnika dvadesetih godina prošloga veka, možda se ogleda samo u tome što je kod prvog izostajao ekonomski interes, dok drugi možda nije bio dovoljno svestan toga da postoje Jevreji dostojni poštovanja. Ipak, kao zajednički imenitelj za stavove i jednog i drugog može da posluži Hantingtonov model objašnjenja. To čak može da važi i za one cioniste koje spominje Poper, samo što je njihova mržnja potekla iz drukčijih civilizacijskih pobuda. Oni su, kao pripadnici neke druge civilizacije (istina, Hantington ne spominje „jevrejsku civilizaciju“, ali to ne predstavlja načelni problem) možda mrzeli svoje siromašne sunarodnike jer nisu ispunjavali neke vrednosne kriterije koje im je nametao civilizacijski kodeks koji su delili, ma kakav da je taj kodeks bio.

Ono po čemu se Hantingtonov model razlikuje od uobičajenog nacionalističkog modela objašnjenja međunarodnih odnosa jeste činjenica da nacionalni identitet stičemo rođenjem, a civilizacijske vrednosti možemo i da usvojimo, tj. pripadnik jedne civilizacije može se preobratiti u pripadnika neke druge. Tako smo za svoju civilizacijsku paradigmu donekle i sami odgovorni. Pojam „civilizacijska paradigma“ je umesan zato što asocira na Kunov pojam paradigme. U ovom radu se neću baviti problemom nesamerljivosti i mogućnosti procene dveju paradigmi, kao ni onim da li je preobra-

ćenje pojedinca iz jedne u drugu civilizacijsku paradigmu racionalan proces ili ne. Pretpostaviću da su one samerljive i da se među njima može racionalno izvršiti izbor. U prilog tome bih naveo argument Njutm-Smita, koji smatra da se problem nesamerljivosti teorijskih termina može rešiti ukazivanjem na njihovu *dvosmislenost*, a samim tim i na uporedivost (Newton-Smith, 2002: 132-133). Na taj način bismo mogli utvrditi koja je civilizacijska paradigma bolja. Pretpostavka ovoga rada jeste da je to civilizacijska paradigma zapadnoga sveta.

Ono što je osobenost Zapada jeste najviši stepen poštovanja liberalno – demokratskih principa. Ostale civilizacije su sklonije totalitarnim ideologijama i hijerarhijskom obliku vladavine. Hantington navodi Šlezingerov stav: „izvor – jedinstveni izvor ideja o individualnoj slobodi, političkoj demokratiji, vladavini zakona, ljudskim pravima i kulturnoj slobodi... To su evropske, a ne azijske, afričke ili srednjoistočne ideje, osim po prihvatanju“ (Hantington, 2000: 346). Osobina Zapada jeste i negovanje katoličke i protestantske religije, kao i visok ekonomski i tehnološki razvoj, ali ovaj drugi faktor i nije njegova osobenost, jer istorija pokazuje da modernizacija ne vodi celokupnom prihvatanju zapadnih vrednosti. Štaviše, čak ni demokratsko državno uređenje ne garantuje poštovanje liberalnih vrednosti, što se jasno vidi po dolasku nacionalista i fundamentalista na vlast putem demokratskih izbora (2000: 219-220). Iz ovoga se vidi da je zapadna civilizacija prihvatljivija sa aspekta liberalizma, da je ona štaviše i stvorila liberalno-demokratske vrednosti, te se u tom kontekstu današnji multicivilizacijski svet može podeliti na zapadni i ne-zapadni. Tako se osnovno pitanje ovoga rada može preformulisati: kako treba da izgleda odnos različitih civilizacija u multicivilizacijskom svetu?

Hantington izričito tvrdi da je pretpostavka svetskoga mira nemešanje jedne civilizacije u poslove drugih. Njegovo stanovište je stoga slično Kantovom i Rolsovom stanovištu. Ali, od njih se razlikuje po tome što je smatrao da su upravo zapadne zemlje agresivne na svetskoj pozornici i da je osnovni interes Sjedinjenih Država (kao najvažnije države zapadnoga sveta) i evropskih zemalja da „priznaju da je mešanje Zapada u poslove drugih civilizacija verovatno najopasniji izvor nestabilnosti i potencijalnog globalnog sukoba u multicivilizacijskom svetu“ (2000: 347). Zbog toga treba uvažiti interese ne-zapadnih civilizacija i promeniti zastarelu strukturu glavnih

međunarodnih institucija, jer su one formirane nakon Drugog svetskog rata po modelu zapadnih vrednosti. Tako bi, prema Hantingtonu, svaka važnija civilizacija trebalo da ima stalnog člana u Savetu bezbednosti UN (2000: 353).

Stoga Hantington, slično Rolsu i Kantu, zastupa ideju da je zapadni liberalno-demokratski svet dužan da toleriše ne-zapadne zemlje i da treba da prihvati multicivilizacijsku realnost.

Hantingtonova kritika spoljne politike zapadnih zemalja može se protumačiti i kao kritika stanovišta multifunktionalizma, koje dopušta intervenciju svuda u svetu u slučajevima kada su ljudska prava dovedena u pitanje. Može se reći da ona dobija na snazi time što koristi pojam „civilizacija“ a ne narod, nacija, država; jer, civilizacijska paradigma predstavlja nešto što je u dovoljnoj meri izbor pojedinca a da istovremeno čini važnu komponentu njegovog identiteta. Njegov model može da izbegne one probleme koje ima Rolsova teorija sa Kuperovim prigovorom o pretpostavci političke homogenosti. Jer, civilizacije *de facto* jesu politički homogene. Danas se često govori o potrebi za očuvanjem evropskog identiteta, širenjem zapadnih vrednosti, ili pak ujedinjenju islamskih zemalja u cilju očuvanja njihovog civilizacijskog dostojanstva. Štaviše, Hantingtonov multicivilizacijski model kao da apsorbuje određene elemente multifunktionalizma, pre svega ideju da državne granice gube svoj raniji značaj. Jer, danas je gotovo svaki kontinent u dramatičnoj meri izmešan pripadnicima različitih civilizacija. Borba između njih se odvija prsa u prsa, a ne preko prirodno uspostavljenih granica. Široka rasprostranjenost terorističkih akata može da ukaže, između ostalog, i na veliku blizinu i isprepletenost pripadnika različitih civilizacija koji žive unutar iste zajednice. Takav problem najviše imaju Sjedinjene Države i razvijene zapadnoevropske zemlje sa imigrantima koji se nisu asimilovali i prihvatili vrednosti zapadne civilizacije. Oni u bukvalnom smislu predstavljaju tempirane bombe koje ponekad eksplodiraju. Ali, kao u svakoj teodikeji, oni su i znak za lošu politiku koju vode predstavnici zapadne civilizacije na globalnom planu. Hantington je svestan vrednosti ideja zapadne civilizacije, ali i njenog pogrešno vođenog imperijalizma.

Ali, može se reći da je, *sa stanovišta liberalizma*, Hantingtonova teorija suviše realistička te da, zbog tolerisanja ne-liberalnih civilizacijskih paradigmi, predstavlja svojevrsnu izdaju principa

liberalizma. Mnogi saveti koje Hantington daje zemljama zapadno-ga sveta jesu funkcionalni, ali ako se njegov prikaz shvati kao normativna teorija (što ona, u strogom smislu, i nije), onda se suočava sa istim problemima kao i realizam. Stoga smatram da stanovište multifunkcionalizma može izaći na kraj sa multicivilizacijskim pristupom, te da poslednji okršaj čini spor između multifunkcionalizma i ideje o svetskoj vladi.

Ideja o svetskoj vladi: pro et contra

Kosmopolitiska ideja o svetskoj vladi je zdravorazumska ideja koju može da prihvati običan čovek, kao i naučnik koji se ne bavi političkom filozofijom. Tako Hajzenberg navodi lamentiranje nobelovca Ota Hana nad bačenom atomskom bombom na kraju Drugog svetskog rata, jer je to i bila logična posledica pionirskog utrkivanja u nuklearnom naoružanju. U razgovoru sa njim, Han kaže: „Uz to, kao što je poznato, znanje predstavlja i moć. Dokle god se na Zemlji vodi borba za moć – a zasad se tome ne vidi kraj – ljudi se moraju boriti i za znanje. Možda će mnogo docnije, ako bi postojalo nešto kao svetska vlada, dakle, neko centralno i, nadam se, što liberalnije uređenje odnosa na Zemlji, oslabiti težnja za proširivanjem znanja“ (Hajzenberg, 1989: 293). Tako ideja o svetskoj vladi predstavlja dosledno rešenje ranije navedene „zatvorenikove dileme“: ona je institucija koja će svojim autoritetom obezbediti kooperativno delovanje različitih političkih jedinica, što i jeste preduslov za postojanje mira u svetu.

Ipak, još je Kant izneo stav da je svetska vlada u praksi oscilovala između anarhije i bezdušnog despotizma. Jer, s jedne strane je nemoguće iz jednog centra moći kontrolisati toliko veliku teritoriju; s druge strane, postojao bi stalni rizik da se svetska vlada ne pretvori u neki od oblika tiranije, te da ne bi postojali adekvatni mehanizmi za borbu protiv nje.

Moji su odgovori sledeći:

1) Današnji razvoj tehnologije ukazuje na mogućnost efikasne kontrole nad planetom. Kantov stav da su obim vlasti i dejstvo zagona u obrnutoj srazmeri (Kant, 1995: 67) sigurno da je bio tačan u vremenu kada je on živeo. Danas se taj jaz može nivelisati. U budućnosti će to biti još mnogo lakše. Hantingtonova ideja da u današnjem svetu nije moguć svetski mir zavisi od toga da li se ne-zapadne civi-

lizacije mogu preobratiti i prihvatiti zapadnu paradigmu. Moje tretiranje problema nesamerljivosti, po uzoru na Njutn-Smita, tvrdi da je to moguće.

2) Mnogo je ozbiljniji prigovor da svetska vlada lako može da postane despotska. To i jeste osnovni razlog zbog kojeg se multifunkcionalisti opredeljuju za široku raspoređenost suvereniteta različitih političkih jedinica. Tada bi uvek postojali efikasni instrumenti za borbu protiv one političke jedinice koja pokušava da zauzme primat i uvede tiraniju. Ali, time se gubi jedinstvenost svetskog poretka. Tada nedostaje institucija koja bi nepristrasno presuđivala u slučaju spora između različitih centara moći. Moje opravdanje potrebe za postojanjem svetske vlade, koja, s druge strane, podrazumeva kosmopolitsku ideju o državi sveta, zasnovano je na ideji liberalističkog opravdanja postojanja države sa svojim institucijama. Naime, liberali legitimitet državnog suvereniteta vide u tome što država izbavlja ljude iz nevolja prirodnog stanja, i što predstavlja najefikasniji oblik regulisanja međuljudskih i društvenih odnosa. Danas se kod nas često govori da je država „servis“ građana. To je u stvari liberalna ideja i jasno pokazuje o čemu se radi. Servis, ili mašina je posrednik između zadovoljenja čovekovih želja i potreba. Kada to prestane da bude, ona gubi svaki smisao. Isto tako, kada jedna država postane despotska, ona prestaje da garantuje principe liberalizma i tada je legitiman svaki otpor protiv nje. To je slučaj i sa svetskom vladom: kada ona postane opresorska, razne države i centri moći imali bi pravo da se pobune. Ali, može se postaviti pitanje: na koji način je to u praksi izvodljivo kada je čitava izvršna moć skoncentrisana u jednoj instituciji, tj. u svetskoj vladi? Ostale političke jedinice prosto neće biti u mogućnosti da joj se odupru. Ako se ovaj argument prihvati, onda je mnogo plauzibilnija ideja multifunkcionalizma. Ipak, na ovaj prigovor se može odgovoriti na sledeći način: svetska država i svetska vlada treba da bude što je moguće više *decentralizovana*. Ona svoj legitimitet treba da gradi isključivo na poštovanju liberalnih principa. Naravno, ona treba da ima dovoljnu moć da interveniše u slučaju neke antiliberalne pobune. Ali, ona nikako ne sme da bude toliko moćna da suzbije ustanak svetskih razmera. Na kraju krajeva, to je slučaj i sa današnjim državama: bezbednosni aparat je uvek dovoljno moćan da izađe na kraj sa pobunjeničkim grupama i pojedincima, ali se retko kad može

odupreti pobuni čitavoga naroda prilikom revolucije. Tako država veliki deo svoje moći gradi na moralnom autoritetu koji građani prihvataju. Možda se može reći da je zbog takve decentralizacije razlika sa multifunkcionalizmom neznatna.

Ipak, razlika postoji. Jer, pored toga što poseduje određenu izvršnu moć, svetska vlada poseduje jednu *simboličku* ulogu koju svaka država sa svojim institucijama ima. Na to je ukazivao Hegel: država sa svojim institucijama čini nepristrasnog sudiju u rešavanju pojedinačnih i stranačkih sporova. Ali, to ne znači da se Hegel protivio revoluciji. Naprotiv, njegov stav vezan za francusku revoluciju više nego jasno govori da ju je on shvatao kao neophodan korak do postizanja umnog poretka. Ali, permanentno stanje pobune je nešto što se mora prevazići da bi se uspostavila umna država. Hegel je mislio da je to ustavna monarhija koja poštuje vrednosti građanskog društva; Marks je smatrao da je to socijalizam; Rolsovo shvatanje jeste da je to ustavna demokratija u kojoj se primenjuje tzv. princip razlike (Rols, 2000). Rolsova koncepcija je imuna na prigovore koje zastupnici totalitarnih ideologija mogu uputiti liberalizmu. Naime, obično se prihvatanje Smitove teorije slobodne trgovine uzimalo kao bitna odlika liberalizma. Ona kao takva dovodi do velikog raslojavanja. Marks je ukazivao na otuđenje rada, čija je posledica postojanje privatne svojine: ukidanjem privatne svojine ukinuo bi se (po pravilu *modus tollens*) i otuđeni rad. Musolini je zadržao ideju privatne svojine, ali je takođe kritikovao surovost Smitove koncepcije. Tako on opisuje takvo stanje: „tu ima palih i mrtvih, koje posle prikuplja Crveni Krst“ (Mussolini, 1937: 9). Na kraju krajeva, može se i ukazati na „zatvorenikovu dilemu“ kao na kritiku Smitove teorije. U tome i leži primamljivost totalitarnih ideologija, koja je zapalila čitav XX vek. Jer, njihovi zagovornici kao da kažu: dosledno poštovanje principa liberalizma vodi ka socijalnim nepravdama i anarhiji; ukidanjem socijalnih nepravdi i anarhije (po *modus tollens*) vodi napuštanju pozicije liberalizma. Iz toga su oni izvodili zaključke da je potreban jednopartijski, totalitarni sistem, koji favorizuje jednu koncepciju dobra. Ali, takav *modus tollens* može se preusmeriti. Može se pokazati model liberalnog društva koji će ispuniti uslove socijalne pravde. To je učinio Džon Rols u svojoj *Teoriji pravde*. Pretpostavka ovog rada jeste da je Rolsova koncepcija ispravna i da ona, sa današnjeg aspekta, predstavlja umno državno uređenje. Ono

što je vredno pažnje jeste da liberalni kosmopoliti smatraju da je Rolsov princip razlike potrebno proširiti i na međunarodnom planu (videti Nagel, 2005: 113-147).

Ovde treba odgovoriti na još jednu stvar. To je Hantingtonova ideja da je univerzalistički projekat zapadne civilizacije, kao i širenje liberalno-demokratskih načela, gotovo nemoguć. Da li je to tako i zbog čega? Mislim da se možemo složiti da izgleda da je to tako, barem prema stavovima pojedinih predstavnika postojećih civilizacija.

Ali, ako se malo zagrebe ispod površine, možemo uočiti jednu stvar: licemerje vodećih zemalja zapadnoga sveta predstavlja najveću smetnju za širenje liberalno-demokratske ideologije. Ako pogledamo izjave mnogih nesrećnih ljudi u Iraku, vidimo da se oni često pozivaju na zapadne vrednosti, ali da su svesni da ih vodeće zapadne zemlje koriste samo kao izgovor za postizanje potpune kontrole nad njihovom teritorijom i prirodnim resursima. Osudu svrgnutog diktatora u načelu podržavaju, ali gorak ukus ostavlja pomisao da se ona dešava radi parlamentarnih izbora u vodećoj zemlji zapadnoga sveta. Politika dvostrukih aršina je glavna prepreka za širenje liberalnih ideja u svetu. Zbog takvog licemerja mnogo će još vode proteći dok se ne uspostavi stabilna i liberalna svetska vlada. Mogući su i sukobi civilizacija, i dokle god je tako, dobro je da postoje delovi sveta koji nisu na dohvat ruke zapadnih sila, pa makar to bile i avganistanske planine, amazonske prašume, ili balkanske vrleti. Na kraju će ipak morati da dođe do umnog svetskog poretka, jer je to jedini način za savladavanje rđave beskonačnosti. Najveću odgovornost za uspostavljanje svetske vlade imaju vodeće zemlje zapadnoga sveta i njihovi građani koji mogu da izvrše pritisak na svoju vladu. One trenutno imaju najveću moć i moraju da, na jedan mnogo pošteniji način, ubede ne-zapadni svet, za šta je ovaj inače prijemčiv. Jer, sve velike ideologije koje je ne-zapadni svet prihvatio jesu, prema Hantingtonu, izumi zapadne civilizacije. Ukidanje politike dvostrukih aršina jeste najsigurniji put za ostvarenje liberalne i kosmopolitske ideje o svetskoj vladi.⁵

⁵ Tekst je izmenjena verzija seminarskog rada iz predmeta Politička filozofija kod prof. dr. Milorada Stupara na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Napisan je novembra 2006. godine. Na konkursu za najbolji studentski esej na slobodnu temu koji je organizovan 9-14. jula 2007. godine, tokom letnje filozofske škole „Felix Romuliana“, osvojio je prvu nagradu.

Literatura

- Buchanan, A. (2000): „Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World“, *Ethics*, 110:4, pp. 697–721.
- Hajzenberg, V. (1989): *Fizika i Metafizika* (Nolit: Beograd).
- Hantington, S. (2000): *Sukob civilizacija* (CID: Podgorica).
- Hegel, G.W.F. (1964): *Opšte crte filozofije prava* (Veselin Masleša: Sarajevo).
- Kant, E. (1995): *Večni mir* (Gutenbergova galaksija: Beograd-Valjevo).
- Kant, E. (1993): *Metafizika morala* (Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Novi Sad).
- Kok-Chor Tan (1998): „Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples“, *Ethics*, 108:2, pp. 276–295.
- Kolstø, P. (2007): „The „Narcissism of Minor Differences“-Theory: Can It Explain Ethnic Conflict?“, *Filozofija i društvo*, 33:2, str. 153–171.
- Kuper, A. (2000): „Rawlsian Global Justice : Beyond the Law of Peoples to Cosmopolitan Law of Persons“, *Polithical Theory*, 28:5, pp. 640–674.
- Mussolini, B. (1937): *O korporativnoj državi*, (Beograd).
- Nagel, T. (2005): „The Problem of Global Justice“, *Philosophy and Public Affairs* 33:2, pp. 113–147.
- Newton-Smith, W. (2002): *Racionalnost nauke*, (Institut za filozofiju filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd).
- Pavković, A. (2006): *Secession: creating new states*, (Sidney).
- Pogge, T. (1992): „Cosmopolitanism and Sovereignty“, *Ethics*, 103:1, pp. 48–75.
- Pogge, T. (2000): „Preventivne humanitarne intervencije“, *Filozofski godišnjak* 13, str. 235–245.
- Popper, K. (1991): *Traganje bez kraja* (Nolit: Beograd).
- Rols, Dž. (1998): *Politički liberalizam* (Filip Višnjić: Beograd).
- Rols, Dž. (2003): *Pravo naroda* (Nova srpska politička misao: Beograd).
- Rols, Dž. (2000): *Teorija pravde* (CID: Podgorica).
- Stojanović, B. (2005): *Teorija igara* (Službeni Glasnik: Beograd).
- Strol, E. (2005): *Analitička filozofija u dvadesetom veku* (Dereta: Beograd).
- Stupar, M. (1998) : „Jedan pokušaj liberalne globalizacije pravednog društva“, *Filozofija i društvo XIV*, str. 33–44.
- Stupar, M., „Nation-State-Centered Sovereignty, World Order and Globalization“, (Belgrade University, Philosophy Department, unpublished).
- Stupar, M., „Svetski poredak, globalizacija i pitanje suvereniteta“, (Filozofski fakultet Beograd, neobjavljeno).

- Stupar, M. (2005): „Dobrovoljna liga naroda ili prinudna federativna svetska država (*Volkerstaat/Staatenverein*) državotvornih naroda – Kantova i Rolsova razmatranja međunarodnih odnosa: sličnosti i razlike“, *Filozofija i društvo XXV*, str. 9–25.
- Subotić, M. (1998.): „Globalizacija demokratije i civilizacijske granice: od ‘Trećeg talasa’ do ‘Sukoba civilizacija’“, *Filozofija i društvo XIV*, str. 9–32.

Prelević Duško

THE CLASSICAL COSMOPOLITANIAN IDEA:
ARGUMENTS FOR THE WORLD GOVERNMENT

Summary

The Cosmopolitan idea of the World Government is quite rarely proposed in theory of international relations. Kant already claimed that this idea oscillates between anarchy and brute despotism. This is the reason why he described this standpoint as naive. The author tries to show that alternative theories, such as realism, Kantian and Rawlsian versions of statism and the conception of multilayered scheme of sovereignty, lead to more serious problems. The first one is rejected for the reason of the “prisoner’s dilemma” it implies. It is also argued that the Kantian version of statism is either inconsistent, or allows for totalitarian states if they have peaceful international politics. Many liberals reject Rawls’s position because of his tolerant attitude towards “decent peoples”. On the other hand, the conception of multilayered scheme of sovereignty is dismissed because of the non-existence of a unified decision-making procedure in global politics. At the end of the paper, the author defends Classical Cosmopolitanism theory from Kant’s objections and indicates the main obstacles to its realization.

Key words: classical cosmopolitanism, realism, *prisoner’s dilemma*, multilayered scheme of sovereignty, statism, decent people.