
ZAKON NARODA I SLOM ROLSOVOG LIBERALIZMA

DUŠAN PAVLOVIĆ

I. UVOD

Jedna od implikacija liberalnog gledišta jeste da liberalna vlada ima puno pravo da se meša u privatni život svojih građana ukoliko se ispostavi da građani svojim postupcima narušavaju ljudska prava drugih. U ovom tekstu potrudim se da objasnim zašto liberal želi da se slična logika primenjuje i na međunarodnom nivou. Time, međutim, ne želim da tvrdim da principi međunarodne pravde nužno uključuju i vojnu intervenciju ako se negde krše ljudska prava. Glavna teza ovog teksta je da liberalni filozof drži da su postupci suverenih ali neliberalnih država moralno neispravni ukoliko sprečavaju pojedinca da slobodno odlučuje o svom životu.

Knjiga Džona Rolsa *Zakon naroda* (*The Law of Peoples*) može da posluži za proveru ove teze. Ona predstavlja ekstenziju istoimenog Rolsovog članka iz 1993. godine u kom on objašnjava kako se njegova teorija pravde može primeniti na međunarodne odnose. Iako je u stvari razrada pomenutog članka, ona nikako ne proširuje teoriju pravde koju je Rols formulisao u radovima *Teorija pravde* i *Politički liberalizam*. Naprotiv, Rolsova teorija međunarodne pravde je multikulturalistička ne samo na nivou principa, nego i na nivou premisa. U ovom tekstu pozabaviću se odnosom premisa i principa, i pokazati da je Rols pošao od neliberalnih premisa, te da iz njih nije ni mogao da izvede ništa drugo nego neliberalne principe međunarodne pravde.

2. PRINCIPI MEĐUNARODNE PRAVDE

Rolsova teorija međunarodne pravde izlaže principe po kojima se mogu urediti odnosi između suverenih i različitih naroda (odnosno nacija ili društava). Rols sva društva sveta deli u pet tipova: razumne liberalne narode; neliberalne ali pristojne (*decent*) narode; narode-odmetnike (*outlaw peoples*); društva opterećena nepovoljnim uslovima; i benevolentna apsolutistička društva (Rawls 1999: 4). Rols smatra da samo prva dva tipa žive u ure-

đenim društvima. Iako njegova teorija preten-
duje na univerzalnost, čini se da je glavna na-
mera Zakona naroda da uredi odnose između
liberalnih demokratskih država (SAD, Kana-
da, zemlje Evropske unije) s jedne, i neliberal-
nih demokratskih država i društava (Japan,
Kina, zemlje Srednjeg istoka, poput Irana,
itd.), s druge strane.

Ovo su Rolsovi principi međuna-
rodne pravde: 1) narodi su slobodni i nezavisni;
2) oni poštuju ugovore; 3) ravnopravni su u do-
govorima na koje su se obavezali; 4) poštuju
obavezu nemešanja; 5) imaju pravo na samood-
branu; 6) poštuju ljudska prava; 7) poštuju od-
ređena ograničenja čak i kad ratuju; 8) imaju
dužnost da pomognu drugim narodima koji žive
u nepovoljnim uslovima (*ibid*, 37). Ovo izgleda
kao spisak liberalnih principa, ali to je tako samo
na prvi pogled: iako ovi principi pretenduju na
univerzalnu primenljivost, njih prihvataju samo
liberalni narodi (*ibid*, 63). Dok Zakon naroda
treba da obezbedi miroljubiv zajednički život
različitih društava, teorija međunarodne pravde
želi da “proširi Zakon naroda i na neliberalna
društva i da pokaže da i ona prihvataju isti Zakon
naroda koji prihvataju i liberalna” (*ibid*). Pitanje
na koje teorija međunarodne pravde treba da
odgovori nije kako pronaći principe oko kojih će
se usaglasiti svi narodi, već kako precizirati uslo-
ve pod kojima neliberalni narodi mogu da pri-
hvate liberalne principe koje su za njih odabrali
liberalni narodi (*ibid*, 59). Pošto Rols tvrdi da
neliberalni narodi i te kako imaju razloga da
prihvate liberalne principe, zanimljivo je videti
koji su to razlozi.

Drugi deo rasprave *Zakon naroda*
počinje poglavljem “Tolerisanje neliberalnih

naroda” (Rawls 1999: 59). Rols tvrdi da libe-
ralna društva moraju da poštuju princip tole-
rancije koji i neliberalnim društvima garantuje
ravnopravan status (*ibid*). Ali zašto Rols insisti-
ra na principu tolerancije separatno od skupa
principa koje je naveo 22 stranice pre toga?
Ako se navedeni spisak prihvati, već principi I,
3 i 4 nalažu međusobnu toleranciju i priznava-
nje ravnopravnog statusa među narodima. E
sad, ideja tolerancije već pretpostavlja da razli-
ke postoje, ali ona pretpostavlja i jednu zajed-
ničku vrednost: da su sva ljudska bića i njihove
predstave o dobru podjednako vredni. Bez ove
zajedničke vrednosti, princip tolerancije ne bi
imao nikakvog smisla. Poimanje tolerancije kao
principa zasnovanog na poštovanju ravnoprav-
nosti drugog usko je vezano sa idejom ljudskih
prava, koja svakom dopuštaju pravo na različi-
tost. Negirati ljudska prava znači negirati i temelj
na kom tolerancija počiva. Prema tome, liberal
će reći da neliberalne narode ne treba
tolerisati samo ako oni počnu da ugrožavaju
ljudska prava, što je zabranjeno principom 6 sa
Rolsove liste. Ali, razume se, svaki zagovornik
tolerancije zapitaće se zašto bi neko pozivao na
tolerisanje neliberalnog naroda (ili bilo kog
drugog naroda) ako ovaj krši ljudska prava. S
druge strane, nije isključeno ni da neliberalna
društva štite ljudska prava na isti način na koji
to čine i liberalna, što Rols utvrđuje kao nepo-
bitnu činjenicu (*ibid*, 61). Ali zašto je onda po-
trebno da se tolerancija odvaja od principa
pravde kad principi ionako impliciraju ideju
tolerancije? Cela ova zbrka navodi nas na po-
misao da je Rols, insistirajući na toleranciji kao
posebnom principu, u svoju teoriju međuna-
rodne pravde prokrijumčario i nešto drugo.

Rols neliberalna društva tretira kao pristojna stoga što ona poštuju ljudska prava. No, ko god je pročitao Deklaraciju Ujedinjenih nacija o ljudskim pravima iz 1948. samo će uz mnogo mašte moći da shvati Rolsovu definiciju ljudskih prava u *Žakonu naroda*. Dok član I Deklaracije glasi da se “sva ljudska bića rađaju slobodna i jednaka po dostojanstvu i pravima”, član 2 tvrdi da “svakom pripadaju sva prava i slobode proglašene u ovoj Deklaraciji, bez ikakvih razlika u pogledu rase, boje kože, pola, jezika, veroispovesti, političkog ili drugog mišljenja, nacionalnog ili društvenog porekla, imovine, rođenja ili drugih okolnosti”. Očigledno Rols ne uzima ozbiljno postulat po kom ljudska bića imaju određena prava kao ljudska bića i po kom se prava i slobode ne mogu izvoditi iz socijalnog statusa. Polazeći od kriterijuma kojima definiše pristojna hijerarhijska društva, Rols tvrdi da se za neko društvo može reći da poštuje ljudska prava ako pojedince smatra kooperativnim članovima različitih udruženja i društvenih grupa. Rols misli da je ovo održivo, jer pristojna društva ne moraju da prihvate “liberalnu ideju da su pojedinci najpre građani i da kao građani imaju jednaka osnovna prava i slobode” (*ibid*, 66). Po ovom gledištu, ljudska prava izvode se iz pripadništva određenom udruženju ili zajednici, što znači da pojedinci mogu da imaju svoja prava samo kao članovi različitih društvenih grupa, udruženja, kasti, staleža itd (*ibid*, 68). Rols se ovde eksplicitno i suštinski nadovezuje na Hegelove antiliberalne ideje o pravima, prema kojima prava potiču iz određenog statusa (etničkog ili klasnog), a ne iz proste činjenice da je neko ljudsko biće. Hegel piše ovako: “U drugom dijelu staleškog elementa

spada pokretna strana građanskog društva, koja može, spoljašnje zbog mnoštva njegovih članova, ali bitno zbog prirode njihova određenja i zaposlenja, nastupiti samo s pomoću predstavnika. Ukoliko su opunomoćeni od građanskog društva, neposredno je jasno da građansko društvo to čini kao ono što ono jest – dakle, ne kao atomistički rasčlanjeno na pojedince, koji se ne okupljaju radi daljeg održanja na jedan čas samo za neki pojedinačni i privremeni akt, nego i kao rasčlanjeno u svoje ionako konstituirane zadruge, općine i korporacije, koje na taj način dobivaju političku vezu” (Hegel 1990: §308).

Ovo je redefinisanje ljudskih prava definicionim dekretom. Liberalni pojam ljudskih prava počiva na pretpostavci da svaki građanin treba da uživa osnovna ljudska prava samim tim što je ljudsko biće, a ne što je član nekog udruženja ili socijalnog sloja. Džon Lok, iako ne liberal, može se smatrati ocem ove ideje. Lokovo prirodno stanje u kom nema društvenih konstrukcija implicira da prava pripadaju pojedincima kao pojedincima (Locke, 1991: §§4-15). Pošto je ova ideja pripremila teren za savremenu predstavu o ljudskim pravima, ne čudi što se slični pogledi mogu naći i u političkoj filozofiji ranog Rolsa. Ono što čudi jeste to što se Rols ove ideje odriče 28 godina po objavljivanju *Teorije pravde*.

Rolsovim principima međunarodne pravde prethodi modifikovanje pretpostavki teorije i koncepcijsko dupliranje nekih njenih ključnih elemenata. Metodološki posmatrano, svaki tip liberalizma polazi od pojedinca kao svoje analitičke jedinice, i sve ostalo izvodi upravo odatle. Dosludan liberal ne poriče mogućnost obrazovanja udruženja, grupa ili

etničkih zajednica, ali je važno da se naglasi da pojedinci takva udruženja mogu osnivati dobrotvorno. Iako polazi od pojedinca, liberalizam ne insistira na pojedinčevom akulturnom ili anacionalnom identitetu. Ali liberalna teorija je nemoguća ako se pođe od, recimo, nacionalnog identiteta kao dominantnog. Kako Čandran Kukatas kaže, “ono što se poreći [...] jeste stav da se takvim grupama moraju pripisivati elementarni moralni zahtevi i da se uslovi političkog udruživanja moraju odrediti s obzirom na ove specifične zahteve” (Kukathas, 1995: 232). Osnovni cilj Rolsovog vela neznanja bio je upravo u tome da se znanje o nacionalnom i kulturnom identitetu ostavi po strani jer liberal takav identitet ne smatra ključnim za odabir fer principa pravde. Liberalno stanovište dozvoljava zaštitu kulturnog, etničkog ili bilo kog drugog grupnog identiteta ne zato što bi ovi identiteti sami po sebi imali pravo na zaštitu, nego zato što pojedinci treba da imaju slobodu na udruživanje (*ibid*, 239).

U svojim prvim tekstovima, objavljenim pedesetih, Rols je tvrdio da o principima pravde pregovaraju pojedinci. U *Zakonu naroda* piše da o tim principima pregovaraju narodi. Koji je razlog za ovo metodološko pomeranje? U svim Rolsovim delima koja sam pročitao nisam mogao da pronađem ni jedan, ali Rols, uprkos tome, neprekidno govori o narodima, a ne o pojedincima. Zanimljivo je da pojedina odražava se i na principe. Pred kraj *Zakona naroda* Rols eksplicitno kaže da se njegov pogled na međunarodnu pravdu razlikuje od kosmopolitskog, koji tvrdi da je dobrobit pojedinca najvažnija (Rawls 1999: 119ff). To bi značilo da na međunarodnom nivou, gde su

materijalne i ekonomske razlike daleko upadljivije i drastičnije nego na nacionalnom, teorija pravde ne treba da se bavi pitanjima osnovnih ljudskih prava i distribucije dobara. Rols, međutim, ignoriše činjenicu da je dobrobit pojedinaca tema na kojoj ne insistiraju samo kosmopolite nego i liberali. Ako tu temu smatra irelevantnom, ili makar irelevantnom za međunarodni nivo, onda je to morao jasno i da kaže. Naravno, Rols to ne može da kaže, jer bi time u potpunosti obesmislio tvrdnju da je Zakon naroda izveden iz liberalnih ideja koje se mogu naći u *Teoriji pravde* i u *Političkom liberalizmu*.

Nema ništa lakše nego tvrditi da su principi pravde primenjivi na liberalna i na neliberalna društva. Takođe je lako tvrditi da oba ova tipa društva poštuju ljudska prava. Ali u ovom odeljku želeo sam da pokažem da je to moguće samo ako se termin “ljudska prava” koristi u dva različita značenja – a upravo to nalazimo u *Zakonu naroda*. Prvo značenje je liberalno, dok je drugo korporativističko. Ako se odbaci teza o definicionom dekretu, ostaje nejasno kako Rols dolazi do ova dva značenja. Sasvim je jasno, međutim, da upravo pomoću njih Rols afirmiše alternativnu verziju “liberalizma” po kojoj korporativističko shvatanje ljudskih prava ima primat nad liberalnim shvatanjem.

3. JOŠ JEDNA MULTIKULTURALNA TEORIJA MEĐUNARODNE PRAVDE

Rolsov metodološki prelaz sa individua na narode može da znači samo jedno: kapitulaciju pred komunitarističkim i multikulturalističkim zahtevima da se zajednica i kultura stave iznad individue. Rols eksplicitno prihvata ovu premisu tako što se poziva na Majkla Volzera

(Rawls 1999: 76), ali je implicitno prihvata još i više, jer čitav Zakon naroda predstavlja jednu smuti-pa-prospi verziju komunitarne i multikulturalne teorije međunarodne pravde. Komunitarizam i multikulturalizam su dva pravca savremene političke filozofije koji naglasak stavljaju na one aspekte ljudskog bića koji se vezuju za zajednicu i kulturu. Obe teorije su nemoguće bez premise da je svet u suštini pluralistički. Komunitarizam i multikulturalizam kritikuju liberalizam optužujući ga da svojim univerzalnim principima negira pretpostavku pluralnosti. Ja, međutim, tvrdim da liberalna teorija međunarodne pravde može da se primeni na pluralistički svet i bez pozivanja na premise multikulturalizma: “Pluralizam se često koristi za opisivanje pozicije u kojoj različite predstave o dobru treba tolerisati bez obzira na njihovu moralnu vrednost” (Raz 1995: 118). Implikacija ovakve pozicije kazuje da je dobro svako rešenje koje može da održi takvo stanje stvari. Liberalni univerzalni principi žele da održe pluralnost svakog društva zato što su za liberala sve koncepcije dobra koje se mogu naći u pluralnom društvu podjednako vredne. Za razliku od toga, komunitarizam, multikulturalizam i politika razlike (*politics of difference*) zahtevaju da se različitost uzme kao norma. Po ovom stanovištu, jedini važan aspekt u identitetu nekog naroda jeste kulturni identitet, dok se drugi mogući aspekti (na primer, položaj na tržištu rada) namerno prenebregavaju. Jednom rečju, zanemaruje se sve što ne proističe iz kulturnih razlika, a pozdravlja se i prihvata sve ono što iz njih proističe. Multikulturalizam zasniva se na ideji da se ljudi istinski razlikuju, te da se te razlike moraju

afirmisati i negovati. Ljudi mogu biti jednaki ali samo ako pripadaju istoj kulturi. Oni koji ne pripadaju istoj kulturi ne tretiraju se kao jednaki. Do kraja ovog teksta biće sasvim jasno da je Rols usvojio ove propozicije, te da su implikacije njegove međunarodne pravde multikulturalističke u onom smislu u kom ja za potrebe ovog rada definišem multikulturalizam. U ovom i u sledećem odeljku objasniću kako se Rols, dosledno se držeci osnovnog stava skiciranog u *Žakonu*, zalaže za multikulturalizam na međunarodnom nivou.

Promene do kojih je došlo u prvobitnim Rolsovim idejama svode se na dva konceptijska dupliranja. Prvo dupliranje tiče se same početne pozicije (*original position*). Ovde se Rols prvi put radikalno udaljava od glavnih postavki egalitarnog liberalizma. Principi međunarodne pravde koje je Rols postavio u *Žakonu naroda* proizlaze iz početne pozicije. Ali pri setimo se da se liberalni narodi, kao jedini narodi koji se nalaze u početnoj poziciji, nalaze u dve različite početne pozicije. Dve početne pozicije se navodno ne razlikuju po tome što imaju različite rezultate, već po tome što su različito ustrojene s obzirom na različite svrhe kojima služe. Prva početna pozicija oblikovana je za liberalne narode koji će u njoj izabrati načela međunarodne pravde koja bi važila isključivo za liberalna društva. U drugoj početnoj poziciji isti ti liberalni narodi razmatraju kako da prošire ova načela i na neliberalne narode. Dve početne pozicije se uvode zato što prva odgovara liberalnim narodima, dok druga odgovara neliberalnim. Početna pozicija koja odgovara liberalnim narodima predstavlja manje ili više vernu kopiju početne pozicije iz *Teorije pravde*, iz

koje je preko vela neznanja eliminisano sve irelevantno znanje, uključujući i znanje o koncepcijama dobra. U “prvoj upotrebi početne pozicije” ljudi su ograničeni onim što, kao razumni i racionalni, slobodni i ravnopravni građani, prihvataju kao “adekvatna ograničenja za prihvatanje političke koncepcije pravde” (*ibid*, 30).

Druga početna pozicija je, razume se, sasvim drugi par rukava (*ibid*, 32ff). U njoj, liberalni narodi odlučuju o tome kako da navedu neliberalne narode na to da i oni prihvate principe prve početne pozicije. Ali potrebno je da se naglasi da se druga početna pozicija ne primenjuje na neliberalne narode čak ni hipotetički. Iako je druga početna pozicija namenjena neliberalnim narodima, oni ne moraju da je prihvate. To dolazi otuda što Rols smatra da je početna pozicija liberalno sredstvo reprezentacije koje neliberalnim narodima ne odgovara u potpunosti. Bez obzira na to, on i dalje misli kako bi neliberalni narodi mogli da prihvate principe Zakona naroda koji proizlaze iz takve početne pozicije (*ibid*, 70). Ovo je vrlo čudan silogizam. Zašto bi neliberalni narodi dopustili da neko drugi u njihovo ime bira liberalne principe pravde? Ako iz početne pozicije proizlazi princip jednake zaštite ljudskih prava, nejasno je zašto bi država poput Indije, u kojoj kasta Nedodirljivih u suštini ne uživa nikakva prava, pristala na ovaj princip. Odgovor na ovo pitanje može se dobiti ako se prisetimo zaključka iz prethodnog odeljka. Činjenica da princip jednakih ljudskih prava izgleda privlačno i liberalnim i neliberalnim narodima može se objasniti time što se koncepcija ljudskih prava može tumačiti

na dva različita načina: prema jednom shvatanju, ljudska prava su univerzalna i ljudi ih uživaju kao pojedinci. Prema drugom, koje Rols prilagođava neliberalnim narodima pozivajući se na Hegela, ljudska prava izvode se iz kastinskog statusa. Nedodirljivi u Indiji su kasta. Ova kasta ima pravo da diše, da jede šta god može da kupi od novca zarađenog čišćenjem javnih klozeta, i da zahvali bogu ako dočeka sutrašnji dan. To su prava ovih ljudi koja indijska vlada bespogovorno štiti. Ako zagovornik “liberalnog” Zakona naroda ne vidi ništa čudno u ovakvoj praksi zaštite ljudskih prava, onda uistinu nema razloga da države poput Indije ili Kine odbace Zakon naroda, sve skupa sa principom koji nalaže nepovredivost ljudskih prava.

4. JEDNAKOST U DRUGOJ POČETNOJ POZICIJI

Ako zađemo nešto dublje u nepotrebno komplikovanu strukturu druge početne pozicije, shvatićemo da je u njoj narušen verovatno najvažniji postulat liberalne pravde. Liberalizam je filozofija zasnovana na pretpostavci da su svi ljudi jednaki u jednom fundamentalnom smislu. Jednakost je posebno važna za formulisanje početne pozicije u kojoj se ljudi situiraju u identičnu poziciju s obzirom na ograničenja moralne prirode. Ovaj metod prihvatili su svi liberali koji su došli posle Rolsa. Uopšte uzev, liberalizam je specifičan po tome što polazi od elementarne jednakosti koja se čuva različitim mehanizmima. Rani Rols je ovo želeo da postigne pomoću vela neznanja, Skenlon i Beri preko testa razložnog odbacivanja, Dvorkin preko jednakosti resursa, Arneson preko jed-

nakosti blagostanja, Nozik putem prava kao ograničenja, a Habermas putem pravila racionalnog diskursa. Ograničenja su različita ali identična u tome što su univerzalna, odnosno što se primenjuju na sve bez izuzetka. Postulirati da veo neznanja za nekog važi a za nekog ne, kako to Rols radi u *Zakonu naroda*, znači postulirati nejednakost kao osnovni princip u početnoj poziciji.

65 Rols pledira za elementarnu jednakost liberalnih i neliberalnih naroda, ali način na koji on shvata jednakost odaje želju da se održi *status quo* nejednakosti između ova dva tipa naroda. Evo šta Rols kaže: “Naravno, pošao sam od toga da predstavnici naroda moraju da imaju ravnopravan status, iako ideje pravde pristojnih neliberalnih društava koje oni zastupaju dopuštaju elementarnu neravnopravnost njihovih pripadnika. (Na primer, neki možda ne uživaju ono što bih nazvao ‘jednakom slobodom savesti’.) No, ovde nema nedoslednosti: narod koji iskreno zagovara neliberalnu ideju pravde još uvek može s pravom da misli da njegovo društvo treba da uživa ravnopravan status u okviru razumno pravednog Zakona naroda. Iako unutar neliberalnog društva možda i ne postoji potpuna jednakost, takvo društvo s pravom može zahtevati podjednak tretman sa liberalnim društvima” (*ibid*, 70). Meni se čini da je ovo i te kako nedosledno. Izvesno je da će narodi u kojima ne postoji elementarna jednakost “s pravom zahtevati podjednak tretman sa liberalnim društvima”. Ja, međutim, ne vidim da iz činjenice da neko nešto zahteva može da sledi da je ono što se zahteva i opravdano. Sve zavisi kako se koncipira jednakost. Prema Hobsu, ljudi su bili jednaki po snazi, po sposobnosti da

varaju i da ubijaju neprijatelje. Tako je nastala država čiji legitimitet proističe iz puke sile. Nacisti su jednakost shvatali tako što su svi Jevreji, Cigani i homoseksualci bili podjednako podobni za gasne komore – pa su onda gasne komore i bile pune takvih ljudi. Po konceptu jednakosti kakav postoji u drugoj početnoj poziciji, liberalna društva su jednaka u tome što imaju obavezu da poštuju elementarnu jednakost ljudskih bića, ali su neliberalna društva jednaka u tome što mogu da hvataju krivine, tj. što mogu da ne poštuju fundamentalno načelo jednakosti među ljudskim bićima koja se zahteva od liberalnih naroda. U drugoj početnoj poziciji nema ničeg što bi od neliberalnih naroda zahtevalo da svakom ljudskom biću posvete podjednaku pažnju. Zato treba postaviti sledeće pitanje: zašto bi liberalni narodi prihvatili osnovni stav prema kom bi morali da tolerišu neliberalne narode u kršenju ljudskih prava, i tako obesmislili samu suštinu tolerancije? Tolerisanje neliberalnih postupaka moguće je samo ako se prihvati mađioničarski trik kako nema kršenja ljudskih prava svuda tamo gde ih za pravo ima.

Kao što sam već rekao, *Zakon naroda* neumitno navodi na zaključak da je dvadesetak godina nemilosrdne kritike iz tabora komunistarista i multikulturalista dalo neke rezultate. Jedna od osnovnih teza multikulturalizma glasi: prilikom organizovanja političkih zajednica moramo se držati ideje tolerancije proistekle iz moralnog relativizma. Moralni relativizam jeste doktrina prema kojoj se ne može apriorno reći šta je to pravda u društvu zasnovanom na utvrđenim i prihvaćenim značenjima. Volzer ovo dovodi do krajnje konsekvence tako što tvrdi da

društvo čijoj je kulturi kastinski sistem inherentan ne mogu da kritikuju ljudi koji nisu deo tog sistema. Dok god ljudi u kastinskom sistemu dele određene vrednosti, oni će bolje znati šta to pravda podrazumeva, jer kastinski sistem “počiva na vanrednoj integrisanosti značenja. [...] A sistem u celini počiva na verskoj doktrini koja obećava jednake mogućnosti, ne baš u ovom životu, ali zato u različitim životima duše. Pojedinčev status sada i ovde ‘posledica je njegovog ponašanja u prethodnoj inkarnaciji [...], a ako je taj status nepovoljan, on se može popraviti sticanjem zasluga u sadašnjem životu, koje će popraviti pojedinčev status u sledećem” (Walzer 1983: 27). Ako bismo u ovom navodu “jednake mogućnosti” zamenili “ljudskim pravima”, Volzer bi automatski morao da prihvati doktrinu prema kojoj se ljudska prava mogu ignorisati ukoliko su garantovana u zagrobnom životu.

Najistaknutiji zagovornik multikulturalnog moralnog relativizma jeste Čandran Kukatas. On tvrdi da je glavna ideja liberalne teorije ideja tolerancije koja garantuje poštovanje kulturnih razlika i pun suverenitet kulturnih i etničkih zajednica i nacionalnih država. Kukatasov pogled na toleranciju na međunarodnom nivou vredni podrobnije ispitati pošto smatram da je upravo ova koncepcija tolerancije presudno uticala na kasnog Rolsa i njegovu teoriju međunarodne pravde. Kukatas odbacuje liberalnu ideju tolerancije: liberalna tolerancija je moguća, smatra Kukatas, samo ako već imamo “zajedničko moralno polazište” koje svi prihvataju. Ako takvo zajedničko stanovište ne postoji, manjinske kulture (ili pojedinci koji pripadaju manjinama) biće “re-

strukturisani” kako bi se “doveli u sklad sa praksom većine”. No, ovo se može učiniti samo “uz rizik netolerancije i moralnog dogmatizma” (Kukathas 1997: 78). Pošto takva tolerancija stavlja neliberalne manjine u nepovoljan položaj, Kukatas razvija koncept u kom bi “i manjinske zajednice uživale dovoljno tolerancije”. To se može postići redefinicijom pojma tolerancije, tvrdi Kukatas, i u tu svrhu nudi dva argumenta. Prvo, zajednička moralna stanovišta ne postoje: svaka vrednost se može sporiti. Čak se i o ulozi razuma, srži modernog liberalizma, može raspravljati (*ibid*, 80). Razum ne može da bude pouzdan vodič za uređivanje odnosa u javnoj sferi jer čak i predstave o dobru, koje ne počivaju na razumu, spadaju u javnu sferu: “Na primer, Amiši ili, još bolje, Huteriti, nisu toliko zainteresovani za učešće u savremenom društvu koliko za povlačenje iz njega. Oni, uprkos tome, spadaju u sferu javnog razuma. [...] To što [neke predstave o dobru] nisu artikulisane ništa ne menja činjenicu da u javnoj sferi i te kako postoje neki alternativni pogledi na njega” (*ibid*, 81). Svako ima svoje zasluženno mesto u javnoj sferi i iz nje se niko ne može unapred isključiti.

Sve ovo se ne razlikuje mnogo od liberalne pozicije. Ono po čemu se Kukatas, međutim, ipak udaljava od liberalne pozicije jeste njegova sumnja u postojanje zajedničkog moralnog kriterijuma koji bi predstavljao osnov za toleranciju. Javna sfera je, tvrdi Kukatas, “područje u kom konvergiraju različite moralne prakse” (*ibid*, 84). Pošto ove prakse nemaju zajedničke poglede na moral, moramo da se pomirimo s tim da se tolerancija svodi na to da se različitim etničkim grupama dopusti da žive

onako kako same to žele. Uplitanje vlade u taj način života nedopustivo je, pošto “ima malo garancija da ona neće zloupotrebiti svoju moć” (*ibid*, 88). Suština argumentacije je, dakle, u sledećem: liberalni principi mogli bi se nametnuti i neliberalnim grupama ili delovima društva kada bi liberalno društvo bilo jedinstveno i saglasno po pitanju shvatanju osnovnih etičkih vrednosti iz kojih proizlazi sve ostalo. Ali tako nešto ne postoji, tvrdi Kukatas, jer “država nije zajednica na način na koji su to Pueblo indijanci ili Amiši. Država je udruženje više udruženja. I što je još važnije, ona nije udruženje više *sličnih*, nego udruženje više *raznorodnih* udruženja” (*ibid*, 94). Stoga tolerancija na domaćem nivou zahteva nemešanje u neliberalnu praksu. Na međunarodnom nivou, zahteva se ista stvar, time što ćemo se držati doktrine suvereniteta, koja je po Volzeru “doktrina tolerancije” (*ibid*, 97; Walzer 1997: 106).

Kao što vidimo, kod Kukatasa sve zavisi od tvrdnje da države navodno predstavljaju heterogene, a kulturne grupe homogene celine. Da se drugi deo ove tvrdnje može lako osporiti pokazao je sam Kukatas u tekstu koji je svega dve godine stariji od onog u kom izlaže svoje ideje o toleranciji. Tekst nosi naslov “Da li postoje kulturna prava?”, i u njemu Kukatas odbacuje multikulturalnu premisu da kulturne grupe mogu imati grupna prava na osnovu toga što obrazuju homogene kulturne zajednice. “Treba primetiti”, piše Kukatas, “da se vremenom menja ne samo sastav grupe, već i da većina grupa ni u jednom trenutku nije homogena. Unutar zajednica mogu postojati značajne razlike i sukobi interesa. Unutarne podele mogu imati dva vida: to mogu biti podele između podgrupa unu-

tar veće zajednice ili podele između elita i masa, jer one mogu da imaju sasvim različite interese. [...] Kulturne grupe nisu neizdiferencirane celine, već su to udruženja pojedinaca s interesima koji se mogu razlikovati u većoj ili u manjoj meri” (Kukathas 1995: 234-5, 236).

Bez obzira na sve ovo, Rols prihvata ovako formulisanu ideju tolerancije, kao i moralni relativizam koji se nalazi u osnovi Kukatasove teorije tolerancije. Naime, Kukatas ne tvrdi samo da su države sačinjene od mnoštva različitih grupa za koje se ne može reći da imaju zajedničke moralne nazore, već da se takav zajednički moralni nazor uopšte i ne može naći. On se zalaže za “skeptičniji stav kad je u pitanju politička vlast, tj. za to da se ona ne posmatra kao išta više nego (u najboljem slučaju) rezultat kompromisa među različitim narodima” (Kukathas 1997: 98). Naravno, meni ovde nije stalo do toga da kudim Rolsa što prihvata relativnost liberalizma zasnovanu na nespornoj činjenici da neki narodi uopšte ne prihvataju liberalne stavove, nego da dokažem da svako ko prihvata moralni relativizam u pogledu principa pravde nije liberal. I Kukatas i Rols smatraju da je moralni relativizam spojiv s liberalizmom. Kukatas, na primer, kaže da njegov pojam tolerancije igra “glavnu ulogu u liberalnoj teoriji” (*ibid*, 99), dok Rols kroz čitav *Žakon naroda* svoju teoriju međunarodne pravde naziva liberalnom. Multikulturalisti vole da kažu da liberalni principi važe isključivo u liberalnom društvenom kontekstu. Tamo gde je kontekst drugačiji, važe neka druga pravila i principi. Ono što multikulturalisti ispuštaju iz vida jeste to da se liberalizam može braniti i bez pozivanja na društveni kon-

tekst. Ono što svaki liberal mora da prihvati jeste da su liberalna načela istinite tvrdnje o svakom ljudskom biću. Ako zaključimo da zajednička stanovišta ne mogu da postoje i da je sve relativno, tj. da sve zavisi od kulture, rase, roda ili društvenog konteksta, onda politička filozofija mirno može da proglasi sopstvenu smrt i da zakaže sahranu. Liberal se od svih drugih najrazličitijih tipova postmodernih mislilaca i filozofa razlikuje upravo po tome što smatra da postoje neke vrednosti koje nisu relativne. Dakle, “ako liberal nije neko ko veruje da je liberalizam istinit, šta je onda liberal? Liberal se prepoznaje po tome [...] što smatra da svako ljudsko biće ima određena prava da ustane protiv ugnjetavanja, eksploatacije i povrede, te da pozivanje na ‘kulturnu različitost’ i pluralizam ni pod kojim uslovima ne anulira vrednost osnovnih liberalnih prava” (Barry 2001: 132-3).

Zbog čega Rols prihvata moralni relativizam i multikulturalističko poimanje tolerancije? Čini mi se da je strah koji Rolsa najviše opsega strah od međunarodne vojne intervencije. U *Zakonu naroda* Rols tvrdi da liberalne vlade nemaju pravo da se vojno mešaju u posao neliberalnih vlada čak i ako ove vlade krše ljudska prava. Ali zašto bi se sve svelo na sankcionisanje i kažnjavanje neliberalnih vlada? Svrha liberalne političke filozofije jeste da utvrdi da li je moguće teoretski izvesti principe pravde i da li se oni mogu obrazložiti tako da budu prihvatljivi za sve. Tu je kraj priče. Cilj liberalne teorije jeste da objasni kako institucije zasnovane na takvim principima mogu da funkcionišu. No, one mogu i da naiđu na neke značajne praktične prepreke. U situa-

cijama u kojima je liberalni cilj nedvosmisleno opravdan (kao u slučaju rata za Kosovo, na primer), liberalni filozof neće biti spreman da podrži vojnu intervenciju koja uključuje dodatno kršenje osnovnih ljudskih prava, što je bio slučaj prilikom bombardovanja Jugoslavije 1999. godine. Štaviše, Rols se slaže s tim da rezon na kom počivaju liberalne institucije može da dovede do neliberalnih postupaka. U članku “Pedeset godina posle Hirošime”, Rols kritikuje SAD što su bacile atomske bombe na Japan, tvrdeći da se to kosi s jednim od šest principa pravednog rata, a najviše s onim po kom “pristojno demokratsko društvo mora da poštuje ljudska prava pripadnika neprijateljskog društva, i civila i vojnika, i to iz dva razloga. Jedan je to što oni po Zakonu naroda jednostavno imaju pravo na to. Drugi razlog je to što neprijateljski vojnici i civili treba da nauče sadržaj ovih prava na konkretnom primeru onih koji intervenišu u ime ljudskih prava” (Rawls 1995: [566]). Bacanje nuklearne bombe je nedopustiv potez i pored toga što je Zapadna alijansa nesumnjivo imala moralno ispravan cilj, tvrdi Rols. Ali bilo koji liberal će se složiti da potezanje za atomskom bombom, koja je ubila milione nedužnih, nikako ne sleduje iz premise da je borba protiv nacizma bila moralno opravdana.

Rols se pribojava da će se liberalni narodi lako složiti oko toga da je opravdano kazniti “ona neliberalna društva koja ne tretiraju sve ljude kao istinski slobodne i ravnopravne” (Rawls 1999: 60). Kažnjavanje neliberalnih naroda nije dozvoljeno, kaže Rols, jer “pre nego što izradimo razuman Zakon naroda, ne možemo biti sigurni u to da će nelibe-

ralna društva uvek biti ispravna meta političkih sankcija” (*ibid*). Kratak odgovor na ovo mogao bi da glasi da liberalna pozicija uzima jednakost kao *prima facie* pravednu, te da je svako udaljavanje od fundamentalne jednakosti automatski sumnjivo ako ne ide na korist onima koji su u lošijem položaju (a upravo zbog ovog neliberalna društva nisu liberalna, kao što i neka liberalna nisu pravedna). Da bismo došli do ovog zaključka ne moramo da čekamo nikakav Zakon naroda. Međutim, Rolsovo stanovište je dodatno problematično stoga što se on prema političkoj filozofiji odnosi kao da je jedina svrha njenog postojanja kažnjavanje svih onih koji misle drugačije. Rols tvrdi da je kažnjavanje moralno neodrživo zato što ono narušava jednakost strana koje prihvataju početnu poziciju: “Kao što smo videli kad smo raspravljali o drugoj početnoj poziciji [...], te strane su predstavnicima ravnopravnih naroda, a ravnopravni narodi želeće da održe tu međusobnu ravnopravnost” (*ibid*). Ali ono što odmah može da se uoči je to da će jednakost u početnoj poziciji u kojoj liberalni narodi imaju jedan status a neliberalni drugi, narušiti apsolutno svaki princip koji je univerzalan u svojoj primeni. Princip sankcionisanja je samo jedan od njih. Početna pozicija ima za cilj da svakom da približno isti status s obzirom na sposobnosti pregovaranja i irelevantne podatke koji mogu nepovoljno da utiču na rezultat pregovora. Ako moramo da zaključimo da neko iz početne pozicije neće pristati na princip jednakih ljudskih prava, to možemo učiniti samo tako što ćemo jednakost definisati kao jednako pravo svakog čoveka da realizuje svoje predstave o dobru ma koliko one nespajive bile sa sličnim željama drugih ljudi.

Veo neznanja trebalo je da nametne određena ograničenja načinima na koje se predstave o dobru mogu realizovati. Izbacujući veo neznanja iz početne pozicije, Rols je narušio elementarnu jednakost i odrekao se egalitarnog liberalizma u svojoj teoriji pravde.

Druga početna pozicija naizgled počiva na idejama tolerancije i jednakosti. No, u Rolsovom slučaju tolerancija i jednakost samo su eufemizmi za *modus vivendi* i *status quo*. Tolerancija je moguća zbog *modus vivendi* među narodima, dok je jedino fer rešenje za odnose među narodima ono koje ne narušava *status quo*. Takav *modus vivendi* svedoči o još jednoj modifikaciji Rolsove početne pozicije. Ako se zapitamo zašto bi *status quo* među narodima morao da se očuva, jedini moguć odgovor glasio bi da to zahteva svako ko tačno zna kakve su njegove predstave o dobru. Narodi na koje se odnosi druga početna pozicija tačno znaju kakve su njihove predstave o dobru, oni žele da se to stanje ne promeni, i, konačno, oni žele da izaberu one principe međunarodne pravde koji bi odražavali ovu činjenicu – a to mogu zato što nova početna pozicija, u kom veo neznanja više ne igra nikakvu ulogu, ne isključuje ovu informaciju. Na kraju svega ostalo je da se zapitamo šta je ostalo od moralnosti Rolsovog liberalizma ako su u početnu poziciju prodrle i moralno irelevantne činjenice.

5. ZAKLJUČAK

Ovom tekstu dao sam pomalo pompezan naslov, želeći da nagovestim da se nešto strašno dogodilo s političkom filozofijom Džona Rolsa. Ako su teze koje su ovde izložene ispravne, jasno je da se nešto strašno uistinu i jeste dogodilo. Rols

očigledno, kao i Volzer, kaže da za postojeći svet nema veće štete nego da se naruši *status quo*. Prema ovakvom shvatanju, politički filozof ne bi trebalo da formuliše i brani univerzalne principe pravde, nego da se zalaže za to da stvari ostanu onakve kakve jesu. Tačno je da održavanje *statusa quo* na međunarodnom nivou u nekom pogledu može da obezbedi veću slobodu i ravnopravnost među suverenim narodima, ali je jednako tačno i da *status quo* omogućuje da unutar nekih suverenih država – na primer u Indiji, Kini, nekim balkanskim i mnogim afričkim zemljama – ljudska prava i dalje ostanu pust san.

U osnovi Rolsove teorije pravde stoji ideja o autonomiji pojedinca. Najradikalnija implikacija Rolsove ideje autonomije pojedinca je da ne postoji opravdanje za politički sistem koji ohrabruje pojedince da trampe svoju slobodu za veću materijalnu korist. U *Žakonu naroda* Rols se odriče autonomije i svih pratećih implikacija. U odeljku 2 pomenuo sam da Rols smatra kako pitanja pravične raspodele dobara ne predstavljaju predmet međunarodne pravde. Takođe sam dodao da je nejednakost na međunarodnom nivou daleko opasnija od nepravdi na nacionalnom. Uzmimo Afriku kao primer. Pored činjenice da u ovom trenutku ratovi besne na gotovo pola kontinenta, svaki egalitarni liberal bio bi zapanjen podatkom da “oko 600 miliona ljudi, koliko živi u pola subsaharskog pojasa Afrike, ima primanja od svega 65 centi dnevno”. Prilike na ovom kontinentu izrazito su loše, ali bi se “izvoz robe iz ovog regiona mogao povećati za 14%, što bi odgovaralo vrednosti od 2,5 milijardi američkih dolara godišnje, samo ako bi Severna Amerika, Evropa i Japan pristali da ukinu sve barijere za uvoz iz subsaharske Afrike” (*The Economist*, 24. februar 2001, str. 17). Dok vitalni interesi mnogih zemalja Afrike i Latinske Amerike (bezbednost, zdrava hrana, voda, odeća, krov nad glavom, medicinska nega, osnovno obrazovanje itd.) uopšte nisu zaštićeni, postoje društva u kojima se struja zimi koristi za grejanje fikusa. Bez obzira na to, Rols insistira da teorija međunarodne pravde nema ništa da kaže o ovako drastičnim razlikama. Pošto smo videli šta Rols misli o tome kako se treba ophoditi prema neliberalnim društvima, slobodno može da se tvrdi kako njegova teorija međunarodne pravde počiva na trampici: dok bogata društva ne treba da se mešaju u neliberalne prakse siromašnih, siromašna društva, zauzvrat, ne treba da zahtevaju globalnu preraspodelu dobara, preraspodelu koja bi im omogućila autonoman i pristojan život.

70

LITERATURA

- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kukathas, Chandran (1995). "Are There Any Cultural Rights?", u: Kymlicka, Will [Ed.] *Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, str. 228-255.
- Kukathas, Chandran (1997). "Cultural Toleration," u: Kymlicka, Will & Shapiro, Ian [Eds.] *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press, str. 69-104.
- Locke, John (1991). *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press.
- Raz, Joseph (1995). *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1995). "Fifty Years After Hiroshima," u: *Dissent*. [Ovde citirano iz: Rawls, John (1999). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, str. 565-572.]
- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Walzer, Michael (1997). "Reply to Kukathas," u: Kymlicka, Will & Shapiro, Ian [Eds.] *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press, str. 105-111.