NORMATIVNI TEMELJI MEĐUNARODNE PRAVEDNOSTI

Jolić, Tvrtko

Doctoral thesis / Disertacija

2010

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:187817

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Repository / Repozitorij:

Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
CENTAR ZA HRVATSKE STUDIJE

Tvrtko Jolić

NORMATIVNI TEMELJI MEĐUNARODNE PRAVEDNOSTI

DOKTORSKI RAD

Zagreb, godina 2010.



UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTRE FOR CROATIAN STUDIES

Tvrtko Jolić

THE NORMATIVE FOUNDATIONS OF INTERNATIONAL JUSTICE

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2010

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
CENTAR ZA HRVATSKE STUDIJE

TVRTKO JOLIĆ

NORMATIVNI TEMELJI MEĐUNARODNE PRAVEDNOSTI

DOKTORSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Josip Talanga

Zagreb, godina 2010.

SADRŽAJ

1. UVOD: Pravednost i međunarodni odnosi ……1

2. POLITIČKI REALIZAM ……7

2.1. Uvod ……8

2.2. Uloga morala ……..10

2.2.1. *Moralni skepticizam* ……..12

2.2.2. *Kulturni i moralni relativizam* …….. 14

2.2.3. *Realisti protiv lažnog morala* …….. 17

2.3. Anarhija ……..19

2.3.1. *Anarhija kao Hobbesovo prirodno stanje* …….. 21

2.3.2. *Prirodno stanje na međunarodnoj razini* ……...25

2.3.3. *Hijerarhija i anarhija* ……...41

2.4. Moralnost nacionalnog interesa …….. 44

2.4.1. *Normativni politički realizam* …….. 47

2.4.2. *Konzekvencijalističko opravdanje normativnog političkog realizma*……50

2.4.3. *Državnici kao zastupnici nacionalnog interesa* ……...55

2.4.4. *Opasnosti dvostruke moralnosti* …….. 57

2.5. Zaključak ……. 58

3. TEORIJE DRUŠTVENOG UGOVORA I LJUDSKA PRAVA …….. 60

3.1. Uvod ……..61

3.1.1. *Mir i(li) pravednost* ……. 62

3.1.2 *Idealna i neidealna teorija* ……..65

3.2. Teorije društvenog ugovora i međunarodna pravednost …….. 69

3.2.1. *Okolnosti pravednosti* ……..69

3.2.2. *Pravednost kao uzajamna korist* …….. 74

3.3. Rawls i pravo naroda ……..76

3.3.1. *Pravednost kao pravičnost i politički liberalizam* ……...76

3.3.2. *Pravo narodâ* ……..79

3.3.3. *Ljudska prava i stabilnost društva naroda* …….. 83

3.3.4. *Zaključak o Rawlsovoj teoriji prava naroda* ……...99

3.4. Kontraktualizam u međunarodnim odnosima ……101

3.4.1. *Kontraktualizam u moralnoj teoriji i njegova primjena na*

međunarodne odnose ……102
3.4.2. *Legitimnost država i demokracija* ……109
3.4.3. *Načela koja države ne mogu razložno odbiti* 117
3.4.4. *Nedržavni akteri u međunarodnim odnosima* 122
3.4.5. *Proširenje načela međunarodne pravednosti na nedržavne aktere međunarodnih odnosa* 131
3.5. Zaključak ……138

4. Međunarodna distributivna pravednost ……142
4.1. Uvod ……143
4.2. Dužnost pomoći i distributivna pravednost ……145
4.2.1. *Dužnost pomoći u idealnoj teoriji* ……146
4.2.2. *Distributivna pravednost u neidealnoj teoriji* ……150
4.3. Kozmopolitska načela distributivne pravednosti ……156
4.3.1. *Utilitarističko načelo pomoći* ……156
4.3.2. *Redistribucija resursa na globalnoj razini* ……159
4.3.3. *Globalno načelo razlike* ……169
4.4. Zaključak ……176

5. Zaključna razmatranja ……178

6. Bibliografija ……182

7. Sažetak na hrvatskom ……202

8. Summary on English ……204

9. Životopis ……206

1. UVOD

Pravednost i međunarodni odnosi

U uvodu u svoju pionirsku knjigu o političkoj teoriji i međunarodnim odnosima, Charles Beitz ističe kako problemi međunarodnih odnosa zauzimaju marginalan položaj u tadašnjim raspravama unutar političke filozofije i teorije. O tome koliko je pozornosti sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća bilo posvećivano međunarodnoj politici, možda najilustrativnije govori podatak da je u Rawlsovoj epohalnoj knjizi *Teorija pravednosti* koja je odredila daljnji tijek rasprava u političkoj filozofiji i teoriji, pitanjima vezanim uz međunarodnu politiku posvećena tek jedna stranica inače opsežnog djela. Jedna od rijetkih tema iz konteksta međunarodne politike koja je kroz povijest nalazila mjesta u filozofskim raspravama bila je ona vezana uz probleme rata između država i uspostave mira. Većina teorijskih pristupa koja je tematizirala međunarodne odnose kao polazište je uzimala pretpostavku da su međunarodni odnosi prostor anarhije u kojemu pravila ponašanja određuje isključivo moć. Stoga je razumljivo da je u tom kontekstu kao glavni cilj teorije međunarodnih odnosa najčešće bilo postavljeno iznalaženje načela koja bi trebala osigurati izbjegavanje rata i održavanje stabilnog i trajnog mira.

Danas, trideset godina nakon Beitzove konstatacije, situacija je bitno drugačija. Globalni procesi povezivanja usmjerili su pozornost filozofa, politologa, sociologa i cijelog niza drugih teoretičara na pitanja i probleme koji se javljaju u kontekstu sve intenzivnije ekonomske, političke, znanstvene i kulturne suradnje između država, naroda i pojedinaca na globalnoj razini. Literatura u kojoj se ovim temama pokušava pristupiti s različitih teorijskih polazišta brojna je i svakodnevno se uvećava. No unatoč velikoj propulzivnosti na ovom

području političke teorije, postoji relativno malo slaganja oko temeljnih postavki na kojima bi počivala normativna teorija međunarodnih odnosa. Jedno od tih neslaganja tiče se i pitanja koju ulogu moral i pravednost imaju u međunarodnim odnosima. Jesu li moralne obveze ograničena samo na narod kojemu pripadamo i/li državu u kojoj živimo ili su one univerzalnog karaktera? Je li nacionalni interes jedina (moralna) vrijednost i cilj djelovanja u međunarodnim odnosima ili je to zaštita ljudskih prava koja pojedincima jamče građanske i političke slobode? Tko su nositelji moralnih dužnosti i obveza na međunarodnoj razni: jesu li to pojedinci, narodi, države ili neki drugi subjekti? Tko je komu i što dužan u međunarodnim odnosima? Brojne teorije koje daju različite odgovore na ova pitanja okvirno se mogu svrstati u tri skupine: teorije političkog realizma, pristup društva država i kozmopolitizam.

S jedne strane zastupnici političkog realizma, nastavljajući tradiciju koja seže od Tukidida, preko Machiavellija i Hobbesa, zauzimaju stajalište prema kojemu u međunarodnim odnosima nema mjesta za moral i pravednost. Suvremeni realisti razlog za nužnu nemoralnost međunarodnih odnosa nalaze u strukturi međunarodnih odnosa u kojima vlada anarhijski princip uređenja. Prema realistima o moralu i pravednosti može se govoriti samo unutar sustava koji su hijerarhijski uređeni, kao što je to u prvom redu država. Države su za političke realiste jedini akteri međunarodnih odnosa. One se ponašaju racionalno i u skladu s vlastitim nacionalnim interesom koji se shvaća kao vrhovna ili čak jedina vrijednost u svjetlu koje države procjenjuju svoje djelovanje na međunarodnoj razini. Zastupnici političkog realizma stoga smatraju da ukoliko u međunarodnim odnosima postoji ikakva moralnost onda je tu riječ o moralnosti utemeljenoj na ideji nacionalnog interesa.

Na drugom kraju spektra teorija koje daju odgovore na prije postavljena pitanja nalaze se kozmopolitske teorije koje u središte svojih razmatranja stavljaju jednakost svih pojedinaca povezanih univerzalnim moralnim obvezama. Evo kako glavne karakteristike kozmopolitizma iznosi Thomas Pogge:

> Tri elementa dijele sva kozmopolitska stajališta. Prvo, *individualizam*: krajnje predmet interesa su ljudska bića, ili osobe – a ne primjerice, obiteljske linije, plemena, etničke ili vjerske zajednice, narodi ili države. Oni mogu samo neizravno biti predmet interesa, u svjetlu njihovih individualnih članova ili građana. Drugo, *univerzalnost*: status krajnjeg predmeta interesa pridaje se jednako svakom živućem ljudskom biću, a ne samo nekom podskupu kao što su muškarci, aristokrati, arijevci, bijelci ili muslimani. Treće, *općenitost*: ovaj posebni status ima globalnu primjenu. Osobe su krajnji predmet interesa za svakoga, ne samo za njihove sunarodnjake, braću u vjeri ili slično. (Pogge 1993: 48-49).

Karakteristike koje navodi Pogge svojstvene su stajalištu *moralnog* kozmopolitizma. Za razliku od moralnog, *institucionalni* kozmopolitizam tvrdi da ove karakteristike zahtijevaju uspostavu globalnih političkih institucija u razini svjetske države koje bi osigurale univerzalnu i jednaku zaštitu prava i interesa svih pojedinaca. Ove dvije vrste kozmopolitizma nisu nužno povezane i većina autora koji zagovaraju moralnu verziju istovremeno odbacuje institucionalnu verziju kozmopolitizma. Polazeći od moralne jednakosti svakoga ljudskoga bića bez obzira na njegove ili njene grupne pripadnosti, kozmopoliti smatraju da postoje snažne moralne obveze koje ne ovise o granicama između država, naroda ili bilo kojih drugih grupa. Pored obveze zaštite ljudskih prava, kozmopolitske teorije najčešće uključuju i obveze globalne egalitarne distributivne pravednosti.

Između ovih dvaju pristupa normativnom uređenju odnosa na međunarodnoj razini nalazi se skup teorija koje možemo označiti kao pristup društva država. Slično kao i politički realizam, ovaj pristup uzima države kao glavni, iako najčešće ne i jedini predmet interesa. No za razliku od političkog realizma koji zauzima skeptičku poziciju u pogledu morala i pravednosti na međunarodnoj razini, pristup društva država ukazuje na cijeli niz moralnih obveza koje države imaju jedne prema drugima. Moralne obveze na međunarodnoj razini ipak

se razlikuju od obveza koje postoje na unutardržavnoj razini i u tom se pogledu ovaj pristup razlikuje od kozmopolitskih teorija.

U pokušaju da odgovorimo na čemu je utemeljen normativni pristup međunarodne pravednosti, u ovoj ćemo raspravi razmotriti neke od ključnih elemenata svakoga od ova tri navedena pristupa. Prirodno polazište za raspravu o međunarodnoj pravednosti jest pokušati odgovoriti na pitanje jesu li održive postavke političkog realizma koji smatra da međunarodne pravednosti nema niti je može biti. Tako ćemo u prvom dijelu razmotriti temeljne postavke na kojima počiva ova teorija te pokušati utvrditi plauzibilnost zaključaka koje politički realisti iz njih izvlače. Posebna će pozornost biti posvećena pokušaju da se ukaže na neodrživost dvaju ključnih stavova političkog realizam: empirijskog stava koji ukazuje na anarhijsku strukturu međunarodnih odnosa i normativnog stava prema kojemu države na međunarodnoj razini trebaju djelovati isključivo u skladu s nacionalnim interesom.

Odbacujući realističku tvrdnju o nemogućnosti da se međunarodni odnosi utemelje na moralnim osnovama, ostaje otvoreno pitanje na kojim načelima trebaju biti uređeni međunarodni odnosi. Pokušavajući odgovoriti na to pitanje u drugom dijelu rasprave bit će razmotreni odgovori koji nam pružaju neke primjene teorije društvenog ugovora na međunarodnoj razini. Središnje mjesto ima razmatranje ideja iznesenih u Rawlsovoj utjecajnoj knjizi *Pravo naroda* (Rawls 1999 [2004]). Rawls uzima narode kao krajnji predmet interesa teorije međunarodne pravednosti, što nas ipak ne sprječava da njegovu teoriju svrstamo među teorije koje međunarodnim odnosima pristupaju sa stajališta društva država. Jedina razlika između država kako ih obično shvaćamo i Rawlsovih naroda jest u tome što narodi nemaju dvije ovlasti koje obično pripisujemo državama: jedna od njih je "pravo na rat kao sredstvo ostvarivanja državne politike", a druga pravo na "neograničenu unutarnju autonomiju" (Rawls 1999 [2004]: 36-37). Prihvaćajući Rawlsov stav da su narodi predmet interesa teorije međunarodne pravednosti, u nastavku ovog rada biti će ukazano na neke

slabosti s kojim se susreće Rawlsova teorija. Te se slabosti očituju prije svega u pogledu stabilnosti teorije i shvaćanja uloge ljudskih prava u sklopu teorije međunarodnih odnosa. Kao rješenje za otklanjanje tih slabosti bit će predloženo da se uz države u jedan dio proces odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti uključe i drugi, nedržavni akteri međunarodnih odnosa, prije svega nevladine organizacije, međunarodne organizacije i multinacionalne korporacije. Koristeći Scanlonovu kontraktualističku ideju prema kojoj je moralna pogrešnost utemeljena na mogućnosti da se neko načelo može razložno odbiti (Scanlon 1998), zastupat ćemo tezu da je prikaz međunarodne pravednosti dan skupom načela za opće reguliranje ponašanja koji nijedan akter međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum.

Zaključak je drugog dijela rada da među načela međunarodne pravednosti spada načelo koje zahtjeva poštivanje temeljnih ljudskih prava – među kojima se nalaze i demokratska prava – te načelo koje od država i drugih aktera međunarodnih odnosa zahtjeva dužnost pomoći drugim državama da uspostave pravedne ili barem legitimne društvene i političke institucije. Održivost ovih zaključaka u svjetlu kozmopolitskih teorija distributivne pravednosti, naročito održivost zaključka da su distributivne obveze na međunarodnoj razini ograničene obvezama dužnosti pomoći, bit će ispitana u trećem, završnom dijelu rasprave.

Prije no što prijeđemo na samu raspravu potrebno je iznijeti još nekoliko uvodnih napomena. Da je u ovoj raspravi riječ o *međunarodnoj* pravednosti sugerira na smjer mišljenja koji će ovdje biti zastupan i koji je blizak pristupu društva država kako smo ga prije opisali. Međutim, treba naglasiti da se ovdje ne radi o pravednosti između *naroda* shvaćenih u smislu etničkih skupina. Upotreba termina narod u toj konstrukciji ipak je bliže Rawlsovom shvaćanju naroda kao oblika političke organizacije kojoj nedostaju prije spomenute dvije tradicionalno shvaćene ovlasti koje pripadaju državama. Druga napomena tiče se toga da je ovdje riječ o međunarodnoj *pravednosti*. Pravednost se ovdje ne shvaća kao karakterna vrlina

pojedinca već isključivo kao vrlina društvenih i političkih institucija na unutardržavnoj i međunarodnoj razini. Također, kada se govori o moralnim obvezama na međunarodnoj razini uvijek se radi, osim ako nije posebno istaknuto, o političkoj a ne individualnoj moralnosti. Na koncu valja istaknuti da ovdje ne namjeravamo ponuditi obuhvatnu teoriju koja bi uključivala sve aspekte međunarodne pravednosti. Neke od tema koje spadaju u okvir teorije međunarodne pravednosti kao što su primjerice teorija pravednog rata (*jus ad bellum* i *jus in bello*) ili pitanja secesije i imigracije, bit će tek usputno spomenute bez mogućnosti da se upustimo u njihovo detaljnije razmatranje. Smatrat ćemo da je cilj rasprave ostvaren ukoliko ona ponudi plauzibilan normativni okvir unutar kojega bi se mogla ponuditi rješenja i za ta, kao i za ostala pitanja međunarodne pravednosti.

2.

POLITIČKI REALIZAM

2.1. Uvod

Prvi izazov svakom pokušaju razmatranja morala i pravednosti u međunarodnim odnosima pravednosti predstavlja stajalište koje se obično naziva političkim realizmom.[1] Politički realizam kao samosvojno stajalište unutar teorija međunarodnih odnosa razvio se u prvoj polovini 20. stoljeća u djelima R. Niebuhra, E. H. Carra i posebice H. Morgenthaua. Iako je kao pravac u političkoj teoriji međunarodnih odnosa relativno nova pojava, realizam baštini dugu i ugledu tradiciji mišljenja o međunarodnim odnosima, pa tako suvremeni realisti korijene svojih teorija nalaze u djelima Tukidida, Augustina, Machiavellija, Hobbesa, Spinoze i Rousseaua (usp. Gilpin 1984, Forde 1992, Walt 2002). S pravom mogu tvrditi da je to najstarija teorija međunarodne politike. Novi poticaj teorija dobiva krajem 70-ih godina prošlog stoljeća, usvajanjem novih analitičkih metoda teorije igara te se pod imenom neorealizam do danas smatra jednim od najutjecajnijih smjerova u proučavanju međunarodnih odnosa. Akademski uspjeh teorije pratila je i njena još uspješnija praktična primjena, budući da su se načela političkog realizma držali i drže brojni svjetski državnici. Dio objašnjenja za ovaj praktični uspjeh nalazi se vjerojatno i u tome što su neki od najutjecajnijih teoretičara realizma bili na utjecajnim mjestima u državnim administracijama s kojih su izravno mogli utjecati na kreiranje suvremene svjetske politike.[2]

---

[1] Ukoliko to nije posebno naznačeno pod realizmom se u daljnjem tekstu misli na politički realizam kao okvirni pristup unutar teorije međunarodnih odnosa, te ga treba razlikovati od rasprava o moralnom realizmu unutar metaetike. Često ga se označava i terminom *Realpolitik* ili učenje o *raison d'état*. O realizmu kao općem pristupu u politici, etici i pravu vidi Leiter (2001).

[2] George Kennan, čija djela predstavljaju okosnicu suvremenog realizma, bio je primjerice savjetnik u administraciji predsjednikâ Trumana i Eisenhowera. Među poznatije realiste uključene u oblikovanje svjetske politike svakako spada Henrry Kissinger, dugogodišnji savjetnik predsjednika Nixona. Sadašnji predsjednik SAD-a Barack Obama u jednom je svom interviewu naveo klasika realizma Reinholda Niebuhra kao jednog od

Iako ne postoji suglasnost oko glavnih postavki političkog realizma, većina komentatora koja piše o realizmu slaže se da je to "opća orijentacija" ili "svjetonazor" koji prihvaćaju različiti autori koji pišu o problematici međunarodnih odnosa (Donnelly 2003: 6). Postoji ipak nekoliko stavova koje dijeli većina zastupnika realizma i koji su nam bitni u kontekstu rasprave o međunarodnoj pravednosti. Kao prvo, realisti smatraju da je uloga morala u međunarodnoj politici jako ograničena, ukoliko moral uopće igra bilo kakvu ulogu.[3] Govor o visokim moralnim načelima vođenja vanjske politike koji se često može čuti na međunarodnim forumima, za realiste predstavlja prazan niz riječi iza kojeg stoji malo stvarnog sadržaja. Druga točka oko koje se slažu realisti različitih provenijencija jest da nacionalni interes a ne moral predstavlja glavni kriterij u skladu s kojim države, za koje se smatra da su glavni igrači na međunarodnom terenu, vode ili bi trebale voditi svoju vanjsku politiku. I konačno, svi politički realisti dijele stav o prirodi odnosa između država. Glavno obilježje međunarodnih odnosa jest odsustvo odgovarajućeg oblika središnje vlasti kakvu susrećemo na razini država. Nesigurnost koja proizlazi iz situacije anarhije predstavlja glavni razlog za nemogućnost moralnog ponašanja država na međunarodnoj razini. Teorija političkog realizma o kojoj će biti riječi u ovom poglavlju obuhvaća teze o ulozi morala i nacionalnog interesa u međunarodnim odnosima, te tezu o prirodi međunarodnih odnosa.[4]

Imamo li u vidu realističku sliku međunarodnih odnosa kao svijeta anarhije u kojemu se države bez ikakvih moralnih ograničenja bore za vlastite interese, jasno je da u takvom

---

svojih "omiljenih filozofa" (Brooks 2007).

[3] Novije varijante neorealizma ograničavaju se isključivo na "instrumentalni pragmatizam" u pogledu državnog djelovanja u međunarodnim odnosima, prešutno time pretpostavljajući da za moralna razmatranja nema mjesta u međunarodnim odnosima (usp. Kegley 1988: 176).

[4] Ovakva ili slična lista osnovnih postavki prevladava u suvremenoj literaturi o realizmu. Za obuhvatne rasprave o realističkim postavkama vidi npr. Smith (1986), Legro i Moravcsik (1999), Donnelly (2003). O tome što sami realisti smatraju osnovnim postavkama svojih teorija vidi npr. Morgenthau (1978: 4–15), Waltz (1979: 117), Mearsheimer (1994-1995: 9–10).

svijetu ne ostaje puno prostora za razvijanje bilo kakve moralne teorije međunarodnih odnosa. Za realiste je posebno neprihvatljivo da bi na međunarodnoj razini mogla postojati načela distributivne pravednosti slična načelima koja se prihvaćaju na nacionalnoj razini. Pokušavamo li uspostaviti normativne temelje međunarodne pravednosti bit će potrebno ispitati održivost postavki realističke teorije. U prvom dijelu ovoga poglavlja iznijet ćemo razloge za skepticizam koji realisti gaje prema moralu u međunarodnim odnosima. Drugi dio razmatra opravdanost realističkog uvjerenja u postojanje anarhije na globalnoj razini i zaključaka koje realisti iz toga izvlače. U trećem dijelu razmotrit ćemo pojam nacionalnog interesa i mogućnost njegove primjene kao glavnog kriterija u izboru ponašanja država. U sva tri dijela pokušat ćemo pokazati da se realistički skepticizam u pogledu morala ne može braniti na uvjerljiv način. Unatoč tome, pokazat će se da teorija političkog realizma nudi vrijedne spoznaje o naravi međunarodnog morala i granicama njegove primjene.

2.2. Uloga morala

Skepticizam prema ulozi morala u međusobnim odnosima država je trajno obilježje realizma i može se iščitati i iz tekstova začetnika realističkog pristupa politici. Među kanonskin tekstovima na koje se politički realisti pozivaju posebno mjesto zauzima tzv. "Meljanski dijalog" iz Tukididove *Povijest Peloponeskog rata* u kojem je na posebno jasan način opisano realističko viđenje svijeta i odnosa koji vladaju u njemu. Tukidid opisuje epizodu koja se dogodila šesnaeste godine nakon izbijanja rata između Atene i Sparte kada izaslanici moćne Atene dolaze na pregovore s vlastodršcima otoka Mela, male spartanske kolonije koja je u ratu htjela ostati neutralna, kako bi dogovorili uvjete predaje. Govoreći s pozicije moći Atenjani uvjeravaju Meljane da im nema druge nego da se predaju i plaćaju danak Atenskom savezu ili da se bore i budu uništeni. Meljani se, pokušavajući zadržat svoju neutralost i

izbjeći uništenje, pozivaju na moralnost, na ono što je pravedno i ispravno nadajući se uvjeriti Atenjane da moralno ponašanje koristi i njima samima. Atenjani odgovaraju da Meljani znaju "da pravda u ljudskim odnosima dolazi do priznanja, ako je jednaka nužda za obje strane; ono pak što je samo moguće, to moćniji provode, a slabiji u tom popuštaju" (Tukidid V.89). Atenjani smatraju da nužni zakon ljudske prirode tjera ljude da vladaju drugima kada god to mogu i to je nepromjenjivi zakon koji je postojao oduvijek i postojat će zauvijek. Taj zakon prisiljava ljude i države za osvajanjem tuđega a utemeljen je, kako je rekao u svojem govoru atenski poslanik u Sparti, "prije svega zbog straha, zatim časti i konačno zbog vlastitog interesa" (Tukidid 1.75).[5] Epizoda koju opisuje Tukidid završava tragično. Nakon što Meljani odbiju predaju, premoćni Atenjani osvoje grad, pobiju sve odrasle muškarce, a djecu i žene prodaju u ropstvo.

U ovom kratkom opisu odnosa dvaju grčkih polisa od prije više od dvije tisuće godina sadržani su svi biti elementi teorije koji će biti okosnica realističkog viđenja odnosa među državama sve do danas. Na prvom mjestu realisti ističu važnost koju ima *moć* kao osnovno načelo djelovanja u međunarodnim odnosima. Države vode svoju vanjsku politiku na temelju moći ne zato što je to njihov izbor, već zato što je to *nužnost,* što je drugi važan element u realizmu. Nužnost primjene moći u međunarodnim odnosima vodi do trećeg ključnog elementa a taj je da u međunarodnim odnosima *nema morala*. Moral i pravednost su samo lijepe fraze (*onomata kala*), kako prenosi Tukidid, koje nemaju nikakav stvarni učinak.[6]

Za razliku od Atenjana koji su smatrali da međunarodnim odnosima vlada nužnost koja proizlazi iz vječnih zakona prirode, suvremeni politički realisti govore o anarhijskoj

[5] Slučaj opisan u Tukididovom meljanskom dijalogu jedan je od primjera na kojima Michael Walzer (1977) kritizira realistička stajališta o međunarodnim odnosima i vođenju rata. Prema Walzeru, i vođenje rata podložno je moralnoj prosudbi.

[6] Ovdje ne želim tvrditi da je i sam Tukidid zastupao ovakvo gledanje prirode odnosa između polisa. Za stav da je moral kod Tukidida imao bitnu, ali u konkretnim okolnostima ne uvijek i presudnu važnost vidi Ahrensdorf (1997), Donnelly (2003: 167–170) i Monten (2006).

strukturi međunarodnih odnosa koja uvjetuje države da se oslanjaju isključivo na vlastitu moć kako bi promicale svoje interese. O moralu i pravednosti u takvim okolnostima ne može biti ni govora. Utjecajni realistički autor Arthur Schlesinger u tekstu znakovitog naslova "Nužna amoralnost vanjskih poslova" tvrdi da bi "moralne vrijednosti u međunarodnoj politici ... trebale odlučivati samo kao posljednja instanca" (Schlesinger 1971). Drugi su realisti još negativnije raspoloženi prema ideji da bi se međunarodni odnosi uređivali na moralnim načelima. Tako primjerice među šest temeljnih načela svojeg viđenja međunarodnih odnosa Morgenthau ubraja i to da se "univerzalna moralna načela ne mogu primijeniti na djelovanja država" (Morgenthau 1948).

Koje sve razloge realisti mogu imati za ovakvo drastično odbacivanje moralnih načela u međunarodnim odnosima? U svojoj knjizi *Politička teorija i međunarodni odnosi*, koja je postavila temelje suvremenom normativnom pristupu razmatranja glavnih problema međunarodnih odnosa, Charles Beitz iznosi šest mogućih izvora skepticizma prema mogućnosti primjene morala u međunarodnim odnosima. To su: i) opći moralni skepticizam; ii) kulturni relativizam; iii) anarhična struktura međunarodnih odnosa; iv) moralizam; v) briga za nacionalni interes; vi) nacionalni suverenitet (Beitz 1979 [1999]: 15-27). Budući da realisti posvećuju posebnu važnost anarhiji i nacionalnom interesu kao razlozima zašto se moralna načela ne mogu primjenjivati na međunarodne odnose, argumentima utemeljenim na tim dvjema idejama posvetit ćemo poseban prostor. Ideja suvereniteta je usko povezana s idejom anarhije te će o njoj biti riječi tijekom rasprave o realističkom shvaćanju anarhije. U nastavku ćemo ukratko razmotriti ostale navedene argumente.

2.2.2. Moralni skepticizam

Jedno objašnjenje zašto se moral ne može primijeniti na međunarodne odnose može se naći u

vjerovanju da moral ne nalazi primjenu ni u jednom području ljudskog djelovanja. Razloge za nemogućnost primjene morala, skeptik može naći primjerice u vjerovanju da ne možemo znati što je moralno ispravno ili pogrešno, dobro ili loše. Ukoliko nam naša ograničena ljudska spoznaja onemogućava uspostaviti ova osnovna moralna razlikovanja bilo bi iluzorno tvrditi da se bilo na individualnoj ili državnoj razini ponašamo u skladu sa zahtjevima morala. Ovdje je dakako riječ o metaetičkom skepticizmu koji se najčešće pojavljuje u svojoj epistemološkoj varijanti u kojoj se "niječe ili sumnja da *ikada* postoji prikladan razlog za moralno vjerovanje" (Sinnott-Armstrong 2006: 13, kurziv u originalu). Budući da politički realisti stavljaju naglasak na nemogućnost primjene moralnih načela na djelovanje država, na njihovu bi se poziciju možda moglo gledati kao na oblik praktičnog moralnog skepticizma u kojemu se "niječe da *uvijek* postoji dovoljno razloga za moralno djelovanje" (Sinnott-Armstrong 2006: 13). Iako je metaetički skepticizam ozbiljna teorija koju su zastupali i zastupaju brojni autori, čini se da se on, barem u svojoj općenitoj varijanti, ne nalazi u temeljima realističkog odbacivanja morala u međunarodnim odnosima. Naime, malo je koji suvremeni politički realist spreman zastupati pozicije općeg metaetičkog skepticizma,[7] budući da tvrde da se moral ne može primijeniti samo na međunarodne odnose, dok je posve primjeren u unutardržavnim okolnostima i individualnim odnosima među pojedincima (usp. Christenson 1986). Budući da opći moralni skepticizam nije temelj za skepticizam o kojemu je riječ u suvremenom političkom realizmu, ovdje se nećemo upuštati u njegovo opovrgavanje. Pretpostavit ćemo da zajedno s realistima dijelimo neke temeljne intuicije koje

[7] Ovdje svakako treba istaknuti da su u povijesti postojale i neke značajne iznimke, poput Niccola Machiavellija, za kojega političko djelovanje i u unutarnjoj i u vanjskoj politici nije bilo prikladan predmet moralne prosudbe (Machiavelli 1998 [1532]). Iako je Machiavellijevo stajalište o potpunom odvajanju morala od politike na svim razinama konzistentnije od teze da se samo unutarnja ali ne i vanjska politika mora voditi u skladu sa zahtjevima morala, pa ga je stoga jednostavnije braniti, ni jedan od značajnih suvremenih realista ne slijedi Machiavellija u potpunom odbacivanju morala iz politike. Dapače, realisti od država očekuju da u svojoj vanjskoj politici štite vlastite kulturne i moralne vrijednosti.

nam omogućavaju da razumijemo što je to moral i koje zahtjeve postavlja pred nas. Na kraju ovog poglavlja razmotrit ćemo koliko je opravdana realistička teza o postojanju razlike između moralnih zahtjeva na državnoj i međunarodnoj razini.

2.2.3. Kulturni i moralni relativizam

Za razliku od općeg moralnog skepticizma koji je zasada ostao neiskorišteni izvor moralnog skepticizma u međunarodnim odnosima, kulturni relativizam je nešto na što se realisti dosta često pozivaju.[8] Kulturni relativizam tvrdi da su standardi morala ovisni od kulture i da se oni značajno razlikuju u različitim kulturama. Ovo je stajalište postalo naročito popularno početkom 20. stoljeća nakon što su kulturni antropolozi počeli iznositi i objavljivati svoja istraživanja o običajima naroda iz različitih dijelova svijeta, pa stoga ne čudi da je teza kulturnog relativizma kao suvremena teorija upravo nastala u antropološkim krugovima (usp. npr. Benedict 1934 i Herskovits 1972). Ova, prije svega, metodološka teza kojom se antropolozi služe u pristupu svojim istraživanjima našla je i svoje sljedbenike u filozofiji i političkoj teoriji. U filozofiji mu je najbliže stajalište deskriptivnog moralnog relativizma koji tvrdi da postoje "duboka i raširena moralna neslaganja među različitim društvima" (Gowans 2008). Drugo filozofsko stajalište koje nije nužno vezano uz ovu empirijsku tvrdnju jest metaetički moralni relativizam čija je osnovna teza da ne postoji neki objektivni kriterij na temelju kojega bi se ustanovila istinitost ili opravdanost moralnih sudova već da je taj kriterij uvijek ovisan o društvu. Na koncu moralni relativizam ima i svoju normativnu varijantu prema kojoj ono što je ispravno za osobu iz jednog društva ne mora biti ispravno i za osobu iz nekog drugog društva.

[8] Za opširniju raspravu o odnosu kulturnog i moralnog relativizma i političkog realizma vidi Nardin (1989) i Spegele (1995).

U političkoj teoriji, pored stajališta da kulturni relativizam implicira pluralizam i toleranciju, najzanimljiviji nam je način na koji politički realisti na njemu pokušavaju utemeljiti argument protiv primjene morala na međunarodne odnose. Jedan od poznatijih primjera ove vrste argumentacije nudi George Kennan. Među razlozima zašto SAD ne bi trebale voditi svoju vanjsku politiku na moralnim načelima, on posebno ističe da "ne postoje međunarodno prihvaćeni standardi morala", pa tako primjerice ljudska prava, koja su svi skloni proglasiti univerzalnim, imaju "različita značenja za različite narode" (Kennan 1985: 207). Zbog nepostojanja univerzalnih moralnih načela kojima bi se vodila vanjska politika, voditi moralnu vanjsku politiku značilo bi nametati vlastitu moralnost drugim državama i narodima pod krinkom univerzalnog morala, što je za Kennana tek jedan od oblika imperijalizma.

Ako se Kennan ovdje poziva na empirijsku činjenicu da postoje više međusobno suprotstavljenih moralnih standarda,[9] valja odmah primjetiti da iz toga ne slijedi da su svi jednako vrijedni. Moguće je da je neki od njih, ili neka njihova kombinacija, bolja od ostalih. I sama Kennanova formulacija da ne postoje međunarodno *prihvaćeni* standardi morala, ne isključuje logičku mogućnost da međunarodni standardi moralnosti postoje, ali da još uvijek nisu međunarodno prihvaćeni. S upoznavanjem drugih kultura i društava možemo steći bolji uvid o tome što se od morala očekuje i kakva bi njegova načela trebala biti, te postoji mogućnost da u zajedničkom dijalogu otklonimo neslaganja, koja mogu biti primjerice činjenične prirode, te tako dođemo do jednog zajedničkog shvaćanja morala.

Naravno, postoji mogućnost da ni nakon što uklonimo činjenične razloge neslaganja nećemo doći do suglasja oko toga što moral iziskuje od nas u nekoj situaciji. Međutim, da

[9] Iako se teza deskriptivnog relativizma može činiti banalno istinitom, ona je ipak daleko od toga da je pozitivno utvrđena. Neki autori sumnjaju u valjanost antropoloških istraživanja, tvrdeći da njihovi autori krivo protumačili sakupljene podatke.

bismo se susreli s ovakvim oblikom nepomirljivog moralnog neslaganja nije potrebno ići na drugi kraj svijeta, takvih neslaganja ima više nego dovoljno i unutar iste kulture ili unutar jedne države. Primjer za to su neslaganja i sukobi suparničkih tradicija kao što su, primjerice kantijanizam i utilitarizam u zapadnoj kulturi ili sukob ortodoksnih i umjerenih Židova u suvremenom Izraelu (Nardin 1989: 151). Relativistima je još teže objasniti koji se standard moralnosti primjenjuje na osobe koje su članovi društva s različitim moralnim standardima. Ukoliko osoba na primjer pripada naciji čiji moralni standard zahtijeva od nje da učini djelovanje koje joj njena religijska pripadnost zabranjuje, relativisti ne mogu ponuditi uputu koje je od ova dva djelovanja je ispravno učiniti. Jedini način na koji se je moguće riješiti ovu dilemu jest usvojiti neki oblik subjektivizma. Stoga, ako je relativizam razlog da se odbaci moral u međunarodnim odnosima onda je on također razlog da ga se odbaci i unutar države. Niti u ovom kao niti u slučaju moralnog skepticizma o kojem smo govorili u prethodnom odjeljku, politički realisti nisu spremni prihvatiti takvu posljedicu ovoga argumenta.

No, čak i kada bi najrazrađenije verzije moralnog relativizma, kao što je na primjer verzija koju zastupa David Wong (1984 i 2006), bile istinite, one ne bi mogle poslužiti kao temelj opravdanja za normativne zaključke koje realisti žele izvesti. Umjereni relativizam postavlja značajna ograničenja na ono što se može smatrati moralno dopustivim djelovanjem, što je potez koji realisti nisu spremni povući. Tako na primjer David Wong odbacuje stav koji se obično pripisuje moralnom relativizmu da "nitko ne bi trebao donositi sud o drugima koji posjeduje bitno drugačije vrijednosti, niti zahtijevati od njih da se prilagode njegovim vlastitim vrijednostima" te tvrdi da bi nam "razumnija verzija normativnog relativizma dopustila da donosimo sudove o drugima koji posjeduju bitno drugačije vrijednosti" (Wong 1991: 447-448). Na ovom mjestu nećemo pokušati preciznije odrediti koje granice moralnom ponašanju u međunarodnim odnosima postavlja moralni relativizam, budući da ćemo se s ovom teorijom još susreti tijekom rasprave o ideji ljudskih prava.

2.2.4. Realisti protiv lažnog morala

Iz meljanskog se dijaloga kao i iz kasnijih realističkih spisa vidi da realisti smatraju da moral u međunarodnim odnosima zapravo i nije moral već oblik pukog moralizma, to jest izraz vlastitih interesa prikriven moralnim ruhom. Prema realistima, pozivanje Meljana na pravednost nije izraz njihovog istinskog moralnog promišljanja kojega bi se bili spremi držati i u slučaju da je situacija obrnuta i da su oni jača strana, već samo izraz njihovog vlastitog trenutnog interesa da se izvuku iz za njih pogibeljne situacije. Viđeno na taj način pokazuje se da je pozivanje na moral, pravednost i ljudska prava zapravo pokušaj da se nekoga prevari. Slično zaključuje i Carl Schmitt koji kaže da je "pojam ljudskosti posebno koristan ideološki instrument imperijalističke ekspanzije, i u svojem etičkom humanitarnom obliku specifično je sredstvo ekonomskog imperijalizma. To podsjeća na ponešto izmijenjenu Proudhonovu izreku: tko se poziva na ljudskost želi varati" (Schmitt 1996 [1932]: 55).

Zagovornici primjene morala u međunarodnim odnosima, prema realistima, nisu krivi samo za "lažno predstavljanje" i već i za puno opasnije stvari, koje se naziru iz prvog dijela Schmittove tvrdnje. Osim opasnosti da služi kao izlika imperijalizmu, Raymond Aron smatra da vanjska politika vođena moralnim načelima "prečesto sklizne u fanatizam" (Aron 1966: 307). Zato realisti poput Arona jedinu smislenu upotrebu morala u međunarodnim odnosima vide u suzbijanju fanatizma i imperijalizma zagovornika morala.[10] Tako su upravo realisti, prema ovom viđenju, zapravo jedini istinski borci za moralno uređenje međunarodnih odnosa. Paradoksalni zaključak glasi da su međunarodni odnosi moralni samo onda kada ih se ne pokušava uspostaviti na moralnim načelima.

U podlozi ovoga zaključka ne leži, međutim, nikakav paradoks već samo nekoliko

[10] O moralizmu kao glavnom predmetu realističke kritike vidi i Coady (2005).

pogrešnih premisa. Kao prvo, pogrešno je tvrditi da svatko tko se poziva na moral zapravo gleda isključivo na vlastite interesa. Sigurno da postoje ljudi koji se u svojim osobnim odnosima kao i situacijama kada predstavljaju države u međunarodnim odnosima pokušavaju pokazati moralni kako bi izvukli korist za sebe ili svoju državu. Međutim, i zagovornici morala u međunarodnim odnosima suglasili bi se da to nije oblik morala za koji se oni zalažu. Jedna od osnovnih karakteristika morala kako na osobnoj tako i na međunarodnoj razini jest da on nije isključivo sredstvo za promicanje vlastitih interesa. Moralna načela i vrijednosti moraju se poštovati bez obzira nalazi li netko u tome vlastitu korist.[11]

Jednom kada se povuče granica između morala i moralizma otpadaju i optužbe za imperijalizam i fanatizam, budući da zahtjev za primjenom moralnih načela u međunarodnim odnosima isključuje bilo kakvu želju da se uspostavi bilo čija dominacija nad nekim drugim radi vlastite koristi. Realistima treba odati priznanje na njihovom sustavnom nastojanju da ukažu na ozbiljan problem koji postavljaju one politike koje se u međunarodnim odnosima vode na naizgled moralnim načelima, ali koja su zapravo samo prikriveni imperijalizam. Stoga ne čudi da su upravo realisti često bili najraniji i najglasniji protivnici američke vanjske politike promicanja demokracije na vojni način, primjerice u Vijetnamu 1960-tih i Iraku početkom ovog stoljeća.

Ova tri do sada raspravljena argumenta protiv primjene morala u međunarodnim odnosima najčešće služe kao pomoćni argumenti da bi se i drugim putovima potvrdila valjanost dvaju argumenata u koje realisti polažu najviše povjerenja. Prvi od tih argumenata u svojoj je naravi deskriptivan, i u njemu se iznosi realističko viđenje prirode međunarodnih odnosa kojoj je osnovno obilježje anarhija.

[11] Cohen smatra da su predmet realističkih napada moralisti koji moral shvaćaju previše pojednostavljeno, te da su ozbiljne verzije morala imune na njihovu kritiku (Cohen 1984: 302-305).

2.3. Anarhija

Najsnažniji argument koji realistima stoji na raspolaganju za njihovu tezu o nemogućnosti primjene morala u međunarodnim odnosima[12] počiva na pretpostavci da u međunarodnim odnosima vlada anarhija. Terminom anarhija u antičkoj se Grčkoj označavalo stanje u kojemu nije bilo vrhovne vlasti. Ksenofont se primjerice služi tom riječju da označi one godine u kojima u polisu nije bio izabran arhont (Ksenofont 2001: 67). Kako nepostojanje gospodara obično vodi rasulu i bezakonju tako se pojam anarhija ustalio kao oznaka i za ona stanja u kojima zakoni ne postoje ili ih se ne poštuje. Anarhijom se stoga označava i stanje koje prethodi uspostavljanju zakona kao i stanje koje je uzrokovano nemogućnošću da se zakoni primjenjuju. Ideja zakona dolazi do svoje primjene tek s uspostavom državne vlasti, pa se stoga može reći da se uspostavom države dokida prijašnje stanje anarhije. Također, anarhija opet nastaje ukoliko zbog bilo kojeg razloga država, tj. središnja vlast, nije u stanju osigurati primjerenu razinu poštivanja zakona.

Jedna od neospornih činjenica oko koje se slažu svi teoretičari međunarodnih odnosa jest da na globalnoj razini ne postoji suveren, odnosno vrhovni vladar ili vlada u onom smislu u kojemu su suvereni vladari i vlade pojedinih država. Suverenost u svojoj tradicionalno prihvaćenoj definiciji označava krajnju instancu vlasti kojoj ništa nije nadređeno i na čije odluke ne postoji mogućnost priziva. Postojanje raznih međunarodnih oblika upravljanja ne može se izjednačiti s postojanjem međunarodnog suverena, budući da ta tijela svoje ovlasti dijele s nacionalnim vladama i upravo su državne vlasti u najvećem broju slučajeva konačne

[12] Postoji značajno nesuglasje među realistima u vezi postojanja moralnih obveza u međunarodnim odnosima. Jedni smatraju da moralne obveze uopće ne postoje, dok drugi, slijedeći Hobbesa, smatraju da one postoje ali se ne mogu izvršavati. Više o tome vidi niže u 2.4.

za veliki broj pitanja. Nepostojanje globalnog suverena potaknulo je brojne teoretičare međunarodnih odnosa, a posebno realiste, da na međunarodne odnose gledaju kao na stanje anarhije. Tako je za Waltza upravo ova strukturna odredba nepostojanja središnjeg vrhovnog autoriteta presudna za razumijevanje međunarodnih odnosa. Politika koja se vodi u okvirima države za Waltza je "područje vlasti, upravljanja i zakona. Međunarodna politika je područje moći, borbe i prilagodbe" (Waltz 1979: 113).

Povijesno najutjecajniji prikaz anarhije dao je Thomas Hobbes u svojem opisu prirodnog stanja koje prethodi uspostavi državnog suvereniteta. Prema riječima Michaela Smitha Hobbesova "analiza prirodnog stanja ostaje odredbeno obilježje realističke misli. Njegov pojam međunarodnog prirodnog stanja kao stanja rata dijele praktički svi koji se smatraju realistima" (Smith 1986: 13 u Williams 1996: 213). Oslanjajući se na Hobbesovu analizu prirodnog stanja na individualnoj razini, realisti elemente te analize primjenjuju na međunarodne odnose s ciljem da izvuku isti zaključak kao i Hobbes – u prirodnom stanju moralna načela ne igraju nikakvu ulogu. U svijetu u kojemu ne postoji globalni suveren koji bi jamčio sigurnost i opstanak državama koje raspolažu s približno s jednakom moći, za svaku od njih racionalno je da se posluži sa svim raspoloživim sredstvima kako bi osigurala od dominacije drugih država. Polazeći od ovih zajedničkih pretpostavaka različite realističke škole izvlače ponešto različite zaključke o primjerenom ponašanju država u situaciji globalne anarhije. Tako primjerice tzv. zagovornici ofenzivnog realizma smatraju da je za državu u situaciji anarhije najracionalnije voditi agresivnu politiku s ciljem da se ostvari regionalna, a ukoliko je moguće i globalna dominacija, budući da je to najbolji način da se osigura vlastita sigurnost. Defanzivni realizam pak smatra da je vođenje umjerene politike koja teži za uspostavom ravnoteže moći između država najprimjereniji način da se zajamči sigurnost. Bez obzira na ove razlike, svi realisti dijele zaključak da u okolnostima globalne anarhije moralna načela nisu primjenljiva na ponašanje država.

Sam Hobbes nije detaljno razradio primjenu ideje prirodnog stanja na odnose među državama. Stoga je opravdano reći da je u realističkoj analizi međunarodnih odnosa prije riječ o hobbesovskoj nego o Hobbesovoj razradi ideje prirodnog stanja na dotičnu problematiku. Kako se ta analiza ipak snažno oslanja na elemente prisutne kod Hobbesa čini se opravdanim započeti raspravu o anarhiji u međunarodnim odnosima s prikazom osnovnih postavki Hobbesove ideje prirodnog stanja. Nakon što ukažemo na osnovne pretpostavke prirodnog stanja na individualnoj razini kako ih je Hobbes vidio, razmotrit ćemo postoje li te pretpostavke i na međunarodnoj razini te jesu li one dostatne da podupru realističku tvrdnju o neprikladnosti primjene morala na tu domenu.

2.3.1. Anarhija kao Hobbesovo prirodno stanje

Razlog za Hobbesov skepticizam u pogledu morala jest njegovo shvaćanje prirodnog stanja u Levijatanu kao stanja krajnje nesigurnosti.[13] Prva pretpostavka na kojoj se temelji takvo shvaćanje jest tvrdnja o fizičkoj, tj. tjelesnoj i umnoj jednakosti ljudi. Iako se ljudi razlikuju po svojoj tjelesnoj snazi, te razlike ipak nikada nisu toliko izražene da bi spriječile i onog najslabijeg da "ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti" (Hobbes, *Levijatan* I.13.1) Ljudska jednakost je prema Hobbesu još izraženija kada je u pitanju umna snaga, a pod tim prije svega misli na promišljenost koja je plod iskustva. Ukoliko su svi ljudi i tjelesno i umno jednaki, imaju se pravo s jednakom pouzdanošću nadati da su jednako sposobni ostvariti svoje ciljeve. Ukoliko dođe do poklapanja ciljeva koji su takvi da nije moguće da ih ostvare svi koji ih žele, što je

[13] U svom ranijem djelu *De cive* Hobbes stavlja naglasak na psihološku karakteristiku čovjeka da žudi za slavom što ga dovodi u sukob s drugim ljudima (Hobbes 1642 [1998]). U daljnjem izlaganju koncentrirat ćemo se isključivo na prikaz prirodnog stanja iz *Levijantana*, budući da se ovakav 'strukturalni' pristup prihvaća u suvremenim realističkim teorijama.

vrlo čest slučaj, dolazi do sukoba i neprijateljstava. Nastaje nepovjerenje budući da nitko ne može biti siguran da ga netko drugi, sam ili u suradnji s drugima, neće napasti i spriječiti da ostvari ono što je zamislio. Budući da nitko ne može biti siguran da neće biti napadnut, najrazumniji način da se osigura jest da preventivno napada druge i eliminira svaku potencijalnu ugrozu koja mu prijeti. Drugi dobar način na koji se može osigurati zaštita jest steći ugled koji pomaže odvratiti potencijalne napadače. Najbolji način da se stekne ugled koji bi odvratio napadače jest da se napada druge, pa i one koji nas ne izravno ne ugrožavaju.

Prirodno stanje je zbog toga stanje rata i to je "rat svakoga čovjeka protiv svakoga drugoga" (Hobbes, *Levijatan* I.13.8). Budući da rat najčešće predočavamo kao stanje u kojemu se aktivno vode borbe, pri čemu dolazi do masivnih razaranja, pogibija i raseljavanja stanovništva, čini se nevjerojatnim da bi ljudski rod mogao duže opstati u takvom stanju. Hobbes priznaje da mogu postojati razdoblja u kojima se ne vode aktivne borbe. Ta se razdoblja ipak ne mogu smatrati mirom, budući da i u njima vlada stalna *spremnost za rat*. Za Hobbesa se "narav rata ne sastoji u trenutnim borbama, već u uočenoj sklonosti k tome kroz cijelo ono vrijeme u kojemu ne postoji jamstvo o suprotnom" (Hobbes, *Levijatan* I.13.8). Toga jamstva u prirodnom stanju nema zato što ne postoji zajednička, nadređena vlast koja bi ljude držala u strahu. Rezultat prirodnog stanja Hobbes opisuje u jednom od najcitiranijih odlomaka u povijesti političke filozofije:

> U [prirodnom stanju] nema mjesta ljudskoj radinosti, jer njezini su plodovi nesigurni; dosljedno tome, nema ni obrade zemlje, ni plovidbe, niti korištenja prekomorske robe; nema ni udobne gradnje oruđa za pokretanje i premještanje onoga što zahtijeva puno udružene snage, ni znanja o površini zemlje, računanja vremena, vještina, znanosti, društva, a što je najgore od svega, vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, ljudski život je usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak. (Hobbes, *Levijatan* I.13.9)

U normativnom pogledu Hobbes na temelju opisa prirodnoga stanja izvlači zaključak da u njemu moral i moralni pojmovi poput pravednosti nemaju nikakvog smisla: "Za pojmove pravog i krivog, pravde i nepravde tamo nema mjesta" (Hobbes, *Levijatan* I.13.13). Jedine sposobnosti koje se smatraju vrlinama u prirodnom stanju jesu sila i prevara. U pozadini Hobbesova odbacivanja smislenosti ideje pravednosti u prirodnom stanju stoji njegovo shvaćanje da se o pravednosti može govoriti samo onda kada postoje zakoni u čijem se poštivanju pravednost ogleda. Stoga, "gdje ne postoji zajednička vlast, ne postoji zakon; gdje nema zakona, nema ni nepravde" (Hobbes, *Levijatan* I.13.13). Prema Hobbesu, to ujedno znači da u prirodnom stanju ne postoji ni vlasništvo.

Bilo bi ipak pogrešno zaključiti da u prirodnom stanju ne postoje nikakvi zakoni i prava. Čovjek ima *prirodno pravo* da koristi sva sredstva koja mu stoje na raspolaganju kako bi očuvao vlastiti život. Bez obzira ne neugodnosti prirodnog stanja, a dijelom upravo i zbog njih, čovjek po prirodi želi mir i ugodan život. Da bi ostvario te ciljeve može se uteći prirodnom zakonu, koji se sastoji od onih načela razuma uz pomoć kojih se iznalaze "najbolja sredstva za očuvanje života". Prvi i temeljni prirodni zakon glasi "da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata" (Hobbes, *Levijatan* I.14.4). Kao i svaki zakon i prirodni zakon ograničava ljudsku slobodu da se postupa samovoljno, ali u njemu se nalazi ograda prema kojoj se poštivanje zakona zahtijeva samo ukoliko se može očekivati da se mir može postići. Može li se mir postići ovisi o našoj spremnosti i spremnosti drugih da se odreknu prava na sve, pa stoga drugi prirodni zakon nalaže da "čovjek bude voljan, ako to jesu i drugi i koliko to smatra nužnim za mir i svoju samoobranu, odložiti to svoje pravo na sve i zadovoljiti se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema sebi" (Hobbes, *Levijatan* I.14.5). Sporazumno odlaganje prava vodi k trećem prirodnom zakonu

koji zahtijeva da "ljudi izvršavaju učinjene sporazume" (Hobbes, *Levijatan* I.15.1). Ovisno o tome poštuje li se ili krše sporazumi, može se govoriti o pravednom i o nepravednom.

Znači li ovaj zaključak prema kojemu u prirodnom stanju ipak postoje zakoni čije je kršenje nepravedno da Hobbes proturječi samome sebi? Naime, prethodno je već ustvrdio da u prirodnom stanju nema ni zakona, pa prema tome ni pravednosti. Međutim, kako u prirodnom stanju ne postoji sigurnost da će obje strane poštivati sporazum, ona strana koja jednostrano izvršava obveze iz sporazuma samu sebe "izručuje neprijatelju". Hobbes tvrdi da u uvjetima u kojima "na obje strane postoji strah od neizvršavanja, sporazumi iz obostranog povjerenja postaju nevažeći" (Hobbes, *Levijatan*, I.15.3). Stoga prirodni zakoni, iako postoje, nemaju nikakvu učinkovitost u prirodnom stanju. Oni obvezuju samo *in foro interno*, to jest, oni daju samo unutarnji motiv, želju da ih se izvrši. *Forum internum* je metafora za savjest – prirodni zakoni obvezuju samo moralnu savjest pojedinca. Problem je što oni ne obvezuju i *in foro externo*, što znači da ne obvezuju na provođenje naloga razuma. Zbog sveopćeg straha i nesigurnosti koja vlada u prirodnom stanju, ljudi nemaju nikakvo jamstvo da će njihovo odricanje od svog prirodnog prava na sve i prihvaćanje odredbi prirodnog zakona biti praćeno sličnim ponašanjem drugih ljudi, čak i onda kada oni daju obećanje da će postupiti tako. Sporazum ostaje prazna riječ ukoliko se ne nađe način da se uklone razlozi za taj strah od neizvršavanja sporazuma. Jedini način na koji je prema Hobbesu to moguće učiniti jest stvaranje države:

> [P]rije no što izrazi pravedan i nepravedan nađu mjesto, mora postojati neka moć prinude koja će podjednako primoravati ljude da izvršavaju sklopljene sporazume, i to pod prijetnjom kazne koja mora biti veća od koristi očekivane od kršenja sporazuma […]. Nema takve sile prije uspostave države. (Hobbes, *Levijatan*, I.15.3)

Stvaranjem države pojedinac prenosi ovlasti i prava s kojima je prethodno samostalno raspolagao na jednoga čovjeka ili skupinu ljudi, pod uvjetom da to učine i ostali ljudi. Svaki se pojedinac odriče prava da prosuđuje što je dobro a što je loše i to pravo predaje suverenu. Rezultat je država koja ima snagu da provede zakone, što je upravo ono što je nedostajalo prirodnim zakonima. Ovime je na individualnoj razini dokinuto prirodno stanje i samovolja koja je u njemu vladala, te se uspostavlja građansko stanje i vladavina zakona za koje jamči državni suveren.

2.3.2. Prirodno stanje na međunarodnoj razini

Nastanak države ne znači potpuni nestanak prirodnog stanja. Hobbes ostavlja mogućnost da iako prirodno stanje između pojedinaca možda nikada nije ni postojalo na globalnoj razini, prirodno stanje je stalno obilježje odnosa između država.[14]

> [P]remda pojedinačni ljudi možda ni u jedno doba nisu bili u ratu svakog protiv svakog drugog, za kraljeve i druge osobe s vrhovnom vlašću važi u svako vrijeme da se zbog svoje neovisnosti nalaze u stanju neprestane ljubomore i u položaju gladijatora, držeći oružje i oči uperene jedni u druge, to jest držeći utvrde, tabore i topove na granicama svojih kraljevstava, a uhode među svojim susjedima. To je položaj za rat. (Hobbes, *Levijatan* I.13.12)

Hobbes ne ulazi u obrazlaganje zakona koji vladaju među narodima budući da smatra da su

[14] Kao povijesne slučajeve prirodnog stanja navodi način života urođeničkih naroda u Americi, te država zahvaćenih građanskim ratom, kao što je primjerice bila Engleska njegovog vremena (Hobbes, *Levijatan* I.13.11). Usp. također *De Cive*, epist. dedic: "Profecto utrumque vere dictum est *Homo homini Deus* et *Homo homini lupus*. Ilud si concives inter se, hoc si civitates comparemus" (Sigurno je oboje rečeno istinito: *Čovjek je čovjeku Bog* i *Čovjek je čovjeku vuk*. Prvo je istinito kada uspoređujemo građane, drugo je istinito kada uspoređujemo države međusobno.).

zakoni među narodima i prirodni zakoni jedno te isto. Stoga smatra da "svaki vrhovni vladar ima isto pravo u pružanju sigurnosti svom narodu koje svaki pojedinac može imati u brizi za vlastitu sigurnost. Isti zakon koji ljudima bez građanske vladavine nalaže što da čine i što da izbjegavaju u odnosu jedan prema drugome, nalaže to i državama" (Hobbes, *Levijatan* II.30.30). Imajući u vidu ove Hobbesove riječi, realisti preuzimaju Hobbesovo viđenje međunarodnih odnosa kao prirodnog stanja u kojemu se međusobne interakcije država odvijaju po istoj logici kao i međusobne interakcije pojedinaca u izvornom prirodnom stanju.

Iako smatra da međunarodni odnosi odgovaraju prirodnom stanju na individualnoj razini, Hobbes, a u tome ga slijede i realisti, nigdje ne sugerira da bi ishod međunarodnog prirodnog stanja bio stvaranje nekog novog super-Levijatana, to jest svjetske države. Bitna razlika je u tome što međunarodno prirodno stanje nije toliko strašno i bijedno kao što je prirodno stanje na individualnoj razni. Prednosti postojanja države mogu se iščitati i iz nastavka prije citiranog odlomka u kojemu Hobbes tvrdi da "budući da [države, time što drže, utvrde, tabore i topove] održavaju radinost svojih podanika, to nije ono iz čega slijedi bijeda koja prati slobodu pojedinca" (Hobbes, *Levijatan* I.13.12). Naime, dok obrana vlastitog života i imovine iziskuje znatne napore koji onemogućuju pojedincu stjecanje sredstava za život, služba u državnoj vojsci donosi dobit koja omogućava koliko toliko udoban i siguran život. To je samo jedan od primjera gdje se pokazuje kako podjela rada koju omogućuje postojanje države znatno unaprjeđuje kvalitetu ljudskog života. Hobbes očito smatra, a i mi smo danas toga svjedoci, da i u međunarodnom prirodnom stanju države svojim građanima mogu osigurati život koji nije "usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak". Sa stajališta pojedinca kao građanina države, ne postoje okolnosti koje bi nužno zahtijevale stvaranje svjetske države.

Iako države pružaju svojim građanima sigurnost i život primjeran čovjeku, one same i dalje ostaju prepuštene same sebi kako bi se očuvale i održale u situaciji posvemašnje nesigurnosti prirodnog stanja. Dok na individualnoj razini provedbu zakona osigurava država,

na međunarodnoj razini ne postoji odgovarajuća nadmoćna vlast koja bi jamčila da će sve države poštivati zakon među narodima. Ni jedna si država ne može priuštiti da postupa u skladu s pravilima koje zahtijeva *ius gentium* budući da bi to druge države mogle iskoristiti kako bi je ugrozile.

Da bi se analogija prirodnog stanja mogla prenijeti s individualne na državnu razinu potrebno je utvrditi jesu li te dvije razine dostatno slične. Naime, analogija i zaključci koji iz nje slijede neće biti utemeljeni ukoliko postoje značajne razlike između individualnih i međudržavnih odnosa. Da bi se uspostavila potrebna analogija potrebno je da međunarodni odnosi zadovolje četiri uvjeta koja su prisutna na individualnoj razini:

i) da postoji dostatna sličnost između aktera na međunarodnoj i individualnoj razni, to jest da su uloga države odgovara ulozi pojedinca;
ii) da države raspolažu približno jednakom moći;
iii) da je osnovna motivacija država u njihovom međunarodnom djelovanju strah za opstanak i želja za ostvarivanjem dobiti;
iv) da ne postoji jamstvo da će se bez odsustva suverena države držati pravila suradnje.

U ovako opisanoj situaciji jedino što je racionalno za državu jest da svim raspoloživim sredstvima uspostavi dominaciju nad ostalim državama. No, budući da se nalaze u istovjetnoj situaciji, što je racionalno za jednu državu racionalno je i za sve ostale, te će se sve države voditi istom težnjom da uspostave vlastitu dominaciju. U takvim okolnostima vlada rat svake države protiv svake druge i ne postoje uvjeti da se primjenjuju moralna načela. U nastavku ćemo pokazati da međunarodni odnosi ne zadovoljavaju u dovoljnoj mjeri ni jedan od četiri

navedena uvjeta.[15]

i) Države kao akteri u međunarodnim odnosima.

Prva stvar koja nam upada u oči jest da bi u ovoj analogiji ulogu pojedinaca iz prirodnog stanja na individualnoj razini u prirodnom stanju na globalnoj razini trebale preuzeti države. Za Morgenthaua je analogija između suverenih država i pojedinaca u prirodnom stanju glavni alat suvremenih teorija međunarodnih odnosa (Morgenthau 1946: 113). Dok se u individualnom prirodnom stanju vodio rat svakoga pojedinca protiv svakoga drugoga pojedinca, u globalnom prirodnom stanju riječ je o ratu svake države protiv svake druge države. Međutim, opravdano je ostaviti pitanje je li položaj države u međunarodnim odnosima analogan položaju pojedinca u prirodnom stanju.

Temeljna razlika između pojedinca i države jest u tome što je pojedinac jedinstvena i nedjeljiva cjelina, dok se država sastoji od velikog broja pojedinaca koji su ujedinjeni nekim oblikom društvene i političke strukture. Prema Hobbesu svaki pojedinac posjeduje pravo na samoočuvanje i prema analogiji slično pravo na samoočuvanje imale bi i države. Iz analogije nije posve jasno što bi uključivalo državno pravo na samoočuvanje. Objašnjenje bi se moglo pronaći u državnim ustavim u kojima se među temeljne odredbe postavljaju zahtjevi za očuvanjem suvereniteta, teritorijalnog integriteta i ustavnog poretka. Prava pojedinca i države na samoočuvanje mogu biti istovjetna, u smislu da se postupci usmjereni na očuvanje države ujedno doprinose očuvanju pojedinaca koji su građani te države. Problem nastaje u

[15] Sličan prikaz realističkog argumenta daje i Buchanan (2005: 114), no moj se prikaz razlikuje u dvije stvari. Buchanan pretpostavlja da približna jednakost država znači da "ni jedna država ne može trajno dominirati svim ostalim", i da je opstanak jedini motiv koji vodi države u njihovom djelovanju. U nastavku ću objasniti zašto ovako shvaćeni uvjeti nisu dostati da opravdaju zaključak da u međunarodnim odnosima moralna načela nemaju primjenu.

slučajevima kada ova dva prava dođu u sukob. U takvim slučajevima nije intuitivno jasno zašto bi pravo države na samoočuvanje trebalo prevagnuti nad pravom pojedinca na vlastito samoočuvanje. Uvjerenje da država ima pravo na samoočuvanje gubi na svojoj plauzibilnosti ukoliko to samoočuvanje zahtijeva nerazmjerno veliko žrtvovanje prava i života njenih građana (usp. Beitz 1979 [1999]: 52–53).

Države su također manje ugrožene od pojedinaca. Tako na primjer Robert Jervis smatra da je "[j]edan od glavnih razloga zašto međunarodni život nije prljaviji, teži i kraći taj što države nisu toliko ranjive kao što su ljudi u prirodnom stanju" (Jervis 1978: 172). Dodatno svjetlo na sukob prava na samoočuvanje pojedinaca i ali i otpornost države dobit ćemo kada uvidimo još jednu "čudesnu" razliku između pojedinca i države. Ukoliko je naime život države isto što i očuvanje njene suverenosti primijetit ćemo da država, za razliku od pojedinca, može "umrijeti" i ponovno "oživjeti", čak i nakon više stotina godina. Ljudska bića nemaju takvu sposobnost pa je stoga u prirodnom stanju njihovo pravo na samoočuvanje apsolutno.[16] S druge strane, države u međunarodnim odnosima imaju ograničeno pravo na samoočuvanje, time što je ono ograničeno pravima pojedinaca, kao i mogućnošću da svoju opstojnost uspostave u nekim povoljniji okolnostima.

Također, države nisu ni jedini akteri u međunarodnim odnosima. U suvremenom svijetu sve veću ulogu imaju različite međunarodne organizacije koje posreduju među državama u situacijama kada prijepori među njima prijete da završe sukobima i ratom. Ne treba zanemariti i djelovanje međunarodnih korporacija čija financijska moć nadilazi moć brojnih država, a koje se zbog međunarodnog karaktera njihova djelovanja i vlasništva ne može smatrati sastavnim dijelom politike bilo koje države. Sličan položaj zauzimaju i razne

[16] Ovime se ne želi reći da u svakoj situaciji kada moramo birati između ljudskog života i opstojnosti države moramo dati prednost ljudskom životu. Postoje opravdane okolnosti u kojima opstojnost države ima prednost pred pojedincem.

međunarodne nevladine organizacije koje također zauzimaju sve aktivniju ulogu u međunarodnoj politici. Na individualnom planu ne postoji ništa slično s čim bi se ovi akteri dali usporediti.

ii) Države su približno jednako moćne.

Razlike u fizičkim i umnim sposobnostima pojedinaca u prirodnom stanju nikada nisu toliko velike kao razlike kojima svjedočimo u međunarodnim odnosima. Tvrdnja da su sve države približno jednako moćne empirijski je očito netočna, budući da se države znatno razlikuju kako po veličini svoga teritorija, broju stanovnika, ekonomskoj i vojnoj moći itd. Bez obzira na to koju računicu koristimo u izračunu ukupne strateške moći pojedine države, teško je tvrditi da su primjerice Sjedinjene Američke Države i Belize približno jednako moćne.

Realisti poput Waltza mogu tvrditi da se pod jednakosti misli na to da su sve države formalno jednake u smislu da je svaka od njih ravnopravan subjekt međunarodne politike (Waltz 1979: 88). Prema ovom mišljenju i SAD i Belize imaju jednak status u međunarodnom sustavu bez obzira na ogromnu razliku u moći koju posjeduju. Uobičajeno je shvaćanje da su "države formalno jednake u onoj mjeri u kojoj prema njima postupa kao jednakima pred sudskim organima u međunarodnom sustavu" (Simpson 2004: 42). U ovom pravnom smislu države uistinu jesu jednake, ali to ne može biti onaj tip jednakosti na koji se realisti mogu pozivati. Pozivanje na legalistički pristup formalne jednakosti država posve je protivan osnovnoj ideji realizma. Temeljno realističko shvaćanje jest da su međunarodni odnosi prostor bezakonja u kojemu presudnu ulogu ima moć koju ne ograničavaju ni pravni ni moralni obziri. Stoga formalna jednakost država u biti ne znači ništa budući da se time državama ne

postavlja nikakva obveza poštivanja te jednakosti.[17]

Da se ovako shvaćena jednakost država ne može uklopiti u realističku sliku svijeta posebno je vidljivo kada razmotrimo razloge zbog kojih je realistima potrebna pretpostavka jednakosti. Prema Beitzu postoje dva razloga za pretpostavku jednakosti: prvi je da bi se spriječila mogućnost nastanka diktature, a drugi da bi se opravdala tvrdnja o iracionalnosti moralnog ponašanja (Beitz 1979 [1999]: 40). Ukoliko među državama postoji nejednakost koja omogućuje takvu nadmoć jednoj državi da nametne svoju vlast ostalim, onda se ne bi moglo tvrditi da su međunarodni odnosi stalno stanje rata. Rat bi se vodio samo do onog trenutka dok najmoćnija država ne uspostavi globalnu diktaturu koja bi joj omogućila da provodi svoje pravo i pravednost. Realisti bi ovomu problemu mogli doskočiti ukoliko bi umjesto jake pretpostavke o približnoj jednakosti država, za koju je jasno da je empirijski netočna, uveli slabiju pretpostavku prema kojoj se države značajno razlikuju po svojoj moći ali ipak ne toliko da bi bilo koja od njih mogla uspostaviti dominaciju nad svim drugima. Pretpostavka nedominacije ne funkcionira zbog drugog gore navedenog razloga. U okolnostima u kojima postoji relativna razlika u moći jača strana može bez straha za vlastitu sigurnost raditi na tome da osigura uvjete u kojima moralno ponašanje ne bi bilo neracionalna (Beitz 1979 [1999]: 41).

iii) Djelovanje država motivirano strahom za opstanak i željom za ostvarivanjem dobiti

Prema Hobbesu jedan od osnovnih ljudskih motiva za djelovanje jest želja za

[17] Formalno shvaćanje jednakosti protivno je i Hobbesovom shvaćanju, budući da on govori isključio o fizičkoj i mentalnoj, a nikako moralnoj ili pravnoj jednakosti ljudi u prirodnom stanju. O jednakosti država u ovom smislu može se govoriti kod Grotiusa. No, čak se i kod Grotiusa jednakost ogleda samo u tome što je svaka država jednako podložna međunarodnom pravu, ali ne i da ima jednaka prava i obveze (usp. Suganami 1990: 225).

samoočuvanjem, što je prema njegovim riječima "postulat prirodnog uma, prema kojemu čovjek teži izbjeći nasilnu smrt" (Hobbes, 1998: 6). Ovu opću motivaciju za djelovanje Hobbes u *Levijatanu* razlaže na tri vrste djelovanja koje ljude u prirodnom stanju dovode u sukobe – to su djelovanja radi dobiti, radi sigurnosti i radi ugleda. Svako od ove tri vrste djelovanja usmjereno je na povećane moći pojedinca kako bi očuvao vlastiti život, no kada ih svi primjenjuju nastaje rat svakoga protiv svakoga drugoga.

Za razliku od Hobbesa i njegove teorije ljudske naravi u kojoj važnu ulogu ima pitanje ljudske motivacije, suvremene realističke teorije izbjegavaju se upustiti u ozbiljnije razlaganje što države motivira na djelovanje. Njihov je cilj da karakter međunarodnih odnosa izvuku iz same strukture međunarodnih odnosa. No i tu je prisutan minimalni opis motivacije, pa tako npr. Waltz uzima "motiv opstanka kao temelj za djelovanje u svijetu u kojem sigurnost država nije zajamčena" (Waltz 1979: 92). Bitno je uočiti da Waltz tvrdi da je opstanak motiv za djelovanje samo u situaciju u kojoj "sigurnost nije zajamčena". Kada se može reći da je državi zajamčena sigurnost? Realisti će reći da sigurnost nije zajamčena nikada, jer takva sigurnost može nastati samo uspostavom globalnog autoriteta koji bi bio dovoljno moćan da nameće zakone i kažnjava prekršitelje. Budući da je malo vjerojatno da će doći do uspostave takvog autoriteta, nesigurnost je trajno obilježje međunarodnih odnosa. U takvim okolnostima za države je racionalno da čine isto što u pojedinci u prirodnom stanju – da rade na povećanju vlastite moći kako bi osigurale opstanak. Svijet u kojemu svaka državi radi na povećanju moći tako postaje svijet u kojemu je država državi vuk.

No ovaj zaključak je malo preuranjen jer nije dano objašnjenje kako nastaje situacija nesigurnosti u kojoj motiv opstanka postaje temelj za djelovanje. Činjenica međunarodne anarhije čak i kada joj se pridruži motiv samoočuvanja države, nije dovoljna za tvrdnju da u međunarodnim odnosima vlada rat svakoga protiv svakoga drugoga (usp. Schweller 1996: 91). Kao i Hobbes i realisti moraju tvrditi da samoočuvanje, iako je primarni, nije i jedini

motiv koji pokreće države. Jedan od tih dodatnih motiva koji se naročito često javlja u pojedinim verzijama realizma s kraja 19. i početka 20. st., jest i motiv dobiti koja se u slučaju države najčešće manifestira u obliku želje za teritorijalnim proširenjem. Drugi bitan motiv jest želja kulturnom hegemonijom. No ukoliko se dopusti da u argument uđu i ovi dodatni motivi koji sasvim sigurno potiču stvaranje nesigurnosti, moraju se uzeti u obzir i motivi koji imaju suprotan, mirotvoran učinak. U toj skupini motiva svakako je najvažniji motiv za postizanje mira. Taj je motiv iskazan i u Hobbesovom temeljnom zakonu prirode, prema kojemu je rat opcija kojoj pribjegavamo tek ukoliko ne postoji nada da se postigne mir (Hobbes I.14.4).[18]

I za motive koji povećavaju nesigurnost kao i za one koji pridonose jačanju sigurnosti mogu se naći brojni primjeri iz povijesti i iz današnjice. Europski kontinent s početka 17. stoljeća može biti primjer u kojima se potvrđuje realistička tvrdnja ratu svakoga protiv svakoga drugoga. S druge strane, suvremeni projekt europske suradnje čije je produkt Europska Unija pokazatelj je da u međunarodnim odnosima pitanje sigurnosti i opstanka nisu nužnost koju se ne bi moglo izbjeći. Uvid da ni jedna od brojnih realističkih teorija ne može dati konzistentan prikaz motivacije država, vodi nas zaključku da realizam ne može biti opća teorija međunarodnih odnosa koja bi pružila objašnjenje ponašanja država, a još manje dala normativni okvir za to.

Da je trenutna situacija, barem u razvijenom dijelu svijeta, takva da je mogućnost nasilja malo vjerojatna slaže se i Robert Jarvis:

[18] Tvrdnju da su međunarodni odnosi stanje u kojemu vlada nesigurnost bila bi dodatno umanjena ukoliko bismo napustili hobbesovski okvir rasprave te usvojili Grotiusovo viđenje ljudske naravi prema kojoj su ljudi po naravi društveni i da im je jedan od glavnih ciljeva uspostaviti odnose međusobne privrženosti. Gledano iz te perspektive i međunarodni odnosi bi bili manje konfliktni a države bi bile sigurnije i manje bi strahovale za vlastiti opstanak (usp. Nussbaum 2006: 36–38).

> rat između razvijenih zemalja je krajnje nevjerojatan jer su se njegovi troškovi uvelike povećali, dobitci koji bi mogao donijet su se smanjili, posebice u usporedbi s alternativnim putovima do tih ciljeva, a promijenile su se i vrijednosti kojima države teže. […] Snage koje promiču mir između razvijenih zemalja toliko su nadmoćne da porivi koji bi u drugim okolnostima bili izvor nestabilnosti neće dovesti do nasilja. (Jervis 1991/92: 53–54)

Valja imati na umu da ratna osvajanja nisu jedini, a pogotovo nisu najbolji način da država ostvari dobit. Puno je češći slučaj da se države upuštaju u međusobnu suradnju kako bi ostvarile vlastiti probitak. Svijet u kojemu živimo je takav da države isto kao ni pojedinci nisu uvijek u stanju ostvariti sve svoje ciljeve djelujući samostalno. Ciljeve kao što su sigurnost, znanstveni napredak i materijalni prosperitet država, lakše je, a nekada i jedino moguće, ostvariti ukoliko se uspostavi suradnja između više država, od kojih svaka sama za sebe te ciljeve ostvaruje samo djelomično. Države očekuju da će izvući dobit iz suradnje te im to daje poticaj da u određenim okolnostima odustanu od neprijateljskih ili jednostranih postupaka te stupe u suradnju s drugim državama. U teorija međunarodnih odnosa postoji razlikovanje između dvije vrste dobiti koje države žele ostvariti iz međusobne suradnje. Jedna vrsta dobiti jest *relativna dobit*. U ovom se slučaju procjena dobiti koju država izvlači iz suradnje mjeri s obzirom na dobit koju izvlače druge strane koje sudjeluju u zajedničkoj suradnji. U ovako shvaćenoj suradnji država je spremna prihvatiti takvu raspodjelu u kojoj izvlači manju dobit od maksimalno moguće u nekom drugačijem suradničkom aranžmanu, ali samo pod uvjetom da popravi svoj položaj u odnosu na druge strane u suradnji. Do interesa za relativnom dobiti najčešće dolazi u slučajevima kada se radi o sudjelovanju u igri s nultim zbrojem (*zero-sum game*). To su oni oblici suradnje u kojima dobitak jedne strane ujedno znači gubitak druge strane. Jednostavan primjer igre s nultim zbrojem jest dijeljenje kolača: svaki dio kolača koji dobije jedna strana znači dio kolača manje za drugu stranu. Primijenjeno na međunarodne

odnose to bi značilo da veća moć jedne države vodi slabljenju moći druge države.[19] Prema realistima većina međunarodne suradnje može se objasniti upravo u okvirima interesa za ostvarivanjem relativne dobiti. Tako na primjer Waltz smatra da u situacijama

> kada su suočene s mogućnošću suradnje radi zajedničke dobiti, države koje se osjećaju nesigurno moraju ispitati kako će dobit biti podijeljena. Prisiljene su pitati "Tko će dobiti više?" a ne "Hoćemo li obje biti na dobitku?". Ukoliko se očekivana dobit treba podijeliti na primjer u omjeru dva naprema jedan, jedna država može iskoristiti svoju neproporcionalnu dobit kako bi provela politiku kojoj je cilj da ošteti ili uništi drugu državu. Čak ni mogućnost velike apsolutne dobiti za obje strane ne dovode do njihove suradnje sve dok svaka strahuje kako će ona druga iskoristiti svoje povećane sposobnosti. (Waltz 1979: 105)

Iz toga realisti izvlače zaključak da je priroda tih saveza nestalna, budući da strana koja ostvaruje relativnu dobit povećava svoju moć što joj daje mogućnost da prekine suradnju i svoje ciljeve počne ostvarivati drugim sredstvima. Također, strana koja je relativno na gubitku tražit će način da promijeni uvjete suradnje ili da je posve okonča. Zato realisti smatraju da je u svijetu u kojemu su države motivirane da traže relativnu dobit suradnja jako ograničena, a u slučajevima kada do nje ipak dođe ona neće biti ni dugotrajna ni stabilna. Kratkotrajna razdoblja u kojima države surađuju ne mogu bitno promijeniti narav međunarodnih odnosa i njima inherentnu nesigurnost.

Međutim, nisu svi oblici suradnje igre s nultim zbrojem, niti su države prvenstveno, a pogotovo ne isključivo, zainteresirane za relativne dobitke. Postoje oblici suradnje koji nisu natjecateljski po svojoj naravi, i u kojima svaka od strana dobiva nešto što želi, a da se pri tome ne osjeća ugrožena s dobitcima koje ostvaruje druga strana u suradnji. Najčešće se sa

[19] Više o relativnim dobitcima vidi u Jervis (1999) a o oslanjanju realizma na ideju igre s nultim zbrojem vidi Kegley (1988).

situacijama koje nemaju nulti zbroj susrećemo na području ekonomije. U takvim situacijama države su zainteresirane za ostvarivanje apsolutne dobiti, to jest žele ostvariti dobit bez obzira na dobiti koju izvlače druge strane uključene u suradnju. U međunarodnim odnosima puno su češće situacije koje nisu igre s nultim zbrojem i u kojima je korist od suradnje uzajamna. Pored već navedenih slučajevima ekonomske suradnje, postoji i razgranata znanstvena, kulturna i ekološka suradnje od koje profitiraju sve strane uključene u suradnju.[20]

Pod pretpostavkom da se države u svojem ponašanju vode interesom za povećanjem apsolutne dobiti istodobno ne zanemarujući ni interes vezan uz relativni odnos snaga koji se time uspostavlja, opravdano je zaključiti da je suradnja između država itekako moguća. Suradnja koja počiva na interesu za apsolutnom dobiti ima stabilnije temelje te je stoga trajnija od one utemeljene isključivo na interesu za relativnom dobiti. Prema institucionalističkim teorijama u današnjim međunarodnih odnosa prevladava motiv apsolutne dobiti. Tako Snidal smatra da zaključak realista o prvenstvu motiva relativne dobiti ima samo ograničenu primjenu:

> Realistička tvrdnja uvjerljiva je samo u veoma posebnom slučaju uzajamnog djelovanja dviju država, s visokim interesom za relativnu dobit i skoro potpunim zanemarivanjem apsolutne dobiti. Za široki raspon realističnijih problema, u kojima je više od dvije države ili u kojima je državama stalo do mješavine apsolutnih i relativnih dobiti, institucionalistička tvrdnja o mogućnosti decentralizirane suradnje ostaje snažna. (Snidal 1991: 701)

Zaključak da je državama stalo do suradnje i da je najčešće nisu sklone prekidati čak ni u

[20] Brojni primjeri regionalnih i globalnih organizacija pokazuju da su ovakvi oblici suradnje stabilni i trajni. Pored toga što organizacije kao što su OUN, EU, MMF, WTO, UNESCO i druge, predstavljaju značajne aktere u međunarodnim odnosima za područja za koja su nadležna, oni predstavljaju i čimbenike koji omogućavaju veći stupanj uređenosti međunarodnih odnosa. Sve ove organizacije posjeduju mehanizme i pravila koja pospješuju mogućnost dogovora, suradnje i izbjegavanja sukoba.

situacijama kada njihovi partneri u suradnji ostvaruju i veću dobit od njih sami jako je važna za uvid u narav međunarodnih odnosa.[21] U okolnostima razgranate i stabilne suradnje teško je tvrditi da je to stanje rata u kojemu nema uvjeta za primjenu moralnih načela. Ipak, i dalje ostaje otvoreno pitanje kako države mogu biti sigurne da u okolnostima u kojima ne postoji vrhovni autoritet njihova spremnost na suradnju neće biti iskorištena te da neće biti dovedene u lošiji položaj u kojem im može biti ugrožen i opstanak. Pokušaj odgovora na to pitanje može se pronaći u teoriji igara, posebice u jednom od modela zatvorenikove dileme.

iv) Mogućnost suradnje u okolnostima nepostojanja vrhovnog autoriteta

Okolnosti u kojima vlada anarhije kakvu nalazimo u primjeru Hobbesova prirodnog stanja ili u međunarodnim odnosima često se analiziraju uz pomoć modela koji se koriste u teorijama igara.[22] Od posebne važnosti za slučaj međunarodnih odnosa jesu model zatvorenikove dileme. Zatvorenikova dilema je primjer situacije u kojoj dva racionalna igrača koji bez znanja kako će drugi postupiti mogu izabrati između suradnje i nesuradnje. Nagrada koju će dobiti za svoje djelovanje ovisi o djelovanju koje izabere druga strana u igri. Moguća su četiri ishoda: i) jednostrana suradnja, ii) obostrana nesuradnja, iii) obostrana suradnja i iv)

---

[21] Jedno utjecajno objašnjenje zašto države, barem one s liberalnim demokratskim uređenjem, nisu sklone sukobljavati se, počiva na pretpostavci takozvanog *demokratskog mira*. Prema ovome stajalištu, koje svoj izvor nalazi u Kantovoj ideji o *foedus pacificum*, države s funkcionalnim demokracijama ne vode međusobno ratove. Često se navodi da u zadnja dva stoljeća nije izbio ni jedan oružani sukob između dviju demokracija, no taj podatak neki dovode u pitanje (v. Rosato 2003). Iako smatram da je ovo objašnjenje u biti točno, za sada ga ostavljam ga po strani budući da iziskuje širu raspravu o uvjetima unutarnjeg uređenja koje država mora zadovoljiti da bi se mogla smatrati funkcionalnom demokracijom. Rawls nudi neke od uvjeta koji su potrebni za ostvarenje ideje demokratskog mira (Rawls 2001 [2004]: 57-66), dok se obuhvatni argument u prilog ove ideje može naći u Russett (1993), a protiv u Gowa (1999). Ideju demokratskog mira detaljnije ćemo razmotriti u drugom dijelu ove rasprave.

[22] O viđenju Hobbesova prirodnog stanja kao primjera zatvorenikove dileme vidi Kavka (1983) i Kavka (1986).

jednostrana nesuradnja.

Strane o kojima je riječ u ovakvim situacijama mogu biti pojedinci ili skupine. Sam model je dobio ime po inicijalnom primjeru u kojem su strane prikazane kao dvoje osumnjičenika za kriminal koji se nalaze u dilemi kako se postaviti tijekom policijskog ispitivanja. Policija ima dokaze da ih optuži za neko manje kazneno djelo, recimo utaju poreza, ali ne i za ozbiljnije djelo organiziranog kriminala za koje ih također sumnjiči. Jedini način da policija pribavi dokaze na temelju kojih bi ih optužila za organizirani kriminal jest da ishodi priznanje. Zatvorenici koji se nalaze u odvojenim ćelijama i nemaju mogućnost da međusobno komuniciraju suočeni su s četiri moguća razvoja događaja: i) ukoliko nitko ne prizna dobit će po 2 godine zatvora, ii) ukoliko oboje priznaju dobit će po 5 godina zatvora, iii) ukoliko prizna samo zatvorenik A, on će biti oslobođen, a B će dobiti 10 godina zatvora, i iv) ukoliko prizna samo zatvorenik B, on će biti oslobođen, a A će dobiti 10 godina zatvora.

Pod pretpostavkama da su oba zatvorenika a) racionalna, b) da im je cilj maksimalizirati vlastitu korist i c) da se nikada više neće susresti, zatvorenici dolaze u dilemu koje djelovanje odabrati. Naime, zatvoreniku A se čini da je racionalno priznati krivnju, jer bez obzira kako zatvorenik B postupi to je potez kojim će si A smanjiti kaznu – ukoliko onaj drugi prizna, smanjit će si kaznu s 10 na 5 godina, a ukoliko drugi ne prizna njegova dvogodišnja kazna bit će ukinuta. Međutim, ovom logikom se vodi i drugi zatvorenik, što na koncu dovodi do obostranog priznavanja čime se obojica dovode u lošiji položaj od onog u kojemu bi bili da su međusobno surađivali. Zanimljivost ove situacije ogleda se u tome što u njoj priznavanje kao racionalno djelovanje koje predstavlja dominantnu strategiju dovodi do lošijih rezultata od suradnje koja u toj situaciji nije racionalna.

Realisti u međunarodnim odnosima vide primjer zatvorenikove dileme koja se na

ovom području očituje kao sigurnosna dilema.[23] Kao što je zatvorenicima interes smanjiti vlastitu kaznu, tako je državama interes povećati vlastitu sigurnost. Međutim, jednako kao i u izvornom slučaju i ovdje racionalno djelovanje s ciljem ostvarivanja interesa (povećanja sigurnosti) dovodi do neželjenog učinka (smanjenje sigurnosti). Budući da ne znaju kakve su namjere drugih države, države povećavaju svoju moć kako bi se zaštitile. To zauzvrat izaziva strah drugih država i potiče njihova nastojanja da povećaju vlastitu moć, što naposljetku stvara "rastuću spiralu nesigurnosti". Tako i u međunarodnim odnosima dolazimo do situacije hobessovskog rata svakoga protiv svakoga drugoga, u kojemu naravno, za moral i pravednost nema mjesta.

Do ovog pesimističnog zaključka nećemo doći ukoliko se pokaže da se međunarodni odnosi mogu bolje prikazati uz pomoć jednog sličnog modela koji se zove Ponovljena zatvorenikova dilema. Opis situacije ostaje posve isti uz dvije bitne razlike. Kao prvo, u ponovljenoj zatvorenikovoj dilemi broj aktera veći je od dva koliko smo imali u izvornom modelu. Lako je uvidjeti da uvođenje ove izmjene ima smisla, s obzirom da na svjetskoj pozornici djeluje preko dvije stotine država, ukoliko se ograničimo samo na suverene države kao na jedine aktere međunarodne politike. Druga bitna razlika po kojoj je model i dobio ime jest ta da ovdje nije riječ o jednom susretu aktera koji se nakon toga nikada više neće susresti. Realističniji prikaz međunarodnih odnosa uključuje pretpostavku da se države međusobno susreću neodređen broj puta. Države su upućene jedna na drugu u brojnim područjima djelovanja, prije svega na sigurnosnom, ekonomskom i znanstvenom planu. Interakcija na svakom od tih područja nije izolirana pojava, već predstavlja jedan segment odnosa koji se protežu kroz povijest i za koje postoji velika vjerojatnost da će se nastaviti i u budućnosti.

Za razliku od modela zatvorenikove dileme u kojemu racionalno postupanje dovodi do neželjenih rezultata izazvanih nemogućnošću suradnje, Robert Axelrod je pokazao da u

[23] Pojam "sigurnosne dileme" prvi je uveo John Herz (1951).

ponovljenoj zatvorenikovoj dilemi "u prikladnim uvjetima, suradnja uistinu može nastati u svijetu egoista bez središnje vlasti" (Axelrod 1984: 20). Kada je riječ o državama, među "prikladne uvjete" koji su potrebni da bi se uspostavila suradnja spadaju prije svega postojanje zajedničkog interesa za suradnju, strane zatim moraju biti spremne uzeti u obzir vlastite dugoročne interese te, na koncu, mora postojati mogućnost da se sankcionira strana koja krši dogovorena načela suradnje (Axelrod i Kehoane 1985: 228–238). U onoj mjeri u kojoj države na svoje trenutne međusobne odnose gledaju kao na samo jedan dio neodređenog broja interakcija, to su spremnije stupiti u suradnju. Sjetimo se da je jedan od razloga krahiranja suradnje u izvornoj zatvorenikovoj dilemi bilo upravo uvjerenje da se strane više nikada neće susresti. U okolnostima gdje je vjerojatnost ponovnog susretanja velika, veća je potencijalna korist od nastavljanja suradnje, a veći je i strah od sankcija ukoliko se jedna od strana odluči na nesuradnju.

Iako je situacijama u kojima postoji više aktera, izazov da se defektira veći, postoje mehanizmi kojima se ta opasnost može reducirati. Izgradnja institucija jedan je od tih mehanizama koji multilateralnu zatvorenikovu dilemu pretvara u bilateralnu, za koju je pokazano da omogućava stabilnu i dugotrajnu suradnju. Primjer takvog djelovanja institucija u međudržavnoj suradnji jest projekt Europske Unije. Proces dogovaranja oko zajedničkih politika između 27 država koliko se trenutno nalazi u EU bio bi kudikamo teži ukoliko bi se uvjeti suradnje morali posebno dogovarati između svake od država.[24] Postojanje institucija omogućuje da svaka država svoje zahtjeve i očekivanja upućuje na jednu adresu, olakšava proces dogovaranja. Institucije dodatno povećavaju izglede za uspjeh suradnje time što olakšavaju komunikaciju između država, a nude i manje ili više efektivne mehanizme za

[24] Iako među stručnjacima prevladava uvjerenje da je stabilnu suradnju lakše ostvariti u slučajevima bilateralnih odnosa Pahre (1994) na primjeru poslijeratnog Marshallovog plana pokazuje da je u nekim okolnostima multilateralni pristup suradnji daje jednako dobre, ako ne i bolje, rezultate od bilateralnog.

sankcioniranje prekršitelja.

U dosadašnjoj raspravi odbacili smo sve premise na kojima je počivao realistički argument prema kojemu u međunarodnim odnosima nije moguća primjena moralnih načela. U prvom koraku pokazali smo da postoje značajne razlike u naravi i vrsti aktera koji djeluju u prirodnom stanju na međunarodnoj razini u odnosu na narav i vrstu aktera u prirodnom stanju na individualnoj razini. Na individualnoj razini to su bili pojedinci koji su imali apsolutno pravo na samoočuvanje, dok su to na međunarodnoj razini države, za koje smo ustvrdili da nemaju apsolutno shvaćeno pravo na samoočuvanje, i da uz njih djeluju još i međunarodne organizacije, multinacionalne korporacije i nevladine organizacije koje pridonose ublažavanju nesigurnosti prirodnog stanja. Odbacili smo i pretpostavku približne jednakosti moći država, te pokazali da motivacija za samoočuvanjem i dobiti države može uputiti da te ciljeve ostvaruju međusobnom suradnjom a ne nasiljem. Ključni korak u razgradnji realističkog argumenta bilo je pokazati da se jednom uspostavljena pravila suradnje mogu i uspješno poštovati i održavati i u situacijama u kojima ne postoji vrhovna vlast. Na kraju se postavlja pitanje ima li uopće smisla govoriti o anarhiji u međunarodnim odnosima?

2.3.3. Hijerarhija i anarhija

Da su međunarodni odnosi prostor anarhije široko je prihvaćeno stajalište u okviru realističke paradigme. No je li svako stanje u kojemu ne postoji vrhovni autoritet ujedno i stanje anarhije u smislu Hobbesovog prirodnog stanja u kojemu nema mjesta moralu? Strukturalni realizam, jedna od najutjecajnijih verzija suvremenog realizma u međunarodnim odnosima, polazi od toga da postoje samo dva oblika uređenja političkih sustava – anarhijsko i hijerarhijsko.

Prema Waltzu:

> Dijelovi domaćih političkih sustava stoje u odnosima nadređenosti i podređenosti. Neki su ovlašteni zapovijedati; od drugih se zahtijeva poslušnost. Domaći sustavi su centralizirani i hijerarhijski. Dijelovi međunarodno-političkih sustava stoje u odnosima koordinacije. Formalno, svaki je jednak svakomu drugom. Nitko nije ovlašten zapovijedati; ni od koga se ne zahtijeva poslušnost. Međunarodni sustavi su decentralizirani i anarhijski. Uređujuća načela ovih dviju struktura izrazito su različita, čak što više, suprotna jedno drugomu. (Waltz 1979: 88)

Temelj na kojemu Waltz povlači razlikovanje između anarhije i hijerarhije jest postojanje, odnosno nepostojanje instance koja ima legitimitet da provodi nasilje na nekom području. Unutar države postoje razni pojedinci i skupine koji se služe nasiljem kako bi ostvarili svoje interese. Međutim samo jedan čimbenik, a to je država, posjeduje monopol nad legitimnom primjenom nasilja čime se osigurava provedba zakona. Na međunarodnoj razini svaka država zadržava pravo da se u međusobnim odnosima služi nasiljem tako da ne postoji monopol kakav susrećemo unutar država. U međunarodnim odnosima države u primjeni sile nisu ograničene nikakvim pravom već isključivo s vlastitom sposobnošću da provode nasilje. U anarhiji se stoga, prema Waltzu, vlast uvelike da svesti na posjedovanje moći, dok vlast u hijerarhijskim sustavima počiva na legitimnoj moći.

Međutim, ovako postavljena razlika između hijerarhijskih i anarhijskih uređenja ne odgovara stvarnim odnosima koji vladaju u domaćoj i međunarodnoj politici. Teško je tvrditi da je područje domaće, državne politike isključivo područje "vlasti, upravljanja i zakona" a da je međunarodna politika "područje moći, borbe i prilagodbe" (Waltz 1979: 113). I u povijesti i u suvremenom svijetu prilično su česti slučajevi država u kojima su na vlasti ljudi koji nemaju

legitimitet, bez obzira koji od uobičajenih oblika legitimiteta smatramo primjerenim. Primjeri takvih država iz druge polovine i kraja prošlog stoljeća su Gvatemala, Etiopija, Burma, Haiti i Somalija. Jedini legitimitet koji su vlade tih država posjedovale bio je onaj koji se temeljio upravo na moći, borbi i prilagodbi, što je za Waltza oblik vlasti svojstven u međunarodnim odnosima.

S druge strane, međunarodni odnosi uključuju i primjere upravljanja i legitimne primjene sile. Kao primjer da se o upravljanju može govoriti i u odnosima između država mogu se navesti upravljačke strukture koje su nastale u procesima europskih integracija od početka 1950-ih do danas. Organi Europske Unije sve više poprimaju neke od karakteristika državnih hijerarhijskih struktura preuzimajući na sebe neke od ovlasti koje su prethodno bile pod ingerencijom nacionalnih vlada. Iako ovlasti Europske Unije sve više rastu, njena sposobnost vršenja prisile ostala je relativno nerazvijena. No, postoje i druge organizacije koje raspolažu sa znatnim sposobnostima za provođenje moći. Primjer za to mogu biti vojni savezi poput NATO-a koji silu kojom raspolažu mogu primjenjivati s legitimitetom koju mu daju organi Ujedinjenih naroda, kao što je bio slučaj s vojnom intervencijom u Afganistanu.

S obzirom na ove primjere čini se da su u pravu oni autori koji smatraju da ne postoji dovoljno dobro opravdanje za razvrstavanje poredaka isključivo na one s hijerarhijskim ustrojstvom i one s anarhijskim ustrojstvom (usp. Donnelly 2003: 85–89). Veliki dio međunarodnih odnosa spada u "sivu zonu" u kojoj su prisutni i elementi anarhijskog kao i elementi hijerarhijskog ustrojstva. Inzistiranjem na postojanju samo dvaju ustrojbenih načela ispušta se složenost suvremenih međunarodnih odnosa. Jednom kada se uvidi da međunarodni odnosi nisu preslika Hobbesova prirodnog stanja na globalnu razinu, i realistički argument o nemogućnosti morala u međunarodnim odnosima jednim dijelom gubi na snazi. Ne u potpunosti, stoga što pitanje mogućnosti primjene morala u međunarodnim odnosima u konačnici ovisi od razine uređenosti međunarodnih odnosa, a to je stvar koja se s vremenom

može mijenjati. U okolnostima kada prevladavaju elementi anarhije uloga morala bit će manje izražena, dok će u okolnostima kada dominiraju hijerarhijski elementi mogućnost moral imati više izgleda. Ipak, dopuštanjem da međunarodni odnosi nisu nužno prostor anarhije ostavljen je prostor da se pokaže pod kojim uvjetima ima smisla govoriti o moralu i pravednosti u međunarodnim odnosima.

Što preostaje realistima nakon što se pokaže da međunarodni odnosi nisu hobbesovsko prirodno stanje u kojemu vlada ratno stanje te nema mogućnosti primjene moralnih načela? Najbolje što realist može učiniti u ovoj situaciji jest priznati da neki oblik morala jest prisutan i u međunarodnim odnosima ali da se on uvelike razlikuje od morala kakvog poznajemo na individualnoj razini. Za države vrijedi poseban moral, onaj u kojemu najvišu vrijednost predstavlja nacionalni interes. U nastavku ćemo razmotriti ideju nacionalnog interesa i razmotriti može li ona ponuditi prihvatljivo načelo na kojemu bi se vodila djelovanja država u međunarodnim odnosima.

2.4. Moralnost nacionalnog interesa

S obzirom na realističko shvaćanje prirode međunarodnih odnosa kao prostora anarhije u kojemu ne postoji nikakvo jamstvo da će se poštivati pravila suradnje ili neka moralna načela, za realiste jedina racionalna vanjska politika u takvim okolnostima bila je voditi brigu za vlastiti nacionalni interes. Mogu li realisti i nadalje ustrajavati na stajalištu da je provođenje nacionalnog interesa jedini primjereni način djelovanja i nakon što je pokazano da međunarodni odnosi nisu toliko anarhični kao što su realisti uvjereni da jesu? Drugim riječima rečeno, koje argumente, osim pozivanja na hobbesovsko prirodno stanje, mogu realisti ponuditi za svoju tezu da države u međunarodnim odnosima trebaju promicati

nacionalni interes? Već je u ovom pitanju sadržan dio odgovora. Naime, naglasak se sada prenosi na ono što države *trebaju* činiti, a ne što su *prisiljene* činiti u svojoj vanjskoj politici. Riječ je dakle o *normativnom* realističkom pristupu međunarodnim odnosima u čijem je središtu ideja nacionalnog interesa. Realisti, dakle, mogu pokušati prikazati nacionalni interes kao moralnu vrijednost (za mnoge je to i najviša vrijednost) koju države trebaju slijediti. No prije no što ispitamo koliko se ovo realističko stajalište uklapa u standardne predodžbe o ulozi morala, razmotrit ćemo ukratko samu ideju nacionalnog interesa, te se ukratko podsjetiti zašto ona spada u domenu moralnog prosuđivanja.

Ideja nacionalnog interesa jedan je od ključnih elemenata svake realističke teorije međunarodnih odnosa.[25] Svi politički realisti uključuju je eksplicitno ili implicitno među osnovne postavke svojih teorija (Donnelly 2003: 7-8). Tim više iznenađuje velika šarolikost u definiranju tog ključnog pojma kod različitih autora. Prema jednima "nacionalni interes je ono što država, tj. oni koji u njoj donose odluke, kažu da jest" (Furniss i Snyder u Nincic 1999: 40), dok je za druge to neko specifično dobro za kojima države teže kao što su moć, slava, ekonomsko blagostanje, pa čak i promicanje određenih moralnih ideala. Ovakvi pokušaji definiranja imaju malu analitičku vrijednost za znanstvene rasprave o međunarodnim odnosima budući da se skoro sve može prikazati kao nacionalni interes. Prva se definicija ne čini plauzibilna iz dva razloga. Kao prvo, ne postoji jamstvo da će vladajuća elita uvijek prepoznati i zastupati koji je to interes upravo interes nacije, jer postoji velika vjerojatnost da će se njihova percepcija nacionalnog interesa razlikovati od nacionalnog interesa kako ga shvaća stanovništvo. Također, nije jasno misli li se na percipirani ili stvarni interes, a ukoliko se misli na stvarni interes, ostaje pitanje kojim se metodama on može ustanoviti. Drugi i važniji prigovor jest da je ta definicija obična tautologija koja ne tvrdi ništa drugo osim da je

[25] Za najbolji prikaz povijesnog razvoja ideje nacionalnog interesa vidi Meinecke (1957).

nacionalni interes nacionalni interes. Stvari navedene u drugoj definiciji, a koje se smatraju nacionalnim interesima, poput moći i bogatstva, najčešće nisu ciljevi vrijedni sami po sebi, već uglavnom služe kao instrument za ostvarenje nekog drugog cilja. Za većinu realista taj cilj koji predstavlja vrhovnu vrijednost za svaku državu jest opstojnost i sigurnost države. U tom smislu nacionalni interes definira i Felix Oppenheim:

> "[V]anjska politika x je u nacionalnom interesu države A" znači da je ta politika u vlastitom interesu države A, tj. da pomaže zaštiti sigurnost države A, i da promiče interese druge države ili neku drugu svrhu samo ukoliko je u skladu s vlastitim nacionalnim interesom države A. (Oppenheim 1987: 371)

U ovom citatu nacionalni interes je izjednačen sa zaštitom sigurnosti države, što je stajalište koje prihvaća i veliki dio suvremenih realista. Međutim, i kada se ovako definira nacionalni interes se opet može shvatiti na dva načina. Jedan način jest da se nacionalni interes shvati u deskriptivnom smislu. Deskriptivni realisti smatraju da države, ukoliko se ponašaju racionalno, uistinu vode svoju vanjsku politiku vodeći se vlastitim nacionalnim interesom. Pozivajući se na poznato načelo da "treba" implicira "može" ovi autori smatraju da se države u međunarodnim odnosima nalaze u situaciji praktičke nužnosti u kojoj nemaju drugog izbora nego da se brinu isključivo za vlastiti interes, to jest štite nacionalnu sigurnosti i teritorijalni integriteta.[26] Ako je uistinu tako da države u okolnostima anarhije koja vlada međunarodnim odnosima mogu birati isključivo između promicanja vlastitog nacionalnog interesa i propasti, bilo bi iracionalno očekivati da se odluče za moralno djelovanje u okolnostima kada ono postavlja zahtjeve koji su suprotstavljeni nacionalnom interesu.

Ta tvrdnja svakako stoji, jednako kao što stoji i tvrdnja da svaki pojedinac suočen s

[26] Primjeri ovakvog shvaćanja ideje nacionalnog ineteresa su Oppenheim (1987, 1991) i Kennan (1951, 1985).

izborom između očuvanja vlastitog života i pridržavanja neke moralne norme, na primjer izvršavanja obećanja, ima pravo dati prednost vlastitom životu. Do ovakvih situacija na individualnoj razini dolazi relativno rijetko, i one ne potkopavaju ideju da je svaki pojedinac dužan pridržavati se moralnih normi u svakodnevnom životu. U dijelu ovog poglavlja u kojem smo razmotrili realistički opis međunarodne anarhije, pokazali smo da ona nije stanje apsolutnog rata u kojemu nikava suradnja između država nije moguća. Također, ponudili smo i argumente pod kojim uvjetima se može očekivati da moralno ponašanje države neće biti iskorišteno na njenu štetu čime bi se ugrozila njena opstojnost i sigurnost. Ukoliko ovi argumenti stoje, onda nije istinita tvrdnja deskriptivnih realista da je za države jedini racionalni oblik ponašanja u međunarodnim odnosima promicati vlastiti nacionalni interes. Međunarodni se odnosi ne nalaze s onu stranu dobra i zla, kao što to vjeruju zastupnici deskriptivnog realizma. Budući da smo ovo stajalište odbacili, u nastavku ovog poglavlja posvetit ćemo pozornost normativnoj verziji realističkog shvaćanja nacionalnog interesa.

2.4.1. Normativni politički realizam

Nakon što smo pokazali da države mogu racionalno postupati i kada se ponašaju u skladu s moralnim načelima, realisti, ukoliko i nadalje žele zadržati ideju nacionalnog interesa kao temeljnog kriterija po kojemu države oblikuju svoju vanjsku politiku, moraju ponuditi neko drugo opravdanje izuzev nužnosti i racionalnosti. Time dolazimo do drugog načina na koji realisti shvaćaju ideju nacionalnog interesa prema kojemu se ona sada vidi kao normativni zahtjev. Za razliku od zastupnika deskriptivnog političkog realizma, normativni politički realisti dopuštaju mogućnost da državama u međunarodnim odnosima stoje na raspolaganju i drugi racionalni oblici djelovanja koji se ne vode isključivo s ciljem promicanja nacionalnih interesa. Međutim, za ovu vrstu realističkih teorija nacionalni interes predstavlja najvišu

vrijednost i djelovanje u skladu s nacionalnim interesom ne smatraju više nužnošću koja je uvjetovana strukturom međunarodnih odnosa, već moralnim zahtjevom koji se postavlja pred svaku državu. Ovakvo shvaćanje zastupa npr. Hans Morgenthau za kojega je nacionalni interes "jedina zvijezda vodilja, jedina stalna misao, jedino pravilo djelovanja" država u međunarodnim odnosima (Morgenthau 1952: 242).

Preformuliramo li Oppenheimovu definiciju nacionalnog interesa u normativnim terminima, dobit ćemo osnovno načelo normativnog političkog realizma:

> **NPR** Svaka država treba promicati vlastiti nacionalni interes, a interese drugih država ili neku drugu svrhu samo ukoliko su u skladu s njenim vlastitim nacionalnim interesom.

Zašto bi države kojima na raspolaganju stoje i drugi racionalni oblici djelovanja trebale uvijek izabrati samo ono djelovanje koje promiče nacionalni interes? Koje opravdanje realisti mogu ponuditi za opravdanje politike neke države A koja zanemaruje interese i dobrobit drugih država ukoliko oni nisu u interesu države A? Prisjetimo se da se sada ne mogu pozvati na hobbesovsko opravdanje da svako djelovanje koje nije u nacionalnom interesu dovodi u opasnost sigurnost i opstojnost države. Pored zahtjeva za osiguranjem državne opstojnosti i sigurnosti, sada u središte razmatranja oko nacionalnog interesa dolaze i pitanja materijalnog blagostanja i moći države i njenog stanovništva. Jasno je da država koja savjesno i efikasno slijedi politiku nacionalnog interesa ostvaruje i napredak na materijalnom planu čime se neizravno utječe i na jačanje sigurnost zemlje. Koliko je zadovoljavajuće ovakvo, po svojoj naravi prudencijalno opravdanje načela obveze promicanja nacionalnog interesa?

Mnogima će se činiti da je ovo načelo suprotno našim najdubljim moralnim uvjerenjima. Ako pogledamo kako bi u praksi izgledala primjena ovoga načela vidjet ćemo da

ono državama nalaže da u međunarodnim odnosima uvijek odaberu ono djelovanje koje će makar i neznatno povećati vlastito ekonomsko blagostanje pa i po cijenu da posljedice tog djelovanja za drugu državu ili države budu katastrofalne. Primjer za to može biti odluka države A da gornji tok rijeke koja protječe njenim teritorijem iskoristi za navodnjavanje plantaža egzotičnog voća, iako je donji tok iznimno važan za snabdijevanje vodom države B. Čak i u slučaju ako navodnjavanje tek neznatno promiče interese države A, a državi B uskraćuje osnovna uvjete za preživljavanje stanovništva, načelo NPR opravdava postupak države A. Čak i slabija verzija osnovnog načela normativnog političkog realizma koja glasi:

NPR' Svakoj je državi uvijek dopušteno promicati vlastiti nacionalni interes.[27]

dopušta državi da, kada to poželi, svoj nacionalni interes, koliko god bio neznatan, stavi ispred interesa drugih članova međunarodne zajednice bez obzira koliko oni bili značajni. I jaka i slaba varijanta načela dopuštaju da država promiče vlastiti nacionalni interes, s tim da jaka varijanta takvo postupanje traži uvijek, a slaba dopušta da država postupa i načine na koji ne promiču uvijek nacionalni interes. Obje verzije načela ostavljaju mogućnost da države slijede i ciljeve za koje bismo se nedvojbeno složili da su moralno vrijedni. Tako npr. Anthony Lake tvrdi da uz primarne nacionalne interese očuvanja sigurnosti i ekonomskog blagostanja, među nacionalne interese spada i ograničavanje širenja naoružanja, promicanje ekonomskog blagostanja drugih država te ljudskih prava. No, malo iza toga slijedi i objašnjenje motivacije za takvo djelovanje: to su "investicije u sigurniju i prosperitetniju budućnost" vlastite države (Lake 1980: 211). Prema ovom shvaćanju moralne ciljeve treba promicati samo ukoliko je to u našem interesu, no ukoliko ne promiču naše interese ili im štete onda je npr. posve ispravno zanemariti ljudska prava stanovnika u drugim državama. Iako se možemo složiti da "moralne

[27] Za raspravu o slaboj verziji načela promicanja nacionalnog interesa v. Buchannan (2005).

čimbenike, *u nekim okolnostima*, mogu nadjačati drugi zahtjevi" (McNaughton 2009: moj kurziv), teško je prihvatiti da nacionalni interes nadjačava moralne zahtjeve u svim okolnostima. Ukoliko prihvatimo postojanje ljudskih prava, oni koji brane normativni politički realizam moraju ponuditi opravdanje zašto nacionalni interes nadjačava vrijednost ljudskih prava. U nastavku ćemo razmotriti dva pokušaja opravdanja normativnog političkog realizma.

2.4.2. Konzekvencijalističko opravdanje normativnog političkog realizma

Prudencijalno opravdanje koje se poziva isključivo na vlastitu korist ne može zadovoljiti ni one političke realiste koji politički realizam smatraju etičkim stajalištem koje na najbolji način uređuje političke odnose na međunarodnoj razini. Njihovo je uvjerenje da dosljedna primjena načela promicanja nacionalnog interesa nije na korist samo državi koja se drži tog načela, već je na korist i ostalim članicama međunarodne zajednice. Ukratko, najveća ukupna korist ostvarit će se ukoliko sve članice međunarodne zajednice dosljedno primjenjuju načelo promicanja nacionalnog interesa.[28]

Vidimo da se ovdje opravdanju načela pristupa na način koji susrećemo u konzekvencijalističkom utemeljenju etike. U skladu s njim djelovanje je ispravno ukoliko proizvodi dobre posljedice, i obrnuto, pogrešno ukoliko proizvodi loše posljedice. Najpoznatiji primjeri konzekvencijalističkih teorija su utilitarizam i etički egoizam. Dok utilitarizam smatra da su ispravna ona djelovanja koja promiču ukupni interes svih na koji se primjenjuje načelo, za etički egoizam bitan je u prvom redu vlastiti interes vršitelja djelovanja. Normativni politički realizam usporediv je s etičkim egoizmom s tom razlikom što

[28] Prema riječima prije spomenutog Lakea, nacionalni interes i interes međunarodne zajednice "[n]a duge staze, se spajaju" (Lake 1980: 211).

se na mjestu pojedinca sada nalazi država. Da bi pokazali da su moralno održiva stajališta i etički egoizam i normativni moralni realizam moraju pokazati da su načela promicanja vlastitog interesa, odnosno nacionalnog interesa u interesu svih onih na koje se ta načela primjenjuju (usp. Beitz 1979 [1999]: 56).

No, kako realisti mogu tvrditi da je načelo promicanja nacionalnog interesa na korist svima na koje se primjenjuje. Valja napomenuti da je doseg ovoga načela univerzalan, to jest da se načelo primjenjuje na svaku od članica međunarodne zajednice, dakle od svake se države očekuje da promiče vlastiti nacionalni interes. Objašnjenje na koje se realisti ovdje oslanjaju jest poznata teorija "nevidljive ruke" koja se često koristi u ekonomskoj znanosti i sastavni je dio teorije slobodnog tržišta. U osnovi teorije "nevidljive ruke" leži ideja da djelovanja pojedinca koja on čini u vlastitom interesu imaju kao nenamjeravanu posljedicu opću dobrobit. Prema Adamu Smithu, koji je dao ime ovom fenomenu te ga razradio u okviru ekonomske teorije, pojedinac

> hoće samo svoj vlastiti dobitak. Njega u tom, ako i u mnogim drugim slučajevima, vodi jedna nevidljiva ruka koja promiče cilj koji uopće nije namjeravao postići. Nije uvijek lošije za društvo, što nije bila namjera pojedinca da promiče cilj društva. Kad on slijedi svoj vlastiti interes, on često promiče interes društva djelotvornije nego kad stvarno nastoji da ga promiče. (Smith 1776 [2007]: 446)

Na koji način "nevidljiva ruka" promiče opće interese, Smith opisuje na svakodnevom primjeru kupovanja namirnica.

> Mi ne očekujemo ručak od dobrohotnosti mesara, pivara ili pekara, već od njihova čuvanja vlastitog interesa. Mi se ne obraćamo njihovoj čovječnosti, već njihovoj sebičnosti, i ne

> govorimo im nikada o svojim potrebama, već o njihovim probicima. (Smith 1776 [2007]: 52)

Može li se, međutim, teorija nevidljive ruke primijeniti na području međunarodnih odnosa. Jedno, prilično naivno objašnjenje glasi da su interesi nacije istovjetni interesima čovječanstva u cjelini, pa je tako promicanje nacionalnih interesa ujedno i promicanje interesa čovječanstva. Ovakvo shvaćanje bilo je naročito popularno za vrijeme kolonijalnih osvajanja kada su kolonizatorske nacije na sebe gledale kao na nositelje civilizacije i napretka, te su osvajanje zaostalih i barbarskih zemalja smatrali činom koji je civilizaciju i napredak donosio i u te dijelove svijeta. Kakve su sve navodne blagodati za čovječanstvo iznikle iz promicanja nacionalnog interesa Britanskog Carstva svjedoči stajalište stanovitog engleskog džentlmena zabilježeno u citatu s kraja 19. stoljeća:

> Imam samo jedan cilj na ovom svijetu, a to je da očuvam značajnost i veličinu ovog Carstva. Ali i neovisno od mog John Bullovskog sentimenta o tom pitanju, čvrsto vjerujem da radeći na tome ja radim i za dobrobit kršćanstva, mira, civilizacije i sreće ljudske vrste općenito. (Maurice i Arthur u Carr 1946)

Naravno, ne treba misliti da ovakve izjave ograničene samo na prošla vremena i propale imperije, jer i danas postoji nemali broj političara, naročito iz najmoćnijih svjetskih država, čije su izjave mogu poslužiti kao primjeri teze o istovjetnosti nacionalog interesa s interesom čovječanstva.

Pa ipak, gotovo da je nepotrebno dokazivati besmislenost ove teze. Zbog njegove apsurdnosti ovo stajalište odbacuju svi ozbiljniji realisti poput E. H. Carra iz čije knjige je citat preuzet. Carr, kao i kasnije Morgenthau, smatra da je ovakvo objašnjenje zagovaranja primjene načela promicanja nacionalnog interesa koje se poziva na nacionalne moralne

standarde kao standarde čovječnosti upravo ono protiv čega se politički realizam treba boriti. Tako Morgenthaua smatra da se u ovakvim nastojanjima skriva pokušaj da se međunarodni odnosi urede na moralnim načelima što vodi k moralnom imperijalizmu i fanatizmu koji kao posljedicu imaju sukobe, rat i svjetsku nestabilnost (Morgenthau 1948). Zato je za čovječanstvo korisnije da države vode svoju vanjsku politiku isključivo u skladu s vlastitim nacionalnim interesom koji se ne smije izjednačavati s interesima čovječanstva. Ovaj zaključak je zasigurno točan ukoliko je istina da državama u njihovoj vanjskoj politici na raspolaganju stoje samo sljedeće dvije opcije: a) promicanje nacionalnog interesa koji se izjednačava s interesom čovječanstva i b) promicanje nacionalnog interesa. Međutim, kao što smo već naveli u odjeljku 2.2.4. u kojem smo razmatrali problem moralizma u međunarodnim odnosima, države imaju mogućnost voditi i moralnu politiku koja nije krinka za promicanje vlastitog interesa u ime općeljudskih razloga. Stoga državama na raspolaganju stoji barem još opcija c) djelovanje u skladu s moralnim načelima. Da bi se opravdala djelovanja tipa b), potrebno je pokazati zašto su ona superiornija ne od djelovanja a) već od djelovanja c).

Jedno utjecajno objašnjenje na koji način promicanje nacionalnog interesa dovodi do općekorisnih posljedica nudi teorija ravnoteže moći.[29] Utjecajnu suvremenu verziju ove prilično stare teorije nudi Kenneth Waltz. On tvrdi da u slučaju kada države povećavaju svoju moć kako bi zaštitile opstojnost i sigurnost, na taj način uspostavljaju stabilnu ravnotežu moći (Waltz 1979: 116–123). Zahvaljujući toj ravnoteži moći izbjegavaju se sukobi, kao i prijetnja da se pojavi dominantna država koja bi svoj položaj iskoristila za promicanje vlastitih ciljeva na štetu drugih država. Ravnoteža moći tako svakoj državi osigurana onoliko prava i sloboda koliko je to u zadanoj strukturi međunarodnih odnosa moguće ostvariti. Kao i u slučaju nevidljive ruke na području ekonomije, djelujući u vlastitom interesu države ne namjeravajući

[29] Jedan od prvih koji je iznio ideju o ravnoteži moći bio je Hume (1752 [1882]). Više o suvremenoj upotrebi ideje može se naći u Paul, Wirtz i Fortmann (2004).

uspostavljaju stabilan međunarodni poredak. Međutim, teorija ravnoteže moći ozbiljno je potkopana kako empirijskom građom tako i ograničenjima teorije nevidljive ruke koja joj stoji u pozadini.

Waltzova knjiga u kojoj izlaže ovu teoriju objavljena je 1979. godine, i sigurno da je napisana i pod utjecajem hladnoga rata čije je bipolarno uređenje svjetskih odnosa uistinu izgledalo kao ostvarenje ideje ravnoteže moći. Tadašnja ravnoteža uspostavljena između SSSR-a i SAD-a, svakako je predstavljala nešto pozitivno u usporedbi s mogućnošću sveopćeg konvencionalnog ili nuklearnog rata. Ali ipak, teško da bismo hladni rat mogli nazvati uređenjem koje je u interesu čovječanstva. Barem to nije slučaj u pogledu jedne polovine čovječanstva kojoj su bila ozbiljno uskraćivana prava na slobodu mišljenja, kretanja i izbora političke vlasti. Također, hladnoratovska ravnoteža moći nije spriječila izbijanje brojnih ratova, u kojima su u ime uspostavljanja ravnoteže pobijeni milijuni ljudi. Propašću komunizma i blokovske podjele svijeta ideja ravnoteže moći posve je diskreditirana.

Ništa bolje ne stoji ni s teorijom koja se nalazi u podlozi ideje ravnoteže moći. Problem s kojim se susreće teorija nevidljive ruke, detaljno razrađena u obliku teorije idealnog tržišta, jest postojanje takozvanih negativnih eksternalija. Negativne eksternalije su neželjeni nusproizvodi koji nastaju kao posljedica djelovanja kojemu je cilj ostvariti vlastitu korist. Najčešći primjer negativnih eksternalija koji se lako da smjestiti u okvir ponašanja država u međunarodnim odnosima jest zagađivanje okoliša. Kako bi održale konkurentnost s ciljem da unaprijede vlastite ekonomske interese države koje se vode isključivo nacionalnim interesom birat će one načine proizvodnje koji su učinkovitiji i jeftiniji. Nažalost, takvi oblici proizvodnje najčešće dovode do zagađivanje okoliša. Budući da se očekuje da će se svi – ili barem većina – voditi tom logikom, dolazi do situacije u kojoj nevidljiva ruka nije djelotvorna te ne može spriječiti ozbiljna ugrožavanja okoline (usp. Sandler 2004, Barrett 2007). To je samo jedan od niza primjera u kojima se pokazuje da blagotvorni utjecaji idealnog tržišta

dolaze do izražaja samo pod posebnim uvjetima, a ti su kada je riječ o ekonomiji: postojanje "vlasničkih prava, (potpunog) pristupa informacijama o dobrima i uslugama, nepostojanja monopola i transakcijskih troškova" (Buchanan 2005: 119). Budući da ništa usporedivo ne postoji na međunarodnoj razini, čini se da je konzekvencijalističko opravdanje načela promicanja nacionalnog interesa u potpunosti osuđeno na neuspjeh.

Čak i kada bi se uspjelo pokazati da promicanje nacionalnog interesa u konačnici vodi najvećoj ukupnoj koristi čovječanstva, ovo opravdanje ne bi zadovoljilo one koji smatraju da je konzekvencijalizam nije ispravna teorija morala. Naime, prema dobro poznatom prigovoru, konzekvencijalizam dopušta ozbiljna kršenja prava pojedinaca, u ovom slučaju i država ako takva postoje, ukoliko je to nužno za povećanje ukupne količine sreće.

2.4.3. Državnici kao zastupnici nacionalnog interesa

Nakon neuspjeha pokušaja konzekvencijalističkog opravdanja načela NPR, realisti mogu tvrditi da se na pojedince koji obnašaju državničke funkcije i na njihova djelovanja u međunarodnim odnosima primjenjuju drugačiji standardi moralnosti od onih na individualnoj razini. Posebnost tih pojedinaca u njihovoj državničkoj funkciji jest u tome što su oni izabrani da zastupaju nacionalne interese.[30] Njihova odgovornost leži u tome da se brinu za nacionalni interes i čine sve s ciljem njegovog promicanja, a ukoliko to ne čine oni iznevjeravaju dužnost koja im je povjerena. Jednostavnim riječima rečeno "državnikov najviši moralni imperativ jest očuvanje države koja mu je povjerena na brigu" (Osgood i Tucker u Donnelly 2003: 164]).[31] Dok se obični građani u svojem svakodnevnom djelovanju uvijek trebaju rukovoditi

[30] Prema riječima Georga Kennana: Vlada je zastupnik, "not a principal. [...] No more than the attorney vis-à-vis a client, nor the doctor vis-à-vis a patient, can government attempt to insert itself into the consciences of those of whose interest it represents" (Kennan 1985: 206).

[31] Slična se tvrdnja može naći i kod Morgenthaua: "država nema pravo dopustiti da njeno moralno

načelima morala, državnicima to nije uvijek dopušteno, budući da postoje situacije u kojima bi moralno ponašanje državnika ugrozilo državu.

Može li funkcija koju državnici obnašaju doista opravdati primjenu načela NPR? Prije svega, treba uvidjeti da ovaj argument jednim svojim dijelom počiva na ideji da jedna skupina pojedinaca (građani države) prenosi ovlasti za zastupanje na drugu skupinu pojedinaca (obnašatelji političkih dužnosti). No samim tim što je druga skupina dobila ovlast da zastupa prvu skupinu to ne znači da su joj time ukinute moralne obveze koje su vezivale prvu skupinu. U slučaju kada skupina klijenata angažira odvjetnika da zastupa njihove interese, sve moralne obveze koje se primjenjuju na klijente nastavljaju se primjenjivati i na njihovog odvjetnika. Ista se logika primjenjuje i na druga zanimanja u kojima netko zastupa nekoga drugoga. Po čemu se uloga državnika razlikuje od drugih uloga na koje se moralna načela svejedno primjenjuju?

Ovo opravdanje bi bilo najuvjerljivije ukoliko bi se pokazalo da je deskriptivni dio realističke teorije točan. Međutim, čak i u slučajevima kada su sigurnost i opstanak države ugroženi nije moguće bezuvjetno prihvatiti načelo NPR. Kao što ističe Beitz, iz načela nije posve jasno na čiji se opstanak i sigurnost tu točno misli: na opstanak i sigurnost naroda, državnog ustrojstva ili državnog teritorija. Načelo je prihvatljivo ukoliko se pod njim misli na očuvanje života i dobrobiti građana dotične države, a opravdanje se nalazi u tome što pojedinci imaju pravo na život i samoočuvanje. No, ukoliko se pod tim misli na opstanak države, već je teže naći direktno opravdanje budući da nije samorazumljivo da države imaju pravo na samoočuvanje koje bi bilo usporedivo s pravom pojedinaca (usp. Beitz 1979 [1999]: 55). Naravno, moguće je da će biti situacija u kojima će pravo države na samoočuvanje biti "jače" od prava pojedinaca. No iz toga se ne može zaključiti da nacionalni interes – bez

---

neodobravanje … stoji na putu uspješnom političkom djelovanju, koje je samo inspirirano moralnim načelom nacionalnog opstanka" (Morgenthau 1948: 10).

obzira da li ga shvaćali kao da uključuje samo samoočuvanje ili i ekonomsko blagostanje – uvijek nadjačava prava pojedinaca.

2.4.4. Opasnosti dvostruke moralnosti

Iako je u većem dijelu ovog poglavlja realističko stajalište prikazano u priličnom negativnom svjetlu, bilo bi pogrešno zaključiti da je realistima cilj posve izbjeći zahtjeve morala. Takva slika zasigurno ne bi odgovara načinu na koji realisti vide sami sebe. Treba imati na umu da realizam u sebi sadrži bitne moralne elemente. Oni se prije svega ogledaju u zahtjevu da se odnosi unutar države urede na moralnim temeljima, dok je nemogućnost morala na međunarodnoj razini tragična činjenica a ne nešto što bi se trebalo s odobravanjem prihvatiti. Kada se ima na umu ova moralna strana realizma još je teže naći opravdanje za realističko inzistiranje na primatu nacionalnog interesa u međunarodnim odnosima. U dosadašnjoj raspravi pokazalo se da je ideja na nacionalnom interesu utemeljene vanjske politike posve protivna našim najdubljim moralnim uvjerenjima. Teško je zato vjerovati da bi demokratske institucije – barem u onim državama s funkcionalnom demokracijom – u kojima sudjeluju građani s moralnom svijesti mogle podupirati takvu politiku.[32]

S druge strane, ni realistima, ako im je uistinu stalo do morala unutar države, ne bi trebalo biti svejedno kakvo građani percipiraju vanjsku politiku svoje države. Puno je izglednije da će se i oni pridržavati moralnih načela ako uvide da se isti standardi moralnosti primjenjuju i na njih i na njihove državnike kada djeluju na međunarodnom planu. Inzistiranjem na dvostrukoj moralnosti, jednoj za građane a drugoj za državnike, realistima

[32] Milner (1992) kritizira realističko shvaćanje međunarodnih odnosa zbog njihovog potpunog izostavljanja unutardržavnih čimbenika za koje smatra da imaju bitnu ulogu u kreiranju i vođenju vanjske politike.

prijeti opasnost da ugroze moral kao jednu od glavnih poveznica svakog društva. Kolika je ta opasnost možda najbolje svjedoči primjer propasti atenske politike utemeljene na realizmu s kojom smo i započeli ovu raspravu o političkom realizmu. Uzroke atenskog poraza Tukidid ne nalazi u slabosti atenske vojske, već u unutrašnjoj krizi koja je kao posljedica realističke politike zahvatila atensko društvo. "Prvenstvo vlastitog interesa u odnosu na pravednost, koje se proklamiralo duže od jedne generacije, na kraju je zarazilo unutarnji život grada. Kada se zajednica proglasi slobodnom od moralnih ograničenja u međunarodnim odnosima, pojedinci na posljetku zaključe da se ta ograničenja ne odnose ni na njih" (Forde 1992: 384).

Utjecaj domaćih demokratskih institucija na vanjsku politiku te utjecaj vanjske politike na moralne temelje društva dva su odlučna razloga zašto nije moguće prihvatiti stajalište političkih realista o nužnoj nemoralnosti vanjske politike ili potrebi da se ona temelji na nacionalnom interesu. Ukoliko realist želi zastupati plauzibilnu teoriju on se ne može odreći niti domaćih institucija niti morala unutar države, budući da su to, između ostalih, dvije vrijednosti zbog čije obrane i zaštite realist i razvija svoju teoriju međunarodnih odnosa. Čini se stoga da realista, njegovi vlastiti ciljevi sprječavaju da izabere nemoralne sredstva za njihovo izvršenje.

2.5. Zaključak

Iako smo pokazali da se neke od osnovnih postavki političkog realizma ne mogu braniti, realizam ipak pruža neke bitne uvide u prirodu međunarodnih odnosa i svaka ozbiljna teorija koja pokušava dati normativne temelje međunarodnih odnosa mora ga ozbiljno uzeti u obzir. Iako je sklon pretjerivanju u isticanju razlika između odnosa na državnoj i međunarodnoj razini, neosporno je da te razlike postoje. Nepostojanje središnjeg autoriteta zahtijeva puno više koordinacije prilikom usuglašavanja oko pravila suradnje i načina na koji se prekršitelji

tih pravila mogu kazniti. Ovu činjenicu svakako valja uzeti u obzir i prilikom utvrđivanja kriterija pravednosti koja se imaju primjenjivati na međunarodnoj razini, te izbora mehanizama koji bi trebali omogućiti da se ti kriteriji poštuju. S tim je povezan i drugi važan uvid na koju politički realizam upućuje a to je opasnost moralizma – najbolje okarakteriziranom u poznatoj izreci *fiat iustitia pereat mundus* – koji zahtjeve morala smatra obvezujućim bez obzira na druge, izvanmoralne zahtjeve koji traže drugačije djelovanje. S ovim bitnim realističkim uvidima susretat ćemo se i u kasnijim dijelovima rasprave o distributivnoj pravednosti, i to kod autora koji se obično ne smatraju realistima, pa je važno imati u vidu realističku pozadinu argumenata koji se iznose.

U poglavlju ustanovili smo da se ne može braniti tvrdnja da su međunarodni odnosi područje u kojem nije moguća primjena moralnih načela. No do sada nismo ništa rekli o samim moralnim načelima koja bi se trebala primjenjivati na međunarodne odnose. Stoga ćemo u nastavku razmotriti njihovo moguće utemeljenje i sadržaj, te posebice mogućnost da se među njima nalaze i načela koja bi uređivala distributivne odnose na globalnoj razini.

3.

TEORIJA DRUŠTVENOG UGOVORA

I LJUDSKA PRAVA

3.1. Uvod

U dosadašnjem dijelu rasprave pokazali smo da se na djelovanja država u međunarodnim odnosima može gledati iz moralne perspektive, to jest da postoji načelna mogućnost da se za neka njihova djelovanja utvrdi da su moralno opravdana dok druga to nisu. Naravno i ovdje je riječ o političkoj moralnosti koja je sadržana u načelima pravednosti koja društvene institucije moraju poštovati. Da bismo mogli razlučiti koja su djelovanja u međunarodnim moralno opravdana potrebno je stoga prethodno utvrditi koja se načela pravednosti primjenjuju u međunarodnim odnosima. Iako smo u prethodnom dijelu odbacili Hobbesovo stajalište da izvan države nema pravednosti, to ne znači da moramo odbaciti i njegovu osnovnu ideju o tome kako dolazimo do načela pravednosti a koja je sadržana u teoriji društvenog ugovora. Prema teoriji društvenog ugovora načela pravednosti su plod sporazuma, najčešće hipotetskog, između stranaka smještenih u prikladnim okolnostima. Sadržaj načela pravednosti uvelike zavisi od načina na koji se karakteriziraju stranke i okolnosti sporazuma kao i od pitanja što je cilj sporazuma (Freeman 2007: 17). Različite verzije teorije društvenog ugovora zastupali su Locke, Rousseau i Kant, dok se najutjecajnija suvremena verzija teorije može naći u djelima Johna Rawlsa. U nastavku ovoga dijela rada razmotrit ćemo mogućnosti koje pruža primjena teorije društvenog ugovora kako bi se dobila plauzibilna načela međunarodne pravednosti.

U prvom dijelu izložit ćemo probleme s kojima se susreću tradicionalne teorije društvenog ugovora kada se pokušaju primijeniti na probleme međunarodnih odnosa. Središnji dio bit će posvećen Rawlsovom viđenju načela prava naroda na kojima se temelji vanjska politika liberalnih država. Iako Rawlsov pristup nudi značajne uvide u bitne elemente

na kojima se temelji plauzibilna koncepcija međunarodne pravednosti, ukazat ćemo na neke elemente unutar njegovog prikaza koji nas ne mogu zadovoljiti u dva pogleda: i) u pogledu shvaćanja ljudskih prava, koja su dizajnirana u prvom redu da štite interese država, a tek onda pojedinaca, ii) u pogledu neuvrštavanja demokratskih prava među temeljna ljudska prava koje su države dužne poštovati, što za posljedicu ima nestabilnost Rawlsove teorije. Kao odgovor na ove nedostatke u završnom dijelu pokušat ćemo izložiti prikaz normativne teorije međunarodnih odnosa koja se temelji na Scanlonovoj ideji "razložnog odbijanja". Modificirajući Rawlsovu osnovnu ideju prema kojoj su načela prava naroda rezultat sporazuma predstavnika naroda postignuta pod posebnim uvjetima, predložit ćemo da su načela međunarodne pravednosti ona načela koja nijedan akter međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum. U središtu načela međunarodne pravednosti koja su rezultat ovako koncipiranog sporazuma nalazi se ideja temeljnih ljudska prava, koja uključuje i demokratska prava, a kojima je primarna zadaća da štite interese pojedinaca, a time i legitimne interese država i ostalih aktera međunarodnih odnosa. Prije no što prijeđemo na raspravu o primjeni teorije društvenog ugovora na međunarodne odnose, prethodno ćemo razmotriti dva pitanja koja bitno određuju karakter trenutne rasprave. Prvo se pitanje tiče cilja koji normativna teorija može imati na području međunarodnih odnosa, a drugo odnosa između idealne i neidealne teorije međunarodne pravednosti.

3.1.1. Mir i(li) pravednost

U tradiciji filozofskog razmišljanja o problemima međunarodnih odnosa najčešće se raspravljalo u okvirima teorija *ius ad bellum* i *ius in bello*. Filozofe je najviše zaokupljalo pitanje na kojim se temeljima trebaju urediti međunarodni odnosi kako bi se spriječilo

izbijanje rata, a ako to već nije moguće onda da se barem izbjegnu one najgore nevolje koje dolaze s njim. Da se postizanje mira često smatra glavnim ciljem filozofskih rasprava o međunarodnim odnosima može se iščitati i iz naslova nekih od najutjecajnijih djela s tog područja. Tako Hugo Grotius svoju raspravu naslovljava *O zakonu rata i mira* (Grotius 1625 [1925]), a Kant svoj kratki spis "K vječnome miru" (1795 [2000]). Načela međunarodnog prava koja su zastupali imala su kao osnovnu zadaću osigurati sigurnost i stabilnost međunarodnih odnosa. Ukazujući na načine na koje države mogu uspostaviti i održavati miroljubive međusobne odnose, ovaj je filozofski pravac promišljanja o međunarodnim odnosima ponudio alternativu realističkom viđenju odnosa među državama. Međutim, iako je uspostava mira i sigurnosti bez sumnje vrijedan cilj o čijem ostvarenju uvelike ovisi svaki drugi pokušaj moralnog uređivanja međunarodnih odnosa, može se postaviti pitanje je li to ujedno i maksimum koji možemo očekivati u primjeni morala u međunarodnim odnosima. Drugim riječima, je li moral u međunarodnim odnosima ograničen samo na pitanja rata i mira ili su moralna razmatranja primjerena u ostalim segmentima međusobnih odnosa država koji nisu povezana s pitanjima rata i mira, posebice u pogledu njihovih međusobnih ekonomskih odnosa, samoodređenja i secesije, pitanja autonomije država i njenih institucija i ovlasti koje one imaju nad vlastitim stanovništvom? Sva ova pitanja spadaju u područje rasprava o pravednosti, te se postavlja pitanje može li se očekivati od političke filozofije na području međunarodnih odnosa da pored načela koja osiguravaju mir ponudi i obuhvatniju teoriju koja bi uključivala načela pravednosti.

Razmotrimo prvo koje razloge imaju oni koji smatraju da je cilj političke filozofije na području međunarodnih odnosa ograničen na uspostava mira i sigurnosti. Minimalizam u pogledu morala u međunarodnim odnosima razlikuje se od političkog realizma jer priznaje da moral ipak ima primjenu u međunarodnim odnosima, iako na jako mali broj slučajeva vezanih

uz pitanje agresije, intervencija, pravednog rata i prava država i političkih zajednica.[33] Ova pitanja su najčešće odraz interesa za samoočuvanjem koji je kao glavni interes aktera figurirao i u realističkom viđenju međunarodnih odnosa. Glavni razlog zašto moral nema širu primjenu ove teorije vide u nepostojanju slaganja aktera u međunarodnim odnosima oko nekog obuhvatnijeg zajedničkog cilja izuzev uspostave i osiguranja mira.

Ovom stajalištu koje moralu pripisuje minimalnu ulogu u međunarodnim odnosima mogu se načelno uputiti tri prigovora. Kao prvo, može se tvrditi da nije istina da je postizanje mira jedina točka oko koje postoji suglasnost na temelju koje je moguće uspostaviti kriterije moralnosti u međunarodnim odnosima. U zadnjih nekoliko desetljeća (u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata) svjedoci smo da ideja temeljnih ljudskih prava zadobiva sve veću potporu te da ima značajan utjecaj na politička djelovanja kako na unutardržavnoj tako i na međunarodnoj razini. Kao drugo, čak i kad bi bila istina da ne postoji suglasje oko šireg skupa zajedničkih moralnih interesa kao što je to primjerice zaštita ljudskih prava to ne znači da nije moguće da će do takvog suglasja doći u bližoj ili daljoj budućnosti. Moralni minimalisti moraju iznijeti argument kojim bi pokazali da do takve suglasnosti nije moguće doći. Treći prigovor glasi da suglasje kakvo se traži u međunarodnim odnosima najčešće ne postoji ni na unutardržavnoj razini pa to ne smatramo razlogom da suzimo sadržaj morala koji se primjenjuje na individualnoj razini (usp. Buchanan 2004a: 38-40). Ovdje se samo želi istaknuti da za sada nemamo razloga pretjerano sužavati sadržaj morala na međunarodnoj razini, jednako kao što još uvijek ne možemo pretpostaviti da je sadržaj tog morala jednak onomu na unutardržavnoj razini.

[33] Primjeri teorija koje zastupaju minimalističku viziju morala u međunarodnim odnosima su Bull 1977, Hoffman 1981 i Nardin 1983.

3.1.2. Idealna i neidealna teorija

Bez obzira na to jesu li međunarodni odnosi područje na kojemu se može razraditi teorija koja ne bi bila minimalistička u smislu u kojem smo je maloprije razmotrili, korisno bi bilo utvrditi koja bi vrsta teorije pravednosti bila najprimjerenija za raspravu o međunarodnoj pravednosti. Jedna mogućnost jest da teorija za cilj ima odrediti načela koja se imaju primjenjivati u idealnim okolnostima kada se može očekivati puna suradnja onih na koje se načela odnose. Tu je riječ o idealnoj teoriji koja daje odgovor na pitanje "kako bi savršeno pravedno društvo izgledalo" (Rawls [1971] 1999: 8). Načela idealne teorije daju nam "koncepciju pravednog društva koju trebamo ostvariti ako to možemo. Postojeće institucije trebaju se prosuđivati u svjetlu ove koncepcije" (Rawls [1971] 1999: 216). S druge strane nalaze se neidealne teorije koje za cilj imaju ponuditi načela koja bi služila u situaciju u kojoj ne vladaju idealni uvjeti i gdje se ne može očekivati da će svi djelovati u skladu s načelima. "Neidelana teorija postavlja pitanje kako se taj dugoročni cilj može ostvariti ili kako se njemu može približiti, u pravilu postupnim koracima. Ona traga za političkim mjerama i pravcima djelovanja koji su moralno dopušteni i politički mogući, te koji su vjerojatno djelotvorni" (Rawls [1999] 2004: 105).

I jedna i druga vrsta teorije ima svoje prednosti i nedostatke. Među prednosti idealne teorije svakako spada njena uloga kao paradigme koju valja slijediti i na koju se treba ugledati čak i ukoliko trenutno ne postoje uvjeti da se ta paradigma konkretno ostvari. U slučaju načela pravednosti, idealno načelo ili idealna načela imaju svoju primjenu i u situacijama u kojima se ne mogu ostvariti. Prije svega takve nam teorije i načela služe kao korektiv, da jasnije vidimo i lakše otkrijemo pogreške u našim postupcima. Prema Rawlsu, koji je i uveo razlikovanje između idealne i neidealne teorije, "razlog zašto treba započeti s idealnom teorijom jest taj što ona nudi, kako vjerujem, *jedini* temelj za sustavan uvid u one goruće probleme [s kojima se susrećemo u svakodnevnom životu]" (Rawls 1971 [1999]: 8, kurziv dodan). Iako taj ideal

pravednosti možda nije moguće ostvariti, on se ipak pokazuje kao koristan korektiv našeg djelovanja.

Jedan problem s kojim se susreće idealna teorija jest zahtjevnost koja se postavlja u određivanju njenog sadržaja. Ovaj aspekt idealne teorije da se najbolje uhvatiti u našoj svakodnevnoj sposobnosti da nam je mnogo jednostavnije ponuditi rješenje na konkretni izolirani problem negoli izložiti idealnu sliku kakve bi stvari trebale biti a u kojoj konkretni problem predstavlja samo jedan element. Treba naglasiti da se pod ovime ne misli da je konkretne probleme lakše riješiti nego ponuditi idealni okvir rješenja. Lako je moguće da stvari stoje upravo obrnuto. No ovdje se misli prije svega da je konkretna rješenja za razliku od idealne teorije lakše provjeriti i utvrditi njihovu primjerenost i predložiti njihovu preradu ili potpunu zamjenu. Drugi nedostatak idealne teorije, koji iznosi Sen, jest taj da nam ona, u nemogućnosti potpune provedbe svih svojih dijelova, ne daje kriterij prema kojemu bismo ustanoviti koja od različitih društvenih institucija koje uključuje savršeno uređeno društvo, treba imati prvenstvo. Ako je na primjer ideal pravednosti da u minimalno pravednom društvu svaki pojedinac treba imati zajamčeno i osnovno zdravstveno osiguranje i određenu razinu obrazovanja, idealna teorija ne daje naputak što u slučaju kada se u konkretnoj situaciji ne mogu ostvariti oba cilja. Senov je zaključak da nam za njihovu usporedbu i rangiranje idealna teorija i nije nužno potrebna (Sen 2006: 219-222).

Neidealna teorija nam pak daje odgovor na dvije vrste problema. Kao prvo ukazuje koje je društveno uređenje ili institucija pravednije, uzimajući u obzir da ni jedno on njih ne doseže ideal pravednosti. Kao drugo, ukazuje na goruće probleme te pokušava iznaći i ponuditi "vatrogasne mjere" s ciljem uklanjanja tih problema i približavanju idealnim standardima pravednosti.[34] Jednom kada (i ako) se ti akutni problemi uklone, neidealna teorija

[34] Slično stajalište o funkciji neidealne teorije zastupa i Ingrid Robeyns (2008: 346) u tekstu objavljenom u posebnom broju časopisa *Social Theory and Practice* posvećenom odnosu idealne i neidealne teorije u

ostavlja mjesta da novonastalo stanje još uvijek nije ono kakvu bismo željeli i da ostaje još posla koji treba učiniti da bi sve stvari došle na svoje mjesto. U tome ujedno leži i osnovni nedostatak neidealnih teorija – kako možemo "popravljati" neku stvar a da ne znamo kako bi ta stvar na kraju, idealno trebala izgledati. Da bismo se uopće upustili u bilo kakav pothvat rješavanja konkretnih problema, čini se da nam je potreban okvir unutar kojega bismo ponudili rješenje i koji bi bio povezan s ostalim elementima situacije.

Prednost toga da se teoriju pravednosti razdvoji na idealni i neidealni dio dolazi zbog napetosti koja se pojavljuje ukoliko se zahtjevi idealne teorije žele kombinirati s neidelanim uvjetima njene primjene. Narav te napetosti prikazana je u sljedećem citatu posuđenom od Davida Millera:

> Čini se ispravnim tvrditi da je pravednost vrlina čija je svrha regulirati ljudsko ponašanje i ljudske institucije i koja stoga mora reflektirati određene činjenice o tom ponašanju i tim institucijama. Problem je spoznati koje od ovih činjenica treba uzeti kao parametre koje naša teorija pravednosti mora priznati, a prema kojima se treba postaviti kao kontingencijama koje teorija može težiti da promijeni. Ukoliko teorija ode predaleko u apstrahiranju od postojećih okolnosti, dolazi u opasnost da postane tek spekulativna vježba, bez ikakve praktične koristi u upravljanju bilo našim javnim političkim mjerama bilo individualnim odlukama koje donosimo kao građani. S druge strane, ukoliko teorija empirijskim ograničavanjima pretpostavlja previše, može postati iznimno konzervativna, u smislu da je previše usko vezana uz kontigentne aspekte pojedinog društva ili skupine društava, pa stoga više nije u stanju funkcionirati kao kritički alat za društvenu promjenu. (Miller 2007: 18–19)

Strategija koja će biti primijenjena u ovom radu jest da se ponudi nacrt idealne teorije međunarodne pravednosti koji će poslužiti kao okvir za razradu neidealne teorije

političkoj filozofiji.

međunarodne pravednosti. Idealna teorija će nam poslužiti za generalni pristup problemima međunarodne pravednosti ali neće se ulaziti u specificiranje svih dijelova koja bi ona u potpunom obliku trebala sadržavati. Načela idealne teorije služit će nam prije svega kao kriterij koji će nam omogućiti da procijenimo prikladnost različitih rješenja koja čine dio neidealne teorije čijoj će eksplikaciji biti posvećen značajniji dio ovoga rada. Osim pragmatičnog razloga da se ovim potezom izbjegne "borba na dvije fronte", za to postoje i dublji razlozi. Prvi razlog za to jest taj što su problemi pravednosti, a posebno međunarodne pravednosti posebno akutni i zahtijevaju razradu konkretnih rješenja čija je primjena moguća u neidealnim uvjetima u kojima se ti problemi pojavljuju. Autori koji rade na području idealne teorija, koja dominira političkom filozofijom u zadnjih tridesetak godina nakon objavljivanja Rawlsove *Teorije pravednosti,* često zanemaruju izoliranost vlastitih teorija od načina na koje se one mogu primijeniti na rješavanje konkretnih problema. Time često postaju izloženi neopravdanim kritikama prema kojemu su njihove idealne teorije zapravo ideologije koje predstavljaju nereprezentativne stavove manjine stanovništva (Mills 2005). Svakoj teoriji čije vrijednosti i načela ne prati i razrada i primjena odgovarajućih praksi kojima bi se promicale te vrijednosti prijeti da ostane tek ideologija. Rad na neidealnoj teoriji predstavlja pokušaj odgovora na ove prigovore.

Drugi razlog zašto treba dati više pozornosti razradi neidealne teorije leži u tome da je vjerojatnije da ćemo do primjerene potpune idealne teorije i svih dijelova koje ona treba uključivati doći tek ukoliko su nam poznate metode kojima planiramo ostvariti savršeno pravedno društvo. Neke od tih metoda mogu ukazati na slabosti i unutarnje napetosti idealne teorije koju će trebati prilagoditi u svijetu novootkrivenih činjenica o tome kako stvarni svijet funkcionira.[35] U nastavku će stoga biti posvećena pažnja i odabiru načela idealne teorije kao i

[35] Jedan primjer kako razrada tranzicijskih načela pravednosti i njihove primjene u neidealnim situacijama može utjecati na naše viđenje idealne teorije iznosi Jonathan Wolff ukazujući na način na koji

metodama i institucijama koje bi trebale voditi k ostvarenju ideala. Pri tome načela idealne teorije služe kao moralni kriteriji za provjeru opravdanosti institucija i politika. Njihova opravdanost zasniva se na tome da ta načela na najbolji način daju prikaz na koji su način naše opće spoznaje o ljudskim sposobnostima povezane s našim najtemeljnijim normativnim uvjerenjima. S druge strane institucije i politike neidealne teorije pružaju oslonac idealnoj teoriji kako ne bi tek ideologija bez utjecaja na stvarni svijet. Osnovni uvjet koji instrumenti neidealne teorije moraju zadovoljiti jest da nam budu "dostupni", to jest, da su praktički izvedivi. U okolnostima u kojima postoji više dostupnih institucionalnih uređenja treba dati prednost onomu koje nas dovodi bliže ostvarenju idealnih zahtijeva pravednosti. Na taj se način od plauzibilne političke teorije zahtijeva da zadovolji dvije razine opravdanja – moralno opravdanje i opravdanje izvedivosti.[36]

3.2. Teorije ugovora i međunarodna pravednost

3.2.1. Okolnosti pravednosti

U prošlom poglavlju vidjeli smo da prema Hobbesu prirodni zakoni u prirodnom stanju na individualnoj razini ne bi imali mogućnost primjene zbog posvemašnje nesigurnosti u kojoj za one rijetke pojedince koji se pridržavaju zahtijeva prirodnih zakona to ne bi bilo racionalno, s obzirom na nespremnost drugih da ih poštuju. Hobbesovo rješenje na individualnoj razini bilo je sklapanje ugovora za uspostavljanje suverena koji bi bio jamac pravednosti. Hobbes smatra

napetost između dviju egalitarističkih vrijednosti – jednakosti i poštovanja – utječu na neke od temeljnih načela koja čine dio idealne teorije pravednosti. Wolffov je zaključak da egalitarni filozofi "trebaju postati svjesniji da je zadaća egalitarnog filozofa u najboljem slučaju napola gotova kad je pronađeno idealno načelo" (Wolff 1998: 120-121).

[36] Detaljnija rasprava o razinama opravdanja političke teorije, a posebice njenih neidealnih dijelova može se naći u Gilabert (2008).

da na međunarodnoj razini i dalje vladaju okolnosti prirodnog stanja, no ovdje, za razliku od individualne razine, Hobbes ne predviđa sklapanje nekog novog ugovora po uzoru na onaj inicijalni. Razlozi zašto se Hobbes nije odlučio na taj korak mogu biti sljedeći: i) međunarodno prirodno stanje nije toliko nesigurno kao ono individualno, jer države nisu međusobno jednake kao što su prema Hobbesu jednaki pojedinci u fizičkom i mentalnom smislu; ii) države nisu toliko upućene jedne na druge kao što su to pojedinci, pa im stoga nije potreban suveren kao jamac pravednosti čime bi se uredila njihova suradnja; iii) stvaranje svjetske države donijelo bi više štete nego koristi. Smatram da ni jedan od ovih razloga ne stoji na putu da se međunarodni odnosi ne urede na načelima pravednosti do kojih bi se došlo pomoću neke od različitih verzija teorije društvenog ugovora.

Veliki dio prvog poglavlja bio je posvećen tomu da se pokaže da se suvremeni međunarodni odnosi uvelike razlikuju od prirodnog stanja kakvim ga je opisao Hobbes. U tom pogledu razina nesigurnosti međunarodnih odnosa nije tolika da se ne bi moglo razložno očekivati da će se države uglavnom pridržavati nekih od osnovnih prirodnih zakona. Ovaj bi zaključak mogao vrijediti za neka ranija vremena u kojima je međusobna suradnja država bila rijetka i ograničena. Ukoliko bi došlo do nekih nesporazuma u pogledu određenih vidova suradnje, prekid suradnje nije značajnije utjecao na unutarnji sustav i ekonomiju države. Međutim, u današnjem svijetu suradnja je toliko obuhvatna i proširena na sva područja ljudskog djelovanja, tako da sukobi i nesporazumi imaju značajan negativan učinak na države čiji trgovački, industrijski i drugi interesi uvelike ovise o neometanom odvijanju međunarodne suradnje. Prekid trgovine začinima zbog otomanskih osvajanja na Bliskom istoku je možda bila neugodna stvar za Europljane u 15. stoljeću, ali teško da se može mjeriti s posljedicama s kojima bi se suočile države koje ovise o uvozu energenata, posebice nafte i plina, ako bi zbog nekog razloga došlo do problema s isporukom ili potpunog prekida u svjetskoj trgovini energentima. Iz tog razloga države su upućene da rade na zajedničkom

iznalaženju načela na kojima bi se temeljila njihova međusobna suradnja.

Nesklonost da se pristupi uređivanju međunarodnih odnosa putem društvenog ugovora često se opravdava strahom da bi takav ugovor imao za posljedicu stvaranja svjetske države koja bi se mogla pretvoriti u oblik totalitarne hegemonije što bi donijelo više štete nego koristi. Jedan od izvora na kojemu počiva ovaj prigovor može se naći u tradicionalnom shvaćanju suverenosti koje nalazimo primjerice kod Bodina (1576 [2002]) ili Hobbesa (1651 [2004]). Prema jednoj okvirnoj definiciji suverenost označava vrhovnu vlast na nekom teritoriju (Philpott 1999: 570), pri čemu tradicionalno shvaćanje suverenosti pripisuje i apsolutnu vlast, koja ide i do toga da pojedinci na suverena prenose čak i pravo da raspolaže s njihovim životima. Međutim, nema razloga da vrhovnu vlast nužno vežemo uz to da je ona i apsolutna. Posve je plauzibilno tvrditi da neka vlada može imati vrhovnu vlast nad teritorijem i stanovništvom tog teritorija, ali da nema apsolutnu vlast koja bi uključivala i pravo da bezuvjetno raspolaže njihovim životima. Odlika suverenosti da ona predstavlja vrhovnu vlast tiče se načina na koji je vlast ustrojena, dok se odlika apsolutnosti tiče područja na koje se ta vlast odnosi. Isto tako, nema razloga zašto ne bismo mogli predvidjeti postojanje međunarodnih institucija koje bi bile suverene na određenim područjima (primjerice, na području vanjske trgovine), dok bi države zadržale svoju suverenost na drugim područjima (primjerice, na području obrane).[37] Time je ostavljena mogućnost da je moguće naći takvu kombinaciju globalnog institucionalnog uređenja koje bi s jedne strane bilo dovoljno snažno da osigura poštivanje načela pravednosti, dok bi s druge strane bilo onemogućeno da se prometne u globalnu diktaturu. Kao uzor za to može nam poslužiti podjela vlasti kakva postoji u dobro uređenim demokratskim državama.

[37] Philpott (1999) zastupa ideju da ideju podijeljene suverenosti, dok Caney (2005: 150-152), stavljajući naglasak na različite segmente ideje suverenosti, nudi nekoliko različitih modela suverenosti koje bi se mogle primijeniti na globalno društvo.

No ova razmotrena tri moguća Hobbesova razloga koja stoje na putu društvenog ugovora na međunarodnoj razini ne iscrpljuju sve moguće prigovore. Kao i na domaćoj razini, međunarodni odnosi trebaju zadovoljiti i ključni uvjet koji stoji ispred svake teorije pravednosti a to je iv) da u danom području postoje takozvane "okolnosti pravednosti", to jest, uvjeti u kojima je "suradnja i moguća i nužna" (Rawls [1971] 1999: 109). Za teoretičare ugovora koji slijede Hobbesa, postojanje okolnosti pravednosti predstavlja nužan i dovoljan uvjet da bi se pristupilo sklapanju ugovora pomoću kojega dolazimo do primjerenih načela pravednosti.[38] Iako ga se ne može smatrati teoretičarom koji spada u tradiciju društvenog ugovora, Hume je dao možda najjasnije i najzaokruženije razmatranje uvjeta u kojima se javlja potreba za pravednošću. Prema Humeu, o pravednosti se ne može govoriti u okolnostima u kojima vlada "obilje svih vanjskih pogodnosti" kao ni u onim okolnostima u kojima vlada "krajnja bijeda". Također, pravednosti nema ni tamo gdje vlada krajnji altruizam među ljudima, jednako kao ni u "društvu razbojnika". U okolnostima obilja i ljudske velikodušnosti ne bi se ni pojavila potreba za pravednošću, dok u okolnostima krajnje sebičnosti i bijede, kao što smo vidjeli na primjeru Hobbesova prirodnog stanja, pravednost nema mogućnosti primjene. Pravednost se može pojaviti tek u okolnostima koje su u "sredini između svih ovih krajnosti" (Hume 1751 [2006]: 200). Okolnosti pravednosti stoga pretpostavljaju: a) postojanje umjerene oskudice dobara kao i b) umjerene ljudske darežljivosti i sebičnosti, što znači da dobra koja ljudi cijene postoje ograničenim, ali približno dostatnim količinama, zbog čega dolazi do neslaganja u njihovoj raspodjeli. Treći uvjet koji određuje okolnosti pravednosti jest da su stranke koje pristupaju ugovoru c)

[38] Primjere suvremenih modela teorije pravednosti koji teoriji društvenog ugovora pristupaju na temeljima hobbesovskih načela zastupaju James Buchanan (1975) i David Gauthier (1986). Vanderschraaf (2006) tvrdi da okolnosti pravednosti ne predstavljaju ni nužan ni dovoljan uvjet za pravednost. Ovdje se nećemo se upuštati u razmatranje ovoga prigovora, budući da u nastavku nećemo slijediti hobbesovsku liniju ugovorne teorije.

približno jednako moćne.[39] Zadovoljavaju li međunarodni odnosi ova tri uvjeta?

Na temelju rasprave iz prošlog poglavlja mogli bismo zaključiti da su prva dva uvjeta zadovoljena. Svjetski prirodni resursi kao i stupanj znanstvenih i tehničkih spoznaja kojima danas raspolažemo omogućuju razinu života koja se uklapa u opis umjerene oskudice. Također, u dijelu o nacionalnom interesu pokazali smo da su države ograničeno sebične, te da su spremne stupiti u suradnju koja je i moguća i nužna. No na prvi pogled čini se da nije ostvaren treći uvjet o približnoj jednakosti. U odjeljku 2.3.2. tvrdili smo da analogija između prirodnog stanja na individualnoj i međunarodnoj razini ne funkcionira budući da se države za razliku od pojedinaca značajno razlikuju po svojoj moći i sposobnostima. Jedan od razloga bio je i taj što moćnije države mogu, barem s onima slabijima, surađivati vodeći se moralnim načelima bez straha da će takvo njihovo ponašanje biti iskorišteno protiv njih. Zbog toga politički realisti nisu imali mogućnost da uvjet približne jednakosti tumače kao nemogućnost da bilo koja država uspostavi trajnu dominaciju nad svim ostalima, budući da bi i postojanje relativne razlike u moći jačoj strani omogućilo da radi na tome da osigura uvjete u kojima moralnost ne bi bila neracionalna. Međutim, u kontekstu okolnosti pravednosti uvjet približne jednakosti može se tumačiti u vidu nemogućnosti dominacije jedne države nad ostalima.[40] Ukoliko su i one najmoćnije države u ostvarivanju svojih ciljeva osjetljive na združeno djelovanje ostalih država, onda je za očekivati da i one imaju koristi od toga da pristupe sklapanju ugovora kojim će urediti međusobne odnose.

---

[39] Ovim trima navedenim uvjetima za postojanje okolnosti pravednosti različiti autori upotpunjuju i s dodatnim uvjetima. Hume tako uvodi i uvjet međusobne ovisnosti pojedinaca, dok Rawls pod terminom subjektivnih okolnosti dodatno specificira njihovu motivaciju. Ovdje se slažem s Vanderschraafom koji smatra da ovi dodatni uvjeti, osim što ih pojašnjavaju, ne donose "ništa bitno" novo već navedenim uvjetima (Vanderschraaf 2006: 323-324).

[40] Uvjet približne jednakosti na taj način shvaća i Rawls prilikom primjene okolnosti pravednosti u modelu izvornog položaja na individualnoj razini: "pojedinci su otprilike slični u fizičkim i mentalnim moćima; ili su barem njihove sposobnosti usporedive po tome da ni jedan od njih ne može dominirati ostalima" (Rawls 1971 [1999]: 109-110).

Međutim, načela pravednosti koja bi proizašla iz ugovora postavljenog na ovakvim pretpostavkama, bila bi rezultat međusobnog pogađanja i odnosa moći između država koje predstavljaju ugovorne stranke sporazuma na međunarodnoj razini. Za očekivati je da bi moćnije države iskoristile svoj položaj kako bi ishodile načela koja bi im išla na ruku, dok bi slabije države morale pristati na uvjete koje bi im odredile one moćnije. Razlog zašto su slabije države prisiljene da pristanu na ove minimalne uvjete jest taj da bi bez nekog ovakvog ugovora bile još u gorem položaju. Teško da bismo načela kroja proizlaze iz ove vrste ugovora smatrali pravednim, bez obzira primjenjivala se ona na domaćoj ili međunarodnoj razini. Ujedno, čini se da ovakva načela nisu ni stabilna. Ukoliko bi se promijenio odnos snaga tako da primjerice snažnije države još više ojačaju, one mogu odbaciti načela koja su prihvatile dok su bile u slabijem položaju te tražiti da se načela prilagode novom odnosu snaga. U najboljem slučaju, načela pravednosti mogla bi uključivati i načelo koje zabranjuje naknadnu promjenu načela. Međutim, jasno je da je i održavanje stanja koje je i samo nepravedno jednako tako nepravedno. Uz to, teško je očekivati da će države jednom kada postanu moćnije biti voljne držati se dogovorenih načela i u promijenjenim okolnostima. Stoga bi pokušaj uspostave teorije pravednosti na ovakvim temeljima bi od početka osuđen na neuspjeh. No važno je ukazati na razloge zbog kojih ovakvo, prilično vulgarno, shvaćanje međunarodne pravednosti ne može dati plauzibilno pravedna načela koja bi ujedno jamčila i stabilnost.

3.2.2. Pravednost kao uzajamna korist

Razlog zašto je ovakav model ugovora i nepravedan i nestabilan nalazi se u motivaciji s kojom stranke ulaze u sklapanje ugovora. U ovom slučaju motivacija koja vodi države bila je postizanje uzajamne koristi. U okolnostima u kojima strane procijene da im suradnja neće

donijeti uzajamnu korist one nisu motivirane da se upuste u suradnju. Budući da se na načela pravednosti gleda kao na pravila koja trebaju regulirati suradnju, izostanak suradnje ukida i potrebu za pravednošću. Ideja da se pravednost primjenjuje na one situacije u kojima postoji uzajamna korist stranaka koje surađuju, predstavlja stoga dodatno objašnjenje načina na koji se shvaća naš početni opis okolnosti pravednosti. Imajući u vidu ovo dodatno objašnjenje postaje jasno da u ovom shvaćanju pravednosti kao ugovorne stranke u obzir dolaze samo one stranke koje imaju korist jedne od drugih, dok su sve ostale, ako ima takvih, izostavljene.

Treba primijetiti da i teorije pravednosti utemeljene na ovim pretpostavkama mogu iznjedriti primjerena načela pravednosti, no za to je potrebna puno veća razina jednakosti stranaka no što je to slučaj u stvarnom svijetu (usp. Barry 1995: 45). Na individualnoj razini, postojanje osoba s nekim oblikom trajnog tjelesnog ili mentalnog oštećenja koje ih onemogućava da se upuste u suradnju s ostalima članovima društva, dovodi do toga da su one u okvirima ovako shvaćene teorije pravednosti jednostavno ispuštene iz ugovornog procesa. Načela pravednosti koja su rezultat takvog sporazuma u kojemu one nisu bile uključene ne uzimaju u obzir njihove interese. Ista se situacija ponavlja i na međunarodnoj razini u slučaju kada postoji veliki nerazmjer u moći država, takav da bogate i moćne države mogu ili posve isključiti slabe i siromašne iz sporazuma o načinu funkcioniranja međunarodnih odnosa ili im mogu nametnuti nepravične uvjete sporazuma.

Ovakvim teorijama pravednosti koje dopuštaju da nejednakosti između stranaka određuju sadržaj načela pravednosti, teško je uklopiti našu intuiciju da jednaku dužnost pravednosti imamo i prema onim najnemoćnijima od kojih, barem naizgled, nemamo nikakvu opipljivu korist. S istim ili sličnim problemom susreću se i teorije koje se umjesto na uzajamnu korist pozivaju na ideju recipročnosti (npr. Gibbard 1990). Unatoč tome što dovode do očito nepravednih rezultata, teorije koje počivaju na uzajamnoj koristi i recipročnosti imaju veliku privlačnost, jer daju uvjerljivo objašnjenje zašto smo uopće spremni pristupiti suradnji i

regulirati je načelima koja se temelje na sporazumu. Stoga i ne čudi da se način djelovanja država u suvremenim međunarodnim odnosima u kojima veliki i bogati prolaze bolje od malih i siromašnih, može velikim dijelom objasniti na temelju ovih teorija. No bez obzira na ovu praktičnu primjenjivost teorije njen problem ostaje što rezultira s neprihvatljivim viđenjem pravednosti. Stoga, moramo se složiti s autorima koji poput Briana Barryja i Marthe Nussbaum smatraju da u međunarodnim odnosima ne postoji odgovarajući odnos recipročnosti budući da su na tom području ekonomske i društvene razlike prevelike da postojali uvjeti u kojima bi sve strane mogle očekivati da će ostvariti korist od zajedničke suradnje (Barry 1982 [1997]: 529-532, Nussbaum 2006: 270-271). Najutjecajnija suvremena teorija koja je ponudila rješenje ovoga problema jest teorija pravednosti kao pravičnosti Johna Rawlsa. U sljedećem odjeljku razmotrit ćemo njene osnovne postavke te primjenu teorije na međunarodne odnose.

3.3. Rawls i pravo naroda

3.3.1. Pravednost kao pravičnost i politički liberalizam

John Rawls u svojoj *Teoriji pravednosti*, nesumnjivo najutjecajnijem djelu političke filozofije u 20. stoljeću, također pretpostavlja da je društvo "suradnički pothvat za uzajamnu korist" (Rawls 1971 [1999]: 4, 73, 109, 456). Međutim, za razliku od tradicionalnih teorija ugovora, Rawls daje složen opis dodatnih uvjeta pod kojima se biraju načela pravednosti. Ti uvjeti imaju za zadaću da se onemogući utjecaj koje razlike između stranaka imaju na izbor načela. U prethodnom odjeljku vidjeli smo da je jedna od bitnih razlika koja utječe na pravičnost okolnosti u kojima se izabiru načela razlika u snazi. Uz tu razliku, na izbor načela utječu i druge razlike, kao što su razlike u spolu, nacionalnoj i vjerskoj pripadnosti, boji kože,

koncepciji dobra, imovinskom statusu i sl. U izvornom položaju koji je zamišljen kao sredstvo predstavljanja, sve su te moralno irelevantne razlike isključene uz pomoć uvođenja vela neznanja, što omogućava da stranke za koje se pretpostavlja da su razložne i racionalne osobe biraju načela u pravičnim uvjetima isključivo na temelju općih spoznaja. Od stranaka se očekuje da izaberu ona načela čije su zahtjeve i obveze spremne ispoštovati bez obzira u kojemu se položaju našle jednom kada se digne veo neznanja. Predmet na koji se primjenjuju izabrana načela jest osnovna struktura društva. Pod osnovnom strukturom društva Rawls misli na "način na koji glavne društvene institucije distribuiraju temeljna prava i dužnosti i određuju razdiobu koristi od društvene suradnje" (Rawls 1971 [1999]: 6). Među glavne društvene institucije ubraja zakonski sustav koji jamči temeljna prava, tržišnu ekonomiju utemeljenu na vlasničkim pravima, te monogamnu obitelj. Rawls tvrdi da bi u ovako zamišljenoj hipotetskoj situaciji bila izabrana sljedeća dva načela:

1. Načelo jednakih sloboda: Svaka osoba treba imati jednako pravo na najširi ukupni sustav jednakih temeljnih sloboda kompatibilnu sa sličnim sustavom sloboda za sve.

2. Društvene i ekonomske nejednakosti treba urediti tako da su ujedno

   a) [načelo razlike] na najveću korist onih najugroženijih, u skladu s načelom pravedne štednje, i

   b) [načelo pravične jednakosti mogućnosti] povezane s položajima i pozicijama otvorenim za sve pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti.

(Rawls 1971 [1999]: 266).

Prostorna ograničenja nam ne dozvoljavaju da se upustimo u detaljnije izlaganje i raspravu o Rawlsovoj teoriji pravednosti za domaće društvo i sve promjene koje je teorija doživjela u

naknadnim izmjenama, objedinjenim u Rawlsovoj drugoj knjizi *Politički liberalizam* (Rawls 1993 [2000]). Za trenutne potrebe dostatno je uvidjeti da Rawls uz pomoć ideje izvornog položaja rješava problem nepravičnog pogađanja na temelju relativnih odnosa snaga s kojim smo se suočili kod teorija pravednosti kao uzajamne koristi. Izvorni položaj jamči postojanje uvjeta u kojima postojeće razlike ne bi imale utjecaja na izbor načela pravednosti. Rawls smatra da će društvo koje ispunjava odabrana načela pravednosti biti i stabilno, budući da su u njemu svima osigurana sva temeljna prava i slobode pa se može očekivati da će građani biti spremni prihvatiti taj društveni sustav i njegova načela pod uvjetom da su i ostali spremni to učiniti (Rawls 1971 [1999]: 154-155).

Načela pravednosti kao i mehanizam predstavljanja ostali su isti i u *Političkom liberalizmu*, koji je ipak donio neke bitne izmjene shvaćanja teorije pravednosti koje imaju reperkusije i na Rawlsovo kasnije viđenje međunarodne pravednosti. Osnovna je razlika što je Rawls načela pravednosti do kojih se dolazi u izvornom položaju u *Teoriji pravednosti* smatrao dijelom obuhvatne teorije koja se treba primjenjivati na unutarnje uređenje bilo koje države, dok u *Političkom liberalizmu* smatra da je to politička koncepcija koja ima primjenu samo na suvremena zapadna demokratska društva. Dio objašnjenja nalazi se u tome što Rawls pokušava dati zadovoljavajući odgovor na pitanja o stabilnosti i legitimnosti političkog sustava u okolnostima u kojima postoji razložni pluralizama obuhvatnih doktrina, što je glavna odlika svih suvremenih zapadnih društava. S tim ciljem Rawls odbacuje bilo kakvo opravdanje načela pravednosti koje počiva na prijepornim filozofskim ili vjerskim postavkama (usp. Rawls 1985). Umjesto toga opravdanje koje se traži ovisi o javnom umu, to jest razlozima koje su pojedinci spremni prihvatiti kao temelj za uređivanje pitanja od zajedničkog interesa.

> [N]aše je izvršavanje političke moći u potpunosti primjereno samo kada se ona izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih prihvaćaju svi građani kao slobodni i jednaki, i to u svjetlu načela i i ideala prihvatljivih njihovom zajedničkom ljudskom umu. (Rawls 1993 [2000]: 122).

Načela pravednosti koja zadovoljavaju uvjet političke razložnosti, a ona su ista ona koja Rawls zastupa u *Teoriji pravednosti*, predstavljaju žarište preklapajućeg konsenzusa obuhvatnih doktrina. To znači da su građani, svaki na temelju različitih razloga svojstvenih njihovim obuhvatnim doktrinama, spremni podržati politički sustav utemeljen na tim načelima pravednosti te se pridržavati tih načela. Time politički sustav zadobiva nužno potrebnu stabilnost tijekom vremena. Ova se stabilnost temelji na ispravnim razlozima, a ne na trenutnim odnosima moći kao što je to bio slučaj s prije razmatranim teorijama.

3.3.2. Pravo narodâ

I u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu* bila je riječ o pravednosti unutar društva koje je zamišljeno kao zatvorena cjelina, bez detaljne razrade načela pravednosti koja bi se primjenjivala u odnosima između društava.[41] U *Pravu narodâ* Rawls si postavlja zadatak da pronađe ideale i načela na kojima bi se vodila primjerena vanjska politika razložno pravednih liberalnih društava (Rawls 1999: 10, 83), imajući na umu da je razložni pluralizam obilježje i međunarodnih odnosa, možda i u značajnijoj mjeri nego domaće društvo. Pokušavajući pronaći zajednički normativni okvir koji bi bio primjenjiv u uvjetima pluralizma, projekt

[41] U §56 *Teorije pravednosti* koje se bavi pitanjem opravdanja prigovora savjesti, Rawls skicira na koji bi se način moglo pristupiti razradi načela pravednosti za odnose među državama, no nije se upustio u detaljniju razradu te teme (Rawls 1971 [1999]: 331-333). Knjiga *Pravo narodâ* predstavlja znatno izmijenjeni i prošireni istoimeni članak koji je Rawls objavio nekoliko godina ranije (Rawls 1993).

razrade prava narodâ bliži je idejama koje Rawls zastupa u *Političkom liberalizmu* nego onima iz *Teorije pravednosti*.[42] Rawls svoju teoriju prava narodâ smatra "realističkom utopijom". Neka teorija je realistično utopijska "kada proširuje granice onoga što se obično smatra da je praktički politički moguće, te nas time miri s našim političkim i društvenim uvjetima" (Rawls 1999 [2004]: 20). Prema Rawlsovim riječima postoje dvije osnovne ideje koje stoje iza želje za uspostavom prava narodâ:

> Jedna je da velika zla ljudske povijesti – nepravedni ratovi i ugnjetavanja, vjerski progoni i nijekanje slobode savjesti, glad i siromaštvo, a da i ne govorimo i genocidu i masovnim ubojstvima – proizlaze iz političke nepravde, i njene okrutnosti i bezosjećajnosti. [...] Druga je glavna ideja, očito povezana s prvom, da će ova velika zla konačno nestati kada se najteži oblici političke nepravde iskorijene putem primjene pravednih (ili barem pristojnih) društvenih mjera i ustanovljenja pravednih (ili barem pristojnih) osnovnih institucija. (Rawls 1999 [2004]: 15)

Za razliku od teorije pravednosti za domaće društvo u kojoj su polazište bili pojedinci shvaćeni kao slobodni i jednaki, za polazišnu točku prava narodâ uzeta je ideja narodâ koji su slobodni i jednaki. Rawls koristi termin "narod" da bi označio ona društva koja su dobro ili barem pristojno uređena i koja se razlikuju od država po tome što narodi ne posjeduju dva bitna obilježja suverenost na način na koji se ona tradicionalno shvaća.[43] Kako prvo, narodi odbacuju rat kao način za ostvarivanje državne politike, i drugo, narodi imaju ograničenu autonomiju u načinu na koji postupaju s vlastitim stanovništvom. Rawls razlikuje pet kategorija subjekata na koje se odnosi pravo naroda. U prvu kategoriju spadaju liberalni

---

42 Freeman smatra da je "*Pravo narodâ* produžetak političkog liberalizma" (Freeman 2006: 244).

43 Pod terminom "narod" (engl. *people*) Rawls ne misli na skupine koje dijele etničko podrijetlo, već isključivo na skupine koje posjeduju vlastitu državu (usp. Buchannan 2000: 699).

narodi koji posjeduju tri glavna obilježja: “razložno pravednu ustavnu demokratsku državnu vlast koja zadovoljava njihove temeljne interese, građane koje ujedinjuju 'zajedničke simpatije' [...] i konačno, moralnu narav” (Rawls 1999 [2004]: 23).

Drugu kategoriju čine pristojni narodi koji se od liberalnih naroda razlikuju po tome što vlast kod pristojnih naroda ne počiva na demokratskim načelima. Da bi približio ideju takvog oblika vlasti i društva u kojem se primjenjuje Rawls navodi izmišljeni primjer Kazanistana, umjerenog islamskog društva čija je vlast utemeljena na principu “pristojne savjetodavne hijerarhije”. Takva vlast uzima u obzir interese stanovništva, daje im ograničenu ulogu u procesu političkog odlučivanja, poštuje temeljna ljudskih prava, te jamči formalnu jednakost svih svojih građana pred sudovima. Kao i liberalni narodi, ni pristojni narodi nemaju agresivne ciljeve u svojoj politici. Liberalni i pristojni narodi spadaju u zajedničku skupinu “dobro uređenih naroda”.

Izvan skupine dobro uređenih naroda nalaze se odmetničke države, društva opterećena nepovoljnim uvjetima i dobrohotni apsolutizmi. Ove tri vrste društva ne spadaju u skupinu dobro uređenih naroda zbog različitih razloga. Odmetničke države ne poštuju ljudska prava ili imaju agresivne političke ciljeve, te kao takve predstavljaju prijetnju drugim narodima. Opterećena društva nisu dobro uređena jer im “povijesne, društvene i gospodarske okolnosti otežavaju, ako ne čine i nemogućim, da ona ostvare dobro uređeni poredak, bilo liberalan ili pristojan” (Rawls 1999 [2004]: 106). Dobrohotni apsolutizmi uvažavaju ljudska prava, ali ne omogućavaju članovima društva bilo kakvu ulogu u procesu političkog odlučivanja.

Kao i u teoriji pravednosti za domaće društvo Rawls je i ovdje teoriju podijelio na idealni i neidealni dio, s tim da se idealni dio u slučaju prava narodâ sastoji od dvije faze. U prvoj fazi idealne teorije biraju se načela za uređenje odnosa među dobro uređenim liberalnim narodima, dok druga faza predstavlja proširenje prava narodâ i na pristojne narode. Sukladno tome postoje i dva izvorna položaja. U prvom izvornom položaju na međunarodnoj razini

nalaze se predstavnici liberalnih naroda pod velom neznanja koji ih onemogućuje da znaju veličinu svog teritorija, broj stanovništva, resurse s kojima raspolažu, no poznato im je da postoje "razložno povoljne okolnosti" koje omogućuju postojanje ustavne demokracije (Rawls 1999 [2004]: 44-45). Rawls smatra da bi se razložni i racionalni predstavnici liberalnih naroda složili oko sljedećih osam načela koja predstavljaju temelj prava narodâ:

> 1. Narodi su slobodni i neovisni, a njihovu slobodu i neovisnost trebaju poštovati drugi narodi.
> 2. Narodi trebaju poštovati ugovore i preuzete obveze.
> 3. Narodi su jednaki i stranke su sporazuma koji ih obvezuje.
> 4. Narodi trebaju poštovati obvezu nemiješanja.
> 5. Narodi imaju pravo na samoobranu, ali ne i pravo da potiču rat zbog drugih razloga, osim razloga samoobrane.
> 6. Narodi trebaju poštovati ljudska prava.
> 7. Narodi trebaju poštovati određena osobita ograničenja u ratovanju.
> 8. Narodi imaju dužnost pomagati drugim narodima koji žive u nepovoljnim uvjetima, a koji ih sprječavaju da imaju pravedan ili pristojan politički i društveni poredak. (Rawls 1999 [2004]: 48)

U drugoj fazi idealne teorije predstavnici pristojnih naroda smješteni iza vela neznanja u svjetlu svojih razloga također prihvaćaju istih osam načela prava naroda.

Rawlsova neidealna teorija također ima dva dijela. Prvi se dio tiče okolnosti u kojima se države ne pridržavaju načela prava naroda te smatraju da se njihovi racionalni interesi mogu ostvariti nasilnim putem. Neidealna teorija kao dugoročni cilj ima da takva društva uključi u društvo dobro uređenih naroda, a metode koje Rawls sugerira jesu oblici javne osude, diplomatskih i gospodarskih sankcija, a u naročito ozbiljnim slučajevima i uporaba sile. Drugi dio neidealne teorije razmatra dužnosti koje dobro uređeni narodi imaju prema

neagresivnim društvima koja se nalaze u nepovoljnim okolnostima koje ih sprječavaju da budu dobro uređena. Rawls smatra da su te dužnosti drugačije naravi od dužnosti distributivne pravednosti unutar društva budući da u slučaju dužnosti pomoći opterećenim društvima postoji "kritična točka, nakon koje može pomoć prestati" (Rawls 1999 [2004]: 123).

Pravo narodâ je odmah nakon objavljivanja naišlo na golem odjek akademske javnosti. Pored onih koji na Rawlsovu teoriju pravednosti za međunarodne odnose gledaju sa simpatijama, postoje i brojne kritike Rawlsove pozicije.[44] S jedne strane dolaze napadi od onih koji smatraju da je Rawlsova teorija previše idealistička, odnosno utopistička te da postavlja nerealne zahtjeve na području međunarodnih odnosa. Budući da ova vrsta kritike dolazi uglavnom od strane zagovornika političkog realizma kojeg smo razmotrili i odbacili u prošlom poglavlja, ovdje se nećemo ponovno baviti tim oblikom kritike. U nastavku ću izložiti dvije kritike kojima je cilj pokazati da Rawlsov prikaz prava narodâ utemeljen nezadovoljavajući kao idealna teorija. Ovaj tip kritike dolazi od strane zagovornika kozmopolitskih teorija pravednosti, koji najčešće ciljaju na to da pokažu da Rawls na nekim bitnim mjestima u svojoj teorije daje prevelike ustupke realizmu, a na štetu liberalnog shvaćanja pravednosti u međunarodnim odnosima.

3.3.3. Ljudska prava i stabilnost društva naroda

Iako Rawlsu mnogi zamjeraju prije svega što nije predvidio primjenu načela razlike ili sličnog zahtjevnog distributivnog načela na međunarodnoj razini, u ovom dijelu izlaganja pozornost ćemo usmjeriti prije svega na Rawlsov popis ljudskih prava koje narodi trebaju poštivati kao

[44] Koristan i sažet pregled stanja aktualnih rasprava o *Pravu narodâ* može se pronaći u prvom poglavlju knjige Gillian Brock (2009). Detaljnije rasprave o nekim od najvažnijih dijelova Rawlsove teorije međunarodne pravednosti nalaze se u Martin i Reidy (2006).

i na ulogu koja im je namijenjena. Ukratko, tvrdit ću da je lista nepotpuna i da pored prava koja Rawls navodi treba sadržavati još barem pravo na slobodu udruživanja, demokratska prava i pravo na vjersku i političku ravnopravnost. Uz to, iznijet ću argumente koji pokazuju da Rawlsovo shvaćanje ljudskih prava odudara od uobičajenog shvaćanja ljudskih prava i uloge koja ona igraju u političkom životu na unutarnjoj i međunarodnoj razini. U tu svrhu prvo ću detaljnije izložiti Rawlsovo shvaćanje ljudskih prava te pokušati naći opravdanje u Rawlsovoj filozofiji za ovakvu listu ljudskih prava. U drugom dijelu ukazat ću da ovo shvaćanje ljudskih prava nije dostatno da osigura temelje Rawlsove vlastite ograničene teorije međunarodnih odnosa, a onda ni teorije međunarodnih odnosa koja uključuje širi raspon problema.

Za Rawlsa su ljudska prava u pravu narodâ "samo posebna kategorija vrlo potrebnih prava" (Rawls 1999 [2004]: 92), koja čine podskup šireg skupa ljudskih prava koja liberalna društva jamče vlastitim građanima. Ovom užem skupu ljudskih prava Rawls namjenjuje posebnu ulogu u okvirima prava naroda – ona služe kao kriterij za legitimnu uporabu sile u međunarodnim odnosima te služe kao kriterij o kojemu ovisi legitimnost državne vlasti. Prema Rawlsu, ljudska prava "ograničavaju opravdane razloge za rat i njegovo vođenje, te određuju ograničenja unutarnje autonomije danoga poretka" (Rawls 1999 [2004]: 93). Ni jedno društvo koje ne poštuje uži popis ljudskih prava ne može se smatrati pristojnim ili dobro uređenim. Kada institucije i pravni poredak društva ispunjavaju ova prava to predstavlja "dostatan razlog da bi se isključila opravdana i prisilna intervencija drugih naroda" (Rawls 1999 [2004]: 94). Na ljudskim pravima Rawls ujedno postavlja granice pluralizma društva naroda, budući da se društva koja ne poštuju ljudska prava ne mogu tolerirati u društvu naroda. Na popisu temeljnih ljudskih prava koja služi kao glavni kriterij za sudjelovanje u društvu naroda nalaze se sljedeća ljudska prava:

> Među ljudskim pravima jesu pravo na život (na sredstva potrebna za preživljavanje i sigurnost); na slobodu (slobodu od ropstva, kmetstva i prisilnog rada, te dovoljni stupanj slobode savjesti da se osigura sloboda vjeroispovijesti i mišljenja), na vlasništvo (osobnu imovinu) i na formalnu jednakost koju izražavaju pravila prirodne pravednosti (tj. da se s jednakim slučajevima treba postupati jednako). (Rawls 1999 [2004]: 77-78)

Rawls u pratećoj bilješci dodatno objašnjava kako smatra da sloboda savjesti u pravu naroda ne treba obuhvaćati sve pripadnike društva niti da ona treba biti jednaka za sve. Tako je na primjer moguće da u društvo naroda kao punopravni članovi sa svim pravima budu primljena i ona društva u kojima postoji službena religija pripadnost kojoj je nužan uvjet za obnašanje državnih i javnih poslova.

Na Rawlsovu listu ljudskih prava nisu uključena neka prava koja se u liberalnim društvima smatraju temeljnim ljudskim pravima. Na toj listi ne nalaze se prava kao što su sloboda savjesti koja uključuje puno pravo na slobodu govora, izražavanja i vjeroispovijesti, zabranu spolne, rasne i vjerske diskriminacije, jednakost mogućnosti kao i pravo na političku jednakost izraženu putem sudjelovanja na demokratskim izbora, kao ni brojna druga prava koja su istaknuta u *Općoj deklaraciji o ljudskim pravima* koja se smatra jednim glavnih polazišta u raspravi o ljudskim pravima u međunarodnim odnosima (*Opća deklaracija* 1948 [2008]). S obzirom na ovako uzak popis ljudskih prava koji Rawls zastupa, ne iznenađuje brojnost i oštrina kritika na koje je naišla njegova teorija. Kritičari Rawlsu s jedne strane zamjeraju preuzak popis ljudskih prava te nemogućnost da takav popis prihvate predstavnici liberalnih društva. S druge strane smatraju da je teško očekivati da bi se hijerarhijska društva, kao predstavnici pristojnih naroda, bila u stanju pridržavati čak i ovako uskog popisa ljudskih prava. Tako Pogge smatra da "ljudska prava nisu bitna hijerarhijskim društvima, kao što su ona bitna za ona liberalna" (Pogge 1994: 215).

Jednu strategiju obrane Rawlsova popisa ljudskih prava kojoj je cilj pokazati da je Rawlsov popis puno obuhvatniji nego što to kritičari uviđaju izložio je David Reidy (Reidy 2006). Reidy primjećuje da gore citirani odlomak u kojemu Rawls nabraja ljudska započinje riječima "Među ljudskim pravima ...", što signalizira da tu nisu nabrojana sva ljudska prava čije poštivanje Rawls zahtijeva. Detaljnim iščitavanjem *Prava naroda* Reidy pokazuje da se na drugim mjestima zahtijeva poštovanje barem još deset dodatnih prava uz ove navedene u citiranom odlomku. Među njima se nalaze i brojna prava koja su navedena u *Općoj deklaraciji o ljudskim pravima*. No i sam Reidy tvrdi da se ne može zaobići činjenica da Rawls ne priznaje "osnovna ljudska prava na demokratsku vlast niti univerzalno glasačko pravo, robusnu slobodu okupljanja i izražavanja [...] pravo protiv diskriminiranja u političkom, ekonomskom i društvenom životu" (Reidy 2006: 172). Stoga je upitno bi li i ova proširena lista ljudskih prava zadovoljila predstavnike liberalnih naroda budući da ni ona ne priznaje neka od temeljnih liberalnih prava. S druge strane još je teže pronaći razloge koji bi nas uvjerili da bi pristojni narodi prihvatili Rawlsov minimalni skup ljudskih prava. Jedini odgovor koji Rawls nudi na ovu kritiku jest njegovo uvjerenje da čak i ako u povijesti možda i nije postojalo niti danas postoji primjer pristojnog društva koje poštuje ljudska prava, ta činjenica ne predstavlja prigovor njegovoj *idealnoj* teoriji. Rawlsovo pravo naroda je normativna teorija, dakle ona propisuje kakve stvari trebaju biti a ne kakve jesu ili su bile. Pitanju jesu li pristojni narodi u stanju prihvatiti načelo koje zahtijeva poštivanje ljudskih prava i pridržavati se tog načela tijekom vremena vratit ćemo se kasnije u raspravi. Razmatranja o tome koja bi se prava trebala naći na popisu ljudskih prava kao i o tome jesu li liberalna i hijerarhijska društava u stanju prihvatiti taj popis, ne mogu se gledati neovisno od opravdanja koje Rawls nudi za načela prava naroda. Zato ćemo u nastavku pobliže razmotriti neke od ključnih elemenata mehanizma izvornog položaja u kojemu se biraju načela prava naroda i određuje koja su ljudska prava narodi dužni poštovati.

Zašto narodi a ne pojedinci?

Vidjeli smo da se, kao i u *Teoriji pravednosti*, načela – među kojima i ono koje se tiče ljudskih prava – biraju u hipotetskoj situaciji izvornog položaja. Razlika je u tome što Rawls pretpostavlja da su stranke koje sudjeluju u izvornom položaju na međunarodnoj razini predstavnici naroda a ne pojedinaca kao u slučaju izvornog položaja za domaće društvo. Veliki broj kritika usmjerava se upravo na ovaj element Rawlsove teorije. Budući da polaze od pretpostavke da je cilj međunarodne teorije pravednosti zaštititi interese pojedinaca, kritičari smatraju da se to može najbolje učiniti ukoliko stranke međunarodnog izvornog položaja budu predstavnici pojedinaca.[45] Da su pojedinci ti čiji su interesi najvažniji i u međunarodnim odnosima, predstavljalo bi logično proširenje Rawlsove teorije s domaće na međunarodnu razinu.

Zašto onda Rawls, suprotno od tih očekivanja, u međunarodni izvorni položaj stavlja predstavnike naroda a ne pojedinaca? Rawls se ne upušta u obrazlaganje ovog poteza, no smjernicu za odgovor na ovo pitanje nudi nam njegov zahtjev da "svi bitni elementi za političku koncepciju pravednosti budu vezani uz kategoriju političkog" (Rawls 1999 [2004]: 28). Stav da se društvena pravednost mora utemeljiti na kategoriji političkog, osnovni je zahtjev koji pred političku koncepciju pravednosti Rawls postavlja u *Političkom liberalizmu*. To znači da prihvatljiva koncepcija pravednosti za društvo koje obilježava razložni pluralizam ne može biti utemeljena na prijepornim obuhvatnim doktrinama, već samo u onim terminima koje su zajedničke svim razložnim obuhvatnim doktrinama. Kako je međunarodnim odnosima

[45] Najznačajnije primjere ovakvih kozmopolitskih teorija pravednosti razradili su Beitz (1979), Pogge (1989) i Barry (1995). O nekim od ovih teorija bit će više riječi u idućem poglavlju u sklopu rasprave o međunarodnoj distributivnoj pravednosti.

prisutan još značajni pluralizam nego u domaćem društvu, Rawls i za političku koncepciju međunarodne pravednosti traži da bude utemeljena na kategorijama političkog. Shvatimo li pravo naroda kao nastavak političkog liberalizma onda bismo Rawlsovu tvrdnju iz *Političkog liberalizma* (Rawls 1993 [2000]: 9) mogli preformulirati tako da glasi: pravo naroda traži političku koncepciju pravednosti za koju se nadamo da može zadobiti potporu preklapajućeg konsenzusa razložnih vjerskih, filozofskih i moralnih doktrina u društvu naroda koje je njome regulirano.

Svakako da je jedan od najbitniji elemenata političke koncepcije pravednosti upravo izbor predstavnika u izvornom položaju koji će odrediti sadržaj načela. Zato ta odluka mora biti formirana isključivo u političkim kategorijama koje bi bile prihvatljive svim razložnim obuhvatnim doktrinama. U slučaju domaćeg društva tu kategoriju predstavlja ideja građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih. Važan je uvid Rawlsove teorije da ideja građanina ne može igrati istu ulogu i u međunarodnim odnosima. Naime, Rawls, slijedeći Kanta, odbija ideju svjetske države budući da bi ona bila "bilo globalna despocija ili krhko carstvo, koje bi razdirali česti građanski sukobi" (Rawls 1999 [2004]: 47). Međutim, ukoliko nije moguća svjetska država, potreban je neki oblik državne vlasti kako bi se preuzela odgovornost za stanovništvo i teritorije jer Rawls smatra da će "[d]obro propasti ako nema točno određenog zastupnika odgovornog za njegovo održavanje" (isto, 17). Iako je ideja "građanina svijeta" prisutna još od antičkih vremena, ne može se poreći da ipak je gotovo svaki pojedinac građanin određene države, bez obzira što može mijenjati mjesto prebivališta tijekom života (Kleingeld i Brown 2009). Stoga i ne čudi što se termin kozmopolit u svakodnevnom govoru najčešće upotrebljava da bi se označio određeni stil života. Za Rawlsa pojedinci jednostavno nisu subjekti međunarodnih odnosa. Njihovu ulogu u pravu naroda preuzimaju narodi.

Upitno je da li je pretpostavka nemogućnosti postojanja svjetske države, pod uvjetom da je ona istinita, dovoljna da se odbaci ideja da pojedinci budu predstavljeni u izvornom

položaju. Uostalom, i većina zastupnika kozmopolitskih teorija pravednosti odbacuje ideju svjetske države, ali ipak stavljaju pojedince kao polazište za izgradnju svojih teorija međunarodne pravednosti. Možemo pretpostaviti da Rawls odbija tu mogućnost zbog dva razloga. Prvi razlog jest taj što smatra da je ideja da su pojedinci jednaki i slobodni svojstvena liberalnim društvima i da se ne može očekivati da će je prihvatiti druga, neliberalna ali razložna društva. U asocijacijskim oblicima društava pojedinac se ne shvaća kao slobodan i jednak, već je on član različitih asocijacija koje su hijerarhijski organizirane i koje zastupaju interese pojedinaca (Rawls 1999 [2004]: 76). Budući da u tim društvima pojedinci ne sudjeluju ni u odlučivanju o načelima pravednosti na domaćoj razini, iluzorno je očekivati da bi imali takvu ulogu na međunarodnoj razini. Stoga, da bi izbjegao prigovor liberalne ograničenosti (parohijalizma) i zapadnjačkog imperijalizma Rawls u drugi izvorni položaj uzima predstavnike naroda koji su shvaćeni kao slobodni i jednaki. Problem s ovim objašnjenjem jest što Rawls ne daje dostatno opravdanje koje bi nas uvjerilo da su narodi koji ne priznaju važnost uloge pojedinca u određivanju načela pravednosti uistinu pristojni narodi.

Plauzibilniji odgovor koji na pitanje zašto su narodi a ne pojedinci predstavljeni u izvornom položaju nudi Leif Wenar, također je na tragu ideja političkog liberalizma. On smatra da se Rawls "mora osloniti na *globalnu* javnu političku kulturu da bi pronašao ideje koje bi bile prihvatljive za sve" (Wenar 2006: 102, kurziv u originalu). Budući da je globalna politička kultura u prvom internacionalna a ne interpersonalna, Wenar zaključuje da je posve opravdano da je Rawls izabrao predstavnike naroda – sjetimo se da su narodi za Rawlsa moralizirani oblik države – a ne pojedinaca kao stranke u drugom izvornom položaju. Iako se možemo složiti da su na globalnom javnom političkom kulturom dominiraju države, valja primijetiti da one nisu jedine koje sudjeluju u njoj. U raspravi iz prošlog poglavlja o realističkom shvaćanju međunarodnih odnosa, naveli smo da uz države aktivnu ulogu u međunarodnoj politici imaju i različite globalne institucije, korporacije te nevladine

organizacije. Stoga se postavlja pitanje zašto Rawls uz narode nije uključio i ove aktere međunarodnih odnosa. Rawlsov bi odgovor vjerojatno bio da je tu riječ o "pozadinskoj kulturi" globalnog građanskog društva u nastajanju (usp. Rawls 1993 [2000]: 12). U dijelu u kojemu se bavimo kontraktualističkim pristupom načelima međunarodne pravednosti izložit ću argumente zašto bi i ovi subjekti međunarodne politike trebali imati ulogu u određivanju sadržaja načela međunarodne pravednosti.

Opravdanje ljudskih prava

No čak i ako prihvatimo Rawlsov stav da samo predstavnici naroda trebaju biti zastupljeni u drugom izvornom položaju, još uvijek treba pokazati da bi u izvornom položaju bila izabrana upravo Rawlsova načela prava naroda kao i ljudska prava koja se u njima nalaze. S obzirom na to da drugi izvorni položaj ima dvije faze, moglo bi se očekivati da će u prvoj fazi izvornog položaja, u kojoj o sadržaju prava naroda vijećaju isključivo predstavnici liberalnih naroda, sadržaj ljudskih prava biti puno obuhvatniji, odnosno posve istovjetan onom skupu ljudskih prava koja ta društva poštuju u domaćem društvu. Ako je istina da "interese liberalnih naroda određuju [...] njihove razložne koncepcije političke pravednosti" (Rawls 1999 [2004]: 45), zašto onda Rawls smatra da bi predstavnici liberalnih naroda u izvornom položaju ipak izabrali uži skup ljudskih prava od onog koji je svojstven njihovoj razložnoj koncepciji političke pravednosti?

Kritičari često tumače Rawlsov pristajanje na ograničenu listu ljudskih prava kao neopravdan kompromis koji se zahtijeva od liberalnih društava kako bi se pravo naroda moglo proširiti i na krug pristojnih društava (usp. npr. Moellendorf 2002: 15), pa smatraju da nije "principijelan" u pogledu teorije koju zastupa na domaćoj razini već da je motiviran "pragmatičnim" razlozima (Macleod 2006: 135-137). Sam Rawls ne daje posve jasno

objašnjenje za ovakav izbor ljudskih prava. U odgovoru na kritike zastupnika kozmopolitske pravednosti, Rawls odbija mogućnost da pravo naroda, shvaćeno kao niz načela za vođenje vanjske politike liberalnih naroda, usvoji ljudska prava koja "će se izravno temeljiti na političkoj (moralnoj) koncepciji liberalne kozmopolitske pravednosti" (Rawls 1999 [2004]: 96). Razlog koji navodi za to jest potreba za konceptom tolerancije. On smatra da se tolerancija ne može temeljiti na liberalnoj koncepciji pravednosti, budući da bi se time a priori iz društva naroda isključila sva neliberalna ali pristojna društva, koja bi stoga podlijegala nekim oblicima sankcija (Rawls 1999 [2004]: 71-72).

Ovakvo obrazloženje uistinu ostavlja dojam da je riječ o neprincipijelnom kompromisu kako bi se u društvo naroda primila i ona društva koja poštuju samo uži skup ljudskih prava. Način na koji bi Rawls mogao odbiti ovaj prigovor jest pokazati da bi ista načela prava naroda – pa stoga i ista lista ljudskih prava – bila odabrana i u slučaju kada bi se svijet sastojao isključivo od liberalnih demokratskih društava. David Reidy ovakav tip opravdanja nalazi u tome što Rawls ističe da narodi imaju interes koji "potpada pod Rousseauovu sintagmu *amour-propre.* Riječ je o vlastitom doličnom poštovanju naroda kao naroda koje počiva na njegovoj zajedničkoj svijesti o njegovim kušnjama tijekom njegove povijesti i njegovoj kulturi s njenim postignućima" (Rawls 1999 [2004]: 46). Ukoliko ovakvo samopoštovanje predstavlja temeljni interes svakog naroda, onda će njihovi predstavnici u izvornom položaju htjeti izabrati takva načela koja bi svakom narodu omogućila da bude slobodan i jednak s drugim narodima, u smislu da na jednakim osnovama može izgrađivati vlastite pravedne društvene institucije i pritom biti slobodan od svake prisile i uplitanja drugih naroda. Recipročna spremnost da se isti pravični uvjeti ponude i ostalim narodima predstavlja dio razložnosti i racionalnosti naroda. Reidy u tome vidi razlog zašto i liberalne države usvajaju uži skup ljudskih prava koji ne uključuje na primjer demokratska prava uključujući i univerzalno pravo glasa te pravo na jednaku slobodu savjesti. Ukoliko bi i ta prava bila

uključena među ljudska prava u pravu naroda, onda bi primjerice i Sjedinjene Američke Države i Engleska s kraja 19. st. bile podložne opravdanoj prisili i intervenciji od strane drugih država budući da u tom periodu svog društvenog razvoja nisu svim svojim građanima, posebice ženama, omogućile jednako glasačko pravo i ravnopravan položaj u društvu. Međutim, činjenica da su te države bile "slobodne da se liberaliziraju i demokratiziraju na svoj način" predstavlja "najveći izvor ponosa njih kao naroda" (Reidy 2006: 179-180).[46] Iz poštovanja prema svom vlastitom povijesnom i političkom razvoju, kao i iz osjećaja recipročne dužnosti poštovanja prema drugim narodim, predstavnici liberalnih naroda u izvornom položaju izabiru uži skup ljudskih prava.

Kao dodatna potpora ovom objašnjenju izbora užeg skupa ljudskih prava može se navesti i očekivanje da će društvene institucije utemeljene na uvažavanju demokratskih prava svih građana biti stabilnije tamo gdje su te institucije nastale kao slobodni izbor građana tog društva nego tamo gdje se na te institucije gleda kao na nasilno nametnuta rješenja od strane drugih naroda. Međutim, iako nam se ovo opravdanje izbora užeg skupa ljudskih prava može činiti plauzibilno, ostaju otvorena barem dva pitanja. Jedno se tiče primjerenosti uloge ljudskih prava koju im Rawls namjenjuje u pravu naroda, dok se drugo tiče odnosa teorije ljudskih prava s drugim dijelovima Rawlsove teorije, posebice u pogledu stabilnosti društva naroda ukoliko se ono temelji na poštivanju užeg skupa ljudskih prava među koja nisu uključena demokratska prava.

Uloga ljudskih prava u međunarodnim od odnosima

Kao što smo već rekli, ljudska prava u Rawlsovoj teoriji služe kao "mjerilo pristojnosti

[46] Rawls dopušta postojanje "doličnog patriotizma" koji se ogleda u ponosu na vlastitu povijest i dostignuća, pod uvjetom da ga prati "dužno poštovanje za sve narode" (Rawls 1999 [2004]: 56).

domaćih političkih i društvenih institucija" (Rawls 1999 [2004]: 93). Ukoliko vlasti poštuju ljudska prava drugi se narodi ni na koji način ne smiju miješati u unutarnje stvari tog naroda. U prethodnom odjeljku iznijeli smo razloge zašto se narodi ne bi trebali miješati u unutarnje poslove naroda koji poštuju ljudska prava. Ti se razlozi temelje na recipročnom poštivanju između naroda. S druge strane, države koje ne poštuju ljudska prava podložne su raznim oblicima sankcija i intervencija, uključujući i vojnu u slučajevima najozbiljnijih kršenja ljudskih prava, od strane drugih država. Razlog zašto liberalni i pristojni narodi imaju pravo intervenirati u tim slučajevima leži u tome što su te države "agresivne i opasne, a svi će narodi biti sigurniji, ako takve države promijene svoje ponašanje ili se prisile da to učine" (Rawls 1999 [2004]: 95). Iz ovoga se dalo zaključiti da intervencije ne služe da bi se zaštitili interesi pojedinaca već prije svega da bi se osigurala stabilnost društva naroda. Naravno, one štite i interese pojedinaca, ali samo na indirektan način. Intervencije kod Rawlsa nisu opravdane time što se njima osigurava zaštita pojedinaca već time što se osigurava stabilnost svjetskog poretka. Naime, države koje ne poštuju ljudska prava postaju, Rawlsovim rječnikom rečeno, odmetničke države, a takvima nema mjesta u društvu naroda. One predstavljaju prijetnju svjetskom miru te liberalni i pristojni narodi imaju pravo intervenirati u unutarnja pitanja takvih država.

Ovakvo shvaćanje ljudskih prava u prvom redu kao kriterija za opravdanost intervencije u unutarnje stvari drugih država, a ne kao instrumenta zaštite pojedinaca, odudara od uobičajenog shvaćanja ljudskih prava.[47] Kada upozoravamo da je su nečija prava prekršena to obično činimo zbog toga što smo zabrinuti za interese onoga čija su prava prekršena, a tek posredno i na posljedice koje to ima na širu okolinu. Ljudska prava su *ljudska* prava, upravo za što štite interese pojedinaca (usp. Buchanan 2006). Još je problematičnije što se iz ovakvog

[47] Druge dvije uloge ljudskih prava koje im Rawls dodjeljuje u pravu naroda su ograničavanje unutarnje autonomije država i ograničavanje pluralizma među narodima (Rawls 1999 [2004]: 94).

shvaćanja može zaključiti da ugrožavanje ljudskih prava postaje problematično tek u slučaju kada predstavlja prijetnju svjetskom miru. Međutim, kako primjećuje Beitz, posve je moguće zamisliti države koje krše prava vlastitog stanovništva no nemaju nikakvih agresivnih ciljeva u vanjskoj politici te ne predstavljaju zanemarivu ili čak nikakvu prijetnju stabilnosti društva naroda (Beitz 2000: 685, usp. i Pogge 2006: 212). Ukoliko ljudska prava ne shvatimo kao prava koja štite interese pojedinaca, upitno je kako bismo mogli opravdati intervencije u takvim slučajevima.

Rawls je prisiljen prihvatiti ovakvo shvaćanje ljudskih prava zbog toga što su u izvornom položaju predstavljeni narodi a ne pojedinci. Ovakvo pravo naroda u cjelini gledano konstruirano je kako bi se zaštitili interesi naroda i tek posredno i interesi pojedinaca. Predstavnici naroda u izvornom položaju biraju načela prava naroda na temelju temeljnih interesa naroda koje predstavljaju, a ne na temelju interesa pojedinaca koji pripadaju određenom narodu. Temeljni interesi naroda određuju njihove razložne koncepcije političke pravednosti, a cilj im je "osigurati svoju političku neovisnost i svoju slobodnu kulturu s građanskim slobodama, zaštititi svoju sigurnost, teritorij i dobrobit svojih građana" (Rawls 1999 [2004]: 45). Zaštita temeljnih interesa pojedinca kod Rawlsa je povjerena načelima koja se izabiru u izvornom položaju na domaćoj razini.[48] Tu predstavnici pojedinaca izabiru dva načela pravednosti koja pružaju temelj za puno sadržajniji pojam ljudskih prava od onoga koji Rawls koristi na internacionalnoj razini. Ljudska prava utemeljena na ovaj način uključuju i demokratska prava i prava na jednaku slobodu savjesti. Ono što ljudska prava utemeljena u domaćem izvornom položaju legitimira kao ljudska prava u običajnom smislu jest to što ona štite interese pojedinaca.

Međutim, izvornim položajem je osigurano rješenje prikladnog shvaćanja ljudskih

[48] Detaljna razrada ljudskih prava koja proizlaze iz Rawlsova dva načela pravednosti može se pronaći u Martin (1985). Vidi također i poglavlje 5 u Matulović (1996).

prava i njihove zaštite samo u liberalnim društvima, budući da se izvorni položaj kod Rawlsa pojavljuje samo tri puta – jednom na domaćoj razini između predstavnika članova liberalnih društva, i dva puta na međunarodnoj razini, jednom između predstavnika liberalnih naroda i drugi put između predstavnika pristojnih naroda. Ne postoji izvorni položaj na domaćoj razini društava koja nisu liberalna. Ostaje nejasno na kojim temeljima počivaju ljudska prava članova pristojnih društava. Rawls tvrdi da ta društva poštuju ljudska prava, ali ne daje obrazloženje na čemu počivaju ta ljudska prava. Jedino mjesto na kojemu pristojni narodi izrijekom pristaju na poštivanje ljudskih prava je međunarodni izvorni položaj, no vidjeli smo da tako shvaćena prava štite interese pojedinaca samo posredno. Moglo bi se stoga pretpostaviti da građani pristojnih naroda, opterećenih društava, odmetničkih država i dobrohotnih apsolutizama ne uživaju nikakva prava osim onih koja im dodjele njihovi vladari. Međutim, u tom slučaju ne može se govoriti o ljudskim *pravima*, budući da prava ne shvaćamo kao nečiji poklon već kao ovlaštenja koja imamo neovisno od volje drugih. Da je Rawls blizak ovakvom shvaćanju govori i njegova tvrdnja da i dobrohotni apsolutizmi, za koje se ne može reći da su dobro uređeni, poštuju većinu ljudskih prava (Rawls 1999 [2004]: 76). I autori koji brane Rawlsovo shvaćanje ljudskih prava slažu da u ovom slučaju ne može biti riječi o ljudskim pravima (usp. Reidy 2006: 176). Po čemu su pristoje savjetodavne hijerarhije bolje od dobrohotnih apsolutizama u pogledu ljudskih prava? Objašnjavajući temelje za dva kriterija za pristojna hijerarhijska društva Rawls tvrdi da su "ljudska prava nužni uvjeti bilo kojeg sustava društvene suradnje" (Rawls 1999 [2004]: 81). Prema ovom shvaćanju pristojni narodi predstavljaju oblik društvene suradnje dok dobrohotni apsolutizmi to nisu. Da bi neko društvo bilo oblik suradnje potreban da se utemelje *ljudska* prava onda je za očekivati da među svim članovima društva postoji prikladan odnos reciprociteta, inače bismo i robovlasničke odnose mogli smatrati oblikom suradnje. U pristojnim društvima ne postoji takav oblik reciprociteta budući da unutar društva postoje društvene skupine (npr. žene

i inovjerci) koje su isključene iz određenih, najčešće jako bitnih, sfera javnoga života.

Demokratski mir i stabilnost društva naroda

Iako je jedan od ciljeva prava naroda osigurati mir i stabilnost svjetskog poretka utemeljenog na moralnim načelima, upitno je je li taj cilj moguće postići ukoliko se među temeljna ljudska prava ne uvrsti i pravo na demokratsko sudjelovanje u vlasti. Opravdano gledajući na politički realizam kao na glavnog rivala na području teorije međunarodnih politike, Rawls iznosi ideju demokratskog mira kao glavni argument kojim neutralizira realističku poziciju o međunarodnim odnosima kao području borbe za moći u kojemu ne postoji mjesto za morala. Uz to što mu teza služi kao argument protiv političkog realizma, Rawls na njoj postavlja i temelje stabilnosti svoje teorije međunarodnih odnosa. Osnovna teza u pozadini ideje demokratskog mira glasi da narodi čija se društvena organizacija temelji na liberalnim demokratskim osnovama međusobno ne vode ratove. Pored ove snažne formulacije teze demokratskog mira postoje i blaže formulacije. Jednu takvu formulaciju navodi James Ray, prema kojemu postoje manji izgledi da će doći do izbijanja oružanog sukoba između dviju demokratskih država nego između demokratske i nedemokratske države ili sviju nedemokratskih država (Ray 1998). Razlika između ove dvije formulacije je u tome što prva kategorički isključuje mogućnost rata između liberalnih demokracija, dok druga predstavlja probabilističku tvrdnju o manjoj vjerojatnosti rata između liberalnih demokracija u odnosu na druga društvena uređenja. Čini se da Rawls u *Pravu naroda* pristaje uz snažniju tezu budući da smatra da liberalni demokratski narodi – budući da su zadovoljni s pravednošću svojih institucija i ne žele proširiti svoj teritorij niti su "vođeni strašću za slavom i moći" – "ratuju samo s nezadovoljnim društvima i odmetničkim državama" (Rawls 1999 [2004]: 59-60). Zanimljivo je da Rawls na tako bitnom mjestu na kojemu govori o stabilnost društva naroda

uvodi razlikovanje zadovoljnih i nezadovoljnih društava koje nije dio početne petodijelne klasifikacije državnih uređenja. Bez sumnje da Rawls smatra da bi među zadovoljne narode uz liberalne trebalo uvrstiti i pristojne narode. Imajući ovo u vidu, proizlazi da je Rawlsova verzija teze demokratskog mira obuhvatnija od obje prije navedene formulacije. Dok snažna teza isključuje mogućnost rata samo između liberalnih demokratskih država, Rawls proširuje tu tvrdnju i na odnose između liberalnih demokratskih i nedemokratskih ali pristojnih država. Postavlja se pitanje ne gubi li se ovim proširenjem ključni element demokratskog uređenja društva o kojemu ovisi sama teza *demokratskog* mira. Iako pristojni narodi po Rawlsovoj pretpostavci nisu agresivni i poštuju jedan uži skup ljudskih prava ipak ostaje činjenica da oni nisu demokratski uređeni.

Jedan od glavnih razloga zašto nam se ideja demokratskog mira čini tako privlačna leži u tome što ju potkrepljuju brojna empirijska istraživanja. Rawls koji se u jednom dijelu svoje argumentaciji oslanja i na povijesne primjere koji daju potporu tezi demokratskog mira (Rawls 1999 [2004]: 63-66), ne navodi ni jedan povijesni, empirijski primjer koji bi potkrijepio ideju da se ideja demokratskog može proširiti i na pristojne narode. Pojedini su autori pokušali identificirati suvremena društva koja bi imala karakteristike Rawlsovih pristojnih naroda, a kao kandidati se najčešće navode Oman, Egipat ili Saudijska Arabija (usp. Brown, 2000, Reidy 2004). Međutim ukoliko se pogledaju dodatni uvjeti koje Rawls navodi kako bi pobliže odredio ideju demokratskog mira, čini da svaki od tih uvjeta mogu zadovoljiti samo liberalne demokracije. Ti uvjeti za stabilnost društva naroda su sljedeći: a) pravična jednakost mogućnosti, osobito u odgoju i obrazovanju; b) pristojna raspodjela prihoda i bogatstava; c) društvo kao krajnji poslodavac putem središnje ili lokalne vlasti, d) osnovna zdravstvena zaštita zajamčena svim građanima i e) javno financiranje izbora i osiguranje dostupnosti javnih informacija o političkim pitanjima (Rawls 1999 [2004]: 62). Od pristojnih društava onakvih kako ih Rawls opisuje moglo bi se očekivati da će zadovoljiti samo neke od

navedenih uvjeta, kao što su pristojna raspodjela prihoda i bogatstava te pružanje osnovne zdravstvene zaštite. Međutim, teško je očekivati da se u njima ostvaruje primjena pravične jednakosti mogućnosti, budući da određene kategorije stanovništva nemaju mogućnost da zauzimaju državne i ostale javne položaje. Također, u pristojnim društvima ne može se očekivati da postoji slobodan protok javnih informacija bitnih za procese političkog odlučivanja budući da Rawls tvrdi da u njima postoji samo sloboda mišljenja no ne i potpuna sloboda govora i izražavanja.

S druge strane, čak i ukoliko se pretpostavi da pristojna hijerarhijska struktura može biti dostatna da bi društva s takvim uređenjima udovoljavala uvjetima potrebnim za stabilno održavanje demokratskog mira s drugim članicama društva naroda, ostaje otvoreno pitanje imaju li takva društva u dovoljnoj mjeri unutarnju stabilnost koja bi im omogućila kontinuirano trajanje. Uvjerenje da su za unutarnju stabilnost društva na temelju ispravnih razloga potrebne demokratske strukture podupiru empirijska istraživanja jednako kao i zaključci socijalne epistemologije. Tako na primjer Buchanan tvrdi da čak i za neliberalna društva koja tijekom određenog vremena poštuju temeljna ljudska prava ne postoji dostatno jamstvo da će to činiti i ubuduće. Prema Buchananu nepostojanje ključnih liberalnih institucija koje jamče potpunu slobodu savjesti, mišljenja, izražavanja i udruživanja, kao i demokratska prava povećavaju vjerojatnost formiranja neistinitih vjerovanja o prirodnim razlikama između pojedinih skupina ljudi koja kao posljedicu mogu imati kršenja temeljnih ljudskih prava dijelova stanovništva koji se smatraju drugačijima (Buchanan 2004b). Neistinita vjerovanja o supremacije jedne skupine ljudi ili naroda nad drugim ili svim ostalim skupinama i narodima ne moraju ostati ograničena samo na domaću razinu već se mogu proširiti i na strana društva te tako nekoć pristojna društva riskiraju da postanu agresivne

odmetničke države koje ugrožavaju međunarodnu stabilnost.[49]

Ukoliko društva koja ne posjeduju demokratske mehanizme nisu u stanju ostati kontinuirano privržena zaštiti ljudskih prava, pristojni narodi predstavljaju prijetnju stabilnosti Rawlsove teorije međunarodnih odnosa. Uz to, kao što primjećuje Andreas Follesdal, stabilnosti teorije prijeti opasnost i od strane liberalnih naroda koji mogu izgubiti povjerenje u pravo naroda budući da znaju da pristojnim narodima nedostaju demokratski mehanizmi koji bi omogućili njihovo kontinuirano ustrajavanje na poštivanju ljudskih prava i neagresivne međunarodne politike (Follesdal 2005: 303). Sam Rawls u svojim je ranijim djelima isticao da ukoliko politička teorija nije dovoljno stabilna onda ona ne može biti zadovoljavajuća te je "na neki način valja revidirati" (Rawls 1993 [2000]: 126). Kasnije o ovom poglavlju preložit ću da načela međunarodne pravednosti moraju obuhvaćati širi skup ljudskih prava uključujući prije svega demokratska prava i prava koja štite slobodu govora i izražavanja te zabranjuju svaki oblik diskriminacije.

3.3.4. Zaključak o Rawlsovoj teoriji prava naroda

U prethodnim raspravama o Rawlsovoj teoriji međunarodnih odnosa glavnina pozornosti bila je usmjerena na kritiku teorije ljudskih prava utemeljenih putem mehanizma izvornog položaja u kojemu sudjeluju predstavnici liberalnih i pristojnih naroda. Iznijeli smo rawlsovsko opravdanje onog dijela teorije u kojemu su predstavnici naroda ti koji vijećaju o izboru načela prava naroda u izvornom položaju na međunarodnoj razini, budući da se

[49] Nepostojanje demokratskih prava u načelima Rawlsova prava naroda najčešće se vidi kao prepreka u demokratizaciji pristojnih naroda. No ovdje ne treba izgubiti iz vida ni mogućnost reverzibilnih procesa koji bi vodili smanjenju demokratičnosti liberalnih država. Opasnost da se liberalna društva udalje od demokratskih načela društvenog uređenja naročito dolazi do izražaja u kriznim situacijama kada se naizgled čini da politika "čvrste ruke" daje bolje rezultate u vođenju države od podjela i svađa koje karakteriziraju višestranački model demokracije što je često praćeno raširenom biračkom anti- i apatijom.

međunarodna prije svega tiče odnosa između država a ne pojedinaca. To smo opravdanje prihvatili uz ogradu da su time izostavljeni i drugi subjekti politike na globalnoj razini kao što su globalne institucije, multinacionalne korporacije te međunarodne i nevladine organizacije. Potom smo ukazali na dva problema vezana uz Rawlsovo shvaćanje ljudskih prava. Kao prvo, ljudska prava kako ih Rawls shvaća nisi usmjerena prvenstveno na zaštitu interesa pojedinaca što je njihovo uobičajeno shvaćanje već kao kriterij za opravdanost intervencije u unutarnje stvari naroda koji ih ne poštuju. Kao drugo, uža lista ljudskih prava koju Rawls zagovara i koja ne uključuje demokratska prava i prava jednake slobode savjesti, čini se da ne može ponuditi temelj za stabilnost društva naroda. U svijetlu ovih kritika teorija je manjkava s obzirom da ne štiti interese pojedinaca i nije stabilna.

U odjeljku koji slijedi ponudit ću ponudit ću rješenje koje u sklopu ugovorne tradicije osigurava zadovoljavajuće odgovore na prije iznesene probleme. No prije no što pređemo na izlaganje te teorije valja upozoriti na pozitivne strane Rawlsove teorije koji će nam služiti kao orijentiri za daljnju raspravu. Najvažniji od njih jest Rawlsovo uporno inzistiranje na važnosti tolerancije u međunarodnim odnosima i njene veze sa stabilnošću društva naroda. Bez tolerancije nije moguće očekivati da će doći do uspostave mira koji je preduvjet da bi se uopće pristupilo razradi bilo kakve teorije međunarodnih odnosa koja bi bila utemeljena na moralnim načelima. Ideja tolerancije među narodima mora biti dovoljno nijansirana kako bi prepoznala i pozitivno vrjednovala ona društva i narode koji ne predstavljaju prijetnju svjetskom miru. No također mora postaviti čvrste granice u pogledu kojih je mir prihvatljiv ali da se zbog njegovog postizanja ne žrtvuju vrijednosti bez kojih on nema smisla. Tu prije svega spadaju vrijednosti koje štite ljudska prava onako kako se ona obično shvaćaju, dakle kao prava koja pojedincima osiguravaju temeljne interese.

3.4. Kontraktualizam u međunarodnim odnosima

U dosadašnjoj raspravi razmotrili smo neke od mogućnosti koje teorija društvenog ugovora nudi kao polazište rasprave o normativnom uređenju međunarodnih odnosa. Odbacili smo teorije ugovora koje su utemeljene isključivo na racionalnosti a prema kojima se međunarodni odnosi temelje na suradnji radi uzajamne koristi. Detaljnije smo razmotrili Rawlsovo pravo naroda koje kombinira mehanizam izvornog ugovora i pravičnih uvjeta suradnje. Iako ova teorija predstavlja bitan pomak u odnosu na teorije pravednosti kao uzajamne koristi njen je nedostatak što načela pravednosti oko kojih se sporazumijevaju isključivo predstavnici naroda daju neadekvatno shvaćanje ljudskih prava što ima posljedice za stabilnost teorije. U nastavku ćemo izložiti nacrt ugovorne teorije međunarodnih odnosa koja dijeli neke zajedničke crte s Rawlsovom teorijom dok istovremeno izbjegava slabosti na koje smo upozorili u prethodnom dijelu. U tu svrhu koristi ću se scanlonovskom idejom prema kojemu je načelo ispravno ukoliko ga nitko ne bi mogao razložno odbiti. Primijenjena na međunarodnu politiku ta bi ideja glasila da je načelo ispravno ukoliko ga ni jedan subjekt međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbiti. Sam Scanlon teoriju je razradio za područje jednog dijela morala koji odgovara na pitanje što smo dužni jedni drugima. Iako joj je prvotno razrađena za uređivanje moralnih odnosa među pojedincima smatram da se osnovna ideja može primijeniti i na području politike općenito (usp. Nagel 2002: 148), ali također i za uređenje posebnosti koje su vezane političke odnose na međunarodnoj razini. Na području međunarodnih odnosa scanlonovsko pitanje glasi što su subjekti međunarodnih odnosa dužni jedni drugima. Plauzibilan primjer političke primjene Scanlonove teorije prije svega na domaćoj razini, ali i s primimjenama na međunarodnoj razini, ponudio je Brian Barry (1995), dok je jednu verziju scanlonovske teorije u pogledu dužnosti pomaganja na globalnoj razini iznio Gilabert (2007). Verzija koju ćemo ovdje zastupati razlikuje se od Barryjeve i Gilabertove po tome što za

subjekte međunarodnih odnosa uzima prije svega države ali i ostale aktere međunarodnih odnosa, kao što su međunarodne i nevladine organizacije te multinacionalne korporacije. Zauzimanje stajališta skupnih agenata kao što su to države u razmatranju načela međunarodne pravednosti predstavlja značajan odmak od Scanlonova polazišta da su pojedinci ti čije se odbijanje prihvaćanja načela važi, te će tu razliku u nastavku biti potrebno detaljno obrazložiti. No prije no što pređemo na izlaganje nacrta kontraktualističke teorije međunarodnih odnosa, ukratko ćemo izložiti osnovne postavke Scanlonove moralne teorije.

3.4.1. Kontraktualizam u moralnoj teoriji i njegova primjena na međunarodne odnose

Odmah na početku treba upozoriti da se Scanlon ograđuje od pretenzije da u svom kontraktualizmu da utemeljenje cijeloga područja morala.[50] Kao što i naslov njegove knjige ukazuje, Scanlonova se teorija tiče samo jednog dijela morala, onoga kojemu je cilj objasniti što smo dužni jedni drugima. Time su isključeni dijelovi morala koji se bave primjerice ljudskim karakternim osobinama kao i našim obvezama prema drugim neljudskim životinjama i okolišu ukoliko oni nisu povezani s ljudskim interesima.[51] Glavnu ideja svoje verzije kontraktualizma Scanlon iznosi u sljedećoj često citiranoj tvrdnji:

> [D]jelovanje je pogrešno ako bi njegovo izvođenje u određenim okolnostima zabranjivao bilo koji skup načela za opće reguliranje ponašanja koji nitko ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum. (Scanlon 1998: 153)

---

[50] Scanlon razlikuje svoju verziju kontraktualizma od Gauthierove teorije koju označava kao kontraktarijanizam (*contractarianism*) (Scanlon 1998: 375).

[51] Jedan način na koji Scanlon pokušava ugraditi i brigu za životinje u okvir kontraktualističke moralne teorije jest da se za njihove interese prilikom opravdanja načela brinu za to određeni skrbnici (*trustees*) (Scanlon 1998: 183).

Teorija ima jasno naglašen kantovski 'štih', posebice ako ju se usporedi s Kantovom formulom kategoričkog imperativa koji traži da se s drugima postupa kao sa svrhom po sebi.[52] No, za razliku od Kanta koji moralnu normativnost temelji na racionalnosti, Scanlon smatra da normativnost morala počiva na mogućnosti da jedni drugima opravdamo svoje postupke i ponašanje (Scanlon 1998: 5-6). U tome leži najsnažniji izvor privlačnosti Scanlonove teorije, budući da ona ne stavlja naglasak na racionalnost koja je, uz razložnost, neophodan dio procesa opravdanja, već na ulogu ljudskih odnosa u procesu konstituiranja morala. Moral je za Scanlona neraskidivo vezan uz čovjeka i njegov odnos s drugima, a moralna načela odražavaju uvjerenje da se prema ljudima treba ponašati na načine na koje oni to mogu prihvatiti.

Iz gore navedene definicije kontraktualizma vidljivo je da je osnovna kategorija koju Scanlon koristi u svojoj moralnoj teoriji kategorija pogrešnost i s njom usko povezana ideja opravdanja djelovanja, što kontraktualizam dodatno razlikuje od drugih ugovornih teorija koje su usmjerene na kategoriju ispravnosti. Neko djelovanje je pogrešno po tome što ga ne možemo opravdati drugima. Postupak opravdanja djelovanja nije aktualan, iako Scanlon nema ništa protiv da se ovom metodom služimo i u našemu svakodnevnom moralnom promišljanju konkretnih moralnih situaciju u kojima se susrećemo s drugim osobama. Iako Scanlon koristi hipotetski modelu ugovora, ne postoji potreba za idejom izvornog položaja koju nalazimo u Rawlsovoj teoriji. Rawls u izvornom položaj putem vela neznanja osigurava pravične uvjete u kojima međusobno nezainteresirane stranke biraju načela za koja smatraju da su najpovoljnija za njih same i one koje zastupaju. Temeljna razlika između Rawlsove i

[52] Kantovska inspiracija je posebno naglašena u tvrdnji da se "ideja mogućnosti da se ponudi opravdanje drugima i ideja poštivanja njihove vrijednosti ne mogu razlikovati" (Scanlon 1998: 171, usp. o O'Neill 2003: 329).

Scanlonove teorije leži u pretpostavkama o motivaciji stranaka koje biraju načela. Dok Rawls pretpostavlja da su stranke u izvornom položaju motivirane isključivo vlastitim interesom, Scanlon polazi od toga da one imaju "cilj pronaći načela koja drugi, ukoliko i oni također imaju taj cilj, ne bi mogli razložno odbiti" (Scanlon 1998: 191). Proces je ipak hipotetski jer prosudbu o odabira načela svatko mora učiniti sam za sebe. Nepristranost koju kod Rawlsa osigurava uskraćivanje određenih informacija putem vela neznanja, u kontraktualizmu je osigurana time što je perspektiva drugih ugrađena već u početnoj pretpostavci o motivaciji. Motivacija kod Scanlona ne počiva na željama koje netko ima već na razlozima koji su prema Scanlonu sposobni potaknuti nas na djelovanje. U tome je i najvažnija razlika između nacrta teorije iznesene u ranijem članku (Scanlon 1982) koja je bila više humeovski orijentirana i detaljne razrade teorije u knjizi koja je bliže kantovskom shvaćanju motivacije.

Drugi nosivi pojam teorije jest ideja razložnosti.[53] Razložnost za Scanlona znači prije svega spremnost da se prilikom odlučivanja o načelima uzmu u obzir i interesi drugih (Scanlon 1998: 191). Što znači da netko može razložno odbaciti neko načelo? Zamislimo situaciju u kojoj osoba razmatra načelo p_1 koje od nje zahtijeva stanovita odricanja i alternativna načela p_2, p_3 ... koja od drugih traže znatno veća odricanja. Racionalnost bi u ovome slučaju upućivala da osoba, ovisno o svojim ciljevima, izabere načelo p_1 jer je stavlja u bolji položaj od alternativnih načela. Razložna bi osoba, međutim, izabrala neko od alternativnih načela budući da u razmatranje ne uzima isključivo terete koji su njoj nametnuti već i terete drugih koji bi bili značajno veći izborom prvog načela no što su to njeni u slučaju izbora drugog načela. Razlozi koje netko može navesti za odbijanje načela mogu biti i moralni i izvanmoralni razlozi, mogu se ticati negativnog utjecaja na dobrobit te osobe, ali također

[53] Za Rawls osobe su razložne ako su "spremne da predlože načela i standarde kao pravične uvjete kooperacije te da ih se voljno pridržavaju ako postoji sigurnost da će i drugi činiti isto". U opširnoj bilješci koja slijedi malo iza navedenog citata, Rawls ističe usku povezanost njegovog shvaćanja razložnosti s Scanlonovim shvaćanjem moralne motivacije (Rawls 1993 [2000]: 44-45).

razlog može biti i to što načelo nepravično postupa prema toj osobi (Scanlon 1998: 229).

Kritičari svoje prigovore najčešće usmjeravaju upravo na ovaj dio Scanlonove teorije. Naime, ukoliko neko načelo možemo odbiti na temelju moralnih razloga, primjerice zato što je nepravično ili okrutno, kritičari postavljaju pitanje čemu nam onda uopće služi konstruktivizam, budući da načelo možemo eliminirati već na temelju da su djelovanja koja to načelo dopušta nepravično ili okrutna. Ukratko, načelo je pogrešno zato što posjeduje određeno svojstvo, a ne zbog toga što ga možemo razložno odbaciti. Kontraktualizam prema ovom čitanju ima ulogu "rezervnog kotača" (Hooker 2003). Odgovarajući na ovu kritiku Scanlonovi branitelji ukazuju na to da kontraktualizam daje dublje i sustavnije objašnjenje morala. Dok nam pozivanje na nepravičnost ili okrutnost djelovanja koja dopušta neko načelo daje samo *prima facie* objašnjenje nemoralnosti toga načela, kontraktualizam objedinjuje različita *prima facie* svojstva i ukazuje da su ona nemoralna upravo zato što ih se ne može opravdati drugima, ili drugačije rečeno, drugi ih mogu razložno odbaciti.[54] Sličan se prigovor može uputiti i pokušaju da se na kontraktualističkim osnovama utemelje načela međunarodne pravednosti. Ideja razložnosti subjekata međunarodnih odnosa koju ću ovdje upotrebljavati, pretpostavlja da su ti subjekti razložni ukoliko poštuju temeljna ljudska prava. Može se činiti da je procedura kojom se dolazi do načela međunarodne pravednosti u kojima se, između ostalog, ponovno zahtijeva poštivanje temeljnih ljudskih prava u najmanju suvišna ili čak cirkularna. No ovaj prigovor gubi iz vida kontekst unutar kojega se postavlja pitanje o načelima međunarodne pravednosti. Pretpostavljamo naime da unutar različitih društava već postoji suglasje oko toga što su općeniti zahtjevi koje društvena pravednost postavlja u pogledu unutarnjeg uređenja društva, te se pitamo što su tako shvaćena društva dužna jedna

[54] Za kritike Scanlonova kontraktualizma vidi Blackburn (1999), McGinn (1999), Pettit (1999), Kamm (2002), Wallace (2003) i Raz (2003), a za obranu Ridge (2001) i (2003), Stratton-Lake (2003), Parfit (2003) i Suikkanen (2005).

drugima u međusobnim odnosima na međunarodnoj razini. Odgovor na ovo pitanje daje nam i ključni argument protiv političkog realizma koji pretpostavlja da se može konzistentno zastupati teza da moralne dužnosti postoje samo unutar države ali ne i u međunarodnim odnosima. Bitan uvid kontraktualizma u međunarodnim odnosima jest da razložna društva imaju moralne obveze i prema drugim društvima, i da se te obveze temelje na recipročnom priznavanju i poštivanju slobode i jednakosti drugih društava.

Budući da nam nije namjera detaljno izlaganje Scanlonove moralne teorije ovdje ćemo istaknuti još samo jednu značajnu crtu kontraktualizma koja se tiče opovrgavanja utilitarizma a koja je relevantna i u primjeni kontraktualizma na međunarodne odnose. Za razliku od utilitarizma koji je usredotočen na posljedice koje načelo ima po sve one na koje se dotično načelo odnosi, kontraktualizam u moralu uvijek zauzima stajalište pojedinca. Neko načelo se može odbiti samo na temelju "različitih razloga koje *pojedinac* ima kao prigovor tom načelu i njegovim alternativama" (Scanlon 1998: 229, kurziv u originalu). Opravdanje načela u utilitarizmu temelji se na maksimalizaciji ukupne koristi pa unutar utilitarizma mogu opravdati sva ona načela koja postavljaju značajne terete na pojedinca ili na neku manjinu ukoliko rezultiraju barem i malim povećanjem koristi onih koji profitiraju od tih načela ukoliko je njihov broj dovoljno velik. Zbog toga je utilitarističko opravdanje moralnih načela slabo na prigovor žrtvenog jarca, budući da dopušta i žrtvovanje pojedinaca ili manjinskih skupina ukoliko to pridonosi ukupnoj koristi (usp. Smart i Williams 1973: 69-70). Kontraktualizam odbacuje takva načela jer se opravdanju načela ne pristupa sa stajališta skupina već isključivo sa stajališta pojedinca koji razložno može odbiti načelo koje na njega ili bilo kojeg drugog pojedinca u sličnoj poziciji stavlja preteške terete.

Primijenjen na međunarodne odnose kontraktualizam zastupa tvrdnju da su načela međunarodne pravednosti ispravna ukoliko ih ni jedan subjekt međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbiti. Ukoliko je riječ o djelovanjima onda je neko djelovanje u

međunarodnim odnosima pogrešno ako bi njegovo izvođenje u određenim okolnostima zabranjivao bilo koji skup načela za opće reguliranje ponašanja koji nijedan akter međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum. Ova se definicija razlikuje od Scanlonove po terminu "akteri međunarodnih odnosa" pa je potrebno objasniti ovu razliku. Za razliku od opravdanja moralnih načela na individualnoj razini na kojoj kontraktualizam zauzima stajalište pojedinca, opravdanje načela koja uređuju međunarodne odnose traži se sa stajališta skupnih agenata kao što su države ili nevladine organizacije. Ova razlika uvjetovana je razlikama između okolnosti koje postoje na individualnoj razini od okolnosti kakve su na međunarodnoj razini. Pojedinci nisu akteri međunarodnih odnosa na onaj način na koji su to u kontekstu odnosa unutar države. Budući da ne postoji svjetska država, a već smo prije pokazali da postoje razlozi da vjerujemo da ona ne bi bila ni moguća ni poželjna, moraju postojati države i upravo su one glavni akteri međunarodnih odnosa. Iako su države glavni i daleko najmoćniji akteri na ovom području, na kojima leži najveća odgovornost u zaštiti interesa pojedinaca, to ne znači da su države i jedini akteri međunarodnih odnosa. Pored država znatno manju, ali iznimno značajnu ulogu igraju tri dodatna tipa aktera: međuvladine organizacije, nevladine organizacije i multinacionalne korporacije. Da bismo dobili cjelovitu uvid u to koji su zahtjevi pravednosti na području međunarodnih odnosa potrebno je uzeti u obzir sva ova četiri tipa aktera. Načela su ispravna samo ukoliko ih niti jedan od navedenih aktera ne može razložno odbiti. Ovdje treba istaknuti da zauzimanje stajališta skupnih agenata ne znači da se u potpunosti odbacuje stajalište pojedinaca koje ima odlučujuću ulogu u moralnom opravdanju ustroja i djelovanja skupnih agenata koji djeluju na međunarodnoj razini.

Bez obzira što su se akteri promijenili i u razmatranju načela međunarodne pravednosti vrijede ista pravila rasuđivanja kao i u slučaju moralne teorije na individualnoj razini. Jednako kao i za pojedince tako i za skupne agente pretpostavljamo da su racionalni i

razložni pri čemu se standardi razložnosti razlikuju u svakoj od različitih kategorija agenata u međunarodnim odnosima o čemu će biti više riječi kada budemo razmatrali svaku od kategorija. Također, vrijedi pretpostavka da je svaki od subjekata međunarodnih odnosa predstavlja jedinstvenog djelatnika, da upotrijebimo termin koji se često koristi teoriji međunarodnih odnosa.[55] Slično kao kod Rawlsovih predstavnika naroda koji razmatraju načela u drugom izvornom položaju te daju svoju suglasnost u ime cjelokupnog stanovništva što ga predstavljaju, tako i predstavnici skupnih agenata razmatraju u ime svih onih koje predstavljaju mogu li se predložena načela razložno odbaciti.

Budući da postoji značajna razlika između država i ostalih aktera, razmatranje o načelima vodit ćemo u dvije faze. U prvoj fazi načela međunarodne pravednosti razmatraju se iz perspektive država. Svijet sastavljen od pravednih država koje bi uredile svoje međusobne odnose na pravednim načelima koja su plod njihovog međusobnog informiranog, neprisiljenog sporazuma predstavlja najbližu aproksimaciju idealnog svjetskog poretka jednom kada se prihvati nemogućnost uspostave svjetske države. U ovoj slici svijeta države predstavljaju ono što Onora O'Neill naziva primarnim agentima pravednosti na kojima leži zadaća uspostave pravednih institucija. No taj svijet je jako daleko udaljen od svijeta u kojemu mi trenutno živimo. Prema njenim riječima

> teško je institucionalizirati načela pravednosti, i iako države prilično često nisu posve dobre kao primarni agenti pravednosti, one su najbolji primarni agenti koji nam stoje na raspolaganju pa su stoga nezamjenjivi u pogledu pravednosti. Institucije koje posjeduju monopol nad legitimnom uporabom sile unutar danog ograničenog teritorija često se ponašaju nepravedno, i

[55] Pretpostavka jedinstvenosti djelatnika predstavlja pojednostavljeni mehanizam objašnjavanja ponašanja skupnih djelatnika u međunarodnim odnosima koji se najčešće povezuje s teorijom političkog realizma. No ovu pretpostavku u blažim varijantama prihvaćaju i zastupnici liberalnog institucionalizma u međunarodnim odnosima (usp. Milner 1997). Ova pretpostavka ujedno stoji i u pozadini teze demokratskog mira koja polazi od toga da demokratska država kao cjelina ima "liberalni etos" (usp. Owen 1994).

> prema onima koji žive na tom teritoriju kao i prema onima izvana, no nismo našli bolji način da institucionaliziramo pravednost. (O'Neill 2001: 182).

Budući da se u svijetu u kojemu živimo susrećemo i s državama koje iz različitih razloga nisu pravedne, te tako ne ispunjavaju svoju osnovnu zadaću institucionalizacije pravednosti, tu zadaću uspostave pravednosti na sebe trebaju preuzeti sekundarni agenti. Stoga druga faza razmatranja načela pravednosti uključuje te sekundarne agente pravednosti među kojima se nalaze tri osnovne kategorije – međuvladine organizacije, nevladine organizacije i multinacionalne korporacije. Načela međunarodne pravednosti koja se imaju primjenjivati u našoj neidealnoj situaciji u kojoj događaju različiti oblici nepravdi rezultat su procesa u kojem su uz države uključeni i ovi nedržavni akteri. Prije razmatranja o tome koja bi načela bila izabrana, potrebno je pobliže odrediti koje uvjete moraju zadovoljiti države a zatim i nedržavni akteri kako bi mogli sudjelovati u odlučivanju o načelima međunarodne pravednosti.

3.4.2. Legitimnost država i demokracija

Države koje sudjeluju u odlučivanju o načelima međunarodne pravednosti razložni su i racionalni djelatnici. Racionalnost države očituje se u nastojanju njenih predstavnika da promiču racionalne interese svoje vlastite države, a ti se interesi ogledaju u želji da se zajamči sigurnost teritorija i stanovništva države, njena neovisnost, očuvanje njenih političkih institucija i kulturnih vrijednosti i promicanju dobrobiti njenih građana. Razložnost se očituje u želji da svoje racionalne ciljeve slijede samo u skladu s onim načelima koje druge države ne mogu razložno odbiti. Tako na primjer, iako bi u nekoj situaciji možda bilo racionalno izvršiti agresiju na drugu državu ili prekršiti sklopljeni sporazum s ciljem da se poveća vlastita

sigurnost ili ostvari neki drugi interes, takvo djelovanje je protivno načelu koje druge države mogu razložno odbaciti. Agresija je djelovanje koje se ne može opravdati drugim državama i stoga je to djelovanje pogrešno. Želja da se svoje ponašanje opravda drugima temeljni je element ideje razložnosti. Time što je država razložna, ona recipročno priznaje moralnu jednakost drugih država kao i to da one zaslužuju da se s njima postupa kao s jednakima.

Uz to što su države predstavljene kao racionalni i razložni djelatnici međunarodnih odnosa, potrebna je i dodatna pretpostavka o legitimnosti država. Da bi neka država imala političku legitimnost, prema Buchananu, nužno je da posjeduje "moralno opravdanje za izvršavanje političke moći" (Buchanan 2004a: 233). Ideja legitimnosti blisko je povezana s prije spomenutom idejom razložnosti država. Legitimne države su razložne u dva pogleda: prvo, one su razložne "prema unutra", to jest, one su razložno prihvatljive svojim građanima; drugo, one su razložne "prema vani", to jest one su razložno prihvatljive drugim državama. Samo države koje posjeduju ovakvu vrstu legitimnosti mogu biti priznate kao stranke u procesu koji treba uroditi načelima pravednosti za uređivanje međunarodnih odnosa.

Ideja legitimnog državnog poretka u sebi uključuje i ideju pravednosti, ali postoji razlika između ove dvije ideje. Iako je za državni poredak nužno da zadovoljava osnovne uvjete koje postavlja pravednost, nerealno je očekivati da legitimni poretci budu savršeno pravedni. Na svijetu vjerojatno ne postoji država koja je savršeno pravedna, ali ipak smo skloni vjerovati da postoje značajan broj legitimnih država. Pitanje koje se postavlja jest gdje je granica između pravednosti i legitimnosti, to jest koliko država mora biti pravedna da bi bila legitimna. Čini se da jednim svojim dijelom legitimnost neke vlasti ovisi o proceduralnim putem kojim ta vlast dolazi do moći da donosi zakone na čemu ona temelji i svoj zahtjev da njeni građani poštuju te zakone pod prijetnjom prisile od strane države ukoliko ih krše ili ih na druge načine izbjegavaju poštovati. Prikladnost neke procedure za uspostavu legitimne vlasti ovisi od njenog svojstva da dovodi do pravednih rješenja. Ukoliko zamislimo situaciju u kojoj

na raspolaganju postoje samo dvije procedure kojima se može odrediti nositelj vlasti u jednom društvu, primjerice procedura A koja lutrijom bira nositelja vlasti na određeno vrijeme i procedura B koja određuje da vlast ima najjači član društva izvjesno je da ćemo prvu proceduru smatrati legitimnijim načinom izbora.

Naravno, izbor predstavnika vlasti koja ima ovlasti donositi zakone i provoditi ih silom putem lutrije zasigurno nije najpravedniji oblik državnog uređenja. Povijesni razvoj opravdanja državne vlasti pruža nam brojne dokaze da je najsigurniji put dolaska do pravednih odluka putem demokratskog uređenja u kojemu svaki član društva ima osigurano jednako pravo odlučivanja. Međutim, treba primijetiti da ni najbolje poznate procedure nisu jamac da će vlast i zakoni koje donosi biti uistinu legitimni. Tako su neki od najgorih oblika totalitarizma kao što su nacizam i fašizam na vlast došli demokratskim putem. No i u manje drastičnim primjerima demokratskom uređenju prijeti opasnost da se prometne u diktaturu u kojoj većina donosi zakone koji stavljaju posebno nepravedne terete na stalnu političku manjinu. Legitimnost vlasti se stoga mora temeljiti i na nečemu drugomu osim na primjeni prikladnih procedura. Ta druga komponenta ideje legitimnosti opet se vraća na ideju pravednosti, ovog puta na ideju minimuma pravednosti za koji se najčešće smatra da je predstavljen u ideji ljudskih prava. Allen Buchanan smatra da "neki entitet koji izvršava političku moć ima moralno opravdanje za to samo ukoliko udovoljava minimalnim standardima pravednosti koji se shvaćaju kao zaštita temeljnih ljudskih prava" (Buchanan 2004a: 234, usp. Beitz 1994, Barry 1999). Temeljna ljudska prava predstavljaju prag nužne zaštite koju pojedincu država u normalnim okolnostima mora jamčiti. Bez obzira na proceduru koja se primjenjuje prilikom odluke o nositeljima vlasti ili zakonima koji se donose oni moraju udovoljiti zahtjevima koja su iskazana u ljudskim pravima.

Ukoliko ljudska prava postavimo kao minimum koji svaka legitimna vlast mora zadovoljiti, može se postaviti pitanje zašto onda uopće inzistirati na proceduralnom dijelu

legitimnosti. Ako neka vlast poštuje ljudska prava, zašto bismo se zamarali pitanjem je li ona utemeljena na demokratskoj proceduri ili bilo kojoj drugoj.[56] Jedan očit odgovor na ovo pitanje jest da među ljudska prava spada i pravo na demokratsko sudjelovanje u odlučivanju o nositeljima vlasti i o zakonima koji se imaju primjenjivati. Da demokratska prava spadaju među ljudska prava prihvaćaju brojni teoretičari ljudskih prava (usp. Franck 1992, Harrison 1993, Held 1996, Sen 1999, Buchanan 2004a).

No, čak i ukoliko bi pretpostavka da demokratska prava spadaju među ljudska prava iz nekog razloga bila pogrešna, čini se da postoje neovisni razlozi da se demokratske procedure uvrste među uvjete koji su potrebni za potpunu legitimnost neke vlasti. Prije svega, danas postoje detaljno razrađene teorije koje ukazuju na načine na koje demokracija omogućava zaštitu ljudskih prava. Tako Amartya Sen uvjerljivo pokazuje da demokracija, zajedno sa slobodom tiska, sprječava pojavu gladi (Sen 1999: 147-188). Uzme li se u obzir da je pravo na život i dostatna sredstva za njegovo održavanje temeljno ljudsko pravo, lako je iznijeti instrumentalno opravdanje za šire uvođenje demokratskih procedura. U podlozi takvog opravdanja leži uvjerenje da su građani sami, ukoliko im se dopusti demokratsko sudjelovanje u vlasti, najbolji jamci i zaštitnici vlastitih prava.[57] S druge strane gotovo da i ne postoje razrađene teorije koje bi na približno dobar način objasnile načine na koje su ljudska prava osigurana u nedemokratskim sustavima vlasti. Čak i prikazi koji i u najboljem svjetlu

---

[56] Inzistiranje da politička legitimnost mora biti jednim dijelom utemeljena na demokratskim osnovana ne pretpostavlja da u temeljima ideje političke legitimnosti stoji ideja pristanka kao što to smatraju primjerice Beran (1984), Gauthier (1994) i Steiner (1996). Kao što Buchanan tvrdi demokratsko izjašnjavanje je način na koji se odlučuje tko i na koji način će obnašati političku vlast a ne pristanka na bilo koji ishod demokratske procedure (Buchanan 2004a: 235).

[57] Kako nam ovdje nije cilj detaljno iznositi sve vrline demokracije samo ćemo navesti deset poželjnih posljedica do kojih dovodi demokracija. Prema mišljenju vodećeg suvremenog stručnjaka na području istraživanja demokratskih uređenja Roberta Dahla te demokracija ima sljedeće poželjne posljedice: izbjegavanje tiranije, zaštita najbitnijih prava, opća sloboda, samoodređenje, moralna autonomija, ljudski razvitak, zaštita bitnih osobnih interesa, politička jednakost, promicanje mira i prosperitet (Dahl 1998: 45).

prikazuju funkcioniranje takvih sustava vlasti ostavljaju velike praznine koje ne nude zadovoljavajuće odgovore. Jedan od prikaza koji blagonaklono gleda na mogućnost sustava državnih uređenja koji bi bili alternativa demokratskim je svakako i Rawlsov prikaz savjetodavne hijerarhijske vladavine. Rawls iznosi prilično zahtjevnu sliku načina na koji građani takvih država imaju priliku sudjelovati u procedurama donošenja odluka:

> Suci i drugi službenici trebaju biti spremni odgovoriti na prigovore. Oni ne mogu odbiti saslušati ih uz opravdanje da su disidenti nekompetentni ili nerazborit, jer bi tada bila riječ o paternalističkom poretku, a ne o pristojnoj savjetodavnoj hijerarhiji. Štoviše, ako su suci i drugi službenici spremni slušati, to ne znači i da disidenti trebaju prihvatiti odgovor koji im je dan. Oni smiju ponovno prosvjedovati pod uvjetom da objasne zašto su i dalje nezadovoljni, a njihovo objašnjenje opet zahtijeva dalji i potpuniji odgovor. Neslaganje predstavlja oblik javnog prosvjeda i dopušteno je pod uvjetom da se nalazi unutar osnovnog okvira ideje pravednosti kao općeg dobra. (Rawls 2004 [1999]: 85)

Ovaj opis ima namjeru ponuditi temelje na kojima bi se građani savjetodavne hijerarhije mogli izboriti za priznanje svojih prava koja su im zajamčena unutar takvog sustava vlasti. U tom pogledu ovaj je prikaz dosta zahtjevan i u skladu je sa zahtjevima koje postavljaju demokratska državna uređenja. Međutim, u svom najbitnijem dijelu ovaj opis ovisi o volji državnih dužnosnika da saslušaju i razmotre zahtjeve građana koje oni iznose pred njih. Ono što nije jasno jest zašto bi to dužnosnici savjetodavne hijerarhije bili voljni učiniti. U demokratski uređenim društvima motivacija koja potiče dužnosnike da slušaju i razmatraju zahtjeve građana jest prijetnja gubitka mandata na narednim izborima. Mandat dužnosnika savjetodavne hijerarhije ne ovisi o demokratskoj volji stanovništva, a teško je pouzdati se da će za njihovu spremnost da saslušaju zahtjeve građana i poštivanje njihovih prava moći biti utemeljena isključivo na njihovom osjećaju dužnosti da se brinu za opće dobro. Ukoliko se i

dogodi da se na najbitnijim pozicijama savjetodavne hijerarhije uistinu nađu takvi plemeniti i nesebični ljudi koji su spremni voditi se idejom općeg dobra, ne postoji jamstvo da će ih naslijediti isti takvi. Poštivanje ljudskih prava i mjera u kojoj građani sudjeluju u javnim poslovima u takvim nedemokratskim društvima kontingentna je činjenica koja podložna promjenama. U takvim društvima ne postoje institucije paralelne s demokratskim institucijama koje bi nudile razložno pouzdane mehanizme koji bi jamčili da ljudska prava neće ovisiti o dobroj volji obnašatelja službenih pozicija. Čini se da samo demokratske institucije mogu ponuditi takvo jamstvo (usp. Dahl 1989: 93-95).

Buchanan nudi dodatno opravdanje demokracije kao uvjeta za političku legitimnost, a to se opravdanje temelji na ideji moralne jednakosti svih članova društva (Buchanan 2004a: 249-250). Svako izvršavanje političke moći pretpostavlja asimetriju između onih koji primjenjuju političku moć i onih na koje se na primjenjuje. Kako je to moguće pomiriti s osnovnom pretpostavkom o moralnoj jednakosti svih ljudi? Odgovor na to pitanje daju demokratske institucije, budući da jedino u njima "svi građani sudjeluju kao jednaki u javnom postupku određivanja tko će biti nositelj političke moći" (Buchanan 2004a: 250).

Znači li to da države koje poštuju ljudska prava ali nemaju demokratsko uređenje nisu legitimne? Da bismo odgovorili na ovo pitanje bilo bi dobro da se podsjetimo što ideja legitimnosti znači u međunarodnim odnosima. Većina autora slaže se da legitimne države imaju pravo da se druge države ne miješaju u njihove unutarnje poslove. To znači da druge države nemaju pravo primjenjivati bilo koji oblik pritisaka, bilo vojnih, ekonomskih ili diplomatskih, s ciljem da legitimnu državu prisile da promijeni svoju unutarnju politiku. Legitimnim državama je stoga prepušteno da same određuju što pravednost zahtijeva u njihovim unutarnjim poslovima, primjerice u raspodjeli dobara ili u kažnjavanju onih koji krše zakone. Druge države mogu te odredbe iz svoje perspektive smatrati nedovoljno pravednim ili čak pogrešnim, ali ne smiju ni na koji način nasilno utjecati da se te politike

mijenjaju.

Nedemokratske države nemaju takva, praktički neograničena prava na nemiješanje. To naravno ne znači da druge države imaju pravo vojno intervenirati kako bi uvele demokraciju. I države koje nisu demokratski ustrojene mogu imati određeni stupanj legitimnosti koji postavlja ograničenja na ponašanje drugih država prema njima. U mnogim slučajevima neće biti opravdano uvoditi ekonomske sankcije protiv nedemokratskih država niti ograničavati diplomatske odnose s njima. To je posebno slučaj kada te države u potpunosti poštuju ljudska prava te je tada preporučljivo održavati s njima iskrene i dobre odnose. To međutim ne znači da liberalne demokratske države nemaju pravo kritizirati nedemokratske postupke i aktivno poticati takve države da usvoje pune standarde demokracije. Kao i u slučaju iskrenih odnosa između pojedinaca, tako i u odnosima među državama iskrenost zahtijeva da svaka od država otvoreno kaže što misli o drugoj. Ukazivati na demokratske nedostatke neke države ne mora značiti iskazivati manjak poštovanja prema njoj i načinu života koje vode njihovi građani kao što to pretpostavlja Rawls (Rawls 2004 [1999]: 71). Ukoliko su vlasti takvih država uistinu privržene zaštiti ljudskih prava, vrlo je vjerojatno da je moguće pronaći primjeren način na koji im se može pokazati da je najbolji jamac kontinuirane zaštite ljudskih prava promicanje demokratskih institucija. Koju mjera treba primijeniti u pojedinom slučaju ovisit će od posebnih okolnosti vezanih uz državu o kojoj je riječ. Konkretne mjere trebaju uvažavati političke, povijesne, ekonomske, kulturne i sociološke posebnosti svake države. Filozofska razmatranja o tom problemu mogu samo iznijeti opće pravilo koje glasi da je legitimitet države tim veći, a opravdanost intervencije tim manja, što je država privrženija poštivanju ljudskih prava i uvažavanju mišljenja i stavova što većeg postotka odraslog stanovništva te države.

Ideja političke legitimnosti država u međunarodnim odnosima koju ovdje zastupam pretpostavlja da legitimnost ima dvije razine. Potpuna politička legitimnost zahtijeva potpuno

poštivanje temeljnih ljudskih prava i postojanje demokratskih institucija kao mehanizma koji jamči ta prava. Treba ponovno napomenuti da potpuna politička legitimnost ne znači da je političko uređenje te države potpuno pravedno, već samo da ta država ima pravo uređivati unutarnje odnose bez uplitanja drugih država. Države koje poštuju temeljna ljudska prava ali nisu demokratski uređene posjeduju nepotpunu političku legitimnost. Kao i države koje su potpuno legitimne i ove države imaju pravo uređivati unutarnje odnose bez uplitanja drugih država, s tim izuzetkom da demokratske države imaju pravo oblikovati svoju politiku s ciljem da privole nepotpuno legitimne države da usvoje demokratske standarde.

Za državu koja nema demokratsko državno uređenje ali koja poštuju ljudska prava možemo reći da posjeduje minimum legitimna samo ukoliko ne postoje okolnosti da se uvedu demokratske institucije. Razlozi koji onemogućuju neku državu da se demokratizira različite su naravi, oni mogu biti sigurnosne, ekonomske ili društveni naravi. Fizička sigurnost države i njenog stanovništva bitan je preduvjet uspostave demokratskih institucija. U situacijama kada je sigurnosna situacija jako narušena, čak su i države s uspostavljenom i stabilnom demokracijom ponekada prisiljene suspendirati neke bitne elemente demokracije kao što je primjerice sloboda okupljanja. Stupanj ekonomskog razvoja također ima značajan utjecaj na mogućnost uvođenja demokracije. Za za funkcionalnu demokraciju potrebni su povoljni ekonomski uvjeti kao što su primjerice zadovoljavajući stupanj dohotka po glavi stanovnika, postojanje razgranate komunikacijske mreže i zadovoljavajuća zdravstvena zaštita. Za razvoj i uspostavu demokracije ipak je vjerojatno najvažniji stupanj društvenog razvoja nekoga društva koji se očituje u političkoj kulturi i vjerovanjima stanovništva, ali također i u razini pismenosti i obrazovanja (usp. Dahl 1989: 242). Nedemokratska politička vlast ne može biti opravdana ukoliko postoje svi uvjeti za uspostavu demokratskih institucija.

Iako ovaj prikaz legitimnosti država polazi od toga da je postojanje država opravdano, uključivanjem demokracije kao uvjeta političke legitimnosti on ostaje otvoren za mogućnost

drugačijeg institucionalnog uređenja međunarodnih odnosa koji ne bi bio utemeljen – isključivo ili primarno – na državama. Primjenjujući svoja demokratska prava građani se mogu odlučiti za uspostavu naddržavnih institucija, kao što se to vidi primjerice u projektu Europske Unije. Do koje mjere će ići stupanj regionalne i svjetske integracije ovisit će o volji građana. Ovaj prikaz političke legitimnosti utemeljene na poštivanju temeljnih ljudskih prava i demokratskih prava polazi od toga da demokratska prava uživaju građani država. Po tome se razlikuje od kozmopolitskih shvaćanja demokracije izloženih u djelima Davida Helda (1995) ili Andrewa Linklatera (1998), prema kojima osobe (a ne građani) imaju demokratska prava da utječu na društveni, ekonomski i politički sustav koji utječe na njihove živote bez obzira radi li se o nacionalnom ili internacionalnom sustavu.[58] Međutim, brojni autori izražavaju sumnjaju u stabilnost ovako shvaćene legitimacije međunarodne političke strukture, kao i zabrinutost da demokratske globalne institucije ne bi bile sukladne poštivanju vrijednosti samoodređenja zajednica pa bi stoga bile "neliberalne i netolerantne" kao što primjećuje Caney (Caney 2005: 158, usp. i Dahl 1998: 114-115).

3.4.3. Načela koja države ne mogu razložno odbiti

Kako se odvija odlučivanje o načelima međunarodne pravednosti? U prvoj fazi pokušavamo utvrditi skup načela za opće reguliranje ponašanja država u međunarodnim odnosima koji legitimne ili barem minimalno legitimne države ne bi mogle razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum. Valja ponovno napomenuti da je odlučivanje zapravo odvija u hipotetskoj situaciji. Za razliku od Habermasa koji zahtijeva konkretnu

[58] Da se ova dva pristupa demokratskoj legitimaciji nužno ne isključuju smatra i sam Held kada kaže da se "prava i odgovornosti ljudi *qua* građana države i *qua* subjekata kozmopolitskog prava mogu podudarati, i da demokratsko građanstvo, u načelu, može dobiti istinski univerzalni status" (Held 1995: 233).

komunikativnu situaciju između djelatnika koji odlučuju i koja je po tome "dijaloška" u svojoj naravi, ovdje je riječ o hipotetskoj “monološkoj” situaciji u kojoj jedan djelatnik razmatra prihvatljivost načela (Habermas 1990, usp. Scanlon 1998: 393). No kao i dijaloškoj situaciji i ovdje se od djelatnika, u ovom slučaju od predstavnika države, zahtijeva da načelo promatra iz perspektive svih onih na koje bi se načelo o kojemu se raspravlja imalo primjenjivati. Budući da je sada riječ o međunarodnoj pravednosti i da pretpostavljamo da su subjekti u ovoj situaciji države, predstavnik države mora ispitati bi li predstavnici drugih država mogli razložno odbaciti načelo koje se razmatra.

Kao i u slučaju primjene kontraktualizma na individualnoj razini predstavnici država mogu razložno odbaciti utilitaristička načela koja bi primjerice jednoj državi nametala obvezu da se žrtvuje u korist drugih država. U podlozi ovog odbijanja leži uvjerenje da su sve države međusobno jednake u moralnom pogledu, bez obzira na broj stanovništva, veličinu teritorija ili političko uređenje. Skup načela koje države ne mogu razložno odbiti i koja čine temelj međunarodne pravednosti obuhvata približno ista ona načela koja su bila izabrana u Rawlsovom izvornom položaj. Jedina značajnija razlika u odnosu na Rawlsova načela prava naroda jest načelo koje se tiče dužnosti država da poštuju temeljna ljudska prava. Stoga će nastavak ovoga poglavlja biti posvećen prije svega razmatranju pitanja koja sve ljudska prava zahtijeva kontraktualizam u međunarodnim odnosima te kakva je njihova uloga. Drugo načelo koje zahtijeva detaljnije opravdanje jest distributivno načelo koje zahtijeva da države pomažu drugima državama. Rasprava o ovom načelu odgodit ćemo za iduće poglavlje.

Predstavnici država ne mogu razložno odbiti načelo koje iziskuje poštivanje osnovnih ljudskih prava. Budući da polazimo od toga da su mogućnost odbijanja načela imaju i države koje posjeduju potpunu ali i one koje imaju samo minimum legitimnosti – obje ove razine legitimnosti uključuju i poštivanje osnovnih ljudskih prava – takve države nemaju razloga odbiti načelo koje zahtijeva poštivanje ljudskih prava. Među temeljna ljudska prava koja bi

ovo načelo uključivalo nalazila bi se sva ona prava za koja Rawls pretpostavlja da bi ih prihvatili predstavnici liberalnih i pristojnih naroda (Rawls 2004 [1999]: 77-78, usp. gore). Pored temeljnih ljudskih prava na život, slobodu, vlasništvo i na formalnu jednakost države ne bi mogle razložno odbaciti ni prijedlog da se među temeljna ljudska prava uvrste i demokratska prava. Kao što smo to već istaknuli u raspravi o legitimnosti, demokratska prava u međunarodnim odnosima imaju dvostruku ulogu: kao prvo ona funkcioniraju kao mehanizmi koji osiguravaju ostvarivanje i funkcioniranje ostalih prava, a kao drugo postojanje demokratskih prava uvjet je za održavanje mira i stabilnosti međunarodnih odnosa.

Ova dvostruka uloga koju demokratska prava imaju u međunarodnim odnosima glavni je razlog zbog kojega bi države odbile svako načelo koje od država ne bi zahtijevalo uvođenje demokratskih mehanizama. Zbog interesa da zaštite vlastitu sigurnost država će inzistirati na poštivanju demokratskih prava kao jamstva da će druge države voditi miroljubivu vanjsku politiku te kontinuirano poštivati ljudska prava vlastitog stanovništva. Uključivanje demokratskih prava među temeljna ljudska prava sadržana u načelima međunarodne pravednosti predstavlja odmak od Rawlsove formulacije načela prava naroda. Već smo ranije u raspravi iznijeli neke razloge zašto Rawls nije uključio demokratska prava među temeljna ljudska prava prava naroda. Tu smo kao glavni argumet zbog kojega liberalni narodi pristaju na uži popis ljudskih prava bez demokratskih prava iznijeli njihovo poštovanje prema vlastitom povijesnom razvoju tijekom kojega i sami nisu uvijek bili demokratski uređeni te zbog recipročnog poštovanja drugih pristojnih naroda koji nisu demokratski uređeni. Predstavlja li uvođenje demokratskih prava među temeljna ljudska prava oblik zapadnjačkog nepoštovanja i netolerancije vlastite povijesti i tradicija drugih naroda? Za odgovor na ovo pitanje treba se podsjetiti dvaju elemenata procedure odlučivanja u kontraktualizmu na međunarodnoj razini. Prvi element te procedure jest taj da u prvoj fazi odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti sudjeluju samo legitimne države. Ranije smo utvrdili da su države

legitimne ukoliko posjeduju demokratsko uređenje koje poštuje ljudska prava. Ujedno smo dopustili da i države koje poštuju ljudska prava ali im materijalne, društvene ili kulturne okolnosti ne omogućavaju da razviju održivo demokratsko uređenje također smatramo minimalno legitimnim. Minimalno legitimne države su za razliku od Rawlsovih pristojnih naroda spremne demokratski organizirati svoje unutarnje uređenje kada to okolnosti dopuste te se stoga ne protive da se demokratska prava uvrste među popis temeljnih ljudskih prava u načelima međunarodne pravednosti.

Drugi bitan element koji treba imati na umu jest uloga koju ljudska prava imaju u međunarodnim odnosima. Dok su kod Rawlsa ljudska prava služila kao standard za ocjenu opravdanosti prisilnih intervencija u unutarnje poslove drugih naroda, ovdje se prvenstveno zastupa stav da ljudska prava služe kao standardi kojima države trebaju težiti i čije se ispunjavanje treba poticati.[59] To naravno ne znači da se time isključuje intervencija s primjenom različitih oblika prisile u slučajevima kada se ljudska prava krše. Stav da su ljudska prava standard prema kojemu treba težiti posebno je važan u kontekstu demokratskih prava budući da je demokratičnost nije apsolutna kategorija, već je to stvar stupnjevanja pa tako govorimo o društvima koja su manje ili više demokratična. Nepostojanje demokratskih mehanizama u nekoj državi ne mora nužno za sobom povlačiti obvezu da druge države nasilno interveniraju u njene unutarnje poslove kako bi uspostavile demokraciju. Za promicanje demokratskih prava postoje razni oblici nenasilnih poticaja koja se ojačavaju tendencije za demokratizaciju. Poticaji koje demokratske države mogu dati onim nedemokratskim u uspostavi demokracije mogu sezati od ekonomske pomoći u razvoju, edukaciji i upoznavanju s osnovnim načelima demokratskog odlučivanja pa do kritike nedemokratskih oblika ponašanja. Ovakvi nenasilni oblici promicanja demokracije pružaju

[59] Ovakvo shvaćanje ljudskih prava kao "zajedničkog mjerila postignuća svih naroda i država" zastupa se i u *Općoj deklaraciji o ljudskim pravima* (*Opća deklaracija* [1948] 2008).

sigurnost državama da će imati zajamčenu slobodu da svoj politički sustav prilagode demokratskim zahtjevima bez prisile drugih država sve dok poštuju sva druga temeljna ljudska prava i vode miroljubivu vanjsku politiku.

Obveza poštivanja demokratskih prava povlači za sobom obvezu poštivanja cijelog niza drugih institucionalno zajamčenih ljudskih prava bez kojih osobe nisu u mogućnosti iskoristiti svoja formalna demokratska prava. Demokratska prava prije svega podrazumijevaju da već postoji pravo na obrazovanje koje ljudima omogućava da razviju neke od temeljnih sposobnosti kako bi se mogli smisleno uključiti u demokratske procese. Također, demokratska prava gube svoj smisao ukoliko ne postoji potpuna sloboda mišljenja, govora i izražavanja, kao i sloboda udruživanja. Uz ova temeljna ljuska prava nužna za funkcioniranje demokracije, sam demokratski sustav mora zadovoljiti dva dodatna uvjeta: 1) da se temeljni zakoni donose većinskim odlučivanjem u koje s uključeni svi odrasli pojedinci s dostatnim sposobnostima, i 2) da su svi važniji predstavnici vlasti odgovorni biračima te u skladu s tim mogu biti smijenjeni s funkcija koje obnašaju (usp. Buchanan 2004a: 146).

Uključivanje demokratskih prava na popis temeljnih ljudskih prava koje države moraju poštovati predstavlja odgovor na dva problema s kojima se susreće Rawlsovo pravo naroda, a na koja smo ukazali u prvom dijelu ovoga poglavlja. Prvi problem na koji smo ukazali jest problem stabilnosti teorije koja ne predviđa postojanje demokratskih prava. Zahtjevom da se uspostave demokratske institucije u svakoj od članica društva naroda osigurava se potrebna stabilnost teorije tijekom vremena a koja je utemeljena na postavci o demokratskom miru. Drugi problem bio je da su ljudska prava u Rawlsovom shvaćanju samo posredno štitila interese pojedinaca, što se obično smatra jednom od glavnih karakteristika *ljudskih* prava. Uvođenjem demokratskih prava omogućuje se svakom pojedincu da sudjeluje u procesima odlučivanja koji se tiču zaštite njegovih temeljnih interesa, što nije osigurano ukoliko ne postoje ta prava. Samo se za one države koje posjeduju dolično demokratsko

uređenje može reći da ozbiljno uzimaju u obzir dobrobit svojih građana.

Načela koja bi bila usuglašena u prvoj fazi odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti pretpostavljaju da su sve države voljne djelovati u skladu s izabranim načelima. U tom pogledu ovdje izabrana načela predstavljaju jedan dio nacrta idealne teoriju pravednosti u međunarodnim odnosima. Naravno da ta pretpostavka nije zadovoljena u velikom broju slučajeva i da je teško očekivati da će se stanje u skorije vrijeme promijeniti. Postoje brojne države čije vlade nisu voljne ili nisu u stanju ispoštovati zahtjeve koje pred njih postavljaju načela međunarodne pravednosti. U tim slučajevima zadaća je teorije pravednosti da ponudi mehanizme koji bi prema uzoru na načela idealne teorije omogućili da se približimo uspostavi uvjeta koji bi u kojima bi se idealna načela u potpunosti poštovala. U nastavku će biti izložen prijedlog neidealne teorije međunarodne pravednosti koji se oslanja na ideju da u okolnostima u kojima države nisu voljne ili nisu u stanju njihovu ulogu u primjeni načela pravednosti preuzimaju nedržavni akteri međunarodnih odnosa.

3.4.4. Nedržavni akteri u međunarodnim odnosima

Nedržavni akteri međunarodnih odnosa mogu se svrstati u tri kategorije: međuvladine organizacije, nevladine organizacije i multinacionalne korporacije. Njihova uloga u međunarodnim odnosima nadopunjuje se s ulogom koju imaju države, a to je uspostava mira, stabilnosti te poštivanja načela pravednosti. Budući da im je namijenjena važna uloga u provođenju pravednosti u posebice u okolnostima kada to države nisu u stanju učiniti, nedržavnim akterima također treba omogućiti da sudjeluju u procesu odlučivanja o samim načelima pravednosti koje bi oni trebali provoditi. Kao i u prvoj fazi odlučivanja argumentacija u prilog načela vodi se na isti način. Jedina je razlika u tome što se sada prilikom odlučivanja mora uzeti u obzir i stajalište nedržavnih aktera. Treba dakle ustanoviti

bi li predstavnici nevladinih i međuvladinih organizacija i multinacionalnih kompanija mogli razložno odbaciti skup načela oko kojih su predstavnici država postigli sporazum u prvoj fazi odlučivanja o načelima. Parafrazirajući Scanlona možemo reći da je potpun prikaz međunarodne pravednosti dan skupom načela za opće reguliranje ponašanja koji nijedan akter međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum.

Već smo istaknuli da nedržavni akteri imaju posebnu važnost u okolnostima kada države zbog raznih razloga zakažu u svojoj zadaći provođenja načela pravednosti. Uz taj razlog treba istaknuti još dva dodatna razloga koji zahtijevaju da se i ove kategorije aktera uključe u oblikovanje načela međunarodne pravednosti. Prvi razlog tiče se realističnog prikaza suvremenih međunarodnih odnosa. Za razliku od ranijih stoljeća u kojima su države bili gotovo isključivi subjekti međunarodnih odnosa, u dvadesetom stoljeću ta se slika bitno promijenila. Posebice nakon Drugog svjetskog rata primjetan je znatan porast raznih oblika organizacija koje su prije svega usmjerene na međunarodno djelovanje, i to u broju i opsegu nezamislivom u prijašnjim vremenima (usp. Kegley i Wittkopf 1999: 146-147). Jedan dio tih organizacija nastao je kao plod suradnje više država, ali iza većeg broja njih stoji privatna inicijativa građana različitih država. Stoga su prikazi u kojima samo države imaju pravo odlučivati što zahtijeva pravednost na međunarodnoj razini više nisu dostatni, ukoliko su to ikada i bili. Iako su suvremeni međunarodni odnosi još velikim dijelom snažno pod utjecajem državne politike, njih sve više oblikuju i nedržavni akteri. Svaki prikaz koji želi biti minimalno realističan mora uzeti u obzir ovu činjenicu i postaviti pitanje što su države dužne ovim akterima međunarodne politike i interesima koje oni predstavljaju.

Činjenica raznolikosti aktera u međunarodnim odnosima nedovoljno je razmatrana u filozofskim raspravama, za razliku od politoloških, ekonomskih i sociooloških rasprava u kojima zauzima istaknuto mjesto (usp. npr. Risse-Kapen 1995, Nye i Donahue 2002).

Također, važnost ovih aktera uvažava i politika pa tako i bivši glavni tajnik Ujedinjenih naroda Kofi Annan u svojem Milenijskom izvješću ističe da "su se mnogi različiti i sve utjecajniji nedržavni čimbenici pridružili državnim donositeljima odluka kako bi osmislili nove oblike globalnog upravljanja. Što god su složeniji problemi s kojima se susrećemo ... to je vjerojatnije da ćemo naći nevladine organizacije, institucije privatnog sektora i multilateralne agencije kako rade sa suverenim državama s ciljem da pronađu konsensualna rješenja" (citirano u Schuppert 2006: 211, usp. i Butros-Ghali 1996). Brojna su područja u međunarodnoj politici na kojima se ogleda utjecaj nedržavnih čimbenika. Tako Michael Zürn tvrdi da:

> tijela koja nadziru a zatim i pripisuju ocjene kvalitete legitimnim državama nisu više samo države već sve više nedržavni, transnacionalni čimbenici i međunarodne institucije koje su po svojoj prirodi nadnacionalne. Takve nedržavne organizacije su Greenpeace na području zaštite okoline i Amnesty International na području ljudskih prava, kao i na agencije za ocjenu kreditne sposobnosti kao što su Moody's ili Poor's na području privatnog sektora, privatni mediji kao CNN, i nadnacionalne institucije kao što su MMF, Europski sud pravde i sl. (Zürn 2002 u Schuppert 2006: 217)

Čak i ako se ne složimo s Zürnovim mišljenjem da utjecaj nedržavnih aktera vodi do rastakanja državne suverenosti, možemo se složiti da oni ipak zauzimaju sve važniju ulogu u društvenim, ekonomskim i političkim pitanjima koja se tiču država i njihova stanovništva. No teorija međunarodnih odnosa mora istražiti s kojim pravom nedržavni čimbenici utječu na države i kakve obveze i kakve odgovornosti u svom djelovanju oni imaju prema državama. Stoga je opravdano postaviti pitanje što su nedržavni akteri dužni državama kao glavnim

subjektima međunarodne politike[60] a to je drugi razlog zašto i ove aktere valja uključiti u filozofsko razmatranje međunarodne pravednosti.

Sama činjenica postojanja i djelovanja različitih aktera u međunarodnim odnosima koji nisu države, nije naravno dostatna da ih legitimira kao sudionike koji imaju pravo oblikovati načela međunarodne pravednosti. To što na primjer postoje multinacionalne korporacije koje su po svojoj ekonomskoj snazi moćnije od brojnih država, ne znači da im to daje pravo određivati koji su zahtjevi morala u međunarodnim odnosima. Postoji nekoliko općih kriterija koje nedržavni akteri moraju ispuniti kako bi se kvalificirali za sudjelovanje u procesu odlučivanja o načelima. Prvi od njih jest da se bave djelatnostima koje su vezane uz bitne ljudske interese koji su obično izraženi u kategorijama temeljnih ljudskih prava i temeljnih sposobnosti za funkcioniranje (Nussbaum i Sen 1989). Nedržavni akteri trebaju također posjedovati mehanizme koji omogućavaju njihovim članovima da mogu efektivno utjecati na izbor i kontrolu rada predstavnika tih organizacija. Treći opći kriterij jest da se te organizacije u svojem radu trebaju voditi načelima nepristranosti. Pored ovih općih kriterija za svaki tip aktera postoje i interni kriteriji koji su specifični za pripadni oblik organizacije a te ćemo kriterije iznijeti i dodatno razjasniti kada budemo govorili o svakom od tih aktera.

Nevladine organizacije

Sam termin nevladine organizacije ustalio se nakon Drugog svjetskog rata čemu je doprinijelo uvrštavanje ove kategorije u jedan od članaka Povelje Ujedinjenih naroda kojim se nevladinim organizacijama osigurava konzultativna uloga prilikom odlučivanja u tijelima Ujedinjenih naroda. U kasnijem dokumentu koji je pratio Povelju definira se da u ovu

[60] Tu također spada i pitanje što su nedržavni akteri dužni jedni drugima, primjerice koje obveze imaju multinacionalne kompanije prema nevladinim organizacijama i obrnuto.

kategoriju spadaju sve one međunarodne organizacije koje nisu osnovane na temelju međuvladinih sporazuma. No bitno je istaknuti da se prema suvremenim shvaćanjima pod nevladinim organizacijama podrazumijevaju ne samo one organizacije koje nisu osnovane *među*vladinim nego koje nisu osnovane od strane bilo koje vlade niti su pod njihovim utjecajem. Suvremeno shvaćanje nevladinih organizacija isključuje iz te kategorije one organizacije koje osnivaju vlade kako imale alternativne poluge pomoću kojih bi provodile svoje politike, što je bila praksa naročito raširena u u zemljama komunističkog bloka tijekom većeg dijela druge polovine 20. st. Drugo bitno obilježje nevladinih organizacija jest da su to organizacije kojima nije cilj ostvarivanje profita, tako da se često govori i o neprofitnom sektoru. Ovo razlikovanje je bitno kako bismo razlikovali nevladine organizacije od multinacionalnih korporacija kojima je ostvarivanje profita najvažniji cilj djelovanja (usp. Gordenker i Weiss 1996, Lindblom 2005: 36-52).[61] Iako su nam u kontekstu rasprave o međunarodnoj pravednosti prije svega bitne nevladine organizacije međunarodnog karaktera, postoji veliki broj takvih organizacija koje imaju lokalno područje djelovanja usmjereno na državnu ili regionalnu razinu unutar države. Dok je broj lokalnih nevladinih organizacija teško i približno procijeniti (samo u Indiji ta brojka prelazi jedan milijun), u svijetu ukupno postoji više od 50.000 međunarodnih nevladinih organizacija, to jest nevladinih organizacija koje djeluju na području dvije, tri ili više država s agendom ostvarivanja nekog međunarodnog cilja (Keane 2003: 5).

Ono bitno po čemu se nevladine organizacije razlikuju od država i po čemu su nam bitne u kontekstu rasprave o načelima međunarodne pravednosti leži u tome što nevladine organizacije mogu zastupati kako grupne tako i individualne interese. Dok države u

[61] Ovdje nam nije cilj izlagati različita teorijska objašnjenja nevladinih organizacija i njihovog tumačenja iz pravnog ili politološkog aspekta. Za opsežniju raspravu o pravnom aspektu međunarodnog djelovanja nevladinih organizacija vidi Lindblom (2005). Tu se također može naći popis literature relevantan za novije rasprave o nevladinim organizacijama iz raznih područja znanosti.

međunarodnim odnosima nastupaju prije svega kao jedinstveni djelatnici u ime cjeline stanovništva jedne države, apstrahirajući od bogatstva razlika koje postoji unutar svake države, nevladine organizacije istupaju kao zastupnici interesa manjinskih grupa i interesa pojedinaca koji često nisu dio službene vanjske politike država. Kada govorimo o različitim tipovima nevladinih organizacija uobičajena je podjela prema ciljevima i interesima koje zastupaju. Tako se najčešće govori o tri tipa nevladinih organizacija: a) one koje se bave zaštitom i promicanjem ljudskih i manjinskih prava te vjerskih sloboda, b) humanitarnom i razvojnom pomoći i c) zaštitom okoline. Pored ove tri obuhvatne grupe, nevladine organizacije se bave i brojnim drugim aktivnostima koji ne moraju biti nužno povezane s navedenim ciljevima. Metode kojima se nevladine organizacije služe u svojem djelovanjem sežu od aktivne uključenosti u rješavanje problema koji su im od interesa, preko promatranja i obavještavanja javnosti o tim problemima, pa do lobiranja u centrima moći kako bi postigli promjene koje bi omogućile rješavanja problema. Ono što je bitno naglasiti jest da su interesi nevladinih organizacija odraz interesa i onih pojedinaca koji su izravno uključeni u njihov rad, ali prije svega su to interesi onih čije interese te organizacije štite. Tako na primjer nevladina organizacija koja se bavi zaštitom ljudskih prava ne štiti prava samo onih koji na neki način pripadaju toj organizaciji, već sviju onih čija su prava ugrožena.

No iako se možemo složiti da ciljevi koje nevladine organizacije promiču najčešće jako vrijedni i značajni, to ne znači da su nevladine organizacije kao oblik udruženja nužno "dobre" a niti "loše", kao što to primjećuje Lindblom (Lindblom 2005: 3). Kao i kod država koje mogu biti legitimne ili nelegitimne, slično razlikovanje potrebno nam je i u slučaju nevladinih organizacija, posebno ukoliko bi one trebale igrati ulogu prilikom odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti. Kriterij opravdanosti uključenja nevladinih organizacija u raspravu o načelima međunarodne pravednosti treba biti njihova *vjerodostojnost* u promicanju i ispunjavanju zacrtanih ciljeva koji ne smiju biti protivni načelima koja štite

ljudska prava kako njihovih članova tako i ostalih subjekata na koje njihovo djelovanje ima utjecaja (usp. O'Neill 2002). Uz to, nevladine organizacije trebaju funkcionirati na demokratskim osnovama, a njihovi predstavnici trebaju biti odgovorni svojim članovima. Samo one nevladine organizacije koje udovoljavaju uvjetima vjerodostojnosti i demokratičnosti mogu biti punopravni akteri međunarodnih odnosa.

Prijedlog da se nevladine organizacije konzultira prilikom odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti nije toliko radikalan koliko se možda može činiti na prvi pogled. Različite organizacije ove vrste inicirali su i bili aktivni sudionici u kreiranju brojnih međunarodnih konvencija i načela koja su sada sastavni dio međunarodnog prava. Tako je na primjer Međunarodni komitet Crvenog križa pokrenuo inicijativu koja je dovela do prihvaćena četiriju ženevskih konvencija 1949. i dvaju dodatnih protokola 1974, kojima se uređuju načela postupanja s ratnim zarobljenicima i civilima u okolnostima ratnih sukoba. Isto tako, šest nevladinih organizacija bile su inicijatori Konvencije o zabrani nagaznih mina koja je prihvaćena 1997. S druge strane, i međunarodno pravo priznaje organizacije koje spadaju u kategoriju nevladinih organizacija kao subjekte *sui generis* međunarodnog prava. Takve organizacije su primjerice Međunarodni komitet crvenog križa, Malteški red i Sveta Stolica (ne u smislu države Vatikan) koje posjeduju suverenost koju inače pripisujemo samo državama (Ove organizacije imaju status promatrača u generalnoj skupštini Ujedinjenih naroda, izdaju vlastite putovnice, a njihovi članovi djelomično su izuzeti iz jurisdikcije zakonodavstava država u kojima obavljaju službene zadaće). Ipak, dodatak "*sui generis*" označava da su takve organizacije izuzetak a ne pravilo u međunarodnom pravu (Lindblom 2005: 63).

Međuvladine organizacije

Međuvladine organizacije su vjerojatno najuočljiviji nedržavni akteri u međunarodnim odnosima. Ujedinjeni narodi, Europska Unija, NATO, Svjetska trgovačka organizacija ili Svjetska banka neke su od institucija bez kojih je teško zamisliti funkcioniranje suvremene međunarodne politike. Ovo organizacije svoje postojanje duguju sporazumima sklopljenim između vlada više država koje ih osnivaju kako bi olakšali međusobnu suradnju na raznim područjima kao što su sigurnost, ekonomija ili zaštita okoliša. Neke od njih, poput Ujedinjenih naroda ili Svjetska trgovačka organizacija, globalne su organizacije u čijem članstvu sudjeluju gotovo sve svjetske države. Druge, poput Europske Unije ili Udruženja zemalja jugoistočne Azije (ASEAN), regionalnog su karaktera.

Budući da je njihovo postojanje i djelovanje bitno uvjetovano odlukama i djelovanjem država, većina analitičara međunarodnih odnosa slaže se da se djelovanje međunarodnih organizacija može sagledati u prvom redu analiziranjem utjecaja koje pojedine njihove članice primjenjuju prilikom procesa odlučivanja (Jacobson 1984). Međutim, u novije vrijeme sve je izraženija pojava da tijela međuvladinih organizacija preuzimaju znatan dio ovlast koje su tradicionalno bile u domeni državne vlasti. S tim u vezi se često postavlja pitanje legitimacije s kojom te ove organizacije donose odluke kao i pitanje odgovornosti prema državljanima zemalja članica. Nedopustiva je pojava da države prebacujući ovlasti sa sebe na tijela međuvladinih organizacija, također prebacuju i odgovornost za postupke koje ta tijela poduzimaju.[62] Djelovanje međuvladinih organizacija treba na neki način biti opravdano i pojedincima koji žive unutar država članica organizacije kao i državama koje nisu članice

[62] Na unutarnjem planu vlade često prebacuju odgovornost za restriktivne ekonomske mjere koje poduzimaju pravdajući se pritiscima međunarodnih kreditnih institucija poput Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda.

organizacije. Ukratko, pitanja obveza koje države imaju u sustavima međuvladinih organizacija, ista su ona pitanja i problemi s kojima se susrećemo u raspravi o načelima međunarodne pravednosti. Dodatni element koji postavlja postojanje i djelovanje ovih aktera jest pitanje uređenja međusobnih odnosa međuvladinih organizacija i njihovih obveza prema drugim akterima međunarodne politike.

Multinacionalne korporacije

Posljednju kategoriju nedržavnih aktera u međunarodnim odnosima predstavljaju multinacionalne korporacije, to jest poslovna poduzeća koja imaju poslovne aktivnosti u više država. Za razliku od nevladinih organizacija koje su često jako glasni u proklamaciji svojih ciljeva i djelovanja, ali obično ograničeni s obzirom na raspoloživa sredstva da ostvare promjene, multinacionalne korporacije posjeduju značajnu financijsku i s njom povezanu političku moć koju često koriste kako bi u svoju korist oblikovali politiku na domaćoj i međunarodnoj razini. Osnovna razlika multinacionalnih korporacija u odnosu na ostale aktere leži u tome što su one privatno vlasništvo pojedinaca. Međutim, time što promiču privatne interesa koji se najčešće, ali ne isključivo, vide u ostvarivanju i povećanju dobiti, one izravno utječu na iznimno bitne segmente koji su od općeg interesa za društva u kojima djeluju, naročito na području gospodarstva i ekologije. Prigovor da multinacionalne korporacije ne mogu sudjelovati u procesu kojemu je cilj uspostaviti moralna načela zbog motivacije koja stoji iza njihove misije i djelovanja, prigovor je koji se može uputiti i državama ukoliko se pretpostavi da je njihova jedina motivacija nacionalni interes. Međutim, isto kao što države ne moraju uvijek djelovati isključivo s ciljem promicanje vlastitog nacionalnog interesa, što je pokazano u prvom dijelu rada, tako i multinacionalne korporacije, kao uostalom i manji

poslovni subjekti, pored legitimnog interesa za ostvarivanjem profita mogu djelovati i s ciljem ostvarivanja drugih interesa kao što su uspostava standarda ekološke zaštite ili prava radnika (O'Neill 2002: 192-93). Kriteriji za uključenje ove vrste aktera među sudionike koji promišljaju o načelima međunarodne pravednosti jesu društvena odgovornost i transparentnost u poslovanju (usp. Held 2002). Time što uzimaju u obzir i potrebe društva u kojemu djeluju, multinacionalne korporacije predstavljaju razložne djelatnike međunarodnih odnosa.

3.4.5. Proširenje načela međunarodne pravednosti na nedržavne aktere međunarodnih odnosa

Nedržavni akteri, svaki iz svojih razloga, složit će se oko istih načela oko kojih su se sporazumjeli predstavnici država u prvoj fazi odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti. Tako na primjer nedržavni akteri ne mogu razložno odbiti načelo koje ističe da su države slobodne i neovisne i da njihovu slobodu i neovisnost trebaju poštovati drugi akteri međunarodnih odnosa. U skladu s ovim načelom nedržavni akteri se obvezuju da će se suzdržati od svih djelovanja koja mogla ugroziti slobodu i neovisnost kako država tako i drugih aktera međunarodnih odnosa.[63] S druge strane države se također obvezuju da se neće narušavati slobodu i neovisnost djelovanja ostalih aktera međunarodnih odnosa. Uvažavanje ovoga načela od strane svih aktera posebno je važno kako bi se spriječile pojave kada moćne korporacije svojim ekonomskim ponašanjem ugrožavaju stabilnost pojedinih država[64], ali i

[63] Ovo načelo vrijedi i za međuvladine organizacije koje po svojoj prirodi preuzimaju od država preuzimaju neke od njenih ovlasti. To međutim ne predstavlja oblik ograničavanja slobode i neovisnosti države budući da se pretpostavlja da su države vlastitom voljom i bez pritisaka prenijele dio svoje suverenosti na međuvladinu organizaciju.

[64] Brojni autori slažu se da su multinacionalne korporacije i investicijski fondovi za posljedicu imali veliki gospodarski krah istočnoazijskih tržišta 1997. što je predstavljalo značajno miješanje u slobodu i neovisnost istočnoazijskih država (usp. Hoogvelt 2001).

kada se države miješaju u rad nevladinih organizacija te ih pokušavaju instrumentalizirati radi promicanja vlastitih ciljeva.

Sloboda i neovisnost nedržavnih aktera razlikuje se od slobode i neovisnosti koje imaju države. Tako su na primjer multinacionalne korporacije slobodne u smislu da mogu slobodno djelovati u skladu s postojećim zakonima legitimnih država. Neovisnost je posebno važna za nevladine organizacije. Kao što njihovo ime kaže, njihovo postojanje i djelovanje ne smije biti vezano s politikom ili pod utjecajem bilo koje države. Vjerodostojnost ovih organizacija ovisi od toga da budu nepristrane i izvan političkih utjecaja država. Najčešći način na koji države pokušavaju utjecati na rad nevladinih organizacija jest pružanje financijske pomoći uvjetovane promicanjem ciljeva koji odgovaraju politici vlade. Da bi osigurale neovisnost u djelovanju neke nevladine organizacije, poput Amnesty Internationala, ne prihvaćaju financiranje od strane država. U slučajevima organizacija koje prihvaćaju državno financiranje, to financiranje mora biti transparentno i bez miješanja u rad organizacije.

Neka od načela, poput načela koje jamči pravo na samoobranu i načela koje postavlja ograničenja u načinima dopustivog vođenja rata, primjenjivat će se samo na države i na međudržavne organizacije, budući da jedino one imaju legitimno pravo na primjenu sile. Druga načela, popust načela pomaganja opterećenim društvima, tiču se svih aktera međunarodnih, iako je razumljivo očekivati da će u tome značajniju ulogu imati oni akteri koji posjeduju veću ekonomsku moć. Pitanjima vezana uz distributivnu pravednost detaljno ćemo razmotriti u idućem dijelu rada.

Najbitniji aspekt druge faze odlučivanja o načelima međunarodne pravednosti jest da samo sada dobili potpuni prikaz ljudskih prava. Za razliku od prve faze u kojoj su, slično kao i kod Rawlsa, ljudska prava bila odraz interesa država za mirom i stabilnošću međunarodnog poretka, ona u drugoj fazi dobivaju i svoje osnovno značenje prema kojemu su ljudska prava

posebno važni instrumenti zaštite pojedinaca zbog njih samih. Ona ne daju samo državama pravo da jedne od drugih traže poštivanje ljudskih prava, već, što je puno važnije, ona omogućavaju da i pojedinci sami mogu postavljati takve zahtjeve na koje se država ne smije oglušiti. Ljudska prava sadržana u načelima međunarodne političke pravednosti su prava koja pripadaju u sferu političke moralnosti. Njih su dužne poštivati prije svega države u kojoj pojedinci žive, ali također i svi drugi akteri međunarodnih odnosa. U slučajevima kada država zakaže sa zaštitom ljudskih prava, drugi akteri su dužni pomoći da se ta zaštita uspostavi.

Budući da su u Rawlsovom izvornom položaju o sadržaju načela međunarodne pravednosti i o ljudskim pravima koje su narodi dužni poštovati odlučivali samo liberalni i pristojni narodi, kritičari su postavili pitanje imaju li ljudska prava u Rawlsovoj teoriji univerzalnu primjenu (usp. npr. Jones 1996, Beitz 2000). Budući da odmetničke države, opterećena društva i dobrohotni apsolutizmi nisu stranke sporazuma njih ne veže sklopljeni sporazum oko načela, te ostaje nejasno kako su i jesu li uopće članovima tih naroda zajamčena temeljna ljudska prava. Kao što Pogge primjećuje, i sam Rawls priznaje da bi predstavnici dobro uređenih naroda izabrali "odredbe koje osiguravaju ... zadovoljenje svih osnovni potreba stanovništva *u svim razložnim (i pristojnim) društvima*" (Rawls 1999 [2004], kurziv dodan u Pogge 2006: 211). K tomu, prihvaćajući načelo koje nalaže narodima da su dužni pomoći narodima koji žive u nepovoljnim okolnostima, Rawls ograničava tu pomoć samo na opterećene narode, izostavljajući ostale oblike naroda koji nisu dobro uređeni. Uvodeći nedržavne aktere u proces odlučivanja o načelima pravednosti u neidealnim okolnostima, kontraktualizam osigurava da načela pravednosti uzmu u obzir i temeljne potrebe onih koji su izostavljeni iz primjene Rawlsova prava naroda. U procesu odlučivanja o načelima pravednosti nedržavni akteri kao što su primjerice različite nevladine organizacije predstavljaju interese onih pojedinaca koji žive u nelegitimnim državama koje ne mogu biti uključene u taj proces upravo zato što legitimnost države ovisi o zaštiti interesa njenih

građana.

Ljudska prava koja svi akteri međunarodnih odnosa moraju poštovati možemo svrstati u pet kategorija:

1. Pravo na sigurnost: pravo na život, slobodu od ropstva i zabrana mučenja.
2. Ekonomska prava: prava na dostatnu količinu hrane, pitke vode, na siguran životni okoliš i temeljnu zdravstvenu zaštitu, obrazovanje i pravo na vlasništvo.
3. Građanska prava: sloboda savjesti, sloboda vjeroispovijesti i sloboda promijene vjeroispovijesti, sloboda kretanja, udruživanja, govora i izražavanja, jednakost spolova, te pravo emigriranja.
4. Politička prava: pravo na sudjelovanje u političkim procesima, pravo da se bira i bude biran/a na političke položaje, sloboda političkog udruživanja i izražavanja.
5. Zakonska prava: pravo na formalnu jednakost pred zakonom i pravično suđenje.

Budući da su to moralna prava ona moraju posjedovati određeni stupanj apstraktnosti, kako bi se mogla primjenjivati na širok spektar situacija kojim obiluju međunarodni odnosi. Konkretna specifikacija ljudskih prava koje pojedinci uživaju, zajedno s mehanizmima njihove zaštite, ovisit će o zakonodavstvima država u kojima žive. Vrlo je vjerojatno da će se zakonska rješenja razlikovati zavisno od mjesta i vremena u kojemu se donose, a te razlike su uvjetovane specifičnostima u izazovima s kojima se susreće pojedine države. Važno je napomenuti da ovdje iznesena ljudska prava imaju za cilj da postave *minimalne* standarde koje su države i ostali međunarodni akteri dužni osigurati pojedincima (usp. Nickel 1987: 96). Ona ne predstavljaju opis kako bi posve pravedna država trebala izgledati, već samo razinu ispod koje ne bi smjela pasti.

Ljudska prava predstavljaju standarde prema kojima trebaju težiti i prema kojima se ocjenjuju svi akteri međunarodnih odnosa. O njihovom ispunjavanju ovisi: a) legitimnost političkih institucija i pravnog poretka država i međuvladinih organizacija; b) vjerodostojnost nevladinih organizacija i c) odgovornost multinacionalnih korporacija. Druga funkcija ljudskih prava u međunarodnim odnosima jest da odrede standarde za legitimnu uporabu sile. Države i drugi međunarodni akteri koji ne ispunjavaju obvezu poštivanja ljudskih prava podložni su raznim oblicima intervencija od strane drugih aktera međunarodnih odnosa, a te intervencije mogu uključivati primjenu diplomatskih i gospodarskih sankcija, a u posebno teškim slučajevima i upotrebu vojne sile. Upotreba vojne sile protiv država koje provode teške povrede temeljnih ljudskih prava, tzv. humanitarna intervencija, posebno je osjetljivo pitanje. U skladu s tradicijom *ius ad bellum*, vojna je intervencija opravdana samo ako ima pravedan uzrok, a uz to udovoljava trima dodatnim uvjetima: i) može se razložno vjerovati da će biti uspješna, ii) da je zadnje raspoloživo sredstvo i iii) mora biti proporcionalna, u smislu da ne smije dovesti do veće nepravdu od nepravde zbog koje je pokrenuta (Moellendorf 2005: 118-120). Pored intervencija koje su usmjerene na kažnjavanje nepoštivanja ljudskih prava, značajnu ulogu trebaju imati i intervencije kojima je cilj pomoći državama kako bi se stvorili povoljni uvjeti za poštivanje ljudskih prava, te javna kritika koju ne moraju nužno pratiti drugi oblici sankcija.[65] U sredstva koja međunarodnim akterima, ali i pojedincima, stoje na raspolaganju, a koja ne uključuju prisile ili je prisila nije jako izražena, Nickel ubraja djelovanja kao što su "podizanje svijesti, nagovaranje, promoviranje normi, kritika, posramljivanje, postavljanje uvjeta za puno prihvaćanje [u međunarodnu zajednicu], posredovanje i pregovaranje" (Nickel 2006: 273). Kao što smo već istaknuli ova vrsta

[65] O važnosti uloge koju javna kritika (tzv. *jawboning*) ima u promicanju ljudskih prava u međunarodnim odnosima vidi Nickel (2006: 271-274). Nickel smatra da bi Rawls odbacio ovakav oblik intervencije u slučajevima nepoštivanja ljudskih prava koja nisu na njegovom popisu prava, smatrajući je izrazom netolerancije prema pristojnim državama.

djelovanja naročito je prikladna u postupanju prema državama koje posjeduju minimalnu političku legitimnosti.

Ljudska prava služe također i kao kriterij sankcioniranja onih multinacionalnih korporacija koje ih svojim djelovanjem krše. Poznati mehanizam u slučajevima kada korporacije primjerice ne osiguravaju sigurne radne uvjete za svoje radnike jest kazneno gonjenje odgovornih osoba iz uprave korporacije. Iako je ovo najučinkovitiji način da se prisili korporaciju pruži radnicima sigurnost na radu, te se mjere primjenjuje na nacionalnoj razini, što u brojnim slučajevima nije dovoljno budući da neke od države u kojima te kompanije djeluju nemaju institucionalnu sposobnost da to provedu ili nisu volje to učiniti jer su previše ovisne od ekonomske koristi koje dobivaju od takvih kompanija. U takvim slučajevima često je jedini način da se korporacije prisili da poštuju ljudska prava radnika jest bojkot proizvoda i usluga te korporacije u drugim zemljama u kojima ona posluje. Trenutno su ovakve vrste bojkota prvenstveno posljedica djelovanja nevladinih organizacija na podizanju svijesti potrošača, no načela međunarodne pravednosti zahtijevaju da im se priključe i ostali akteri međunarodnih odnosa. Jedan od načina da se to ostvari jest uspostava međunarodnih agencija koje bi provodile licenciranje korporacija koje u svom radu poštuju ljudska prava radnika osiguravajući im primjerene radne uvjete i pravičnu naknadu za rad (usp. Jaffee 2007). Pored obveza koje imaju prema vlastitim radnicima, multinacionalne kompanije imaju i obveze prema zajednici u kojoj djeluju. Te se obveze prije svega očituju u poštivanju lokalnih zakona i najviših ekoloških standarda.

Ovo je samo jedan dio uloga koje ljudska prava igraju u međunarodnim odnosima, a koji nije prisutan u Rawlsovom prikazu uloge ljudskih prava prema kojem ona samo "ograničavaju opravdane razloge za rat i njegovo vođenje, te određuju ograničenja unutarnje autonomije" (Rawls 2004 [1999]: 93). Najvažniji dio jest njihova uloga u zaštiti interesa pojedinaca, a na što s pravom upozorava većina teoretičara ljudskih prava (usp. npr. Nickel

1987, Shue 1996 [1980], Sen 1999). Osiguravanje fizičke, materijalne i pravne sigurnosti, primjerenog društvenog položaja i uloge u društvu te osnovnih sloboda predstavljaju temeljne interese svakog pojedinca koji se odražavaju u zahtjevu za poštivanjem temeljnih ljudskih prava. Budući da su ovi interesi zajednički svim ljudima, ljudska prava su univerzalna i predstavljaju neutralnu točku oko koje je moguće postići suglasnost inače suprotstavljenih ideoloških, kulturnih i ekonomskih tradicija (Scanlon 1979 [2006]).

Ljudska prava koja su navedena ovdje i koja leže u temelju načela međunarodne pravednosti nisu i jedina prava koja postoje. Sadržaj navedenih prava uvjetovan je posebnom ulogom i okolnostima za koje su ona predviđena, a to su međunarodni odnosi. Popis ljudskih prava u koji pojedinci mogu zahtijevati od domaćih državnih institucija može biti i širi, a prava mogu imati i dodatne uloge pored onih koje su ovdje navedeni. Dok smo na ljudska prava u kontekstu međunarodne pravednosti gledali prvenstveno kao na važne instrumente koji štite *interese* pojedinaca, a onda neizravno i država, na ljudska prava unutar države može se gledati prvenstveno kao na instrumente koji jamče osobnu *autonomiju* svakoga pojedinca. No ništa nas ne sprječava da smatramo da je zadaća ljudskih prava i da osigurava interese pojedinaca kao i to da pojedincima omogući kontrolu nad vlastitim životima. "Interesna" strana ljudskih prava prikladnija je u kontekstu međunarodnih odnosa gdje kod nekih država postoji uvjerenje da je autonomija zapadnjačka vrijednost, no važno je imati na umu da se ove dvije karakteristike ljudskih prava uzajamno ne isključuju (usp. Nickel 1987: 22-23).

Valja još istaknuti da u osiguravanju ljudskih prava vrijedi načelo supsidijarnosti prema kojemu odgovornost za izvršavanje dužnosti ili rješavanje problema unutar većih sustava leži ponajprije na sastavnicama tog sustava. Tek ukoliko sama sastavnica nije u mogućnosti to izvršiti, zadaća prelazi na višu razinu ili na druge sastavnice.[66] U našem konkretnom slučaju dužnost da stanovništvu osigura temeljna ljudska prava leži na državi čiji

[66] O načelu supsidijarnosti kao o jednom o temeljnih načela pravednosti vidi Finnis 1980: 147-148.

su to građani. Tek ukoliko država to odbija učiniti ili zbog nekih objektivnih razloga nije u stanju učinili dužnost prelazi na druge aktere međunarodnih odnosa.

3.5. Zaključak

Nakon što smo u prethodnom dijelu rasprave pokazali da je normativna teorija međunarodnih odnosa moguća zadaća je ovoga dijela rasprave bila utvrditi što je sadržaj te teorije te na kojim temeljima ona počiva. Kontraktualizam u međunarodnim odnosima koji smo zastupali u ovom poglavlju polazi od intuitivno privlačne ideje moralnog kontraktualizma da su djelatnici motivirani postupati na temelju načela koje mogu opravdati drugima. Jednako kao što bi se pojedinci u svojim djelovanjima trebali voditi načelima koji drugi ne bi mogli razložno odbaciti tako se i države u međunarodnim odnosima trebaju voditi načelima koje druge države ne mogu razložno odbaciti. Ovakvo shvaćanje naravi međunarodnih odnosa pruža temelj za sadržajniju teoriju normativnih odnosa na međunarodnoj razini. U uvodu smo preliminarno odbacili tvrdnju moralnih minimalista prema kojima je jedini cilj normativne teorije na području međunarodnih odnosa uspostava mira i stabilnosti. Jedan od glavnih pokazatelja da su međunarodni odnosi prostor na kojemu je moguće primjeniti snažniju normativnu teoriju od one koja teži isključivo umanjiti ili eliminirati mogućnost ratnih sukoba jest sve raširenija kultura ljudskih prava koja ima dugu tradiciju a posebno se snažno počela razvijati u drugoj polovini dvadesetog stoljeća. Da bismo utvrdili sadržaj te bogatije normativne teorije međunarodnih odnosa razmotrili smo mogućnosti primjene različitih verzija teorije društvenog ugovora na međunarodnoj razini. Tradicionalne ugovorne teorije koje pravednost temelje na ideji suradnje kao uzajamne koristi pokazale su se kao nedostatne da bi na primjeren način odgovorile na izazove koje postavljaju problemi s kojima se susrećemo na međunarodnoj razini. Postojanje velikih razlika u veličini, moći i bogatstvu

između država dovodi do toga da načela koja su rezultat ovog pristupa pravednosti budu odraz tih razlika. Ta načela isključuju ili stavljaju u nepovoljan položaj one najslabije, iako nam naše najdublje moralne intuicije govore da se načela pravednosti moraju pravično primjenjivati i na njih.

Rawlsova široko prihvaćena ideja da su načela pravednosti ishod procedure odlučivanja stranaka u pravičnim uvjetima koji oblikovani u izvornom položaju pod velom neznanja uklanja nedostatke prije spomenutih teorija. Vrlina Rawlsove ideja "pravednosti kao pravičnosti" kada se primjeni na međunarodne odnose ogleda se u tome da daje plauzibilno objašnjenje većine tradicionalnih načela međunarodnog prava koje se tiče dužnosti država u međunarodnim odnosima. Međutim, s novijim razvojem međunarodnih odnosa primjetno je opadanje uloge država i jačanje drugih nedržavnih aktera o oblikovanju političke, kulturne i gospodarske slike svijeta. Budući da je Rawls svu pozornost u međunarodnim odnosima posvetio odnosima između naroda, ostalo je neodgovoreno kakve moralne dužnosti imaju ostali akteri međunarodnih odnosa. Kontraktualistički pristup omogućuje da se u razmatranje o načelima međunarodne pravednosti pored država uključe i drugi akteri međunarodnih odnosa. Iako odgovornost za uspostavu pravednih institucija i dalje najviše leži na državama kao najmoćnijim akterima međunarodnih odnosa, uloga nedržavnih aktera je od posebne važnosti u situacijama kada neke države zbog različitih razloga nisu u stanju iznijeti svoj teret odgovornosti. Uključivanje nedržavnih aktera u raspravu o načelima međunarodne pravednosti ima i dodatnu vrijednost u tome što se time otvaraju i dodatne perspektive onih skupina i dijelova stanovništva čiji interesi i potrebe nisu uvijek najadekvatnije reprezentirane u od strane država kojima te skupine pripadaju. Stoga načela neidealne teorije koja su plod procesa u kojem se načela oblikuju uzimajući u obzir kako stajališta država tako i drugih, nedržavnih aktera daju realističan odgovor na pitanje što smo jedni drugima dužni u međunarodnim odnosima.

Nosivi element kontraktualističke teorije međunarodne pravednosti predstavlja ideja temeljnih ljudskih prava. Iz tog je razloga ljudskim pravima posvećen značajan dio prethodne rasprave. Iako smatramo da se ljudska prava kao moralna prava pojedinaca mogu utemeljiti na kontraktualističkim osnovama, ovdje nam nije bio cilj ponuditi utemeljenje teorije ljudskih prava. Naše je polazište bilo odgovoriti na pitanje kakve dužnost prema drugim državama imaju države koje u svojemu unutarnjem uređenju priznaju i poštuju ljudska prava vlastitih građana. Odgovor na to pitanje u skladu je sa zaključkom do kojeg smo došli razmatrajući stajalište političkog realizma u prethodnom dijelu ovoga rada. Naime, potvrdilo se da nije moguće konzistentno zastupati politiku koja priznaje temeljna prava vlastitih građana a niječe ista ta prava građanima drugih država. Ideja o univerzalnosti temeljnih ljudskih prava dobiva svoj pravi smisao upravo u kontekstu međunarodnih odnosa. Istaknuli smo također važnost uloge ljudskih prava kao jamstava koja osiguravaju temeljne interese svakoga pojedinca. Po tome što u krajnjoj liniji stavlja pojedinca u centar svoga interesa na ovdje izloženu kontraktualističku teoriju međunarodne pravednosti može gledati kao na jedan oblik kozmopolitske teorije.[67] Pristajući uz temeljne postavke kozmopolitizma ova teorija uvažava postojanje posebnih prava i obveza koje izviru iz pripadanja zajedničkom institucionalnom okviru države utemeljene na načelima pravednosti, ostavljajući istovremeno prostora i dajući poticaj da se pravedne institucije oformljavaju i na međunarodnoj i globalnoj razini. Put prema uspostavi pravedne međunarodne i globalne strukture dugotrajan je i spor proces, jednako kao i put prema uspostavi pravednih institucija unutar države. Imajući to u vidu kontraktualizam jamči svim društvima čiji minimalni legitimitet počiva na poštivanju užeg skupa temeljnih ljudskih prava neometan društveni i kulturni razvoj koji bi im omogućio

[67] Thomas Pogge iznosi tri karakteristike koje dijele sve kozmopolitske teorije: Prvo, *individualizam*: krajnji predmet interesa su ljudska bića, ili osobe ... Drugo, *univerzalnost*: status krajnjeg predmeta interesa pridaje se jednako svakom živućem ljudskom biću, ... Treće, *općenitost*: ovaj posebni status ima globalnu primjenu." (Pogge 1993: 48-49).

razvijanje institucija koje bi bile posve u skladu sa zahtjevima međunarodnih načela pravednosti. Ista ta načela postavljaju obvezu svim akterima međunarodnih odnosa obvezu da pomognu takvim državama da uspostave pravedne institucije. U poglavlju koje slijedi detaljnije ćemo razmotriti načelo koje države i druge aktere međunarodnih odnosa obvezuje da pruže pomoć državama koje nisu u stanju uspostaviti pravedne institucije.

4.

MEĐUNARODNA

DISTRIBUTIVNA PRAVEDNOST

4.1. Uvod

Jedan od najozbiljnijih izazova s kojima se susreće filozofska rasprava o normativnom uređenju međunarodnih odnosa tiče se raspodjele materijalnih dobara na međunarodnoj razini. Raspodjela prije svega materijalnih dobara ali i položaja koji pružaju mogućnost da se materijalna dobra steknu predmet je intenzivne rasprave unutar političke filozofije. Kao i u drugim područjima političke filozofije i na području rasprava o distributivnoj pravednosti postoji cijeli niz dobro razrađenih teorija o tome što pravednost nalaže u raspodjeli dobara i položaja. Unatoč brojnim razlikama između pojedinih teorija, sve donedavno one su dijelile zajedničku pretpostavku prema kojoj je i ono *što* se distribuira – bez obzira bili to resursi, primarna dobra, blagostanje, sposobnosti ili mogućnosti – i oni *kojima* se distribuira, nalaze unutar istog društva. Štoviše, John Rawls u uvodnom dijelu svoje prve knjige o pravednosti polazi od pretpostavke da je društvo "zatvoren sustav izoliran od drugih društava" (Rawls 1971 [1999]: 7). Stoga je opravdanje distributivnih načela pravednosti i institucija koje su utemeljene na njima bilo orijentirano isključivo na članove društva, pri čemu se pretpostavlja da članstvo u društvu počinje rođenjem, a prestaje smrću pojedinca (Rawls 1993 [2000]: 10). Međutim, ideja o društvu kao "zatvorenom sustavu suradnje" teorijsko je pojednostavnjenje koje je u suvremenom, sve povezanijem i međuovisnijem svijetu sve teže braniti, ako je to ikada i bilo moguće (izuzetak bi bile vjerojatno prapovijesne plemenske zajednice koje nisu imale međusobne kontakte). U zadnjih nekoliko desetljeća unutar političke filozofije prevladava stav prema kojemu, da bismo mogli utvrditi je li to društvo u potpunosti pravedno, potrebno je ustanoviti koje obveze pravednosti postoje ne samo unutar tog društva nego i koje obveze to društvo ima prema drugim društvima.

U slučaju distributivne pravednosti na međunarodnoj razini moguće je zauzeti jedan

od tri opća pristupa. Prema prvom, skeptičkom pristupu – koji je najbliže shvaćanjima političkog realizma što smo ga razmatrali u prvom dijelu – obveze distributivne pravednosti postoje isključivo na državnoj razini. Jedini oblik distribucije sredstava izvan granica države jest humanitarna pomoć, no i na nju se često gleda kao na produžetak vanjske politike određene države. Tako je na primjer za Morgenthaua pomoć inozemstvu samo jedan od načina na koji država može promicati i ostvarivati vlastite nacionalne interese, naročito u slučajevima kada se ti interesi ne mogu promicati na druge načine, primjerice uz pomoć vojske. Ekonomska je pomoć samo jedno od "oružja u političkoj riznici naoružanja države" (Morgenthau 1962: 309). Budući da smo u prvom dijelu već razmotrili i odbacili ideju da se vanjska politika države treba voditi isključivo na temelju nacionalnog interesa, ovo stajalište u nastavku nećemo razmatrati. Pored političkog realizma isključiv stav o distributivnoj pravednosti na međunarodnoj razini zauzima i desni libertarijanizam koji pretpostavlja da su i unutar države distributivne obveze minimalne i ograničene samo na potrebe osiguranja sigurnosti i zaštite građana koje pruža minimalna država (usp. Nozick 1974 [2003]). Budući da je potrebna razina sigurnosti i zaštite uspostavljena na državnoj razini, za libertarijance ne postoji potreba za distribucijom sredstava koja bi prelazila granice država. Jedine distributivne obveze koje libertarijanci priznaju, bilo na globalnoj, bilo na domaćoj razini, tiču se preraspodjele dobara koja su stečena na nelegitiman način kršenjem negativne dužnosti koja zabranjuje činiti štetu drugima.[68] Kasnije ćemo razmotriti Poggeov pristup međunarodnoj pravednosti koji je utemeljen na ispunjavanju negativnih dužnosti.

Kozmopolitizam je drugi opći pristup u pogledu distributivne pravednosti a njegovi zastupnici smatraju da obveze distributivne pravednosti postoje i na međunarodnoj razini te

[68] Za razliku od desnih libertarijanaca koji ne priznaju obveze distributivne pravednosti, lijevi libertarijanci ukazuju da su te obveze prilično zahtjevne i na domaćoj i na globalnoj razini (usp. npr. Steiner 1994, Otsuka 2003).

da su te obveze po prilici jednako snažne kao i one na domaćoj razini. Kao i u slučaju prethodnog općeg pristupa ovoj problematici i ovdje se susrećemo s cijelim nizom teorija koje na različitim polazištima temelje distributivne obveze na međunarodnoj razini. Više pozornosti posvetit ćemo utilitarističkom utemeljenju te pokušaju da se Rawlsovo načelo razlike protegne na međunarodnu razinu. Prije no što pređemo na razmatranje kozmopolitskog pristupa međunarodnoj distributivnoj pravednosti, razmotrit ćemo pristup prema kojemu obveze distributivne pravednosti postoje i na međunarodnoj razini ali te obveze nisu jednake onima na domaćoj razini. To je ujedno i pristup koji prihvaća kontraktualizam u međunarodnim odnosima čiji smo nacrt izložili u prethodnom dijelu rasprave, a koji ćemo u nastavku detaljnije izložiti. Treba napomenuti da nam ovdje nije cilj ponuditi potpun pregled rasprava o međunarodnoj distributivnoj pravednosti.[69] S obzirom na opseg rasprava i cijeli niz različitih teorija koje su prisutne na pozornici, takav pokušaj bi zahtijevao puno više prostora. Ovdje nam je cilj izložiti jedno kontraktualističko stajalište o distributivnoj pravednosti te ukazati na njegove prednosti u odnosu na glavne konkurentske teorije.

4.2. Dužnost pomoći i distributivna pravednost

Kao što smo u prethodnom dijelu raspravu o načelima međunarodne pravednosti podijelili na njen idealni i neidealni dio, na isti način ćemo postupiti i u raspravi o načelima koja se tiču distributivne pravednosti. U prvom dijelu razmotrit ćemo što su države dužne jedne drugima u okvirima idealne teorije kad se pretpostavlja da se sve države pridržavaju načela pravednosti. Kao i Rawls u svojem pravu naroda, ovdje ćemo braniti tezu da se distributivne dužnost na međunarodnoj razini sastoje u izvršavanju dužnosti pomoći koja je potrebna da se uspostave i

[69] Najobuhvatnija rasprava o distributivnoj pravednosti na međunarodnoj razini je Jones (1999). Korisni i informativni pregledi rasprava mogu se naći u Caney (2001) i Parijs (2007).

održavaju legitimne društvene i političke institucije. Budući da u okvirima idealne teorije vrijedi pretpostavka da se sve države pridržavaju načela međunarodne pravednosti, u takvim okolnostima dužnost pomoći imat će ograničenu primjenu. Dužnost pomoći se prije svega primjenjuje u okolnostima kada se ne može očekivati da države zbog raznih prirodnih ili društvenih uzroka pridržavaju odredaba načela međunarodne pravednosti. Što točno dužnost pomoći zahtijeva u okvirima neidelane teorije nije stvar samo država već i drugih nedržavnih aktera koji imaju važno mjesto u izvršavanju te dužnosti.

4.2.1. Dužnost pomoći u idealnoj teoriji

Osnovno polazište naše rasprave o normativnom uređenju međunarodnih odnosa u idealnim okolnostima bio je kontraktualistički stav da se međunarodni odnosi trebaju urediti na načelima koje nijedna legitimna država ne bi mogla razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum. U svjetlu ovog općeg pristupa problemu međunarodnih odnosa tvrdili smo da bi se države suglasile oko sličnih načela koja bi bila izabrana u Rawlsovom izvornom položaju. Najvažniji odmak od Rawlsovih osam načela tiče se revidiranja šestog načela koje od država izričito traži da poštuju temeljna ljudska prava. Tvrdili smo da legitimne države ne bi mogle razložno odbaciti načelo koje zahtijeva poštivanje šireg popisa ljudskih prava od onog koji iznosi Rawls, a koji pored ostalih prava uključuje i demokratska prava, prava na potpunu slobodu savjesti i slobodu od diskriminacije. Načelo koje pokriva obveze distributivne pravednosti na međunarodnoj razini oko kojega bi se države suglasile glasi:

MDN Države imaju dužnost pomagati drugim državama koje se nalaze u nepovoljnim uvjetima, a koji ih sprječavaju da imaju legitiman politički i društveni poredak.

Prije no što izložimo argumentaciju koja stoji u podlozi usvajanja ovakvog načela međunarodne distributivne pravednosti treba napomenuti da se ovo načelo u dvije pojedinosti razlikuje od paralelnog Rawlsova načela.[70] Prva razlika tiče se termina kojim je označen nositelj distributivne dužnosti. Dok su kod Rawlsa nositelji dužnosti bili narodi, ovdje je riječ o državama. Kao i u ranijim dijelovima rasprave, termin država – upotrijebljen u svom standardnom značenju – odabran je kako bi se izbjegli mogući nesporazumi, budući da je termin narod najčešće rezerviran za etničku grupaciju koja može ali ne mora biti organizirana u instituciji države. Bez obzira na ovu terminološku razliku, države o kojima je ovdje riječ dijele s Rawlsovim narodima dvije zajedničke osobine: u vanjskim poslovima vode miroljubivu politiku, a u unutarnjim poštuju temeljna ljudska prava. Druga razlika odnosi se na cilj koje načelo ima postići. Za razliku od Rawlsova načela dužnosti pomoći koje za cilj ima uspostavu pravednog ili pristojnog političkog i društvenog poretka, međunarodno distributivno načelo koje ovdje zastupamo ima za cilj uspostavu *legitimnog* političkog i društvenog poretka, pri čemu se kao legitiman politički i društveni poredak shvaća onaj poredak koji svojim građanima jamči temeljna ljudska prava i slobode, uključujući i socijalni minimum, te jednakost mogućnosti. Dopuštajući mogućnost da je cilj dužnosti pomoći uspostava pravednog *ili* pristojnog poretka, Rawls zapravo dopušta da narodi sami odluče da li će ispuniti zahtjevniju dužnost uspostave pravednog ili manje zahtjevnu dužnost uspostave pristojnog poretka.[71] Nasuprot tome, međunarodno distributivno načelo inzistira na zahtjevnijoj dužnosti uspostave legitimnog političkog i društvenog poretka. Veća zahtjevnost

---

[70] Podsjetimo se da Rawlsova formulacija načela glasi: "Narodi imaju dužnost pomagati drugim narodima koji žive u nepovoljnim uvjetima, a koji ih sprječavaju da imaju pravedan ili pristojan politički i društveni poredak" (Rawls 1999 [2004]: 48**,** usp. i str. 129).

[71] Zanimljivo je da u neidealnom dijelu svoje teorije Rawls kao cilj dužnosti pomoći navodi samo uspostavu *pravednih* političkih institucija (usp. Rawls 1999 [2004], § 16.3).

legitimnog poretka od onog pristojnog očituje se u tome što legitiman politički poredak uključuje širi krug ljudskih prava i sloboda no što je to slučaj u pristojnim društvima.

Interesi na temelju kojih predstavnici država odlučuju o načelu distributivne pravednosti su kao i u pogledu ostalih načela interesi vezani uz sigurnost teritorija i stanovništva države, državnu neovisnost, očuvanje društvenih i političkih institucija te promicanju dobrobiti njenih građana. S obzirom na svijest da ovi interesi mogu biti ugroženi djelovanjem raznih prirodnih i društvenih faktora s kojima se države same ne mogu pojedinačno nositi, predstavnici država bi mogli razložno odbiti svaki skup načela koji ne uključuje i načelo koje postavlja dužnost pomoći državama koje se nađu u okolnostima u kojima su ugroženi njihovi temeljni interesi. Jedan od razloga zašto bi predstavnici država mogli razložno odbiti neka zahtjevnija načela distributivne pravednosti (npr. globalno načelo razlike ili načelo redistribucije resursa) leže prije svega u interesu država da sačuvaju autonomiju u odlučivanju o vlastitim društvenim i ekonomskim pitanjima. U odsječku 4.3. izložiti ćemo prijedloge nekih od zahtjevnijih načela distributivne pravednosti i razmotriti zašto ona nisu primjerena kao načela međunarodne distributivne pravednosti.

Važno je napomenuti da se dužnost pomoći ovdje ne treba shvatiti u smislu Kantove nesavršene dužnosti milosrđa (Kant 4: 430 u Talanga 2001: 91). Hoće li neka država pružiti pomoć drugoj državi kojoj je potrebna nije stvar njene dobre volje, već je to stvar pravednosti koju je ona *dužna* učiniti, naravno pod pretpostavkom da je u mogućnosti to učini bez da ugrozi pravednost vlastitog društvenog i političkog poretka. Države koje odbijaju ispuniti dužnosti pravednosti riskiraju da budu podvrgnute sankcijama ostalih država. U svrhu lakšeg organiziranja i koordiniranja pružanja pomoći države mogu uspostaviti posebne međunarodne organizacije koje bi provodile i nadgledale sakupljanje i distribuiranje pomoći. U sklopu tih međunarodnih organizacija države bi trebale izdvajati određena sredstva kako bi se osigurale pričuve namijenjene za pravovremeno pružanje pomoć državama kojima bi ta pomoć bila

potrebna.

Uspostavom legitimnog političkog i društvenog poretka međunarodna dužnost pomoći može prestati. Daljnje distributivne obveze unutar društva prepuštene su institucijama samog tog društva. Na samom je društvu da odredi točan obrazac po kojemu bi se trebali distribuirati tereti i koristi koje društvo ostvaruje od ekonomske suradnje kako na domaćoj tako i na međunarodnoj razini. Sa stajališta međunarodne pravednosti bitno je da taj obrazac poštuje temeljna ljudska prava time što svim članovima društva osigurava socijalni minimum, zaštitu temeljnih prava i sloboda i jednakost mogućnosti. I u okolnostima kada sve države imaju uspostavljene legitimne društvene i političke poretke, to ne mora značiti da je razina njihovog bogatstva i ekonomskog razvitka jednaka. S obzirom na ovu činjenicu dužnost pomoći nije egalitarno distributivno načelo. Sa stajališta međunarodne pravednosti ove razlike u jednakosti između država ne predstavljaju problem.

Najčešći prigovor koji kritičari upućuju paralelnoj dužnosti pomoći kako ju je Rawls formulirao, a koji bi se mogao uputiti i dužnosti pomoći koju ovdje zastupamo, ukazuje na slabosti teorije koja se oslanja isključivo na dužnost pomoći kao na jedino distributivno načelo na međunarodnoj razini. Jedan od autora koji najjasnije zastupa Thomas Pogge (1994: 212, 2001a, 2001b: 250-252, usp. i Buchanan 2000). Priznajući važnost dužnosti pomoći u zaštiti i osiguranju socijalnog minimuma u ugroženim državama, Pogge ukazuje na njenu neadekvatnost da se nosi s problemima koji izviru unutar ekonomskih odnosa zemalja s različitim stupnjem razvijenosti i ekonomske moći:

> Ako bogata i moćna društva nametnu iskrivljen globalni ekonomski poredak koji sprječava ekonomski rast siromašnih društava i dodatno slabi moć u pogađanju, takvo nametanje ne postaje ispravno činjenicom da bogata društva paze da siromašna ne padnu ispod minimuma. Štoviše, uzimajući ovu dužnost kao jedino distributivno ograničenje također nas zavodi da na

> nepravednost statusa quo gledamo kao na nedostatnost u pomoći siromašnijim društvima, iako se nepravednost ogleda u nametanju iskrivljenog globalnog poretka koji povećava globalnu nejednakost i iznimno otežava slabijim i siromašnijim populacijama da osiguraju proporcionalan udjel u globalnom ekonomskom usponu. (Pogge 2001a: 16-17)

U odgovoru na ovaj prigovor treba ponovno istaknuti da dužnost pomoći spada u idealni dio teorije međunarodnih odnosa u kojemu se pretpostavlja da se sve države pridržavaju načela međunarodne pravednosti. Stoga se pretpostavlja da ekonomska suradnja i ugovori koje države međusobno sklapaju odražavaju njihovo poštivanje načela pravednosti, tako da ti ugovori nisu nastali kao plod pogađanja utemeljenih na odnosima moći. Upravo zato što se u idealnoj teoriji polazi od toga da su odnosi između država uspostavljeni na pravednim temeljima, otpada kritika da dužnost pomoći dopušta libertarijanističku mogućnost da se "nepravednost produžava 'dobrovoljnim' sporazumima" (Buchanan 2000: 707). Naravno, naš svijet nije idealan svijet. Pogge i brojni drugi kritičari s pravom ukazuju na probleme s kojima se slabije države susreću u svijetu u kojemu živimo. Slučajevi u kojima ekonomski snažnije države postavljaju nepravične uvjete suradnje koji idu njima u korist ne samo da nisu nepoznanica, već su prilično česti, neki bi čak rekli da su i pravilo ponašanja na današnjoj međunarodnoj sceni. Ovim problemima koji nastaju u okolnostima u kojima se države ne pridržavaju ili samo djelomično pridržavaju načela međunarodne pravednosti bavi se neidealna teorija čijoj ćemo razradi posvetiti o u drugom dijelu ovog odsječka.

4.2.2. Distributivna pravednost u neidealnoj teoriji

Vidjeli smo u dosadašnjem tijeku rasprave da bi se svijet u kojemu bi bila implementirana načela međunarodne pravednosti sastojao od interno pravednih država koje bi svojim

građanima osiguravale temeljna ljudska prava, uključujući socijalni minimum, temeljne slobode i jednakost mogućnosti. Također, međusobni odnosi država bili bi utemeljeni na međusobnom poštovanju, a suradnja bi se odvijala na pravičnim temeljima i bez prisile. Svijet u kojemu živimo uvelike odudara od ove slike dobro uređenog međunarodnog društva. Zbog različitih razloga ogroman broj ljudi živi u siromaštvu koje značajno reducira njihovu sposobnost da vode normalan i smislen život. Evo kako razmjere problema siromaštva s kojima se svijet danas susreće iznosi Thomas Pogge:

> Oko 2.800 milijuna ili 46 posto čovječanstva živi ispod granične linije od 2 dolara po danu koji je postavila Svjetska banka – točnije: u kućanstvima čiji prihod po osobi po danu ima manju kupovnu moć od one što je 2,15 dolara imalo u Sjedinjenim Američkim Državama 1993. godine. U prosjeku, ljudi koji žive ispod ove linije nalaze se 44,4 posto ispod nje. Od toga preko 1.200 milijuna živi s manje od pola toga, dakle ispod poznatije linije siromaštva Svjetske banke od 1 dolara po danu. Ljudi koji su tako nevjerojatno siromašni iznimno su osjetljivi i na najmanje promjene u prirodnim i društvenim uvjetima kao i na mnoge oblike izrabljivanja i zloporaba. Svake godine njih od prilike 18 milijuna prerano umre od uzroka koji su povezani sa siromaštvom. To je jedna trećina ukupne ljudske smrtnosti – 50.000 svakoga dana, uključujući 34.000 djece ispod pet godina. (Pogge 2002: 2)

Na temelju ovih podataka očito je da danas skoro polovini svjetske populacije nisu osigurana temeljna ljudska prava.[72] Pored toga što siromaštvo kojemu su izloženi lišava ljude nužnih sredstava potrebnih za život, ono im također onemogućuje i ostvarivanje cijelog niza drugih temeljnih prava kao što su primjerice pravo na obrazovanje i sudjelovanje u društvenom i političkom životu. Ono što je posebno problematično s moralnog stanovišta jest to što svijet gledan kao cjelina raspolaže sa sredstvima i mogućnosti da se uklone, ako ne sve, a onda

[72] Noviji podatci o siromaštvu i broju gladnih nisu se promijenili na bolje (usp. FAO 2009).

barem znatan dio najozbiljnijih problema vezanih uz siromaštvo. Sredstva i mogućnosti za djelovanje protiv negativnih učinaka siromaštva nekada se mogu naći i na nacionalnoj razini zemalja, no nedvojbeno je da su ona dostupnija bogatijim zemljama na kojima leži veća odgovornost za djelovanje kojima je cilj osiguranje temeljnih ljudskih prava. Međutim, kao što smo tvrdili u prethodnom poglavlju, odgovornost za ljudska prava u neidealnim okolnostima ne leži isključivo na državama, već i na drugim akterima međunarodnih odnosa. Jednako kao što se od nedržavnih aktera očekuje da ponesu svoj dio odgovornosti, isto tako treba uvažiti i njihovo stajalište u pogledu načela po kojima se očekuje da oni djeluju u izvršavanju te odgovornosti. Cilj neidealne teorije jest da u okviru dužnosti pomoći pokuša doći do distributivnih načela koje ni jedan akter međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum.

U svom prikazu primjene dužnosti pomoći u neidealnim okolnostima Rawls ukazuje na važnost prije svega nefinancijskih oblika pomoći društvima koja se nalaze u nepovoljnim okolnostima (Rawls 1999 [2004]: 126). Ti nefinancijski oblici pomoći kao što je primjerice pomoć u prijenosu potrebnih znanja, iznimno su važna za uspostavu društvenog i političkog poretka koji bi bio sposoban preuzeti brigu za zaštitu potreba i interesa vlastitih građana. No uspostava društvenih i političkih institucija složen je i dugotrajan proces i najčešće su potrebne generacije kako bi pravedne institucije uhvatile korijena u društvima u kojima one ne postoje ili u nekim pogledima manjkave.[73] Brojke umrlih od posljedica vezanih uz siromaštvo koje iznosi Pogge jasno ukazuju da milijuni siromašnih stanovnika svijeta nemaju toliko vremena na raspolaganju kako bi čekali da novouspostavljene lokalne institucije odgovore na njihove urgentne interese. U svjetlu ovih spoznaja predstavnici skupina koje su najugroženije siromaštvom – organizirani primjerice u razne nevladine organizacije – mogli

[73] O problemima s kojima se susreću pokušaji uspostave pravednih političkih institucija vidi Collier (2009).

bi razložno odbiti svako distributivno načelo koje izostavlja njihove urgentne interese. Prihvaćajući da je u njihovom dugoročnom interesu da se tijekom vremena uspostave pravedne društvene i političke institucije, predstavnici najugroženijih istodobno mogu razložno insistirati da načela uzmu u obzir i njihove trenutne urgentne interese. U tu svrhu u sklopu dužnost pomoći može biti upotpunjena jednom verzijom međunarodnog načela razlike ili nekog sličnog načela koje bi omogućilo zaštitu interesa najugroženijih dijelova svjetskog stanovništva.

Načelo o kojemu je riječ razlikovalo bi se od Rawlsova načela razlike za domaće društvo u dva pogleda: u pogledu predmeta na koji se primjenjuje i u pogledu "cilja i svrhe" načela. Rawlsova načela pravednosti za domaće društvo, čiji je dio i načelo razlike,[74] za svoj predmet primjene imaju temeljnu strukturu društva, to jest ona određuju "način na koji glavne društvene institucije distribuiraju temeljna prava i dužnosti i određuju razdiobu koristi od društvene suradnje" (Rawls 1971 [1999]: 6). Međunarodno načelo razlike, s druge strane, za svoj predmet nema temeljnu strukturu – kasnije ću tvrditi da ne postoji globalna temeljna struktura – već bi se ono primjenjivalo na jedan dio ekonomskih transakcija koje akteri međunarodnih odnosa međusobno izvršavaju. Točna formulacija ovoga načela ovisit će o nizu prije svega ekonomskih i društvenih pokazatelja, dok se u sklopu filozofska rasprave može samo ukazati na neke opće smjernice koje treba imati prilikom njegovog oblikovanja i provedbe.

Prva opća smjernica tiče se ciljane skupine koja se nalazi na primateljskoj strani distribucijskog lanca. Kao primateljsku skupinu već smo označili skupinu svjetske populacije koja je životno najugroženija negativnim utjecajima siromaštva. Kao odredbeni kriterij za ovu skupinu može nam poslužiti prije spomenuti kriterij Svjetske banke od jednog dolara po danu.

[74] Podsjetimo se da načelo razlike glasi: "Društvene i ekonomske nejednakosti treba urediti tako da su [...] na najveću korist onih najugroženijih, u skladu s načelom pravedne štednje" (Rawls 1971 [1999]: 266).

Jedna kategorija primatelja pomoći jesu države čiji građani spadaju u ovu najugroženiju skupinu. No da bi se države kvalificirale kao primatelji pomoći one moraju udovoljiti uvjet da posjeduju institucionalne kapacitete kako bi na primjeren način mogle prihvatiti i distribuirati pruženu pomoć. Često to nije slučaj pa umjesto država pomoć mogu primati i dalje distribuirati međunarodne organizacije ili nevladine organizacije s lokalne ili međunarodne razine. U tu svrhu mogu poslužiti različite već postojeće međudržavne organizacije (UNICEF, Svjetska banka i sl.) i nevladine organizacije (Crveni križ, Oxfam, Liječnici bez granica). Njihova je uloga posebno važna u slučajevima kada je upravo vlada odgovorna za ugrožavanje temeljnih interesa i prava vlastitog stanovništva.[75] Od tih se organizacija zahtjeva da nepristrano i bez političkih utjecaja organiziraju prikupljanje i raspodjelu sredstava namijenjenih pomoći najugroženijima.

Druga opća smjernica ukazuje na donatorsku stranu distribucijskog lanca. Pod pretpostavkom da za loše stanje onih najugroženiji nisu odgovorni čimbenici izvana, najveću odgovornost za osiguravanje sredstva za pomoć snose oni akteri međunarodnih odnosa koji raspolažu s najvećim mogućnostima da tu pomoć pruže. To su prije svega bogate države Zapada, multinacionalne kompanije, ali također i bogati pojedinci čija imovina često nadilazi proračune s kojima raspolažu neke države. Treća opća smjernica upućuje na to da načelo mora biti tako konstruirano kako ne bi destimuliralo ekonomske aktivnosti od kojih ovisi mogućnost da se pomogne najugroženijima.

Primjer jedne od mjera koja udovoljava smjernicama koje smo upravo iznijeli jest globalni porez na financijske transakcije, takozvani Tobinov porez. Ova mjera je svoje ime

[75] Za razliku od Rawlsove dužnosti pomoći koja se odnosi samo na opterećene narode, dužnost pomoći koju ovdje zastupamo uključuje i stanovnike "odmetničkih država". Njihovi interesi su zastupljeni u sklopu neidealne teorije i načela pravednosti ih moraju uzeti u obzir. Jedan od tih interesa je primjerice pravo na imigraciju koje im druge države moraju osigurati u slučajevima kada nisu u mogućnosti zaštititi njihove interese na neki drugi drugi način. O pravu na imigraciju vidi Barry i Goodin (1992) i Schwartz (1995).

dobila po Jamesu Tobinu, ekonomistu i nobelovcu, koji je predložio da se uvede sitna stopa porez na sve prekogranične financijske transakcije (Tobin 1978). U pozadini Tobinovog prijedloga stajala je prije svega želja da se destimulira ulagače od kratkotrajnog špekuliranja s vrijednošću valuta čime bi se uspostavila veća stabilnost svjetskog financijskog tržišta. Jedna od prednosti ovog oblika oporezivanja jest njegova jednostavnost, laka provedivost i opći pozitivni učinci koje bi se polučili njegovim uvođenjem. Procjene govore da bi godišnji prihod ostvaren od uvođenja ovog poreza bio dostatan da se iskorijene najgori oblici globalnog siromaštva.[76]

Druga bitna razlika između Rawlsova načela razlike za domaće društvo i ovdje predloženog međunarodnog načela razlike ogleda se u predviđenoj cilju i svrsi načela. U domaćem slučaju načelo razlike je primjer egalitarističkog načela kojemu je cilj da unutar osnovne strukture društva uredi nejednakosti na takav način da su one na najveću korist onima najugroženijima. Za razliku od načela razlike kojemu je cilj da opravda svaki oblik nejednakosti u domaćem društvu, cilj je međunarodnog načela razlike otkloniti siromaštvo koje predstavlja neposrednu opasnost za živote onih najugroženijih. Jednom kada je uklonjena neposredna opasnost po živote ljudi, na dužnosti je pomoći da osigura daljnju izgradnju i uspostavu pravednog društvenog i političkog poretka koji bi bio sposoban osigurati zaštitu svih temeljnih ljudskih prava vlastitog stanovništva. Mjesto za ulogu ovako ograničenog međunarodnog distributivnog načela po uzoru na načelo razlike za domaće društvo ostavljeno je i u Rawlsovom pravu naroda. Iako argumentira protiv *egalitarističkih* distributivnih načela koja bi se primjenjivala na međunarodnoj razini, Rawls dopušta mogućnost "da bi neke

[76] Iako je dugo nailazio na protivljenje kod službenih kreatora politike koji su ga smatrali preradikalnim, u svjetlu globalne ekonomske i financijske krize 2007-2010. Tobinov porez zadobiva sve više zagovornika u politici poslovnom svijetu, a među njima su i utjecajne ličnosti poput britanskog premjera Gordona Browna (usp. Krugman 2009, Pidd 2010). U literaturi se pored Tobinovog poreza mogu naći drugi prijedlozi za namicanje sredstava za pomoć najugroženijim i onima kojima je nanesena šteta nametanjem nepravednih međunarodnih institucionalnih okvira. Pregled tih mjera može se naći u Brock (2009: 130-135)

globalno načelo distributivne pravednosti trebalo vrijediti u našem svijetu onakvom kakav on jest s njegovim ogromnim nepravdama, velikim siromaštvom i nejednakostima" (Rawls 1999 [2004]: 135). Međunarodno načelo razlike nije egalitaristično načelo budući da nije zainteresirano za relativne nejednakosti u siromaštvu, već isključivo za apsolutno siromaštvo kojem su izloženi dijelovi svjetskog stanovništva (usp. Blake 2002: 259). Također, međunarodno načelo razlike ne vrijedi neprekidno – a to je najveća Rawlsova zamjerka međunarodnim egalitarističkim distributivnim načelima – već ima cilj i svrhu nakon kojega može prestati vrijediti. U nastavku detaljnije ćemo razmotriti probleme s kojim se susreću prijedlozi globalnih egalitarističkih načela.

4.3. Kozmopolitska načela distributivne pravednosti

4.3.1. Utilitaristično načelo pomoći

Kao što smo već u uvodu rekli, ideja o mogućnosti da postoje distributivne obveze koje prelaze granice država prilično je nova u raspravama unutar moralne i političke filozofije. Jedan od prvih značajnijih filozofskih tekstova koji je ukazao da je problem globalne nejednakosti i krajnjeg siromaštva problem kojemu filozofi trebaju posvetiti više pozornosti bio je tekst Petera Singera "Glad, izobilje i moralnost" objavljen 1972. (usp. i Singer 2003). Izravan povod za nastanak ovog članka jest stradavanje nekoliko milijuna ljudi u poplavama u tadašnjem Istočnom Pakistanu (današnjem Bangladešu) koji su masovno umirali od "nedostatka hrane, zaklona i medicinske skrbi" (Singer 1972: 229). Singer ukazuje da ova stradanja (kao i nebrojena druga slična ovome), nisu neizbježna i da postoje mogućnosti i sredstva s kojima bi se ta stradanja mogla izbjeći ili barem u velikoj mjeri umanjiti. Temeljna pretpostavka na kojoj Singer postavlja dužnost da se ovakva stradanja spriječe glasi: "ukoliko

je u našoj moći da spriječimo da se dogodi nešto loše, a da pritom ne žrtvujemo ništa od usporedive moralne važnosti, moralno smo dužni to učiniti" (Singer 1972: 231). Singer smatra da su slučajevi poput Bengalske krize primjer nečega lošeg što je u našoj moći da spriječimo bez da žrtvujemo bilo što od usporedive moralne važnosti, iz čega slijedi da smo to moralno dužni učiniti. Sve što trebamo učiniti jest da se svatko od nas odrekne određene svote novca koju bismo inače potrošili na luksuzne stvari koje nemaju posebnu moralnu važnost kada ih se usporedi s ljudskim životima koje bismo mogli spasiti s novcem koji bismo inače potrošili na njih. Gledano s moralne točke gledišta, za Singera se slučaj u kojemu smo dužni pomoći ljudima u Bengalu ne razlikuje od slučaja kada prolazeći pokraj plitke lokve primijetimo da se dijete utapa u njoj, pri čemu smo dužni uskočiti u lokvu i spasiti dijete bez obzira što to znači da ćemo zablatiti svoju odjeću. Onako kako ga Singer shvaća ovo predstavlja iznimno zahtjevno načelo iz kojega slijedi da

> ja i svatko drugi u sličnim okolnostima treba dati koliko je god moguće, to jest, barem do točke nakon koje bi daljnje davanje prouzrokovalo ozbiljne patnje za sebe i one koji ovise o meni – pa možda čak i iznad te točke do točke granične korisnosti, na kojoj bi se, dajući više, uzrokovalo jednaku količinu patnje za sebe i one koji o meni ovise koliku bi se spriječilo u Bengalu. (Singer 1972: 234)

Iako Singer smatra da je ovaj zaključak o dužnostima koje imamo prema potrebitim s kojima ne stojimo u posebnim odnosima privrženosti i ne dijelimo zajedničku povijest u skladu s našim uobičajenim moralnim uvjerenjima, postoje dobri argumenti protiv takvog shvaćanja. Iako je nepristranost jedna od glavnih odlika morala, naše uobičajeno shvaćanje morala ne zahtijeva da se ponašamo posve nepristrano u svim našim djelovanjima. Novac potrošen kako bismo učinili život donekle ugodnijim našim ostarjelim roditeljima ili našoj djeci nije

nepravedno utrošen čak i ako bi taj novac, da smo ga darovali u dobrotvorne svrhe, značajno unaprijedio životne izglede neke osobe na drugom kraju svijeta. Pored obveza koje imamo prema svojim bližnjima, Richard Miller ukazuje da imamo obveze i prema održavanju i njegovanju vlastite osobnosti:

> Općenito govoreći, da bi netko poštovao druge, ne mora biti spreman učiniti nasilje nad onim što on jest, radikalno mijenjajući vlastite vrijedne ciljeve kako bi što produktivnije zadovoljavao urgentne potrebe drugih. [...] ja mogu razložno odbiti načelo koje od mene zahtijeva da dokrajčim kontinuiranu prisutnost moje vlastite sadašnje osobnosti u mom vlastitom životu čak i ako posjedujem vrijedne ciljeve. (Miller 2004: 362)

Treći, s prethodna dva usko povezani, razlog zbog kojega bismo mogli razložno odbiti Singerovo utilitarističko utemeljenje distributivnih dužnosti pravednosti leži u tome što utilitarizam odbacuje postojanje razložnog pluralizma vrijednosti. Naš moralni život uključuje niz različitih, ponekad i sukobljenih i nepomirljivih vrijednosti, dok je taj pluralizam moralnih vrijednosti u utilitarizmu reduciran na isključivo jednu vrijednost – neovisno je li riječ o korisnosti, užitku ili zadovoljavanju preferencija (usp. Mandle 2000: 147-151). Stoga je opravdano zaključiti da nam Singerovo utilitarističko načelo ne može dati adekvatan prikaz onoga što pravednost zahtijeva kako na domaćoj tako i na međunarodnoj razini.[77]

[77] Pored iznimno utjecajnog Singerovog članka, postoji i cijeli niz drugih pokušaja da se distributivne obveze na međunarodnoj razini utemelje na utilitarističkim osnovama. Ovdje ističem knjige Petera Ungera (1996) i Garretta Cullityja (2004). S druge strane, kombinirajući utilitarističku teoriju sa malthuzijanskim shvaćanjima o neodrživosti ljudskog prirodnog prirasta, Garrett Hardin (1974) argumentira protiv postojanja distributivnih dužnosti pravednosti na globalnoj razini. Prema Hardinu, veća pomoć koju dajemo gladnima danas, uzrokovat će još veći broj gladnih usta u budućnosti. Međutim, suvremeni tehnološki napredak u proizvodnji hrane kao i smanjenje stope prirodnog prirasta koji je vezan s porastom ekonomskog razvitka i stupnja obrazovanja u siromašnim društvima, uvjerljivo opovrgavaju Hardinov argument.

4.3.2. Redistribucija resursa na globalnoj razini

U raspravi o načelima distributivne pravednosti u idealnoj teoriji utvrdili smo, u suglasju s Rawlsom, da bi predstavnici država izabrali dužnost pomoći kao jedino distributivno načelo koje bi vrijedilo na međunarodnoj razini. No ne bi li se ovo načelo moglo razložno odbiti iz perspektive država koje su siromašne prirodnim resursima? Argumentacija koju bi predstavnici ovih država mogli ponuditi istaknula bi činjenicu da su nejednakosti u obdarenosti prirodnim resursima proizvoljne s moralne točke gledišta. Oni bi mogli tvrditi da to što jedna država leži na naftnim poljima ili rudnicima dijamanata dok druge oskudjevaju s bilo kakvim prirodnim resursima nije moralno opravdano.[78] Tako na primjer Charles Beitz smatra da "činjenica da je netko slučajno povoljno smješten s obzirom na prirodne resurse ne ovlašćuje ga da isključi druge od koristi koje se mogu izvući od njih" te nadalje tvrdi da bi "resursi (ili koristi koje se izvlače od njih) trebali biti predmet redistribucije koja bi se vodila pod nekim načelom redistribucije resursa" (1979 [1999]: 138). Da bi izveo zaključak o potrebi uvođenja globalnog načela redistribucije resursa Beitz se poziva na Rawlsovu teoriju pravednosti za domaće društvo te povlači analogiju između prirodnih nadarenosti i talenata kod pojedinca i prirodnih resursa kod država. Kao što Rawls smatra da u slučaju pojedinaca nejednakosti u bogatstvu ne smiju biti odraz njihovih prirodnih nadarenosti koje nisu ničime zaslužili, tako prema Beitzu nejednakosti u bogatstvu države ne smiju ovisiti o prirodnim resursima koje države i njeni stanovnici također nisu ničime zaslužili. U slučaju domaćeg društva Rawls smatra da je načelo razlike način na koji se mogu eliminirati nepravični učinci

[78] Treba naglasiti da ne mora svako vlasništvo na prirodnim resursima biti moralno neopravdano. Klasično opravdanje vlasništva nad prirodnim resursima može se naći kod John Locke. Prema Lockeu nečije prisvajanje prethodno nezaposjednutih prirodnih resursa opravdano je samo pod uvjetom da je drugima ostavljeno "dovoljno i jednako dobro" (Locke II.5.27, usp. i Nozick 1974 [2003]: 237-242). Beitz smatra da taj uvjet u slučaju raspodjele prirodnih resursa između država nije ispunjen (Beitz 1979 [1999]:).

razlika u talentima. Na području međunarodnih odnosa Beitz smatra da bi se države "složile oko načela redistribucije resursa koje bi svakom društvu dalo pravičnu mogućnost da razvije pravedne institucije i ekonomiju sposobnu da zadovolji temeljne potrebe svojih članova" (Beitz 1979 [1999]: 141).

Na prvi pogled čini se da načelo redistribucije resursa ima istu ulogu kao i dužnost pomoći kojoj je također cilj uspostava pravednih institucija i ispunjanje temeljnih interesa članova svakog društva koje čini međunarodnu zajednicu. No za razliku od dužnosti pomoći Beitzovo opravdanje za ovo načelo redistribuciju resursa sugerira da bi ono trebalo vrijediti bez ograničenja. Situacija u kojoj su u svim društvima uspostavljene pravedne institucije sposobne ispunjavati temeljne potrebe svojih članova ne mijenja ništa na moralnoj proizvoljnosti nejednake raspodjele prirodnih resursa, pa bi načelo redistribucije prirodnih resursa zahtijevalo daljnju redistribuciju kako bi se što više poboljšao položaj onih država koje su najsiromašnije ali koje ipak imaju pravedne institucije. To neizravno priznaje i Beitz kada kaže da bi načelo redistribucije resursa u međunarodnom društvu funkcioniralo na isti način kao i načelo razlike u domaćem društvu (Beitz 1979 [1999]: 141-142).

Međutim, Thomas Pogge skreće pozornost da jednako kao što moralna proizvoljnost prirodnih nadarenosti kod pojedinaca ne umanjuje pravo njihovo pravo da se koriste tim nadarenosti, isto tako moralna proizvoljnost raspodjele prirodnih bogatstava ne umanjuje pravo država da s njima slobodno raspolažu. Beitzov prijedlog redistribucije resursa od onih koji ih imaju onima koji ih nemaju bio bi na razini prijedloga da se kao načelo pravednosti uvede prisilna transplantacija organa (Pogge 1989: 251). Pogge s pravom ukazuje da je to pogrešno iščitavanje načina na koji Rawls u svojoj teorije pravednosti za domaće društvo pristupa nejednakostima u prirodnim nadarenostima. Pravilno primijenjena analogija s individualne na međunarodnu razinu bi dopustila da svako društvo slobodno koristi prirodna bogatstva koje posjeduje ali pod uvjetom da su nejednakosti među društvima koje iz toga

nastaju na korist onima siromašnijima društvima. No, ova analogija ne stoji jer Beitz kao polazište svoje argumentacije uzima pretpostavku da bi se ovo načelo primjenjivalo i u okolnostima kada ne postoji nikakva suradnja među društvima. Time je pružen razlog na temelju kojega ovo načelo može biti odbijeno kao jedno od načela međunarodne pravednosti. Rawls iznosi dva primjera koji zorno pokazuju zašto bi predstavnici država odbili ovo načelo:

> Dvije liberalne ili pristojne zemlje imaju istu razinu bogatstva (koja se procjenjuje, recimo, u primarnim dobrima) i imaju isti broj stanovnika. Prva odluči provesti industrijalizaciju i povećati svoju stopu (realne) štednje, ali druga ne. Zadovoljna postojećim stanjem stvari, i sklona ladanjskom i ležernom društvu, druga reafirmira svoje vrijednosti. Nekoliko je desetljeća kasnije prva zemlja dvostruko bogatija od druge. Pod pretpostavkom koju smo usvojili da su oba društva liberalna ili pristojna, a njihovi narodi slobodni i odgovorni, te u stanju sami donositi odluke, treba li industrijaliziranu zemlju oporezivati da bi se novčana potpora dala drugoj? Sukladno dužnosti pomaganja ne bi bilo nikakvog oporezivanja, i to se čini ispravnim, dok sukladno globalnom egalitarističkom načelu koje nema cilj, uvijek bi postojalo prelijevanje poreza sve dok je bogatstvo jednog naroda manje od bogatstva drugoga. To izgleda neprihvatljivo. (Rawls 1999 [2004]: 135-136)

Pored ovog primjera, Rawls navodi i slučaj dvaju društava u kojemu jedno društvo provodi populacijsku politiku u kojoj se stopa rasta stanovništva približava nuli, što društvu omogućava da poveća razinu svog bogatstva. S druge strane, drugo društvo zadržava visoku stopu prirodnog rasta stanovništva, pa je nakon nekoliko desetljeća prvo društvo dvostruko bogatije od drugog. Pretpostavljajući da su oba društva ove odluke donijele slobodno, odgovorno i bez ikakve prisile i da su i u sadašnjem stanju njihove institucije pravedne, Rawls smatra da je neprihvatljivo oporezivati prvo društvo u korist drugoga. Primjeri koji navodi Rawls čine nam se plauzibilnim ukoliko pretpostavimo, kao što to čine i Rawls i Beitz, da su

društva "autarkična", to jest da ekonomsko ponašanje jednoga društva nema ni pozitivan ni negativan učinak na ekonomiju drugoga društva.

Naravno, teško je očekivati da je ta pretpostavka danas ostvarena u stvarnom svijetu u kojemu svjedočio o sve većoj međusobnoj povezanosti i onih najudaljenijih društava. Kao što upozorava Thomas Pogge, međunarodni institucionalni okvir unutar kojega se odvija međunarodna ekonomija predstavlja značajan element koji pridonosi siromaštvu pojedinih zemalja. Pogge posebno izdvaja dva elementa tog institucionalnog okvira koji su, prema njegovom mišljenju, među glavnim uzročnicima siromaštva zemalja Trećeg svijeta. Prvi od njih je "međunarodna povlastica nad resursima" koja vlastodršcima daje pravo da crpe i prodaju na međunarodnom tržištu prirodne resurse zemlje u kojoj su na vlasti. Pogge skreće pozornost da ovu povlasticu posjeduju i one vlade koje su na vlast došle na nelegitiman način, primjerice državnim udarom ili izbornom prijevarom. U postojećem međunarodnom institucionalnom okviru takve vlade mogu legitimno prodavati prirodne resurse nad kojim su nelegitimno stekli nadzor. Dok ljude koji kupe neku ukradenu stvar smatramo samo posjednicima te stvari, a ne i njenim stvarnim vlasnicima, u slučaju prodaje nelegitimno stečenih prirodnih resursa "kupac stječe ne samo posjed, već i sva prava i slobode vlasništva, za koje se pretpostavlja da ih štite i provode sudovi i policijske snage svih drugih država, što oni *uistinu i čine*" (Pogge 2002: 113).

Drugi štetni element koji doprinosi siromaštvu zemalja Trećega svijeta jest "međunarodna povlastica za posudbu". Kao i u slučaju međunarodne povlastice nad resursima, međunarodni institucionalni okvir omogućuje vlastodršcima da se zaduže na međunarodnom financijskom tržištu pri čemu kao jamstvo za otplatu kredita služe prirodni resursi države u čije se ime posuđuje novac. Taj novac najčešće ne služi da se unaprijedi položaj i interesi stanovništva te zemlje, već završava u džepovima vladinih dužnosnika ili služi za kupovinu oruža koje služi kako bi se učvrstila vlast. A kada i dođe do promjene vlasti

"svaku vlada koja naslijedi vlast i odbije poštovati dugovanja nametnuta od koliko god korumpirane, brutalne, nedemokratske, neustavne, represivne, nepopularne prethodne vlade, ozbiljno će kazniti banke i vlade drugih zemalja" (Pogge 2002: 114).

Ove dvije povlastice potiču političku nestabilnost i korupciju što ima za posljedicu produžavanje i produbljivanje agonije siromašnih zemalja. One predstavljaju samo jednu od karika u kauzalnom lancu kojim Pogge želi pokazati da su bogate zemlje izravno odgovorne za siromaštvo drugih zemalja. Uz negativan utjecaj međunarodnog institucionalnog okvira, Pogge navodi još dva faktora koja onemogućuju siromašne države da se ekonomski razviju: prvi faktor je da su one protiv svoje volje i bez odštete isključene iz korištenja prirodnih resursa, a drugi je povezan s negativnim učincima "zajedničke nasilne prošlosti" pod čim Pogge misli na posljedice višestoljetnog kolonijalnog iskorištavanja zemalja izvan Europe. Kako bi se uklonili negativni učinci koje ovi faktori nanose siromašnim zemljama Pogge predlaže da se uvede globalna dividenda na resurse koju bi plaćali korisnici prirodnih resursa. Prihodi koji bi se ubirali na taj način bili bi upotrijebljeni kao "kompenzacija onima koji, mimo svoje volje, koriste jako malo" prirodnih resursa (Pogge 2002: 204, usp. i Pogge 1994, 1998). Na taj način

> države i njihove vlade ne bi imale puna libertarijanska vlasnička prava u pogledu prirodnih resursa na njihovom teritoriju, već bi bile dužne dijeliti mali dio vrijednosti svakoga resursa kojeg odluče iskoristiti ili prodati. (Pogge 2002: 196)

Pogge predviđa da bi već i ovaj "umjereni prijedlog" osigurao prikupljanje dovoljne količine sredstava koja bi omogućila ublažavanje pa i iskorjenjivanje velikog dijela nevolja siromaštvom najugroženijih skupina svjetskog stanovništva. Globalnu dividendu na resurse Pogge ne shvaća kao oblik pomoći siromašnim zemljama, već je to oblik odštete zbog kršenja

negativnih dužnosti prema tim zemljama.[79] Za razliku od Beitzova načela redistribucije resursa, Poggeov prijedlog o globalnoj dividendi na resurse nije egalitaristično načelo budući da ne cilja na uspostavu jednakosti između društava već prvenstveno na ispravljanje štetnih učinaka koje međunarodni institucionalni okvir čini političkoj kulturi a time i gospodarstvu siromašnih zemalja. Iako ga je stoga lakše braniti kao načelo međunarodne pravednosti i ovome se prijedlogu može uputiti nekoliko prigovora.

Kao što smo vidjeli Pogge smatra da uvođenje globalne dividende na resurse svoje opravdanje nalazi u pretpostavci da se uzroci siromaštva nalaze u negativnom djelovanju međunarodnog institucionalnog okvira. To je međutim empirijska pretpostavka oko koje ne postoji slaganje u ekonomskim krugovima. Pored pretpostavke o važnosti međunarodnih faktora postoji još cijeli niz drugih pretpostavki o tome što utječe na bogatstvo naroda a ovdje ćemo ukratko razmotriti samo dvije koje su posebno relevantne za trenutnu raspravu.

Prva od njih glasi da bogatstvo naroda ovisi o prirodnim resursima s kojima se raspolaže. Priznajući da materijalni napredak ovisi dijelom i o "ljudskoj komponenti", Beitz tako ističe da pojedina društva "usprkos najvećim naporima njihovih članova, mogu postići samo nisku razinu blagostanja budući da oskudijevaju u resursima" (1979 [1999]: 137). Ovaj faktor ističe i Pogge kada navodi da jedan od uzroka siromaštva naroda leži u tome što su oni protiv svoje volje i bez odštete isključeni iz korištenja prirodnih resursa Međutim, pretpostavka da bogatstvo naroda ovisi o posjedovanju i iskorištavanju prirodnih resursa može se dovesti u pitanje s obzirom na iskustvo brojnih država koje oskudijevaju prirodnim bogatstvima a koje su i pored toga ostvarile visoku stopu ekonomskog razvitka i općeg

[79] Za razliku od pozitivne dužnosti koja zahtjeva da se pruži pomoć onima kojima je potrebna, negativna dužnost je puno stroža jer traži od nas da ispravimo štetu za čiji smo nastanak odgovorni. Tako na primjer, u slučaju osobe koja je ne svojom krivnjom na rubu gladi jaču dužnost da pomognu toj osobi imaju oni koji su odgovorni za njeno loše stanje, iako svi i svi ostali koji su u mogućnosti imaju pozitivnu dužnost da joj pomognu.

društvenog blagostanja, nadmašujući ujedno i one zemlje koje obiluju prirodnim bogatstvima.[80] Često se kao primjer ekonomski uspješnih zemalja s malim količinama prirodnih resursa navode Japan, Hong Kong, Singapur, dok se s druge strane navode primjerice Argentina i Brazil kao primjeri zemalja s obilnim prirodnim resursima koje nisu uspješno iskoristile. Ovakvi primjeri daju potporu ekonomskim teoretičarima da uzroke bogatstva naroda osim u prirodnim resursima traže na drugim temeljima. Oslanjajući se na stavove Davida Landesa prema kojemu je politička kultura a ne količina resursa bitan čimbenik o kojemu ovisi blagostanje naroda (Landes 1998), Rawls usvaja ovo stajalište te iznosi sljedeću tvrdnju:

> [U]zroci bogatstva naroda i njegovi oblici leže u njegovoj političkoj kulturi i u vjerskoj, filozofskoj i moralnoj tradiciji koja podržava osnovnu strukturu njegovih političkih i društvenih institucija, kao i u radišnosti i nadarenosti za suradnju njegovih pripadnika, što sve podržavaju njegove političke vrline. (Rawls 1999 [2004]: 125)

Rawls ujedno pretpostavlja da na svijetu ne postoji ni jedno društvo – možda s izuzetkom arktičkih Eskima – čiji prirodni resursi ne bi bili dovoljni za uspostavu dobro uređenog poretka, pod uvjetom ako bi društvo bilo "razložno i racionalno [...] organizirano i upravljano" (Rawls 1999 [2004]: 126). Ovo Rawlsovo stajalište o važnosti političke kulture za bogatstvo naroda ne treba tumačiti u smislu da se prirodni resursi posve isključuju kao jedan od uzroka bogatstva naroda. Jasno je da će društva koja raspolažu s većim zalihama prirodnih bogatstava imati i veću mogućnost da postanu bogata. No čini se da se to se neće dogoditi

[80] Neki autori navode da postoji negativna korelacija između prirodnih resursa i mogućnosti uspostave pravednih institucija. Prema istraživanjima Lama i Wantchekona "jednopostotni porast u prirodnim bogatstvima [gledano s obzirom na BNP] pola postotka umanjuje vjerojatnost opstanka demokratskog poretka" (u Pogge 2002: 163-164).

ukoliko društvo ne posjeduje političku kulturu koja bi joj omogućila da raspoložive resurse koristi na racionalan način i na korist svih svojih građana. U tom je smislu politička kultura nužan i dostatan uvjet za bogatstvo naroda. Prirodni resursi mogu pomoći da se to bogatstvo još više uveća, no maksimalizacija blagostanja naroda, prema Rawlsu, nije jedan od ciljeva pravednosti u međunarodnim odnosima. Podsjetimo se, u idealnoj teoriji cilj međunarodne pravednosti jest uspostava pravednih društvenih i političkih institucija.

Iako Pogge ne odbacuje pretpostavku da je politička kultura domaćeg društva bitan faktor koje utječe na bogatstvo naroda, on ukazuju da je politička kultura domaćeg društva bitno oblikovana i vanjskim faktorima kao što su na primjer dvije povlastice koje smo već prije naveli. Ti primjeri ukazuju na manjkavosti teze "eksplanatornog nacionalizma" – gore zastupanog stava da bogatstvo naroda počiva na političkoj kulturi i političkim vrlinama naroda – u objašnjenju uzroka bogatstva. Međutim, isto je tako teško vjerovati da se svi nedostatci domaćih institucija daju objasniti negativnim učincima izvana. S obzirom na sadašnje stanje ekonomskih i filozofskih rasprava, kao što primjećuje Debra Satz, za sada još uvijek ne postoje pouzdani modeli koji mogu povezati razinu bogatstva društva s ulogom domaćih institucija i globalnog okoliša (Satz 2005: 49). Iako je plauzibilno tvrditi da međunarodne institucije imaju neke negativne učinke, također one su odgovorne i za neke pozitivne pomake naročito u smanjenoj razini mortaliteta, produženju životnog vijeka i povećanju stupnja obrazovanja. Uspoređujući današnji položaj skupina koje su najugroženije globalnim siromaštvom Mathias Risse ističe da

> ono što je neobično nije to da danas toliko mnogo ljudi živi u siromaštvu, već da ih toliko mnogo ne živi u siromaštvu; ni to da mnogi umiru mladi, već da mnogi ne umiru; a ni to da su mnogi nepismeni, već da mnogi to nisu. Sve u svemu, ako se gleda zadnjih 200, 100 ili 50 godina, situacija se za siromašne drastično popravila. (Risse 2005: 11-12)

U svakom slučaju, vrlina je Poggeove teorije da ukazuje na one elemente međunarodnog sustava koji nanose štetu državama i onemogućavaju ih u njihovom društvenom i ekonomskom razvitku. Kao takva ona predstavlja značajan doprinos neidealnoj teoriji međunarodnih odnosa. Kao dio neidealne teorije ona ne poturiječi stajalištima koja smo zastupali u okviru idealne teorije u kojoj, pod pretpostavkom poštivanja načela međunarodne pravednosti, nijedna država ne bi nametala nepravedan okvir međunarodne suradnje. Međutim, Poggeov prijedlog globalne distributivne dividende suočava se s još dva prigovora.

Prvi prigovor tiče se distributivnih učinaka koje bi imalo uvođenje globalne dividende na resurse. Budući da se prirodni resursi nalaze na teritorijima i bogatih i siromašnih država, namet od korištenje prirodnih resursa ubirao bi se i od jednih i od drugih. Tako bi u praksi jedan bogati Japan na temelju globalne dividende na resurse izdvajao manje od siromašne Nigerije koja obiluje prirodnim resursima, a kojoj bi ta dividenda navodno trebala pomoći da se izvuče iz siromaštva. Siromašne zemlje bile bi pogođene uvođenjem globalne dividende na resurse budući da se njihova gospodarstva u značajnoj mjeri temelje na poljoprivredi i drugim oblicima korištenja prirodnih resursa. S druge strane u gospodarstvima razvijenih zemalja značajan udio imaju sektori koji nisu vezani uz crpljenje prirodnih resursa, kao što su na inovacija utemeljena ekonomija, turizam i sl. Uviđajući ovaj problem Pogge predlaže da se neki prirodni resursi o kojima ovise gospodarstava siromašnih zemalja (npr. pamuk i kava) oslobode plaćanja globalne dividende, no ovaj *ad hoc* potez samo ukazuje na početne slabosti teorije.

Pogge također smatra da bi troškove rasta cijena prirodnih resursa uslijed uvođenja globalne dividende na resurse platile bogatije zemlje koje su glavni potrošači tih resursa. Problem s ovim objašnjenjem jest što bi se se trošak povećanja cijena repromaterijala nadoknadio povećanjem cijena industrijskih proizvoda koje siromašne zemlje kupuju od

bogatih, tako da bi se troškovi ipak prelili i na siromašne zemlje (Heath 2007: 20). Također, problem s globalnom dividendom na resurse jest što postoje brojni resursi s kojima se trguje na različitim tržištima i po različitim cijenama, što znatno otežava provedbu i kontrolu naplate dividende. S druge strane uvođenje Tobinovog poreza ne bi iziskivalo veće institucionalne promjene. Budući da se većina međunarodnog protoka novca vrši elektronskim putem naplata i kontrola naplate bile bi prije svega tehničko pitanje.

Drugi prigovor ukazuje na dublju slabost Poggeove teorije koja proizlazi iz njenog utemeljenja na zahtjevu za poštivanjem *isključivo* negativnih dužnosti. Prema Poggeu, svatko ima "negativnu dužnost da ne podržava nepravdu, da ne doprinosi ili da ne profitira od nepravednog osiromašivanja drugih" (Pogge 2002: 197, usp. i 1994: 92-93). Vidjeli smo da ova negativna dužnost nalaže da obeštetimo one kojima smo nanijeli bilo koji oblik štete, što je dužnost koju Pogge institucionalizira u obliku globalne dividende na resurse. Međutim, Poggeovo oslanjanje isključivo na negativne dužnosti izostavlja slučajeve onih pojedinaca i skupina koji se nalaze u krajnjem siromaštvu kojemu nitko izvan njihova društva nije doprinio niti na njemu profitira (usp. Caney 2005: 113-114). No čini se posve neprihvatljivim tvrditi da nemamo nikakve obveze prema osobama kojima su uskraćena temeljna ljudska prava bez obzira na to što mi za to nismo ni na koji način odgovorni. Pogge ne odbacuje postojanje pozitivnih dužnosti, ali on ne smatra da su one stroge dužnosti koje iziskuje pravednost.[81] Rawlsovo shvaćanje dužnosti pomoći koje smo ovdje zagovarali nema problema s ovim slučajevima, budući da je to pozitivna dužnost koju smo dužni pružiti svima kojima nisu osigurana temeljna ljudska prava bez obzira jesmo li kauzalno odgovorni za njihovo loše stanje. To je ujedno i dužnost pravednosti koje se moraju ispuniti i po tome razlikuju od nesavršene dužnosti milosrđa.[82] Ujedno, dužnost pomoći u kombinaciji s ostalim

[81] Pogge primjerice tvrdi da "ljudska prava podrazumijevaju samo negativne dužnosti" (Pogge 2002: 66).

[82] Miller s pravom navodi da se razlika između dužnosti pravednosti i običnog milosrđa može utvrditi po

načelima međunarodne pravednosti zabranjuje nametanje nepravičnog i represivnog međunarodnog okvira na koji Pogge s pravom ukazuje kao na jedan od uzročnika globalnog siromaštva.

4.3.3. Globalno egalitarno načelo razlike

Treći pristup problemu međunarodne distributivne pravednosti ukazuje na znatne sličnosti između globalnog i domaćeg društva s ciljem kako bi pokazao da bi se načela koja se primjenjuju na domaćoj razini trebala primjenjivati na globalnoj razini. Budući da većina autora koji pristaju uz ovaj pristup prihvaćaju Rawlsovu teoriju pravednosti kao ispravan pristup pravednosti unutar granica države, njihov je stav da se ista načela pravednosti trebaju primjenjivati na globalnoj razini.[83] Sukladno tomu stavu, distributivne obveze na globalnoj razini trebaju biti uređenje u skladu s Rawlsovim načelom razlike. Paradigmatičan primjer ove struje razmišljanja o međunarodnoj distributivnoj pravednosti može se naći ponovno kod Charlesa Beitza:

> Ukoliko dokazi o globalnoj ekonomskoj i političkoj međuovisnosti pokazuju postojanje globalne sheme društvene suradnje, onda na državne granice ne bismo trebali gledati kao da imaju temeljnu moralnu važnost. Pretpostavljajući da su Rawlsovi argumenti za dva načela uspješni [...] nema razloga da mislimo da bi se sadržaj načela promijenio kao rezultat

---

tome "smatra li se da oni kojima je pomoć potrebna imaju provedivo pravo na resurse koji će zadovoljiti njihove potrebe, i sukladno s tim, smatra li se da potencijalni donori imaju provedivu dužnost da osiguraju te resurse" (Miller 1999: 76).

[83] Moguće je zastupati dva stajalište o primjeni načela razlike na međunarodnoj razini. Prema prvom stajalištu načelo razlike treba se primjenjivati dva puta, prvi puta između država, drugi put na nacionalnoj razini. Drugo stajalište zagovara samo jednu primjenu i to među pojedincima na globalnoj razini. Ovdje ćemo razmatrati ovo drugo stajalište budući da zastupa većina autora, no smatram da zaključci do kojih ćemo doći vrijede i za prvo stajalište.

> proširenja dosega izvornog položaja tako da bi se načela primjenjivala na svijet kao cjelinu. Posebice, ako bi načelo razlike [...] bilo izabrano u domaćem izvornom položaju, bilo bi izabrano i u globalnom izvornom položaju. (Beitz 1979 [1999]: 151)

U prethodnom odsječku razmotrili smo i odbacili Beitzov prijedlog globalnog načela za redistribuciju resursa. No u sklopu njegove teorije ono ionako ima sporednu ulogu, budući da Beitz smatra da je ono primjereno samo u slučaju svijeta sastavljenog od autarkičnih društava koje nemaju međusobnih kontakata. No u svijetu u kojemu države nisu samodostatne i među kojima postoji ekonomska suradnja načelo redistribucije resursa nadomješteno je jačim načelom razlike koje funkcionira na isti način kao i na domaćoj razini. Beitz smatra da bi u globalnom izvornom položaju koji je modeliran po uzoru na Rawlsov izvorni izvorni položaj u domaćem društvu, predstavnici pojedinaca izabrali načelo razlike prema kojemu su nejednakosti opravdane samo ukoliko idu u prilog globalno najugroženijim pojedincima. Ono što je od posebne važnosti u Beitzovu zaključku da se načelo razlike primjenjuje globalno jest premisa da "međunarodna ekonomska međuovisnost konstituira shemu međunarodne suradnje onog tipa za kojeg se smatra da se na njega primjenjuju zahtjevi distributivne pravednosti" (Beitz 1979 [1999]: 154). Prema Beitzu, sve što je potrebno da se uspostave obveze distributivne pravednosti "jest da međuovisnost proizvodi koristi i terete; u tom slučaju zadaća načela pravednosti bila bi da odrede kako bi izgledala pravična raspodjela tih koristi i tereta" (Beitz 1979 [1999]: 152). Slično stajalište o ulozi distributivne pravednosti zauzima i Darrel Moellendorf koji tvrdi da "dužnosti distributivne pravednosti [...] izviru iz ekonomske povezanosti. Kako se kapitalizam globalizira, ima sve više smisla smatrati da je planet a ne država primarno mjesto obveza distributivne pravednosti" (Moellendorf 2002: 72).[84]

[84] Slične prijedloge o globalnoj primjeni Rawlsova načela razlike iznijeli su i Thomas Scanlon (1985) i

Prvi prigovor koji se može uputiti ovom stajalištu tiče se pretpostavke prema kojoj postojanje ekonomske povezanosti dovodi do postojanja distributivnih obveza. Međutim, kao što upozorava Brian Barry, ne dovodi svaki oblik ekonomske suradnje do obveze da se na njega primjenjuju suradnje egalitarna distributivna načela pravednosti. Trgovačke veze između naroda postojale su od najranijih vremena, pa ipak čini se da nema smisla govoriti o egalitarnim obvezama distributivne pravednosti, primjerice u slučaju ranonovovjekovne trgovine začinima između Istoka i Zapada (Barry 1982 [1997]: 531-532). Beitz doduše priznaje da postojanje manjeg opsega ekonomske interakcije između dvaju društava ne opravdava uspostavu obuhvatne distributivne sheme između njih (Beitz 1979 [1999]: 165). Međutim i nadalje ostaje upitno koliki obujam ekonomske interakcije je potreban da bi se uspostavila distributivna shema. Je li za to dovoljno da suradnja pređe granicu od 50 posto bruto društvenog proizvoda, ili je dostatan i neki niži obim ekonomske suradnje? Čini se da nema načina da se odgovori na ovo pitanja a koji ne bi bio proizvoljan.

Uz to, pokušaj da se distributivne obveze uspostave na postojanju interakcije prikladne vrste ne oslovljava prava i interese onih koji u toj vrsti interakcije ne sudjeluju ili ne mogu sudjelovati, što je prigovor sličan onomu koji smo uputili Poggeovu pokušaju uspostave distributivnih obveza na kršenju negativnih dužnosti. Dapače, ako bismo prihvatili da egalitarne dužnosti pravednosti nastaju uspostavom ekonomske interakcije, time bi se pružio poticaj ekonomski moćnijim zemljama da prekinu ekonomsku suradnju s onim državama, najčešće siromašnim, s kojima im se ne bi isplatilo surađivati pod uvjetom postojanja egalitarne distributivne sheme. Tako bi siromašne zemlje ostale i bez koristi koje su proizlazile od ekonomske suradnje s bogatim zemljama i od stranih investicija u njihovo gospodarstvo (usp. Mandle 2006: 110).

Najvažnije što treba imati na umu kada se razmatra mogućnost da se načelo razlike

---

Thomas Pogge (1989).

primjenjuje kao globalno distributivno načelo jest njegova uloga unutar distributivnog sustava. U *Teoriji pravednosti* Rawls posebno naglašava da da se načelo razlike ne primjenjuje ekonomske transakcije između pojedinaca ili poslovnih subjekata već isključivo na osnovnu strukturu društva. Rawls smatra da osnovna struktura društva predstavlja

> način na koji ključne društvene institucije distribuiraju temeljna prava i obveze i određuju podjelu koristi od društvene suradnje. Ključnim institucijama smatram politički poredak i najvažnija ekonomska i društvena uređenja. Tako su zakonska zaštita slobode mišljenja i slobode savjesti, tržišta otvorena za natjecanje, privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju i monogamna obitelj primjeri ključnih društvenih institucija. (Rawls 1971 [1999]: 6)

Samo postojanje trgovačkih i drugih ekonomskih veza među različitim društvima u odsustvu odgovarajućeg institucionalnog konteksta koji bi odgovarao ključnim institucijama kakve nalazimo unutar društva stoga nisu predmet distributivnih obveza koje izviru iz načela razlike. To naravno ne znači da ne postoje druge distributivne obveze koje proizlaze iz drugih načela, kao što je primjerice dužnost pomoći. Mnogi autori se ne slažu sa mišljenjem da ne postoji osnovna struktura globalnog društva. Tako na primjer Allen Buchanan smatra da globalnu osnovnu strukturu sačinjavaju

> regionalni i međunarodni ekonomski sporazumi (uključujući i Opći sporazum o tarifama i trgovini, Sjevernoamerički sporazum o slobodnoj trgovini i različiti ugovori Europske Unije), međunarodni financijski poredak (uključujući Međunarodni monetarni fond, Svjetsku banku, i različite ugovore koji upravljaju mehanizmima razmjene valuta), rastući globalni sustav privatnih vlasničkih prava, uključujući i intelektualna vlasnička prava koja su od sve veće važnosti kako se tehnologija širi svijetom, i skup međunarodnih i regionalnih institucija i

> agencija koje igraju važnu ulogu u određivanju karaktera svih prethodno navedenih elemenata globalne osnovne strukture. (Buchanan 2000: 706 citirano u Freeman 2006a: 60)

Neosporno je da institucije koje Buchanan navodi utječu na mogućnosti koje država ima da se gospodarski razvija. Međutim, treba uočiti ključnu razliku između institucija koje djeluju na državnoj i onih koje djeluju na međunarodnoj razini. Državne institucije oblikuju društvo unutar kojega se rađamo, živimo svoj produktivni vijek i na kraju umiremo, i, što je posebno važno, kao članovi društva nemamo mogućnosti da izbjegnemo utjecaj njegove osnovne strukture na sve aspekte našeg osobnog, društvenog i ekonomskog života. S druge strane, utjecaj međunarodnih institucija koje Buchanan navodi na države uvelike se razlikuje od utjecaja državnih institucija na živote i mogućnosti pojedinaca koji su im članovi. Najvažnija je razlika što države svojevoljno prihvaćaju članstvo u različitim međunarodnim institucijama, dok pojedinci članovima društva postaju svojim rođenjem što je čin koji ne ovisi o njima. Kada države odluče postati članom neke međunarodne organizacije ili institucije, njima ostaje znatna količina suverenosti u odlučivanju o vlastitim poslovima. Tako primjerice članice Europske Unije, koju Buchanan navodi kao primjer jednog elementa globalne osnovne strukture, suvereno odlučuju o tome hoće li prihvatiti jedinstvenu valuti ili će nastaviti tiskati vlastiti novac, što je ovlast koju ni jedna država ne pruža svojim građanima. I na kraju, jednako kao što su pristupile nekoj od međunarodnih organizacija, države također mogu i istupiti iz njih. To je opcija koja stoji na raspolaganju tek rijetkim pojedincima, a i tada je povezana sa znatnim troškovima i odricanjima. Pojedincu nije dopušteno da odcijepi svoj komad zemljišta nad kojim ima vlasništvo i uspostavi apsolutnu kontrolu nad njim. Jedino što pojedincu preostaje jest priključiti se nekoj drugoj državi. Države se s druge strane ne susreću s tim problemima, budući da raspolažu s vlastitim

teritorijem nad kojim zadržavaju trajni suverenitet.[85] Razlike u stupnju autonomije koju države imaju u odnosu na međunarodne institucije i pojedinci u odnosu na državu, govore nam protiv stajališta o postojanju osnovne strukture globalnog društva koja bi bila paralelna osnovnoj strukturi domaćeg društva.

Ovaj zaključak je sukladan sa stajalištem da su obveze egalitarne distributivne pravednosti čiji dio predstavlja i načelo razlike, ograničene na domenu unutar države (usp. Nagel 2005, Freeman 2006b). On nam pruža i uvid u pozadinu egalitarnih distributivnih obveza te objašnjava zašto smo ih dužni na domaćoj ali ne i na međunarodnoj razini. Na domaćoj su razini svi građani prisiljeni prilagoditi svoje ponašanje političkom i pravnom poretku države kojoj pripadaju, a nametanje takvog pravnog i političkog poretka, kako smatra Michael Blake, može biti opravdano jedino ako taj sustav uključuje i egalitarna načela pravednosti kao što je primjerice načelo razlike (Blake 2002). Međunarodne institucije ne moraju zadovoljiti ovako zahtjevnu razinu opravdanja jer

> [n]a međunarodnoj sceni, za razliku [od domaće], ne postoji institucija usporediva s državom. Bez obzira kako značajne bile veze u trgovini, diplomaciji, ili međunarodnim sporazumima, institucije koje su prisutne na međunarodnoj razini ne upuštaju se u istu vrstu prisilnih postupaka protiv individualnih moralnih agenata. (Blake 2002: 265)

Ovdje treba istaknuti da ovakvo shvaćanje distributivnih obveza općenito, a zatim i posebnih egalitarnih obveza distributivne pravednosti, razlikuje od nacionalističkih i partikularističkih kritika međunarodne distributivne pravednosti. Kritike međunarodne distributivne pravednosti

[85] Istupanje neke države iz međunarodnih institucija (ili njeno nepristupanje istima) ne mora značiti i potpunu izolaciju. Članstvo u takvim organizacijama često donosi povoljnije ekonomske aranžmane, ali na svakoj je članici da samo odluči je li isplativo odreći se dijela svog suvereniteta. Također, važno je napomenuti da sukladno dužnosti pomoći sve države, bez obzira na njihovo članstvo u međunarodnim organizacijama, imaju pravo na pomoć kako bi osigurale uspostavu legitimnih institucija i zaštitu temeljnih ljudskih prava,

koje dolaze s nacionalističkih i partikularističkih pozicija ukazuju da egalitarizam u distribuciji dobara ima smisla samo u okviru zajednice koja dijeli "zajedničke simpatije", "zajednička razumijevanja" ili "zajednički identitet".[86] Tako na primjer David Miller smatra da

> [č]lanovi moraju imati zajednički identitet, svijest da postoji nešto posebno što ih drži zajedno u jednoj cjelini; Moraju postojati zajednička razumijevanja ili zajedničke svrhe koje zajednici daju njen etos; i mora postojati institucionalna struktura koja djeluje u ime zajednice, posebice nadgledajući podjelu resursa među članovima. (Miller 1999: 190)

Miller i njegovi sumišljenici smatraju da se ti uvjeti mogu zadovoljiti na nacionalnoj razini no ne i na globalnoj razini. Da bi se egalitarna načela distributivne pravednosti mogla primijeniti na globalnoj razini bilo bi potrebno da postoji jedan oblik globalnog naroda ili globalne zajednice koja bi po uzoru na nacionalne zajednice dijelila zajednički identitet. Problem s ovim objašnjenjem distributivnih obveza na globalnoj razini jest što čini da ono nije u stanju objasniti niti distributivne obveze na nacionalnoj razini. Unutar granica iste države žive skupine različitih kulturnih i vjerskih običaja koje oblikuju primarni identitet svojih članova, tako da je teško govoriti da su i unutar države zadovoljeni uvjeti za primjenu egalitarnih načela distributivne pravednosti. Također, ni prema vani granice skupina koje posjeduju zajednički identitet nužno iste kao granice država. Tako na primjer, identiteti oblikovani različitim vjerskim uvjerenjima, kao što su kršćanstvo ili islam, prelaze državne granice. Na kraju, valja istaknuti da kolektivni identitet i na njemu utemeljene zajedničke simpatije nije

[86] Ideja da egalitarna distributivna pravednost pretpostavlja postojanje "zajedničkih simpatija" prisutna je i kod Rawlsa ("pravo naroda polazi od potrebe za zajedničkim simpatijama, neovisno o tome kakav bi mogao biti njihov izvor" Rawls 1999 [2004]: 35). Michael Walzer s druge strane smatra da je postojanje zajedničkih razumijevanja u političkoj zajednici uvjet za postojanje distributivnih obveza (Walzer 1983: 28-30, usp. i Miller 1996 i Tamir 1993).

nešto što je nepromjenjivo, što i sam Rawls priznaje.[87]

4.4. Zaključak

Iako načela međunarodne pravednosti koju smo ovdje zastupali ne predviđaju uspostavljanje nekog trajnog egalitarnog načela kojemu bi bila zadaća umanjivanje nejednakosti u svijetu, ona u ipak postavljaju značajne zahtjeve pred države i druge aktere međunarodnih odnosa koji za sada u svijetu velikim dijelom nisu ispunjeni. Ti su zahtjevi prije svega usmjereni na uspostavljanje pravičnih odnosa među akterima na međunarodnoj razini koji se temelje na međusobnom poštovanju i uzajamnom priznavanju. Poštivanjem načela međunarodne pravednosti uklonili bi se neki od uzroka koji pojedina društva onemogućavaju u ekonomskom, političkom i društvenom razvitku. U svijetu u kojemu se poštuju načela međunarodne pravednosti tako ne bi bilo moguće da snažnije države pomoć i kredite slabijim državama daju pod uvjetima koji štete pojedinim segmentima njihove ekonomije. Svijet uređen po načelima međunarodne pravednosti također isključuju slučajeve u kojima su radnici zbog siromaštva prisiljeni prihvatiti nepravičnu naknadu za rad u lokalnim produžnicama multinacionalnih kompanija. Odgovornost za uklanjanje štetnih posljedica nepridržavanja načela spada prije svega na one koji su za tu štetu odgovorni, ali ukoliko se krivci ne mogu utvrditi odgovornost pada i na sve koji mogu pomoći. No i kada bi, protivno sadašnjoj prevladavajućoj praksi, moćniji akteri međunarodnih odnosa uglavnom poštovali načela pravednosti, za očekivati je da bi se i dalje susretali sa siromaštvom kojemu su uzroci lokalne naravi, a koji potječu prije svega od nedostataka svojstvenih lokalnom političkom i

[87] "Odnosi sklonosti nisu nešto što je nepromjenjivo, nego mogu postupno stalno jačati kako narodi budu zajednički djelovali unutar institucija za suradnju koje su razvili" (Rawls 1999 [2004]: 130). Ako odnosi sklonosti mogu jačati između naroda, još je vjerojatnije da će jačati i odnosi sklonosti između pojedinaca.

društvenom uređenju. Drugi su akteri međunarodnih odnosa dužni pomoći takvim društvima kako bi uklonili te nedostatke te tako omogućili da svaka država bude u stanju u potpunosti samostalno zaštititi prava i interese vlastitih građana.

5. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Prvi korak u pokušaju da damo odgovor na pitanje o normativnom utemeljenju međunarodne pravednosti sastojao se u tome da pokažemo da se temeljne postavke političkog realizma na kojima je počivao realistički skepticizam prema moralu na međunarodnoj razini ne mogu uvjerljivo braniti. Empirijsku postavku političkog realizma koja tvrdi da su međunarodni odnosi prostor anarhije uvjerljivo opovrgava pojava sve proširenije i sve organiziranije suradnje između različitih aktera međunarodnih odnosa. Iako pojava svjetske države nije ni na vidiku, iskustvo posljednjih pedeset godina ukazuje nam da je i bez takvog središnjeg autoriteta moguća uspostava raširene i stabilne suradnje na međunarodnoj razini. Iako je najčešći motiv za međudržavnu suradnju želja da se ostvare vlastiti nacionalni interesi, pokazali smo da to ne znači da je nacionalni interes jedina vrijednost u svjetlu koje države vode ili trebaju voditi svoju vanjsku politiku. Jednom kada pokaže da međunarodni odnosi nisu stanje rata sviju protiv sviju, politički realisti ostaju bez svog glavnog argumenta u prilog međunarodnog moralnog skepticizma. Jedino što u tom slučaju realistima ostaje na raspolaganju jest prihvatiti mogućnost međunarodnog morala ili zauzeti stajalište općeg moralnog skepticizma, prema kojemu moral nema primjenu ni na međunarodnoj ni na unutardržavnoj razini, što je potez koji većina realista nije spremna prihvatiti. Očuvanje države

kao jedan od glavnih nacionalnih interesa, ne može biti sam sebi svrha. Svaka država, ukoliko želi biti legitimna, utjelovljuje neki moralni karakter koji daje opravdanje njenoga postojanja i potrebe za njenim očuvanjem. Država svoj moralni karakter može očuvati samo ukoliko ispunjava moralne obveze koje ima prema vlastitim građanima *i* prema svim drugim akterima međunarodnih odnosa. Samo ukoliko država ispunjava obje navedene obveze možemo na nju

gledati kao na "moralnu osobe", što je termin kojim Kant označava države u objašnjenju svog drugog preliminarnog članka za vječni mir među državama (Kant 1795 [2000]).

Bez obzira što smo odbacili postavke o anarhiji i nacionalnom interesu, stav političkog realizma da su države glavni subjekti na globalnoj razini vrijedi pozornije razmotriti. Da su države primarni agenti zadužen za uspostavu pravednosti stav je koji prihvaća većina autora bez obzira koji pristup zauzimaju u raspravi o pravednosti na globalnoj razini. Tako i većina autora koji problemu pristupaju s kozmopolitskog stajališta, usvajaju neku verziju moralnog kozmopolitizma koji ne uključuje zahtjev za uspostavom globalnih institucija nalik na svjetsku državu. Država tako i u kozmopolitskim teorijama igra ključnu ulogu u osiguranju prava i interesa pojedinaca, i to ne samo onih pojedinaca koji obitavaju unutar njenih vlastitih granica već i onih koji se nalaze s druge strane državne granice. Kozmopolitiske teorije s pravom ističu da su upravo pojedinci krajnji predmet interesa svake plauzibilne teorije pravednosti, bez obzira na to u kojoj državi živjeli. No ukoliko države imaju tako važnu ulogu u uspostavi pravednosti i na globalnoj i na lokalnoj razini čini se opravdanim uzeti ih kao jedno od polazišta u raspravi o načelima pravednosti na globalnoj razini, kao što to čini struja mišljenja koju smo u uvodu označili kao pristup društva država. Odgovor na pitanje na čemu se temelji međunarodna pravednost koji smo ovdje pokušali dati temelji se na pomirenju ovih dvaju stavova: onoga koji ukazuje na važnost država kao agenata pravednosti i kozmopolitiskog stava koji ukazuje da su pojedinci krajnji predmet interesa teorije pravednosti. Načela koja smo predložili za temelj međunarodne pravednosti načela su koja nijedna država ne bi mogla razložno odbiti, pri čemu se razložnost neke države ocjenjuje prvenstveno po njenoj privrženosti zaštiti i promicanju prava i interesa pojedinaca. Države koje figuriraju kao glavni akteri međunarodnih odnosa dužne su u skladu s načelima međunarodne pravednosti brinuti se za interese vlastitih građana, ali i drugih pojedinaca koji se nalaze u okolnostima kada njihove države to nisu u stanju. Iako pristup koji smo ovdje

zastupali polazi od ideje da su države te koje odlučuju o sadržaju načela međunarodne pravednosti, sama teorija kao krajnji predmet svog interesa uzima pojedince.

Teorija koju smo ovdje zastupali također daje odgovor na i izazov vremena u kojemu države više nisu jedini akteri u međunarodnim odnosima. U suvremenom svijetu sve važniju ulogu igraju i razni nedržavni akteri od kojih smo ovdje posebno istaknuli međunarodne organizacije, nevladine organizacije i multinacionalne korporacije. U skladu s njihovim rastućim utjecajem na globalnoj razini, ovi akteri postaju sve važniji i sa stajališta teorije pravednosti, jer oni često funkcioniraju kao sekundarni agenti pravednosti. Kontraktualistički pristup pravednosti nema problema s tim da i ove aktere uključi u proces odlučivanja o načelima pravednosti. Važnost ovih aktera postaje posebno vidljiva u neidealnim okolnostima kada države nisu voljne ili nisu u mogućnosti izvršavati svoje dužnosti prema vlastitim građanima. Dužnost je nedržavnih aktera u tim okolnostima da, u skladu sa svojim mogućnostima, pruže zaštitu i osiguraju temeljne interese i prava pojedinaca kojima države to ne jamče.

Minimum koji teorija međunarodne pravednosti ovdje postavlja jest uspostava pravednih društvenih i političkih institucija koje će jamčiti zaštitu temeljnih ljudskih prava svakome pojedincu. Ljudska prava koja moraju biti osigurana svakome pojedincu na globalnoj razini uključuju pored prava na život, slobodu i materijalne resurse dostatne za normalan i smislen život i niz ekonomskih, građanskih, političkih i zakonskih prava. Među njima se posebno ističe kategorija demokratskih prava koja je od posebne važnosti za uspostavu poštivanje drugih ljudskih prava jer su ta prava sigurna samo u onim društvima u kojima građani posjeduju pravo sudjelovati u političkim procesima donošenja odluka koje se njih tiču. Ujedno, uvođenje demokratskog političkog uređenja svakog od društava koje čini međunarodnu zajednicu predstavlja zadnji argument protiv tvrdnje političkog realizama da u međunarodnim odnosima vlada rat svih protiv svih s čijim smo pobijanjem i započeli ovu

raspravu. Teza demokratskog mira prema kojoj demokratski uređene države ne vode ratove jedne protiv drugih nastavlja se na Kantovu vjeru u mogućnost uspostave vječnog mira između republikanski ustrojenih država okupljenih u jedinstven savez.

6. Bibliografija

Ahrensdorf, P. J. 1997. “Thucydides' Realistic Critique of Realism”, *Polity*, sv. 30, br. 2, str. 231-265.

Aiken, William i LaFollette, Hugh (ur.), 1995. *World Hunger and Morality* (Upper Saddle River: Prentice-Hall).

Aron, Raymond, 1966. *Peace and War: A Theory of International Relations* (Garden City, NY: Doubleday).

Axelrod, Robert i Kehoane, Robert O. 1985. “Achieving Cooperation under Anarchy: Strategies and Institutions”, *World Politics*, sv. 38, br. 1, str. 226–254.

Axelrod, Robert, 1984. *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books).

Barrett, Scott, 2007. *Why Cooperate? The Incentive to Supply Global Public Goods* (Oxford: Oxford University Press).

Barry, Brian i Robert Goodin (ur.), 1992. *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money* (University Park: The Pennsylvania State University Press).

Barry, Brian, 1982. “Humanity and Justice in Global Perspective”, u Pennock, J. R. i Chapman, J. W. (ur.) *Nomos XXIV: Ethics, Economics and the Law*, str. 219-252, sada u Goodin i Pettit (ur.) 1997, str. 525-540.

Barry, Brian, 1995. *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).

Barry, Brian, 1999. “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique”, u Shapiro i Brilmayer 1999, str. 12-66.

Beitz, Charles, 1999. *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press).

Beitz, Charles, 2000. “Rawls's Law of People”, *Ethics* sv. 111, br. 4, str. 669-696.

Beitz, Charles, 1994. “Cosmopolitan Liberalism and the States System”, u Brown 1994, str. 123–36.

Benedict, Ruth, 1934. *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin).

Beran, Harry, 1984. “A Liberal Theory of Secession”, *Political Studies*, sv. 32, br. 1, str. 21–31.

Blackburn, Simon, 1999. “Am I Right?”, *New York Times*, 21. veljače, dostupno na http://www.nytimes.com/books/99/02/21/reviews/990221.21blact.html?_r=2&scp=3&sq=simon%20blackburn&st=cse

Blake, Michael, 2002. “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy”, *Philosophy and Public Affairs*, sv. 30, br. 3, str. 257-296.

Bodin, Jean, 1576 [2002]. *Šest knjiga o republici* (Zagreb: Politička kultura).

Brock, Gillian i Brighouse, Harry (ur.), 2005. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brock, Gillian, 2009. *Global Justice. A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press).

Brooks, David, 2007. “Obama, Gospel and Verse”, *The New York Times*, 26. travnja 2007.

Brown, Chris (ur.), 1994. *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge).

Brown, Chris, 2000. “John Rawls, *The Law of Peoples* and International Political Theory”, *Ethics and International Affairs*, sv. 14, br. 1, 125-132.

Buchanan, Allen, 2000. "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics* sv. 110, br. 4, str. 697-721.

Buchanan, Allen, 2004a. *Justice, Legitimacy, and Self-determination. Moral Foundations for International Law* (Oxford: Oxford University Press).

Buchanan, Allen, 2004b. "Political Liberalism and Social Epistemology", *Philosophy and Public Affairs* sv. 32, br. 2, str. 95-130.

Buchannan, Allen, 2005. "In the national interest" u Brock i Brighouse (ur.) 2005.

Buchanan, James, 1975. *The Limits of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press).

Bull, Hedley, Kingsbury, Benedict i Roberts, Adam, 1990. *Hugo Grotius and International Relations* (Oxford: Oxford University Press).

Bull, Hedley, 1977. *The Anarchical Society* (London: Macmillan).

Butros-Ghali, Butros, 1996. "Foreword", u Weiss i Gordenker 1996, str. 7-12.

Caney, Simon, George, David i Jones, Peter (ur.) 1996. *National Rights, International Obligations* (Boulder: Westview Press).

Caney, Simon, 2001. "International Distributive Justice", *Political Studies,* sv. 49, br. 4, str. 974–997.

Caney, Simon, 2005. *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press).

Carr, Edward H. 1946. *The Twenty Years'Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations* (New York: St. Martin's Press).

Christenson, Gordon A. 1986. "Kennan and Human Rights", *Human Rights Quarterly*, sv. 8, br. 3, str. 345–373.

Cohen, Marshall, 1984. "Moral Skepticism and International Relations", *Philosophy and Public Affairs*, sv. 13, br. 4, str. 299–346.

Collier, Paul, 2009. *War, Guns, and Votes: Democracy in Dangerous Places* (New York: Harper Collins Publishers).

Crocker, David A. i Toby Linden (ur.), 1998. *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship* (Lanham: Rowman & Little).

Cullity, Garrett, 2004. *The Moral Demands of Affluence* (Oxford: Oxford University Press).

Dahl, Robert A. 1989. *Democracy and Its Critics* (New Haven i London: Yale University Press).

Dahl, Robert A. 1998. *On democracy* (New Haven i London: Yale University Press).

Daniels, Norman (ur.), 1985. *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice* (Oxford: Blackwell).

Donnelly, Jack, 2003. *Realism and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press).

Finnis, John, 1980. *Natural law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press).

Follesdal, Andreas, 2006. "Justice, Stability, and Toleration in a Federation of Well-Ordered Peoples" u Martin i Reidy 2006, str. 299-317.

Forde, Steven, 1992. "Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli", *The Journal of Politics*, sv. 54, br. 2, str. 372–393.

Franck, Thomas, 1994. "The Emerging Right to Democratic Governance", *American Journal of International Law* sv. 86, br. 1, str. 46–91.

Freeman, Samuel, 2006a. "The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice", *Social Philosophy and Policy*, sv. 24, br. 1, str. 29–68.

Freeman, Samuel, 2006b. "Distributive Justice and *The Law of Peoples*", u Martin i Reidy 2006, str. 243-260.

Freeman, Samuel, 2007. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Gauthier, David, 1986. *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press).

Gauthier, David, 1994. "Breaking Up: An Essay on Secession", *Canadian Journal of Philosophy*, sv. 24, br. 3, str. 357–371.

Gibbard, Allan, 1990. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Oxford: Clarendon Press).

Gilabert, Pablo, 2007. "Contractualism and Poverty Relief", *Social Theory and Practice*, sv. 33, br. 2, str. 277-310.

Gilabert, Pablo, 2008. "Global Justice and Poverty Relief in Nonideal Circumstances", *Social Theory and Practice*, sv. 34, br. 3, str. 411-438.

Gilpin, Robert G. 1984. "The Richness of the Tradition of Political Realism", *International Organization*, sv. 38, br. 2. str. 287–304.

Goodin, Robert E. i Pettit, Philip, 1997. *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell).

Goodin, Robert E., Phillip Pettit i Thomas W. Pogge, 2007. *A Companion to Contemporary*

Philosophy (Maldon: Blackwell Publishing).

Gordenker, Leon, i Weiss, Thomas G. 1996. "Pluralizing Global Governance", u Weiss i Gordenker 1996, str. 17-47.

Gowa, Joanne, *Ballots and Bullets: The Elusive Democratic Peace* (Princeton: Princeton University Press).

Gowans, Chris, 2008. "Moral Relativism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism.

Grotius, Hugo, [1625] 1925. *The Law of War and Peace: De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (Washington: Carnegie Endowment for International Peace / New York: Bobbs-Merrill).

Habermas, Jürgen, 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT Press).

Hardin, Garrett, [1974] 1995. "Lifeboat Ethics: The Case against Helping the Poor", u Aiken i LaFollette (ur.) 1995, str. 5-15.

Harrison, Ross, 1993. *Democracy* (Routledge: London).

Heath, Joseph, 2007. "Rawls on Global Distributive Justice: A Defence", dostupno na http://www.chass.utoronto.ca/~jheath/rawls.pdf, također i u Weinstock 2007.

Held, David, 1988. *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press).

Held, David, 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press).

Held, David, 2002. "Globalization, Corporate Practice and Cosmopolitan Social Standards", *Contemporary Political Theory*, sv. 1, br. 1, str 59–78.

Herskovits, Melville, 1972. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism* (New York: Vintage).

Herz, John H. 1951. *Political Realism and Political Idealism (*Chicago: University of Chicago Press).

Hobbes, Thomas, 1642 [1998]. *On the citizen* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hobbes, Thomas, 1651 [2004]. *Levijatan* (Zagreb: Jesenski i Turk, preveo Borislav Mikulić).

Hoffmann, Stanley, 1981. *Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics* (Syracuse: Syracuse University Press).

Hoogvelt, Ankie, 2001. *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development* (Baltimore: John Hopkins University Press)

Hooker, Brad, 2003. "Contractualism, Spare Wheel, Aggregation", u Matravers 2003, str. 44-64.

Hume, David, 1751 [2006] *An Enquiry Concerning Principles of Morals*, u Hume 2006.

Hume, David, 1752 [1882]. "Of the Balance of Power", u: *Essays, moral, political, and Literary. Part II* (London: Longmans, Green, and Co.), str. 348-356.

Hume, David, 2006. *Moral Philosophy* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.)

Jacobson, Harold K. 1984. *Networks of Interdependence: International Organizations and the Global Political System* (New York: Knopf).

Jaffee, David, 2007. *Brewing Justice: Fair Trade Coffee, Sustainability, and Survival* (Berkley i Los Angeles: University of California Press).

Jervis, Robert, 1978. “Cooperation Under the Security Dilemma”, *World Politics*, sv. 30, br. 2, str. 167–214.

Jervis, Robert, 1991/92. “The Future of World Politics: Will It Resemble the Past?”, *International Security*, sv. 16, br. 3, str. 39–73.

Jervis, Robert, 1999. “Realism, neoliberalism, and cooperation: understanding the debate”, *International Security*, sv. 24, br. 1, str. 42–63.

Jones, Charles, 1999. *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press).

Jones, Peter, 1996. "Human Rights: Philosophical or Political", u Caney et al. 1996.

Kamm, Frances M. 2002. “Owing, Justifying, Rejecting: Thomas Scanlon's *What We Owe to Each Other”*, *Mind*, sv. 111, str. 323-354.

Kant, Imannuel, 1795 [2000]. *K vječnom miru*, u Kant, *Pravno-politički spisi* (Zagreb: Politička kultura).

Kant, Immanuel, 1785 [2001]. *Osnivanje metafizike ćudoređa*, u Talanga 2001, str. 59-116.

Katznelson, Ira i Milner, Helen (ur.), 2002. *Political Science: The State of the Discipline III* (New York: W.W. Norton)

Kavka, Gregory, 1983. “Hobbes's War of All Against All”, *Ethics*, sv. 93, br. 2, str. 299–304.

Kavka, Gregory, 1986. *Hobbesean Moral and Political Theory*, (Princeton: Princeton University Press).

Keane, John, 2003. *Global Civil Society?* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kegley, Charles W. i Wittkopf, E. R. 1999. *World Politics. Trend and Transformation* (New

York: St. Martin's/Worth).

Kegley, Charles W. 1988. “Neo-Idealism: A Practical Matter”, *Ethics and International Affairs* , sv. 2, str. 173–197.

Kennan, George F. 1985. “Morality and Foreign Policy”, *Foreign Affairs*, sv. 64, br. 2, str. 205–218.

Kleingeld, Pauline i Brown, Eric, 2009. “Cosmopolitanism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/cosmopolitanism/>

Knodt, Michele i Jachtenfuchs, Markus 2002. *Regieren in internationalen Organisationen* (Opladen: Leske+Budrich).

Krugman, Paul, 2009. “Taxing the Speculators”, *New York Times*, 26. studeni 2009, dostupno na: http://www.nytimes.com/2009/11/27/opinion/27krugman.html?_r=1&scp=1&sq=krugman%20tobin%20tax&st=cse.

Ksenofont, 2001. *Grčka povijest*, (Zagreb: Matica hrvatska, prevela Ana Galjanić).

Lake, Anthony, 1981. “Defining the National Interest”, *Proceedings of the Academy of Political Science*, sv. 34, br. 2, str. 202–213.

Landes, David, 1998. *Wealth and Poverty of Nations* (New York: W. W. Norton & Company).

Legro, Jeffrey W. i Moravcsik, Andrew, 1999. “Is Anybody Still a Realist?”, *International Security*, sv. 24, br. 2, str. 5–55.

Leiter, Brian, 2001. “Classical Realism”, *Philosophical Issues* 11, *Social, Political, and Legal Philosophy*, str. 244–267.

Lindblom, Anna-Karin, 2005. *Non-Governmental Organisations in International Law*

(Cambridge: Cambridge University Press).

Linklater, Andrew, 1998. *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era* (Cambridge: Polity Press).

Locke, John, 1689 [2005], *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press).

Loriaux, Michael, 1992, "The Realists and Saint Augustine: Skepticism, Psychology, and Moral Action in International Relations Thought", *International Studies Quarterly*, sv. 36, br. 4, str. 401–420.

Machiavelli, Niccolo, [1532] 1998. *Il principe – Vladar* (Zagreb: Nakladni zavod Globus, preveo Ivo Frangeš, priredio Damir Grubiša).

Macleod, Alistair M. 2006. "Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights", u Martin i Reidy 2006.

Mandle, Jon, 2000. *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice as Fairness* (Lanham: Lexington Books).

Mandle, Jon, 2006. *Global Justice* (Cambridge i Maldon: Polity Press).

Martin, Rex i Reidy, David A. 2006. *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* (Oxford: Blackwell Publishing).

Martin, Rex, 1985. *Rawls and Rights* (Lawrence: University Press of Kansas).

Matravers, Matt, 2003. *Scanlon and Contractualism* (London: Frank Cass Publishers).

Matulović, Miomir, 1996. *Ljudska prava. Uvod u teoriju ljudskih prava* (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo).

McGinn, Colin, 1999. “Reasons and Unreasons”, *The New Republic*, 24. svibnja, str. 34–38.

Meinecke, Friedrich, 1957. *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte* (München: Oldenbourg).

Miller, David, 1995. *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press).

Miller, David, 1999. *Principles of Social Justice* (Cambridge: Harvard University Press).

Miller, David, 2007. *National Responsibility and Global Justice* (Oxford: Oxford University Press).

Miller, Richard W. 2004. “Beneficence, Duty, and Distance”, *Philosophy and Public Affairs*, sv. 32. br. 4, str. 357-383.

Mills, Charles W. 2005. “'Ideal Theory' as Ideology”, *Hypatia,* br. 20, str. 165-184.

Milner, Helen, 1992. “International Theories of Cooperation among Nations: Strengths and Weaknesses”, *World Politics*, sv. 44, br. 3, str. 466–496.

Milner, Helen, 1997. *Interests, Institutions, and Information: Domestic Politics and Information* (Princeton: Princeton University Press).

Moellendorf, Darrel, 2002. *Cosmopolitan Justice* (Boulder: Westview Press).

Monten, Jonathan, 2006. “Thucydides and Modern Realism”, *International Studies Quarterly*, sv. 50, br. 1, str. 3–26.

Morgenthau, Hans, 1946. *Scientific Man versus Power Politics* (Chicago: The University of Chicago Press).

Morgenthau, Hans, 1948. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Alfred A. Knopf).

Morgenthau, Hans, 1962. "A Political Theory of Foreign Aid", *The American Political Science Review*, sv. 56, br. 2, str. 301-309.

Nagel, Thomas, 2002. *Concealment and Exposure And Other Essays* (Oxford: Oxford University Press).

Nagel, Thomas, 2005. "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, sv. 33, br. 2, str. 113-147.

Nardin, Terry, 1983. *Law, Morality, and the Relations of States* (Princeton University Press, Princeton).

Nardin, Terry, 1989. "The Problem of Relativism in International Ethics", *Millennium – Journal of International Studies* 18, str. 149–161.

Nickel, James W. 1987. *Making Sens of Human Rights. Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights* (Berkley: University of California Press).

Nickel, James W. 2006. "Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?" u Martin i Reidy 2006, str. 263-277.

Nincic, Miroslav, 1999. "The National Interest and Its Interpretations", *The Review of Politics*, sv. 61, br. 1, str. 29–55.

Nozick, Robert, 1974 [2003]. *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Jesenski i Turk).

Nussbaum, Martha 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Pres).

Nussbaum, Martha C. i Sen, Amartya K. (ur), 1989. *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press).

Nye, Joseph S. i Donahue, John D. 2002. *Governance in Globalizing World* (Cambridge i Washington: Brookings Institution).

O'Neill, Onora, 2001. "Agents of Justice", *Metaphilosophy*, sv. 32, br. 1/2, str. 180-195.

O'Neill, Onora, 2002. *A Question of Trust: The BBC Reith Lectures 2002* (Cambridge: Cambridge University Press).

O'Neill, Onora, 2003. "Constractivism vs. Contractualism", *Ratio*, sv. 16, str. 319-331.

Opća deklaracija, 1948 [2008], *Opća deklaracija o ljudskim pravima* (Zagreb: Amnesty International Hrvatske).

Oppenheim, Felix E. 1987. "National Interest, Rationality, and Morality", *Political Theory*, sv. 15, br. 3, str. 369–389.

Oppenheim, Felix E. 1991. *The Place of Morality in Foreign Policy* (Lexington: Lexington Books).

Otsuka, Michael, 2003. *Libertarianism without Inequality* (Oxford: Oxford University Press).

Owen, John M. 1994. "How Liberalism Produces Democratic Peace", *International Security*, sv. 19, br. 2, str. 87-125.

Pahre, Robert, 1994. "Multilateral Cooperation in an Iterated Prisoner's Dilemma", *The Journal of Conflict Resolution*, sv. 38, br. 2, str. 326–352.

Parfit, Derek, 2003. "Justifiability to Each Person", *Ratio*, sv. 16, str. 368-370.

Paul, T. V., Wirtz J. J, i Fortmann M. (ur.) 2004. *Balance of power: Theory and practice in the 21st century* (Stanford: Stanford University Press).

Pettit, Philip, 1999. "Doing unto Others", *Times Literary Supplement*, 25. srpnja, str. 7-8.

Philpott, Daniel, 1999. “Westphalia, Authority, and International Society”, *Political Studies,* sv. 47, br. 3, str. 566–589.

Pidd, Helen, 2010. “Global Support for a Tax on Banks is Growing, Says Gordon Brown”, *Guardian* 11. veljače 2010, dostupno na: http://www.guardian.co.uk/politics/2010/feb/11/gordon-brown-bank-tax-plan.

Pogge, Thomas W. 1989. *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press).

Pogge, Thomas W. 1993. “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, sv. 103, br. 1, str. 48-75.

Pogge, Thomas W. 1994. “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, sv. 23, br. 3, str. 195-224.

Pogge, Thomas W. 1998. “A Global Resources Dividend”, u Crocker i Linden 1998, str. 501-536.

Pogge, Thomas W. 2001a. “Priorities of Global Justice”, *Metaphilosophy*, sv. 32, br. 1-2, str. 6-24.

Pogge, Thomas W. 2001b. "Rawls on International Justice”, *The Philosophical Quarterly*, sv. 51, br. 4, str. 246-253.

Pogge, Thomas W. 2002. *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge i Maldon: Polity Press).

Pogge, Thomas W. 2006. "Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together?", u Martin i Reidy 2006, str. 206-225.

Rawls, John, 1971 [1999]. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Rawls, John, 1985, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, u Rawls 1999, str. 388-420.

Rawls, John, 1993 [2000] *Politički liberalizam* (Zagreb: Kruzak).

Rawls, John, 1993. “Law of People”, u *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993,* Shute, Stephen i Hurley, Susan (ur.) (New York: Basic Books) str. 41–82, sada u Rawls 1999.

Rawls, John, 1999 [2004]. *Pravo naroda i “Preispitivanje ideje javnog uma”* (Zagreb: Kruzak).
Rawls, John, 1999. *Collected Papers*, (Cambridge: Harvard University Press, ur. Samuel Freeman).

Ray, James Lee, 1998. “Does Democracy Cause Peace?”, *Annual Review of Political Science*, sv. 1, br. 1, 27-46.

Raz, Joseph, 2003. “Numbers, with and without Contractualism”, *Ratio*, sv. 16, br. 4, str. 346-367.

Reidy, David A. 2004. “Rawls on International Justice: A Defense”, *Political Theory*, sv. 32, br. 3, str. 291-319.

Reidy, David A. 2006. "Political Authority and Human Rights", u Martin i Reidy 2006, str. 169-188.

Ridge, Michael, 2001. “Saving Scanlon: Contractualism and Agent-Relativity”, *Journal of Political Philosophy*, sv. 9, br. 4, str. 472-481.

Ridge, Michael, 2003. “Contractualism and the New and Improved Redundancy Objection”, *Analysis*, sv. 63, br. 4, str. 337-342.

Risse, Mathias, 2005. “Do We Owe the Poor Assistance or Rectification?”, *Ethics and*

International Affairs, sv. 19, br. 1, str. 9–18.

Risse-Kappen, Thomas, (ur). 1995. *Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures, and International Institutions* (Cambridge: Cambridge University Press).

Robeyns, Ingrid, 2008. "Ideal Theory in Theory and Practice", *Social Theory and Practice,* sv. 34, br. 3, str. 341-362.

Rosato, Sebastian, 2003. "The Flawed Logic of Democratic Peace Theory", *The American Political Science Review*, sv. 97, br. 4, str. 585-602.

Russet, Bruce, 1993. *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post Cold War World* (Princeton: Pinceton University Press).

Sandler, Todd, 2004. *Global Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press).

Scanlon, Thomas M. 1979. [2003]. "Human Rights as a Neutral Concern", u Peter Brown i Douglas Maclean (ur.), *Human Rights and U.S. Foreign Policy* (Lexington: Lexington Books, 1979), str. 83–92, sada u Scanlon 2003: 113-123.

Scanlon, Thomas M. 1982. "Contractualism and Utilitarianism", u Amartya K. Sen i Bernard Williams (ur.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), str. 103–128, sada u Scanlon 2003: 124-150.

Scanlon, Thomas M. 1985. "Rawls' Theory of Justice", u Daniels 1985, str. 169–205.

Scanlon, Thomas M. 1998. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Scanlon, Thomas M. 2003. *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press).

Schlesinger, Arthur, Jr. 1971. “The Necessary Amorality of Foreign Affairs”, *Harper's Magazine*, sv. 243, br. 1,455, str. 72–73.

Schmitt, Carl, 1932 [1996]. *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duckner & Humblot).

Schuppert, Gunnar Folke (ur.), 2006a. *Global Governance and the Role of Non-State Actors* (Baden-Baden: Nomos Verlaggesellschaft).

Schuppert, Gunnar Folke, 2006b. "The Changing Role of the State Reflected in the Growing Importance of Non-State Actors", u Schuppert (ur.) 2006a.

Schwartz, Warren F. (ur.), 1995. *Justice in Immigration* (Cambridge: Cambridge University Press).

Schweller, Randall, 1996. “Neorealism Status-Quo Bias: What Security Dilemma”, *Security Studies* 5, 90–121.

Sen, Amartya K. 1999. *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Sen, Amartya K. 2006. “What do We Want From a Theory of Justice?”, *The Journal of Philosophy*, sv. 102, br. 5, str. 215-238.

Shapiro, Ian i Brilmayer, Lea (ur.), 1999. *NOMOS Volume XLI: Global Justice* (New York: New York University Press).

Shue, Henry 1980 [1996]. *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press).

Simpson, Gerry, 2004. *Great Powers and Outlaw States: Unequal Sovereigns in the International Legal Order* (Cambridge: Cambridge University Press).

Singer, Peter, 1972. “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, sv. 1. br. 3, str. 229-243.

Singer, Peter, 2003. *Praktična etika* (Zagreb: Kruzak, preveo Tomislav Bracanović).

Sinnott-Armstrong, Walter, 2006. *Moral Skepticisms* (Oxford: Oxford University Press).

Smart, J. J. C. i Williams, Bernard, 1973. *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press).

Smith, Adam [1776] 2007. *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda* (Zagreb: Masmedia - Poslovni dnevnik, preveo Marijan Hanžeković).

Smith, M. J. 1986. *Realist Thought from Weber to Kissinger* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).

Snidal, Duncan, 1991. "Relative Gains and the Pattern of International Cooperation", *American Political Science Review*, sv. 85, br. 3, str. 101–126.

Spegele, Roger D. 1995. "Political Realism and the Remembrance of Relativism", *Review of International Studies*, sv. 21, br. 3, str. 211–236.

Steiner, Hillel, 1994. *An Essay on Rights* (Oxford i Cambridge, Mass: Blackwell).

Steiner, Hillel, 1996. "Territorial Justice", u Caney, George i Jones (ur.), 1996, str. 139–148.

Stratton-Lake, Philip, 2003. "Scanlon's Contractualism and the Redundancy Objection", *Analysis*, sv. 63, br. 1, str. 70–76.

Suganami, Hidemi, 1990. "Grotius and International Equality" u Bull i dr. (ur.) 1990, str. 221-240.

Suikkanen, Jussi, 2005. "Contractualist Replies to the Redundancy Objections", *Theoria*, sv. 71, br. 1, str. 38-58.

Talanga, Josip (ur.), 2001. *Klasični tekstovi iz etike. Aristotel, Hume, Kant, Mill* (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji).

Tamir, Yael, 1993. *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press).

Tobin, James, 1978. "A Proposal for International Monetary Reform", *Eastern Economic Journal*, sv. 4. br. 3-4, str. 153-159.

Tukidid, 1957. *Povijest Peloponeskog rata* (Zagreb: Matica hrvatska, preveo Stjepan Telar).

Unger, Peter, 1996. *Living High and Letting Die. Our Illusion od Innocence* (New York i Oxford: Oxford University Press).

Van Parijs, Philippe, 2007. "International Distributive Justice", u Goodin et al. 2007, str. 638-652.

Wallace, R. Jey, 2002. "Scanlon's Contractualism", *Ethics*, sv. 112, br. 3, str. 429-470.

Walt, Steven, 2002. "The Enduring Relevance of the Realist Tradition", u: Katznelson i Milner (ur.), str. 197-234.

Waltz, Kenneth, 1979. *Theory of International Politics* (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Company).

Walzer, Michael, 1977. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books).

Walzer, Michael, 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books).

Weinstock, Daniel, 2007. *Global Justice, Global Institutions. Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume* 31 (Lethbridge: University of Calgary Press).

Weiss, Thomas G. i Gordenker, Leon, 1996. *NGOs, the UN, and Global Governance* (Boulder i London: Lynne Rienner Publishers).

Wenar, Leif, 2006. "Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian", u Martin i Reidy 2006. str. 95-113.

Williams, Michael C. 1996. "Hobbes and International Relations: A Reconsideration", *International Organization*, sv. 50, br. 2, str. 213–236.

Wolff, Jonathan, 1998. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", *Philosophy and Public Affairs*, sv. 27, br. 2, str. 97-122.

Wong, David B. 1984. *Moral Relativity* (Berkeley: University of California Press).

Wong, David, 2006. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism* (Oxford: Oxford University Press).

Zürn, Michael, 2002. "Zu den Merkmalen postnationaler Politik", u Knodt i Jachtenfuchs (ur.) 2002.

7. Sažetak

Normativni temelji međunarodne pravednosti

U prvom dijelu disertacije zastupa se teza da je međunarodna pravednost moguća i u svijetu u kojemu ne postoji središnji autoritet koji bi imao ovlasti provoditi ta načela. Razmotrena su dva argumenta teorije političkog realizma kojima je cilj pokazati da je primjena moralnih načela i načela pravednosti ograničena isključivo na područje unutar države. Prvi realistički argument tvrdi da u međunarodnim odnosima, prema analogiji s Hobbesovim prirodnim stanjem na individualnoj razini, vlada anarhija u kojoj državama nije racionalno pridržavati se načela pravednosti budući da ne postoji jamstvo da će ih se i druge države pridržavati. Ova analogija nije održiva zbog razlika koje postoje između aktera na međunarodnoj i individualnoj razini. Razina nesigurnost međunarodnih odnosa manja je u odnosu na nesigurnost prirodnog stanja što omogućava uspostavu suradnje među državama, što podržavaju i neki nalazi s područja teorija igara. U nastavku su odbačena dva opravdanja za drugi realistički argument koji polazi od teze da je nacionalni interes vrhovna vrijednost na kojoj države temelje svoje ponašanje na međunarodnoj razini.

U središnjem dijelu disertacije razmotren je kontraktualistički pristup normativnom utemeljenju međunarodne pravednosti. Kombinirajući neke uvide iz Rawslova prava naroda sa Scanlonovim pristupom utemeljnju morala pokušano je pokazati da je sadržaj načela pravednosti određen skupom načela koje ni jedan akter međunarodnih odnosa ne bi mogao razložno odbaciti kao temelj za informirani, neprisiljeni, opći sporazum. U idealnoj teoriji stranke sporazuma su predstavnici država kojima se u okviru neidelne teorije pridružuju i predstavnici ostali aktera međunarodnih odnosa, a to su međuvladine i nevladine organizacije

i multinacionalne korporacije. U oba slučaja stranke će se dogovoriti oko načela pravednosti koje se temelje na poštivanju temeljnih ljudskih prava. Posebna pozornost je posvećena ulozi demokratskih prava koja imaju dvostruku ulogu: unutar države ona predstavljaju jamac poštivanja ostalih prava dok na međunarodnoj razini jamče stabilnost međunarodnog poretka koja je utemeljena na ideji demokratskog mira.

U završnom dijelu disertacije na primjeru međunarodne distributivne pravednosti izloženi su argumenti kojima je cilj pokazati da obveze koje proizlaze iz načela međunarodne pravednosti nisu nužno iste kao obveze koje proizlaze iz načela pravednosti za domaće društvo. Za razliku od autora koji zastupaju tezu da se egalitarna načela distributivne pravednosti kakva vrijede za domaće društvo primjenjuju i na globalnoj razini, ovdje se brani Rawlsova teza da bi se akteri međunarodnih odnosa sporazumjeli oko manje zahtjevnog načela koje utjelovljuje dužnost pomoći. Cilj ovog načela je uspostava pravednog društvenog i političkog poretka unutar svakog društva koje čini međunarodnu zajednicu.

8. Summary

The Normative Foundations of International Justice

In the first part of the thesis it is argued that international justice is, indeed, possible even in a world in which there is no central authority vested with the power to enforce the principles that inform it. Two arguments put forward by the theory of political realism that are designed to demonstrate that the application of moral principles and the principles of justice is confined to the territory inside a state are considered. The first realistic argument claims that international relations, by analogy with Hobbes's state of nature at the individual level, are governed by anarchy which makes it irrational for states to observe the principles of justice since there are no guarantees that they will be observed by other states. However, this analogy is unsustainable due to the differences that exist between agents on the international and individual levels. Compared to the insecurity of the state of nature, the level of insecurity of international relations is lower, which makes it possible for co-operation between states to be established. This is additionally corroborated by some findings of the game theories. The paper goes on to refute second justification laid down in support of the second realistic argument that builds on the proposition that national interest is the supreme value upon which states rely in their behaviour on the international level.

The central part of the thesis is dedicated to the contractualist approach to the normative foundation of international justice. By combining some insights ensuing from Rawls's Law of People with Scanlon's approach to the foundation of ethics it attempts to show that the contents of the principle of justice is determined by a group of principles that no agent participating in international relations could reasonably refute as the basis for an

informed, uncoerced, general agreement. In an ideal theory parties to an agreement involve state representatives that within the framework of non-ideal theory are joined by representatives of other agents of international relations, i.e. intergovernmental and nongovernmental organisations and multinational corporations. In both cases the parties will agree on the principles of justice based on respect for basic human rights. Special attention is paid to democratic rights that play a double role: at the state level they guarantee that other rights will be observed, while at the international level they safeguard the stability of the international order based on the idea of the democratic peace.

The closing part of the thesis uses the example of international distributive justice to present the arguments designed to show that the obligations ensuing from the principle of international justice do not necessarily correspond to the obligations ensuing from the principle of justice as it applies to domestic society. In contrast to the proponents of the thesis that the egalitarian principles of distributive justice that apply to domestic society also apply at the global level, the paper argues in favour of Rawls's proposition that the agents involved in international relations would agree on a less demanding principle that embodies the duty of assistance. This principle is aimed at establishing a just social and political order within each society that forms part of the international community.

9. Životopis

Tvrtko Jolić rođen je 1978. godine u Livnu, Bosna i Hercegovina, gdje je završio osnovnu i srednju školu. Studij filozofije i hrvatske kulture na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu upisuje 1996, a diplomu stječe 2002. Poslijediplomski doktorski studij filozofije na istoj ustanovi upisao je 2002. godine. Od iste godine zaposlen je u svojstvu znanstvenog novaka na Institutu za filozofiju u Zagrebu, te je angažiran na znanstvenim projektima "Filozofska hermeneutika M. Vlačića i M. Heideggera" (2002-2007) i "Pitanje slobode volje i problem svijesti" (2007-). Objavio je više znanstvenih i stručnih radova u časopisma *Prolegomena*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, *Filozofskim istraživanjima* i *Društvenim istraživanjima* te zborniku *Hrvatska filozofiju u XX. stoljeću*. Izlagao je na više domaćih i međunarodnih filozofskih konferencija u Zagrebu i Dubrovniku. U sklopu poslijediplomskog obrazovanja boravio je na studijskim istraživanjima na Sveučilištu u Mainzu i Sveučilištu u Heidelbergu. Član je uredništva časopisa *Prolegomena* i Udruge za promicanje filozofije gdje je obnašao dužnost tajnika (2005-2009).