

Valida Repovac Nikšić

TEORIJSKE RASPRAVE O KOZMOPOLITIZMU



FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA
UNIVERZITET U SARAJEVU
MCMXLIX

Izdavač Univerzitet u Sarajevu
Fakultet političkih nauka
Skenderija 72, Sarajevo

Za izdavača Šaćir FILANDRA

Recenzenti Asim MUJKIĆ
Tanja NOVAK

Lektura i korektura Jasenka KAPETANOVIĆ

Ilustracija naslovne strane Damir NIKŠIĆ

Dizajn, slog i prijelom Sanin KATICA

Izdanje Elektronsko/prvo

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

316.32:172.16
172.16:316.32

REPOVAC Nikšić, Valida

Teorijske rasprave o kozmopolitizmu [Elektronski izvor] / Valida Repovac Nikšić. - El. knjiga. - Sarajevo : Fakultet političkih nauka, 2019

Način pristupa (URL): http://fpn.unsa.ba/b/wp-content/uploads/2019/04/TEORIJSKE-RASPRAVE-O-KOZMOPOLITIZMU_e-izdanje.pdf. - Nasl. sa nasl. ekrana. - Opis izvora dana 4. 4. 2019.

ISBN 978-9958-598-88-3

COBISS.BH-ID 27273990

Valida Repovac Nikšić

TEORIJSKE RASPRAVE O KOZMOPOLITIZMU

Sarajevo, 2019.

Prof. dr. Hidajetu Repoucu, mom tati

SADRŽAJ

UVOD	10
1. HISTORIJA KONCEPTA	15
1.1. Značenje	16
1.2. Od polisa do patrie	22
1.3. Kozmopolitizam u ciničkoj i stoičkoj filozofiji	27
1.4. Principi stoicizma	36
1.5. Religija i kozmopolitizam	41
1.6. U osvit revolucija	51
2. IDEJA SVJETSKE ZAJEDNICE	61
2.1. Teorijski okvir	62
2.2. Prosvjetiteljstvo	70
2.3. Kozmopolitsko društvo	74

2.4. Vječni mir	80
2.5. Savremene kritičke interpretacije	86
2.6. Kozmopolitizam, nacionalizam, imperijalizam	95
3. NOVI KOZMOPOLITIZAM	109
3.1. Ka Sociologiji kozmopolitizma	110
3.2. Kozmopolitizam i srodni pojmovi	115
3.3. Procesi „kozmpolitizacije“	122
3.4. Etika diskursa	133
3.5. Gostoprimstvo	145
3.6. Hegemonija ili o rasizmu danas	152
ZAKLJUČAK	165
LITERATURA	175

PREDGOVOR

Problem pravde/pravednosti jedna je od centralnih tema rasprava koje su započete još u antičkom periodu, a nisu ni danas dovršene. Za Aristotela pravednost je i savršena vrlina, ne samo jer se u njoj sabiru sve druge vrline, nego i zato što se ona realizuje samo u odnosu prema drugoj/drugom. Odnosno, uz dalje rodno osvještavanje njegovog teksta, ovaj autor tvrdi da ona/j koja/i je ima, može se njom poslužiti u odnosu prema drugima, odnosno ona djeluje na korist druge/drugog. U pravilu i uz sve teorijske diferencijacije, pravednost se tumačila kao pitanje relacija unutar političke zajednice. Odnosno nakon što je pretpostavljeno neko zajedništvo, trebalo se promišljati o pravednim odnosima drugih. Međutim, teorijske pozicije koje su se u raspravi zauzele ne nude odgovore na pitanja globalne pravde u novim okolnostima postmodernog svijeta, svijeta tekuće modernosti. S druge strane usamljeni kozmopolitski koncepti – oni su usamljeni s obzirom na dominantne teorije suštinski (prirodne) nejednakosti – nude odgovore na pitanja kako u političkoj zajednici, tako i među građankama i građanima globalnog svijeta. Ipak, ovi koncepti se u našoj literaturi, pojavljuju na marginama i u pravilu svode složen teorijski diskurs na jednoznačnu tvrdnju. Stoga predstavljanje koje slijedi, predstavljanje ideje kozmopolitizma u svim njenim teorijskim interpretacijama, donosi osvježenje i jedan drugačiji pristup.

Rasprava koja slijedi uveliko i prevazilazi svoje skromne namjere da bude tek pregled teorija kozmopolitizma, ali na način da i dalje ostaje (i) informativna. Sigurno je da će se čitatelji/čitateljice upoznati sa različitim teorijama kozmopolitizma. Međutim, već pregled razvoja ideje uključuje i polemiku između različitih teorijskih stajališta, usmjerava tok rasprave na kontradiktornosti ideje, izvlačeći sporna pitanja na površinu i nudeći odgovore na njih.

Iako ne u užem već prije u širem, sadržajnom smislu, ova knjiga je ispisana u dijaloškoj formi koja je specifičnost kako ovog, tako i drugih rukopisa ove autorice. Zadržavajući i informativnost i jednostavnost stila, ova knjiga jeste rasprava o složenim problemima savremenog svijeta. Upravo iz tih razloga, ona može biti interesantna kako za studentice i studente fakulteta društvenih i humanističkih nauka, tako i za stručnu čitalačku publiku.

Zabrinutost zbog društvenih problema savremenog svijeta možda je eksplicitnije naglašena u drugim radovima autorice, ali je i u ovoj knjizi evidentna podloga. Ono što različite analize Valide Repovac Nikšić drži na okupu, jeste uvjerenje da je kozmopolitizam odgovorna te probleme. Međutim, tek ova knjiga zbog širine ostavlja prostora da se raspravlja i o tome kakav kozmopolitizam. Naime, kozmopolitizam nije jednoznačna teorija već prije jedan pogled na svijet koji objedinjuje različite, i često suprotstavljene teorije, koje se u ovoj knjizi prepoznaju kao kozmopolitske. Predstavljajući nam misao i onih, kod nas još uvijek nedovoljno poznatih, autorica i autora, ali i nudeći osobena čitanja kozmopolitskih teorija i često praveći vlastitu intervenciju, ova knjiga predstavlja i doprinos zasnivanju sociologije kozmopolitizma.

No, ovo ne znači da rukopis Valide Repovac Nikšić treba čitati isključivo kao sociološku studiju, iako ona to primarno jeste. U postmodernom dobu su definitivno napuštene krute granice disciplina, ako su one ikada i postojale osim u smislu vještački nametnutih diferencijacija u prvim fazama utemeljenja neke nauke. Stoga ova knjiga osim što je sociološka, ona je i filozofska, i politološka rasprava, ali i rasprava iz oblasti pravne nauke.

Dr. Amila Ždralović, docentica na Pravnom fakultetu
Univerziteta u Sarajevu

UVOD

„Teorijske rasprave o kozmopolitizmu“ predstavljaju analizu i kritički osvrt na klasična i savremena promišljanja ideje kozmopolitizma. U knjizi su izdvojeni, prerađeni i prilagođeni dijelovi moje doktorske disertacije pod naslovom „Ideja kozmopolitizma u savremenim sociološkim teorijama nacije“, koju sam odbranila 2014. godine na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu. Moja želja i ideja je da ova knjiga posluži studentima na Odsjeku sociologije za predmete Sociologija nacije, Sociologija globalizacije i bude osnova za uvođenje izbornog predmeta Sociologija kozmopolitizma.

Istraživanje teorijskog koncepta kozmopolitizma strukturirala sam u tri poglavlja. Prvo poglavlje traga za značenjima i spoznajnim vrijednostima ovoga pojma kroz vizuru antičko-grčkog polisa i rimske patrie. Zaista je grčka filozofija pravo vrelo ideja o kozmopolitizmu, od Anaksagore iz Klazomene, do Sokrata, Platona, Aristotela i Aleksandrijaca. U tom smislu posebno sam elaborirala kozmopolitizam u ciničkoj i stoičkoj filozofiji. Također, naglašena je važnost i nezaobilaznost ideje kozmopolitizma koju su razvili rimski mislioci o društvu u kontekstu imperijalne sile i moćnoga pravnog sistema koji su imali kao neposredno životno iskustvo. Prvi filozofi koji su postavili teorijske temelje kozmopolitizma su najprije cinici a potom stoici koji se smatraju službenim utemeljiteljima ove ideje.

Stoici su, specijalno u kasnom rimskom periodu, razvili sveobuhvatniju ideju građanina svijeta, iako se za nju može tvrditi da je bila imperijalistička (ne iskreno kozmopolitska) i u funkciji širenja, jačanja i održanja vlasti i moći Rima. Suštinska razlika između predstoičke i stoičke faze mišljenja leži u tome što je u prvom slučaju poimanje građanstva bilo ograničeno na pripadanje polisu, gradu-državi, dok je u drugom slučaju koncept proširen na svijet u cjelini.

U istraživanju ovog perioda otvaraju se dva suštinska pitanja: na koji način i u kojoj mjeri principi kozmopolitizma preneseni iz helensko-rimskog društvenog i političkog konteksta mogu doprinijeti savremenoj raspravi o konceptu. Jedna od premisa je da principi stoičke filozofije kozmopolitizma mogu pozitivno utjecati na rješavanje savremenih antagonizama i neslaganja o individualnim i kulturalnim identitetima i razlikama, unaprijediti rješavanje konflikata i izgradnju mira, te odgovoriti na izazove i trendove koji su se nametnuli procesom globalizacije (Gueye, 2006). Renesansa kozmopolitizma potrebna je jer kozmopolitizam jest pregovaranje sa "drugosti" koje doprinosi nadilaženju napetosti između lokalnih i globalnih stvarnosti, partikularizama i univerzalizama, namećući se kao kategorija inherentna savremenim procesima integracija svijeta.

U drugom dijelu prvog poglavlja analiziram srednjovjekovno mišljenje koje se na indirektan način dotiče kozmopolitizma kroz različite kontekste. Referirajući se na antičke grčke i rimske koncepte, kozmopolitizam u religijsko-dogmatskom ambijentu srednjega vijeka postaje poseban diskurs. Tu se mogu razlikovati dva "tipa" kozmopolitizma: jedan, koji se naslanja na antičko-stoički humanistički kozmopolitizam i drugi imperijalno-hegemonijalni koji se javlja kasnije sa rimskim stoicizmom i jačanjem katoličanstva (Vatikana). No ideja ili ideal kozmopolitiskog društva ni u ovom periodu nije zamrla, već je bila tkivo mišljenja koje će generirati novovjekovne revolucije koje su imale svoj duhovni pandan u prosvjetiteljstvu. Iz tog razloga zadnje potpoglavlje analizira nastanak koncepta nacije (izgradnje nacije-države) kao izraza građanskih ideja i ideologija unutar kojih se razvija posebna varijacija kozmopolitizma.

Drugo poglavlje izučava Kantovu ideju kreiranja svjetske zajednice. U fokusu su savremene interpretacije poput Foucaultove kritike kantijanskog prosvjetiteljstva, ili analize geografsko-antropološkog utemeljenja kantijanske kozmopolitske etike o kojoj piše David Harvey. Ovdje sam pokušala pružiti jedan novi pogled na fenomen kozmopolitizma i oštru kritiku njemačkog (kantovskog i neokantovskog) shvatanja kozmopolitske kulture, koja korespondira njemačkoj historijskoj školi i hegelijanskom shvatanju evropocentrističke kulture. Moje tvrdnja se sastoji u tome da su novokantovci ideju kozmopolitizma razvijali u kontekstu ideje nacije-države unatoč svim plemenitim postulatima Kantove blistave filozofije. Uz naznačenu kritiku ističem i sve vrline i veličinu filozofije koja je širom otvorila vrata ideji i praksi građanskog kozmopolitizma potkrijepivši to Foucaultovim, Derridinim i drugim savremenim opservacijama o Kantovoj filozofiji.

U ovom poglavlju bavim se i proturječnostima ekonomskog kozmopolitizma i liberalno-građanskog diskursa, koji idu ruku pod ruku sa ideologijama nacionalizma, kolonijalnih osvajanja i imperijalizma. U takvom kontekstu krhka ideja humanizma/kozmpolitizma uspijevala je preživjeti uglavnom u mišljenju (filozofiji) koja se kritički razračunavala sa ovom logikom. Ekonomski kozmopolitizam koji će kulminirati u imperijalističkom kozmopolitizmu imao je dvije suprotstavljene tendencije, i ujedinjavanja, ali i razjedinjavanja svijeta kroz hegemonijalne, kolonijalne i eksploatatorske tendencije u kojima se ideja kozmopolitizma pretvarala u fikciju, rastakanja istinske ideje i prakse kozmopolitizma.

Treće poglavlje detaljno analizira savremenu artikulaciju koncepta kozmopolitizma, najprije u začetcima Sociologije kozmopolitizma čiji su kreatori Pierre Bourdieu i Ulrich Beck, potom unutar odnosa kozmopolitizma i današnjih demokratskih sistema unutar etike diskursa Seyle Benhabib.

Ovdje se obrađuju i kritička promišljanja o kozmopolitizmu u okviru kulturalnih i postkolonijalnih studija sa posebnim osvrtom na doprinos britanskih autora afričkog porijekla Paula Gilroya i Kwame Antthonyja Appiahe.

U knjizi „Teorijske rasprave o kozmopolitizmu“ pokušala sam ponuditi novi teorijski pristup izučavanja koncepta kozmopolitizma. Inicirala sam zasnivanje Sociologije kozmopolitizma koja bi dala drugačiju teorijsku dimenziju bosanskohercegovačkoj društvenoj znanosti. Po bibliografiji i novim imenima koje koristim u knjizi, potrudila sam se da ovaj rad doprinese uvođenju i upoznavanju mojih studenata sa najnovijim svjetskim znanstvenim teorijskim istraživanjima.

1. HISTORIJA KONCEPTA

1.1. Značenje

Istraživanje ideje kozmopolitizma započet ću predstavljanjem njenih filozofskih izvora, okolnosti u kojim se ona prvi put u povijesti javlja i političkog i društveno-razvojnog značaja. U tu svrhu koristim metodu historije koncepta koju u odnosu na historiju društva nalazim kod Reinharta Kosellecka, njemačkog povjesničara i metodologa društvenih znanosti. Prema njemu, *Begriffsgeschichte*¹ – metoda historije koncepta, jeste pretpostavka i najrelevantniji način uvođenja u sveobuhvatnije istraživanje društvenih struktura, odnosa i procesa. Autor tvrdi da bez koncepta “nema društva, i iznad svega, nema političkog polja djelovanja” (Koselleck, 2004: 76).

Izborom, i uz pomoć ovakvog metodološkog pristupa, u prvom poglavlju istraživat ću filozofska i etička promišljanja ideje / koncepta kozmopolitizma.² Namjera mi je zapravo pokušati objasniti društvene i političke manifestacije ove ideje – specifične modalitete njene upotrebe, i slično. To jeste, pokušati ispitati njene ekstralingvističke potencijale, razmotriti i pojasniti historijske konceptualizacije, te ukazati na filozofski i etički sadržaj kozmopolitizma. Svakako, ovakav pristup (historija koncepta) je neophodan da bi se predstavilo znanje koje nije uvijek dostupno savremenom sociološkom empirijskom zahvatu (Koselleck, 2004).

¹ Vidjeti opširnije: Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, New York.

² Napomena: U tekstu se koriste pojmovi: “ideja” i “koncept” naizmjenično. Iako, treba naglasti da postoji razlikovanje ova dva pojma. Za ideju se u *Rječniku stranih riječi* kaže: “(grč. Eidos, oblik, idea) misao, pojam, predodžba, osnovna misao, zamisao, pomisao; pogled, stajalište; slika koju si duh stvara o nekoj stvari; teorijski ili praktični cilj koji je čovjeku stalno pred očima, misao vodilja; dosjetka; prasluka, slika, tip; osnovni nacrt, plan, skica; prauzrok stvari (u Platonovoj filozofiji), logička pretpostavka, hipoteza; sanjarija, maštanje; ...” (Anić, Klaić, Domović, 2002: 572). Dok se za koncept kaže: (lat. conceptum, conciepere, zamisliti, shvatiti) 1. Plan, nacrt, skica; prvi pisani sastav (nekog djela, spisa); 2. (lat. conceptus) pojam sposobnosti shvaćanja, moć poimanja;... (Anić, Klaić, Domović, 2002: 718-719).

Prvo poglavlje fokusirano je na klasični antičko-rimski period nastanka kozmopolitizma sa posebnim osvrtom na ciničku i stoičku³ filozofiju za koje se smatra da su prve artikulirale ovo, za to vrijeme, novo i zanimljivo mišljenje. Antičko-grčka ideja građanina svijeta predstavlja pojedinca oslobođenog uskih i ograničenih familijarnih, plemenskih, kulturalnih, etničkih, nacionalnih, grupnih određenja, individuu koja se prema drugačijem / različitom odnosi s razumijevanjem i poštovanjem (Kendal, Woodward, Skrbis, 2009). Građanin svijeta ili kozmopolit sam sebi otvara perspektive komunikacije i suradnje s ljudima i time sudjeluje u kreiranju boljeg i mirnijeg društva. Starogrčki principi i vrijednosti kozmopolitizma postavljeni su nasuprot svega što podrazumijeva granice, razdvajanje, mržnju, nerazumijevanje, nepoštovanje, netoleranciju. Također, u ovom dijelu obrađujem period Srednjeg vijeka kada je koncept imao potpuno drugu artikulaciju, da bi se u osvit revolucija (građanskih i industrijskih) s prosvjetiteljstvom vratio svojim starim antičkim značenjima. Dakle, cilj prvog dijela je istraživanje povijesti ideje kozmopolitizma, njenog nastajanja, razvoja i značaja.

Grčka riječ *kosmopolitês* (kozmpolit, građanin svijeta) sastavljena od grčke riječi *kozmos* (red, uređenje, svemir, svijet kao sređena i zakonska cjelina) i grčke riječi *politês* (građanin *polisa* – grada/države), sveprisutna je u povijesti društvene i političke misli. Većina stranih znanstvenih izvora prevode riječ *kosmopolitês* na engleski frazom *citizen of the world – građanin svijeta*. Literatura na BHS jezicima, grčku riječ prevodi pojmom građanin svijeta.

U antičkoj filozofiji riječ *kosmopolitês* prvi je upotrijebio cinik Diogen (grč. Diogenes "onaj koji vodi porijeklo od Zeusa"; filozof iz Sinope u Maloj Aziji koji je živio u periodu od 404. do 323.g. p.n.e.⁴)

³ Stoička filozofija u tekstu koji slijedi predstavljena je u u njena dva perioda: grčkom i kasnijem rimskom periodu.

⁴ U *Rječniku stranih riječi* (Anić, Klaić, Domović, 2002: 299) se za Diogena kaže: „Sokratov pojam autarkije podigao je do askeze koja odbacujući svaku životnu udobnost traži krajnje odricanje od želja; nije priznavao postojeće zakone i bio je prototip ciničnog filozofa; o njemu se priča da je stanovao u bačvi, da je Aleksandra Velikog (kad ga je ovaj posjetio i rekao mu da kaže jednu želju) zamolio da mu se skloni sa sunca, da je u podne po Ateni svijetom tražio „ljudi“ itd.; prev. onaj koji prezire svijet, mizantrop).“

poznat i kao Pas, inače utemeljivač ciničke škole koji je samog sebe prozvao građaninom svijeta.⁵

Tumačenja govore da je Diogen od Sinope time implicirao njegovu pripadnost i lojalnost višoj moći od one koju je posjedovao *polis* (grad-država) i čijoj oštroj kritici je posvetio svoj život. U *Rječniku stranih riječi* stoji definicija da je "kozmpopolit (*kosmopolitês*) građanin svijeta, tj. onaj koji cijeli svijet smatra svojom domovinom, a sve ljude svojim sugrađanima i svojom braćom" (*Rječnik stranih riječi* pripremljen od Anić, Klaić, Domović, 2002: 755). Dalje na istom mjestu kaže se da je "kozmpolitizam (*kosmopolitês*) građanstvo svijeta, shvaćanje kozmpopolita". *Filozofijski rječnik* u redakciji Vladimira Filipovića iz 1989. godine nudi opširniju defnciju: "Kozmpolitizam (grč.), učenje ili shvaćanje o čovjeku kao građaninu svijeta; stanovište po kojem svi ljudi vrijede kao sudionici jedinstvenog, univerzalnog svijeta ili zajednice, protiv usko shvaćenog nacionalizma. Kozmpolitizam prvi zastupaju kinici, zatim naročito stoici. Kasnije, imperijalizmom i univerzalizmom Rimskog Carstva (i izjednačenjem svih naroda u pokoravanju Rimu) kozmpolitizam dobiva svoje realno tlo, potpomognuto rimokatoličkom crkvom (širenjem kršćanstva). S idejom humaniteta i tolerancije (17. i 18. st.) razvija se prosvjetiteljski shvaćeni kozmpolitizam, koji se nastavlja u francuskoj revoluciji (uz ideje slobode, bratstva, jednakosti), a u 19. st. dobiva oblik internacionalizma čiji je nosilac proletarijat; ideju proletarijata zastupa marksizam" (Filipović, 1989: 181). Engleski pridjev *cosmopolitan* se u *Merriam – Webster Dictionary*⁶ objašnjava kao "pripadanje cijelom svijetu", "nebivanje lokalnim".

⁵ O životu Diogena od Sinope najviše se zna zahvaljujući Diogenu Laertiju (Diogenes Laertius) grčkom historičaru filozofije i biografu grčkih filozofa koji je živio (pretpostavlja se) oko 3. stoljeća p.n.e. i napisao djelo *Život i mišljenja istaknutih filozofa*. O životu Diogena Laertija se također malo zna.

⁶ *Merriam-Webster Dictionary*.

Ponuđeni sinonimi za riječ su univerzalan, globalan, i kršćanski.⁷ Engleska imenica *cosmopolitanism* (*Oxford English Dictionary*)⁸ nastala je tvorbom od pridjeva *cosmopolitan* i sufiksa *-ism* (-izam), i definira se kao: posjedovanje kozmopolitiskog duha ili privrženost općeljudskim (transnacionalnim) principima.

Međutim, u Oxfordskom rječniku pronalazi se osim pozitivnog i negativno određene pojma. Kao povijesni primjer kozmopolitizma navodi se period vladavine i terora Staljina u Sovjetskom Savezu kada je riječ kozmopolitizam u diskursu dobila suprotno, negativno, pejorativno, antisemitsko značenje, gdje je kozmopolitizam "ponižavanje ruske tradicije i kulture...". Ili primjer da je od 1948. godine kozmopolitizam smatran opasnom herezom komunističkog svijeta, te da su Židovi proroci i duhovni lideri ovakvog pogleda na svijet (*Oxford English Dictionary*).

Osnovna ideja kozmopolitizma i ono što je zajedničko svim njenim opisima i interpretacijama je da ljudska bića, ne uzimajući u obzir njihov društveni i kulturalni položaj ili političku afilijaciju, pripadaju ili barem imaju pravo da pripadaju jedinstvenoj univerzalnoj moralnoj zajednici koju je potrebno čuvati i njegovati. Kozmopolitizam utoliko korespondira sa univerzalizmom – sklonosti koju svako ljudsko biće nosi u sebi kao prirodni potencijal zahvaljujući inherentnim prirodnim atributima (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).⁹ Propitujući povijest ideje kozmopolitizma stječe se uvid u različita viđenja, teorije i interpretacije koje jedinstvenu univerzalnu moralnu zajednicu zamišljaju na različite načine. Dok se neke teorije usredotočuju na njene političke institucije, određene su fokusirane na moral i norme, ili na društvene odnose i procese, dok opet treće u centar pažnje stavljaju zajedničko tržište ili pak različite forme kulturalne ekspresije (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

⁷ Na grčkom *Katholikos* znači univerzalan.

⁸ *Oxford English Dictionary*.

⁹ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Može se zaključiti da postoje normativne, sociološke, politološke, kulturološke, ili ekonomske teorije o kozmopolitizmu.

Etički/normativni kozmopolitizam je hronološki primaran i neki od njegovih najeminentnijih zagovarača su prvenstveno predstavnici antičke i rimske stoičke škole, kasnije u moderni Immanuel Kant, te savremeni teoretičari kao što su Kwame Anthony Appiah, Seyla Benhabib, Ulrich Beck, itd. Politički kozmopolitizam je utemeljen u političkim esejima Immanuela Kanta. Kulturalni kozmopolitizam našao je mjesto u radovima autora iz okrilja kritičkih postkolonijalnih i kulturalnih studija. Jedan od tih autora je Paul Gliroy čijim se tezama bavim pred sami kraj knjige. Na kraju, osnivačem teorije ekonomskog kozmopolitizma se smatra Adam Smith, a njegovi zagovornici iz ekonomskih znanosti su Friedrich August von Hayek i Milton Friedman. Ekonomski kozmopolitizam neće biti u fokusu ovog teksta, za razliku od političkih, socioloških i kulturalnih aspekata.

Jedan od nerijetkih prigovora kozmopolitizmu u prošlosti, ali i danas, u savremenom kontekstu, je da je on elitistička filozofija kojom se mogu baviti samo oni sa znanjem o svijetu i koji imaju mogućnosti i privilegije da putuju i upoznaju ono što je različito. Također, često se u literaturi dovodi u vezu i s imperijalnim, neokolonijalnim, hegemonijalnim pojmovima, o čemu će također biti riječi. Savremena definicija opisuje kozmopolitizam kao način "bivanja u svijetu primjerenom uvjetima globalizacije" (*Oxford Dictionary of Critical Theory*, 2010: 99). Nadalje se kaže da je koncept bio predmetom mišljenja od antičkih filozofa preko Immanuela Kanta do Jacquesa Derride. Većina autora koji se bave kozmopolitizmom definiraju ga kao primjeren i dostojanstven način odnošenja prema drugačijem/različitom, potom općenitije kao toleranciju etničkih, kulturalnih, nacionalnih, političkih i ostalih razlika.

Opis pojma zaključuje da je kozmopolitizam koncept koji u sebi nosi dihotomiju, posebnu vrstu tenzije zagovarajući poštivanje razlika i singularnosti, ali i poštivanje jednakosti (istosnosti).¹⁰ Kozmopolitizam se često predstavlja kao utopijski koncept (*Oxford Dictionary of Critical Theory*, 2010: 99) čija utopija leži u vjerovanju da on može postati dijelom društvene i političke prakse. Kozmopolitizam, tako, postoji sam po sebi, on je lebdeća apstrakcija, neodređen i ambivalentan. Iako, prema ovom izvoru, današnji megapolisi (poput Londona, New Yorka, Pariza, Istanbula, itd.) utjelovljuju mnoge elemente i vrijednosti kozmopolitiskih ideala.

Gore spomenuti stavovi su premise argumentacija onih koji kritiziraju i osporavaju kozmopolitizam. Kritike kozmopolitizma najprije se mogu naći u komunitarnoj društveno-političkoj teoriji, a koja je dijelom šire liberalno-komunitarne rasprave. Komunitarna teorija, nezaobilazna kada je riječ o savremenim teorijama nacije i nacionalizma, smatra da je moralan život objektivno dostupan i primjeren ljudskim bićima jedino unutar njihove lokalne zajednice. Isključivo unutar vlastite grupe, kulture, etnije, nacije, ljudska bića mogu ostvariti najviše dobro. Ona su prirodno ukotvljena u partikularni društveni kontekst i svaki pokušaj transcendiranja tog konteksta je umjetan i u neskladu s njihovom prirodnom svrhom (Valida Repovac-Pašić, 2008).

Gustavo Lins Ribeiro u svom spisu pod nazivom *What is Cosmopolitanism? (Što je kozmopolitizam?)* piše da je ovaj koncept obilježio povijest zapadne misli navodeći "društvene agense da pojme političke i kulturalne entitete šire od njihove domovine..." (Riberio, 2001: 19). Prema autoru, kozmopolitizam predstavlja pozitivan stav i odnos prema onima koji su različiti od nas, te općenitije, nastojanje da se konstruira univerzalna, solidarna i miroljubiva zajednica građana koji su sposobni komunicirati preko partikularnih, posebnih, kulturalnih, društvenih i političkih granica.

¹⁰ Dihotomiju kozmosa i polisa.

I Riberio primjećuje da se kritičari kozmopolitizma najviše obrušavaju na njemu svojstvenu (već ranije) spomenutu dihotomiju jedinstvenog načina objedinjavanja univerzalnih vrijednosti sa diverzitetom slučajno konstruiranih pozicija subjekta, prigovarajući mu ambivalentnost.¹¹

Potrebno je napomenuti da se kozmopolitizam u znanstvenoj literaturi suprotstavlja ili pak često dovodi u tijesni odnos sa srodnim konceptima kao što su univerzalizam, globalizam, pluralizam, internacionalizam, transnacionalizam ili multikulturalizam. Analizom se da zaključiti da je kozmopolitizam sam po sebi univerzalan i da sadrži postulate, elemente, a često je i pretpostavka pluralizma, internacionalizma, transnacionalizma, itd. U savremenim okolnostima pojavljuje se kao pretpostavka, kao konstituirajući dio ili posljedica procesa integracija svijeta tj. procesa globalizacije (Beck, 2006, 2006a).

1.2. Od *polis*a do *patrie*

Historija društvene misli prožeta je raspravom i antagonizmima između partikularnih i univerzalnih pogleda na svijet. Ova dva suprotstavljena tumačenja svijeta stara su koliko i ljudska zajednica (Ribeiro, 2001). Kozmopolitizam je pokušaj da se prevlada navedena bipolarnost. Koncept kozmopolitizma stariji je i od antičke misli kojoj izvori najčešće pripisuju kreaciju i oblikovanje koncepta. Još u biblijsko doba, glasi predanje, u okviru Novog carstva (nastanak se veže za sredinu 16. stoljeća p.n.e.) egipatski faraon Amonfis IV (prema Freudu: Amenhotep) koji je kasnije promijenio ime u Akhenaten (Ehnaton, Ihnaton¹² - 14. stoljeće p.n.e.) je govorio o ljudskim bićima kao moralno odgovornim i o njihovoj univerzalnoj

¹¹ Vidjeti opširnije: Ribeiro, Gustavo Lins. 2001. What is Cosmopolitanism? u *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (4): 2842-45. Elsevier, London. Također, objavljeno kao dio autorove knjige (poglavlje *Cosmopolíticas*) *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires, Gedisa, 2003.

¹² Faraon drevnog Egipta, Ehnaton je prvi vladar koji je pokušao zamijeniti politeizam monoteizmom. Vjerovao je u jedno natprirodno biće Atona koje je sveprisutni duh i potpuni vladar svijeta. Faraon je bio proglašen otpadnikom, i izbrisani su njegovo ime i lik sa popisa faraona Egipta (Freud, 1979).

zadaći da se međusobno brinu jedni o drugima, a koja je iznad neposrednih interesa lokalne zajednice (Brown i Held, 2010: 3-4). Došavši na vlast, ovaj heretički faraon ukida politeizam i protjeruje svećenstvo koje je obožavalo Boga Amona (Ra). „Period njegove vladavine u historiji Egipta se pominje kao „religiozna i politička revolucija“ (Breasted), (...) on napušta tradicionalnu vladarsku Tebu i podiže sasvim novi grad Ahetaton, uvodi novo božanstvo Atona. Ichnaton radi na izgradnji novog vjerskog i političkog ustrojstva države odbacujući bilo kakvo sudjelovanje svećenstva u tim poslovima, zagovara povratak prirodi (...) Ukidanje mnogoboštva i uvođenje Atona kao jedinog božanstva govori da je inicijacija monoteizmu došla četrnaest vijekova prije no što je on uspio da se ustoliči“ (Repovac, 1983: 73-75).

Sigmund Freud u knjizi *Mojsije i monoteizam* također govori o Ichnatonovom (Ehnatonovom) zaokretu ka univerzalizmu, ali ga stavlja u kontekst političkih odnosa koji su proizilazili iz širenja Carstva. Freud piše da se taj imperijalizam počeo nazirati u religiji kroz univerzalizam i monoteizam, te pošto je faraonov utjecaj osim Egipta obuhvatao „takođe Nubiju i Siriju, moralo je i božanstvo napustiti svoj nacionalni okvir i, kao što je faraon bio jedini i apsolutni gospodar Egipćaninu poznatog svijeta, takvo je svakako moralo postati i novo božanstvo Egipćana. Osim toga, bilo je prirodno što je s proširivanjem granica carstva Egipat postao pogodan za strane uticaje; neke od kraljevih žena bile su azijske princeze i možda su čak neposredni podsticaji za monoteizam prodrli iz Sirije“ (Freud, 1979: 23).

Na kraju, Brown i Held u *The Cosmopolitan Reader (Zbornik o kozmopolitizmu)* kažu da se osim u drevnom Egiptu mogu locirati javljanja kozmopolitskog razmišljanja u feničanskoj, hebrejskoj, kineskoj, etiopijskoj, asirijskoj i perzijskoj kulturi (Brown i Held, 2010: 3-4).

Filozof Anaksagora (iz grada Klazomene 500.-428.g. p.n.e.) prvi je pored „materije postavio um – duh (...) Nous“ (Laertije, 79: 43) i govorio o tome kako je nebo njegova domovina. Sokrat (469.-399.g. p.n.e.) na pitanje odakle dolazi, odgovara da dolazi “iz svijeta” i on je, za razliku od Platona (427.-347.g. p.n.e.) i Aristotela (384.-322.g. p.n.e.), bio mnogo senzitivniji kada je u pitanju kozmopolitsko identificiranje s drugim ljudskim bićima (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Ne postoje saznanja da li je Sokrat bio osviješteni kozmopolit, ali je bez svake sumnje da su njegove ideje utjecale na razvoj koncepta u poznoj antici gdje je filozof Sokrat nazivan građaninom svijeta.

Ipak, pogrešno je pretpostaviti da je antička grčka misao koja je prethodila stoičkoj školi bila antikozmopolitska. Principi kozmopolitizma se mogu prepoznati i kod Aristotela koji piše o društvenoj dimenziji ljudske vrste i odlikama razuma koji joj pruža poseban položaj u odnosu na ostala bića. No ovdje postoje različita tumačenja. Neka tvrde da politička kultura koju zagovaraju Platon i Aristotel nije kozmopolitska iz razloga što oni postavljaju čovjeka u određenu zajednicu (*polis*), ograničavaju ga vrlinom lojalnosti i zadatkom službe. Prema *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Platon i Aristotel su zagovarali takozvani antički provincijalizam koji podrazumijeva da je građanin uključen u odbranu grada, kreiranje i promoviranje pravde i unapređenje gradskih institucija. Vođenjem dobrog i moralnog života on doprinosi zajedničkom dobru *polisa* i svih sugrađana s kojima dijeli zajedničku sudbinu.

U antičko-grčkoj praksi poznat je primjer panhelenističkog pokreta¹³ koji bi se mogao povezati sa idejom kozmopolitizma. Kreiranjem ovog pokreta inicirana je ideja ujedinjenja svih grčkih *polisa*. Povijesne činjenice više idu u prilog savremenim interpretacijama koje tvrde da je panhelenizam primarno bio

¹³ Panhelenizam je naziv za antičko manifestiranje grčkog patriotizma zasnovanog na ideji da je Grčka kultura kultura svih Grka, a ne samo kultura pojedinih *polisa*, gradova-država.

motiviran idejom odbrane od tadašnjih vanjskih neprijatelja – barbara i da nije imao na umu projekat kozmopolitizma u bilo kojoj formi.¹⁴

Pitanje „stranca“ koji živi izvan određene, omeđene, partikularne zajednice, država-gradova-polisa ili koncept gostoprimstva koje bi se tom strancu trebalo ukazati, u predstojičkoj filozofiji nije detaljnije razmatrano. Na nekim mjestima se površno spominje da se dobro ophođenje Atenjana tiče samo onih stranaca koji se slučajno, privremeno zateknu u Ateni. Iako je ideja stranca isključena iz dubljeg filozofsko-normativnog promišljanja treba imati u vidu da su kroz grad prolazili i tu se zaustavljali putujući mudraci koji su samim pojavljivanjem na javnim trgovima postavljali kozmopolitske izazove i dileme.

Prvi filozofi koji su postavili teorijske temelje kozmopolitizma su najprije cinici, a potom stoici koji se smatraju službenim utemeljiteljima ove ideje. Stoici su, specijalno u kasnom rimskom periodu, razvili sveobuhvatniju ideju građanina svijeta, iako se za nju itekako može tvrditi da je bila imperijalistička (a ne iskreno kozmopolitska) i u funkciji širenja, jačanja i održanja vlasti i moći Rima. Suštinska razlika između predstojičke i stoičke faze mišljenja leži u tome što je u prvom slučaju poimanje građanstva bilo ograničeno na pripadanje *polisu*, gradu-državi, dok je u drugom slučaju koncept proširen na svijet u cjelini. Misli se na svijet koji je kreiran ratovima i teritorijalnim širenjem Carstva, unutar čijih granica su svi bili deklarativno slobodni i jednaki građani Rima, ne uzimajući u obzir robove (Gueye, 2006).

Već je Aleksandar Veliki (356.-323.g. p.n.e) osvajačkim pohodima i potonjom podjelom Imperije na kraljevstva učinio da se gradovi-države odreknu vlastite tradicionalne zatvorenosti i otvore prema ostalim gradovima, što je postupno prešlo u eru rimske vladavine

¹⁴ Etimološki, barbarin je stranac čiji se jezik i običaji razlikuju od govornikovih.

(najprije Republike, a potom i Carstva) koje je stavilo cijeli Mediteran i šire pod jednu političku vlast. U tom periodu prijelaza od *polisa* do *patrie* u filozofiji se artikuliraju ideje i postulati kozmopolitizma. Iako su "vojna osvajanja Aleksandra Velikog otvorila uvjete za kreiranje "svjetskog carstva" koje je težilo ujedinjenju Istoka i Zapada ..." (Riberio, 2001: 20), pogrešno je zaključiti da se kozmopolitizam javio kao odgovor na opadanje moći i utjecaja *polisa*. Istina je da je on procvat doživio usponom Rimske imperije, ali je razvoj započeo kao iskra u intelektualnom promišljanju unutar *polisa* koje je prethodilo pohodima Aleksandra Velikog.

U zanimljivom radu koji se odnosi na ovaj period i pitanja, Gustavo Lins Ribeiro dekonstruira grčki pojam *kozmpopolis* ukazujući na proturječnost značenja *kosmosa* kao univerzalnog poretka i *polisa* kao singularnog poretka (Riberio, 2001). Ovu tenziju, prisutnu u ovako konstruiranom pojmu, genealoški se može pratiti od antičke Grčke do savremenog globaliziranog svijeta kojeg integracijske sile vuku u jednom smjeru, dok dezintegracijske (nacionalne) sile teže ka očuvanju nacije-države. I sam globalizam danas tako u sebi nosi istu dilemu o tome mogu li heterogene eksterne sile koegzistirati sa homogenim i lokalnim? Iskreni kozmopolitski odgovor, prema Riberiu bi glasilo da globalno i lokalno ovise jedno o drugom i da je priznavanje te ovisnosti uvjet njihove harmonične koegzistencije, prožimanja i razvoja. Također, njemački sociolog Ulrich Beck u knjizi *Cosmopolitan Vision (Kozmopolitska vizija)* opisuje kozmopolitizam kao ideju koja sjedinjuje dva suprotstavljena svijeta koji se permanentno dovode u pitanje, ali i potvrđuju. Ti svjetovi se međusobno prožimaju, i na taj način se uzajamno osiguravaju i stabiliziraju. Dihotomija koju kozmopolitizam nosi u sebi je "suštinski i neodvojivi" dio tog koncepta (Beck, 2006: 45).

1.3. Kozmopolitizam u ciničkoj i stoičkoj filozofiji

Nije više ono što je bio ranije, čovjek iz Sinope, poznat po tome što je nosio batinu, po dvostrukom ogrtaču, po tome što je voleo da uživa slobodan vazduh. Otišao je snažno stegnuvši zube usnama. Zadržavši dah, vinuo se u nebo. Jer bio je pravi sin Zevsov, pas neba (Laertije, 1979: 192).

Cinička škola javila se u Ateni oko 400.g. p.n.e. Centralne teme škole su učenja o slobodi, životu u skladu sa prirodom i njenim zakonima, o životu oslobođenom stega i društvenih konvencija. Filozofi, cinici, bili su prepoznatljiviji po boemskom načinu života, otuđenosti od ostalih ljudi, buntu i kritici tadašnjih društvenih institucija i praksi. Ni povijesne analize ni originalni tekstovi ne ukazuju da je njihovo učenje dublje promišljalo koncept kozmopolitizma ili da su cinici bili zagovornici uvođenja svjetske države. No, može se primijetiti da je cinička škola sadržala klicu promišljanja društva i svijeta u čijoj osnovi je ležala slobodna individua, što je već bila pretpostavka kreiranja puta koji je vodio artikuliranju kozmopolitske slike.

Prvi zapadni filozof koji je eksplicitno upotrijebio riječ kozmopolitizam bio učenik Antistena, Sokratom inspirirani čudni, kontroverzni, komični i provokativni cinik, Diogen od Sinope (400.-323.g. p.n.e.) koji se doselio u Atenu. Zahvaljujući biografu grčkih filozofa Diogenu Laertiju i njegovom djelu *Život i mišljenja istaknutih filozofa* poznati su neki dijelovi života i filozofska stajališta cinika Diogena koji je sebe smatrao građaninom kozmosa odbijajući afilijaciju bilo koje vrste. Po njemu „pravo državno uređenje nalazi se jedino u kosmosu“ (Laertije, 1979: 191). Bivanje dijelom te univerzalnosti isključivalo je odnos prema lokalnoj zajednici u kojoj se rodio ili živio i prema kojoj je on svakodnevno iskazivao otvoreni prezir.

„Na pitanje kakvu korist ima od filozofije, odgovorio je: 'Ako ništa drugo, onda bar to da budem spreman na svaki udar sudbine'. A kad su ga pitali odakle je rodom, odgovorio je: 'Ja sam kosmopolita'" (Laertije, 1979: 187). Prognan iz rodnog grada Sinope zbog navodnog falsificiranja novca Diogen je živio u bačvi, redovno doručkovao i hodao kao beskućnik proseći po trgovima Atene sa upaljenom svijećom u podne u potrazi za jednim jedinim poštenim građaninom *polisa*. Kasnije je, prema Laretijeu, prodat kao rob u Ksenijadovu kuću u kojoj je služio kao učitelj. Bio je poznat po tome što je sokratovski poučavao etiku samoodricanja i dosljednosti pritom ismijavajući Platona i njegovu interpretaciju Sokrata. Jedan je od rijetkih koji se rugao Aleksandru Velikom i ostao živ. Postoji predanje da je Aleksandar jedino na njegove kritike i podsmjehe gledao sa simpatijama. „Kad se sunčao na Kranionu, priđe mu Aleksandar i reče: 'Zatraži šta god želiš!' Ovaj reče: 'Skloni se sa sunca'" (Laertije, 1979: 179-180).

Smatra se da je Diogen od Sinope posvetio život raskrinkavanju licemjerja i kritiziranju društvenih vrijednosti, institucija i praksi koje je smatrao isključivo korumpiranim. Za Diogena od Sinope vrlina leži u tome da su moralno dobri svi ljudi prijateljski nastrojeni jedni prema drugima. Sva ljudska bića su jednaka i kao takva "vrijedna gostoprinstva i bratske ljubavi" (Brown i Held, 2010: 4). Prema tumačenju autorice Marthe Nussbaum¹⁵, Diogen od Sinope se radikalno odrekao svog porijekla i pripadanja određenoj grupi, nečeg što je bilo toliko konvencionalno u samodeterminiranju grčke muškosti. Njegova pitanja su se ticala ljudskog razuma i moralnih pretpostavki oblikovanja svijeta, njegove težnje su bile univerzalnog karaktera.

¹⁵ Martha Nussbaum (rođena 1947. godine) svrstava se u ključne savremene američke teoretičarke kozmopolitizma. Autorica Nussbaum se bavi prvenstveno utjecajem stoika na filozofiju Immanuela Kanta i njegovu konstrukciju koncepta kozmopolitizma. Prema njenom mišljenju ne može se tvrditi da su cinici izvršili određeni utjecaj na Kanta. Ipak, Nussbaum se dotiče i tog perioda, obzirom na izravni utjecaj ciničke škole na stoičku, čije je princip „razuma“, Kant direktno preuzeo.

Diogen svoje filozofske ideje nije dalje politički razvijao, vjerovatno iz razloga što je bio apolitičan i zazirao od svakog zemaljskog autoriteta. Stoga se ne mogu naći detaljne političke elaboracije kozmopolitske ideje unutar ciničke škole. "Klasa, rang, status, nacionalno porijeklo i pripadnost, pa čak i pitanje roda, cinici su tretirali sekundarnim i moralno irelevantnim obilježjima" (Nussbaum, 1997: 5). Za njih su samo razum i pripadanje univerzalnoj ljudskoj zajednici (ili bivanje dijelom univerzalne ljudske zajednice) jedina prava moralna obilježja svakog građanina. Ove dvije središnje ideje ciničke škole imale su veliki utjecaj na formiranje grčkog i rimskog stoicizma koji će službeno postaviti temelje projektu kozmopolitizma.

Postoje još neke zanimljive interpretacije filozofije ciničke škole i njenog neposrednog utjecaja na kasniju misao, a koje je potrebno spomenuti. Cheikh Mbacke Gueye, profesor na Međunarodnoj Akademiji za filozofiju u Liechtensteinu, pruža detaljan i interesantan pregled utjecaja cinika na stoičku školu. Cinici su smatrali da je mudar čovjek (Sokrata su uzimali za primjer) dovoljan sam sebi. Ono što je njegova moć je njegov razum, sposobnost rasuđivanja i karakter, obilježja dovoljna da bi se vodio sretan i autonoman život. Autor opisuje cinika Diogena kao kontroverznu i jaku osobu neovisnog duha, poznatu po ekstremizmu, nekonformizmu, vjeri u besmrtnost, a iznad svega vjeri u principe i zakone postavljene u skladu s razumom – neprikosnovenom prirodnom datošću. Sve što je u skladu s razumom u skladu je s prirodnim zakonima. Gueye primjećuje da u ciničkom poimanju života postoji paradoksalnost koja potvrđuje ranije pomenutu dihotomiju koju koncept nosi. Iako vjeruju u slobodu i neovisnost, cinici zagovaraju moralan i pošten život, i prijateljsko ophođenje prema drugima. Analizirajući ovaj paradoks Gueye razlikuje pozitivni cinički kozmopolitizam, koji se odnosi na slobodu i transcendiranje okvira *polis*a (cinici čak pozivaju na ukidanje *polis*a); i negativni cinički kozmopolitizam

koji je radikalno negiranje i odbacivanje svih društvenih struktura i institucija (uključujući i obitelj), "razvod" ciničkog života, kako ga Ciceron tumači, od svih "civilizacijskih i društvenih normi" (Gueye, 2006: 16).

Stoici su dalje razvili ciničko poimanje ideje *kosmopolitêsa* – građanina svijeta dodajući joj i novu dimenziju dvostrukog pripadanja, i to pripadanja lokalnoj zajednici u kojoj smo slučajno rođeni i pripadanja univerzalnoj ljudskoj zajednici. Tako rimski filozof stoicizma, retoričar, državnik i savjetnik imperatora Nerona, Seneka (4.g. p.n.e.- 65.g.) u svom djelu *De Otio* kaže: "Pretpostavimo da postoje dvije zajednice – jedna, koja je istinski velika i istinski zajednička, koja obuhvaća bogove i ljude, u kojoj ne gledamo ni u ovaj ni u onaj ćošak, nego mjerimo granice naše države pomoću sunca; druga, ona kojoj pripadamo našim rođenjem" (Nussbaum, 1997: 1). Stoička škola (gr. Stoa polikile – šareni trijem, lat. porticus)¹⁶ javlja se u Ateni oko 310. g. p.n.e. kao nastavak filozofije cinizma i uči o ljudskim bićima ujedinjenim u univerzalnu moralnu i političku zajednicu. Filozofi stoicizma su prvi koji govore i pišu o realizaciji ideje kozmopolitizma kao racionalnom projektu (posebno filozofi kasne faze stoičkog mišljenja), zagovarajući kreiranje idealne svjetske države u kojoj bi jednakopravno živjeli svi građani svijeta. Stoička filozofija je ovim ključnim učenjem postavila antitezu klasičnom antičko-grčkom etnocentrizmu. Stoička škola smatra se najbitnijim i najutjecajnijim sistemom helenističkog vremena (Arijan, Uvod, Miloš N. Đurić u Arijan, 1958). Osnivačem stoičke škole smatra se feničanin Zenon, učenik Kratesov, koji je u Atenu došao iz grada Kitiona na Kipru (334.-262.g. p.n.e)¹⁷ i koji je izravno i značajno utjecao na kasniju rimsku stoičku školu koja je vlastite ideje razvila iz Zenonove premise da se na sve ljude gleda kao na braću sugrađane.

¹⁶ Stoa polikile je dvorana koja ima samo tri zida ispred koje se nalaze stubovi. Konkretno ova dvorana je bila oslikana slikama Polignota (oko 450.g. p.n.e.), prvog poznatijeg slikara i nalazila se na sjevernoj strani Agore u Ateni. Nastankom stoičke škole ona postaje njeno sjedište.

¹⁷ Stoička škola djelovala je od 4. stoljeća p.n.e. do 2. stoljeća n.e. i dijeli se na antički i rimski period, a neki od predstavnika su Zenon, Epiktet, Marko Aurelije i drugi (Nussbaum, 1997).

Stoička misao dijeli se na tri pravca ili tri faze. Stara Stoa (300.-130.g. p.n.e.) sa Zenonom na čelu čiji ključni predstavnici su Hrizip¹⁸, Kleant, Sfer i mnogi drugi (imajući u vidu da je stoička škola bila vrlo popularna¹⁹). U središtu istraživanja Stare Stoe su bile logika, etika i fizika. Potom Srednja Stoa ili helensko-rimski period stoicizma (130.-50.g. p.n.e.) Panetija i Posejdonija koji su opet uvezali stoicizam sa učenjima Platona i Aristotela te se smatraju osnivačima neoplatonizma. Zahvaljujući Panetiju stoička filozofija je sa helenskog tla prešla na rimsko gdje je izvršila veliki utjecaj (Arijan, 1958). Utjecaj Mlađe Stoe (50.g. p.n.e. - 3.g.) na kreaciju misli o kozmopolitizmu je i najbitniji. Ta faza stoičkog mišljenja se veže za rimski period, a predstavnici su, između ostalih, državnik i filozof Seneka, te Marko Aurelije, filozof i imperator (Laertije, 1979). „Suprotno pripadnicima Epikurove škole koji su se radi obezbjeđenja lične udobnosti klonili prakse politike, stoički filozofi uviđali su moralnu međuzavisnost države i građana, te stupili u državne poslove kao savjetnici i pomoćnici vrhovnih državnih rukovodilaca i zajedno s njima osnivali ili održavali i unaprjeđivali red, sklad i mir u državi ili i sami postajali vrhovni državni rukovodioci“ (Uvod, Miloš N. Đurić u Arijan, 1958: 11).

„Stoici uče da se filozofska nauka dijeli na tri dela: jedan je prirodni, drugi etički, a treći logički“ (Laertije, 1979: 215). Tako je Zenon postavio filozofiju kozmopolitizma.²⁰ Vrlina, dužnost, razum, istina, pravičnost, znanje, sloboda, prijateljstvo, razlikovanje dobra od zla, ključne su njene ideje. Laertije se opisujući Zenonovo mišljenje dotiče dijela koji je od izuzetne važnosti za njegove sljedbenike koji su utemeljili princip univerzalnosti. Pa kaže:

¹⁸ Za Hrizipa se često kaže da je izgradio pravi sistem ortodoksnog stoičkog mišljenja (Uvod, Miloš N. Đurić u Arijan, 1958: 5).

¹⁹ Većina pripadnika stoičke škole zauzimala je savjetničke pozicije poglavarima, vojskovođama, carevima ili su i sami sudjelovali u vlasti.

²⁰ Neke od knjiga nose naslove: *O prirodnom životu, O dužnosti, O zakonu, O jeziku, O celini, Katholika, Etika*, itd.

„A kada je bićima koje mi nazivamo razumnim dat i razum, kao savršenije vođstvo, onda za njih razuman život postaje prirodni život (...) 'život u saglasnosti sa prirodom', što se slaže sa životom po vrlini, jer je vrlina cilj prema kome nas priroda vodi (...) Jer naše prirode su delovi prirode celokupnog univerzuma (kosmosa, vasiona). I baš zato se ovaj cilj može definisati kao život u saglasnosti sa prirodom, ili, drugim rečima, u saglasnosti sa našom sopstvenom ljudskom prirodom, kao i s prirodom kosmosa, život u kome se uzdržavamo od svake akcije koju brani jedan zakon koji je svima stvarima zajednički, to jest pravi razum koji prožima sve stvari i koji je istovetan sa samim Zevsom, vladarom i gospodarom svega što postoji“ (Laertije, 1979: 229). Zenonovi učenici i sljedbenici ovo tumačenje smatraju pozitivnom interpretacijom Diogenova građanskog univerzuma. Oni su njegovu društvenu etiku i političku viziju predstavljali kao kozmopolitsku utopiju smještenu van tradicionalnih političkih asocijacija, kao univerzalnu ljudsku i političku zajednicu pod okriljem jedinstvenog univerzalnog zakona u skladu sa jedinstvenim zakonom prirode (Brown i Held, 2010: 4). Tako Hrizip „pod prirodom, s kojom naš život treba da bude u saglasnosti (...) podrazumijeva i univerzalnu prirodu, a još više prirodu čovjekovu. Kleant, naprotiv smatra, da je jedino priroda kosmosa ono čega se moramo pridržavati, a ne i naročita priroda pojedinca“ (Laertije, 1979: 229).

Razlika između cinika i stoika je ta što je za ove prve kozmopolitizam filozofija okrenuta individui i načinima vođenja moralnog života oslobođenog stega i izvan nametnutih autoriteta, dok je za ove potonje (prvenstveno stoičku školu kasnijeg perioda) kozmopolitizam pitanje univerzalnog i javnog dobra. Za obje strane, to je potencijal i vrlina svih ljudi da teže čestitom i moralnom životu, neovisnom o njihovom društvenom ili političkom statusu. Veoma je bitno podvući i razliku između helenskih i rimskih stoika.

Dok neki grčki stoici ranijeg perioda pod građanstvom smatraju samo one koji žive u skladu s prirodom, kozmosom i njegovim zakonima, stoici rimskog perioda pojam građanstva šire na sva racionalna bića. Stoička kozmopolitiska etika generalno transcendirira ograničavajuće principe poimanja građanstva kao pripadanja lokalnoj zajednici i podređenosti njenim institucijama, konvencijama i zakonima uvodeći koncept obitelji građana svijeta. Biti građanin svijeta je primarno normativna, a tek onda politička projekcija u stoičkoj filozofiji. Ipak, stoici ne vide realizaciju kozmopolitizmana način radikalne negacije osjećaja pripadanja, lojalnosti; naprotiv, pogotovo u kasnijem periodu ove škole, uobličila se stoička ideja patriotizma.

Sada je uistinu moguće i Helenima i nehelenima, sa imetkom ili bez njega, da putuju gde god žele (...) Dovoljno je biti rimski građanin ili jedan od ujedinjenih pod tvojom vlašću. Ti si pomerio i zabeležio prostranstvo celog civilizovanog sveta, ti si premostio reke (...) i prosekao puteve kroz planine ... (Elije Aristid, Pohvala Rimu u Gibon, 1996).

Period kasnog stoičkog kozmopolitizma se poklapa s periodom ukidanja Republike, uspostave carske vlasti i nekolicinom neuspjelih pokušaja da se Republika rehabilitira. Rimski kozmopolitizam je, i ideološki i u praksi, doživio procvat u 2. stoljeću za vrijeme vladavine Hadrijana i Antonija Pija (117.–161.g.), te specijalno u vrijeme vladavine njihovog posinka Marka Aurelija Antonina. To razdoblje se često naziva i Zlatnim dobom Rima jer su svi dijelovi Carstva bili uvezani teritorijalno i politički u jednu cjelinu utjelovljujući elemente kozmopolitiskih ideala i praksi (Gibon, 1996). Iako je kozmopolitizam unutar ovog perioda stoičke škole razumijevan prvenstveno kao normativna kategorija, nema sumnje da su politička moć i veličina Rimskog carstva²¹ doprinijeli kreiranju diskursa o univerzalnosti.

²¹ Imperator Klaudije je "vršeći dužnost cenzora došao do brojke od šest miliona devet stotina četrdeset pet hiljada rimskih građana što bi, uz srazmerni broj žena i dece, moralo dati oko dvadeset miliona duša. Broj podanika iz nižih slojeva bio je neizvestan i promjenljiv. No, pošto se odvagne s pažnjom svaka okolnost koja bi mogla uticati na zbir, izgleda vjerovatno da je, u Klaudijevo doba, žitelja provincije bilo dvaput više no građana, i to oba pola i svih uzrasta, a da je robova bilo bar

Državnici, filozofi, kozmopoliti, poput Cicerona (106.- 43.g. p.n.e.) u svom djelu *De Officiis* ili Seneke (1.g. p.n.e. – 65.g.), u svom raznolikom opusu slave Rim. Oni poistovjećuju *kozmpopolis*, sa Rimom –*patriom* što Gueye naziva umjerenim kozmopolitizmom. Stoici tog perioda direktno sudjeluju u svakodnevnom životu Rima. Oni su protjerivani i ponovno vraćani u politički život. No sve uspjehe i nedaće smatraju doprinosom javnoj stvari (*res publica*), vrlinom i dužnošću. Ciceron je pisao propise o vođenju Rimske Republike. Seneka je bio namjesnik u vrijeme vladavine Nerona. Marko Aurelije Antonin²² (121.-80.g.) je sam bio imperator na vrhuncu Rimskog carstva. Svi spomenuti filozofi su vlastite kozmopolitske ideje usko vezali s tadašnjom društvenom stvarnošću i političkim ciljevima Rima.

U djelu *Late Stoic Cosmopolitanism – Foundations and Relevance (Kasni stoički kozmopolitizam – polazišta i značaj)* Cheikh Mbacke Gueye tvrdi da kasna stoička misao (Mlađa Stoa) ima iznimno bitan položaj i najveći utjecaj unutar savremene rasprave o kozmopolitizmu. Iz tog razloga, ovaj teoretičar kozmopolitizma smatra bitnim novo čitanje i analizu tekstova filozofa ovog perioda. Fokusirajući se na primarnu normativnu dimenziju kozmopolitizma, Gueye nanovo iščitava i rekonstruira radove tri filozofa poznog stoičkog perioda, Seneke (1. st.p.n.e–65.g. n.e.), Epikteta (Epiktetus 55.-135.g.), i imperatora Marka Aurelija (Marcus Aurelius Antoninus Augustus 121.-180.g.).

i koliko slobodnih stanovnika rimskog sveta. Ukupna brojka ove nesavršene računice porasla bi na oko sto dvadeset miliona stanovnika; broj stanovnika koji možda premaša i onaj u savremenoj Evropi i tvori najbrojnije društvo koje je ikad ujedinjavao isti sistem vladavine” (Gibon, 1996: 20). Napomena: Edvard D. Gibon je britanski povjesničar koji je živio u 18. stoljeću.

²²”Vrlina Marka Aurelija Antonina bila je strožije i marljivije vrste. Bila je to valjano zaslužena žetva mnogih učenih rasprava, mnogo strpljivog čitanja i mnogo ponoćnog učenja. U dvanaestoj godini usvojio je stoički kruti sistem, koji ga je naučio da vlastito tijelo potčini duhu a strasti razumu; da vrlinu smatra jedinim dobrom a porok jedinim zlom, i da bude ravnodušan prema svemu spoljašnjem. Još postoje njegova razmišljanja napisana u vrevi logora; čak se snishodio da drži časove filozofije na javniji način no što bi to možda priličilo skromnosti mudraca ili dostojanstvu cara. Njegov život je, međutim, predstavljao najplemenitiji komentar Zenonovog učenja. Prema sebi je bio strog, a popustljiv prema nesavršenostima drugih, pravičan i milostiv prema celom ljudskom rodu. Žalio je što ga je Avid Kasije, koji je izazvao pobunu u Siriji, svojevremeno smrću lišio zadovoljstva da neprijatelja pretvori u prijatelja, a iskrenost tog osećanja potkrijepio je ublažavajući žestinu Senata prema izdajnikovim pristalicama. Gnušao se rata, kao sramote i nesreće za ljudsku prirodu...” (Gibon, 1996: 35-36).

Stoici rimskog perioda su nastavljajući, prije svega filozofiju Zenona, proširili građanstvo svijeta na sva racionalna bića, pri tome ne isključujući pripadanje zajednici po rođenju.

Može se zaključiti da postoje dva osnovna principa njihovog stoičkog kozmopolitizma. Prvi princip je da je kozmopolitizam svojstven svakom razumnom biću koje živi u skladu sa prirodom, što je samo po sebi vrlina (Laertije, 1979), ali samo ukoliko se živi u skladu sa humanitetom u cjelini; i drugi, da je koncept zasnovan na dvostrukom pripadanju i odanosti (bivanju građaninom određenog grada, provincije i bivanju građaninom kozmosa). Dalje, centralne etičke teme kasnog stoičkog perioda koje Gueye navodi su: prirodno pravo ili strukturirana grupa zakona na osnovu kojih je kozmopolitizam zasnovan i koji čine mogućim da se građani svijeta promatraju kao društveni agensi. Dalje teme su pravda kao metafizička jednakost između racionalnih bića koja je isto tako osnova kozmopolitizma, prijateljstvo koje bi trebalo biti recipročno i koje se sastoji od dijeljenja zajedničkih vrijednosti, želja i ciljeva; ljubav jedna od najvažnijih manifestacija ljudske prirode i na kraju oprost koji zajedno sa prijateljstvom, ljubavlju, tolerancijom, solidarnošću stvara uvjete stabilnih i miroljubivih odnosa među ljudima (Gueye, 2006: 43-71).

Vrlo bitnu ulogu u kreiranju i jačanju kozmopolitizma stoici su dodijelili obrazovanju svih ljudi (građana) kojima je zadaća da postanu građani svijeta. Obrazovanje građana je potrebno da bi se spoznale društvene i političke pojave i unaprijedilo poznavanje svijeta. To je proces koji doprinosi razumijevanju i stvaranju empatije prema nepoznatima, drugačijima, stranima, različitim, neprijateljima i samim time prema ostatku svijeta, humanitetu. Pitanje dobra u cjelokupnoj stoičkoj filozofiji se sastojalo u pomaganju i služenju svim ljudima na najbolji mogući i dostupan način što se najučinkovitije realizira kroz politički angažman koji je u

okolnostima helenske ere bio moguć jedino unutar *polis*a, a kasnije u Rimu to je značilo sudjelovanje u javnom životu, radu Senata, provincijskih magistrata, itd. Građani koji se nisu politički angažirali doprinosili su zajednici kao privatni učitelji ili savjetnici kako u lokalnoj zajednici, tako i putujući i boraveći u nekoj nepoznatoj zajednici.

1.4. Principi stoicizma

Ako je tako, razum je zajednički (...) Ako je tako, pravo je zajedničko. Ako je tako, mi smo građani. Ako je tako, mi smo sugrađani (...) Ako je tako, univerzum je ono što je nekad bila država... (Marko Aurelije u Brown i Held, 2010: 5).

P princip *Oikeosis* se sastoji od dvije razine: prve, razine samosvijesti, što je univerzalna odlika ljudske vrste, i druge, razine altruizma, svijesti o postojanju Drugog i otvorenosti prema njima. *Oikeosis* ili prilagođavanje je neodvojiva suština racionalnih bića i nosi sa sobom moralne implikacije. To je princip koji urođenom instinktu kod živih bića daje osjećaj samosvijesti i potrebe za prilagođavanjem. Princip *Oikeosis* doprinosi kreiranju društvenih uloga. Ciceron piše o tome da je to "izvor uzajamne i prirodne simpatije među ljudima..." (Gueye, 2006: 31).

Stoici koriste *Oikeosis* da bi opravdali društvenu dimenziju i definirali moralne zadatke neophodne na putu konstruiranja društvene zajednice. Osim toga *Oikeosis* ima ulogu da osvijesti koncentrične krugove²³ koji predstavljaju, počevši od individua samih, različite razine njene okoline, uključujući druge individue i sve ono što je izvan subjekta (Gueye, 2006: 32).

²³ Stoici za princip *Oikeosis* preuzimaju Heraklitovu teoriju koncentričnih krugova.

Martha Nussbaum u članku *Kant and Stoic Cosmopolitanism* (*Kant i stoički kozmopolitizam*) istraživanje započinje analizom stoičkog principa univerzalne zajednice kao izvora fundamentalnih moralnih i društvenih obaveza. Autorica kaže da iz originalnih tekstova nije jasno da li se škola zalagala za uvođenje jedinstvene svjetske države. Zenon je, na primjer, predlagao uspostavu idealnog grada o čijoj strukturi se jako malo zna. Ono što je eksplicitno u tekstovima je problem položaja čovjeka u svijetu, njegove povezanosti s ostatkom ljudske vrste i vrlina koje on posjeduje. Stoici zagovaraju da prosuđivanje, djelovanje, individualno ili političko, za cilj treba imati javno dobro. Inače, prema analizama Nussbaum, veoma je teško donositi opće sudove i zaključke o stoičkom učenju, imajući u vidu da je to helensko-rimska škola koja se historijski protezala gotovo pola milenija i unutar koje postoje velike razlike u učenjima (Nussbaum, 1997).

U svom uvodu u *Cosmopolitan Reader* (*Zbornik o kozmopolitizmu*) Brown i Held, na tragu Marthe Nussbaum izdvajaju tri najbitnija principa kozmopolitizma kao najmanje zajedničke sadržatelje stoičke škole: razum, dvostruku pripadnost i prirodno pravo. Razum je prvi princip univerzalne moralne zajednice ljudi koji dijele političku svakodnevicu i jednaku sudbinu. Razum je iznad svega sposobnost moralnog izbora i od beskrajne je važnosti. Muškarci i žene, robovi i slobodni, bogati i siromašni, su jednako vrijedni poštovanja iz razloga što su racionalna bića. Razum, drže stoici, čini nas sugrađanima i jednakima.

Ciceron u djelu *De Officiis* kaže da smo racionalni "subjekti jedinstvenog zakona prirode, i (...) odgovorni da ne povrijedimo drugoga". Društvu utemeljenom na razumu duguje se lojalnost (Brown i Held, 2010). Dvostruka pripadnost ili mogućnost da sva ljudska bića u isto vrijeme pripadaju ili mogu pripadati dvjema zajednicama, drugi je princip stoicizma. Imperator Marko Aurelije

razvija tu ideju govoreći o pukoj slučajnosti mjesta nečijeg rođenja. Individua se slučajno rađa u nekoj zajednici i nebitno je da li ona živi ovdje ili ondje, ona živi kao građanin svijeta.

Granice poput rodnih, etničkih, i klasnih, trebaju biti izbrisane. Aurelije kritizira stvarnost političkog života Rima kojim dominiraju podjele stvorene na, po njemu, moralno irelevantnim obilježjima identiteta, pripadanja, tradicije, kolektivne samosvijesti. Umjesto podjela, potrebno je da građanski osjećaji transcendiraju lokalnoj / partikularnoj razini kako bi postali dijelom globaliteta, univerzuma. Isključiva lojalnost određenoj zajednici i njenom političkom životu ne donosi dobro, smatra taj imperator (Marko Aurelije u Nussbaum, 1997). Treći princip stoičke filozofije je ideja prirodnog prava (natural law) ili vjerovanja da je ljudski razum prirodna datost u harmoniji s prirodnim zakonima. Ciceron piše o ovoj temi u djelu *De Republica* i kaže "ako postoji univerzalni zakon prirode i ako mi možemo razumijeti njegove aksiome pomoću zajedničke nam sposobnosti razuma, onda je također moguće da se generira univerzalno ljudsko pravo koje je u harmoniji sa ovim prirodnim zakonima" (Held i Brown, 2010: 5).

Teme „gostoprimstva“ i „stranca“ također imaju bitan položaj u antičkoj filozofiji kozmopolitizma. Izazovi ova dva pitanja imaju središnje mjesto i danas u savremenoj raspravi o kozmopolitizmu.²⁴ Ciceron raspravlja o tome u kojoj mjeri politika omeđene zajednice šteti i doprinosi razdvajanju ljudske vrste, projicirajući one koji ne pripadaju istoj zajednici strancima i neprijateljima. U kritici rata stoici naznačavaju oblike međunarodne moći (arbitra ili institucija) čija uloga bi bila da rješavaju sukobe, nameću ograničenja agresivnim porivima pojedinih zajednica i garantiraju humano ponašanje prema ratnim zarobljenicima. Imperator Aurelije kaže da je umjesto osvajanja i ubijanja potrebno ući u umove drugih,

²⁴ U knjizi ću govoriti i o radovima autorice Seyle Benhabib koja unutar savremenog etičkog diskursa npr. pitanja migracija, pominje ove i danas bitne probleme.

pokušati shvatiti njihove živote i pokušati uspostaviti dijalog koji će voditi upoznavanju. Cilj je razumijevanje da sva ljudska bića imaju iste ili slične životne projekte.

Analizom stoičkih tekstova i njihovih interpretacija, može se zaključiti da su svi spomenuti filozofi bili itekako svjesni da je kozmopolitizam ideja optimizma, idealna, utopijska i da se teško može "prodati" (kritičari kažu da se čini utopijskim maštanjem o savršenom svijetu) običnom građaninu ukotvljenom u precizno definiranu/diferenciranu grupu u kojoj se osjeća sigurno. Takav život teško je izmjestiti izvan okvira udobnosti lokalnih istina. Marko Aurelije pravi analogiju novorođenčeta koje započinje život duboko psihološki vezano za roditelje, pa kad kao odrasla osoba rekonstruira vlastiti identitet, uvijek teži da ostane u istim sigurnim okvirima, ovaj put u sigurnim okvirima familijarne kulture, etničke grupe ili nacije. Kozmopolitizam traži od odraslog čovjeka da se obrazuje, sazrije, da se oslobodi odričući se dječje ovisnosti o očinskim figurama. U tom smislu, simbolična je analogija oslobađanja od obiteljskih veza i stoičke diskusije koja se bavila i pitanjem najboljeg oblika vladavine, monarhijskog ili republikanskog. Republikanske zavjere²⁵ koje su vođene u cilju pobjede ideje slobode (*libertas*), često su rezultirale egzekucijom njenih zagovornika, stoika, u politički motiviranim ubojstvima kao što je to bio slučaj sa Senekom koji je počinio samoubojstvo nakon što je osuđen na smrt.

Dva problemska pitanja koja Cheikh Mbacke Gueye postavlja u svom istraživanju stoicizma glase: na koji način i u kojoj mjeri principi kozmopolitizma preneseni iz helensko-rimskog društvenog i političkog konteksta mogu doprinijeti savremenoj raspravi o konceptu; i da li se i u kolikoj mjeri koncept može oživjeti i primijeniti, a s ciljem prevladavanja odnosa i kriza kojima danas svjedočimo.

²⁵ Najpoznatije zavjere *Thræsea Paetus* i *Piso*.

Jedna od premisa njegove argumentacije je da principi stoičke filozofije kozmopolitizma mogu pozitivno utjecati na rješavanje savremenih antagonizama i neslaganja o individualnim i kulturalnim identitetima i razlikama, unaprijediti menadžment konflikata i izgradnje mira, te odgovoriti na izazove i trendove koji su se nametnuli procesom globalizacije (Gueye, 2006). Renesansa kozmopolitizma potrebna je jer kozmopolitizam jeste pregovaranje sa "drugosti" koje doprinosi nadilaženju napetosti između lokalnih i globalnih stvarnosti, partikularizama i univerzalizama, namećući se kao kategorija inherentna savremenim procesima integracija svijeta.

Povijesno gledano, kozmopolitizam jest ideologija ili odraz ideologija različitih razdoblja o načinima integracije u veće globalne društveno-političke entitete. Reaktualiziran je u savremenoj društvenoj i političkoj teoriji kao konstitutivni element procesa integracija svijeta simbolizirajući dijalog, komunikaciju, razumijevanje, mobilnost, migracije, osjetljivost i toleranciju na različitosti, autonomiju, transkulturalne i transnacionalne stvarnosti. Njemu suprotstavljene koncepcije su često ksenofobične, omeđene, uskogrudne, etno-nacionalističke prirode (Kendal, Woodward, Skrbis, 2009: 1).

1.5. Religija i kozmopolitizam

Da li je Srednji vijek zadržao principe i vrijednosti antičkog stoičkog kozmopolitizma koji je u suštini bio humanistička ideja? Da li je rani kršćanski univerzalizam uspostavljen kroz princip *Katholika*, isti ili sličan univerzalizmu kojeg smo proučavali kod cinika i stoika? Da li građanin nebeskog carstva korespondira antičkom građaninu kozmosa? Da li je monoteizam novi religiozni kozmopolitizam? Kako to da su predstavnici i stoičkog filozofskog kozmopolitizma i kasnijeg religioznog kozmopolitizma ignorirali klasne nejednakosti, a ropstvo čak smatrali i opravdanim?

U narednim paragrafima u vidu pregleda i analize vremenskog perioda Srednjeg vijeka, kao i artikulacije ideje kozmopolitizma unutar njega, pokušat ću odgovoriti na gore postavljena pitanja.

Istražujući Srednji vijek može se primijetiti da većina savremene literature koja istražuje ideju kozmopolitizma, tom vremenskom periodu pridaje vrlo malo pažnje, ako je uopće i pridaje. Pojedine reference koje koristim za ovu knjigu pružaju pregled u kratkim, nedovoljno razrađenim tezama poput onih na koje se vrlo kritički osvrće Ante Fiamengo, a koje glase: da je antički kozmopolitizam nastavio da živi u Srednjem vijeku, samo što se preselio iz države građana svijeta u Božju državu; da je nositelj univerzalizma i kozmopolitizma u tom razdoblju bila Katolička crkva; da ovo povijesno razdoblje zapravo predstavlja „spojnicu od stoičkog ka građanskom kozmopolitizmu“, itd. (Fiamengo, 1959: 8-9).

Prema teoretičarima kozmopolitizma poput Garretta Wallaca Browna, Davida Helda, Ante Fiamenga, a posebno Johna Ganim²⁶, klasični antički kozmopolitizam jeste imao značajan utjecaj na misao ranog kršćanstva, koja je stoički princip dvostrukog pripadanja lokalnoj i globalnoj zajednici prilagodila i preobratala

²⁶ John Ganim, profesor Engleske književnosti na Univerzitetu Kalifornija, Riverside, bavi se kozmopolitizmom u srednjovjekovnoj književnosti.

u princip dvostrukog pripadanja ovozemaljskom prolaznom i transcendentnom vječnom svijetu. I ovdje je potrebno skrenuti pozornost na društveno-povijesni kontekst unutar kojeg se kršćanstvo javlja. U vrijeme pada polisa i krize robovlasničkog društva, učenje o općem spasenju je bilo mnogo lakše približiti robovsko-plebejskim slojevima za razliku od Zenonove filozofije kozmopolitizma, dostupne i razumljive obrazovanoj antičkoj aristokraciji. Upravo su društveno-ekonomska previranja i krize kasnog rimskog perioda (opadanje moći Rimskog carstva) i ranog kršćanstva doprinijele zamjeni teze univerzalizma monoteizmom, koji je osim opće jednakosti i pravde, obećavao vječni i dostojanstven život za razliku od tadašnjeg teškog zemaljskog.

Klasično antičko etičko-filozofsko tumačenje morala, vrline, vođenja dobrog života ili općeg dobra, premješteno je iz sfere društvene zajednice i politike u sferu apolitičnog i spiritualnog, koje nije nužno bilo jednodimenzionalno, netolerantno, ksenofobično, represivno (Ganim, 2012).

U knjizi *Kozmopolitizam i proleterski internacionalizam*, objavljenoj 1959. godine u Sarajevu, Ante Fiamengo²⁷ daje sjajnu analizu ovog perioda. Zbog značaja rada, te imajući u vidu da je Ante Fiamengo jedan od rijetkih teoretičara koji se u bivšoj državi bavio ovom temom, u cijelosti se navodi njegovo razlikovanje kršćanskog, religioznog kozmopolitizma od antičkog koji mu je prethodio:

1. „Dok su po stoičarima svi ljudi međusobno ravnopravni, braća, i povezani u jedinstvenu zajednicu zato što su dijelovi jednog istog kosmosa, jednog istog svjetskog poretka, u kršćanstvu su svi ljudi jednaki pred bogom, oni su međusobno braća kao djeca jednog nebeskog oca. Prirodno-kosmička baza stoičkog kozmopolitizma deificira se i postaje spiritualno-božanska osnova;

²⁷ Ante Fiamengo (1913-1963) je hrvatski sociolog i filozof. Njegova knjiga *Kozmopolitizam i proleterski internacionalizam* je prilagođena doktorska disertacija, jedina u bivšoj Jugoslaviji koja je proučavala kozmopolitizam. Izašla je u Sarajevu 1959. godine u izdanju Veselin Masleša.

2. *Zenonov apstraktni, ali ipak zemaljski, kosmopolis pretvara se u kršćanstvu u nebeski kosmopolis, koji se dalje postepeno zamjenjuje „božjom državom“. Samo pitanje prenašanja kosmopolisa na nebo valja posmatrati kao postepen proces. Čini se da su prvi kršćani zamišljali ostvarenje „pravednog božjeg carstva“ tu na zemlji, a tek ga kasnije počeli prenašati u transcendentnu sferu, i to paralelno sa sve dubljim propadanjem robovlasničkog poretka i sve jačim izgledom na nemogućnost ostvarenja jednakosti na zemlji. Bezizlaznost u promjeni stanja na zemlji vodila ih je nužno u fantaziju religioznog, nebeskog kosmopolitizma;*
3. *Ranokršćanski religiozni kosmopolitizam po masovnosti nadmašuje stoički. Premda su kiničari i stoičari izražavali psihološka stremljenja plebejskih slojeva antičkog društva, njihovo učenje ostalo je po formi aristokratsko, dostupno obrazovanijim ljudima, dok se, naprotiv, kršćanstvo obraćalo najširim i najneobrazovanijim dijelovima društva. Time je kršćanstvo stoičku ideju jedinstva i jednakosti, makar je to bilo u fantastično religioznom vidu, masovno proširilo;*
4. *Zajednička crta religiozno-kršćanskog i stoičkog kosmopolitizma ogleda se u tome što oba stoje dalje od naglašavanja potrebe praktične socijalno-političke borbe za realiziranje ekumenske zajednice i ostaju na pasivnom odnosu prema društvenim i političkim zbivanjima svog vremena, ističući kao osnovni faktor za ostvarenje sveopće bratske zajednice duhovno-moralno usavršavanje pojedinih individua. Ova se činjenica objašnjava tadašnjim socijalnim sklopom, u kome nisu postojale društvene snage, gdje nije bilo nijedne klase koja bi bila u stanju da riješi socijalna pitanja i da totalnu krizu robovlasničkog sistema pretvori u izvor revolucionarnog preobražaja u novi, viši sistem. Materijalni uvjeti društvenog života nisu postavili, niti su mogli postaviti tadašnjem društvu takav zadatak (Fiamengo, 1959: 9-10).“*

Moguće je razlikovati dvije vrste kozmopolitizma, antičko-stoički humanistički kozmopolitizam i imperijalno-hegemonijalni koji se javlja kasnije sa rimskim stoicizmom. Tendencije ka drugom obliku prepoznaju se već u politikama osvajanja i vladavini Aleksandra Makedonskog, zatim Marka Aurelija, kada je rimski kozmopolitizam zadobio hegemonijalni karakter, ali i promovirao novu mobilnost i diverzitet (Ganim, 2012). U Srednjem vijeku Katolička crkva preuzela je na sebe ulogu Rimskog imperija i tako umjesto humanističkog univerzalizma rane Stoe razvijala hegemonijalno-imperijalni kozmopolitizam kroz papinsku represivnu teokraciju ili papinski univerzalizam (Fiamengo, 1959). Ovu iskrivljenu varijaciju kozmopolitizma (hegemonijalno-imperijalnu) potenciraju autori unutar kritičke teorije, autori primarno lijeve orijentacije, o čemu ću kasnije pisati.

Hijerarhijski ustrojeno društvo s rimokatoličkom crkvom na čelu, koja je personifikacija univerzalne vlasti nakon pada Rima, i središte feudalnog uređenja, koje su obilježili zatvorenost i odsustvo mobilnosti, nije bilo pogodan okvir za razvijanje ideje kozmopolitizma, za koju se može reći da je ostala u sjeni sve do 18. stoljeća i pojave građanske klase. No, kritička analiza teksta ukazuje da je stoički univerzalizam ipak utjecao na one koji su promišljali kršćanstvo i da se na njegove ideje nailazi tijekom cijelog razdoblja Srednjeg vijeka (Brown i Held, 2010; Beck, 2006). Ideje stoicizma nalazimo u radovima prvenstveno Tertulliana, iz rimske provincije u Africi Kartage (Quintus Septimius Florens Tertullianus 160.-225.g.), ranokršćanskog autora i osnivača latinskog kršćanstva i zapadne teologije. Tertullian je bio poznat po izreci: „Mi znamo samo jednu državu za sve ljude, to je svijet“ (Fiamengo, 1959: 9). Katolička Crkva njegova djela nije kanonizirala zbog specifičnog učenja koje se u literaturi često naziva stoičkim kršćanstvom.

Skolastičari Sveti Augustin (Aurelius Augustinus Hipponensis, rođen u Alžiru 354.g. Živio do 430.g.), Toma Akvinski (Thomas Aquinas, italijanski dominikanac i filozof 1225.-1274.g.), te reformator Martin Luther (1483.-1546.g.) adaptirali su Ciceronov zahtjev za prirodnim pravom kao univerzalnim standardom i pravom svih racionalnih bića, i time stoičke etičke i filozofske ideje prilagodili vlastitim historijskim odrednicama i teološkim tumačenjima. Svi navedeni autori propituju pojmove i učenja o univerzalizmu, prirodnom pravu, vrlini, razumu, dostojanstvu, ratu (sukobu), miru (saradnji i toleranciji), odlikama i pravima zajedničkim svim ljudskim bićima, ali sada, u teološkom značenju jednakih božijih kreacija. Upravo Sveti Augustin u projektu teokracijskog univerzalizma koji je iznio u *De Civitate Dei*, iznosi viziju pravedne jednakosti koja se može ostvariti samo u Državi božjoj. Ono što je problematično je autoritet Crkve, njena jurisdikcija, neprikosnoveno posredništvo prema pravednosti i Bogu.

Hegemonijalne tendencije ovog perioda dostigle su vrhunac sa križarskim ratovima (11, 12. i 13. stoljeće) pogotovo u vrijeme vladavine Pape Grgura, kreatora kršćanskih misija u vidu inkvizicije, koji je vladao od 1227. do 1241. godine. Grgur IX je objedinjavanjem pravnih kanona izdao ukaz *Imperie Mundi* kojim je afirmirao Katoličku Crkvu kao najmoćnijeg političkog aktera na međunarodnoj srednjovjekovnoj pozornici. Papinski univerzalizam je (paradoksalno!) namjesto uloge posrednika ka nebeskom carstvu težio tome da stvori ovovremensko svjetsko carstvo (Leoussi, 2001: 34-35).

Kasni Srednji vijek obilježen je prekookeanskim putovanjima, otkrićima novih dijelova svijeta – civilizacijskim misijama, reformacijom, humanizmom, ideološkim redefinicijama univerzalizma i kozmopolitizma, radikaliziranim u svetost.

U ovom razdoblju utjecajno je skolastičko učenje škole Salamanka²⁸ poznate po humanijem i liberalnijem mišljenju te po, između ostalog, i diskusijama o kozmopolitizmu. Neotomisti, dominikanski svećenici Francisco de Vitoria (1492.-1546.g.), Bartolome de las Casas (1484.-1566.g.) i Francisco Suarez (1548.-1617.g.) su doprinijeli reaktualizaciji pitanja prirodnog prava i morala koja su vodila raspravama o kozmopolitizmu. Prvi put se u okviru prirodnog prava govori o tome da sva ljudska bića dijele istu prirodu i imaju jednaka prava na život, ljudsko dostojanstvo i jednake slobode. Spomenuti svećenici su na ovaj način pokušavali pomiriti nove društveno-političke realnosti s učenjima kršćanstva. To se najbolje ogleda u raspravama o približavanju kršćanstva domorodačkom stanovništvu novootkrivenih i zaposjednutih teritorija. Tako, las Casas piše da su svi narodi svijeta jednaka ljudska bića, da su racionalni, kao i da su sve rase čovječanstva jednake (Held i Brown, 2010). Las Casas dalje objašnjava kako je potrebno razumjeti da su američki Indijanci ista razumna božja stvorenja kao i bijelci, i tako vrijedna poštovanja. Po učenju o prirodnom pravu oni ga posjeduju unatoč različitom mjestu rođenja, nepoznatim i neobičnim običajima i vjerovanjima. Prava Indijanaca da budu dijelom vječnog svijeta jednaka su pravima civiliziranih bijelih Evropljana. Na ovaj način zamišljani kozmopolitizam je iskrivljena ideološka vizija ideje humaniteta organizirana na način kršćanskog univerzalizma u cilju opravdanja kolonijalnih osvajanja i davanja smisla inkviziciji i pokršćavanju autohtonih stanovnika američkog kontinenta.

Brown i Held u *Zborniku o kozmopolitizmu* tvrde da je kod las Casasa, kao i kod ostalih neotomista, primjetan značajniji utjecaj stoičke škole no što je to slučaj s ranijim mišljenjima perioda koji se izučava, iako se teološka utemeljenja i inspiracija njihove filozofije mogu smatrati antitezom kozmopolitizmu kakav je zamišljan

²⁸ Škola Salamanka na Univerzitetu Salamanka okupljala je španjolske i portugalske teologe i intelektualce. Uzorom ove škole smatrao se španjolski filozof, teolog i pravnik Francisco de Vitoria.

u staro antičko doba. Zanimljivo je da se u okviru učenja škole Salamanka naziru teze o međunarodnom pravu i odnosima.

To je posebice slučaj kod Francisca de Vitorie koji piše da nijedno kraljevstvo ne može ignorirati pravo drugog kraljevstva i da se takav odnos jamči pravom nacija unutar međunarodnog poretka koji sadrži propisane principe i odgovornosti i njeguje moralne obveze. U slučaju kršenja i nepoštivanja prava drugog kraljevstva, ono kraljevstvo koje je prekršilo zakone treba se kazniti i podvrgnuti oštrim sankcijama ostatka svijeta (Brown i Held, 2010).

Kasna srednjovjekovna interpretacija stoičke škole zanimljiva je i Ulrichu Becku u okviru njegove rasprave o kompleksnosti pitanja tretiranja različitosti u društvu i znanosti o društvu. Beck navodi kontroverznu konferenciju iz Valladolida održanu 1550. godine. Konferenciju je organizirao Karlo V (unuk Izabele i Ferdinanda) u pogledu dileme o tome da li su američki Indijanci sposobni sami upravljati vlastitim teritorijima. Bit diskusije odnosila se na budućnost ovih američkih autohtonih plemena, te na problem njihove različitosti, počevši od fizičkih obilježja, preko kulturološko-duhovnih odlika inferiornih u usporedbi s Evropljanima. Beck se osvrće na stavove već spomenutog dominikanskog svećenika Bartolomea de las Casasa i Juana Ginesa de Sepulveda, istaknutog filozofa i aristotelijanca. Dok je Sepulveda podržavao kolonizatore, smatrajući Indijance prirodno robovima i manje vrijednima, te tako zagovarao koncept vertikalne hijerarhije – nasilnog pokrštavanja i civiliziranja, las Casas je insistirao da su Indijanci po prirodi jednaki kao i sva ostala ljudska bića, da kao i bijelci dijele prirodna i božanska prava biti dijelom jedinstvenog kršćanskog civiliziranog svijeta.

Ulrich Beck se detaljnije ne osvrće na Sepulvedaine poznate radikalne ksenofobične stavove, dok dublje kritički i ironično razmatra dobrotvorni hegemonijalni projekat kršćanskog univerzalizma koji zagovara svećenik las Casas.

Veoma zanimljiva je analogija koju Beck pravi između ova dva autora 16. stoljeća i savremenih autora Samuela Huntingtona i Francisa Fukuyame. Huntington u najavi sukoba civilizacija zagovara vertikalnu diferencijaciju na način na koji je to Sepulveda radio baveći se problemom Indijanaca. Prema Huntingtonu nezapadne civilizacije su ono strano i inferiorno, one su neprijatelji i prijetnja zapadnoj civilizaciji utemeljenoj na liberalno-demokratskim vrijednostima. Huntington zagovara i zaključuje da se prijetnje trebaju otkloniti (pokoriti), reformirati i civilizirati u skladu sa zapadnim vrijednostima (Huntington, 1998). Porazno je, prema Becku, da nakon četiri stotine godina Huntington nije odmakao dalje od radikalnog Sepulvede.

Ulrich Beck oštro kritizira i teoriju Francisa Fukuyamae koji priziva kraj historije, eru univerzalne civilizacije. Fukuyama smatra da je liberalno-demokratski poredak, s kapitalizmom kao dominantnim ekonomskim uređenjem, jedina istinska vrijednost i jedini pravi način društveno-političke egzistencije (Fukuyama, 1993).²⁹ Njegove ideje su na tragu vizija svećenika Las Casasa iznesenih na konferenciji u Valladolidu. Prema obojici, iako ih dijele četiri stoljeća, sva ljudska bića su jednakopravna, pripadaju univerzalnoj zapadnoj kršćanskoj, to jest liberalno-demokratskoj civilizaciji, što je zajednički smisao i svrha svijeta (Beck, 2006: 50-59).

Pitanje *difference* ili raznolikosti/diverziteta, te pitanje položaja partikularnog i njegovog odnosa prema univerzalnom prožima cijelu knjigu. Iz prethodnog paragrafa o Beckovoj interpretaciji srednjovjekovne konceptualizacije odnosa partikularno-univerzalnog i analogije sa savremenim mišljenjem o ovom pitanju, potvrđuje se pretpostavka da povijesno-genealoški zahvat unutar koncepta kozmopolitizma ima smisao. Iz dosadašnjeg istraživanja, moguće je zaključiti da je koncept kozmopolitizma

²⁹ Fukuyama se u novijim istupima i pisanjima značajno udaljio od svoje teorije koju je iznio početkom 90tih godina dvadesetog stoljeća.

na različite načine, direktno ili indirektno sveprisutan u povijesti zapadne društvene i političke misli, što potvrđuje i John Ganim kada u radu *Cosmopolitanism and Medievalism (Kozmopolitizam i srednjovjekovlje)* kaže da su kroz povijest kozmopolitska i antikozmopolitska pozicija često simultano egzistirale unutar istog diskursa ili narativa (Ganim, 2010).

U prethodnim paragrafima pokušala sam, iz vrlo ograničene literature koja se bavi ovim razdobljem, prikazati relevantne činjenice i argumente o povijesnim i teorijskim vezama helensko-rimskog i srednjovjekovnog kršćanskog svijeta po pitanju koncepta kozmopolitizma. Ono što pripada svim ljudima je mogućnost da budu dijelom univerzalne svete zajednice, koju je doduše Sveti Augustin ograničio samo na one koji istinski vjeruju i vole Boga. Umjesto stoičkog kozmopolitskog građanina svijeta, kršćanska misao je postavila građanina vječnog svijeta. Oni koji nisu pristajali biti dijelom vječnog svijeta, smatrani su inferiornima i manje vrijednima. Rano kršćanstvo je uvelo novu paradigmu u povijest zapadne misli. Nakon klasične helensko/rimske dihotomije provincijalno/globalno, uvedena je dihotomija svjetovno/božansko. Odnos ovovremenski ograničenog svijeta, i njemu pripadajućih političkih autoriteta, i vječnog svijeta, i neprikosnovenog autoriteta Boga i implementatora Crkve, kasnije će stoljećima obilježavati društveno-političku diskusiju, pogotovo diskusiju o odnosu i ulozi sekularnog viđenja i tumačenja svijeta naspram onog vjerskog.

Unatoč religijskim opravdanjima i argumentacijom o univerzalnom dobru, Francisco de Vitoria i Bartolome de las Casas su prvi teolozi koji su u kasnom Srednjem vijeku uveli diskurs o civiliziranju naroda, ili o civiliziranim narodima, potom o univerzalnom prirodnom pravu i, što je bitno naglasiti, međunarodnim pravnim obvezama.

Također, neposredno nakon njih, Hugo Grotius (1583-1645.g.)³⁰ pišući *O pravu rata i mira* (1625. godine) doprinosi utemeljenju međunarodnog prava zasnovanog na prirodnom pravu. Njegov nastavljatelj Samuel von Pufendorf (1632-1694.g.) nadalje je elaborirao međunarodne obaveze i prava sažimajući argumentaciju na sljedeći način: da su ljudska bića racionalna stvorenja čija prava su utemeljena na univerzalnom prirodnom pravu i ovisе o njemu; da ta ljudska bića čine i oblikuju partikularne političke zajednice; iz čega slijedi da je politička zajednica obilježena univerzalnim zakonima; da iz univerzalnih zakona proističe zahtjev za univerzalnom pravdom, kako unutar određene političke zajednice, tako i izvan njenih granica; da sve na kraju logično vodi kreiranju međunarodnog prava proizvedenog iz činjenice postojanja univerzalnih prava i obostranog konsenzusa (Brown i Held, 2010). Može se zaključiti da bi onda kozmopolitiska pravda, o kojoj Pufendorf eksplicitno ne govori, mogla predstavljati sintezu spomenutih koraka.

Spomenute rasprave kasnog Srednjeg vijeka koincidirale su, imajući u vidu društveno-političku pozadinu, sa slabljenjem ekonomskog uređenja feudalizma, univerzalizma katoličke crkve i njene utjecajne religiozno-duhovne moći. Jačanjem proizvodnje i razmjene, na uštrb feudalnih kneževina, započeo je razvoj gradova i jačanje gradskog stanovništva. Kako je feudalni sistem Srednjeg vijeka simbolizirao zatvorenost, ograničenost, statičnost, strogu hijerarhiju, potčinjenost vjerskim autoritetima, cenzuru misli, tako je bio u suprotnosti sa polazištima, vrijednostima i na kraju idealima kozmopolitizma. Zaključak je da su i katolički univerzalizam i feudalni partikularizam predstavljali negaciju ideje kozmopolitizma, to jeste antikozmopolitizam.

³⁰ „Podsticaj koji je Grocijus dao učenju o prirodnom pravu u XVII veku, relativno oživljavanje tog učenja i ponovno izučavanje Grocijusa u Evropi posljednjih trideset godina, svrstavaju autora dela *O pravu rata i mira* među najuticajnije mislioce pravne i prirodno-pravne političke nauke (...) Grocijus istražuje temelje države s moralističkog stanovišta (utvrđuje kriterijume pravedne države) i modalitete odnosa među državama koji i sami podležu različitim moralnim zahtevima (razrađuje svoje razlikovanje između prirodnog prava i prava zasnovanog na privoli država), nastojeći da ograniči upotrebu sile u međunarodnim odnosima (izlaže svoja shvatanja pravednog rata)” (Šatle, Dijamel, Pizije, 1993: 316-317).

1.6. U osvit revolucija

Moja država je svijet, čovječanstvo su moja braća, a moja religija je da činim dobro (Thomas Paine).

S novom erom humanizma i renesanse došlo je do otvaranja perspektiva. Osim proizvodnje i trgovine iz kojih se stvarala nova klasa, zemljopisna, antropološka otkrića, kao i otkrića u prirodnim znanostima doprinosila su društvenim promjenama kako na ekonomskom, tako i na političkom, duhovnom i kulturalnom području. Može se reći da je s humanizmom i renesansom počela postupna reaktualizacija ideje kozmopolitizma. U duhovnim znanostima (najprije u književnosti i umjetnosti) obnovljen je interes za antičke koncepte i tekstove uključujući i razdoblja ciničke i stoičke filozofsko-političke škole. Ipak, u ovom razdoblju, promišljanja o kozmopolitizmu ostala su u sjeni tada dominantnih pojmovnih određenja društvene i političke misli. Razdoblje humanizma, čije začetke naziremo u prethodno analiziranoj školi Salamanka, obilježeno je i dalje esencijalističkom težnjom za ujedinjenjem religija, hegemonijalno-imperijalnim stremljenjima katoličke crkve i potčinjenih kraljevina, koji su bili motivirani prekookeanskim putovanjima, geografskim otkrićima, otkrićima nepoznatih naroda i osnivanjem kolonija na domorodačkom tlu.

Kako su se i ekonomski i duhovni sistemi (feudalno-crkveni) postupno rastvarali, tako su se katoličke hegemonijalne težnje odvijale u „posebnim društveno-političkim i kulturalnim okolnostima Evrope, koje se naročito karakteriziraju strahom od Turaka, to se ideja o svjetskoj državi hegemonističkog karaktera postepeno preobražava u zajednicu zapadnoevropskih naroda, ali tako da tradicija papskog univerzalizma i njegove moći još uvijek daje vrlo jako obilježje najraznovrsnijim koncepcijama svjetske države ili saveza naroda, počevši od Dantea, Duboisa, preko Podiebreda, Erasmusa, Campanelle...” (Fiamengo, 1959: 17).

Potrebno je naglasiti da se u drugom dijelu knjige (u trećem poglavlju) dekonstruira koncept kozmopolitizma unutar socioloških, politoloških i filozofskih učenja o naciji, te povlači analogija s razdobljima kasnog Srednjeg vijeka i ranog humanizma, koje je obilježila hegemonijalna težnja koja neodoljivo podsjeća na težnje velikih moćnih demokracija s kraja 20. i početka 21. stoljeća.

U *Zborniku o kozmopolitizmu* iz 2012. godine u kojem su Garrett Wallace Brown i David Held skupili i uredili sva savremena učenja, navodi se da su filozofi, doduše rijetki, poput Erazma Roterdamskog (Desiderius Erasmus Roterodamus 1465-1536.g.) razvijali ideju kozmopolitizma u drugom pravcu (pretpostavlja se bez hegemonijalnih namjera!), zagovarajući je kao jedini mogući način prevladavanja sukoba i ratova, i postizanja konačnog mira u svijetu. U djelu *Querela Pacis* Erazmo Roterdamski, humanist i žestoki kritičar licemjerja vjerskih autoriteta³¹, ograničenosti, uskogrudnosti i netrpeljivosti među narodima i državama, poziva na toleranciju među religijama i uči o ljudskim bićima, koja su po prirodi jednaka u ujedinjenom svijetu oslobođenom od ratova. Prema njemu, logika razvoja (evolucije) društva sačinjenog od racionalnih bića predstavlja neizbježno kretanje prema miroljubivom suživotu i kozmopolitskom svijetu (Brown i Held, 2010).

Ranu modernu 16. stoljeća, zahvaćenu novim saznanjima, optimizmom, emancipacijom, intelektualizmom, humanističkim idealima, obilježava i skromno javljanje pojma kozmopolita u evropskim rječnicima, da bi u 17. stoljeću upotreba pojma ponovo neobjašnjivo iščezla. Epoha reaktualizacije kozmopolitizma ustvari se odvija tek u 18. stoljeću i inherentna je procesu prosvjetiteljstva, kad se pojam javlja u rječnicima i enciklopedijama³² u kojima riječ kozmopolit opisuje čovjeka koji se nigdje ne osjeća kao tuđinac ili čovjeka koji nema stalno boravište – što će kritičari koncepta

³¹ Koje kritizira i ismijava u djelu *Stultitiae laus (Pohvala ludosti)*.

³² *Encyclopédie* definira kozmopolita kao "čovjeka koji nema stalno prebivalište, ili koji nigdje nije stranac".

često smatrati kozmopolitskom privilegijom, komfornošću ili elitizmom. Pogotovo u 18. stoljeću, teorijsko-pojmovno određenje kozmopolitizma bilo je usko vezano za društveni kontekst – odvijao se progres, promjene, kretanja kako na ekonomskom planu, tako i u političko-društvenoj stvarnosti.

Za prosvjetitelje su građani svijeta bili svi oni misaoni ljudi evropskih zemalja, konkretno članovi *Republique des lettres*, koja je u Parizu organizirana sredinom 18. stoljeća. Francuski enciklopedisti nametnuli su francuski jezik kao univerzalni, a sebe su stavili na čelo borbe za ideale novog svijeta i novog, višeg društvenog poretka. Biti kozmopolitom značilo je posjedovati autonomiju, biti slobodan, nezavisan od partikularnih religijskih ili političkih autoriteta, dogmi, kulturalnih stereotipa i predrasuda. Također, pojam je ponekad korišten da se opiše osoba koja vodi urbani način života, ili koja putuje stvarajući prijateljstva u cijelom svijetu. Ove interpretacije su kasnije poslužile kao dobra osnova za kritiku onima koji su kozmopolitizam optuživali za ekskluzivnost uskog i povlaštenog sloja društva. Iako su se pojedini filozofi poput Montesquieua (1689-1755.g.), Voltairea (1694-1778.g.) koji je pisao o kozmopolitskoj Republici ljudskog roda ili Denisa Diderota (1713-1784.g.) koji je sebe smatrao članom velikog grada svijeta, identificirali kao kozmopoliti, ovaj koncept nije dobio značajniju pozornost unutar njihovog filozofskog interesa.

Zanimljivo je spomenuti da se u izvorima kojima se služi u ovom potpoglavlju često nailazi na različite pravce pojmovnog određenja kozmopolitizma. Tako Fiamengo kozmopolitizam Renesanse i humanizma dijeli: na monarhijski kozmopolitizam, koji pripisuje prvenstveno Danteu Alighieriu (1265-1321.g.), koji sadrži imperijalno-hegemonijalne tendencije uspostavljanja kozmopolitizma u svijetu na način da univerzalna monarhija postane svjetsko carstvo i da je garant svjetskom miru; potom,

na hedonistički (kirenaičko shvaćanje kozmopolitizma), koje se odnosi na one koji su se bavili trgovinom, putovanjima, sudjelovali u otkrićima što korespondira spomenutom elitističkom tumačenju koncepta; i na kraju na kulturalno-humanistički (Fiamengo, 1959: 17-22), za kojeg se smatra da je dalje vodio prosvjetiteljsko-racionalnom određenju kozmopolitizma u osvit revolucija.

Analizirajući Kantovu filozofiju kozmopolitizma, konstrukcija kozmopolitskog prava i vječnog mira, autori sa kraja 20. i početka 21. stoljeća često ukazuju na činjenicu da Immanuel Kant ovaj dio opusa temelji na premisi humanizma rane moderne – prirodnog prava – najprije preuzetog od stoika. Pojedini savremeni autori, poput Jurgena Habermasa u knjizi *Rascijepjeni Zapad*, ukazuju na Kantovu zabludu povlačenja analogije između prirodnog stanja ljudi i prirodnog stanja država (Habermas, 2010), te između prirodnog prava i kozmopolitskog prava. Dileme i proturječja spomenute analogije još i danas zaokupljaju savremenu misao, i iz tog razloga se mišljenje rane moderne smatra iznimno relevantnim da bi se shvatila Kantova nakana, a i za dalje istraživanje kozmopolitizma. Stoga ću u narednim paragrafima podsjetiti na teze o društvenom ugovoru.

Može se tvrditi da je Thomas Hobbes (1588-1679.g.) učestvovao u rađanju filozofskog kozmopolitizma rane moderne imajući u vidu okvir rasprave o prirodnom pravu, njegovim individualističkim pogledima i sekularnim tendencijama (Šatle, Dijamel, Pizije, 1993). Ovaj engleski politički filozof ključni je teoretičar kad govorimo kontraktualnoj teoriji. U kapitalnom djelu *Leviathan*, i to u prvoj uvodnoj knjizi, Hobbes detaljno opisuje zamišljeno prvobitno tzv. prirodno stanje slobode u kojem se nalaze ljudi zahvaljujući prirodnom pravu koje je univerzalno (opće) svim racionalnim bićima. Prirodno stanje je stanje neuvjetovane slobode, rivalstava, antagonizama, permanentnih sukoba, borbe za opstanak, ratovanja i krvoprolića.

Bosansko-hercegovački politolog Esad Zgodić u knjizi *Kult suvereniteta* elaborirajući hobsovsku političku teoriju kaže: „Izvorno, ako se apstrahiraju u poviješću stvorene civilizacijske institucije i norme, individue su u odnosima međusobne izoliranosti, u iskonskim sukobima: to je doba surove sile i puke borbe, bez smisla i iskustva prava, dakle onog opšteg. To je stanje trajnog rata svih protiv svih. Antropološki gledajući: tu bit čovjeka određuje egoizam, a ne altruizam. Hipostaza sebičnog interesa, a ne socijabilnost, izvorno određuje ljudsku egzistenciju. Strah jednih od drugih vladajuće je psihološko stanje. Rat je način egzistencije...” (Zgodić, 1997: 48). Zahvaljujući prirodnom obilježju, urođenoj racionalnosti, pojedinci u cilju izlaska iz divlje samoizoliranosti, osiguranja vlastitog opstanka i uspostavljanja mira, dobrovoljno odustaju od dijela privatnih sloboda koje posjeduju. Njih nužda i nagon za samoodržanjem tjeraju na želju za uspostavom mira.

Tako izvorište mira leži u prirodnom zakonu, a izlazak „iz samoizoliranosti prirodnog stanja moguće je zajedništvom koje će se utemeljiti na dogovoru o udruživanju u zajednicu (...) Održanje mira je za Hobsa, dakle, prva i najvažnija zapovjest prirodnog zakona; on je tvorac ljudske društvenosti, on tek sprema osnovu na kojoj se može uopšte razviti pravno uređen zajednički život“ (Zgodić, 1997: 50). Dio prava predaju se suverenu – autoritetu koji će na osnovu sporazuma i dodijeljenih mu moći vladati zajednicom ljudi (*commonwealth*), uspostavlja se sigurnost i stvaraju uvjeti mira i prosperiteta za sve. U ovom razdoblju postavljeni su temelji liberalizma, individualnih sloboda i prava, prava na privatno vlasništvo, principa sekularizma, itd.

Ranomoderna teorija društvenog ugovora je sporazum pojedinaca koji dobrovoljno stupaju u ugovorne odnose da bi osigurali imovinu i stabilnost vlastitih života, sporazum kojim se kreiraju društveno-političke institucije (države) – to je državni

društveni ugovor koji ljudsku prirodu artikulira u podružljivu ljudsku zajednicu. Dalje razvijanje teorije u pravcu neke imaginarne univerzalne zajednice, zajednice na međunarodnoj razini, u tom povijesnom trenutku rađanja suvereniteta, građanskog društva, građanske države, liberalnog čovjeka i liberalne države nije imala značajnije mjesto. „Historijski gledajući i situirajući Hobsovu misao u konkretno epohalni kontekst, pokazuje se da njegova doktrina suvereniteta artikulira povijesni interes klase koja nadolazi i nosi otvorene procese povijesti“ (Zgodić, 1997: 48) – rađanje kapitalističkog sistema i svijeta. Ostaje otvoreno pitanje da li je Hobbes predviđao veliko društvo država? No, može se primijetiti da je njegova teorija doprinijela razvoju koncepta kozmopolitizma naglašavajući teme univerzalnog prava i međusobnog konsenzusa, čime je otvarala put eksplicitnijem bavljenju ovim fenomenom unutar Prosvjetiteljstva i filozofskih radova moderne.

Da se zaključiti da dvije bitne točke povezuju ranomodernu misao društvenog ugovora sa reaktualizacijom mišljenja o kozmopolitizmu u modernoj. Prva je da se oba razdoblja osvrću na prirodno pravo, urođeno svim razumnim bićima, i inherentnu im društvenost zbog koje izlaze iz prirodnog stanja. To se može vidjeti kod Kanta, koji se u četvrtoj tezi eseja (projekta) o ideji univerzalne historije koja ima kozmopolitsku svrhu, direktno poziva na ovu odliku ljudi nazivajući je društvenom nedruštvenošću. Druga je da se teorija prirodnog prava veže za teoriju društvenog ugovora, iako se ona u prvom slučaju odnosi na pojedince unutar zajednica/ država, pri tome ne zagovarajući eksplicitno eventualni globalni međunarodni poredak.

Buržoaskim revolucijama prethodila je filozofska revolucija. Osobe od znanja, naprednih ideja, nepristrasnih i otvorenih pogleda prema svijetu – ponovo su aktualizirale ideju kozmopolitizma u javnim raspravama već početkom 18. stoljeća. Tako se za ovo

stoljeće može reći da je obilježeno prosvjetiteljsko-racionalnim ili intelektualnim kozmopolitizmom koji je predstavljao sastavni element revolucionarnog duha i političkih stremljenja stoljeća. Predstavници Prosvjetiteljstva, koji se vraćaju na stoicizam, govore o univerzalnosti ljudskog razuma, univerzalnosti ljudskog dostojanstva, iznose zahtjeve za ljudskom pravdom. Rađanje ideje kozmopolitizma neodvojivo je od velikih događanja na svjetskoj i evropskoj povijesnoj sceni druge polovice 18. stoljeća. Kozmopolitizam prestaje biti predmetom teoloških rasprava, a postaje predmetom ozbiljnih teoretskih rasprava. Međutim, on je i projekat povezivanja ljudi, naroda u jedinstvenu ljudsku zajednicu.

Zahvaljujući putovanjima, geografskim i naučnim otkrićima, razvoju ekonomskih i trgovinskih odnosa, intenziviraju se dodiri i uspostavljaju komunikacije među različitim narodima i kulturama. Ovaj period obilježen je političkim previranjima i velikim građanskim revolucijama – američkoj i francuskoj. U tom smislu, nezaobilazno je spomenuti autore koji su ideji kozmopolitizma i njenom revolucionarnom duhu doprinijeli na američkom tlu poput: Thomasa Paina (1737-1809.g.), političkog revolucionara koji je inspirirao američke domoljube da proglase nezavisnost od Britanije. Ili pak Thomasa Jeffersona (1743-1826.g.), autora američke *Deklaracije o nezavisnosti* iz 1776. godine (Šatle, Dijamel, Pizije, 1993). Pod utiscima američke revolucije, francuska revolucija³³ inkorporirala je i kozmopolitske vrijednosti, a što je najbolje sažeto u *Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina* od 26. augusta 1789. godine.

Istinskim političkim kozmopolitom, radikalnim revolucionarom, smatra se kontroverzni pruski intelektualac holandskog porijekla Anacharsis Cloots (Jean-Baptiste du Val-de-Grace, Baron de

³³ „Čak je i filozof Immanuel Kant u Keningsbergu prestao da radi na dan bitke kod Valmija 1792., kada su francuski revolucionari porazili ujedinjenu koaliciju koja se borila u odbranu starog režima (*ancien regime*), a to je jedan od ukupno dva događaja za koja se zna da su poremetili Kantovu strogu samodisciplinu po kojoj je bio poznat. (Drugi je, legenda kaže, objavljivanje Rusoovog *Društvenog ugovora* 1762.)“ Mojsi (2012: 19).

Clouts, 1755-1794.g.), koji je dao veliki doprinos Francuskoj buržoaskoj revoluciji, a zbog kojeg je kasnije za vrijeme jakobinaca i giljotiniran. Javno i dosljedno je zagovarao ukidanje postojećih država i uspostavu jedinstvene države ljudske rase uopće, s kojom bi individue/građani bili u neposrednom odnosu. Clouts također hobsovski oslanja zamišljanje jednog suverenog svjetskog tijela (države svijeta) na strukturu teorije društvenog ugovora tvrdeći da, ako je u interesu individua da se podrede autoritetu države i njenih zakona kako bi osigurali vlastitu sigurnost, kreirali mir i prosperitet, onda bi taj isti interes trebao da pokrene i države da izađu iz permanentnog stanja sukoba u kojem se nalaze udružujući se u univerzalnu republiku ujedinjenih individua, individua koje su u konačnici kreatori samih država i jedini legitimni izvori suvereniteta.

Kozmopolit/prosvjetitelj koji je utjecao na razvoj kozmopolitizma u pravcu političkih teorija o međunarodnim odnosima je Jean-Jacques Rousseau (1712-1778.g.). Političkim raspravama o porijeklu nejednakosti i vlastitim filozofskim sistemom uopće, prvenstveno je položio temelje ideji nacionalnog suvereniteta, a potom i općečovječanskom, ideji da čovjek nigdje nije stranac, te nužnosti stvaranja međunarodne organizacije, koja će kasnije biti jedan od izvora Kantova *Društva naroda*, (Fiamengo, 1959) najznačajnijeg trenutka stvaranja moderne vizije kozmopolitizma. Kozmopolitizam je tako zadobio značenje ideala uvezivanja (ujedinjavanja) svijeta/čovječanstva. Fiamengo, zanimljivo upoređuje situaciju u Njemačkoj i Francuskoj i kaže da francuski prosvjetitelji, za razliku od njemačkih klasičnih idealista, nisu teorijski razrađivali ideju kozmopolitizma. Francuski prosvjetitelji su kozmopolitizam živjeli u praksi. „Poznata Marxova izreka da je Kantova filozofija „njemačka teorija Francuske revolucije“ poglavito važi za Kantove filozofsko-historijske koncepcije, a među njima i za ideju kosmopolitizma“ (Fiamengo, 1959: 33-34). Zanimljivo je da se reaktualizacija kozmopolitizma događa u trenutku stvaranja

modernih nacija-država. Kozmopolitizam je tako ustoličen kao ideja koja je bila u saglasnosti s idejom individualizma, građanstva, ljudskih prava, ali što je jako interesantno i (proturječno s kozmopolitizmom) nacionalnog ponosa i domoljublja. Bivanje građaninom svijeta podrazumijevalo je bivanje građaninom određene političke zajednice. Put je išao od individue preko građanina, od nacije do čovječanstva. Može li se onda potvrdno odgovoriti na pitanje postavljeno na početku rada o tome da li se savremena ideja kozmopolitizma rađa unutar ideje nacije-države ili je to *contradictio in adiecto*? Moguće je zaključiti da kozmopolitsko sadrži u sebi nacionalni princip, kao što i nacionalni princip u sebi sadrži kozmopolitsko.

2. IDEJA SVJETSKE ZAJEDNICE

2.1. Teorijski okvir

Drugo poglavlje knjige³⁴ bavi se teorijskim propitivanjima ideje kozmopolitizma, njenom afirmacijom u vrijeme moderne³⁵, posebno unutar političko-pravne filozofije Immanuela Kanta. U poglavlju su predstavljene i neke manje poznate savremene interpretacije ovog dijela iz Kantova opusa. Koristeći se pretpostavkama i dimenzijama antičko-rimske (stoičke) filozofije, Kant teoriju kozmopolitizma gradi na poznatim prosvjetiteljskim principima. Polazište i vrhovno načelo njegovog mišljenja je ljudski um, odnosno razum. Sljedeće bitno načelo je moral. Prosvjetiteljsko-racionalne ideje, vlastite i svoga vremena, Kant dalje kombinira sa stoičkim principima univerzaliteta, prirodnog prava, s ranomodernom teorijom društvenog ugovora i liberalno-građanskom idejom u nastajanju, prenoseći na izvanredan način atmosferu i duh građanske revolucije u vlastiti filozofski sistem.

Osim neposrednog utjecaja na savremenike, filozofe i književnike klasičnog njemačkog idealizma, Immanuel Kant (1724-1804) je preko neokantijanizma utjecao na kasnije škole strukturalizma, fenomenologije, kritičke teorije, itd. Njegove ideje su u određenoj mjeri institucionalizirane i primijenjene u 20. stoljeću i za njih se često pretpostavlja da su postavile temelje teoriji i praksi ljudskih prava. I na početku 21. stoljeća, savremene društvene i političke teorije se i dalje intenzivno bave Kantovom filozofijom kozmopolitizma.

³⁴ U toku izrade doktorske disertacije u jesen-zimu 2012. godine, u Sarajevskom žurnalu za društvena pitanja objavila sam naučni rad „Koncept kozmopolitizma u mišljenju Immanuela Kanta – savremena čitanja“ koji je poslužio kao osnova za izradu poglavlja u disertaciji „Ideja kozmopolitizma u mišljenju Immanuela Kanta – tri eseja i savremene interpretacije. Za ovu knjigu poglavlje je prošireno i nosi naziv „Ideja svjetske zajednice“.

³⁵ Kostas Duzinas u knjizi *Ljudska prava i imeprija – Politička filozofija kozmopolitizma*, kozmopolitizam naziva proizvodom mlade („filozofske“) njemačke nacije. Kao predstavnike (ironično kaže „patrijarhe“) navodi između ostalih Kanta, Habermasa, Goethea, Herdera, Nietzschea, Marxa, i druge. A definiciju moderne preuzima od Ulricha Becka koja kaže da su svi spomenuti filozofi i sociolozi „...tretirali moderni period kao prelaz od ranog stanja relativno zatvorenih društava ka univerzalnoj eri (*univeresellen Epochen* – Gete) međusobno zavisnih društava“ (Duzinas, 2009: 208-209).

Također, procesi globalizacije svijeta – ekonomske, političke i društvene integracije sadašnjice, doprinijeli su da Kantov teorijski okvir (matrica) o kozmopolitizmu postane jedna od bitnijih rasprava današnjice.

U radu o utjecaju stoičke škole na Kantovu filozofiju (*Kant and Stoic Cosmopolitanism*), autorica Martha Nussbaum podsjeća na dvije suprotstavljene neokantijanske tradicije mišljenja koje vlastita izvorišta pronalaze u grčkoj filozofiji, između ostalog služeći se i razmatrajući, konstituirajuće principe stoičke ideje kozmopolitizma poput razuma, dvostrukog pripadanja, moralnih vrijednosti. Prva tradicija koju Nussbaum oštro odbacuje je ničeanska tradicija negiranja razuma, racionalnosti ljudske rase kao pretpostavke za vođenje dobrog i smislenog života, tradicija koja sposobnost ljudske vrste da poima vlastiti smisao i djelovanje dovodi u pitanje. Samim tim implicira i nesposobnost ljudskih bića i političkih zajednica za realizaciju općečovječanskih vrijednosti i ciljeva.

Friedrich Nietzsche (1844-1900.g.) kao predvodnik ovog provokativnog stajališta, helensku paradigmu socijalnog i političkog života unutar zajednice objašnjava nesvjesnim kolektivnim pripadanjem grupi. U ovom slučaju *polis*. On piše da je iluzija gajiti optimizam da postoji racionalna ili moralna individua koja njeguje određene vrijednosti i da je potrebno buđenje svijesti o ljudskoj sujeti i zlobi, kao i o konačnosti ljudskih bića. Također, unutar spomenute tradicije, Martha Nussbaum kritizira britanskog filozofa Bernarda Williamsa (1929-2003.g.) koji je najbliži Nietzscheovoj originalnoj ideji da se zadaća politike treba sastojati u osvježavanju i razumijevanju svijeta u njegovom stvarnom obliku – kao strašnom i nerazumnom mjestu. Williams kritizira cjelokupnu zapadnu filozofsku tradiciju – posebno Kanta i njegov kategorički imperativ okrivljujući ga da je svijetu prenio lažnu dobru vijest o ljudskoj racionalnosti i moralnosti (Nussbaum, 1997).

Druga tradicija je zasnovana na pozitivnoj interpretaciji Kantovog kozmopolitizma, i fokusirana je na principe razuma, slobode i prava pojedinaca, individualne, radije nego grupne osjećaje ili patriotizam (što nalazimo kod Nietzschea). Taj pravac Kantovu kritičku filozofiju tumači kao univerzalnu, revolucionarnu, reformističku i optimističku, i dijametralno je suprotstavlja komunitarnoj, neevolutivnoj, pasivnoj koja hajdegerijanski „čeka na ukazanje Bitka“. Antagonizam dvije tradicije obilježio je i savremenu diskusiju o Kantu, a analogija se može povući posebno u smislu rasprava o etnijama, nacijama ili identitetu koje su koincidirale sa raspadom Istočnog Bloka krajem 80tih i rađanjem nacionalizama novonastalih postsocijalističkih zemalja početkom 90tih godina 20. stoljeća. U tom istom periodu, debata se otvara i na anglosaksonskom tlu, gdje se javljaju multikulturalna teorija i politika, politika priznavanja i identiteta, koje su trebale ponuditi odgovore na izazove multietničkih društava. Ogledale su se u neslaganjima između konstruktivne kantijanske tradicije koju zastupa John Rawls u liberalno-egalitarnoj koncepciji pravde s jedne strane, i komunitarizma, s druge strane,³⁶ – teorijskog stajališta koje se zalaže za grupna/diferencirana prava nacionalnih i etno-kulturalnih manjinskih zajednica, pri tome često zaboravljajući na preostale ugrožene manjinske skupine (žena i djece – često žrtava neliberalnih grupa, zatim osoba sa invaliditetom, izbjeglica, azilanata, itd.), što je i jedna od slabijih tačaka komunitarizma na koju su se obrušavali liberali.³⁷

*Kritika čistog uma*³⁸ kopernikanskim obratom postavila je subjekt (ljudsko racionalno i moralno biće) u centar svijeta i time dala obrise

³⁶ Komunitarizam je elaboriran kod Alasdaira MacIntyre, Charlesa Taylora, ili teoretičara koji zagovaraju umjereniji komunitarizam ili tzv. liberalni nacionalizam poput Yaela Tamira, Davida Millera i drugih.

³⁷ U magistarskom radu pod nazivom *A Reconciliation of the Liberal-Communitarian Debate in Will Kymlicka's Liberal Theory of Minority Rights* detaljno se bavim liberalno-komunitarnom debatom sa posebnim osvrtom na anglosaksonski diskurs (Kanade i SAD-a). Vidjeti opširnije: Valida Repovac-Pašić. 2008. „Liberalna teorija manjinskih prava u filozofiji Willa Kymlicke“, Sarajevo: Pregled.

³⁸ 1781. godina *Kritika čistog uma / Kritik der reinen Vernunft*, 1788. godina *Kritika praktičnog uma / Kritik der praktischen Vernunft*, 1790. godina *Kritika moći rasuđivanja / Kritik der Urteilskraft*.

strukture unutar koje će Kant graditi svoj antropološki, filozofski i pravno-politički sistem. Nasuprot empirizmu Davida Humea, Kant je vjerovao da sile prirode ne mogu biti isključivo otkrivene same po sebi, nego da i kroz apriorne konstrukcije ljudsko razumijevanje biva pridodano tim iskustvima (Brown i Held, 2012). Tako je kopernikanska revolucija Immanuela Kanta afirmirala metafizičke/transcendentalne koncepte, neovisne od onih iskustvenih/empirijskih kao što je, na primjer, ideja morala. Na osnovu vlastite teorije morala, principa praktičnog uma i kategoričkog imperativa³⁹, Kant je izgradio političko-pravnu teoriju između ostalog i teoriju kozmopolitizma (prirodnog prava, ljudskog dostojanstva, morala, univerzaliteta, itd.).

Ideja kozmopolitizma predstavljena u političko-pravnim spisima proizašla je iz njegove kritičke filozofije afirmiranja neovisnosti (autonomnosti) kao principa ljudskog razuma, slobode individue i njoj pripadajućih moralnih obilježja. U dijelu koji slijedi predstaviti ću tri Kantova eseja kroz analizu i interpretacije koje su nam pružili Gille Deleuze, Michel Foucault, Jurgen Habermas i drugi. Ova tri eseja smatram izvorištima modernog i postmodernog mišljenja o kozmopolitizmu.⁴⁰ Prvi esej je iz 1784. godine i pod naslovom *Odgovor na pitanje: Šta je prosvjetiteljstvo?* Dok je drugi esej *Ideja za univerzalnu historiju sa kozmopolitskom namjerom* napisan te iste godine. Oba teksta nastala su između prvog i drugog izdanja *Kritike čistog uma* u Kantovoj zreloj stvaralačkoj dobi, što je bitno još jednom naglasiti jer se upravo *Kritika čistog uma* smatra ishodištem kasnijih promišljanja o kozmopolitizmu. Treći esej *Vječni mir: filozofski nacrt* napisan je nešto kasnije 1795. godine, nakon objavljivanja i druge dvije kritike; *Kritike praktičnog uma* i *Kritike moći rasuđivanja*.

³⁹ „Radi tako da možeš htjeti da tvoja maksima treba biti opći zakon“!

⁴⁰ „Moderna ideja kozmopolitizma nastala je u seriji Kantovih eseja pisanih u periodu od dvadeset godina prije i poslije Francuske revolucije“ (Duzinas, 2009: 209).

Gilles Deleuze u radu *Kant's Critical Philosophy (Kantova kritička filozofija)* izlaže i sistematizira njene ključne pojmove (obilježja). Deleuzova klasifikacija⁴¹ još je jedna potvrda u kojoj mjeri su sve tri *Kritike*, uključujući i djelo *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals (Osnovni principi metafizike morala)*⁴², utjecale na nastanak tri eseja iz opusa Kantovih *Političkih spisa* ili *Spisa iz filozofije, istorije, prava i države*. Kritičkim uvidom uočava se da su niti koje ih povezuju, osim generalne kozmopolitske vizije, već spomenuti osnovni stoički principi kozmopolitizma: razum, prirodno pravo i pripadanje. Kantovo čitanje i reinterpretiranje tri principa je izuzetno zanimljivo i značajno jer je uzrokovano i na poseban način oblikovano povijesnim kontekstom, revolucionarnim gibanjima s kraja 18. stoljeća. Ideje prosvjetiteljstva i građanske revolucije podjednako su prisutne u raspravama. Ako promatramo jezički, eseji su, pogotovo drugi i treći, za razliku od Kantovih kompleksno pisanih *Kritika*, pristupačniji za čitanje i razumijevanje i napisani su u duhu nacrt, skica projekta ili programa o jednom boljem, humanijem i pravednijem društvu.

No, prije no što se krene u kritičku analizu tri eseja, potrebno je nešto više reći o kozmopolitizmu njemačke klasične filozofije općenito, kao i o društveno-povijesnim okolnostima unutar kojih se ona rađa i razvija. Kao što je već napomenuto zbog specifičnih ekonomsko-političkih razloga Njemačka je u odnosu na Francusku zaostajala sa zbacivanjem feudalnog apsolutizma – njegovim političkim slomom u praksi, tako da su revolucionarne ideje, uključujući i kozmopolitsku ideju, umjesto konkretne realizacije, oživjele u apstraktnom, idealnom filozofskom sistemu, uključujući i književni i umjetnički izraz. Predstavnici klasične njemačke misli koji su pisali o kozmopolitizmu su primarno Immanuel Kant i Johann Gottlieb Fichte u filozofiji, te Johann Wolfgang von Goethe u književnosti.

⁴¹ Vidjeti dalje: Deleuze, Gilles. 2008. *Kant's Critical Philosophy – The Doctrine of the Faculties*. London, New York: Continuum.

⁴² Vidjeti dalje: Kant, Immanuel. 2005. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. Mineola, New York, INC.

Kriza i opća društvena zaostalost – gospodarska, politička i kulturalna, prouzrokovala je podijeljenost Njemačke na brojne religijsko-feudalne i despotske kneževine i grofovije. Iz tog razloga je kasnilo nacionalno ujedinjenje koje se već uveliko odigralo u ostalim dijelovima Evrope, na primjer Francuske i Engleske. Ratovi i stalna pustošenja također su doprinijeli izostajanju nove društvene snage, klase građanstva koja bi realizirala revolucionarni prevrat i otvorila vrata napretku. O tom periodu u Njemačkoj Ante Fiamengo piše: „Ako XVIII vijek važi kao vijek kosmopolitizma, onda se to u najvećoj mjeri odnosi na Njemačku. Činjenica što se ideja kosmopolitizma javila u svom najrazvijenijem vidu baš u Njemačkoj objašnjava se posebnom društveno-historijskom konstelacijom Njemačke XVIII vijeka, u kojoj su se ideali građanske klase, ideje francuske građanske revolucije i humanističke koncepcije evropskog Prosvjetiteljstva uopće prelamali u svom specifičnom vidu“ (Fiamengo, 1959: 32). Ograničeni pseudopatriotizam, sveopća kriza i depresivna bezizlaznost njemačke stvarnosti rezultirali su spektakularnom kreativnošću i mišljenjem filozofa, književnika i umjetnika koji su ideje kozmopolitizma, revolucije, humanizma, općedruštvenog napretka do savršenstva razvili na idealno-teorijskoj razini.

„Kantova misao o vječnom miru proizilazi iz njegove ideje kategoričkog imperativa, a to znači da svaki čovjekov postupak ima toliko smisla, koliko može biti kriterij općeg ljudskog djelovanja“ (Bošnjak, 1974: 187). Ideja kozmopolitizma tako postaje potreba razuma, morala i prava, imanentna je historijskom napredovanju ka svjetskom društvu baziranom na sveopćem miru i prosperitetu – kozmopolitskom stanju. Također, Fiamengo nudi odličnu klasifikaciju karakteristika ideje kozmopolitizma unutar njemačke klasične misli. Najprije izdvaja kozmopolitizam kao jedinstvo prirodno-teleološkog principa i pravno-moralnog postulata što kao ideju prvenstveno pripisuje Kantu.

Kao i stoičari, Kant ovo obilježje anticipira iz krajnjeg cilja prirode i moralno-pravnih pretpostavki ljudskog društva koje su već objašnjene njegovim kategoričkim imperativom.

Naredna karakteristika je sadržana u humanističkoj viziji kozmopolitizma i svojevrsna je „anticipacija historijske i društveno-ekonomske uloge mlade građanske klase“ (Fiamengo, 1959: 38), te je rezultat vjere u slobodu individue, u ljudska prava i ljudsko dostojanstvo. Treća karakteristika odnosi se na ekonomsko-politički poredak gdje se ideja kozmopolitizma artikulira kao antiteza feudalno-partikularističkom patriotizmu i despotizmu. Ovdje treba naglasiti kako je u radovima klasičnih teoretičara prisutno antireligijsko tumačenje kozmopolitizma, što je logično imajući u vidu prirodno-teleološko i pravno-normativno obilježje ideje, i iz razloga što „sva dosadašnja i povijesna i životna praksa pokazuju da se u sferi teologije ne mogu uspješno razvijati društveni i povijesni problemi“ (Bošnjak, 1974: 188).

Pretposljednja karakteristika dotiče se odnosa ideje kozmopolitizma i mišljenja o naciji i nacionalizmu. Fiamengo je naziva „jedinstvo kosmopolitskog i patriotskog ideala lišeno nacionalnog šovinizma i nacionalnog nihilizma“. Naime, ovom konstrukcijom autorova namjera je bila da objasni kako kod njemačkih klasika, uprkos odbacivanju partikularističkih stremljenja, fenomen patriotizma nije negiran, nego je zapravo išao ruku pod ruku s razvijanjem ideje kozmopolitizma. Ovu karakteristiku treba detaljnije pojasniti. Ako se podsjeti na pozadinu njemačke stvarnosti s kraja 18. i početka 19. stoljeća, rasparčanost teritorija, opću zaostalost, može se zaključiti da je u interesu onih koji su propagirali kozmopolitsku perspektivu, bilo najprije nacionalno objedinjavanje njemačkih državnica i kreiranje njemačke nacije koje bi se odvijalo paralelno s jačanjem novih društvenih snaga, klase građanstva i ekonomskog poretka kapitalizma.

Samo razvijena nacija, utemeljena na ustavu i demokratsko-građanskim principima, mogla je biti osnova za dalje napredovanje ka svjetskoj zajednici. Immanuel Kant koji je za razliku od savremenika najviše kritiziran za indiferentnost prema pitanju značaja nacije, uviđajući njenu ulogu u „historijskom razvoju čovječanstva (...) traži uzdizanje iznad nacionalnog stanovišta, a pogotovu iznad nacionalizma, nacionalnog šovinizma“ (Fiamengo, 1959: 44).

Istovjetno Kantu, Fichte naciju smatra neophodnim korakom ka kreiranju jedinstva kozmopolitizma i patriotizma, kako bi se ostvarilo kozmopolitsko društvo naroda ili federacija slobodnih i ravnopravnih država. Na kraju, ono što je važno napomenuti je da njemački klasici, insistirajući na odbacivanju nacionalnog šovinizma, ali i nacionalnog nihilizma (što je ponovo potvrda da se kozmopolitizam razvijao zajedno sa nacijom-državom), ne prave prostora ni imperijalno-hegemonijalnom modelu kozmopolitizma, koji će se kasnije često javljati kao težnja velikih i moćnih nacija u svrhu realizacije njihovih partikularnih težnji i interesa. Četvrta, posljednja karakteristika kozmopolitske klasične misli, prema Fiamengu, je njena relacija sa internacionalizmom, koji je obilježen pacifističkim idealom. Fiamengo smatra da je proleterski internacionalizam idealna realizacija ideje kozmopolitizma. Odnos ideje kozmopolitizma i internacionalizma detaljnije ću analizirati u trećem Kantovom eseju o vječnom miru.

2.2. Prosvjetiteljstvo

Dostojanstvo jednog umnog bića (ljudske ličnosti, na primer, i to je za Kanta jedini primer) neizračunljivo je kao svrha po sebi. Ono je ujedno univerzalno i izuzetno (Derrida, 2007: 155).

Prvi esej – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Berlinische Monatsschrift, 1784. godine)⁴³ – raspravlja o tome šta je to Prosvjetiteljstvo i nezaobilazan je uvod u dvije kasnije rasprave te je od generalnog značaja za artikulaciju ideje kozmopolitizma. Veličina i aktualnost rada ogleda se u iscrpnim analizama, interpretacijama i kritikama poput tekstova na ovu temu Michela Foucaulta, ili drugih utjecajnih autora/ica 20. stoljeća. U fokusu Kantove pažnje je mjesto i uloga procesa prosvjetiteljstva u oslobađanju ljudi iz vela neznanja – pasivnosti i pomračenosti uma, ograničenog dogmama i stegama religijskih i despotskih autoriteta. Um, razum kao odlika svakog ljudskog bića je kod Kanta kao i u stoičkoj školi pretpostavka i primarni konstituirajući princip traganja za boljim svijetom. Zahvaljujući razumu ljudska bića imaju šansu postati slobodna. Prosvjetljeni oslobođeni um je prva stepenica na puta ka univerzalnoj moralnoj povijesti ljudskog društva, kozmopolitskom poretku i pravu.

Za Kanta era Prosvjetiteljstva počinje izlaskom iz stanja nezrelosti u kojem ljudi žive i koje im onemogućava korištenje vlastitih kapaciteta, volje i moći. Moto Kantovog Prosvjetiteljstva je: *Aude Sapere!* – “imaj hrabrosti da znaš” – iznalaženje hrabrosti za korištenje vlastite moći razumijevanja i procjenjivanja. „Prosvećenost je izlazak čovjekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti.

⁴³ *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?* prema prevodu Danilo Basta u Basta, Danilo. ur. 1974. *Kant, Immanuel - Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Beograd: Posebno izdanje časopisa Ideje.

Nezrelost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog. Ta nezrelost je samoskrivljena onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođjenja“ (Basta, 1974: 43). Za stanje nezrelosti Kant okrivljuje lijenost i kukavičluk, osobine svojstvene ljudskim bićima, zbog kojih se većina njih radije pokorava slijepom praćenju volje moćnih autoriteta ostajući tako u udobnosti vlastitog neznanja i pasivnosti. „Veoma je udobno biti nezreo“ (Basta, 1974: 43). Slabosti većine među kojima Kant misli posebno na žene kao slabiji spol, što je veoma problematičan momenat u njegovom pisanju, odvažna hrabra manjina (zlo) upotrebljava kako bi upravljala i vladala. Stanje nezrelosti uzrokom je manipulacije koju manjina, despoti, vjerski autoriteti, provode nad masama. Na nezrelost se vremenom navikava i ona prerasta u vrstu normalnog stanja iz čije udobnosti je pojedincu teško izaći.

Izlazak iz stanja pasivne nezrelosti može se dogoditi na jedinstven način prosvjetljenja šire zajednice. Mnogo je izvjesnije da društvo prije nego individua sama – „svakom pojedincu je, dakle, teško da se izvuče iz nezrelosti koja je postala njegova priroda. On ju je čak zavoleo, i nije za sada stvarno sposoban da se služi svojim sopstvenim razumom...“ (Basta, 1974: 43) – kolektivnim prosvjetljenjem izađe iz ovog mračnog stanja neslobode i zakorači u stanje slobode. Razlog tome je što, smatra Kant, individualna/privatna svijest često može biti ograničena obavezama i odgovornostima nametnutim službom u državi (vojnoj ili administrativnoj), plaćanjem poreza, obrazovanjem. Činovnici koji čine birokratski aparat logično osjećaju poslušnost i poštuju okvire u kojima rade, a što Kant naziva privatnom upotrebom uma. Ono što je bitnije je da se oslobađanje svijesti i mogućnost upotrebe razuma događa u javnoj sferi. Javna upotreba uma otvara mogućnost da se ukazuje na nepravilnosti, raspravlja, kritizira, sudjeluje u reformama. Javna upotreba čovjekovog uma je slobodna.

Prosvjetiteljstvo se tako najprije odnosi na javni prostor unutar kojeg se raspravlja i stvara racionalno utemeljeno zajedničko (društveno) dobro, osigurano državnim mehanizmima (zakonima i institucijama), ali postavljenim po mjeri građana. Prosvjetiteljstvo kao novo stanje uma dolazi postupno, to je spor i dugotrajan proces. U tom smislu Kant piše da građanska "revolucija i može stati u kraj autokratskom despotizmu i grabežljivosti ili želji za moć" (Kant, 1784a), ali ne može preko noći izroditi temeljnu promjenu načina razmišljanja i ponašanja ljudi. Često se dogodi da zbog toga nakon revolucija namjesto starih, na tron se (samo) postave novi autoriteti, s novim predrasudama, koji nastavljaju kontrolirati velike nepromišljene mase, jer one nisu u stanju vladati same sobom.

Iscrpnu analizu Kantove vizije prelaska iz stanja neprosvjetljenosti u stanje prosvjetljenosti na putu izgradnje univerzalne moralne zajednice dao je Michel Foucault u eseju o Prosvjetiteljstvu.⁴⁴ Prema njemu, moderna zapadna filozofija je mišljenje koje već dva stoljeća – "od Hegela preko Nietzschea ili Webera do Horkheimera i Habermasa" – pokušava odgovoriti na pitanje "was ist Aufklärung?" (Rabinow, 2010: 32). Prema Foucaultu Kantova definicija prosvjetiteljstva je negativna jer označava bijeg, izlazak iz stanja nezrelosti za koje su ljudi sami odgovorni (Rabinow, 2010: 34-35). Također, Foucault smatra da je Kant zanemario još neke bitne elemente koji su utjecali na prosvjetljenje ljudi, kao što je širi socijalno-povijesni kontekst i da konkretno u tom eseju ispod simplicističkog predstavljanja procesa prosvjetiteljstva leži mnogo kompleksnije pitanje "historijske promjene koja utječe na političku i društvenu egzistenciju svih ljudi na planeti zemlji" a koju Kant nije uzeo u obzir (Rabinow, 2010: 35).

⁴⁴ *What Is Enlightenment?* u *Michel Foucault – The Foucault Reader* koji je pripremio Paul Rabinow.

Dalje, Foucault piše da se u tekstu mogu uočiti brojni problemi i kontradiktornosti, pri tome misleći na Kantovu nekonzistentnost koja ide od zahtjeva za prosvjetljenjem masa do zaključka da one nisu u stanju upravljati same sobom, a koju Kant pokušava prevladati idejom prosvjetljenog, tolerantnog princa⁴⁵ – „jamca javnog mira“ (Basta, 1974: 48) – koji će uz pomoć dobro organizirane vojske jamčiti sigurnost, prosvjetljeno upravljajući zajednicom, štiteći intelektualnu slobodu građana i čuvajući njihovo dostojanstvo. No ipak, moto princa je “što jedna slobodna država ne sme da se usudi: razmišljajte koliko hoćete i o čemu god hoćete; samo se pokoravajte” (Kant, 1784a). Foucault kritizira Kantov zaključak i kaže da Kant na kraju “predlaže Fredericku II, u jedva prikrivenom smislu, vrstu ugovora – koji bi se mogao nazvati ugovorom racionalnog despotizma sa slobodnim razumom gdje će javna upotreba autonomnog razuma biti najbolji jamac poslušnosti” (Rabinow, 2010: 37).

Foucault na osnovu Kantovog prijedloga – ideje da se u stvarnosti prosvjetljenje ljudi može dogoditi samo pod palicom tolerantnog princa, ironično zaključuje da se prosvjetljenje društva tj. naroda udruženih i organiziranih u nekoj idealnoj univerzalnoj zajednici, može realizirati samo na način despotskog (monarhijskog) kozmopolitizma. On smatra da Kant u elaboraciji prosvjetiteljstva nije ponudio zadovoljavajuću argumentaciju niti je na pravi način doveo ovaj fenomen u vezu sa društvenim, političkim ili kulturalnim transformacijama koje su zahvatile Evropu i svijet krajem 18. stoljeća.

⁴⁵ Kant ima u vidu primjer Princa Fredericka II kojega smatra idealnim prosvjetiteljskim autoritetom. Često se stoljeće Prosvjetiteljstva naziva i stoljećem Fredericka. „U tom pogledu, ovo je doba prosvjetljenosti ili vek Fridriha. Knez koji nije našao nedostojnim da kaže da smatra svojom dužnošću da ljudima u religioznim stvarima ne propisuje ništa, već da im ostavlja punu slobodu, odbijajući sam od sebe ponosno ime tolerancije, taj knez je prosvjetljen“ (Basta, 1974: 47).

2.3. Kozmopolitsko društvo

Ulrich Beck, pozivajući se na Patricka Bahnersa, Kantov drugi esej iz 1784. godine pod nazivom *Ideja za univerzalnu istoriju sa kozmopolitskom namjerom*⁴⁶, naziva "tajnim utemeljivačkim tekstom današnjice" (Beck, 2006: 45). U devet teza eseja Kant je posvećen pretvaranju prosvjetiteljske čežnje za mirom u teoriju univerzalnog građanskog društva gradeći nove pravne okvire i kategorije. Esej govori o radikalnom zaokretu u ljudskoj evoluciji i povijesti čovječanstva i smatra se da je imao veliki utjecaj na kasniju Hegelovu i Marxovu društveno-historijsku dijalektiku.⁴⁷ Pozivajući se na zakone fizike u uvodu u raspravu Kant piše o tome da čak i ljudska slobodna volja, uključujući i sva ostala ljudska djelovanja zajedno sa djelovanjima u prirodi, mogu biti objašnjena i potpadaju pod univerzalne prirodne zakone i jednako su dijelom univerzalne namjere prirode, pa kaže: „Tu za filozofa nema drugog saveta osim da pokuša, pošto kod ljudi i njihove igre u celini ne može da pretpostavi nikakvu razumnu vlastitu svrhu, neće li otkriti neku prirodnu svrhu u tom besmislenom toku ljudske stvarnosti; svrhu koja bi omogućila da ta stvorenja koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju istoriju po određenom planu prirode“ (Basta, 1974: 30).

Kratka prva teza, na koju će se cijela ničeanska tradicija obrađivati, započinje sa podsjećanjem na teleološku teoriju da sva bića po prirodi u svojoj biti nose vlastitu svrhu i krajnji cilj – „sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i celishodno razviju“ (Basta, 1974: 30). Ono što ljudska bića razlikuje od ostalih je um, razum koji njihovom životu daje smislene okvire.

⁴⁶ *Idee zu einer allgemienen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Berlinische Monatsschrift, 1784) ili *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju građanskog poretka* prema prevodu Dušice Guteša u Basta, Danilo. ur. 1974. *Kant, Immanuel - Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Beograd: Posebno izdanje časopisa *Ideje*.

⁴⁷ Komentar je parafrazirani dio iz kratkog uvoda u originalni tekst Kant, Immanuel. 1784. *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*. Translation by Lewis White Beck. From Kant, Immanuel. 1963. *On History*. The Bobbs-Merrill Co. Transcribed: by Rob Lucas.

Druga teza nastavlja se na prvu, elaborirajući da se razum kao prirodni kapacitet treba stalno razvijati od jednog stupnja ka drugom, razvijajući se prema namjeri prirode, jer je to jedina odlika koja ljude izdiže iznad prirodnih nagona: „um u jednom stvorenju predstavlja moć da pravila i svrhu upotrebe svih svojih snaga proširi daleko iznad prirodnog nagona, i njegovi planovi nemaju granica“ (Basta, 1974: 30). Razum zahtijeva konstantnu vježbu, iskustvo, sud i instrukcije da bi se kretao i prelazio sa nižih razina na više. Kratak životni vijek onemogućuje čovjeku da prođe kroz sve faze razvoja. Potrebne su generacije i generacije da bi se optimalno razvili kapaciteti i doseglo potpuno prosvjetiteljstvo. Ako ne sebi, Prosvjetiteljstvo se duguje kasnijim generacijama. Ono je svrha i cilj ljudske vrste. „Priroda je htjela da čovek sve što izlazi iz okvira mehaničkog uređenja njegovog životinjskog bivstvovanja stvori potpuno sam iz sebe, i da ne stekne nikakvo drugo blaženstvo niti savršenstvo do ono koje je, oslobođen instinkata, sam sebi stvorio vlastitim umom“ (Basta, 1974: 31).

U uvodnoj rečenici trećeg stava koja je izravno preuzeta, Kant nastavlja elaborirati ljudsko obilježje uma i slobodne volje zasnovane na njemu kao jedinim obilježjima (instrumentima) koje mu je priroda dodijelila da bi preživio. Samo zahvaljujući razumu i razboritosti, ljudskom biću imanentna je prirodna mogućnost da vlastitim rukama mehanički stvara sve što mu je potrebno za opstanak. Slobodan od pukih nagona, donekle oslobođen emocija i strasti, vođen moćima razuma i slobode izbora, kroz permanentno sticanje znanja i iskustava, čovjek proizvodi vlastite resurse za egzistenciju. Ta aktivnost/rad ga izdiže iznad razine barbarstva na civilizacijsku razinu.

U četvrtoj tezi Kant se poziva na ranomodernu filozofiju društvenog ugovora hobsovski opisujući antagonističku prirodu čovjeka u njegovom prvotnom/prirodnom stanju kroz koncept društvene-nedruštvenosti, kojim opisuje realnost ljudske prirode sklone socijalizaciji i kulturalizaciji u istoj mjeri kao i izolaciji i divljaštvu. Fenomen antagonizma Kant ne pripisuje direktno i isključivo ljudskim bićima nego kaže da je antagonizam „sredstvo kojim se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti (...) koji između pojedinaca vlada u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima“ (Basta, 1974: 32). Atribut društvenosti kroz djelovanje nadvladava atribut nedruštvenosti, tako otvarajući put iz divljaštva prema kulturi i prosvjetljenju. No, zanimljivo je naglasiti da Kant u ovoj tezi ipak kaže da je i zahvaljujući nedruštvenim osobinama ljudskih bića, koje se iskazuju u otporu, netrpeljivosti, samoživosti, neprijateljstvu, zavisti ili natjecateljskoj taštini, čovjek motiviran da se probudi iz udobne lijenosti, stvara i razvija se. Čovjekova nedruštvenost je također prirodom dana pokretačka snaga.

U petoj tezi Kant nastavlja o nedruštvenosti i piše kako su sva kulturalna dostignuća čovječanstva plodovi nedruštvenosti „koja samu sebe prisiljava da se podvrgne stezi i da tako iznuđenom veštinom omogući da se potpuno razviju klice prirode“ (Basta, 1974: 3), hobsovski postupno uvodeći ideju građanskog društva koja treba objediniti, urediti i osigurati slobode svih pojedinaca/građana društva. Građanski poredak zasnovan je na slobodama uokvirenim pritiskom vlasti zasnovane i određene općim pravom. Uloga građanskog društva je da osigura i njeguje slobode svih konzistentne sa slobodama svih. Kao takvo ono je najveći izazov koji je priroda stavila pred ljudsku vrstu, smisao i krajnja svrha na putu ljudske evolucije.

Šesta teza dalje razrađuje preduvjete stvaranja građanskog društva. Da bi se osigurali takvi uvjeti ljudi se moraju pokoriti općevažećoj volji koja će jamčiti svima jednakost sloboda. Iako ga ne spominje izravno u tekstu, moguće je vidjeti da Kant najavljuje osnove za pisanje građanskog ustava.

U sedmoj tezi Kant dalje objašnjava da dobar građanski ustav, osim što jamči sigurnost pojedinaca unutar određene političke zajednice koja je stabilna i pravedno ustrojena, treba sadržavati komplementarne odredbe o vanjskim odnosima među državama. Ne vrijedi mir unutar političke zajednice ako ne postoji mir izvan nje, mir među različitim političkim zajednicama. „Problem ustrojstva savršenog građanskog poretka zavisen je od problema zakonitog spoljašnjeg odnosa među državama, i bez njega se ne može rešiti“ (Basta, 1974: 34). Kant i na ovom mjestu, što Habermas također kritizira, izjednačava prirodno stanje u kojem se nalaze individue, prije nego što sklope društveni ugovor i kreiraju građansko društvo, i prirodno stanje u kojem se nalaze države prije nego što sklope međudruštveni ugovor. Da bi se izbjegle napetosti i onemogućilo ratovanje, te da bi se osigurali mir i stabilnost u svijetu potrebno je da se države, kao prethodno pojedinci, odreknu dijela personalnih sloboda (suvereniteta) kako bi napustile svojstveno im kaotično stanje bezakonja i ušle u savez naroda. Savez naroda, savez država ili liga nacija će univerzalnim zakonima urediti odnose (obaveze i odgovornosti) među državama garantirajući sigurnost i pravdu za sve. Zakoni lige nacija jednako važe za sve države, kako za one velike i moćne, tako i za one male i nemoćne. Ugovorno reguliranje odnosa među državama jedini je put od barbarskog do civilizacijskog stanja ili “svjetskog građanskog stanja” (Habermas, 2010: 128), ili pak svjetskog građanskog poretka javne državne bezbjednosti (Basta, 1974) kojem sve države trebaju težiti kako bi osigurale vlastitu egzistenciju i doprinijele miru u svijetu.

Cilj svijeta ogleda se u realizaciji tajnog plana prirode o krajnjem dobru, kaže se u osmoj tezi. Pod krajnjim dobrom podrazumijeva se „ostvarenje državnog poretka savršenog sa unutrašnje, a, u tu svrhu, i sa spoljašnje strane, kao jedinog stanja u kome će ona moći u čovečanstvu potpuno da razvije svoje zamisli“ (Basta, 1974: 36). Dobro unutarnje uređenje podrazumijeva realizaciju građanskih sloboda u cijelosti (od slobode vjeroispovijesti do sloboda djelovanja koje stvaraju prosvjetiteljstvo), i koje, ako se dovedu u pitanje, štete ljudskim djelatnostima poput trgovine, urušavajući pri tome državnu strukturu i odnose izvan nje. Da bi se realizirala ideja o dobro strukturiranom i organiziranom unutarnjem i izvanjskom društvu, kao idealnom okviru za ispunjenje svih kapaciteta čovečanstva, potrebno je urediti vanjske odnose među državama, na način odlučujućeg koraka izvan međunarodnog prava (Habermas, 2010: 128-132) koje je od Vestfalskog mira iz 1648. godine (*Westphalia*)⁴⁸ reguliralo odnose među suverenim državama. Kantova revolucija međunarodnih odnosa, kako je Habermas naziva, isto kao i proces prosvjetiteljstva, dugoročan je i spor proces. Put ka novom državnom tijelu je „najviša svrha prirode, jedno stanje opštesvetskog građanskog poretka kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste“ (Basta, 1974: 38).

U devetoj tezi umjesto zaključka Kant pruža argumentaciju mogućnosti realizacije idealistički i ambiciozno postavljenog programa iz prethodnih teza. Počevši analizu od antičkih grčkih polisa/država, preko rimskog imperija i srednjovjekovnih feudalnih kneževina do mladih nacija-država moderne, Kant potvrđuje zakon povijesnog razvitka, kako samih naroda tako i odnosa među njima. Ovaj razvitak paralelno prate razvoj znanosti i umjetnosti.

⁴⁸ „Tako je Vestfalskim sporazumom iz 1648, koji je ishod prvog velikog međunarodnog kongresa, završen Tridesetogodišnji rat i postignut evropski dogovor koji je trebalo da obuzda strasti poput verskog fanatizma“ (Mojsi, 2012: 18).

Kant ne odbacuje činjenice empirijske historije, on samo želi da sa „jednog drugačijeg stanovišta“ (Basta, 1974: 39) predstavi filozofske težnje da se osvijesti univerzalna historija u skladu sa prirodnim planom i pravom, čija krajnja realizacija jest svjetska zajednica građana.

Univerzalna historija sa kozmopolitskom namjerom predstavlja nacrt programa u devet teza za kreiranje idealne svjetske zajednice građana. I u ovom kao i u prethodnom eseju, prisutna je misao o permanentnom razvijanju kapaciteta ljudske vrste (razuma, vrlina, vjerovanja, sposobnosti), te se može zaključiti da ima bitno mjesto u Kantovoj konstrukciji kozmopolitizma. Taj kompleksni proces razvijanja kapaciteta, stjecanja znanja, Kant naziva procesom prosvjećenja koji je imanentan razvoju opće povijesti čovječanstva uključujući i materijalna i duhovna dostignuća. Stoga je neophodno, umjesto detaljnijeg osvrta na drugi esej, objasniti u zadnjem paragrafu Kantovo shvaćanje koncepta kulture koja se indirektno provlači kroz eseje.

Za Kanta, kultura nije samo statička kategorija, čovjekovom rukom stvorena materijalnost, ona se razvija zajedno sa razvojem ljudske vrste, ona je proizvod kontakata i komunikacije među ljudima, i što je jako bitno, komunikacije među grupama/narodima. S evolucijom stasava i kultura, koja u određenim materijalnim, geografskim ili povijesnim okolnostima dolazi u doticaj s nepoznatim kulturama. Kulture, kao i ljudi, međusobno komuniciraju i isprepliću se. Stoga su one dinamičke konstrukcije u stalnom pokretu, razvoju i mijeni čija je krajnja svrha, a o čemu Kant ne piše opširnije, vjerojatno univerzalna kozmopolitska kultura, kao dio normativno-politički zasnovane univerzalne kozmopolitske zajednice. U drugom eseju, Immanuel Kant je ponudio kozmopolitizam kao „matricu unutar koje se izvorni kapaciteti ljudske rase mogu razviti“ (Brown i Held, 2010: 45), sve s ciljem realizacije kozmopolitskog društva.

2.4. Vječni mir

1995. godine obilježena je dvjestogodišnjica od objavljivanja eseja *Vječni mir*⁴⁹, Kantovog ambicioznog programa za promicanje općeg poštivanja ljudskog dostojanstva i obuzdavanja ratova. Autorica Martha Nussbaum, prema mom mišljenju, nudi dobru interpretaciju Kantove filozofije, pogotovo utjecaja stoičke škole na njegovu misao. Iako se Kant rijetko izravno poziva na stoičke filozofe, prema Nussbaum, vrijednosti stoicizma su značajno utjecale na oblikovanje njegovih ideja o kozmopolitizmu.⁵⁰ Tekst *Vječni mir: filozofski nacrt*, iskrena je i sveobuhvatna odbrana kozmopolitskih vrijednosti utemeljenih u stoičkoj filozofiji smatra ova autorica (Nussbaum, 1997).

Iako Kant izuzetno kratko i uopćeno diskutira stoičke ideje bez preciznih referiranja na izvore, iz sva tri eseja političkih spisa vidljivo je da se Kant oslanja na klasične temelje antičke škole (pogotovo na rimski period stoicizma) unutar koje je riječ *kosmopolitês* dobila prvo artikulirano značenje. Ipak, Martha Nussbaum tvrdi da je njegova misao duboko protkana upravo njihovim idejama kozmopolitskog humaniteta. Kao primjer nudi Kantovo moderno čitanje prirodnog prava⁵¹ tvrdeći da ono u potpunosti odgovara tom konceptu predstavljenom kod Cicerona. Ciceronovo djelo *De Officiis*, ključni tekst u filozofiji morala tog vremena, je bio vrlo značajan za Kanta u vrijeme kada je pisao *Grundlegung* i kasnije etičko-političke spise koje analiziram u ovom poglavlju (Nussbaum, 1997).

⁴⁹ *Vječni mir. Filozofski nacrt*, originalno na njemačkom *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Königsberg, Nicolovius, 1795) prema prijevodu dr. Marcel Šnajder u Basta, Danilo. ur. 1974. Kant, Immanuel - *Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Beograd: Posebno izdanje časopisa *Ideje*.

⁵⁰ Najveći utjecaj na Kanta Martha Nussbaum pridaje periodu rimske stoičke misli, tj. Seneki, Marku Aureliji i Ciceronu.

⁵¹ Klaus Reich je, kako Nussbaum navodi, pokazao u detalje da argumentacija u *Grundlegingu* usko prati Cicerona, pogotovo u onom dijelu u kojem se ideja univerzalne zajednice izvodi iz argumenta prirodnog prava.

Esej je sastavljen od dva odjeljka, dva dodatka i jednog priloga. Prvi odjeljak sadrži šest preliminarnih članova. Drugi odjeljak sadrži tri definitivna člana. Zbog izuzetne važnosti eseja za ovo istraživanje, potrebno je detaljno predstaviti njegovu strukturu i sadržaj.

1. *Nijedan ugovor ne treba smatrati mirovnim ako je sklopljen tako da prećutno sadrži povod budućeg rata;*
2. *Nijednu samostalnu državu (bez obzira na to je li ona velika ili mala) ne može druga država da stekne nasleđem, zamenom, kupovinom niti darivanjem;*
3. *Stajace vojske (miles perpetuus) treba da vremenom potpuno nestanu;*
4. *Država se ne sme zaduživati zbog spoljašnjih državnih razmirica;*
5. *Država ne sme se nasilno uplitati u uređenje i upravljanje drugima;*
6. *Nijedna se država u ratu sa drugom ne sme upuštati u takva neprijateljstva koja bi budućem miru nužno onemogućila međusobno poverenje, a to su: plaćenih ubica (percussores), trovača (venefici), kršenje ugovora, podsticanje na izdaju (perduellio) u državi sa kojom se ratuje.*

Drugi odjeljak sadrži tri definitivna člana vječnog mira i to:

1. *Građansko uređenje u svakoj državi treba da bude republikansko;*
2. *Međunarodno pravo treba da se osniva na federalizmu slobodnih država;*
3. *Pravo građana sveta treba da se ograniči na uslove opšteg hospitaliteta.*

Prvi dodatak govori: "O garantiji večnog mira"; Drugi dodatak govori o "Tajnom članu večnog mira", i potom slijedi prilog iz dva dijela, prvi "O nesaglasnosti između morala i politike u pogledu večnog mira; i "O saglasnosti između politike i morala, prema transcendentalnom pojmu javnog prava" (prijevodi naslova preuzeti iz Basta, 1974: 133-169).

Šest preliminarnih članova predstavljaju opće preduvjete, dok se u uvođenju u tri definitivna člana ostvarivanja vječnog mira među državama referira na ranomodernu teoriju prirodnog stanja među ljudima, na stanje općeg rata i haosa. Vječni mir moguće je uspostaviti konsenzusom među ljudima prvenstveno unutar političke zajednice zasnovane na demokraciji. Stoga prvi definitivni član izričito kaže da građanski ustav u svakoj državi mora biti republikanski. U cilju postizanja mira, drugi član uređuje međudržavne odnose putem federalizma. Federalno ujedinjenje slobodnih država (ma kako one bile velike, male, moćne ili slabe) jamči pravo (svih!) naroda jednako. Treći član uvodi kozmopolitsko pravo opisano uvjetima općeg hospitaliteta (gostoprimstva) kojeg Kant izvodi iz zajedničkog prava na posjedovanje zemljine površine koja pripada ljudskom rodu u cjelini. Esej objavljuje ideju novog međunarodnog pravnog poretka nazvanu liga nacija ili savez naroda.⁵² Premise argumentacije idu od zahtjeva za uspostavom mira u svijetu, koji je moguć samo onda kada države/republike⁵³ dobrovoljno uđu u pregovore o kreiranju saveza čiji ciljevi su sigurnost, stabilnost i mir, do kritike osvajačkih ratova, dovođenja u pitanje "prava suverene države da vodi rat" koji je iracionalan, a njegovo dokidanje "zapovijed uma" (Habermas, 2010: 132-135). Osnovni princip na kojem se savez naroda rađa je princip poštivanja ljudskih prava.

⁵² Prijevodi variraju u različitim izdanjima.

⁵³ Pod dojmom Francuske građanske revolucije, Kant republiku kao društveno-političko uređenje smatra jedinim pravednim državnim oblikom. Zbog toga, kada govori o državama, on uvijek misli na njihov, po njemu, najsvršeniji republikanski oblik.

Na putu ka vječnom miru, Kant uvodi i novi koncept kozmopolitskog prava postavljajući ga kao treću sferu javnog zakona suplementa ustavnog/državnog i međunarodnog zakona čija zadaća je osigurati i jamčiti prava i individuama/građanima i državama. Kozmopolitsko pravo – *jus cosmopolitica* postavljeno je iznad i između prava država i međunarodnoga prava (Beck, 2006: 45-46). Kant pod pretpostavkom da države imaju republikansko uređenje i da su međunarodno pravno formalizirane u federaciji slobodnih država, uvodi i dodaje to treće područje prava, koje se u literaturi naziva „pravo na gostoprimstvo“. Može se zaključiti da postoje dva pravca Kantovog kozmopolitizma, prvi prirodno-teleološki i drugi koji se bavi stvaranjem kozmopolitskog prava. Komponente matrice kozmopolitskog prava su moralne vrijednosti ljudske rase, globalno građansko društvo i univerzalna pravda.

Bitno je kratko osvrnuti se na autore s prostora bivše Jugoslavije koji su značajno doprinijeli razumijevanju Kantova kozmopolitskog sistema. Povodom 250 godina od rođenja Kanta, Branko Bošnjak je 1974. godine predstavio filozofiju vječnog mira u okviru Posebnog izdanja Časopisa filozofskog društva Srbije. Tri definitivna člana Bošnjak svodi na tri uvjeta pomoću kojih se može doći do svjetskog mira: uvjet za ostvarivanje prava osobe u jednom narodu (*ius civitatis*), uvjet za ostvarivanje prava naroda pojedinih država (*ius gentium*), i uvjet za ostvarivanje prava svjetskog građanstva (*ius cosmopoliticum*) (Bošnjak, 1974). Afirmirajući Kantovu ideju vječnog mira autor dalje piše da: „ničim nije *a priori* određeno da bi stanje borbe i rata bilo apsolutno povijesno rješenje za sva vremena (Bošnjak, 1974: 187) i da „mogućnost vječnog mira Kant shvaća kao čovjekovu maksimalnu racionalizaciju cjelokupnog života“ (Bošnjak, 1974: 189). Na kraju, Bošnjak sjajno zaključuje da je Kantova ideja rješavanja problema mira kroz filozofiju, kao i zasnivanje politike na moralu i pravu, izrazito humani odnos prema svijetu kakvu je mogla ponuditi samo jedna izrazito prosvjetiteljska misao.

Za razliku od Bošnjaka, Kostas Duzinas filozofiju vječnog mira smatra utopijom. Ipak, u analizi uočava dva (uvjetno rečeno konkretna) pravna elementa: obavezujuće međunarodno pravo i kozmopolitsko pravo i kaže: "stvaranje konsenzualnog i obavezujućeg međunarodnog prava i institucija dovelo bi do uspostavljanja zakonitih spoljašnjih odnosa i pretvorilo bi države u pravne subjekte sa uzajamnim pravima i dužnostima. Kosmopolitsko pravo univerzalnog građanskog društva, s druge strane, garantovalo bi prava svih, nezavisno od stanja njihovog unutrašnjeg prava. Kosmopolitski poredak sprovodi se preko ugovora između država koje stvaraju društvo ili pacifičku federaciju nacija, što bi predstavljalo dobrovoljni savez bez ustava" i dalje: "kombinacija uma i samointeresa, verovao je Kant, nagnaće države da se pridržavaju svojih sporazuma. Kolektivna vlast društva (lige) garantovaće nezavisnu egzistenciju i bezbednost država i pojedinaca, ali će i obezbeđivati da države egzistiraju u ekvilibrijumu moći. Država neće biti pravno primoravana da ostane u društvu država, ukoliko ona dela protiv njenih interesa. Njena dužnost da ostane unutar federacije biće samonametnuta i moralna. Prema Kantovoj metafizici, kosmopolitsko pravo je čista ideja izvedena iz praktičnog uma, iz prava i dužnosti" (Duzinas, 2009: 209). Konstatacijom da je Kantov kozmopolitizam na kraju društvo država, a ne svjetska republika građana, Kostas otvara diskusiju o nekonzistentnosti i dvosmislenosti nacrtu vječnog mira koja će, što je vidljivo iz narednih paragrafa, obilježiti savremene interpretacije.

Prema Habermasu, problem se javlja jer savez naroda nema legitimitet narušavati suverenitet pojedinih država. Nepoznato je zašto je Kant u posljednjem eseju na neki način odustao od kreiranja svjetske republike i ostao na programu lige (suverenih) naroda, surogata saveza naroda kako ga Habermas naziva. Kant je tako argumentaciju iz prethodnih eseja vratio sa razine transdržavnosti

i transnacionalnosti na fleksibilnu federaciju republika zasnovanu na kozmopolitskom pravu i odnosu (Beck, 2006: 45-46). Umjesto svjetske republike projekat vječnog mira predstavlja na višoj razini integrirano društvo prosvijetljenog optimizma. Kantov projekat kozmopolitizacije svijeta je konstituiran na osnovama država/ republika koje su izvor njegova legitimiteta, i u tome leži njegova slabost. Jurgen Habermas je u knjizi *Rascijepljeni Zapad* posvetio mnogo prostora analizi Kantovih nedosljednosti u prethodna dva eseja, s posebnim fokusom na dva problema: pojednostavljenom analogijom prirodnog stanja individua i država, te problemom odustajanja od, u potpunosti dovršenog, kozmopolitskog društva u vidu Republike republika. Zaključno, ovaj problem se može nazvati Kantovim kompromisom kozmopolitskog projekta i moći nacionalnih država – problemom promjene pravca u projektu stvaranja univerzalne moralne zajednice, koji je predstavljao, i dan danas predstavlja, izazov i poteškoću onima koji se bave interpretacijom Kantove filozofije kozmopolitizma.

Teoretičarka Sharon Anderson-Gold za razliku od Habermasa i posebno Foucaulta, u knjizi *Cosmopolitanism and Human Rights (Kozmopolitizam i ljudska prava)* se pozitivnoosvrće na Kantove teze postavljene u sva tri eseja. Ona smatra da je Kantova teza da ljudski razvoj ovisi o postojanju “kozmpolitske zajednice federativnih nacija reguliranih međunarodnim pravom”, dobra polazna osnova za izgradnju kozmopolitske perspektive koja vodi kozmopolitskom stanju i pomirenju “partikularnih priroda političke zajednice sa univerzalnim formama udruživanja koje same proizilaze iz samokonstituirajuće prirode ljudskih bića” (Anderson-Gold, 2001: 15-16). Autorica, za razliku od Foucaulta, tvrdi da Kant ne smatra humanitet isključivo teleološkim fenomenom ili prirodno zacrtanom vrlinom, iako ono jeste potencijal koji se nalazi u svakom biću, ali čiji razvoj ovisi o društvenim i kulturalnim procesima koje su oblikovale institucije i same proizvod historije (Anderson-Gold, 2001: 15-16).

Za Kanta povijest nije samo puki narativ u vremenu ili empirijski zadatak o prikupljanju događaja koji su se desili u prošlosti. On povijest vidi u aktivnoj ulozi kreiranja kozmopolitske budućnosti. Analiza koju daje Anderson-Gold ide u smjeru dokazivanja teze da je Kant esejima u kojima razvija misao o uvjetima ljudskog razvoja artikuliranim i realiziranim u viziji kozmopolitske zajednice, postavio temelje teoriji ljudskih prava kao specifične forme moralnog prava u obliku u kojem se ona javlja u 20. stoljeću.

2.5. Savremene kritičke interpretacije

Kad bi se na osnovu Kantovih teza razmatrala politika predratnog Društva naroda i današnje organizacije Ujedinjenih nacija, onda bi se i teoretski moglo uočiti zašto takve organizacije ne mogu osigurati mir, a pogotovo ne vječni mir. Čim svi ne prihvate proklamirane principe o pravu i jednakosti, tada formalna pripadnost nekoj organizaciji ne znači potrebnu sigurnost da mir neće biti narušen (Bošnjak, 1974: 192).

Britanac David Harvey⁵⁴ e veoma angažiran socijalni antropolog i geograf neomarksističkog pravca čiji opus je širokog društveno-političkog spektra i proteže se od pitanja urbanizacije do marksističke kritike imperijalizma (kapitalizma), pogotovo neoliberalne ekonomske i političke ideologije. Harvey se u svojim istraživanjima bavi, na veoma interesantan način, i konceptom kozmopolitizma, njegovim mogućim savremenim interpretacijama i političkim praksama.

⁵⁴ Rođen 1935. godine u Engleskoj, David Harvey (autor brojnih knjiga i eseja među kojima izdavam *Condition of Postmodernity* 1989., *The New Imperialism* 2003., *Cosmopolitanism and Geographies of Freedom* 2009) trenutno je vodeći društveni teoretičar, antropolog i najcitiraniji autor discipline moderne geografije unutar koje se primarno bavi fenomenom grada / urbaniteta / kozmopolitskog grada. Također, Harvey je proglašen osamnaestim najcitiranim autorom društvenih znanosti svih vremena. Njegovi radovi marksističke orijentacije i metodologija kojom se služi, doprinijeli su reaktualizaciji socijalnih i političkih debata po pitanjima društvenih struktura, društvene raslojenosti, pitanjima klasa. David Harvey je jedan od najvećih kritičara globalnog kapitalizma i njegove neoliberalne forme. Njegovi radovi od velikog su značaja i za Sociologiju ekonomije i Sociologiju siromaštva.

Spomenuti autor kao i većina do sada spomenutih njegovih savremenika smatra da proučavanje kozmopolitizma neizostavno zahtijeva osvrtnje na Kantovu misao. No, on tvrdi da je moguća bolja kozmopolitiska teorija od one koju imamo danas i koja je upravo nasljeđe kantijanske teorije i tradicije. Harvey istraživanju ideje kozmopolitizma pristupa na način dekonstrukcije koncepta s kritičkog stajališta geografske teorije.

U knjizi *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (*Kozmopolitizam i geografije slobode*) Harvey pretpostavlja da Kantovo utemeljenje kozmopolitiskog prava ili prava na gostoprimstvo proizilazi iz geografskih pretpostavki, to jest viđenja da sva ljudska bića zahvaljujući univerzalnom prirodnom pravoposjeduju univerzalno (jednako) pravo na zemljinu površinu. Međutim, fizička ograničenost zemljine kugle fizički ograničava mogućnosti ljudi u posjedovanju prava na njenu površinu prouzrokujući antagonizam jednih naspram drugih, i prisiljavajući ih da se prilagode (voljno ili nasilno) jedni drugima. Ono što Harvey primarno odbacuje je Kantova unaprijed zadata shema zemljine površine podijeljene na države⁵⁵, to jest, njegovo apsolutno poimanje prostora⁵⁶ iz kojeg on generira prava stanovnika, ili prava građana, ili preciznije prava zemljana. I prava su po Kantu unaprijed fizički podijeljena i određena granicama nacija-država u kojoj su ljudi slučajno rođeni i u kojoj žive.

Pojavom prijevoznih sredstava, koju je pratilo jačanje trgovine, putovanja, naučna i geografska otkrića, općenito civilizacijski razvoj, otvorili su se kontakti kroz taj zamišljeni, ograničeni i podijeljeni prostor. Uslijed intenziviranih komunikacija, otkrivanja novih dijelova svijeta, javila se potreba da se odnosi među nacijama/državama definiraju.

⁵⁵ Koje su republikanskog uređenja ili takve tek trebaju postati.

⁵⁶ Što u ovom slučaju za Kanta znači nacije – čije povijesno rađanje je očigledno utjecalo na njegovu misao o kozmopolitizmu.

Jedini način za reguliranje odnosa, prema Kantu, ogledao se u osnivanju poretka, federacije slobodnih (suverenih) država/ republika čime bi se ostvarili uvjeti vječnog mira i smanjila mogućnost agresije i rata. Dostizanjem stanja vječnog mira rat bi bio spriječen, i to na dvije razine: prvo, na razini država sa demokratskim uređenjem potrebno je bilo dobiti pristanak javnosti za pokretanje rata, što nije bio slučaj s prethodnim monarhijama i autokratskim običajima kraljeva ili plemstva koji su vodili ratove iz privatnih interesa i koristi (pitanja prestiža, uvećavanja bogatstva i kraljevstva); drugo, što je možda i ključno, iz razloga i potrebe obavljanja slobodne (međunarodne) trgovine.

Može se pretpostaviti da je Kant zamišljao kozmopolitsko pravo ili pravo na gostoprimstvo najprije misleći na pravo trgovaca koji su prelazili granice vlastitih država da bi ušli u strane države radi trgovine, te da ga je kasnije proširio na pravo stranaca da se unaprijed ne tretiraju kao neprijatelji (Kant, 1795). Prema Kantu, pravo na gostoprimstvo se može odbiti jedino ako stranac koji se zatekne u tuđoj zemlji predstavlja prijetnju i uzrokuje nestabilnost i destrukciju. Sve dok stranac dobronamjerno dolazi na nečiju zemlju zaslužuje poštovanje i prijateljski tretman. Kozmopolitsko pravo ne podrazumijeva da se neko može i trajno naseliti na tuđem teritoriju, ono je privremeno pravo boravka. David Harvey smatra da je Kantovo izvorište kozmopolitskog prava geografski određeno, univerzalno pravo ljudskih bića na zemljinu površinu, iz čega proizilazi da je i kozmopolitsko pravo fizički ograničeno na način na koji Kant zamišlja zemljin prostor. Također, imajući u vidu opisani geografski imaginarij, može se zaključiti da kozmopolitsko pravo otvara strancima, ali samo pod specifičnim uvjetima, druge apsolutne prostore država/nacija/republika čije granice su fiksne i apsolutne. Harveyjeva interpretacija Kantove kozmopolitske etike za koju on smatra da je zasnovana na geografskim strukturama iz kojih se onda izvodi koncept kozmopolitskog prava glasi da,

“iako materijalne (historijske i geografske) okolnosti mogu biti kontingentne, to ne znači da je karakterizacija ovih okolnosti u formi antropološkog ili geografskog znanja nerelevantna za kozmopolitsku etiku” (Harvey, 2010: 19).

Filozofija Immanuela Kanta predstavlja povijesni doprinos disciplinama logike, metafizike i etike. Manje je poznato da je Kant pored spomenutih disciplina predavao geografiju i antropologiju. Donedavno je njegov doprinos u tim područjima bio nepoznat i zapostavljen. Michel Foucault je 1964. godine preveo na francuski Kantovu *Antropologiju*⁵⁷ i napisao opširan uvodni komentar. Kantova *Geografija* ostala je duže nepoznata i tek se nedavno počela prevoditi i tumačiti u Francuskoj, a posljednjih godina i u Americi. Harvey piše da je ovo zanemarivanje do danas nerazjašnjeno, imajući u vidu da je Kant insistirao na tome da umjesto kozmologije poučava geografiju, koju je smatrao primarnim “vanjskim znanjem o položaju čovjeka u prostoru” i antropologiju koja je primarno “unutarnje znanje o subjektu”, tvrdeći da su to preddiscipline (*propedeutika*) i da kao takve definiraju “uslove mogućnosti” svakog znanja (Harvey, 2010: 21). Kant je u geografiji i antropologiji pokušao naći oslonce koji su mu kasnije znanstveno trebali podržati metafizička promišljanja i njegovu kozmopolitsku etiku.

Prema Foucaultovom prijevodu i tumačenjima u uvodniku, Kant je antropologiju zasnovao na detaljnim istraživanjima evolucije ljudske vrste. Istraživanja u tom smjeru je smatrao bitnim za predviđanje budućnosti ljudskog roda i njegove zajednice. Foucault smatra *Antropologiju* središnjim radom Kantove filozofije i značajnijim čak i od tri *Kritike*, iz razloga što ona otvara prostor kritičkoj filozofiji “otkrivajući historijske posebnosti naših *a priori* kategorija, njihovu ukorijenjenost u historijski varijabilnim društvenim i lingvističkim praksama i institucijama” (Harvey, 2009: 21).

⁵⁷ Harvey napominje da zadnji paragrafi Kantove antropologije direktno upućuju na pitanje “kozmpolitskog prava” koje se eksplicitno ne pojavljuje u radu *Geografija*.

Foucaultovo čitanje *Antropologije* sugerira da Kantov sistem sadrži klice vlastite radikalne transformacije, transformacije koju će Foucault također primijeniti u svom radu i koja se ogleda u pomaku od koncepta *a priori* koje je univerzalno i nužno ka historijskom *a priori*, ili jednostavnije rečeno od transcendentalnog neutjelovljenog subjekta, koji je jedini uvjet mogućnosti svakog iskustva, do subjekta uvjetovanog i oblikovanog vlastitom ukorijenjenošću u specifične povijesne, društvene i kulturalne okolnosti. David Harvey smatra Kantovu antropologiju pragmatičnim područjem čiji zadatak je da definira uvjete koji mogu doprinijeti da se ljudi izvedu iz stanja sebične brutalnosti (stanja agresije i rata) i da se počnu kretati prema zajedničkoj sudbini – miroljubivom kozmopolitskom društvu.

Pheng Cheah⁵⁸ sažima Kantovu argumentaciju djela *Antropologija* na način da je priroda ljudskih bića njihova sklonost ka strastima i podređenosti osjećanjima, i da su zahvaljujući tim neracionalnim mehaničkim zakonima kauzalnosti isti kao i životinje i svi ostali prirodom vođeni objekti. „Ono što ih razlikuje je da su kao moralni subjekti samoregulirajući racionalni agensi i da pripadaju transcendentnoj stvarnosti slobode koju kreiraju za same sebe – svijetu koji prevazilazi sva racionalna bića vođena univerzalnim zakonom koji sami sebi propisuju zahvaljujući razumu. Kultura je ta koja uvjetuje njihov prelazak prema tom transcendentnom svijetu slobode zato što minimizira prirodno ropstvo unaprijeđujući i oslobađajući ljudsku sklonost za svrhovitu samodetereminaciju, oslobađajući ljudsku volju od despotizama prirodnih želja, preusmjeravajući ljudske vještine prema racionalnim svrhama, formirajući volju u skladu sa njihovim racionalnim slikama” (Cheah u Harvey, 2009: 24).⁵⁹

⁵⁸ Pheng Cheah je profesor na Odsjeku za retoriku na Univerzitetu Kalifornija, Berkeley. Sa stajališta postkolonijalnih studija bavi se kritikom ideje kozmopolitizma. Učenik je Michela Foucaulta. Autor je knjiga: *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* (Columbia University Press, 2003), *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Harvard University Press, 2006). Koautor je djela *Cosmopolitics - Thinking and Feeling Beyond the Nation* (University of Minnesota Press, 1998); *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict Anderson* (Routledge, 2003, with Jonathan Culler); and *Derrida and the Time of the Political* (Duke University Press, 2009).

⁵⁹ Vidjeti opširnije: Cheah, Pheng. 2003. *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. New York: Columbia University Press. (42, 56, 76-77, 124).

Ono što je veoma problematično u Kantovoj antropologiji su opisi i rasprave o pitanjima rase (Kant govori o potrebi njene naučne (biološke) zasnovanosti), klase, roda i nacije, te izrazito sporni stavovi o ulozi i položaju žena u društvu koje on smatra nezrelima i nedoraslima za sudjelovanje izvan privatne sfere, u javnom životu.⁶⁰ Definicija nacije je također primordijalna, radikalna i ograničena. Za Kanta je nacija (*gens*) grupa stanovnika koja živi na određenoj teritoriji ujedinjena zajedničkim porijeklom (srodstvom). Svi oni koji se ne žele identificirati sa datom grupom su ilegalni subjekti koje treba sankcionirati osporavajući im građanska prava (Harvey, 2009: 25). Harvey se onda pita na koji način se imaginarij kozmopolitske zajednice izvodi iz ovih, veoma upitnih, antropoloških viđenja nacije-države. U tome možda leži objašnjenje, što Kant nikada nije uspio doći do osnove i načina na kojima bi se zasnovala svjetska vlada, a ne vlada vlada. Zahvaljujući spomenutim pretpostavkama (koje su izrazito partikularne i određujuće), ona se mogla zasnovati samo kao monarhijski despotizam, a koji bi značio radikalno ukidanje nacionalnih diferencijacija određenih po porijeklu i teritoriji. Iz tog razloga je Kant spustio razinu kozmopolitske vlade na jedinu moguću formu – federaciju nezavisnih i suverenih (po mogućnosti demokratskih i republikanskih) nacija-država koje dobrovoljno formiraju taj federalni savez, u cilju reguliranja međusobnih odnosa.

U prethodnom odjeljku spomenuto je da i Jurgen Habermas ukazuje na ovaj problem i da tvrdi, na način na koji to radi i Harvey, da ograničeni kantijanski kozmopolitski okvir jest problem za autore poput Seyle Benhabib, koji žele proširiti značenje kozmopolitskog prava onako kako ga je Kant predstavio i implementirati ga u jednom širem i otvorenijem smislu. Seyla Benhabib to pokušava unutar evropskog diskursa tretmana imigranata i rastućeg broja nekršćanskog, muslimanskog stanovništva.

⁶⁰ Ovaj fenomen je elaboriran i ekspliciran u eseju *O Prosvjetiteljstvu*.

Prema Harveyju, istraživanja Kantove geografije mnogo su značajnija i izazovnija (nameću se brojni problemi i dvosmislenosti) od istraživanja antropologije. Treba napomenuti da Kant djelo *Geografija* nikada nije publicirao. O njemu se zna zahvaljujući njegovim ranim zapisima (iz 1759. godine) i bilješkama studenata s njegovih predavanja, tako da se neka stajališta ipak moraju uzimati sa određenom rezervom jer je nemoguće procijeniti u kolikoj mjeri je tekst autentičan. Kao i u *Antropologiji* i u *Geografiji* Kant iznosi vrlo proizvoljna, nekritička stajališta koja su zabrinjavajuća, pogotovo u smislu predrasuda koje se odnose na kulturu, običaje i navike u to vrijeme novootkrivenih populacija i nepoznatih naroda. Harveyjeva teza je da je Kantova geografija esencijalistička, rasistička i prostorno deterministička. Dovoljno je, kaže Harvey, pogledati primjere Kantovih opisa "nametljivih burmanskim žena", "sjevernih alkoholiziranih naroda", "lopova sa Jave", "afričkih smrdljivih plemena" (Harvey 2009: 26-27). Kasnija verzija tekstova koji sačinjavaju *Geografiju* pojavljuje se 1790. godine i ona pruža postupan odmak od ranije iznesenih radikalnih geografskih rasizama i determinizama.⁶¹

I Martha Nussbaum napominje kako je Kant u određenom trenutku odustao od rada na geografiji i antropologiji jer ih nije uspio znanstveno utemeljiti, i da je sam priznao kako je došao do spoznajnih granica u tim oblastima. Autorica Nussbaum navodi da su ta područja ostala misterij i da je zanimljivo da ih nitko od savremenih autora nije uzeo u ozbiljnije razmatranje. Kantova *Geografija* je Harveyju interesantna najprije zbog njene neizvjesne genealogije, a posebno radi spornih i opasnih stavova koje u njoj iznosi. On kaže da je nejasno kako je Kant uspio kasnije doći do ideje univerzalizma jer su i njegova geografija i antropologija u konfliktu sa etikom, i jesu ono na temelju čega Kant proizvodi

⁶¹ Dok jedni tvrde da Kant kritički govori o kolonijalizmu i imperijalizmu velikih sila koji je rezultirao uništenjem brojnih naroda (Bošnjak), drugi autori poput Davida Harveyja tvrde da je Kant donekle podržavao kolonijalna osvajanja.

etičku viziju univerzalnog kozmopolitskog svijeta s obzirom da ih smatra preddisciplinama svih disciplina (Harvey, 2010: 33). Doprinos Harveyjeve analize studiranju filozofije Immanuela Kanta je njegova teza da ova dva područja imaju značajnu ulogu prilikom propitivanja (istraživanja) koncepta kozmopolitizma jer su ustvari izvor problema⁶² s kojima se savremeni interpretatori Kantove filozofije susreću.

Može se zaključiti da se teme iz opusa antropologije i geografije itekako isprepliću i da ih je potrebno promatrati kao dio cjeline pretpostavki, ali i predrasuda iz kojih Kant kasnije izvodi svoju etiku. Obje studije naglašavaju etnička, kulturološka i rasna razlikovanja, inferiornost i manju vrijednost onih „Drugih“u odnosu na „nas“ Evropljane (kolonizatore). Uvidom u ove radove postaje zaista nejasno kako je kasnije Kant uopće uspio doći do ideje univerzalne povijesti i kozmopolitske zajednice? Da li je prosvjetiteljstvo o kojem on govori izvedeno samo za one koji su na nižem stupnju razvoja svijesti, za one koji su nepoznati i nezreli (pri tome se misli na novootkrivene narode, ali i žene)? Da li je Kantov prosvjetiteljski univerzalizam isto što i srednjovjekovni kršćanski univerzalizam, o kojem je već bilo riječi, i da li on u sebi nosi skrivene intencije za dominacijom? Možemo li ga smatrati osnovom današnjeg hegemonijalnog univerzalizma, neoliberalnih zapadnih, ekonomskih, političkih i ostalih vrijednosti?

U svakom slučaju, kontrast između univerzalnosti Kantovog kozmopolitizma i neugodne partikularnosti njegove antropologije i geografije su od kritičke važnosti za današnju konceptualizaciju kozmopolitizma i kozmopolitske politike prakse. Ako znanje svijeta, kako Kant tvrdi, proizilazi iz ovih uvjeta mogućnosti postojanja, na kojim onda osnovama možemo vjerovati Kantovom kozmopolitizmu?

⁶² Problem primjene kozmopolitskog prava na rješavanje pitanja imigranata i koncepta državljanstva, kao i odustajanje od svjetske republike, da bi se uveo surogat saveza naroda o kojem detaljno piše Habermas.

Harvey sugerira ili da se odbaci kompletan projekat prosvjetiteljstva ili da se tim pitanjima ponovno pristupi sa druge strane, na primjer na deridijanski način. To je već slučaj sa lijevo orijentiranim teoretičarima poput Wendy Brown ili teoretičarima koji se bave postkolonijalnim studijama (Pheng Cheah, Paul Gilroy), a koji sa oštrih kritičkih stajališta raspravljaju o toleranciji, slobodi, prosvjetiteljstvu, pripadanju, različitosti, odnosu „mi i Drugi“, itd.

Harvey kontekstualizira Kantova kontroverzna antropološka i geografska polazišta, dovodeći ih u vezu sa diskursima neoliberalnog poretka 21. stoljeća. Konzekvence savremenog iskrivljenog univerzalizma imaju izvore u Kantovoj filozofiji, tvrdi Harvey.⁶³ Posljedice su katastrofalne poput onih kakve smo imali u nedavnoj prošlosti u Iraku, Afganistanu, Libiji, kakve i dalje na žalost imamo u Siriji, Palestini, Jemenu, itd. Na početku 21. stoljeća svaka moćnija država i njena vlada daju sebi za pravo smatrati se nositeljima principa globalne pravde. Na osnovu partikularnih viđenja koja prema njima jesu napredna, demokratska, oslobađajuća, one nameću (često na silu) vlastite singularnosti drugima, pretvarajući vlastito dobro u diskriminaciju. Harvey nam navodi primjer retorike bivšeg američkog predsjednika Busha⁶⁴ koju on naziva retorikom hipokrizije slobode, koja opravdava imperijalnu vladavinu i globalnu dominaciju moćnih, i kaže da je prošlo preko dvijestotine godina od Kanta, a da svijet još uvijek živi zarobljen u njegovoj rečenici da je ovo vrijeme Prosvjetiteljstva, a ne prosvjetljeno vrijeme (Harvey, 2009: 35). Stoga Harvey predlaže da rekonstrukcija Kantove geografije i antropologije može doprinijeti shvaćanju istinske kozmopolitske budućnosti. U suprotnom, završava on, i "predsjednik Bush se može smatrati istinskim kantijancem" (Harvey, 2009: 34).

⁶³ „Po mišljenju Zapada, dojučerašnji nezapadnjaci mogu da uspeju samo ako slede zapadni model“ (Mojsi, 2012: 35).

⁶⁴ „Demokratija je u ostalim delovima sveta opasno devalvirala kao posledica prekomerne upotrebe te reči od strane Bušove administracije koja je nastojala da opravda geopolitičke ambicije SAD“ (Mojsi, 2012: 25).

2.6. Kozmopolitizam, nacionalizam i imperijalizam

Nezapamćeni polet industrijskog, tehničko-naučnog napretka u procesu izgradnje kapitalističkog sistema stvorili su, gajili i podržavali kako ideju progresa tako i ideju kozmopolitizma i potrebe sve punije integracije ljudskih skupina u jedinstveno čovječanstvo. Sve veći razvitak proizvodnih snaga, sve šira diferencijacija i specijalizacija, pojačavali su ideju integracije, koja je, kako kaže Troeltsch, dobila svoju pravilnu dijalektičku formulaciju u tretiranju evolucije, razvitka kao jedinstva integracije i diferencijacije, homogenosti i heterogenosti. Tu misao implicira i Comteova ideja razvitka čovječanstva, a jasno je postavljena i razvijena Spencer (Fiamengo, 1959: 53).

Prosvjetelesko-racionalni kozmopolitizam obilježio je društvenu teoriju 18. stoljeća, da bi u 19. stoljeću postao dijelom liberalno-građanskog učenja. Iz prethodnog poglavlja, pregledom predrevolucionarne i revolucionarne misli, zaključeno je da je ideja kozmopolitizma spomenute epohe bila komplementarna idejama humanizma i univerzalizma. Industrijska revolucija u Engleskoj, i građanske revolucije u Americi i Francuskoj najizravnije su utjecale na ideologiju i društveno-političku stvarnost prve polovice 19. stoljeća. Poimanje slobode, jednakopravnosti, bratstva, građanstva, suvereniteta, parlamentarizma, općenitog napretka (primarno znanstvenog i tehnološkog) pretočene su u političku doktrinu liberalne demokracije i u ekonomski sistem kapitalizma, predvođenih novom društvenom klasom buržoazije.

Koncept kozmopolitizma postao je također dijelom ove nove doktrine, i iako se nikad nije eksplicitno naglašavao, moguće ga je čitati i iz mišljenja i iz političkog djelovanja te epohe. Proces nastajanja novog društveno-političkog sistema odvijao se paralelno sa procesom stvaranja mladih nacija-država, nastalih iz potrebe za slobodom i neovisnošću od velikih imperija.

Novi tip globalnog društva, nacija-država, zahvatio je najprije prostor zapadne Evrope.⁶⁵

Britanski filolog, filozof i sociolog, Anthony D. Smith⁶⁶ u knjizi *Nacionalni identitet*, iz 1991. godine opisuje period ranog 19. stoljeća kada se, prema njemu, javlja nacionalizam, nova ideologija⁶⁷ koja „od Francuske revolucije“ postavlja ideju nacije na pijedestal dovodeći „u pitanje cjelokupnu ideju o jednom čovečanstvu, o svetskoj zajednici i njenom moralnom jedinstvu (...) i koja neminovno protivstavlja jednu kulturnu zajednicu drugoj i jedino može, s obzirom na puku brojnost i raznovrsnost kulturnih razlika, odvući čovečanstvo u političku Harbidu“ (Smith, 1998: 35).⁶⁸ Kako su revolucije bile kolijevke i liberalno-demokratskih ideja, kao i onih nacionalnih i nacionalističkih, u paragrafima koji slijede pokušat će se razumjeti što se unutar ova dva diskursa dogodilo s izvornom idejom kozmopolitizma? Da li je ideja kozmopolitizma, koja se u 19. stoljeću manifestirala kao ekonomski kozmopolitizam, zajedno sa prosvjetiteljsko-racionalnim postulatima i tekovinama revolucija, zloupotrijebljena u svrhu afirmacije ideologije nacionalizma?

Vjeran Katunarić, hrvatski sociolog i teoretičar nacionalizma, u kontekstu potencijalnih odgovora na postavljena pitanja navodi: „Nacionalna suverenost je, kao načelo, uspostavljena Deklaracijom nezavisnosti američkih kolonista, 1776. te Francuskom revolucijom 1789. godine. Bitno se razlikuje od prethodna dva oblika suverenosti jer se zasniva na demokratskom i svjetskom tumačenju izvora vlasti.

⁶⁵ „Taj tip globalnih društava prevladava u Evropi i u Americi u XIX i na početku XX stoljeća, otkad su se, nakon britanske, američke i osobito - francuske revolucije, razvili parlamentarni organi i običaji u većini zapadnih zemalja, a naročito u Engleskoj, Holandiji, skandinavskim zemljama itd. To je društvo obilježeno pobjedom načela iznijetih u *Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina* godine 1789. i općim pravom glasa, prevagom zakonodavne vlasti nad izvršnom vlašću, najčešće parlamentarizmom (...), odvajanjem države od crkve. Demokratska i svjetovna teritorijalna država ostaje na čelu svih funkcionalnih grupacija (...) Međutim, ona ipak u mnogo manjoj mjeri nego raniji sustav vladavine dominira ekonomskim životom (...) U prvom redu demokratska teritorijalna država najčešće je podređena industrijskoj, finansijskoj i trgovačkoj buržoaziji“ (Gurvitch, 1965: 242-243).

⁶⁶ Vidjeti opširnije Smith, Anthony D. 1998. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek. Ostali poznati radovi ovog autora su: *Teorije nacionalizma* (1971), *Etničko poreklo nacija* (1986), *Nacije i nacionalizam u doba globalizacije* (1995), *Etnosimbolizam i nacionalizam* (2009), i druge.

⁶⁷ „Angažirana spoznaja“, to jest „politička spoznaja“ ili „ideologija“ (Gurvitch, 1965: 244).

⁶⁸ Profesor Esad Zgodić se u knjizi *Kultura i patriotizam* (2011) u drugom poglavlju *Nacionalizam i patriotizam*, također poziva na ovaj Smithov odjeljak.

Ipak, i revolucija i nacionalizam svoja su idealna načela miješala s realnijim i uskogrudnijim interesima. U Francuskoj su ideje slobode i jednakosti, uperene protiv apsolutne vlasti, supostajale s idejom etničkog zazora, resantimana, uperenog protiv stranaca. U vrijeme jakobinske diktature vlast je raspirivala mržnju protiv Prusa, Austrijanaca i svih ne-Francuza koji su bili protiv Republike, pa i francuskih građana koji nisu govorili francuski (...) Epoha demokracije ipak je dobila francusko ime, što je najviše iskoristio Napoleon Bonaparte u svom vojnom pohodu na Europu (Mann, 1993: 272)“ (u Katunarić, 2003).

Može se pretpostaviti da izvorni antički kozmopolitizam kao težnja ka istinski ujedinjenom čovječanstvu (svjetskoj zajednici), u tom povijesnom trenutku nije odgovarao ambicijama mladih nacija-država i njihovim nacionalizmima da se konsolidiraju i ustroje kao suverene. Posebno što se ovaj izuzetno „kompleksan proces“ stasavanja nacija i nacionalizama (Smith, 1998) javio, među ostalim, i kao reakcija na postojanje starih velikih carstava (Katunarić, 2003). No za razliku od širih okvira tih uvjetno rečeno kozmopolitskih imperija koje su na osnovi svoje prostornosti podrazumijevale različitost etnija, kultura i vjere (posebno se misli na Otomansko carstvo⁶⁹), nacionalizam novouspostavljenih liberalno-demokratskih država paradoksalno se udaljavao od kozmopolitizma insistirajući na esencijalističko-partikularnim principima i veličanju vlastite nacije, etnije, kulture i vjere.⁷⁰

Da bi se bolje razumjelo o čemu je riječ, potrebno je ipak prvo napraviti kratki osvrt na pozitivne aspekte realizacije revolucionarnih ideja.

⁶⁹ Otomanska imperija je nudila visok nivo kozmopolitizma, dok su evropske imperije nudile manje tolerantne verzije kozmopolitizma (Calhoun Craig u Archibugi Daniele ed., 2003: 89).

⁷⁰ Vrste nacionalizma poznate u teoriji su: liberalni, konzervativni, ekspanzionistički, šovinistički, nacifašistički pannacionalizam, antikolonijalni i postkolonijalni nacionalizmi. Profesor Esad Zgodić pominje ovu podjelu pozivajući se na Andrewa Heywooda i kaže: „Teorijski i politički govor o podvojenosti, odnosno multiverzičnosti i pluralnosti historijskih nacionalizama producira ili za sobom povlači kontroverze u njegovim tumačenjima (...) Budući da u historijskim praksama nacionalizam ne figurira kao čisti pozitivni nacionalizam to se vrše razvrstavanja i, onda, prave ili konstruiraju tipologije nacionalizma“ (Zgodić, 2011: 87-88).

Trijumf nove mlade društvene klase građanstva, trijumf novog političkog sistema liberalizma zasnovanog na individualizmu, kao i uspon ekonomskog sistema kapitalizma, rezultat su u povijesti nezapamćenog tehnološkog razvoja, unaprjeđenja prirodnih (egzaktnih) nauka, razvoja mladih društvenih znanosti poput sociologije, potom unaprjeđenja robne proizvodnje i razmjene dobara i ideja. Tehnički i ekonomski obrasci postali su dominantni, a novost je bila i velika pažnja usmjerena na educiranje građanstva. Svi ovi elementi općeg razvoja doprinijeli su povezivanju društava, kultura i država i otpočeli nezaustavljive procese integracije svijeta, najprije ekonomske⁷¹, a potom i političke i kulturalne.

Industrijsko društvo zasnovano na vrijednostima novca i kapitala postalo je zajednički imenitelj, tržište se kretalo ka tome da postane ujedinjeno i svjetsko. U tom smislu Fiamengo argumentira da je izoliranost nacija, kako malih, tako i velikih, postala nemoguća „u ovakvim uslovima razvitka proizvodnje, podjele rada, razmjene i saobraćaja (...) Sve nacije su postale jednostavno dijelovi jedne velike cjeline – čovječanstva. Stvorena je stvarna materijalna pretpostavka za ubrzanje kosmopolitskog načina života, za ujedinjavanje svijeta i integraciju čovječanstva“ (Fiamengo, 1959: 58). Unutar ovakve perspektive, ideja kozmopolitizma uklapala se, i teorijski i praktično, u novu sliku napretka i integracije i oblikovala se u nešto što će se nazvati ekonomski kozmopolitizam.

Treba istaći da se modeli političke ekonomije i ekonomskog kozmopolitizma građanske klase primarno vežu za Englesku 18. i 19. stoljeća, zemlju prve industrijske revolucije, kapitalističkog sistema

⁷¹ Savremeni teoretičari bave se fenomenom ekonomske integracije – globalizacije 19. stoljeća. Vrlo zanimljiv i iscrpan pregled ovog fenomena u radu *Globalization, 1870-1914* (iz oblasti ekonomske historije) pružili su autori Guillaume Daudin, Matthias Morys, i Kevin H. O'Rourke (2008). Interesantne činjenice o odnosu nacionalnih ekonomija naspram sistema liberalizma i fenomena integracije svijeta tog razdoblja pruža i rad Erica Helleinera koji nosi naslov *Economic Nationalism as a Challenge to Economic Liberalism? Lessons from the 19th Century* (2002). Robert O. Keohane, i Joseph S. Nye Jr. u članku *Globalization: What's New? What's not? (And So What?)* (2001) pišu da se može reći da je ekonomska globalizacija značajno obilježila period između 1850. i 1914. godine manifestirajući se primarno kroz imperijalizam, pojačanu trgovinu i protok kapitala između politički neovisnih država.

proizvodnje i parlamentarizma. Tog stajališta je i britanski teoretičar Adrian Hastings koji u djelu *Gradnja nacionaliteta*, piše da je Engleska također bila „prototip i za naciju i za naciju državu u najpunijem smislu (...) i očigledno prednjačila u svim ostalim aspektima tog razvoja kao što su uspostavljanje snažne centralizirane države, parlamentarne vlade – izborne i predstavničke, rano ukidanje kmetstva, ograničavanje kraljevske vlasti, pojava utjecajnog glavnog grada, stvaranje političkih stranaka, ukidanje ropstva, nastanak industrijskog društva i utjecajnog tiska“ (Hastings, 2003: 16-18).

Ekonomski kozmopolitizam se u prvim desetljećima 19. stoljeća razvijao na način uspona industrijskog društva (pozitivističko-industrijski stadij kako ga naziva Fiamengo) i u toj svojoj prvotnoj manifestaciji odgovarao je novonastalom fenomenu integracije svijeta, približavanja i povezivanja putem modernizacije komunikacija i saobraćaja. No, ubrzo je taj vid izvornog, pozitivnog, humanističkog, razvojnog ekonomskog kozmopolitizma poprimio lice novog pseudokozmopolitizma koji se u literaturi, primarno marksističke orijentacije, veže za nacionalizam velikih nacija, imperijalističku buržoaziju i to posebice u fazi kasnijeg monopolnog i financijskog kapitalizma (Fiamengo, 1959: 50-70). Tako je ekonomski kozmopolitizam instrumentaliziran i postao je sredstvo za izgradnju nacije i ideologije nacionalizma u najrazvijenijem državama Evrope. Ova ambivalentnost imanentna ekonomskom kozmopolitizmu, humanistička s jedne strane, a eksploatatorsko-hegemonijalna sa druge, obilježila je ne samo 19. stoljeće i modernu, već i postmodernu u vidu neoliberalne ideologije, kako ekonomske tako i kulturalne i političke, o čemu pišu el-Ojeili i Hayden u sjajnoj knjizi *Critical Theories of Globalization (Kritičke teorije globalizacije)*.

Liberalno-građanski sistem, u biti zasnovan na kozmopolitskim principima (slobode, individualizma, jednakosti naroda, nacija i kultura, trajnog mira i prosperiteta), inicirao je proces integracije svijeta, najprije ekonomske (tendencija ekonomije i tržišta svjetskog karaktera) što je kasnije pokrenulo političku i kulturalnu integraciju koja je obećavala kreiranje općečovječanske kulture. Međutim, s vremenom, kozmopolitska uloga buržoazije se preobrazila, i novorazvijeni kapitalistički sistem je poprimio imperijalne tendencije, pretvarajući ideju ekonomskog kozmpolitizma u njegovu antitezu. Pseudokozmopolitizam je proizvela ta ista „pozitivistička, liberalno-pragmatistička praksa kapitalističke proizvodnje i građanske klase“ (Fiamengo, 1959: 56) eksploatacijom, podčinjavanjem, produblivanjem jaza među klasama, nacijama i državama, nacionalizmom, šovinizmom i na kraju kolonizacijom, a sve u cilju uspostavljanja ekonomske i kulturalne dominacije velikih naroda nad malim narodima, koji su pokoravani, iskorištavani ili uništavani.

To sjajno objašnjava Anthony Smith koji kaže: „Nacija se, u stvari, oslanja na elemente drugih vrsta kolektivnih identiteta, čime se objašnjavaju ne samo mogućnosti kombinovanja nacionalnog identiteta s tim drugim tipovima identiteta – klasnim, verskim ili etničkim – nego kameleonske permutacije nacionalizma, kao ideologije, s drugim ideologijama, poput liberalizma, fašizma i komunizma“ (Smith, 1998: 30). Može se zaključiti da je liberalno-građanski sistem zasnovan na kapitalu u 19. stoljeću pod krinkom ekonomskog kozmopolitizma, polučio dvije suprotne tendencije, ujedinjavanja ali i razjedinjavanja svijeta, integracije i diferencijacije, generirajući antagonizme i militarizme u svijetu.

I Ante Fiamengo piše da u spomenutoj epohi fenomen slobodne trgovine kreira dvije dijametralno suprotne tendencije: „tendenciju razbijanja uskolokalnih i nacionalnih granica, te

povezivanja individua i nacionalnosti raznih kontinenata, rasa i staleža, ali i svojevrsnu dehumanizaciju i pooštavanje suprotnosti među društvenim grupama i narodima svijeta“ (Fiamengo, 1959: 55). Upravo taj paradoks, ta tanka linija između dvije potpuno suprotstavljene varijacije, ali i posljedice kozmopolitizma i kozmopolitizacije, je motivom i predmetom istraživanja ove doktorske disertacije.

Drugi, radikalniji oblik ekonomskog kozmopolitizma liberalno-građanske orijentacije se u literaturi naziva imperijalistički kozmopolitizam. Problem i konfuzija je u tome što ga je tadašnja ljevica izjednačavala sa prvom opisanom varijacijom ekonomskog kozmopolitizma koji je u suštini imao tendenciju da bude integracijski, univerzalan i progresivan.⁷² Naime, kritika koju su artikulirali nastavljači Marxove misli, unutar koncepcija svjetske države, svjetske vlade, supranacionalne države, svjetskog građanstva ili svjetske kulture, vidjeli su isključivo imperijalističke, hegemonijalne, kolonijalističke i eksploatatorske tendencije, postavljajući pitanje u kolikoj mjeri, i da li uopće, ove kategorije sadrže izvorne kozmopolitske elemente.⁷³

Potreba buržoazije da uvećava vlastitu moć i dominaciju, produbljujući podjele među klasama, proizvela je, među ostalim, i antitezu kozmopolitizma, te ideje napretka i integracije pretvorila u hegemonijalni projekat koji je izazvao procese suprotne integraciji – raslojavanje, udaljavanje i diferencijaciju.

⁷² „Dvije su, i u svojoj osnovi, protivriječne komponente na kojima se zasnivaju ove koncepcije: na kosmopolitskom karakteru savremene kapitalističke proizvodnje i potrošnje, koji je nužno uslovio otpočinjanje procesa lomljenja nacionalnih pregrada i prerastanja nacionalnih državnih organizacija i same nacije kao određene historijske kategorije, i drugo, na imperativnoj potrebi vladajuće klase da proces integracije, koji nužno proizilazi iz same materijalne osnove života društva, usmjeri u pravcu održavanja klasnog društva, a time i hegemonističkog položaja buržoazije. Druga komponenta djeluje u pravcu negiranja prve, otežava sam proces integracije društva i nužno daje kosmopolitskoj tendenciji klasno-eksploatatorski hegemonistički karakter. Marksistička kritika je ove dvije različite varijante kozmopolitizma najčešće izjednačavala“ (Fiamengo, 1959: 60).

⁷³ Ova tendencija nastavljača Marxove misli je u kontekstu suprotstavljanja proleterskog-internacionalizma takozvanom imperijalističkom kozmopolitizmu.

Naravno, buržoazija nije nikada eksplicitno priznavala te tendencije nego je upravo hipokrizijski koristila ekonomski kozmopolitizam kao ideološku podlogu (masku) za realizaciju svojih ciljeva. Koncepti svjetske vlade, svjetske države ili republike pretvorili su se u svjetski despotizam. Zanimljivo, do iste ove prepreke, dvosmislenosti unutar samog koncepta, ali i filozofije kozmopolitizma, došao je Immanuel Kant zamišljajući svjetsku zajednicu i vječni mir, a na što se detaljno upozorilo u prethodnim dijelovima.

Ono što dodatno komplicira razumijevanje ovog razdoblja i značaja koncepta ekonomskog kozmopolitizma i kozmopolitizma općenito je stajalište marksista⁷⁴ 20. stoljeća, da je imperijalizam zapadno-demokratskih zemalja ili velikih nacija⁷⁵ koje su se širile zahvaljujući ekonomskoj moći zasnovanoj na kapitalu, kreirao nihilistički odnos prema ideji nacije kao historijskoj kategoriji⁷⁶, koja je, zahvaljujući novim tendencijama ka globalitetu, riskirala da bude postupno prevladana. Slabost ove teze može se lako argumentirati. Naime, pod krinkom negacije nacija, ekonomski kozmopolitizam je implicirao tendenciju veličanja velikih i moćnih nacija u odnosu na one male.

Opet, hegemonijalna politika dominacije uzrokovala je jačanje malih nacionalizama i šovinizama kao vid otpora, što je narušavalo (onemogućavalo) stvaranje svjetske zajednice i realizaciju kozmopolitiskih nastojanja. U korištenoj literaturi nailazi se na dva različita principa tumačenja univerzalnosti i kozmopolitizma, i to: federalistički – jednako poštivanje nacionalnih

⁷⁴ Ovdje se specifično misli na teoriju nacije Josifa Staljina.

⁷⁵ Ako se govori o imperijalizmu ili kolonijalizmu zapadnih nacija nezaobilazno je konsultirati radove Edwarda W. Saïda koji, na primjer, u knjizi *Kultura i imperijalizam* vrlo precizno definira ove termine, pa pod imperijalizmom „označava praksu, teoriju i stav dominantnog metropolskog centra koji vlada udaljenim teritorijama“, dok je kolonijalizam posljedica imperijalizma, to jest „stvaranje naseobina na udaljenoj teritoriji“ (Saïd, 2002: 49).

⁷⁶ „Naša ranija analiza kozmopolitizma epohe Prosvjetiteljstva pokazala je da je ideja nacionalnog nihilizma, kao i nacionalnog šovinizma bila njoj tuđa. Tek će zrela faza kapitalizma, paralelno sa zaoštavanjem klasnih suprotnosti i borbe klasa, prouzrokovati dublji nacionalni antagonizam, a time i dehumanizaciju ideje kozmopolitizma u negativno-hegemonističku varijantu, koja će nacionalnu širokogrudnost pretvoriti, s jedne strane u nihilizam, a, s druge, u šovinizam“ (Fiamengo, 1959).

individualnosti; i unitaristički – ostvarenje trajnog mira i odgoja u duhu svjetskog građanstva. Immanuel Kant je propagirao drugi da bi se kompromisno vratio prvom principu svjetske zajednice nacija. Povijesno gledano, ipak se može zaključiti da su se ideje univerzalizma i kozmopolitizma epohe koju obrađujemo, desile putem despotizma i prisilne homogenizacije.

Nadalje, marksisti su (preciznije rečeno sovjetski kritičari) imperijalističku buržoaziju okrivili za nihilistički odnos⁷⁷ prema pitanjima države (svjetske države) i nacionalne kulture, kao i za promociju homogenizirane općečovječanske kulture „ali su pri tome zapali u grešku smatrajući da linija negiranja nacije, jačanja šovinizma i proglašavanja za svjetsku naciju svoje vladajuće nacije proizilazi iz suštine kozmopolitizma, dok, naprotiv, ta svojstva proizilaze baš iz negiranja humanističkog jezgra kozmopolitizma“ (Fiamengo, 1959: 68). Na isti način je i nacionalna kultura kao žrtva ambicija buržoazije da postane dominantnom općečovječanskom kulturom na tom putu izgubila kozmopolitike elemente, što su ispravno primijetili lijevo orijentirani kritičari. Ono što se da zaključiti iz različitih interpretacija i kritika jeste da se ovi kompleksni dijalektički odnosi nacija, država i nacionalnih kultura nisu bavili pitanjem socijalnih antagonizama nastalim iz novonastale podjele društvenog rada i diferenciranja društvenih klasa na vladajuće i podčinjene, te da su zanemarivali činjenicu multipliciranja radničke klase.

Umjesto zaključka ovog potpoglavlja, a da bi se bolje razumjele proturječnosti ekonomskog kozmopolitizma o kojima je bilo riječi, kao i rastući značaj uloge proletarijata, potrebno je koristiti i postmodernu teoriju svjetskog sistema.

⁷⁷ „U više ili manje izraženom vidu svi napisi u Sovjetskom Savezu koji tretiraju ovaj problem pridaju kozmopolitizmu kao imanentna svojstva: negiranje nacije i nacionalne kulture, s jedne strane, te nacionalni šovinizam, s druge. Kosmopolitizam je reakcionarna ideologija koja propovijeda odricanje od nacionalnih tradicija (...) od osjećanja nacionalnog dostojanstva i nacionalne gordosti. Kosmopolitizam propovijeda nihilistički odnos čovjeka prema svojoj nacionalnosti, njenoj prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Zvučnim frazama o jedinstvu općečovječanskih interesa, o „svjetskoj kulturi“ ... kozmopolitizam markira ili imperijalistički velikodržavni šovinizam u odnosu prema drugim nacijama, ili nihilizam u odnosu prema svojoj naciji, izdajstvo njenih nacionalnih interesa“ stoji u uvodnom članku Voprosy filosofii za 1948. godinu (Fiamengo, 1959: 132).

Autori el-Ojeili i Hayden, referirajući se na Immanuela Wallersteina⁷⁸, pišu da je Francuska revolucija kao središnji promotor globalnih vrijednosti demokracije i slobode, najprije inspirirala dvije ključne ideje globalne društvene stvarnosti, i to: ideju društvene i političke promjene koja je prirodna i neograničena, i ideju suvereniteta čiji nositelj je narod (el-Ojeili i Hayden, 2006: 26). Dodatno, referirajući se osim na Wallerstiena, el-Ojeili i Hayden na osnovu dva djela Erica Hobsbawma⁷⁹, *The Age of Capital* i *The Age of Empire (Era kapitala i Era Imperija)* pišu da se od 30tih godina 19. stoljeća, posebno u Britaniji kao industrijski najrazvijenijoj zemlji, javio fenomen političke mobilizacije radničke klase koja je radila i živjela u vrlo lošim uvjetima. Produbljivanje ekonomske krize prouzrokovalo je rasprostranjenu političku mobilizaciju u obliku radničkih sindikata i organizacija, eskalirajući u prve socijalne revolucije moderne ere, 1848. godine (el-Ojeili i Hayden, 2006: 26).

Radikalna podjela društvenog rada prouzrokovala je nestabilnost hijerarhije i vodila ka klasnim sukobima i klasnim borbama. Kako se proletrska klasa omasovljavala i jačala, kako su se ekonomske krize produbljivale, velike sile sada već da bi održale svoj ekonomski primat i moć, okrenule su se kolonijalnoj ekspanziji i imperijalističkim ratovima, što je eskaliralo sukobom globalnih razmjera 1914. godine. Uspon i osnaživanje proletrske klase unutar zapadnih nacionalnih društava, za posljedicu je imalo imperijalizam njihove buržoazije.

⁷⁸ Immanuel Maurice Wallerstein (rođen 1930. godine) je američki sociolog, historičar društvenih znanosti. Neka od njegovih najpoznatiji djela su: *Uvod u analizu svjetskog sistema* (2005), *Evropski univerzalizam – retorika moći* (2007). Za svjetski-sistem piše da su svjetska privreda, svjetska imperija i svjetski-sistem usko povezani. „Svjetski sistem nije sistem svijeta, već sistem koji je svijet i koji može biti, i najčešće je bio, lociran u oblasti koja je manja negoli čitava planeta. (...) Analiza svjetskog sistema tvrdi da su, do sada, postojale samo dvije vrste svjetskog sistema: svjetske privrede i svjetske imperije. Svjetske imperije (kao što su Rimsko Carstvo ili Han Kina) su velike birokratske strukture sa jednim političkim centrom i osovinskom podjelom rada, ali sa nekoliko kultura. Svjetsku privredu predstavlja velika osovinska podjela rada sa nekoliko centara i nekoliko kultura. U engleskom, crtica je nužna da bi se označili ovi sistemi. 'Svjetski sistem', bez crtice, sugerše da je u istoriji svijeta postojao samo jedan svjetski-sistem. 'Svjetska privreda', bez crtice, je koncept koji većina ekonomista koristi da opiše trgovinske odnose među državama, a ne integrisani proizvodni sistem“ (Wallerstien, 2005: 155-156).

⁷⁹ Eric J. Hobsbawm (1917. godine) je britanski povjesničar marksističke orijentacije koji se bavio usponom industrijskog društva, kapitalizma, nacionalizma, imperija i socijalizma. Najpoznatija je njegova trilogija: *The Age of Revolution, 1789-1848; The Age of Capital, 1848-1875; The Age of Empire 1875-1914*. Potom, bitno je pomenuti *The Age of Extremes, 1914-1991*.

Tako se ekonomska moć (ekonomski kozmopolitizam) pretvarala u imperijalnu moć (imperijalni kozmopolitizam), a Evropski ratovi su (mirom iz Beča 1815. godine koji je donio relativni mir u Evropi) prerasli u kolonijalne ratove van Evrope (el-Ojeili i Hayden, 2006: 21-22).

Era imperijalizma prema Hobsbawmu uslijedila je nakon ere kapitala i predstavljala je period širenja sekularnih ideologija, posebno onih nacionalizma i socijalizma. Ovi univerzalni modeli – ideologije, primile su se na Zapadu i proširile na ostatak svijeta što je rezultiralo socijalnim i nacionalnim pobunama, ali sada na periferijama svijeta koje su bile pod dominacijom Evrope, u „Indiji 1857-58 i Alžiru 1871 ...“ (prema Wallerstein, u el-Ojeili i Hayden, 2006: 27). Osnovna argumentacija teorije svjetskog-sistema je da povezanost svijeta nije nešto što se pojavilo kao društveni fenomen iznenada i odjednom u posljednjim savremenim desetljećima.

Procesi globalizacije vidljivi su upravo u opisanom periodu uspona evropskih sila, u razdoblju javljanja, a zatim permutacija ideje ekonomskog kozmopolitizma. U tom smislu el-Ojeili i Hayden smatraju da je korisno pratiti narativ teoretičara svjetskog-sistema Immanuela Wallersteina čija analiza, zasnovana na marksizmu, doprinosi da se globalitet koji je u fokusu (uzimajući svjetski-sistem, radije nego onaj nacionalnih država, uzima kao polazište analize) i da je razvoj globalizacije vezan za razvoj kapitalizma.⁸⁰

⁸⁰ U poglavlju *What Globalization is not (Šta globalizacija nije)*, u knjizi *Globalization – The Key Concepts (Globalizacija – ključni koncepti)*, Norvežanin, Thomas Hylland Eriksen također govori o zabludi u mišljenju da je proces globalizacije historijski recentan i da počinje tek u osamdesetim godinama 20. stoljeća. Eriksen također koristi pojam svjetski-sistem za koji smatra da je postojao i u dalekoj prošlosti (na primjer Imperij Asteka). Prema njemu ljudi su bili dijelom velikih interkontinentalnih ekonomskih i političkih sistema, poput rimskog imperija. Ono što je po njemu novo u savremenom fenomenu globalizacije kao masovnom fenomenu je samo svijest o međusobnoj povezanosti (Eriksen, 2007).

Od XVI stoljeća, imperativ konstantne akumulacije kapitala je generirao potrebu za konstantnom tehnološkom promjenom, konstantnom ekspanzijom granica – geografskih⁸¹, psiholoških, intelektualnih i znanstvenih. Za teoretičare svjetskog-sistema, svjetska ekonomija je bila inicirana portugalskim i španjolskim putovanjima, otkrićima i osvajanjima, da bi se nakon toga svjetski sistem proširio preko nizozemske, britanske⁸² i američke hegemonije, uspostavljajući pravila vlastite igre u međudržavnom sistemu i dominaciju svjetskom ekonomijom – proizvodnjom, trgovinom i finansijama (u el-Ojeili i Hayden, 2006: 18-19).

⁸¹ „Trebalo primetiti da su 1800. godine zapadne sile polagale pravo na 55 odsto zemljine površine dok su u stvarnosti držale negde oko 35 posto, i da su sa 1878. godinom došle do 67 posto, što će reći da se stopa rasta kretala i do 285.000 kvadratnih kilometara godišnje. Do 1914. godišnja stopa se popela do zapanjujućih 800.000 kvadratnih kilometara, a samo je Evropa, sa svojim kolonijama, protektoratima, dominionima i pridruženim državama pokrivala sveukupno 85 posto planete. Nikad u istoriji neka grupa kolonija nije bila tako velika, nijedna nije bila pod tako potpunom dominacijom i nijedna nije bila toliko slabija od svoje zapadne prestonice. A krajnji ishod, kako reče Vilijem Meknil u *Potrazi za moći*, bilo je 'ujedinjenje sveta u jedinstvenu međuzavisnu celinu kao nikad do tada' (Said, 2002: 47).

⁸² Edward Said u knjizi *Kultura i imperije* piše: „Primat britanske i francuske imperije nikako ne zasenjuje izuzetnu ekspanziju Španije, Portugalije, Holandije, Belgije, Nemačke, Italije i, na jedan drugačiji način, Rusije i Sjedinjenih Država. Rusija je, doduše, zadobila svoje imperijalne teritorije najviše putem prisvajanja susednih zemalja. Za razliku od Britanije i Francuske, koje su do drugih kontinenata preskakale hiljade i hiljade milja preko svojih granica, Rusija je gutala sve zemlje i ljude uz svoje granice, što je čitav proces usmeravalo sve dalje ka istoku i jugu. Ali u slučaju Britanije i Francuske, sama ta udaljenost primamljivih teritorija izazvala je projekciju dalekosežnih interesovanja (...) Za ekspanziju zapadnih imperija očigledno su od velikog značaja bile zarada i nada u još veću zaradu, o čemu već stolicima jasno svedoče draži začina, šećera, roblja, gume, pamuka, opijuma, lima, zlata i srebra. Važnu ulogu odigrali su i tromost, ulaganja u već pokrenuto preduzeće, tradicija i tržišne ili institucionalne sile koje su održavale ova preduzeća. Ali imperijalizam i kolonijalizam su nešto više od toga, jer su izazivali neku vrstu obaveze iznad gole zarade, obaveze prema stalnom kruženju koje je, s jedne strane, omogućilo pristojnim ljudima da prihvate činjenicu da daleke teritorije i njihove ljude *treba* pokoriti, dok je, s druge strane, stalno obnovljalo energiju metropole, tako da su ovi pristojni ljudi bili kadri da posmatraju *imperium* kao trajnu, gotovo metafizičku odgovornost prema gospodarenju potlačenim, inferiranim i manje razvijenim narodima“ (Said, 2002: 51-52). Također, o britanskom imperijalizmu vidjeti opširnije knjigu Johnson, Robert. 2003. *British Imperialism*. New York: Palgrave Macmillan.

3. NOVI KOZMOPOLITIZAM

3.1. Ka Sociologiji kozmopolitizma

Veliki doprinos reafirmiranju koncepta kozmopolitizma u savremenom diskursu dao je njemački sociolog Ulrich Beck.⁸³ U saradnji sa britanskim sociologom Anthonyjem Giddensom 80tih godina kreirao je pojam „rizično društvo“. Zahvaljujući Beckovom naučnom doprinosu u sociološki vokabular ušla su nova značenja poput „prva moderna“, „druga moderna“, „refleksivna moderna“, „metodološki nacionalizam“, „metodološki kozmopolitizam“, „kozmpolitizacija“, „kozmpolitski pogled“, itd. Jedan je od prvih teoretičara koji je antičku ideju kozmopolitizma premjestio u područje sociologije, kako teorijske tako i praktične. Vlastiti teorijski okvir novog kozmopolitizma autor testira na studiji slučaja Evropske unije, stavljajući ga u kontekst programa njene federalizacije. Ono što se čini najbitnije je da su Beckovi radovi o globalizaciji, savremenim rizicima i prijetnjama, zaštiti okoliša, kozmpolitskoj Evropi, izvorišta za novu disciplinu Sociologije kozmpolitizma. Ono čime bi se ova disciplina trebala baviti su sociološke teme o globalnoj društvenoj odgovornosti, solidarnosti, otvorenosti, povezanosti, mobilnosti, komunikacijama, fluidnosti, identitetu, dijaspori, hibridnosti, kozmpolitskim gradovima ili megapolisima, itd. (Rovisco i Nowicka, 2011). Istraživanje kozmpolitizma unutar sociologije usko je povezano sa istraživanjima procesa globalizacije koja može biti ekonomska, politička, kulturalna integracija svijeta. Također srodni pojmovi u odnosu na koje se ovaj fenomen proučava su pitanja internacionalizma, transnacionalizma, mondijalizacije, univerzalizma, svjetskog društva i slično.

⁸³ Ulrich Beck (1944. – 2105.g.) predavao je na Univerzitetu Ludwig-Maximilian u Minhenu. Bio je i profesor na Univerzitetu Minhen i na Londonskoj školi ekonomije. Beck je jedan od najznačajnijih evropskih, ali i svjetskih sociologa današnjice. 2010. godine Beck se priključuje inicijativi nazvanoj *Spinelli Group* u Evropskom parlamentu koja se zalaže za dalju federalizaciju Evropske unije. Njegova istraživačka nastojanja odnose se na savremeno društvo. Neka od njegovih brojnih poznatih djela su: 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage; 1995. *Ecological Politics in an Age of Risk*. Cambridge: Polity Press; 1998. *Democracy without Enemies*. Cambridge: Polity Press; 1998. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press; 1999. *What Is Globalization?* Cambridge: Polity Press; 2000. *The Brave New World of Work*. Cambridge: Cambridge University Press; 2005. *Power in the Global Age*. Cambridge: Polity Press. 2006. *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press; 2009. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press; 2013. *German Europe*. Cambridge: Polity Press. Potom u saradnji sa Edgarom Grandeom, 2007. *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity Press; i brojna druga djela.

U sociološkoj studiji pod naslovom *The Sociology of Cosmopolitanism – Globalization, Identity, Culture and Government* (Sociologija kozmopolitizma – globalizacija, identitet, kultura i vladavina), grupa australskih autora također zagovara osnivanje nove discipline Sociologije kozmopolitizma. Oni naglašavaju značaj njegove „društvene uloge“ koja je često u sjeni i zanemarena u odnosu na etičko i političko tumačenje. Prema Kendalu, Woodwardu i Skrbisu, kozmopolitizam u sociologiji predstavlja „bihevioralni repertoar“ koji se može javiti samo unutar određenih materijalnih uvjeta. On je nešto kao Bourdieuv⁸⁴ „habitus“, skup navika tijela i uma datih i aktiviranih unutar određenih društveno-kulturalnih okvira, a ne puka individualna moralnost ili institucionalno-politički projekat. Preciznije za Bourdieua „habitus“ označava „sistem društveno strukturisanih i društveno strukturirajućih dispozicija, odnosno princip preko kojeg objektivne društvene strukture djeluju na spoznajne strukture društvenih aktera i na njihovu praksu. Kako će pojedinac poimati svet i kako će se ponašati u njemu zavisi od njegovog položaja u društvenom prostoru, odnosno habitusa koji mu je svojstven. Habitus je neraskidivo vezan za pojedinca, imanentan mu je, iako nije urođen već stečen, i određuje ga kao društveno biće; u tom smislu on je 'odelo koje čini čoveka'. Međutim, kao strukturalna kategorija, on je nezavisan od njegove svesti i volje i deluje kao svojevrsan unutrašnji zakon preko kojeg se neprestano sprovodi zakon spoljnih nužnosti“ (Pogovor u Bourdieu, 1999: 246).

⁸⁴ Pierre Bourdieu (1930.-2002.g.) jedan je od najznačajnijih i najutjecajnijih francuskih sociologa 20. stoljeća. Nakon završenog studija filozofije na *École normale supérieure* u Parizu, predavao je na Filozofskom fakultetu u Alžiru, kasnije u Parizu i Lilleu. Od 1981. godine, Bourdieu je redovni profesor sociologije na *Collège de France*. Značajan utjecaj na Bourdijeovo stvaralaštvo imali su: Gaston Bachelard, Emile Durkheim, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Blaise Pascal, Ferdinand de Saussure, Karl Marx, Max Weber, i drugi. Bourdieu zastupa znanstveni interdisciplinarni pristup, kombinirajući filozofiju, teoriju književnosti, teoriju medija, povijest umjetnosti, sociologiju i antropologiju. Neka od njegovih najznačajnijih djela su: *La Distinction*, 1979. (*Fine razlike*), *Le sens pratique*, 1980. (*Logika prakse*), *Questions de sociologie*, 1980. (*Pitanja sociologije*), *The Field of Cultural Production - Essays on Art and Literature*, 1993. (*Područje proizvodnje kulture – Eseji o umjetnosti i književnosti*), i mnoga druga djela. Trenutno je jedan od ključnih evropskih autora za disciplinu Sociologije svakodnevnice. Poznat je po konceptima kulturalni, društveni i simbolički kapital, habitus, illusio, simboličko nasilje, itd. Bourdieu insistira na povezivanju teorijskog sa praktičnim djelovanjem i promovira politički aktivizam akademskog svijeta. Njegove oštre kritike procesa globalizacije, neoliberalnog diskursa, diktature svjetskog tržišta, nepravedne proizvodnje i redistribucije kulturalnih dobara koji dominiraju današnjim društvom, pritom ga narušavajući, bitne su reference za savremena istraživanja svijeta i društva.

Ono što je u sociologiji habitus, to je i kozmopolitizam, proizvod društvene historije koji pretpostavlja materijalnu kulturu, određeni društveni kontekst, unutar kojeg je oživljen (poput antičk0-grčkog period, perioda prosvjetiteljstva ili savremenog konteksta). Prema trojici australskih sociologa, kozmopolitizam je nemoguć kao čisto moralni manifest individualne volje (Kendal, Woodward, Skrbis, 2009: 1-12). On je mnogo više od toga. Kao princip društvene solidarnosti doprinosi osvještavanju članova zajednice o njihovoj pripadnosti lokalnoj, ali i globalnoj zajednici, promišljanju novih neprestano nastajućih društvenih i kulturalnih odnosa. „On je mogućnost uspostave odnosa i dijaloga sa društvenim grupama koje su nam strane, one koje su do datog momenta predstavljale odvojenog 'Drugog'. Stoga je imperativ sociološke analize kozmopolitizma današnjice zasnovan na etičko-praktičnom odgovoru na društvenu činjenicu globaliteta“ (Kendal, Woodward, Skrbis, 2009: 149).

Zbog potrebe zagovaranja Sociologije kozmopolitizma u narednim paragrafima ću detaljno predstaviti ovu ideju kod Ulricha Becka, referirajući se i na ostale autore koji su u dijalogu sa njegovom teorijom. Naravno, ponuđena teorija ima dosta propusta i gledanja koja su se na žalost unazad par godina sa jačanjem desnog populizma i nacionalizma, te negativnih reakcija na migrantsku krizu u svijetu i u Evropi, pokazala nerealnim. No, ako želimo napredovati ka nekom boljem svijetu moramo njegovati upravo utopije o kojima Ulrich Beck piše. Za njega, društvena stvarnost 21. stoljeća obilježena je „kozmpolitskošću“.

To je moment kada je kozmopolitizam konačno „napustio dvore filozofije i ušao u svijet stvarnosti“ (Beck, 2006: 2), postajući dijelom svakodnevnice, obilježje nove ere koju Beck naziva erom „refleksivne modernosti“, ere u kojoj se nacionalne granice brišu i nanovo pregovaraju. Novi svijet treba i nova polazišta i odrednice

da bi mogao adekvatno odgovoriti na izazove društvene realnosti, što Beck naziva „novi kozmopolitski pristup“. Procesi globalizacije (integracije ekonomije, politike, prava, kulture, unapređenja komunikacija) doveli su do intenziviranog povezivanja svijeta (društava i kultura), ali i do globalnih kriza i rizika koji također kao i svi pozitivni aspekti ovih procesa ne poznaju granice nacija i država (Beck, 2004). Razvoj i utjecaj masovnih medija sa druge strane je zaslužan za nastanak globalne javne sfere i svijesti, globalnih pokreta civilnog društva koji kritički ukazuju na nove izazove i probleme (Beck, 2006a).

Beck smatra da ideja kozmopolitizma danas predstavlja nezaobilazan sociološki fenomen. Istina je da se ona oslanja na filozofsku (antičku misao), kao i na prosvjetiteljsko-kantijansku tradiciju etičko-političkog tumačenja o kojima je u prethodna dva poglavlja bilo riječi. Međutim, novi kozmopolitizam ovdje je isključivo društveni fenomen, predmet sociološko-empirijskog istraživanja.⁸⁵ Ovaj pomak od filozofije kozmopolitizma ka sociologiji kozmopolitizma je otvorio nova pitanja kao na primjer: Šta bi to bio „kozmpolitski pogled“ ili način življenja, djelovanja? Kako doći do „kozmpolitizacije“ društvene svijesti i stvarnosti? Britanac Michael Billig (Billig, 2009) Beckov teorijski napor naziva „metateorija o kozmpolitizmu“. Neosporno je da je ona unatoč svim svojim slabim stranama i argumentacijama, postala značajan i neizostavan dio savremenih društvenih teorija. Može se reći da je Beck idealističko-konstruktivistički pristupio reaktualizaciji i redefiniranju ideje kozmpolitizma kako u sociologiji tako i u primjeni ove ideje u svakodnevnom životu i političkoj praksi. Ovo drugo se pogotovo odnosi na njegovu detaljnu studiju slučaja Evropske unije, i čestog idealiziranja ovog projekta na isti način na koji to čini i Jurgen Habermas (Habermas, 2001).

⁸⁵ Također opširnije vidjeti: Kendall, Gavin, Woodward, Ian, i Skrbis, Zlatko. 2009. *The Sociology of Cosmopolitanism – Globalization, Identity, Culture and Government*. UK: Palgrave Macmillan.

Da bi se napravio korektan uvod u sociološku teoriju kozmopolitizma neizostavno je najprije koncept uporediti sa srodnim pojmovima. To su ideja multikulturalizma ili multikulturalnog građanstva, potom globalizacija, integracija, univerzalizam, internacionalizam, transnacionalizam, pojmovi koji su od 80tih godina 20. stoljeća također prisutni u diskusijama o savremenom društvu. U literaturi se kozmopolitizam često poistovjećuje ili naizmjenično koristi, nekad i pogrešno miješa sa spomenutim srodnim pojmovima. Razlozi preklapanja leže u tome što kozmopolitizam u svom određenju sadrži elemente i vrijednosti i univerzalizma (svijesti o jednakosti ljudskih bića), internacionalizma (međudnosa i saradnje pojedinačnih zajednica, nacija-država), multikulturalizma (uvažavanja raznovrsnosti identiteta – kulturalnih, etničkih, nacionalnih, vjerskih). Dalje, kozmopolitizam zagovara ideju građanina globalnog svijeta, a slijedi i logiku integracijskih procesa i globalizacije (Kendal, Woodward, Skrbis, 2009: 19-22).

3.2. Kozmopolitizam i srodni pojmovi

Za razliku od kozmopolitizma, multikulturalizam se odnosi samo na kolektivne kategorije različitosti, „on se orijentira (manje ili više) u prvom redu na homogene skupine, a u drugom ih redu lokalizira unutar nacionalno-državnog okvira. Multikulturalizam se time udaljava i od individualizma, i od transnacionalizma. To ne vrijedi za kozmopolitizam koji, upravo obrnuto, usmjerava pažnju na to da se, naoko jednoznačne etničke granice i teritorijalne povezanosti i nacionalno i transnacionalno brišu i miješaju – „s tom posljedicom što su u radikalnoj nesigurnosti svijeta svi jednaki, a svatko je drukčiji“ (Beck, 2006a: 28-29). Multikulturalizam je teorijsko i političko djelovanje u odnosu na razlike u društvu, uvažavanje i priznavanje kulturalnih različitosti, teorijski i politički ograničeno unutar zadanog nacionalnog prostora. Multikulturalizam ne ide dalje od kategorija asimilacije i integracije. On ostaje zarobljen u epistemologiji „nacionalnog pogleda“ u „ili/ili“ kategorijama i podložan je esencijalističkim definicijama identiteta, oslanjajući se na kolektivna poimanja različitosti.

Kymlickina liberalna teorija multikulturalnog građanstva i grupnih-diferenciranih prava pokušava da ponudi srednje rješenje između liberalnih egalitarnih viđenja i komunitarnih zahtjeva za priznavanjem. Prigovor Kymlickinoj teoriji se sastoji u tome što se ona pretežno bavi pitanjem etničkih i nacionalnih zajednica, zapostavljajući druge manjinske ili ugrožene skupine (žene, djecu, izbjeglice, itd.). Također, ni blizu ne uspijeva ponuditi adekvatne odgovore po pitanju neliberalnih kultura, zajednica koje ugrožavaju individualna prava članova. Prema Becku, multikulturalizam može ići ruku pod ruku sa „kulturalnim relativizmom“ promovirajući zahtjeve posebnih grupa na vlastitu kulturu i tradiciju.

Problem sa multikulturalizmom je taj što se pojedinci/individue i dalje promatraju kao pripadnici teritorijalno-hijerarhijskih i etničko-političkih jedinica, koje se „iznutra“ angažiraju u dijalogu sa „drugima izvana“ (Beck, 2006: 66-67).⁸⁶ Kozmopolitizam je u potpunosti drugačiji. Zagovara jednakopravan dijalog, dozvoljava i individualna i kolektivna prava i fluidne ili hibridne identitete.

Bosansko-hercegovački filozof i sociolog, Asim Mujkić⁸⁷ svojim tumačenjem kolektivnih prava, najviše se približava kozmopolitskom tumačenju odnosa kolektivnog i individualnog kada piše: „Tamo gdje su ugrožena prava nekoga kolektiva, potrebno ih je zaštititi kako bi se prvobitna (na primjer, nakon etničkog čišćenja, genocida ili institucionalnog rasizma) ili pravedna (pravedna prema obrascima i kriterijima koji važe za razumne obrasce javnog opravdanja stavova) ravnoteža uspostavila. Tamo gdje se razlika pojavila u svojoj oštirini, mjerama zaštite kolektiva, kojega se ta razlika posebno tiče, kojega posebno označuje i čini ga ranjivim u svom isticanju, ona treba da nestane, da se vrati u 'normalu neprimjećivanja'. To je pravi smisao metafore o sljepoći spram razlika, između ostalog i etničkih, a ne njihovo potiranje, kako se obično pripisuje u intelektualnim raspravama onima koji zastupaju ovo liberalno-demokratsko načelo. Ne govorimo o uništenju naših međusobnih grupnih razlika, već o njihovom nepotrebnom „isticanju“ kako bi (p)ostale funkcionalnim karikama u pluralnom, sveobuhvatnom mehanizmu svakodnevlja. Svako drugačije posmatranje koncepcije kolektivnih ljudskih prava, osim u ovom korektivno-afirmativnom smislu, nužno teži onda njihovoj apsolutizaciji, političkoj instrumentalizaciji (kao u bivšoj Jugoslaviji), koja sa svoje strane mora ići na štetu prava, kako drugih kolektiviteta, tako i na štetu individualnih ljudskih prava i sloboda“ (Mujkić, 2010: 175).

⁸⁶ Vidjeti opširnije i: Beck, Ulrich i Grande, Edgar. 2006a. *Kozmopolitska Europa – Društvo i politika u drugoj moderni*.

⁸⁷ Vidjeti opširnije: Mujkić, Asim. 2007. *Mi, građani etnopolisa*.

Kozmopolitizam se definira kao „prednacionalan i postnacionalan pojam o čovječanstvu“ koji je utemeljen na zajedničkim vrijednostima i viziji „brisanja“, prevazilaženja razlika između „nas“ i „Drugih“. Ali ne na način izjednačavanja ili poistovjećivanja. Prema Becku, kozmopolitizam se ne može svesti isključivo na univerzalizam, što je slučaj u pojedinim interpretacijama kozmopolitizma, pogotovo normativno-etičkim tumačenjima. Sa stanovišta sociologije, to bi vodilo homogenizaciji, što često završava na način dominacije većinske kulture nad ostalim manjinskim kulturama, a što je u potpunoj suprotnosti s kozmopolitskim stremljenjima. Sociološko tumačenje predstavlja kozmopolitizam kao mogućnost zajedništva „nas“ sa svim našim atributima i „Drugih“ sa svim njihovim atributima, a kojeg Beck naziva „inkluzivni kozmopolitizam“ (Beck, 2006).

Zahvaljujući globalizacijskim procesima integracija svijeta, unazad četiri decenije svjedočimo promjeni značenja i pregovaranju nacionalnih, lokalnih, etničkih i religijskih identiteta u svijetu. Pitanje identiteta u središtu je savremenih socioloških istraživanja, pa se nezaobilazno promatra i u odnosu na procese kozmopolitizacije društva. Kozmopolitski identitet bi trebao sadržati sve identitete (Kendall, Gavin, Woodward, Ian, i Skrbis, Zlatko, 2009). Za Becka, kozmopolitski identitet unutar kozmopolitskog pogleda predstavlja „inkluzivnu diferencijaciju“ to jest, pomicanje paradigme definiranja identiteta na način isključivanja „ili/ili“, ka paradigmi „uključivanja“ „oba/i“ (Beck u Rovisco i Nowicka, 2011: 29-30).

U kozmopolitskoj viziji granice između društava, država, nacija, etniciteta, kultura, rasa, religija se redefiniraju i prepliću, te se upravo kroz te procese samopotvrđuju. Prema ovome je kozmopolitizam u potpunoj suprotnosti spram komunitarizma koji isključivo ostaje u nacionalnim i etničkim, teritorijalno ograničenim prostorima. Beck, pretpostavlja da je za nastanak kozmopolitske zajednice potrebno

prevladavanje homogene, teritorijalno ograničene, odvojene nacionalne domovine, zatvorenih društava i kultura. Na pitanja i dileme u kojoj mjeri je ovo donekle utopijsko viđenje svjetskog društva zaista ostvarivo, Ulrich Beck podsjeća na primjere u historiji poput prosvjetiteljstva ili klasične njemačke ideologije, kao i na određene ličnosti koje su doprinijele „procesu kozmopolitizacije nacionalnih društava“.⁸⁸ Smith, Tocqueville, Kant, Goethe, Nietzsche, Marx, Simmel, doprinijeli su otvaranju svojih društava promovirajući slobodnu trgovinu, širenje republikanskih ideala, ujedinjavanje proletarijata, itd. Povijest pokazuje da homogena zatvorena nacionalna društva ne mogu predstavljati vrhunac uređenja društva, piše Beck, pozivajući se na klasičare sociologije koji su smatrali da su disolucija malih teritorijalnih zajednica i širenje univerzalnih društvenih i ekonomskih zavisnosti bitni faktori koji diktiraju razvoj svjetskog društva (Beck, 2006: 9-10).

Sociološka analiza kozmopolitizma promovira jednako „postupanja prema kulturalnoj različitosti“. Globalizacijski procesi itekako su promijenili staru sliku svijeta jasno podijeljenu na nacionalne države. Ono što je još značajnije je da su građani nacionalnih država, postali građanima svijeta zahvaljujući razvoju novih tehnologija, te žive „internacionalno u poopćenoj ničijoj zemlji televizije i Interneta“ (Beck, 2004: 9). Oni posjeduju multiidentitete i osjećaju multilojalnost, što ne znači da se trebaju odreći vlastitog identiteta, etničkog, nacionalnog, političkog i drugog. U ovakvom kontekstu, današnje nacionalne države, gdje su pored njih kako Beck kaže u „meta-igri moći“ glavni akteri ujedinjeno svjetsko tržište i globalno civilno društvo, moraju se odreći dijela suvereniteta (povezivanjem u regionalne i šire integracije) kako bi odgovorile novim izazovima i „rizicima“. Na taj način nastaju nove vrste saradnje na nadnacionalnom nivou, generira se nadsuverenitet.

⁸⁸ Pored pojma kozmopolitizam, Beck uvodi pojmove „kozmpolitski pogled“ i „kozmpolitizacija“.

Taj fenomen Beck promatra kao proces prelaska iz „prve nacionalne moderne“ u „drugu kozmopolitsku modernu“, pri čemu se postupno ukida vestfalski sistem međunarodnih odnosa i uvodi „nova politika granica“. Stoga je kozmopolitska moderna je proces beskrajnog prožimanja starih (nacionalnih) i novih (nadracionalnih) stvarnosti (Beck, 2004).

Razliku između kozmopolitizma i internacionalizma Beck je objasnio na način da je internacionalizam pripisao kao obilježje „prve nacionalne moderne“ koja još uvijek nije prešla u „drugu kozmopolitsku modernu“. 20. stoljeće je za ovog sociologa i dalje pretkozmpolitsko stoljeće, obilježeno i reducirano isključivo na međuodnose nacija-država. Osnivanjem međunarodnih institucija u drugoj polovini 20. stoljeća, poput Ujedinjenih naroda, Svjetske trgovinske organizacije, Međunarodnog monetarnog fonda, Svjetske banke, NATO-a, Međunarodnog suda pravde, započelo je putovanje redefiniranja klasičnih međunarodnih odnosa (internationalizma) kakve znamo još od 17. stoljeća. Upravo ova institucionalna nadnacionalna izgradnja postavila je temelje kozmopolitizma, i otvorila put iz prve moderne u drugu modernu. Druga moderna ne ignorira ulogu i moć nacionalnih država i međudržavnih odnosa, Druga moderna podrazumijeva prilagođavanje novoj stvarnosti, redefiniciju dosadašnjeg teritorijalnog poimanja svijeta na način nacionalnih ideologija, kao i otvaranje novih perspektiva i načina promišljanja granica i razlika (Beck, 2004).

U prethodnim paragrafima nekoliko puta je pomenut pojam kozmopolitizacija društva, pa je potrebno objasniti šta Beck pod time misli. Kozmopolitizacija je vezana za početak 21. stoljeća, ona je proces koji donosi nove, višeslojne, višerazinske odnose koji nisu bili mogući u stoljećima vladavine pojedinačnih nacionalnih ideologija.

Kozmopolitizacija je multidimenzionalan proces koji nepovratno mijenja suštinu savremenog svijeta, i položaja država u njemu. Na sličan način se u društvenim naukama opisuje i savremeni proces globalizacije. No globalizacija je općenitiji pojam, koji podrazumijeva opću integraciju svijeta, no najprije onu ekonomsku. Kozmopolitizacija se primarno odnosi na društvene procese integracija, na pluralitet identiteta, pripadanja, lojalnosti. Ona doprinosi kreiranju drugačijih, transnacionalnih oblika društvenog organiziranja, stvaranju i jačanju uloge novih nedržavnih političkih, ekonomskih i civilnih aktera svijeta (međunarodnih institucija, transnacionalnih korporacija, globalnih civilnih pokreta). Za kozmopolitizaciju društva posebno su bitni globalni (neformalni) pokreti građana koji otvoreno kritiziraju neoliberalni sistem u svijetu, zalažu se za zaštitu i promociju ljudskih prava, zaštitu okoliša, zaštitu prava na rad, rade na podizanju svijesti o globalnom siromaštvu, zdravlju stanovnika zemlje, ukazuje na prijetnje koje donose klimatske promjene, itd. Pokreti civilnog društva su jezgra budućeg „institucionaliziranog kozmopolitizma“, smatra Ulrich Beck.

Kako bi potkrijepio razlikovanje procesa kozmopolitizacije i globalizacije, Beck opisuje tri faze razvoja pojma globalizacije u društvenim naukama. Prva etapa je vezana za poricanje globalizacije. Druga predstavlja kategorijalno usklađivanje i analizu fenomena globalizacije, njegovo postavljanje u teorijske i empirijske okvire. Treća etapa je epistemološki pomak – ili „epistemološki zaokret“ koji napušta kategorije zasnovane na „nacionalnom pogledu“, te podjele na „mi/oni“; „nacionalno/internacionalno“. Tek ova treća etapa se preklapa sa procesom kozmopolitizacije. Može se zaključiti da je treća etapa globalizacije ono što Beck naziva „kozmpolitska globalizacija“. Također, razlika između ova dva procesa leži u tome što autor pojam globalizacije poima dosta ograničeno, tj. kao isključivo ekonomski fenomen.

To je inače trend koji postoji u sociologiji da se fenomen ekonomske globalizacije poistovjećuje sa pojmom globalizma koji je element neoliberalnog diskursa. Globalizam je ideja i praksa radikalnog slobodnog, globalnog integriranog tržišta, zasnovan na neoliberalnim principima i vrijednostima opće privatizacije, potpune deregulacije tržišta, maksimalnog umanjivanja uloge države, uništavanje i otimanje društvenih dobara (Beck, 2006: 9).

Do sada je bilo govora o razlikama između kozmopolitizma i univerzalizma, kozmopolitizma i internacionalizma, i kozmopolitizma i globalizacije. Koncept transnacionalizma je veoma srodan kozmopolitizmu. Transnacionalno je po Becku antiteza globalizaciji, koja je „proces odozgo“, nametanje sistema neoliberalne ideologije, interesa multinacionalnih korporacija, menadžera i međunarodne političke elite. Transnacionalizacija je proces „globalizacije iznutra“, i odnosi se na one fenomene koji su posebno interesantni za sociologe poput migracija (ekonomskih ili nasilnih), razvoja komunikacija zahvaljujući razvoju novih tehnologija, globalnih društvenih pokreta. Kozmopolitizacija i transnacionalizacija zajedno doprinose kreiranju novih „prekograničnih“ formi života (Beck, 2006: 81).

3.3. Procesi „kozmpolitizacije“

Sociološka kozmpolitska perspektiva vodi novim vidovima konstelacija u društvenoj znanosti i u društvenoj praksi. Ona je za Becka „nova gramatika“ društva i političkog. Kozmpolitska perspektiva polazi od deontologiziranja sistema nacionalnog gledišta, koje se dovodi u usku vezu sa sociologijom i njenim razvojem kao društvene nauke. Umjesto sociološkog „metodološkog nacionalizma“ (imaginacije i ontologiziranja nacije-države kao bitne kategorije unutar društvenih nauka), javlja se potreba za promjenom paradigme u savremenom svijetu, na način sociološkog „metodološkog kozmpolitizma“ (Beck, 2006: 17). Ovaj prelaz se shvaća kao denacionaliziranje društvene znanosti i prakse, značajne promjene paradigme vezane za početak 21. stoljeća, a što se izučava u brojnim sociološkim disciplinama, poput Sociologije globalizacije, Sociologije nacije, Sociologije kozmpolitizma, itd.

Elaboriranje „kozmpolitskog pogleda“ i „kozmpolitizacije“ počinje sa kritikom sociološke tradicije „metodološkog nacionalizma“. Nastanak sociologije („građanske nauke“) sredinom 19. stoljeća veže se za nastanak građanskog društva, razvoj kapitalizma i nacija-država, te samim tim globalna društvena grupa „nacija“ ima veoma bitno mjesto u ovoj „mladoj“ nauci. Beck tvrdi da se tradicionalno znanstveno tumačenje društva primarno odnosilo na pojam nacije, elemente koji sačinjavaju naciju, uspon moći nacija-država, što je odlika „prve moderne“. Prema autoru, greška metodološkog nacionalizma je umanjivanje važnosti činjenice da je svijet postojao prije nastanka nacija-država i da je poznavao različite tipove i načine strukturiranja društva. „Kozmpolitizacija“ se javlja kao rezultat globalizacijskih procesa, u trenutku prelaska iz prve u drugu modernu, kada počinje proces slabljenja uloge i moći nacija-država.

Beck predlaže uvođenje kozmopolitske metodologije i razvoj novih kategorija u savremenoj sociologiji, umjesto metodološkog nacionalizma koji je postao neadekvatan znanstveno-istraživački okvir.

Britanski sociolog, Robert Fine jedan je od vodećih evropskih znanstvenika koji u središte istraživanja društva stavlja koncept kozmopolitizma. U djelu *Cosmopolitanism* (2008) osvrće se na Beckov prekid sa „metodološkim nacionalizmom“ koji smatra logičnom posljedicom epohalne promjene i trenda „novog“. Beck se prema Fineu ustvari oslanja na školu iz 70-tih godina u koju se ubraja i Anthony Giddens, a koja je doprinijela kritici „samodostatnosti“ nacionalnog okvira i pokazivanju njegove neprimjerenosti društvenim promjenama koje su zahvatile svijet, pogotovo nakon studentskih revolucija 1968. godine. Ono što je zajedničko obojici autora je „temporalno tumačenje“ razvoja društava i stavljanje starih i novih kanona u suprotstavljene odnose prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, gdje se kanoni „prošlosti“ unutar društvene teorije radikalno odbacuju (Fine, 2008: 6-9).⁸⁹

Kozmopolitski pogled je alternativa tradicionalnom nacionalnom pogledu svijeta, koje društvo objašnjava u odnosu na nacionalne države, što znači ograničavanje predmeta i dometa sociologije i manjka kapaciteta za adekvatno istraživanje promjena u savremenom društvu, novih struktura, odnosa i procesa. Duga je lista grešaka metodološkog nacionalizma koju navodi Beck. Na primjer, greška je da je nacija prirodno stanje, način modernog života, identiteta moderne. Potom, pogrešan je princip „teritorijalne ontologije“, pitanja o porijeklu koja se postavljaju ljudima koji drugačije fizički izgledaju ili se neobično zovu, što dalje generira opasne predrasude i stereotipe. Krucijalna greška metodološkog nacionalizma je postavljanje granica, precizno razlikovanje „nas“ i

⁸⁹ Britanski sociolog, Robert Fine je profesor emeritus na Univerzitetu Warwick. Fine se u velikoj mjeri oslanja na radove Hanne Arendt, analizirajući, između ostalog, fenomen savremenog antisemitizma.

„drugih“, „domaćina“ i „stranaca“, što nije u skladu sa savremenom stvarnošću, u vremenu maksimalne mobilnosti stanovništva i razvijenih vidova komunikacija. I Zygmunt Bauman, na kojeg se Beck i referira, pita kako je moguće da u vrijeme „fluidne modernosti“, netko može praviti razlike između stranaca i nestranaca, građana i negrađana. Francuski filozof Jacques Derrida na više mjesta napominje da to „naše“ nastaje zahvaljujući i na granicama sa „Drugim“, i da su procesi „uključivanja“ i „isključivanja“ prožimajući i neodvojivi jedan od drugog (Derrida, 2002).

Također, za ovu raspravu nezaobilazna je analiza stranca njemačkog sociologa Georga Simmela, a koju Siniša Malešević opisuje na sljedeći način: “Zimelova analiza 'stranca' pokazuje kako se odvija taj protivrečni proces. Stranac je i blizu i daleko od grupe, ali nikad nije njen član; on je osoba koja je 'došla danas i ostaće sutra', neko ko je definisan potencijalnom pokretljivošću, slobodom da ne bude vezan za sudbinu grupe. On je 'potencijalni lutalica', ali njegov položaj određuje činjenica da nije od početka pripadao grupi' i da 'unositi u nju kvalitete koje ne potiču i ne mogu poteći iz same grupe' (Simmel, 1996: 37-38). Stranac nema organsku ni srodničku vezu s grupom; on nije „vlasnik tla“ i njegovo prisustvo kao takvog presudno određuje ko smo 'mi' u grupi. Prisustvo stranca i kulturna razlika koju on predstavlja uspostavljaju granice normi i vrednosti grupe. Drugim rečima, etnicitet dobija svoje puno sociološko značenje samo kad je direktno suočen s alternativnim oblicima kulturne organizacije društvenog života. U tom smislu 'drugi' je percipiran na mnogo apstraktniji i uopšteniji način nego bilo koji pojedinačni član 'naše' etničke zajednice: 'Sa strancem su nam zajednička samo neka opštija svojstva, a odnos sa osobama koje su u većoj meri organski povezane zasnovan je na zajedničnosti specifičnih razlikovanja od opštih odlika' (1996: 39-40). Stranac nikad nije zaista individua, on je uvek predstavnik određene (etničke) grupe“ (u Malešević, 2009: 46-47).

Stajalište metodološkog nacionalizma da je društvo podređeno nacionalnoj državi tj. da ona definira (nacionalno) društvo, također je suštinska greška metodološkog nacionalizma. Dalje, problem je slika društva/svijeta postavljena u suprotstavljeni odnos nacionalno/internacionalno. Ulrich Beck smatra da je jedan od problema i „zabluda univerzalizma“ da se procesi razvoja društva odvijaju jednolinijski, da se društva jednoobrazno kreću od partikularnih, nacionalnih ka univerzalnom društvu. Takvo tumačenje vodi nerazumijevanje pluralizma kultura, umjesto kojeg se nude isključivo dvije opcije: ili univerzalitet na način homogenizacije, ili nerazumijevanje, nesrazmjernost, antagonizam, pa i konflikt. Suština prigovora metodološkom nacionalizmu je esencijalizam nacionalnog pogleda (Beck, 2006: 24-30).

Epistemološkim okretom, Ulrich Beck dovodi u pitanje postulate metodološkog nacionalizma koji drži da moderno društvo i politika mogu postojati jedino unutar konteksta nacionalnih država, što je istina samo unazad dva stoljeća. Empirijsko-analički kozmopolitizam sastoji se od dva elementa: kritike postojećeg metodološkog nacionalizma i razvijanja novog metodološkog kozmopolitizma. S tim u vezi potrebna je i promjena kategorija u sociologiji koje su imale središnju ulogu. Metodološki nacionalizam istražuje društvenu, kulturalnu i političku stvarnost u „ili/ili“ odnosu, dok metodološki kozmopolitizam istraživanje fokusira na „oba/i“ principu. Koncepti savremene sociologije postaju dijaspora, mobilnost, hibridnost, fluidnost, saradnja, solidarnost, denacionalizacija, transnacionalizacija, itd. Brojni savremeni autori poput Baumana, Giddensa, Castellsa i drugih se bave ovim pitanjima. Na primjer sociološka kategorija „fluidnosti“ opisuje nejasnost granica, nestabilnost do sada poznatih društvenih struktura koje se raspadaju i nanovo uspostavljaju. Empirijski fokus se sa klasičnih kategorija „međudnosa“, „strukture“, „zajednice“, premješta na kategorije „mobilnosti“, „otvorenosti“, „inkluzije“,

itd. (Kendal, Woodward, Skrbis, 2009: 110-114). Stari metodološki pristup ne može odgovoriti na pitanja kao što su deteriorizacija, mijenjanje ili urušavanje suvereniteta, dekonstruiranje odnosa nacionalno/internacionalno, saradnje (mreža) preko granica (Beck, 2006: 32).

Beck opisuje razloge i načine tranzicije od metodološkog nacionalizma prema metodološkom kozmopolitizmu. Svijet rizika, masovni mediji proizvode svijest o međuovisnosti i kreiraju novu globalnu javnost. Transnacionalni izazovi, klimatske promjene, narušavanje životne sredine, konflikti, nasilne migracije, siromaštvo, anti-globalizacijski pokreti postali su svakodnevica (Beck u Brown i Held, 2010: 219-220).⁹⁰ Uvezivanje svijeta se osim na pomenute načine ekonomske, političke i kulturalne integraciju odvija i putem globalnih rizika i prijetnji. Svojim dolaskom, 21. stoljeće donijelo je dijalektiku sukoba i saradnje, i potrebu za redefiniranje izvora moći na „višem“ nivou od nacionalnog. Buđenje odgovornosti, svijest o zajedničkim izazovima i problemima, zahtijeva nove „post-internacionalne politike“ (Beck, 2006: 34-37). Iako se kozmopolitizacija suprotstavlja poznatom međunarodnom poretku, u nekoj trenutnoj fazi može se samo govoriti o „kozmpolitizaciji međunarodnih odnosa“, a ne njegovom konačnom dokidanju. Ulrich Beck sam insistira da ne zagovara urušavanje međunarodnih odnosa nego njihovu neizbježnu transformaciju i adaptaciju savremenim okolnostima.

Neoliberalni poredak generirao je od kraja 70tih godina vidljive klasne nejednakosti u svijetu, proizvodeći veliki jaz između veoma malog broja bogatih i velikog broja siromašnih stanovnika svijeta. Oštrom kritikom neoliberalizma bave se mnogu značajni autori i autorice poput sociologinje Saskie Sassen (Sassen, 2014), socijalnog geografa Davida Harveya (Harvey, 2013) i mnogi drugi koji ukazuju na sve globalne nepravde koje su rezultat ove dominantne ekonomsko-političke ideologije.

⁹⁰ Vidjeti opširnije Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Manifesto* (u Brown i Held, 2010: 217-228).

Kao bitan motiv za kozmopolitizaciju društva, Beck upravo navodi tu sve vidljiviju i zabrinjavajuću nejednakost u svijetu. On za to optužuje i nacionalne ideologije koje su proizvodile i dalje proizvode klasne nejednakosti, unutar i van svojih granica (Beck, 2006: 37-39). Na kraju, kozmopolitsko gledište suprotstavlja se trendovima probuđenih nacionalizama i ksenofobija koje najavljuju ili već grade utvrđenja i zidove na svojim granicama. Na ovu opasnost koja samo produbljuje nerazumijevanja i staje na put dijalogu i toleranciji već godinama upozorava američka politička teoretičarka Wendy Brown, navodeći primjere najprije svoje zemlje, potom Izraela, Maroka, Saudijske Arabije, Indije, Pakistana, Iraka (Brown, 2010).⁹¹

Ideju da je kozmopolitska „druga moderna“ postala neupitnim dijelom svakodnevnice, nešto što se „uvuklo u naše živote“, Beck naziva „banalni kozmopolitizam“.⁹² Ovaj fenomen direktno se veže za konzumerističko društvo. Proizvodi koji se kupuju i koriste u cijelom svijetu, informatizacija, tehnologizacija, masovni mediji i kultura prodiru i uvezuju strukture društva na različitim razinama i u različitim dijelovima svijeta. Pored toga, banalni kozmopolitizam odlika je sverastuće „nesvjesne međuovisnosti“. Beck kritizira Britanca Michaela Billiga koji opsežno analizira fenomen banalnog nacionalizma na primjeru SAD-a i Velike Britanije, konkretnije na studiji slučaja prikrivenog nacionalizma koji se građanima i građankama ovih zemalja plasira svakodnevno kroz medije. Billig se osvrće na Beckovu primjedbu na sljedeći način: „Na primer, sociolog Ulrich Bek smatra da sam u *Banalnom nacionalizmu* zanemario 'banalni kosmopolitizam' i da sam – time što sam glavnu

⁹¹ Zidovima 21. stoljeća, novim utvrđenjima i „iščezavajućim suverenitetima“ bavi se Wendy Brown u knjizi *Walled States, Waning Sovereignty (Utvrdene države, iščezavajući suverenitet)*. Knjiga je objavljena 2010. godine. Wendy Brown rođena je 1955. godine. Profesorica je na Fakultetu političkih znanosti Univerziteta Kalifornija, Berkeley, na predmetu Politička teorija. Također, Brown surađuje i na Fakultetu za retoriku, Fakultetu za rodne i ženske studije spomenutog Univerziteta. Svojim radovima svrstava se u polje kritičke teorije oslanjajući se na ideje Frankfurtske škole, te teoretičare poput Karla Marxa i Michela Foucaulta. Wendy Brown veoma je poznata po svom angažmanu u javnoj sferi.

⁹² Vidjeti opširnije: Billig, Michael. 2009. *Banalni nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.

pažnju posvetio nacionalizmu, a ne kosmopolitizmu – 'bio do te mere selektivan' da sam 'pružio iskrivljenu sliku'. Bek smatra da su znaci banalnog nacionalizma 'u stvari, samo ostrvca u velikoj uzburkanoj reci banalnog kosmopolitizma' (Beck and Willms, 2003, str. 37). Zanimljivo je da je Bek (2008) nedavno pisao o tome kako globalni kapitalizam ne uspeva da reši probleme klimatskih promena i finansijske nesigurnosti. Možda će u XXI veku, smatra on, biti potrebne snažne države da se nose s tim problemima. Bek je mogao dodati da nema snažnih država bez vojne sile i pratećeg ideološkog nacionalizma, koji snažnu državu reprodukuju kao nacionalnu državu. Ako je Bek u pravu u pogledu povećanja uloge snažnih država, onda nije verovatno da će procesi banalnog nacionalizma ostati ostrvca koja samo što nije preplavila bujica globalizma" (Billig, 2009: 11). I sam Beck kaže da iako je banalni kozmopolitizam ušao u sve pore društvenog i političkog života, sociološka imaginacija ostaje i dalje poprilično zatočena u okvirima lokalnog i nacionalnog (banalnog nacionalizma) koje je naravno mnogo lakše pojmiti. Ovo vrijedi za teoriju, no ne i za empirijska istraživanja.

Beck pravi preciznu distinkciju između filozofije i sociologije, to jest, između kozmopolitizma i „kozmpolitizacije stvarnosti“. Kantijanski kozmopolitizam se razlikuje od kozmpolitizacije koja predstavlja praksu – odgovornost, solidarnost i svijest o uzajamnoj ovisnosti građana i građanki svijeta, ali se dešava i na jedan prikriveniji način koji opisuje kao prethodno pomenuti banalni kozmopolitizam. Novi kozmopolitizam nije više samo ideja kojom se bave naučnici, intelektualci, ona se neprimjetnouvukla u svijet nacionalnih država i podijeljenih društava, i transformira ih izvana i iznutra. Banalni kozmopolitizam na par mjesta se naziva „deformirani kozmopolitizam“ ili „kozmpolitiski realizam“, i on ne proizlazi iz prosvjetiteljskog učenja, nego iz društvenog konteksta u kojem danas živimo, „postmodernog bivstvovanja“ (Beck, 2006: 19-20).

Kozmopolitizam nije više kantijanska utopija. U procesu kozmopolitizacije postao je društvena stvarnost. „Kozmopolitsko stajalište“ pretpostavlja da se kozmopolitizam u praksi (mobilnost, konzumerizam, dijalog, saradnja, itd.) istražuje u sociologiji. Beck smatra da utemeljenje kozmopolitskog stajališta kao primarne sociološke metodologije, potvrđuje njegove normativne i političke premise (Beck, 2006; Beck u Brown i Held, 2010).

Ovo razlikovanje može se preformulirati u pitanje kako kozmopolitski etički principi postaju dijelom društvene svijesti, stvarnosti i političke odgovornosti? Beckov odgovor je u imperativu podizanja svijesti da živimo u „svjetskom društvu rizika“, i kreiranja politika koje će ponuditi rješenja za zaštitu ljudskih prava i okoliša, za globalno siromaštvo, transnacionalni terorizam, viruse i bolesti sa kojima se cijeli svijet suočava, probleme nuklearnog otpada, genetski modificirane hrane, itd. Aktualne prijetnje civilizaciji su vanteritorijalne, a informacije o njima se lako prenose. Kao posljedica, države, organizacije, stanovnici planete zemlje su prisiljeni na saradnju, i na „institucionaliziranje kozmopolitizma“ u cilju praćenja, reguliranja i rješavanja kriza putem novih globalnih kozmopolitskih institucija (Beck, 2006: 21-23).

Institucionaliziranje kozmopolitizma podsjeća na viziju novog političkog kozmopolitizma Davida Helda, Jurgena Habermasa, Craiga Calhouna i drugih, a o kojem opsežno pišem u radu „Savremeni koncept kozmopolitizma – od ideje do ideologije“ u Zborniku: Savremeni problemi pravne i političke filozofije.⁹³ Kao i pomenuti politički teoretičari i filozofi, Beck se bavi studijom slučaja Evropske unije koja po njemu predstavlja najbolji primjer „institucionaliziranog kozmopolitizma“ (Beck, 2004). Beck je svjestan da kozmopolitska Evropska unije nije nasuprot nacionalnoj strukturi.

⁹³ Vidjeti opširnije: Repovac Nikšić, Valida. 2016. „Savremeni koncept kozmopolitizma – od ideje do ideologije“, „Savremeni problemi pravne i političke filozofije“. Sarajevo, Zagreb: Šahinpašić.

Kozmopolitska perspektiva koja je suština Evropske unije pretpostavlja pojedinačne nacije-države i iznutra ih kozmopolitizira. Iz tog razloga Beck detaljnije razlikuje: a) "insitucionalizirani kozmopolitizam" – Evropska unija je oduvijek htjela biti nešto više od međudržavne saradnje, te je zato i krenula u proces integracija; b) "deformirani kozmopolitizam" – Evropska unija danas ic) "kozmpolitski realizam" – Kozmopolitska Evropa u budućnosti (Beck, 2004). „Eropeizacija“ kao proces unutarne i vanjske (re) integracije unije evropskih nacija u novo evropsko društvo, predstavlja izazov za sociološka teorijska preispitivanja i otvara mnoštvo pitanja i dilema. Sa migrantskom krizom u 2015. godini, te Brexitom u 2016. godini, ovaj politički projekat je itekako doveden u pitanju, i s pravom se postavlja pesimistično pitanje: da li Evropa ima kozmopolitsku perspektivu?

Paradoksalno je da su krize i konflikti neka vrsta „motora“ integracija, saradnje i strukturalne kozmopolitizacije. Kako razvoj kozmopolitskog društva pretpostavlja izmjene suvereniteta nacija-država, postavlja se dilema na koji način uskladiti različite kontekste, iskustva, političke sisteme i procese, i pretočiti ih u novu dimenziju kozmopolitizacije (Beck, 2006: 78). Sociološki Beck ovo pitanje postavlja na sljedeći način: kako ukinuti metafiziku nacionalne države i otvoriti je za kozmopolitizaciju? Njegov odgovor je poziv na kozmopolitsku „revoluciju“ unutar društvenih nauka, a što se može na način metodološkog kozmopolitizma. Ipak, sociološki pojmovi ostaju zarobljeni u metodološkom nacionalizmu jer se kao polazišta istraživanja i dalje uzimaju teritorijalno ograničene jedinice, a nacionalni prostori (društva) i njihove institucije ostaju izvori moći. Insistiranje na analitičko-empirijskom kozmopolitizmu je zahtjev za epistemološkom promjenom koja odgovara 21. stoljeću. Metodološki nacionalizam zajedno sa svojom gramatikom i kategorijama nije više podoban za korektno izučavanje socijalnih, političkih, ekonomskih i kulturalnih promjena u svijetu, stoga je razvijanje „nove kozmopolitske sintakse“ itekako izazovan zadatak za sociologiju.

Mišljenje unutar „ili/ili“ kategorija dominiralo je unutar klasične sociološke misli, i to ponajviše unutar sociobiologije. „Isključujuća diferencijacija“ nalazi se i u antropologiji, biologiji, političkoj teoriji u stalnoj potrebi da se klasificiraju razlikovanja između plemena, etniciteta, nacija, rasa, religija, klasa. Definiranje identiteta je demarkiranje „nas“ u odnosu „strance“. Paradigmu „ili/ili“ Beck naziva „teorijom identiteta“. Naše samoidentificiranje u odnosu na drugog omogućava našu samosvijest i povezivanje (društvenu integraciju) s onima koji su s nama isti ili slični. „Ta metateorija kreiranja identiteta, društva, politike je empirijski pogrešna“ (Beck, 2006: 5). „Društvena slika zamrznutih, podijeljenih svjetova i identiteta koja je dominirala prvom modernom, podijeljenih nacionalno organiziranih društava, može biti u potpunosti prevaziđena samo kad isključujuća diferencijacija bude zamijenjena inkluzivnom diferencijacijom koja će dalje biti istraživana i razvijana u drugoj moderni“ (Beck, 2006: 6).

Kozmopolitizacija je nelinearan, dijalektički proces u kojem su univerzalno i partikularno, slično i različito, globalno i lokalno povezani i uzajamno prožimajući principi. Granice između „nas“ i „Drugih“ nisu više određene ontologijskom diferencijacijom. One se otvaraju, one su propusne. No ovaj proces se i dalje odvija i unutar nacionalnih društava i lokalnih kultura, što doprinosi transformiranju i kozmopolitiziranju državne i društvene strukture. Ona se javila u diskursu omeđenih teritorijalnih društava i država prve moderne, a u društvenim naukama u vidu metodološkog nacionalizma koji je bio jedina društvena i politička logika. U postmoderni, postupno se ukida opozicija nacionalno/transnacionalno, pri čemu, transnacionalno postaje kontinuirano redefiniranje nacionalnog. Stoga je to dugoročan i nepovratan proces (Beck, 2006).

Iz teorije kozmopolitizma da se iščitati da je bez obzira na vlastiti optimizam i konstruktivizam Ulrich Beck svjestan da ideja o kozmopolitizaciji ili „sociološkom kozmopolitizmu“ sadrži određene proturječnosti i slabosti.

Prvi problem je što se uvijek i nezaobilazno polazi od normativno-etičkih premisa koje kozmopolitizam zamišljaju na jedan poželjan, ali idealistički način. Drugi problem je što u društvenim i političkim naukama rijetko ko razmatra mogućnost empirijsko-analitičkog pristupa fenomenu kozmopolitizma. Beck također priznaje da procese kozmopolitizacije nije uspio do kraja razraditi, te da oni ostaju unutar teorijskog mišljenja. Prigovori Sociologiji kozmopolitizma slični su prigovorima iz 19. stoljeća na Kantovu ideju kozmopolitizma, o tome kako je ona utopijska, ili u slučajevima kada se koncept karakterizirao kao elitistički i idealistički. Kao protuargument Beck kaže da kozmopolitizam nije iscrpio vlastite utopističke mogućnosti, za razliku od nacionalizma koji je pokazao sve tamne strane i prouzrokovao konflikte, ratove, razaranja i masovna stradanja.

Dovoljno se prisjetiti prošlog stoljeća i ideologije nacizma, fašizma, koje su skoro pa dovele svijet do samouništenja. Ne treba zaboraviti ni na jačanje antikozmopolitiskih tendencija, reafirmacije nacionalne retorike, etničke posebnosti i vjerskog fundamentalizma. Također, ne mogu se zaobići ni neonacionalni pokreti 21. stoljeća koji nisu fašistički nacionalizmi kakve poznaje 20. stoljeće, i nemaju invazionističke motive, ali su s druge strane isto tako opasni jer produciraju lokalne, domicilne nacionalizme, lokalnu agresivnu netoleranciju koja se sad okomila na manjine unutar nacionalnih okvira ili migrante. Novost neonacionalizama je u njihovom svjesnom otporu prema kozmopolitizaciji (kozmpolitizaciji životnog prostora zajednice), prema globalizaciji i zagovaračima globalizacije koji su percipirani kao prijetnja formama života lokalnog stanovništva. Neonacionalisti nastavljaju retoriku i strategiju „esencijalizacije etniciteta kako bi osigurali granice između untrašnjeg i izvanjskog svijeta tj. između 'nas' i 'njih'”(Beck, 2006: 4). I u tu svrhu koriste se radikalnim desnim populizmom.

Sociologija kozmopolitizma bi osim što bi trebala biti konstruktivna i optimistična, morala biti kritički orijentirana. Zato pored etičkog i političkog kozmopolitskog projekta potrebno je uvesti i diskurs o kozmopolitizmu u praksi, u našim životima. Zadaća je raditi i na razvijanju kozmopolitske svijesti o savremenoj društvenoj realnosti, našim životima u okolnostima kulturalne izmiješanosti. Ta svijest mora biti neka vrsta samokritičnog pogleda, zaključuje Beck (Beck, 2006: 3-14).

3.4. Etika diskursa

Djela autorice Seylae Benhabib⁹⁴ u kojima kombinira filozofiju i kritičku teoriju društva predstavljaju veliki doprinos afirmaciji ideje novog kozmopolitizma. Njeno savremeno učenje zasnovano je na preuzimanju i širenju trećeg člana iz Kantovog eseja Vječni mir. Konkretno, oslanja se na Kantov pojam „kozmpolitskog prava“, to jest, na pitanje “gostoprimstva”. Benhabib se oslanja i na etiku diskursa⁹⁵ Jurgena Habermasa, na etičko-političko učenje o uvjetima racionalne i kritičke diskusije u javnoj sferi koja otvara mogućnosti društvenog djelovanja, promjene i progresa. Na ovaj način, Benhabib, kao i njen uzor, pokušava doprinijeti debati o budućnosti Evropske unije (Benhabib, 1994: 178). Pored Kanta i Habermasa, veliki utjecaj na Benhabib izvršila je i Hannah Arendt.

Njena ideja „Nekog drugog kozmopolitizma“ vrlo je slična zagovaranju dijaloga među kulturama, kozmopolitizmu kojeg predlaže savremenik Kwame Anthony Appiaha.

⁹⁴ Seyla Benhabib (rođena 1950. godine u obitelji istanbulskih Jevreja) je profesorica političkih znanosti i filozofije na američkom Univerzitetu Yale. Obiman i impresivan opus iz kojeg izdvajam knjige *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Pozicioniranje sopstva: rod, zajednica i postmodernizam u savremenoj etici, 1992), *The Claims of Culture – Equality and Diversity in the Global Era* (Zahtjevi kultura – jednakost i diverzitet u globalnoj eri, 2002), *Rights of Others - Aliens, Residents, and Citizens* (Prava “Drugih” – stranci, stanovnici i državljani, 2004), i *Another Cosmopolitanism* (Neki drugi kozmopolitizam, 2008) može se svrstati u konstruktivističko viđenje novog kozmopolitizma.

⁹⁵ Etika diskursa artikulira univerzalistička moralna polazišta. „Ja imam moralnu dužnost da racionalno opravdam moje djelovanje“ (Benhabib, 2008: 18).

Fokus istraživanja Benhabib su pitanja: univerzaliteta, prava na gostoprimstvo, pitanja „stranaca“, manjina (etničkih, religijskih i drugih), migracija, izbjeglica, azilanata. Osim teorije „Nekog drugog kozmopolitizma“ u ovom dijelu je predstavljena veoma interesantna interpretacija Derridinog koncepta „ponavljanja“ koji Benhabib preuzima i naziva „demokratskim iteracijama“ novog kozmopolitizma.

*In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self (U odbranu univerzalizma)*⁹⁶, Benhabib piše o perspektivama savremenog „postmetafizičkog univerzalizma“. Potrebu da se ideali univerzalizma ponovno uvedu u diskurs i na globalnu pozornicu, autorica argumentira društvenom i političkomrealnošću na kraju 20. stoljeća. Podsjeća na kršenja prava manjina, rasne i etničke netrpeljivosti, rodnu segregaciju, ratove, diskriminaciju, netoleranciju, itd. A univerzalizam je princip po kojem sva ljudska bića, samom „ljudskošću“, imaju moralno pravo na dostojanstven život čovjeka, uvažavanje i priznavanje vlastitog identiteta, želja i potreba. Odbrana univerzalnog moralnog odnosa kako ga popularno nazivaju u društvenim naukama, pogotovo od 80tih godina 20. stoljeća naovamo, ne odnosi se toliko na njegovu suštinu, koliko na slobodu ili mogućnost racionalnog zagovaranja takvog etičkog ponašanja.

Knjiga o savremenoj etici *Situating the Self (Pozicioniranje sopstva, 1992)*, pokušala je artikulirati postmetafizičku teoriju moralnog i političkog univerzalizma u postmodernim uvjetima. Razlog za to je što je univerzalizam, po Benhabib, najbolji ako ne jedini način ispunjavanja ideala globalne pravde. Osnovna teza knjige je da su individue zahvaljujući jeziku socijalizirana (društvena) bića sposobna da komuniciraju ili „da se odnose samo unutar ljudske zajednice“.

⁹⁶ Benhabib je napisala ovaj članak 1994. godine kao reakciju na brojne kritike knjige *Situating the Self (Pozicioniranje sopstva, 1992)*.

Benhabib navodi primjer djeteta koje raste i razvija se kroz procese socijalizacije i zahvaljujući razumu i jeziku počinje da osjeća smisao za pravdu, autonomiju, i postaje autor vlastitih djela i narativa (Benhabib, 1994: 173-174).

Bit vraćanja, ponovnog objašnjavanja i prilagodbe savremenim uslovima filozofske tradicije univerzalizma jeste kreiranje savremenog „moralnog pogleda“ unutar modela „moralnog dijaloga“⁹⁷, zasnovanog na principima univerzalizma i egalitarizma. Principi univerzalnog moralnog odnosa (uvažavanja i priznavanja) i egalitarne uzajamnosti su dovoljni da služe kao test općeg univerzaliteta. U etici diskursa, sociološki „kozmpolitski pogled“ o kojem je bilo riječi u prethodnom poglavlju, naziva se „moralni pogled“. Ideju moralnog dijaloga Benhabib oslanja na definiciju Hanne Arendt koja piše da je to: „anticipirana komunikacija s drugima s kojima se mora doći do finalnog dogovora“ (Hannah Arendt, *The Crisis in Culture, Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, 1961: 220-221 u Benhabib, 1994: 175).

Epoha moderne je otvorila mogućnost susreta i upoznavanja razlika, te je donijela svijest o raznovrsnosti, ali i diskriminaciju. Ovdje se ne bih složila sa Benhabib da diskriminacija nije bila prisutna u prethodnim historijskim etapama razvoja društva. Možda nije bila osviještena kao takva, ali je definitivno strah i otpor prema nepoznatom i drugačijem postojao. O tome nam govore i antička nastojanja da se objasni prisustvo stranca. Ono što je bitno za modernu je da je ona uvela diskurs tolerancije i jednakosti. Na žalost, uporno je proizvodila razlikovanje, netrpeljivost, i diskriminaciju.

To je ta gore pomenuta dijalektika gdje promoviranje ideje univerzalizma, potencijalne homogenizacije, doprinosi kreiranju antagonizama, diferenciranja i predrasuda, a koje onda teži tolerancijom da prevlada i ukine (Brown, 2006).

⁹⁷ Uglledajući se na „model konsenzusa“ unutar Habermasove etike diskursa.

Za Benhabib univerzalni odnos se uvijek i isključivo treba promatrati u kontekstu, mada ona naglašava da je veoma udaljena od stajališta kulturalnog relativizma. To je momenat u kojem se ona odvaja od njemačkih klasičara i postaje vrlo slična sociološkoj perspektivi kozmopolitizma. No ono što je problem je da se stavljanjem u određene okolnosti, ili bavljenjem određenim primjerima, pravi kompromis⁹⁸ univerzalizma. Sa nekog univerzalnog nivoa obraća se pažnja na posebnosti, partikularizme, razmatraju se zahtjevi i argumenti određenih grupa njihove specifične okolnosti, i perspektive (Benhabib, 1994: 176-177). Time se riskira i uvođenje novog esencijalizma, o čemu autorica izgleda ne vodi računa.

Da bi se bolje razumio proturječan odnos univerzalizma, jednakosti, i insistiranja na raznovrsnosti, potrebno je naglasiti da Benhabib svoju teoriju ne stavlja pod multikulturalizam (teorije multikulturalnog građanstva), nego insistira da ostaje u okviru teorija demokracije i da su ove druge jedine u skladu sa kozmopolitskim učenjima i stremljenjima. Za teoretičare demokracije, individua, a ne određena grupa, je osnova za očuvanje kulture. Demokratski sistem pojedincu pruža slobodu izbora, interesa, oblikovanja vlastitog života, posjedovanja identiteta (jednog ili više njih) i njegovanja vlastite kulture.⁹⁹ Teorija kozmopolitizma se jedino i može realizirati unutar demokratskog sistema. Ona mu predstavlja dodatnu vrijednost koja uvijek motivira na progres, zagovara "pregovaranje" problema, pozitivne društvene „promjene“.

Može se reći da služi kao korektiv demokratskog deficita ili drugog problema demokratije, kojima na žalost svakodnevno svjedočimo.

⁹⁸ Na vrlo sličan način to radi i Will Kymlicka u teoriji o manjinskim pravima i multikulturalnom građanstvu. Vidjeti opširnije: Repovac-Pašić, Valida. 2008. *Liberalna teorija manjinskih prava u filozofiji Willa Kymlicke*. Pregled. Sarajevo. 91-104.

⁹⁹ Ovdje se referira na modele deliberativne politike (diskurzivne demokracije) i participativne demokracije. U tom kontekstu Seyla Benhabib uvodi i pojmove „partnera u moralnoj konverzaciji“, pojmove „moralno prilagođavanje“, „moralne dužnosti“, itd.

Dijalog i medijacija su veoma bitni kako unutar demokratskih sistema, tako i izvan, među kulturama. Iako insistira na razumijevanju i zahtjevima pojedinačnih kultura, Benhabib ne vjeruje u njihovu „čistotu“, jer su one nastale i razvijale se upravo kroz odnos i dijalog sa ostalim kulturama.¹⁰⁰ Kulture se konstantno mijenjaju, kako iznutra tako i prema vani na njihovim imaginarnim granicama. Iz ovog stajališta se iščitava jasna razlika i razlozi zbog kojih Benhabib odbacuje prigovore da je teoretičar multikulturalizma. U multikulturalizmu kulture žive jedne pored drugih, jasno odijeljene i u jasnim odnosima. U kozmopolitizmu one su u međusobnom stalnom dijalogu, pregovaranju, prilagođavanju, često i u radikaliziranju jedne/ih u odnosu na drugu/e (Benhabib, 2002: 1-23). Benhabib traga za kompromisom. Za sredinom između dva viđenja suživota različitosti i odnosa prema drugačijem. „Neki drugi kozmopolitizam“ je istraživački teorijski napor da se osmisle načini pomirenja univerzalnih principa, ljudskih prava, autonomije i slobode individue s njihovim posebnim identitetima koje stječu kroz članstvo u jezičkim, etničkim, vjerskim i drugim interesnim zajednicama.

Benhabib propisuje tri kriterija za koegzistenciju principa demokratije poput egalitarnosti sa kulturalnom raznovrsnošću, to jest mogućnost da pluralizam kultura dosegne kozmopolitski nivo. Prvi kriterij je bezuvjetna jednakost koja osigurava da pripadnici manjinskih zajednica imaju jednaka građanska, politička, socio-ekonomska, i kulturalna prava, isto kao i članovi većinskih zajednica.

Drugi kriterij je autonomno samoodređenje, to jeste da mjesto rođenja ili pripadnost nekoj grupi činom rođenja ili imena, ne mora automatski značiti pripadnost toj grupi, etniji, naciji, religiji ili kulturi.

¹⁰⁰ Slično učenje može se naći i kod Kwameja Anthonyja Appiahje. Vidjeti opširnije: Appiah, Kwame Anthony. 2007. *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press., i to specifično poglavlje pod nazivom *Cosmopolitan Conversation (Kozmopolitski dijalog, 267-272)*. Također vidjeti: Appiah, Kwame Anthony. 2007a. *Cosmopolitanism – Ethics in a World of Strangers*. London: Penguin Books.

Zadatak demokratske države je da spriječi neliberalne grupe da određuju i ograničavaju živote pojedinaca. Ovo se posebno odnosi na narušavanje prava žena i djece. Članovi zajednice kao odrasle osobe imaju pravo opredjeljenja da li žele ostati dijelom zajednice u kojoj su rođeni ili biti dijelom neke druge zajednice. Treći kriterij je sloboda udruživanja što podrazumijeva da član grupe može po svojoj volji napustiti grupu i udružiti se sa nekim drugim¹⁰¹ (Benhabib, 2002: 19).

Većina kultura i političkih zajednica ni danas nisu u skladu s jednim ili više kriterija. I danas se suočavamo sa brojnim problemima kršenja prava manjina u cijelom svijetu, koji se početkom 21. stoljeća i pogoršava, pogotovo sa migracijama, produblivanjem siromaštva, klimatskim promjenama, itd. Loš su primjer i zapadne demokratske zemlje koje i dalje manifestiraju diskriminaciju nad vjerskim i drugim manjinama. I preostala dva kriterija se također često narušavaju, ali su oni specifičniji za recidive nedemokratskih autoritarnih država i za neliberalne kulture. Unatoč ne tako lijepoj slici današnjice, Seyla Benhabib kao i Ulrich Beck ustrajava u teorijskom optimizmu i vjeri u pozitivne društvene promjene. Stoga ja njihov pristup nazivam „konstruktivističkim kozmopolitizmom“.

Kozmopolitizam, globalizacija, zajedno sa Negrijevim i Hardtovim pojmom Imperija postale su ključne riječi današnje društvene i političke teorije. U skladu sa događanjima na svjetskoj sceni, intelektualci su paralelno izašli sa brojnim teorijama o novonastaloj stvarnosti, i pokrenuli diskusije o globalizaciji, suverenitetu, aktualnom nacionalizmu, multikulturalnosti, identitetu.

U tom smislu, nezaobilazna je teorija „Imperije“ Antonija Negrija i Michaela Hardta. U radu *Globalization and Democracy*, dvojica autora sumiraju argumente te teorije, promišljajući odnose poznatih

¹⁰¹ To se pogotovo odnosi na miješane brakove, na sklapanje braka sa osobama iz druge zajednice, kada oba partnera imaju pravo da izaberu kojoj će grupi pripadati. Prilagođavanja su potrebna radi njihovih potomaka.

modernih koncepcija demokracije i nacije-države naspram procesa globalizacije koja je „erodirala ili čak negirala moći nacija-država“ (u Aronowitz i Gautney, 2003: 109). Često se stajališta o ovom odnosu predstavljaju isključivo. Ili da je prethodno navedeni stav tačan, ili da to nije slučaj. Istina je negdje na sredini. Naime, „era globalizacije nije donijela kraj nacije-države koja u stvari još uvijek ispunjava izrazito bitne funkcije u uspostavljanju i regulaciji ekonomskih, političkih i kulturalnih normi“, ali su nacije-države oštećene po pitanju njihovog autoriteta i suvereniteta (u Aronowitz i Gautney, 2003: 109).

Hardt i Negri smatraju da je rasprava o rekonceptualizaciji „suvereniteta“ ključna u eri Imperije koju živimo. Pri tome je Imperija upravo slika globalnog poretka svijeta i odnosi se na nove forme suvereniteta koje su neograničene, fleksibilne i mobilne. Potrebno je i kritičko razumijevanje Imperije, koja po oblicima vladavine sadrži i monarhijsko obilježje (ekonomska moć nadnacionalnih institucija koje vladaju svijetom poput Svjetske banke, Svjetske trgovinske organizacije, Međunarodnog monetarnog fonda), potom aristokratski oblik (vladavinu elitnih aktera poput menadžera institucija, lidera najmoćnijih nacija, direktora multinacionalnih korporacija, brojnih „G institucija“ itd.), i na kraju demokratski oblik Imperije koja se ogleda u tvrdnji da institucije poput Ujedinjenih nacija predstavljaju „globalnu naciju“. Na žalost, u ovom zadnjem slučaju, radi se o demokraciji kao mehanizmu/okviru „nacija“ gdje su najčešće one velike, zahvaljujući vlastitoj moći, i dalje dominantne. U ovu zamršenu sliku demokratskog sistema ubraja se i sve prisutnije djelovanje brojnih organizacija civilnog društva, dosta dobro organiziranih, no često i anonimnih (u Aronowitz i Gautney, 2003).

Nacija-država nije nestala. Možda je ispravnije reći da je zadržala primarne funkcije, dok su neke njene druge funkcije izmijenjene zahvaljujući promjenama na globalnom planu. Radikalni kvalitativni pomak, prema dvojici autora, najbolje se ogleda na novom poimanju suvereniteta, jer nacije-države više ne posjeduju ultimativni autoritet poznat u moderni. „Imperij sada stoji iznad nacija-država kao posljednji autoritet i predstavlja novu formu suvereniteta“ (u Aronowitz i Gautney, 2003: 110). Mogli bi ga nazvati postmoderni imperijalni suverenitet. Naravno ovo sve se odnosi isključivo na zemlje koje su bile u dominantnoj poziciji, jer one slabe modernu formu suvereniteta kao takvu nikada i nisu upoznale. Negri i Hardt, slično kao i Beck, pozivaju na ponovno promišljanje ključnih pojmova političke filozofije i sociologije. Isto tako novim bitnim sociološkim i kulturološkim pojmovima smatraju hibridnost, fluidnost, mobilnost, itd. I Benhabib vlastitu teoriju „Nekog drugog kozmopolitizma“ stavlja u kontekst rasprava o procesima globalizacije i integracije koje, po njoj, nisu uspjele adresirati kozmopolitizam. To je iz razloga što globalizaciju reduciraju na čisto ekonomske faktore (na globalizam), ne primjećujući značaj ostalih aspekata ovog fenomena. Globalizacija nije samo bazirana na ljudskim pravima svedenima na slobodno tržište. U toj slici postoje i kozmopolitske norme.

Teorija „Nekog drugog kozmopolitizma“ je istraživačka misija koja za cilj ima da se pronađu odgovori na pitanja savremenih izazova migracija i političkih granica koje „uključuju“ članove, državljane, građane, i „isključuju“ tuđince, strance, pridošlice, pa samim tim i pitanja državljanstva i novog izmijenjenog suvereniteta. Autorica uvodi koncept „poroznih/propusnih granica“ što je rezultat kretanja stanovništva (iz ekonomskih, sigurnosnih i drugih razloga), i činjenice da sve veći broj ljudi, zahvaljujući kako pozitivnim tako i negativnim aspektima globalizacije, živi u državama koje nisu njihove vlastite.

Unatoč ovim trendovima i miješanju stanovništva ne može se poricati postojanje čvrstih nacionalnih granica koje su i dalje najadekvatniji način da se strance „drži podalje“. Proces globalizacije, kretanja ljudi, roba i kapitala je učinio da sadašnji državni suverenitet nije ono što je nekad bio klasični.

Benhabib ne priznaje klasični suverenitet država u postmodernim uvjetima, gdje države i dalje štite samo prava svojih državljana i vrlo često ugrožavaju prava onih koji to nisu, a žive na njenoj teritoriji. Benhabib u više navrata podsjeća na stravičan primjer uskraćivanja prava na državljanstvo, što je bio slučaj sa nasilnom denaturalizacijom njemačkih Jevreja za vrijeme nacizma. I mnogi drugi savremeni teoretičari se bave odnosom klasičnog naspram novog suvereniteta i upozoravaju na imperativ poštivanja prava svih stanovnika. Na primjer, američka sociologinja Margaret Somers se također oslanja na Hannu Arendt i podsjeća na njena pisanja o tome šta se može desiti u stvarnosti kada ljudi (stanovnici ili narod) ostanu bez države. „Arendtova objašnjava kako su nacisti kreirali uvjete za genocid. Najprije su opozvali državljanstvo njemačkim Jevrejima; potom su ih prognali u stanje bezdržavnosti. Tako ispražnjeni svake vrste političke vezanosti i društvenog identiteta, Jevreji su postali neprepoznatljivi kao jednaka ljudska bića. Oni su postali, po riječima Goebbelsa 'šljam planete zemlje'" (Somers, 2008: 7). Na sreću, slika svijeta danas je drugačija iz razloga što su države dužne štiti ljudska prava kroz instrumente šireg multi-državnog poretka. "Lokalno više nije ništa drugo do produžena ruka internacionalnog", piše Benhabib.

Zanimljivo je i razlikovanje koje Benhabib pravi između „općeg Drugog“ i „konkretnog Drugog“. „Opći Drugi“ je svaka osoba na svijetu sa pripadajućim univerzalnim moralnim pravima. „Konkretan Drugi“ je jedinstvena osoba, sa specifičnom životnom pričom, predispozicijama, zaslugama, potrebama i ograničenjima.

Ono što je zajedničko je imperativ razumijevanja i općeg drugog i posebnog drugog kao individue vrijedne moralnog uvažavanja (poštovanja i priznavanja). Ova norma je institucionalizirana u demokratskim modelima vladavine kroz prepoznavanje prava. Ono što je najbitnije je uspostava dijaloga između općeg i posebnog. Samo kroz jednakopravan dijalog pun uvažavanja i svijesti da druga osoba isto tako ima svoju priču i perspektivu, moguće je razumjeti različitost tog drugog i sebi ih približiti (Benhabib, 1994: 179-188).

Ponovo je vidljiva sličnost autoričinog viđenja odnosa individua/kolektiv, većina/manjina, i grupnih-diferenciranih prava koja zagovara Will Kymlicka. Oboje odbacuju isključivi egalitarizam u političkoj filozofiji pravde Johna Rawlsa koji smatra da politička zajednica, ako želi da se održi, mora istrajati u tome da onemogući neliberalnim (tradicionalnim) načinima života imigranta da destabiliziraju ili dovedu u pitanje liberalno-demokratsku kulturu. Problem za njega nije kulturalna različitost nego odbacivanje liberalnih normi individualne autonomije. Rawls insistira na maksimiziranju individualnih prava u cilju njihove apsolutne zaštite. Nasuprot njemu, Benhabib tvrdi da demokratsko pravo na samoodređenje (koje je također individualno pravo) uključuje prava na očuvanje vlastite političke kulture, a da insistiranje na isključivo univerzalnim principima ne može efikasno garantirati liberalna prava manjinama.

Već je u uvodnom dijelu rečeno da je kozmopolitski pogled Benhabib inspiriran Kantovom filozofijom i da je zasnovan na trećem članu Vječnog mira – univerzalnom pravu na gostoprimstvo. Iz njega se generira analiza o migracijama, granicama, državljanstvu i suverenitetu. Benhabib je specifično osjetljiva na probleme sa kojima se susreću izbjeglice i protjerani, oni koji nisu svojom voljom napustili domove, i zalaže se da su države moralno obvezne i odgovorne prema ovim skupinama.

Šireći Kantovu ideju, o pravu na gostoprimstvo, Benhabib smatra, da ono ne smije biti vremenski ograničeno. Kantovu jednokratnu posjetu „dobronamjernog putnika“ preoblikuje u mogućnost dugoročnijeg boravaka. Na primjer, država domaćin ne smije poslati izbjeglice natrag ako nije izvjesno da im je u zemljama porijekla zagarantirana sigurnost. Najveći izazovi za države po pitanju državljanstva leže u njenom kapacitetu da rješava pitanje imigranata i izbjeglica, piše Benhabib.

Veoma je bitno razmišljati o pripadnosti političkoj zajednici u vrijeme ekonomske, političke i kulturalne globalizacije, i o tome koliko nacije-države u takvim uslovima ne posjeduju efikasne instrumente za zaštitu individualnih i grupnih prava. Kao primjere navodi trgovinu, uvjete potpune dereguliranosti u kojima su na primjer radnička i potrošačka prava itekako ugrožena, a država nema više ekonomsku moć i kontrolu koju su joj polako preuzele transnacionalne kooperacije. Drugi izazov je ono što Benhabib naziva “globalizacija sigurnosti”, i kao Beck upozorava na sve rizike kojima su građani izloženi, dok im države nisu u stanju pružiti adekvatnu zaštitu. Primjeri za to su brojni teroristički napadi širom svijeta u kojima stradavaju civili. Zanimljivo je da pitanje “naturalizacije” ne smatra diskrecionim pitanjem suverene države domaćina, nego pitanje odluke stavlja u kontekst nadnacionalnih institucija i propisa. “Pravo je ono što je moguće opravdati”, naravno ne samo trenutnim kolektivnim interesima neke grupe, nego i individualnim interesima. Ono što je neoprostivo jeste isključivanje na osnovu etničkih kriterija da bi se sačuvao etnički, vjerski ili drugi karakter zemlje, smatra Benhabib (Benhabib, 2004).

Veoma je interesantno da se Benhabib osvrće i na pitanje pripadanja jevrejskom narodu, konkretno odnos između pripadanja jevrejskom narodu i posjedovanja izraelskog državljanstva.

U ovom slučaju autorica se ne slaže sa Hannom Arendt koja smatra ispravnim da su svi pripadnici jevrejskog naroda u svijetu potencijalni državljani/građani države Izrael, zahvaljujući "Zakonu o povratku". Ne prihvaćajući da država Izrael predstavlja jevrejski narod u cjelini, Benhabib smatra da biti Jevrej jeste etnički, a ne nacionalni identitet. Na ovu kritiku naslanja svoje viđenje palestinskog problema, kvalificirajući izraelski Zakon kao "etničku demokraciju" koja proizvodi diskriminaciju, a koju ona smatra neprihvatljivom.

O narodima bez država (*stateless people*) i općenito o pitanjima državljanstva (*citizenship*) nezaobilazna je sociološka studija autorice Margaret R. Somers pod nazivom *Genealogies of Citizenship – Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights* koju je objavila 2008. godine i koju je APSA (*The American Political Science Association*, Udruženje američkih političkih znanosti) nagradila 2009. godine. Knjiga je značajan je doprinos „Novoj sociologiji prava“ jer identificira procese i odnose koji podržavaju ili onemogućavaju sisteme demokratskog državljanstva. Autorica pokušava utvrditi uvjete, institucionalne, kulturalne, normativne i ekonomske, koji se mogu odnositi na promjenljivu genealogiju državljanstva i prava kroz vrijeme i prostor. Za autoricu je državljanstvo poznata izreka Hanne Arendt: *the right to have rights* („pravo na imanje prava“), nešto o čemu se stalno treba razgovarati u javnom prostoru. Aktualnost vlastitog pristupa Somers opravdava potrebom da se u savremenom svijetu ponovo adresiraju rasne, etničke, i rodne nejednakosti i nepravde (Somers, 2008: xvi-xvii). Njen ideal inkluzivnog državljanstva je u priznavanju državljanstva narodima bez države. Pod demokratskim i društveno inkluzivnim režimima državljanstva Somers smatra one koji uključuju: pravne i građanske slobode, jednak pristup pravdi, prava na sudjelovanje u demokratskoj vlasti, i na kraju, društveno inkluzivna prava koja garantiraju primjenu svih prethodno navedenih prava. Inkluzivna prava su normativna ali i praktična. Njena teza, koju dokazuje u knjizi je, da su prava javno dobro (Somers, 2008: 5-8).

3.5. Gostoprimstvo

Za pregled društvenih teorija o kozmopolitizmu koji dajem u ovoj knjizi, vrlo bitno je djelo Seyle Benhabib pod nazivom *Another Cosmopolitanism (Neki drugi kozmopolitizam)*. Ovo je prošireni esej koji je napisan na osnovu predavanja održanog 2004. godine u okviru serije *Tanner Lectures on Human Values* na Univerzitetu Kalifornija, Berkeley. Objavljeno je 2008. godine zajedno sa komentarima Jeremy Waldrona, Bonnie Honig i Will Kymlicke, i odgovora Seyle Benhabib na komentare. Ovu kapitalnu knjigu za utemeljenje teorije „Novog kozmopolitizma“ je uredio Robert Post. Teme kojima se knjiga bavi su sljedeće: filozofsko utemeljenje kozmopolitskih normi koje uključuje potpoglavlja o suđenju Eichmannu; kozmopolitskim normama pravde; kozmopolitizmu i njegovom diskurzivnom okviru; Kantovoj kozmopolitskoj baštini; usponu međunarodnog režima ljudskih prava; paradoksa demokratskog legitimiteta; demokratskih iteracija koje se odnose na lokalne, nacionalne i globalne razine; dezagregaciju državljanstva unutar Evropske unije; aferu zabrane nošenja marame; pitanja ko može postati njemački građanin i pitanja redefinicije nacije; demokratskih iteracija i dijalektike prava i identiteta; kozmopolitskog prava, itd. Komentari i odgovori autorice na njih ukazuju na bitnost i kompleksnost pitanja kozmopolitske pravde, kao i na bogatstvo mišljenja o izgledima i načinima njenog dostizanja i primjene. Rasprava nije samo bitna zato što afirmira različite pristupe kozmopolitizmu, i normativno-politički i sociološki. Ona je podsjetnik i doprinos promociji i implementaciji ljudskih prava u svim dijelovima svijeta.

Iako se bavi procesima kozmopolitizacije politike i društva, kozmopolitizma u praksi, Benhabib ideju primarno vidi kao nešto što pripada filozofiji i etici diskursa. Kantovi etički zahtjevi i političke težnje u teoriji „Nekog drugog kozmopolitizma“ obogaćeni

su savremenim značajem i iskustvom, a univerzalne norme se izmještaju iznad nacija-država. Polazna teza je da je Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima Ujedinjenih nacija otvorila etapu evolucije globalnog civilnog društva, razvoja od internacionalnih ka kozmopolitskim normama pravde. Taj diskurs dopunjuje širim tumačenjem Kantovog "prava na gostoprimstvo"¹⁰² koje se realizira unutar demokratskih sistema i politika. Unatoč svakodnevnom primjerima narušavanja ili direktnog kršenja ljudskih prava, Benhabib izlaže pozitivne primjere o tome da su se ona održala, unaprijedila i proširila.

Autorica vjeruje da "upornim" insistiranjem na zagantiranim normama, greške i loše prakse koje evidentno postoje unutar razvijenih demokracija mogu biti poboljšane i uklonjene s vremenom. Postizanje kozmopolitskih normi je dugotrajan i iscrpljujući proces komunikacije između univerzalnog i partikularnog. Drugačije rečeno, procesi mijenjanja postojećih i kreiranja novih normi mogu otvoriti put ka kozmopolitskoj pravdi, pod uvjetom konstantnog pregovaranja i redefiniranja. Benhabib vjeruje da kozmopolitizam kao moralni i etički projekat afirmacije individue (agensa obdarenog zahtjevima i pravima) može pobijediti granice i ograničenja nacije-države. Međutim, Benhabib priznaje da se razmimoilaženja između etike univerzalizma i specifičnosti državnih zakona nikad u potpunosti ne mogu prevazići (Post u Benhabib, 2008: 5-16). Vidljivo je da se Benhabib ne odlučuje na snažniju (*thicker*) verziju kozmopolitizma kako su je u odnosu na slabiju (*thin*) kozmopolitizam defnirali Brock i Brighouse (Brock i Brighouse, 2005).

Projicirajući "gostoprimstvo" na demokratske prakse država članica Evropske unije, sama Benhabib nailazi na proturječnosti koje postoje unutar zapadnih demokracija unije.

¹⁰² Prema Kantu „gostoprimstvo“ nije pitanje filantropije nego prava. Gostoprimstvo je pravo koje pripada svim ljudskim bićima (Benhabib, 2008: 22).

Primjeri koje navodi su neuspješni modeli inkluzije. Mogućnost leži u osvještavanju negativnih iskustava, što otvara mogućnost korekcija i osnaživanja pozitivnih promjena, te je nešto čime Benhabib brani svoje pozicije. Bonnie Honig u svom prigovoru tvrdi da Benhabib vidi taj paradoks, sama ga ističe, i unatoč optimizmu ne uspijeva razriješiti. Razlog za to vidi što je u ponuđenoj kozmopolitskoj „dijalektici prava“, „stranac“ uvijek neizostavno i unaprijed označen kao partikularnost, on je nejednak unutar evropske univerzalnosti. Dalje, Honig ukazuje na nedovoljno objašnjeno poimanje „domaćina“, onog koji ukazuje gostoprimstvo, i smatra da ga je pogrešno potpuno izjednačavati većinskim narodom ili nacijom-državom (Honig u Benhabib, 2008: 106-110).

Jednokratno kantijansko gostoprimstvo ukazano dobronamjernom gostu, Benhabib pretvara u pravo inkluzije, sudjelovanja u socijalnom, ekonomskom i političkom životu zemlje domaćina. Inkluzija stranca je izvodiva samo kroz proces „demokratskih iteracija“, što je kovanica koju autorica preuzima iz filozofije Jacquesa Derride.¹⁰³ „Demokratske iteracije“ su procesi lingvističkog, pravnog, kulturalnog i političkog „ponavljanja-u-transformaciji“ koji mijenjaju uspostavljena razumijevanja, modificiraju ih ili značajno transformiraju. One su normativna i institucionalna rješenja za paradokse i nepravde unutar demokratskog sistema (Benhabib, 2008: 64). To su kompleksni načini posredovanja između htijenja demokratske većine i kozmopolitskih normi, ili otvaranje normativnog i pravnog progresa u cilju poboljšanja položaja manjina (marginaliziranih skupina) i ispunjavanja njihovih zahtjeva. Ponavljanjem koje se odvija kroz javnu debatu, kroz kontinuirani angažman svih građana ili zainteresiranih strana, dolazi se do novih rješenja, društvenih normi i praksi.

¹⁰³ Iteracija (ponavljanje) je pojam iz filozofije jezika kod Derride. Vidjeti opširnije: Derrida, Jacques. 2002. *Kozmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprost i bezuslovnom univerzitetu)*. Beograd: Stubovi kulture. Također vidjeti: Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

„Demokratske iteracije“ omogućavaju “zakonogenerirajuću inkluzivnu politiku”, *jurisgenerative politics* kako ju Benhabib naziva. To je politika koja pronalazi kompromis između univerzalnih normi, volje demokratske većine i zahtjeva manjinskih grupa (Benhabib, 2008: 45-49). U procesu demokratskih iteracija i “autsajderi” i “insajderi” su uključeni u stvaranje novih značenja, vrijednosti, normi i zakona koji će ih voditi ka više inkluzivnoj i tolerantnoj društveno-političkoj atmosferi.

U predstavljenom teorijskom okviru kozmopolitske norme su zamišljene iznad državnog suvereniteta.¹⁰⁴ One skreću pažnju na obavezujući odnos država prema pojedincima koji ne pripadaju datoj zajednici jer ne posjeduju državljanstvo (Benhabib, 2008: 22). Demokratske iteracije i zakonogenerirajuća politika ne legitimiraju kozmopolitske norme, nego su samo posrednici i u realizaciji istih.

Najpoznatiji primjer koji Benhabib na više mjesta u radovima poziva je afera zabrane nošenja marame u Francuskoj (*L'Affaire du Foulard*). Upravo ovaj primjer je nešto što kritičari autorici ilustriraju kao slabost njenog teorijskog okvira. Sa veoma male vremenske distance (ni deceniju nakon objavljivanja ove teorije), imajući u vidu jačanje nacionalizma i desnog populizma u svijetu i u Evropi, nakon brojnih terorističkih napada i nakon negativnih reakcija pojedinih članica Evropske unije na izbjegličku i migrantsku krizu koja je vrhunac doživjela 2015. godine, ideje o dostizanju univerzalne kozmopolitske pravde čine se sve udaljenijim.

„Afera marame“ započela je još 1989. godine kada su tri mlade djevojke suspendirane iz državne škole. Rasprava o ovom pitanju trajala je sve do 2004. godine kada je većinskom odlukom Nacionalna Skupština zabranila isticanje religioznih simbola u

¹⁰⁴ Will Kymlicka kozmopolitisku pravdu tumači kao pokušaj “kroćenja liberalne nacionalnosti”, što potkrijepljuje autoričinom tvrdnjom da procesi demokratskih iteracija transcendiraju liberalni nacionalizam. On se slaže da bi to bile poželjne progresivne promjene, i da bi mogle “pripitomiti” isključujuće prakse prisutne u razvijenim demokracijama (Kymlicka u Benhabib, 2008: 131-133).

javnim institucijama u Francuskoj (Benhabib, 2008: 51). Benhabib je u analizi slučaja pokušala da podjednako i objektivno sagleda oba stajališta u sporu, vlasti koja je kvalificirala pokrivanje kao provokaciju na račun sekularne tradicije (*laïcité*), s jedne strane, i pravo djevojaka na slobodu prakticiranja vjere, s druge strane (Benhabib, 2008: 52). Uprkos velikim naporima i javnoj diskusiji, zalaganjima brojne muslimanske populacije, mladim djevojkama je definitivno zabranjeno isticanje religioznih simbola u državnoj školi. Kao reakcija na odluku uslijedio je neposluh djevojaka koje su nastavile nositi maramu, pozivajući se na demokratska prava slobode izražavanja i prakticiranja vjere. Neposluh su zagovornici sekularizma protumačili kao novu provokaciju i vjerski fanatizam. Benhabib u ovom slučaju smatra da djevojke nisu tražile ništa više do procesa demokratskih iteracija (Benhabib, 2008: 58). Koristeći se demokratskim instrumentima građanskog aktivizma i slobodom vjerskog izražavanja, djevojke su osporavale državnu odluku. Kako je ishod po njih bio negativan, Benhabib zaključuje da su demokratska prava često primarno na dispoziciji onim građanima koji historijski dijele nacionalne vrijednosti.

Drugi primjer o zahtjevu za demokratskim iteracijama je zahtjev stranaca koji veći duže borave u Njemačkoj koji se bore za uključivanje i učešće u političkom odlučivanju, ako ne na federalnom nivou, a onda na nivou lokalne zajednice u kojoj žive. Benhabib vjeruje da se kroz kontinuirano sudjelovanje u procesu demokratskih iteracija uspostavlja dijalektika između univerzalizma, prava i posebnih identiteta, i da ona može donijeti pozitivne rezultate. Oba primjera ukazuju na izazove s kojima se susreću zapadne demokracije, u ovim slučajevima konkretno Evropska unija. Postavlja se pitanje kako u isto vrijeme očuvati slobodu izražavanja i prakticiranja vjere i principe sekularizma koji su suština Republike Francuske.

I sama autorica na kraju priznaje da je izazov uspostaviti i održati norme diverziteta, otvoriti procese inkluzije, i na kraju zaštititi vlastiti nacionalni identitet, nacionalnu kulturu, te spriječiti dezagregaciju državljanstva. Ovdje se misli na konflikt između suvereniteta i gostoprimstva, što nameće pitanja redefiniranja *demosa*, nacije, građana, granica, negrađana, EU državljanstva, i slično (Benhabib, 2008: 47-56). Upravo ove izazove, suprotstavljenost i dijalog, Benhabib smatra procesom napredovanja ka ciljevima "kozmpolitskih normi pravde". Demokratska pregovaranja doprinose osnaživanju individue kao agensa zahtjeva i prava.

Opisana teorija uz evidentno konstruktivno i pozitivno nastojanje da se pokušaju naći načini jednakopravnijeg društva danas, u nekim dijelovima ostaje nedorečena ili bez odgovora na postavljena pitanja. Na primjer, ostaje nejasno da li je kozmpolitizam ekvivalent globalnoj etici? Ili je filozofski projekat medijacije. Ono što zamjeraju gore pomenuti komentatori je nedostatak preciznijih objašnjenja o tome na koji način država, politika, neka institucija započinje procese demokratskih iteracija, dijaloga i promjene. Ili to neko drugi radi? Zainteresirane skupine, udruženja građana, i slično. Kritičari teorije "Nekog drugog kozmpolitizma" jednoglasno ukazuju na nedostatak objašnjenja izvora i sadržaja kozmpolitskih normi pravde. Ako i nastane neka nova paradigma, postavlja se vrlo praktično pitanje ko, gdje i kako mijenja strukture i zakone države, to jest, gdje i kako se taj proces demokratskih iteracija operacionalizira (Waldron i Honig u Benhabib, 2008: 83-127). Očigledno je da je primjer kretanja Evropske unije ka kozmpolitskim normama pravde (ka pozitivnijoj artikulaciji prava na gostoprimstvo), unatoč nekim pozitivnim dešavanjima, preoptimističan primjer.¹⁰⁵

¹⁰⁵ „Šta se dešava danas, u svetu, i još bliže kod nas, u Evropi? Šta se dešava sa tim ograničenjima koja se zovu granice? Sa tim virtuelnim frontovima koji iscrtavaju granice?“ Vidjeti opširnije rukopis sjajnog predavanja *Bezuslovnost ili suverenitet: Univerzitet na granicama Evrope* (Derrida, 2002: 64-81), održanog u Ateni u proljeće 1999. godine. Također vidjeti: Bevir, Mark. 2000. Derrida and the Heidegger Controversy: Global Friendship Against Racism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 3. 121-138.

Iako Evropska unija može služiti kao važan primjer težnje ka transnacionalnoj institucionalizaciji demokratskih vrijednosti i ljudskih prava, ostaje da se vidi kako će evropske države u budućnosti prilagoditi promjene koje od njih traže nove generacije građana i imigranata koje imaju različita očekivanja od država. Evropske demokracije se (unatoč svijetlim primjerima odnosa prema izbjeglicama) i dalje boje promjena. Ono što Benhabib ne spominje je pitanje kako bi njena teorija djelovala u nekom drugom kontekstu koji nije ni evropski ni zapadni? Kao odgovor na kritike, autorica ističe da se dijalektika mora uspostaviti između različitih miljea kako bi se napredovalo ka kozmopolitskim normama pravde. Svjesna je proturječja primjera kojima se služi, smatrajući da se njihovim isticanjem pruža realna politička slika, i da se na taj način daje i šansa da se problemi i izazovi razriješe. A šansa leži u demokratskim iteracijama gdje se tenzije koje postoje pregovaraju i nanovo uspostavljaju, pružajući nova obogaćena značenja (Benhabib, 2008: 159). Benhabib insistira da otpor mladih djevojaka u Francuskoj neizostavno pokreće promjene koje mogu rezultirati otklanjanjem strukturne diskriminacije i alijenacije. Benhabibina teorija jeste optimistična, ali je i veliki doprinos jer skreće pažnju na probleme sa kojima se susreću stranci u Evropi, te na paradokse i probleme liberalne demokracije. Istraživanje koje radi je objektivna slika svih pravnih, političkih i društvenih prepreka koje stoje na putu zaživljavanja boljeg društva.

Prigovarajući Davidu Heldu, da je u političkoj filozofiji kozmopolitizma zanemario značaj vezanih zajednica (Benhabib, 2008: 43), Benhabib se stavlja u sredinu, odbacujući i komunitarnu teoriju koja reducira zahtjeve na univerzalnu moralnost na račun zahtjeva specifičnih etičkih, kulturalnih i političkih zajednica. Ne podržava realističku i postmodernističku školu koje sa skepticizmom odbacuju vezu etike i politike. Nasuprot njima, Benhabib insistira na neophodnom posredovanju između etike i politike.

Na pitanje kako posredovati, kaže da je odgovor u dijaloškom univerzalizmu, to jest, kozmopolitizmu kao filozofskom projektu zasnovanom na Kantovoj ideji o normama koje uređuju odnose između individua (*Weltburgerrecht*) na razini globalnog civilnog društva.

3.6. Hegemonija ili o novom rasizmu

Teorije „Novog kozmopolitizma“ kao i vizije ostvarenja ideje mogu se naći u različitim disciplinama, od sociologije, filozofije, antropologije, do kulturalnih i postkolonijalnih studija. Pristupi proučavanju i promociji su različiti i kreću se od filozofsko-etičkih principa antičke ideje, preko kantijanskih, idealističkih projekata, zatim savremenih političko-institucionalnih vizija, sociološke perspektive kozmopolitizacije, do kritika intelektualaca pretežno lijeve orijentacije. U zadnjem potpoglavlju bavim se kritikama koje reafirmaciju koncepta kozmopolitizma vide kao novi ideološki imperijalni projekat koji je sastavni dio savremenog fenomena hegemonijskog neoliberalizma.

Tumačenje kozmopolitizma kao ideologije, hipokrizije Zapada i isključive želje za dominacijom, teorijske izvore ima u mišljenju neomarksiste, Antonija Gramscija¹⁰⁶ (1891.-1937.g.), talijanskog filozofa i lidera komunističke partije Italije. U analizi ideologije i hegemonije u modernom kapitalističkom društvu, Gramsci ideju kozmopolitizma isključivo vidi kao fenomen „imperijalnog kozmopolitizma“ (Brennan u Archibugi, 2003: 43) zapadnih kapitalističkih država. Timothy Brennan se pored Gramscija referira na sociologa Georga Simmela, njemačkog sociologa antipozitivizma (1858-1918), koji je kozmopolitizam opisivao kao kvazikolonijalnu ekspanziju urbanih centara ili metropolitiskih

¹⁰⁶ Vidjeti opširnije: *Part two: Prison Writings 1929-1935* (u Forgacs, David ed. *The Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*, 2000: 189-222).

regija, i kao pokušaj legitimiziranja geopolitički raspršenih teritorija koje su nasilno stavljene pod zapadnu dominaciju (Brenan u Archibugi, 2003: 43).

Siniša Malešević u knjizi Sociologija etniciteta o Gramscijevoj teoriji hegemonije i imperijalnog kozmopolitizma piše: „Gramši je u svoju analizu ideološke moći kapitalizma uveo pojam hegemonije. Njegov glavni cilj bio je da objasni očiglednu činjenicu da proleterska revolucija nije našla podršku u radničkoj klasi na Zapadu. Pokazalo se da je klasični marksizam, sa svojim naglaskom na političkoj ekonomiji i načinima proizvodnje, nepogodan za suočavanje s ovim problemom koji se, po Gramšiju, više tiče kulture nego ekonomije. Saglasno mladom Marksu, Gramši tvrdi da je kapitalistička država uspješno sprečavala radikalno disidenstvo ne samo kroz kontrolu sredstava za materijalnu proizvodnju nego i (što je još važnije) kroz kulturnu i ideološku hegemoniju. Gramši (Gramsci, 1971: 328) vidi u hegemoniji potencijal vladajućih društvenih grupa da obezbede 'spontanu saglasnost' potčinjenih grupa kroz 'očuvanje ideološkog jedinstva celog društvenog bloka kojem ta ideologija služi kao nešto što ga spaja i ujedinjuje'. Hegemonija je ideološki teren na kojem se država i civilno društvo susreću i pomoću kojeg se postiže (planirano) kulturno jedinstvo različitih ekonomskih i političkih klasa. Po Gramšiju, hegemonija nije samo ideološka manipulacija ni ispiranje mozga koje jedna klasa sprovodi nad drugom nego je i istančana i delimično sporazumna kulturna asimilacija preko koje se uspostavlja ideološki konsenzus između vladajućih i potčinjenih klasa. Gramši tvrdi da se to postiže na mnogo različitih načina – kroz dominantne oblike religije ili filozofije, ali i kroz hegemonijsku praksu svakodnevnog života, u vidu preovlađavajućih shvatanja vezanih za *sensus communis*, svakodnevnih rituale i folklor“ (Malešević, 2009: 69-70).

Dio kritika klasične ideje kozmopolitizma kao i njene postmoderne rekonceptualizacije, dolazi od teoretičara iz oblasti postkolonijalnih studija. Postkolonijalne studije zajedno sa bliskim pravcima poststrukturalizma, postmarksizma i postfeminizma Siniša Malešević naziva antifundacionalističkim teorijama, a koje se opet naslanjaju i na metodološki pristup dekonstrukcije Jacquesa Derridaea i na analizu diskursa Michela Foucaulta. Teorijski začetnik i autoritet u području postkolonijalnih studija je Frantz Omar Fanon (1925.-1961.g.) sa francuskog otoka Martinique, inače učenik slavnog Aime Cesairea (Aime Cesaire, 1913.-2008.g.). Također, djelo *Orijentalizam* (1978) arapskog Palestinca Edwarda Saida¹⁰⁷ se drži najznačajnijim osnivačkim tekstom kritičke teorije postkolonijalizma. Uvođenjem diskursa orijentalizma Said je epistemološki utemeljio postkolonijalne teorije. Od osamdesetih godina 20. stoljeća ovo znanstveno područje postaje sve utjecajnijim, specifično u polju kritike najnovijih procesa ekonomske i kulturalne globalizacije i neoliberalnih tendencija. Prisutno je i inovativno viđenje procesa dekolonizacije, multikulturalizma i kozmopolitizma velikih svjetskih urbanih centara kojima se ekstenzivno bavi Paul Gilroy (Gilroy, 2005), ili značaja i položaja nacije-države i nacionalizma u transnacionalnim konstelacijama koje su fokus američkog profesora Pheng Cheaha (Cheah, 2003: 1-13, 381-395).¹⁰⁸

Kozmopolitizam ne mora negirati "zdravi" nacionalizam, na što ukazuje Cheah, koji činjenicu da se kozmopolitizam javlja mnogo ranije nego nacija-država, koristi kako bi dokazao da se ovi načini oblikovanja društva ili modeli solidarnosti, ne isključuju (Cheah, 2003, 2006). Također, kozmopolitizam ne treba poistovjećivati sa univerzalizmom, ističe ovaj autor. Kozmopolitismo nije isto što i univerzalno (homogenizirajuće) upravo zbog posebnosti koje sadržava, priznaje i njeguje (Cheah, 2006).

¹⁰⁷ Said, Edward. 2008. *Orijentalizam*. Biblioteka XX vek: Beograd. 9-43.

¹⁰⁸ Pheng Cheah istražuje buđenje i „novu“ izgradnju postkolonijalnih nacija (Cheah, 2003: 235-247).

Može se reći da je kozmopolitizam, s jedne strane slijep za kulturološke, vjerske, klasne, rasne i sve druge razlike (ne želi mijenjati "Drugog"), a s druge strane ih je svjestan, jer sam polazi od bogatstva i raznolikosti planete.

U moderni, piše Cheah, koncept kozmopolitizma je prešao put od intelektualnog etosa do vizije institucionalno konstituirane globalne političke svijesti. Ključni problem ovog koncepta i obrasca djelovanja, od njegovog "formalnog" začeca u prosvjetiteljskoj filozofiji 18. stoljeća, do današnjeg integriranog svijeta, jest njegova "slabost" da generira takve institucije (zasnovane na principima prava, pravde i solidarnosti) koje će efikasno djelovati u cijelom svijetu. Shvaćajući Kantov kozmopolitizam kao "prednacionalistički", Marxov kao "postnacionalistički", te analizirajući postkolonijalne i postsocijalističke nacionalizme, Cheah potvrđuje ulogu i značaj nacije-države kao političkog modela pripadanja i solidarnosti. Savremeni argumenti o "novom kozmopolitizmu", skoncentrirani na transnacionalne mreže globalnih gradova, postnacionalne društvene formacije, fenomene migracija i dijaspore, kao i na oživljavanje Kantovog projekta u Habermasovoj "kozmpolitskoj demokraciji", propustili su adresirati prisutnost i "upornost" nacionalizama kao protuteže silama globalizacije (Cheah, 2006: 486).¹⁰⁹

Pored akademskog obračuna sa silama neoliberalnog režima i neoliberalnih aspiracija, postkolonijalna misao koju ovdje predstavljam i analiziram upozorava na aktualni problem buđenja i jačanja ksenofobije, rasizma i segregacije, i uspona desničarskih političkih opcija, posebno na tlu zapadne Evrope. Također, gore spomenuti autori odbacuju i liberalno-nacionalne teorije multikulturalizma, a posebno radikalniju promociju grupnih-diferenciranih prava unutar komunitarnih politika priznavanja i identiteta.¹¹⁰

¹⁰⁹ Opširnije vidjeti: Cheah, Pheng. 2006. *Cosmopolitanism. Theory, Culture & Society*.

¹¹⁰ Opširnije vidjeti Zbornik, to jest, kompilaciju radova i autora koji se bave multikulturalnim politikama i politikama priznavanja i identiteta, a koji je priredila: Gutmann, Amy. ed. 1994. *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, New Jersey: Princeton University Press.

Postkolonijalne migracije i postkolonijalna dijaspora, nasilne migracije, fenomen mobilnosti ljudi općenito, također su pitanja koja su u fokusu postkolonijalizma.

Postkolonijalno mišljenje kozmopolitizam promatra na dva načina. Prvo, kao prosvjetiteljsku ideju modernizma, čiji su „pozitivni“ principi univerzalnosti i humanizma stavljeni u službu („zloupotrijebljeni“ od) evropskog nacionalnog (filozofskog i kulturalnog) i imperijalnog projekta, pa se kozmopolitizam stavio u odnos sa fenomenima nasilja, potčinjavanja, eksploatacije, homogeniziranja, dominacije, sukoba, represije, itd. „Novi kozmopolitizam“ se vidi kao ideologija, društveni inženjering po standardima zapadne civilizacije. Drugo, ne zanemaruju se vrijednosti kozmopolitizma koje promoviraju toleranciju, slobodu, suživot, saradnju, pluralnost, itd. U oba slučaja fokus je na sociološko-kulturalnim i donekle na političko-institucionalnim aspektima kozmopolitizma.

I među teoretičarima postkolonijalizma postoji različitost pristupa i tumačenja kozmopolitizma. Na primjer, Paul Gilroy „postkolonijalnu melankoliju“ (nostalgiju ili žal za „starom dominacijom“) i dihotomiju rasizam/antirasizam smatra suštinskim problemom savremenih odnosa u društvu. S takvih polazišta, autor, vrlo kritički, skeptično i provokativno dekonstruira proizvoljnost i proturječnost kozmopolitizma, ideje zapadne moderne koja je, pod izgovorom univerzaliteta, služila i služi hegemonijalnim ambicijama Zapada. Nasuprot njegovoj oštroj teoriji su stajališta koja afirmiraju klasičnu ideju kozmopolitizma, te njegovu savremenu manifestaciju poistovjećuju sa pokretljivošću, fluidnošću, fleksibilnošću, uvažavanjem, slobodom, dignitetom, napretkom. Na primjer, Kwame Anthony Appiah kozmopolitizam shvaća kao kulturu dijaloga i saradnje. Autor mu vraća humanitet i univerzalitet.

Indijac Homi Bhabha kozmopolitizam proučava jezički, kao dijalektiku kultura, kao "vernakularni kozmopolitizam".¹¹¹ Dok Pheng Cheah insistira na neodvojivosti kozmopolitizma od proučavanja političke zajednice nacije-države (Cheah, 2006: 489-495), pitanja suvereniteta i transnacionalnih procesa, Paul Gilroy ga želi pod svaku cijenu odvojiti od pitanja političkog identiteta, od ideje pripadanja nekoj grupi ili nečemu. Ono što je zajednički imenitelj ovih različitih postkolonijalnih načina mišljenja je promatranje kozmopolitizma kao dinamičnog (razvojnog) procesa, a ne (statičnog) društvenog stanja. Uvidom u teorije, ponovo se dolazi do zaključka, što je slučaj i sa prethodno predstavljenim teorijama, da je kozmopolitizam kompleksan koncept i da bi insistiranje na njegovom preciznom definiranju predstavljalo svojevrsni antikozmopolitski pokušaj.

Sjajna knjiga *Postcolonial Melancholia* (Postkolonijalna melanholija)¹¹² britanskog autora Paula Gilroya¹¹³, u fokus teorijskog istraživanja stavlja Veliku Britaniju i njen savremeni „melankolični“ odnos „Imperija“ prema bivšim kolonijama. Ovu imperijalnu nostalgiju Gilroy direktno povezuje s društvenim fenomenom rasizma, polazeći od premisa da je 21. stoljeće i dalje "zarobljeno u rasi", „neizlječivoj bolesti“ postkolonijalnog političkog i kulturalnog diskursa.

¹¹¹ Sama konstrukcija "vernakularni kozmopolitizam" (slično kao "ukorijenjeni kozmopolitizam" ili "kozmpolitski patriotizam") je sama po sebi kontradiktorna jer istodobno označava nešto što je partikularno i nešto što je univerzalno. Otvara dilemu mogućnosti "sklada" lokalnog i translokalnog, parohijalnog i svjetskog, nacionalnog i transnacionalnog, primordijalnog i modernog (Werbner, 2006).

¹¹² Knjiga *Postcolonial Melancholia* je objavljeno predavanje održano u okviru *Wellek Library Lectures in Critical Theory* na Univerzitetu Kalifornija, Irvine, 2005. godine. To je izvrsna inovativna rasprava o slabostima britanskog „Imperija“, o promišljanju rase u postkolonijalnom svijetu, te osvrt na period uoči napada na New York i Pentagon u rujnu 2001. godine. Postkolonijalna melanholija kombinira oštru kritiku američkog „rata protiv terorizma“, koju koristi i Judith Butler u zbirci eseja *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence* (2004).

¹¹³ Paul Gilroy (1956.g.) je jedan od najkontroverznijih živućih socijalnih i političkih teoretičara. Rođen je u Londonu u miješanoj porodici, otac mu je Englez, a majka Gvajanka. Učenik je legendarnog postmarksista Stuarda Halla, pod čijim mentorstvom je doktorirao na Univerzitetu u Birminghamu, na katedri za savremene kulturalne studije. Trenutno predaje na američkom Univerzitetu Yale i nositelj je prestižne katedre Anthony Giddens u društvenoj teoriji na Londonskoj školi ekonomije i političkih znanosti. U radovima se bavi odnosom rase i nacije u kontekstu britanske političke kulture i njene sposobnosti političke imaginacije dijaspore. Njegovu pozornost zaokuplja pitanje identiteta tamnoputog čovjeka koji dolazi iz „Novog svijeta“, potom procesi kreolizacije, postkolonijalna dijaspora, neoimperijalizam i hegemonija, itd. U recentnijim radovima radikalno odbacuje ideju o rasi i rasnim određenjima (Knowles, 2007).

Autor za Britaniju koristi arhaični naziv *Albion*¹¹⁴ i to u njegovom pežorativnom značenju "podmukli Albion". To je inače francuski izraz za Englesku, koji se koristio u vrijeme ratova, da bi kasnije, za vrijeme britanske imperijalne ekspanzije i potčinjavanja drugih naroda, postao metafora za (loše) odnošenje prema „njima“, „strancima“. Neupitno je da je današnje britansko društvo obilježeno raznovrsnošću, ali i da je princip homogenosti nadređen multikulturalnom principu.

Gilroy problematizira britanski odnos prema bivšim kolonijama, kao i latentnu ksenofobiju prema migrantima, „bivšim-sadašnjim građanima“, postkolonijalnoj dijaspori unutar političkih granica Britanije (Gilroy, 2005). Tim tvrdnjama Gilroy se pridružuje Brianu Barryju i drugim kritičarima multikulturalizma, koji su „njegovanje različitosti“ proglasili "prevarom" savremene zapadne angloameričke (neo)liberalne društvene teorije i političke prakse. Identičnu kritiku upućuju i na račun konzervativno-komunitarnih poimanja zajednice i dijalektike priznavanja identiteta. Za razliku od Barryja, Gilroy insistira na novom utemeljenju multikulturalizma, na „zdravim osnovama“, iz jednostavnog razloga što je suživot različitosti neizbrisiva činjenica ustroja današnjeg društva.

Gilroy optužuje britansku politiku da je prihvatila i podržala ono najgore od američke politike „globalne etičke sile“, veličanje nacije i patriotizma, posebno u medijima¹¹⁵, permanentnu militarizaciju društva, i vojnu („humanitarnu“) intervenciju pod izgovorom demokratiziranja i civiliziranja, to jest, patroniziranja i eksploatacije „Drugih“. Taj diskurs, o zaštiti ljudskih prava, zaštiti manjina, svrgavanju diktatora, ratu protiv terorista, manipulira i instrumentalizira koncept kozmopolitizma, koji je također jedan od izgovora pri realizaciji skrivenih ekonomskih ciljeva.

¹¹⁴ Albion je antičko ime za britanske otoke. Pretpostavlja se da je naziv ili keltski ili pred-indoevropski. Još prije nove ere, u vrijeme Rima, naziv Albion postaje zastarjeli naziv. U pojedinim prevodima pojam se koristi da bi se opisao „Bijeli otok“. „Perfidni Albion“ koristi se kao pogrdni arhaični naziv za Britaniju.

¹¹⁵ O ovom fenomenu piše Michael Billig u knjizi *Banalni nacionalizam* (2009).

„Civiliziranje“ je demarkacija između “nas” i “njih” unutar liberalno-egalitarne tradicije mišljenja gdje pojedine skupine rawlsijanski uživaju jednaka prava i slobode samo ako su „procijenjene“ civiliziranima ili demokračičnima. Potrebu za civiliziranjem „nezapadnjaka“ i nedemokračičkih kultura Gilroy smatra posebnošću Zapada, njegovim suštinskim i ograničenim kulturalnim esencijalizmom. Treba podsjetiti da je bilo riječi o ovom fenomenu, analogiji koju ističe Ulrich Beck, diskursa civiliziranja naroda (16. i kraja 20. stoljeća), koji su promovirali de Vitoria, de las Casas i Seupulveda, te savremeni autori Huntigton i Fukuyama (Beck, 2006). Na sličan način Gilroy u postkolonijalnoj melanholiji upoređuje posthladnoratovsku eru i savremeno pitanje rasizma s rasnim teorijama 19. stoljeća (Gilroy, 2005: 1-4).¹¹⁶

Kao alternativu kozmopolitizmu koji je, prema njemu, ambivalentan, izmanipuliran i potrošen, Gilroy uvodi termin *conviviality* ili *convivial culture* što znači suživot ili suživot kultura. *Conviviality* se odnosi na procese kohabitacije i interakcije, koji su pretpostavke multikulturalizma, obilježja svakodnevnog života primarno u velikim britanskim gradovima i gradovima bivših kolonija (Gilroy, 2005: xv, 121-151). Ta kohabitacija je svakodnevni „banalni multikulturalizam“. Za ideju suživota Gilroy veže melanholiju (britansku, postimperijalnu), stanje nikad dovršenog žalovanja za imperijom koje reproducira novu imperijalnu ambiciju, reflektirajući se netrpeljivošću prema migrantima i postkolonijalnoj dijaspori (Gilroy, 2005: 98-106). Izlaz iz postkolonijalne melanholije leži u Fanonovom „planetarnom humanizmu“, smatra Gilroy. Planetarno je različito od globalnog jer ovo prvo implicira “kontingentnost i pokret”, dok drugo implicira dominaciju i eksploataciju (Gilroy, 2005: 4, 79-80).

¹¹⁶ Gilroy tvrdi da je društvena pojava „civiliziranja“ začeta još kod Arthura de Gobineaua i Josepha Chamberlaina. Danas se pronalazi u radu Samuela Huntingtona, koji idejom o sukobu civilizacija promovira nacionalne i nadnacionalne rasno organizirane društvene kolektivite (Gilroy, 2005: 22-26, 58-59).

Mijenjajući kategorije multikulturalizma, kozmopolitizma¹¹⁷ i globalizacije¹¹⁸, kategorijama suživota i planetarnosti, Gilroy želi ukinuti permanentno reproduciranje diskursa rasizma, savremenog gorućeg problema u Britaniji, Evropi i ostatku svijeta.

U oštrim kritikama „novog kozmopolitizma“ Paul Gilroy tvrdi da je kozmopolitizam izmanipuliran ideologijama nacionalizma, instrumentaliziran u svrhe kolonijalnih osvajanja i ekonomske eksploatacije, propustio da bude ono što je on u suštini, ili što treba promovirati – „suživot razlika“, „bogatstvo planeta“, „pravo da se bude ljudsko biće“. Nažalost, umjesto toga, s ekonomskim kozmopolitizmom, pa onda političkim i kulturalnim, „izrodio“ se „rasni odnos“ (Gilroy, 2005: 29). Kozmopolitizam je modificiran i za većinu stanovnika planete Zemlje, pogotovo za one potčinjene, postao je „osporavani kozmopolitizam“ (Gilroy, 2005: 58). Imperijalna politika moćnih zapadnih zemalja zloupotrebljava(la) ga (je) kao „civiliziranje neprijateljskih stranaca“, onih „Drugih“.

Multikulturalizam je postao suština i svakodnevnica razvijenih urbanih centara zahvaljujući globalizacijskim procesima. Ti procesi su donijeli otvorenost i pokretljivost, migracije, ali i postkolonijalnu dijasporu. To je dalje utjecalo na formiranje multikulturalne demokracije koja je, prema Gilroyu, tek institucionalizirala povijesni hijerarhijski rasizam¹¹⁹, na način „negativne dijalektike kulture suživota“. Autor tvrdi da je rasizam gorući problem britanskog društva, kao i zapadnih evropskih zemalja, i da se ogleda u „postkolonijalnoj melanholiji“, kulturalnoj kompleksnosti, „patologiji“ kolonijalne prošlosti, imperijalne veličine i moći.

¹¹⁷ Multikulturalizam je „perfidna utopija“, lažno ili naivno insistiranje na vrlinama i toleranciji. Kod Gilroya je zamijenjen konceptom suživota, procesima kohabitacije, interakcije i saradnje koji multikulturalnost čine svakodnevnicom, „normalnom“ stvari društvenog života, a ne isključivo predmetom teorijskih i političkih debata.

¹¹⁸ „Globalno“ se izjednačava s imperijalnim univerzalizmom, potom odbacuje i zamjenjuje „planetarnim“ (Gilroy, 2005: XII).

¹¹⁹ Pod institucionaliziranim hijerarhijskim rasizmom Gilroy podrazumijeva bijelu politiku supremacije, kriminalizaciju crnačke zajednice, rasistička ubojstva, prihvatanje rasne podjele, stalno dovođenje ljudskog dostojanstva u pitanje (Gilroy, 2005: xiii).

Pozitivne vrijednosti (elementi) klasičnog kozmopolitizma, sloboda, jednakost, uvažavanje, dignitet, zarobljeni su u novom rasizmu i nacionalizmu Zapada. Pravo „da se bude ljudsko biće“, ili kako Hannah Arendt traži, „pravo na imanje prava“, ostaje zarobljeno u toj imperijalnoj melanholiji kraja 20. i početka 21. stoljeća.

Nakon terorističkih napada u New Yorku, 11. septembra 2001. godine, pod ideološkim vodstvom Sjedinjenih Američkih Država, „odnošenje“ prema strancima, neprijateljima, te vjerama, je radikalizirano na način da su svi bez izuzetka postali sumnjivi i potencijalni teroristi. Velika Britanija se s drugim zemljama Evropske unije politički i vojno pridružila američkoj imperijalnoj ambiciji da se „stvari globalno dovedu u red“, što je svjetsko društvo odvelo u suprotnom smjeru od pozitivnih stremljenja globalizacije. Ono se još više udaljilo od Kantovog projekta Vječnog mira, gradeći „nove zidove“ (Brown, 2010), produbljujući antagonizme i jaz među rasama, vjerama, kulturama, etnicitetima.

Multikulturalne politike, rasna politika, kozmopolitiska solidarnost, antihumanizam, politike identiteta i priznavanja, sve to je, paradoksalno, postalo dijelom savremenog društva. Rasizam je bio i ostao prisutan u liberalno-demokratskom sistemu, u humanizmu građanskog društva i retorici ljudskih prava. Rasizam je bolest savremene demokracije. Održava se perpetuiranom proizvodnjom straha¹²⁰, militarizacijom, neoliberalnom destrukcijom države blagostanja¹²¹, „intelektualnim incidentima“ koji pišu o sukobu kultura i civilizacija, neokolonizacijom.

Na društvenu scenu stupila je nova geopolitika. Pitanje izmijenjenog suvereniteta nacija-država potrebno je revidirati i prilagoditi integriranom svijetu, ali i novom imperijalnom poretku. Potrebna je i revizija pojmova nacionalnosti, moći, zakona, dominacije, koje teorija usko veže za „novi kozmopolitizam“.

¹²⁰ Uspon desničarskih stranaka u Evropi, nacionalizam i ksenofobija kao reakcija i opozicija na imigraciju.

¹²¹ Uništavanjem javnog dobra, marketizacijom i privatizacijom.

Nastavljači imperijalne i kolonijalne prošlosti, zapadne sile, militarizirali su globalizacijske procese i nastavljaju oblikovati društveni i politički život nerazvijenih dijelova svijeta, tvrdi Paul Gilroy (Gilroy, 2005: 2-4).

Iskorijeniti rasizam značilo bi iskorijeniti i ideju rase kao povijesnog i društvenog pitanja, jednom i zauvijek, na što Gilroy izravno poziva.¹²² Novi antirasizam treba postati nešto više od površne retorike (Gilroy, 2005: 53-54). Gilroyjevi argumenti protiv novog imperijalizma Britanije, pod maskom „borbe protiv terorizma“, odjeknuli su u javnosti i polučili određene političke reakcije. Na sličan način, kritizirajući neoliberalnu Ameriku, predsjednika Busha i „rat protiv terorizma“, Judith Butler je uzdrkala američku javnost.¹²³ Kozmopolitizam uvijek riskira povezanost sa rasizmom. Gilroy odbacuje kozmopolitizam kao univerzalistički projekat evropskog prosvjetiteljstva, još jedan u nizu esencijalizirajućih pokušaja liberalnih političkih sistema da “zavedu i potčine 'Drugog’”.¹²⁴

Za razliku od oštre kritike kozmopolitizma u radovima Paula Gilroya, Kwame Anthony Appiah (1954.g.), također britanski teoretičar afričkog porijekla, s optimizmom promiče ideju kozmopolitizma, njene univerzalističke i humanističke postulate. Vrlo je interesantno koliko Gilroy i Appiah, obojica predstavnici postkolonijalizma, istom konceptu pristupaju s dijametralno suprotnih strana, prvi krajnje kritički i skeptično, drugi konstruktivno i optimistično (Knowles, 2007). Gilroyjev *conviviality* je metafora *molding* (oblikovanje) kod Appiahje, filozofija kozmopolitizma zasnovana na etičkim zajednicama i etičkim odgovornostima (Appiah, 2007: 215).

¹²² Ideja o iskorijenjivanju rase je originalno projekat Frantza Fanona.

¹²³ Vidjeti opširnije: Butler, Judith. 2004. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.

¹²⁴ Vidjeti opširnije: Appiah, Kwame Anthony. 2007. *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press. Također vidjeti: Knowles, Sam. *Macrocismopolitism? Gilroy, Appiah, and Bhabha: The Unsettling Generality of Cosmopolitan Ideas*. *Postcolonial Text*, Vol 3, No 4 (2007). UK: University of Leeds.

Appiah na sebe svjesno preuzima odbranu kozmopolitizma od skeptika poput Gilroyja, tvrdeći da, unatoč lošim pojavnim oblicima poput hegemonijalno-imperijalnih, kozmopolitizam jest viđenje svijeta kulturalnih i društvenih različitosti kao preduvjeta, suštine i bogatstva ljudskog života (Appiah, 2007: 215).

U knjizi *The Ethics of Identity (Etika identiteta)*, u okviru šestog poglavlja promovira *rooted cosmopolitanism (ukorijenjeni kozmopolitizam)*. Argumentaciju gradi na naraciji i analizi očeve oporuke, čiji sadržaj poručuje djeci da ne zaborave da su oni građani svijeta, kozmopoliti (Appiah, 2007: 213). Uvažavajući primjedbe i kritike, Appiah traga za pozitivnim aspektima kozmopolitizma. Ideja je stara koliko i sam svijet, i pojavljuje se u različitim modelima u zavisnosti od povijesnih konteksta. Analitičko-revizionistički pristup Appiah izvodi iz osobnog porodičnog iskustva postkolonijalne dijaspore. Stoga veliku pažnju pridaje opisima i razumijevanju globalnih migracija i interakcija, predmodernih, modernih i savremenih. Značaj postkolonijalne melankolije jest u tome što ona nudi epistemološku reviziju kozmopolitizma koji sadrži sumnjivu dihotomiju i proturječnost, imperijalne tragove promocije univerzalizma na način homogeniziranja, u nemogućnosti da se oslobodi povijesnih okova evropske ekspanzije i imperijalnog poretka, ideologije u kojoj je odigrao značajnu ulogu.

Iz radova ova dva autora može se zaključiti da je ideja o „spontanoj kulturi suživota“ najrealističnija. To je zapravo ideja o procesima kohabitacije i interakcije, koji doprinose da multikulturalizam i kozmopolitizam „neprimjetno“ postanu obilježja svakodnevnog društvenog života, pogotovo velikih svjetskih urbanih centara.

„Kozmopolitskim suživotom“, Gilroy pokušava „spasiti“ i multikulturalizam i kozmopolitizam, ali isto tako upozoriti na prisutnu bolest rasizma. Stoga on smatra, a zbog čega ga na samom kraju i citiram, da prvi korak jest „odbacivanje kategorije

identiteta kao središnjeg pojma društvenih i političkih teorija, koji se pokazao opasnim pristupom analiziranju i razumijevanju rase, etniciteta, nacije, politike“ (Gilroy, 2005: xv). „Kozmopolitski suživot“, pokretljivost, razvoj tehnologija i komunikacija, općenito globalizacija kao radikalna „otvorenost“, svakodnevno doprinose apsurdnosti postojanja zatvorenih, fiksiranih, utjelovljenih identiteta.

ZAKLJUČAK

Polazeći od toga da teorija predstavlja “logički koherentan skup općenitih sudova koji definiraju te objašnjavaju uzroke, nastanak, razvoj ili dinamiku te analitičku važnost određenog društvenog fenomena” (Katunarić, 2003: 135), pokušala sam da predstavljanjem i kritičkom analizom mojih teorijskih saznanja, dekonstruirajući koncept kozmopolitizma odgovorim, barem fragmentarno, na pitanje današnje mogućnosti artikulacije i realizacije kozmopolitskih obrazaca koji ne bi bili apriorno opterećeni naizgled neutralnim, a u biti partikularnim, liberalnim viđenjima univerzalnosti, demokracije, građanstva, diverziteta, suvereniteta, i slično. U provjeravanju ovog diskursa posegla sam za brojnim mišljenjima kod nas poznatih, manje poznatih ili potpuno nepoznatih autora, a neke od njih sam imala priliku i upoznati boraveći na Univerzitetu Kalifornija, Berkeley u okviru Fulbrightove stipendije, ali i na naučnim skupovima u Evropi.

Izborom, i uz pomoć pristupa njemačkog sociologa i metodologa Reinharta Kosellecka, u prvom poglavlju istraživala sam filozofska i etička promišljanja ideje / koncepta kozmopolitizma. Namjera je bila pokušati objasniti društvene i političke manifestacije ideje – specifične modalitete njene upotrebe. To znači, pokušati ispitati njene ekstralingvističke potencijale, razmotriti i pojasniti historijske konceptualizacije, te ih adaptirati potrebi da se ukaže na filozofski i etički sadržaj kozmopolitizma. Vodila sam se idejom da je „historija koncepta neophodna da bi se predstavilo znanje koje nije dostupno savremenom sociološkom empirijskom zahvatu“ (Koselleck, 2004).

Na bazi analize teorijskog diskursa o kozmopolitizmu može se reći da se tu radi o tri teorijska nastojanja koja u polazištu imaju dodirne tačke, ali koja su prema ishodištu divergentna.

To su: tradicionalno filozofsko nasljeđe humanističke ideje; teorija identiteta i odbrane suverenosti; i savremena kritika jaza između teorijskih koncepata i objektivnih društvenih tokova (razvoja). Prvi i drugi pravac analizirani su i predstavljeni u radovima savremenih teoretičara koje nazivamo „kantijanskim konstruktivistima“. Tu spadaju Martha Nussbaum, Seyla Benhabib, Kwame Anthony Appiah, Daniele Archibugi, Ulrich Beck, Robert Fine, David Held, Sharon Anderson-Gold, Cheikh Mbacke Gueye, i drugi. Treći teorijski pravac oslonjen na Antonija Gramscija, kombinira kritičke pristupe Jacquesa Derride i Michela Foucaulta, koje Siniša Malešević naziva „antifundacionalizam“ (Malešević, 2009). Tu spadaju autori lijeve orijentacije, Paul Gilroy, Pheng Cheah, Wendy Brown, Pierre Bourdieu, David Harvey, i drugi.

Pokazalo se da istinski kozmopolitizam ne može zaživjeti u kontekstu ograničenih polisa, starih imperija, srednjovjekovne teokracije, ili ideoloških konstrukcija 19. 20. i 21. stoljeća (kolonijalizma i imperijalizma evropskih sila, boljševičkog proleterskog internacionalizma¹²⁵, hegemonije neoliberalne ekonomije), već u kontekstu “zdrave” građanske, demokratske i sekularne države. U slučaju monarhije, teološke ili ideološke države, kozmopolitizam neminovno biva prepoznat kao izdajnik ili neprijatelj partikularnih vrijednosti, odanosti državnoj religiji, suverenu ili ideologiji.

U savremenom društvenom kontekstu kozmopolitizam znači bivanje i djelovanje pojedinca van granica vlastite zajednice, kulture, države koje je građanin. Prakticiranje kozmopolitizma je sloboda i pravo djelovanja van nacionalnih granica i nacionalne ekonomije, što podrazumijeva principe slobodne trgovine i “bogatstva Nacija” Adama Smitha, koji je tvrdio da je razmjena robe između naroda, slobodna trgovina, ono ljudsko pravo koje država ne smije negirati svojim građanima.

¹²⁵ Vidjeti opširnije: Repovac Nikšić, Valida. 2014. “Od proleterskog internacionalizma do sovjetske paradigme antikozmopolitizma.” Sarajevski žurnal za društvena pitanja. Str. 53–68. Sarajevo.

Monopoliziranje ovog prava od strane imperije i imperatora, monarha, multinacionalnih korporacija i finansijskih organizacija, kontrola trgovine, koja se istovremeno nastoji uspostaviti nad "slobodnom trgovinom", jeste jedan drugi, izopačeni, antikozmopolitski diskurs. Ono što kozmopolitizam u izvornom obliku podrazumijeva jeste sloboda pojedinca, individue, građanina da djeluje na isti način, da traži partnere, kupce izvan granica svoje države i da tako razvija privatni biznis, vođen osobnim ekonomskim interesom, ne obazirući se na ideološke diskurse političkih centara, kulturalne predrasude ili druge razlike.

"Novi kozmopolitizam" posthladnoratovske ere potrebno je analizirati i interpretirati znanstveno, na različite načine i iz ugla različitih i srodnih znanosti, filozofije, sociologije, antropologije, i drugih. On je znanstveno zanimljiv i zahtijeva multidisciplinarno izučavanje, i kao ideja, i kao vid integracije u svjetsko društvo. Budući da je moj interes bio dominantno usmjeren na teorijsko istraživanje, posebno u kontekstu globalizacije i razuđenosti savremenih procesa integracije svijeta, bilo je nužno ukazati na pozitivne aspekte kozmopolitizma, a u sklopu konstruktivističkih teorija čiji zajednički sadržatelji su optimizam i nada u pravedniji svijet i bolju budućnost. Istovremeno, pokušala sam ukazati na izuzetan značaj kritičkih ljevičarskih teorija, antifundacionalističkih kako ih naziva sociolog Siniša Malešević, koje dekonstruiraju aktualne ideološke diskurse, to jest, nove kozmopolitske obrasce djelovanja, sadržane u sistemu neoliberalnog tržišta i ekonomije.

Stoga bi istinski kozmopolitizam trebao odgovarati istinskim demokratskim vrijednostima slobodnog svijeta i slobodnog tržišta, kao i savremenim ekonomskim, političkim i kulturalnim integracijskim procesima. Razvijajući se s prosvjetljenjem (prosvjetiteljstvom), s revolucijama (američkom i francuskom) i s idejama sekularne liberalne demokracije, kozmopolitizam je postao

datost građanskog društva, to jest, njegov kontekst. Ne treba ga miješati ni sa duhovnošću, religijama, iako one u suštini mogu biti kozmopolitske, onda kada ne pretendiraju na hegemoniju, homogenizaciju ili monopoliziranje duha. To je iz jednostavnog razloga što su univerzalne religije, u kontekstu sekularne države, lišene moći stvaranja granica ili razlika među građanima, vjerama, bojama kože, razlikovanja društvenih i ekonomskih položaja. Kozmopolitizam ne može postojati odvojeno od građanske sekularne države, liberalne demokracije i slobodnog, otvorenog građanskog društva.



Valida Repovac Nikšić rođena je 1977. godine u Sarajevu. 90-tih godina živjela je u Lyonu i Zagrebu. Diplomirala je na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Pohađala je Evropski interdisciplinarni postdiplomski studij „Demokratija i ljudska prava“ Univerziteta u Sarajevu i Univerziteta u Bolonji. Magistrirala je 2002. godine iz oblasti političke filozofije na temu „A Reconciliation of the

Liberal-Communitarian Debate in Will Kymlicka's Liberal Theory of Minority Rights“. Radila je u Vijeću ministara Bosne i Hercegovine kao stručni savjetnik u Kabinetu zamjenika ministra za evropske integracije, i kao stručni savjetnik u Kabinetu direktora Direkcije za evropske integracije. Akademske 2010-2011. godine boravila je na Univerzitetu Kalifornija, Berkeley, u sklopu Fulbright stipendije za doktorske kandidate.

Doktorirala je na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Sarajevu u aprilu 2014. godine. Tu i predaje na Odsjeku za sociologiju.

Recenzija rukopisa dr. Valide Repovac Nikšić: „Teorijske rasprave o kozmopolitizmu“

Pet godina je prošlo od kad sam prvi put čitala doktorsku disertaciju dr. Valide Repovac Nikšić na temu kozmopolitizma. Obrada teme i podsjećanje na taj idealistički koncept funkcioniranja ljudskog društva prije samo pet godina obećavali su, po mom mišljenju, da je pred nama kvalitativni pomak nabolje u globalnom društvenom razvoju prema velikom jedinstvu čovječanstva u jedinjenom u međusobnom poštivanju različitosti koje omogućuju obogaćivanje i svekoliki napredak ljudske vrste. Svega pet godina od tog trenutka svjedočimo situacijama koje su bile gotovo nezamislive – velikom društvenom sukobu između dvije glavne kategorije poimanja društvenog ustroja. S jedne strane porast isključivog, hegemonističkog, nacionalističkog i rasističkog korpusa u svjetskim društvima, a s druge težnja za jedinstvom i jednakošću, ravnopravnošću, trans-nacionalizmom i globalizacijom. Ekstremi ova dva pogleda na svijet i društvo, kad god su previše ojačali, dovodili su društva u ono što zovemo „loša razdoblja povijesti“, jer su i jedni i drugi svoje ideale provodili isključivošću, netolerancijom prema različitom načinu razmišljanja, i uokvirivali ih u totalitarističkim i autokratskim sustavima, čija glavna karakteristika je ograničavanje sloboda i mišljenja i djelovanja pojedinca. Bez upuštanja u raspravu o tome što je pravo, a što krivo, što je bolje, a što lošije, proučavajući povijest društvenih uređenja na svijetu, možemo vidjeti kako se to klatno njiše malo u jednu, malo u drugu stranu, svjedočeći o stalnoj želji za promjenom. Ljudsko društvo ni danas nije, očito, pronašlo idealni način vlastitog uređenja koje bi na najpravedniji način zadovoljilo baš svakog pojedinca.

Demokraciju zapadnog tipa, kakvu danas poznajemo, većinom smatramo najbližom tom idealu, ali dovoljno je samo pogledati sadašnji trenutak kako bi se vidjelo da je i ona daleko od savršenstva, i daleko od toga da se kroz primijenjene demokratske modele postiže potpuno zadovoljenje svih artikuliranih potreba određenog društva.

Kozmopolitizam kao jedan od ideala razmišljanja i promišljanja svijeta postoji od davnina, no i ta ideja se stoljećima razvijala, dopunjavala, mijenjala, ali i usprkos svim previranjima, preživjela. Dr. Repovac Nikšić u ovoj knjizi daje vrlo opširan i dobro razrađen pregled nastanka i razvoja ideje kozmopolitizma, promišljanja o njemu i perspektivu te ideje za budućnost. Ono što je čini toliko otpornom, a opet nikad u potpunosti prevladavajućom je uključivost. Kozmopolitizam ne isključuje različitost, već mu je najznačajnija odlika prihvaćanje i inkorporiranje različitosti svih društvenih sudionika s ciljem napretka i obogaćivanja društva. Vrlo težak zadatak za jednu ideju kad je se treba sprovesti u djelo. Kozmopolitizam ne pretpostavlja asimilaciju, ali zagovara pronalazak zajedničkih prostora djelovanja; ne pretpostavlja zabrane i regulaciju, ali traži od pojedinca samoregulaciju i prihvaćanje drugih kao što drugi prihvaćaju i nas; ne pretpostavlja isključivost, već jedan sveopći konsenzus u društvu, koji je ujedno i ključna pretpostavka za očuvanje raznolikosti, različitosti, partikularnosti i osobnih vrijednosti i vrednota pojedinca, užih i širih zajednica i društva u cjelini.

Globalizacija koja se danas događa (odnosno već se dogodila), a koju je posebice omogućio Internet i razmjena podataka u realnom vremenu, bez prostornog ograničenja, donijela je tektonske potrese u shvaćanju kako svijet funkcionira. Svijet je zaista, kako je to predvidio teoretičar komunikacija Marshall McLuhan, postao „globalno selo“.

No dok nam je sam izraz bio vrlo simpatičan, malo tko je mogao dugoročno predvidjeti posljedice tog procesa. Ogromna količina informacija koja je ne samo dostupna, već se i bez kontrole sručuje preko internetskih portala i društvenih mreža na svakog pojedinca, izaziva psihološke procese na koje je malo tko spreman. Bombardiranje podacima, bez vremena za promišljanje ili provjeru, zahtijevaju drugačiji način razmišljanja, filtriranja i obrade istih, te instantnog formiranja mišljenja o nečemu. Sve je toliko ubrzano, da se pojedinac više ne može osloniti na dosadašnje modele formiranja mišljenja i razmišljanja. Da ne ulazim dublje u psihološku sferu, posljedica je da se ljudi okreću formiranim poznatim obrascima – u kojima vide sigurnost. Istovremeno, na raspolaganju im je ista ta platforma preko koje su dobili informacije, da o njima otvoreno raspravljaju i iznose svoja mišljenja i stavove. Umjesto ujedinjavanja u „globalnom selu“, internet se pretvorio u mjesto „globalnog sukoba“. Bez vremena da se kritički razmišlja i raspravlja o idejama, upravo zbog te brzine protoka informacija, ideje ostaju bez prostora za propitivanje i razvoj. Zbog nedostatka vremena, dolazi do nemogućnosti kvalitativnog i faktografskog filtriranja, svijet oko nas se banalizira, kvaliteta gubi na važnosti, činjenice postaju proizvoljna kategorija, a stabilnost društvenog uređenja je sve ugroženija. Promjene se pak događaju preko noći, zatičući nas uglavnom nespremljene za njih. Ovo je doba velike revolucije, koja se ne odvija na ulicama, nego u virtualnom prostoru, a da je nismo ni svjesni. Osvješćivanje i razumijevanje procesa moguće je samo uz svjesno zaustavljanje tog „virtualnog vrtloga“, istraživanje procesa, njegovo „razotkrivanje“ i razmatranje pozicije u kojoj se trenutno nalazi društvo. Tek razumijevanje prevladavajućih ideja i procesa u društvu, među kojima je i kozmopolitizam – odakle su potekle, kako su se razvijale, što podrazumijevaju i na koji način se mogu ili će se razvijati u budućnosti – ključno je za shvaćanje društva u kojem trenutno živimo, razabiranjem reda u haosu, i mogućim načinima stabilizacije i pronalaženja svojevrsnog novog modela življenja u „globalnom selu“.

Čovječanstvo traži novi model društvenog uređenja, i u tom traženju potrebno je ponovno proučiti sve raspoložive ideje, kako bi se u konačnici mogle roditi i neke nove.

Kozmopolitizam je kao ideja, ili neki njezini derivati, poput multikulturalizma, često bio na meti oštrih kritika, proglašavana lošom, nemogućom, propalom, neuspješnom, previše liberalnom, ili pak uništavajućom za tradicionalna poimanja vrijednosti i različitosti. Ali s druge strane, kozmopolitizam je i dalje društveno-filozofsko-politička ideja koja u svojoj teoriji daje vrijedne i konkretne odgovore na pitanja o tome kako urediti društvo u današnjem elektroničkom, „virtualnom“ dobu, a garantira slobodu pojedinca, bez nužnosti odricanja vlastitih vrijednosti, vrednota ili karakteristika. Ova knjiga vrijedan je doprinos shvaćanju razvoja ideje kozmopolitizma, kako bi se bolje razumjelo u kojoj mjeri su neka kozmopolitska stajališta već ugrađena u poznate nam demokratske ustroje društva (ili društava), te u kom smjeru bi se ta ista uređenja mogla mijenjati i razvijati. Jer budućnost ne čeka, a hoće li biti inkluzivna, slobodna i pravedna, ili nam stiže novi „mračni Srednji vijek“, uvelike zavisi o tome koliko sami uspijemo shvatiti gdje leži ključ prosperiteta ljudskog društva – u zbijanju redova u ograničenim i zatvorenim zajednicama, ili velikom, otvorenom, tolerantnom i kooperativnom društvu.

U Zagrebu, 22.03.2019.

Tanja Novak

Novinarka i urednica, Aljazeera Balkans

Prof. Dr. Asim Mujkić

Fakultet političkih nauka

Recenzija rukopisa dr. Valide Repovac Nikšić: „Teorijske rasprave o kozmopolitizmu“

Bosanskohercegovačka akademska i istraživačka produkcija bogatija je još za jedan vrijedan pažnje rukopis autorice Valide Repovac Nikšić pod naslovom „Teorijske rasprave o kozmopolitizmu“. Ovaj rukopis predstavlja opsežnu analizu i koherentan kritički osvrt na klasična i savremena promišljanja ideje kozmopolitizma. Rad je strukturiran u tri poglavlja: „Historija koncepta“, „Ideja svjetske zajednice“, te „Novi kozmopolitizam“. Baveći se poviješću koncepta, njegovom strukturnom genezom, autorica svoje istraživanje fokusira oko pitanja „na koji način i u kojoj mjeri principi kozmopolitizma preneseni iz helensko-rimskog društvenog i političkog konteksta mogu doprinijeti savremenoj raspravi o konceptu?“. Vrlo uspješno kontekstualizirajući ovu razvojnu perspektivu sa savremenim teorijskim obrascima autorica zaključuje kako je, unatoč, rekli bismo sistematskom marginaliziranju, ideološki vođenom akcentiranju tobožnje utopijske dimenzije cijeloga koncepta „renesansa kozmopolitizma potrebna je jer kozmopolitizam jest pregovaranje sa 'drugosti' koje doprinosi nadilaženju napetosti između lokalnih i globalnih stvarnosti, partikularizama i univerzalizama, namećući se kao kategorija inherentna savremenim procesima integracija svijeta“. Naravno, odgovor na ishodišno pitanje o plauzibilnosti koncepta

kozmpolitizma u proizvodnji novih tipova 'svjetske društvenosti' nije moguće dati bez uvida u dalju povijest geneze pojma.

Tako u drugom poglavlju autorica pretresa, opet iz konteksta savremenih čitanja (Foucault, Harvey, Derrida) Kantovu ideju kreiranja svjetske zajednice. Posebno je značajan uvid do kojeg dolazi autorica kako je, općenito govoreći, devetnaesto stoljeće koje je trajno obilježio romantizam i protuprosvjetiteljska reakcija, razumijevanju "svjetske zajednice" dala sasvim naročitu, partikularističku "deklinaciju", pa se, prema tvrdnji autorice, ideja kozmpolitizma razvijala u kontekstu ideje nacije-države unatoč svim plemenitim postulatima Kantove blistave filozofije. Takav "default" značajno je opteretio razumijevanja kozmpolitskih intencija u narednom stoljeću. U tom će stoljeću, kako dalje razvija istraživanje autorica, izroniti proturječnosti ekonomskog kozmpolitizma i liberalno-građanskog diskursa, koji će ići pod ruku sa ideologijama nacionalizma, kolonijalnih osvajanja i imperijalizma. To je upravo podložak unutar kojega bivamo isporučeni 21. stoljeću, što je predmet trećeg poglavlja. Ovdje se najprije obrađuje savremena kritička reartikulacija koncepta kozmpolitizma unutar Sociologije kozmpolitizma (Bourdieu i Beck), potom odnos kozmpolitizma i današnjih demokratskih sistema unutar etike diskursa Seyle Benhabib. U dodatku, autorica se osvrće i na kritička promišljanja o kozmpolitizmu u okviru kulturalnih i postkolonijalnih studija (Gilroya i Appiah).

Strukturno gledano rad se razvija u kritičkom naboju između, kako autorica detektira, tri teorijska nastojanja koja u polazištu imaju dodirne tačke, ali koja su prema ishodištu divergentna. To su: tradicionalno filozofsko nasljeđe humanističke ideje; teorija identiteta i odbrane suverenosti; i savremena kritika jaza između teorijskih koncepata i objektivnih društvenih tokova (razvoja).

Sva tri odgovora nedvojbeno predstavljaju historijski uvjetovane odgovore na izazov Drugog, odnosno 'prijeteće' činjenice društvenog pluralizma.

Prva dva odgovora – može se pročitati u tekstu autorice - su esencijalističke naravi i počivaju na uvjerenju da ljudska priroda postoji za sebe, s onu stranu društveno-historijskog procesa. Svaki pokušaj ozbiljenja te prirode, ili prodora u "ovostranost", onda, historija nam to zorno pokazuje, javlja nam se kao ideologija: imperijalizam, kolonijalizam, nacionalizam i slično. Zadatak ideologije, koja sama nastaje ukrštanjem vrlo specifične historije, politike i društvenih odnosa, tako postaje da, govoreći o ozbiljenju, u biti drži "ljudsku prirodu" stalno izvan domašaja, na sebe preuzimajući ulogu, kako bi to Friedrich Engels rekao, samog "govora suštine". Govor suštine po sebi je, u okvirima ona dva teorijska obrasca, govor ljudskih ili nacionalnih prava pa nam se "ljudska priroda" ili "suština" uvijek vraća na razini svjetsko-historijske pojavnosti tek kao ideologija. Na primjer, ljudsko biće se ne može u postojećim hegemonijskim društvenim i političkim okvirima – da budem eksplicitniji, unutar ovako postojećeg liberalno-demokratskog imaginarija (C. Taylor) unutar kojega se jedino danas može legitimirati politički režim - uopće pojaviti kao ljudsko biće, osim u svojoj biološkoj golotinji, kako je već o tome pisala Hannah Arendt, odnosno samo kao "državljanin". Taj ideološki sraz se posebno ogoljuje u graničnim situacijama kao što je savremena migrantska kriza. Zbog toga nam je važan onaj treći odgovor, teorijski obrazac, njegov referentni okvir unutar kojega se trasira odgovor na pitanje kako uopće misliti, odnosno kako se nositi sa zajednicom – u najširem smislu – koja postaje sve više pluralna – unatoč imperijalizmima i nacionalizmima.

Ne treba bježati ni od vlastite nepovoljne situacije čija težina, može se naslutiti, autoricu teksta čini posebno zainteresiranom za formuliranje jednog takvog odgovora. Naime, riječ je o Bosni i Hercegovini koja od kada je kročila u fazu moderniteta (druga polovina XIX stoljeća), zbog toga što je suštinski pluralna zajednica, predstavlja stalnu "legitimnu" metu nacionalizirajućih procesa u regionu.

Taj treći kozmopolitski–antiesencijalistički–odgovor na izazov pluraliteta projicirane ljudske suštine "odozgo" pri čemu se, kako smo vidjeli, vraća "dole" u ravan društveno-historijskog procesa kao ideologija treba tražiti "odozdo", odnosno, kako autorica poentira, kao sama ideja o "spontanoj kulturi suživota", dakle od obilja svakodnevnih interakcija običnih ljudi koji se nose sa svojim egzistencijalnim problemima. „To je zapravo ideja o procesima kohabitacije i interakcije, koji doprinose da multikulturalizam i kozmopolitizam "neprimjetno" postanu obilježja svakodnevnog društvenog života, pogotovo velikih svjetskih urbanih centara“. Riječ je svakako o jednom "posthumanističkom" kontekstu koji bi počivao na uvjerenju da sve izvorne ljudske vrijednosti i razlike ne moraju – ili bolje reći, da to ne smijemo zahtijevati – na kraju biti izmirene u jednu harmoničnu cjelinu koju bi imenovali ljudskom suštinom ili prirodom. Empirijska potvrda jednog takvog nastojanja je, kako autorica sugerira, sami "kozmpolitski suživot" taj nepregledni i neuhvatljivi proces opće pokretljivosti, razvoja tehnologija i komunikacija koji zovemo globalizacijom koji „kao radikalna "otvorenost", svakodnevno doprinose apsurdnosti postojanja zatvorenih, fiksiranih, utjelovljenih identiteta“. Stoga, uistinu se moramo složiti s autoricom koja zaključuje kako je „practiciranje kozmopolitizma sloboda i pravo djelovanja van nacionalnih granica i nacionalne ekonomije“, koje, dodao bih u

skladu s perspektivom koju otvara Arendt, počiva na pravu svakog ljudskog bića na “relevantno političko pojavljivanje” neovisno od pripisanog konteksta.

Cjelokupni tekst predstavlja izvrstan pregled povijesne genealogije koncepta kozmopolitizma, ujedno i njegovu savremenu kritičku reartikulaciju koja otvara prostor za pravce novog – budućnosnog – promišljanja koji će, uvjeren sam u velikoj mjeri oblikovati načine na koje razmišljamo sebe i svijet oko nas u vremenu koje predstoji.

Stoga, sa zadovoljstvom preporučujem tekst „Teorijske rasprave o kozmopolitizmu“ Valide Repovac Nikšić za objavljivanje.

Sarajevo, 27. 3. 2019.

Asim Mujkić

BIBLIOGRAFIJA

ENCIKLOPEDIJE

Leoussi, S. Athena. ed. 2001. Encyclopaedia of Nationalism. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/>.

Šatle, Fransoa., Dijamel, Olivije, i Pizije, Evlin. 1993. Enciklopedijski rečnik političke filozofije. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

RIJEČNICI

Anić, Šime., Klaić, Nikola, i Domović, Želimir. 2002. Riječnik stranih riječi. Zagreb: SANI-PLUS.

Filipović, Vladimir. 1989. Filozofijski riječnik. Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.

Merriam-Webster Dictionary, <http://www.merriam-webster.com/>.

Oxford English Dictionary, <http://www.oed.com/>.

UDŽBENICI I PRIRUČNICI

Eriksen, Thomas Hylland. 2007. Globalization – The Key Concepts. Oxford, New York: Berg.

Giddens, Anthony. 2005. Sociologija. Beograd: Ekonomski fakultet.

KNJIGE

- Anderson - Gold, Sharon. 2001. *Cosmopolitanism and Human Rights*. Cardiff: University of Wales Press.
- Appiah, Kwame Anthony. 2007. *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Appiah, Kwame Anthony. 2007a. *Cosmopolitanism – Ethics in a World of Strangers*. London: Penguin Books.
- Arijan, Flavije. 1958. *Priručnik Epiktetov*. Beograd: Kultura.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality: An egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press with Blackwell Publishers.
- Beck, Ulrich. 2004. *Moć protiv moći u doba globalizacije – Nova svjetskopolićka ekonomija*. Zagreb: Školska knjiga.
- Beck, Ulrich. 2006. *The Cosmopolitan Vision*. UK: Polity Press.
- Beck, Ulrich, i Grande, Edgar. 2006a. *Kozmopolitska Europa – Društvo i politika u drugoj moderni*. Zagreb: Školska knjiga.
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Continuity, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture – Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla. 2008. *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Billig, Majkl. 2009. *Banalni nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Bošnjak, Branko. 1974. Kantova filozofija Vječnog mira. Immanuel Kant i savremena filozofija. Beograd: Posebno izdanje Časopisa filozofskog društva Srbije.

Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre. 1993. *The Field of Cultural Production*. Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre. 1999. Nacrt za jednu teoriju prakse. Tri studije o kabilskoj etnologiji. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Bourdieu, Pierre. 2003. *Firing Back – Against the Tyranny of the Market 2*. New York, London: The New Press.

Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion – Tolerance in the Age of Identity and Empire*. New Jersey: Princeton University Press.

Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.

Butler, Judith. 2004. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.

Cheah, Pheng. 2003. *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles. 2008. *Kant's Critical Philosophy - The Doctrine of the Faculties*. London, New York: Continuum.

Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Derrida, Jacques. 2002. Kozmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprostu i bezuslovnom univerzitetu). Beograd: Stubovi kulture.

Derrida, Jacques. 2007. *Odmetničke države – Dva ogleda o umu*. Beograd: Beogradski krug & Centar za medije i komunikacije.

Duzinas, Kostas. 2009. Ljudska prava i imperija - Politička filozofija kosmopolitizma. Beograd: Službeni glasnik.

el-Ojeili, Chamsy, and Hayden, Patrick. 2006. Critical Theories of Globalization. New York: Palgrave MacMillan.

Fiamengo, Ante. 1959. Kosmopolitizam i proleterski internacionalizam. Sarajevo: Veselin Masleša.

Fine, Robert. 2007. Cosmopolitanism. New York: Routledge.

Foucault, Michel. 1990. The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction. New York: Vintage Books, A Division of Random House, Inc.

Foucault, Michel. 1994. The Order of Things - An Archeology of the Human Sciences. New York: Vintage Books Edition.

Freud, Sigmund. 1979. Mojsije i monoteizam. Beograd: Grafos.

Fukuyama, Francis. 1993. The End of History and the Last Man. New York: Avon Books, Inc.

Gilroy, Paul. 2005. Postcolonial Melancholia. New York: Columbia University Press.

Gueye, Cheikh Mbacke. 2006. Late Stoic Cosmopolitanism – Foundations and Relevance. Heidelberg: Universitätsverlag WINTER.

Gurvitch, Georges. 1965. Savremeni poziv sociologije. Sarajevo: Veselin Masleša.

Habermas, Jurgen. 2001. The Postnational Constellation: Political Essays. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Habermas, Jurgen. 2010. Rascijepljeni Zapad. Sarajevo: Rabić.

Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. Empire. Cambridge (Massachusetts), London: Harvard University Press.

Harvey, David. 1989. Condition of Postmodernity. New York and London: Willey - Blackwell.

- Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. 2009. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Hasting, Adrian. 2003. *Gradnja nacionaliteta*. Sarajevo, Rijeka: Buybook, Adamić.
- Held, David. 2010. *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1989. *The Age of Empire 1875-1914*. New York: Vintage Books.
- Hobsbawm, Eric J. 1993. *Nacije i nacionalizam – program, mit, stvarnost*. Zagreb: Novi Liber.
- Huntington, Samuel P. 1998. *Sukob civilizacija - i preustroj svjetskog poretka*. Zagreb: Izvori.
- Johnson, Robert. 2003. *British Imperialism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kant, Immanuel. 2005. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. Mineola, New York: Dover Publications, INC.
- Katunarić, Vjeran. 2003. *Sporna Zajednica - Novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Kendall, Gavin., Woodward, Ian, and Skrbis, Zlatko. 2009. *The Sociology of Cosmopolitanism – Globalization, Identity, Culture and Government*. UK: Palgrave Macmillan.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Laertije, Diogen. 1979. Životi i mišljenja istaknutih filozofa. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Malešević, Siniša. 2009. Sociologija etniciteta. Beograd: Edicija Reč, Fabrika knjiga.
- Marx, Karl. 1992. Early Writings. London, New York: Penguin Books, New Left Review.
- Miller, David. 2007. National Responsibility and Global Justice. Oxford: Oxford Political Theory.
- Mojsi, Dominik. 2009. Geopolitika emocija. Beograd: Clio.
- Mujkić, Asim. 2007. Mi, građani etnopolisa. Sarajevo: Šahinpašić.
- Rawls, John. 1971. A Theory of Justice. Cambridge: Mass Harvard University Press.
- Rawls, John. 1996. Political Liberalism. New York: Columbia University Press.
- Repovac, Hidajet. 1983. Klasne protivrječnosti kulture. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Said, Edward. 2008. Orijentalizam. Biblioteka XX vek: Beograd.
- Said, Edward. 2002. Kultura imperijalizma. Beograd: Beogradski krug.
- Smith, Anthony D. 1998. Nacionalni identitet. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Somers, Margaret R. 2008. Genealogies of Citizenship – Markets, Statelessness, and the Rights to Have Rights. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zgodić, Esad. 1997. Kult suvereniteta. Sarajevo: FEB.
- Zgodić, Esad. 2011. Kultura patriotizma – O vrilinama i porocima jedne ljubavi. Sarajevo: BZK Preporod.

Wallerstein, Immanuel. 2005. Uvod u analizu svjetskog sistema. Cetinje: OKF.

Wallerstein, Immanuel. 2007. Evropski univerzalizam – retorika moći. Cetinje: OKF.

ZBORNICI I STUDIJE

Archibugi, Daniele. ed. 2003. Debating Cosmopolitics. London, New York: Verso.

Aronowitz, Stanley, and Heather, Gautney. eds. 2003. Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century World Order. New York: Basic Books.

Basta, Danilo. ur. 1974. Kant, Immanuel - Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države. Beograd: Posebno izdanje časopisa Ideje.

Benhabib, Seyla. ed. 1996. Democracy and Difference – Contesting the boundaries of the Political. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Brock, Gilian, and Brighouse, Harry. eds. 2005. The Political Philosophy of Cosmopolitanism. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Garrett Wallace, and Held, David. eds. 2010. The Cosmopolitanism Reader. Cambridge: Polity Press.

Cheah, Pheng, and Culler, Jonathan. ed. 2003. Grounds of Comparison – Around the Work of Benedict Anderson. New York, London: Routledge.

Hobsbawm, Eric J. i Ranger, T. ur. 2011. Izmišljanje tradicije. Beograd: Biblioteka XX vek.

Forgacs, David. ed. 2000. The Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935. New York: New York University Press.

Gutmann, Amy. ed. 1994. *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, New Jersey: Princeton University Press.

Lechner, Frank J., and Boli, John. eds. 2012. *The Globalization Reader*. Oxford: Wiley- Blackwell.

Nowicka, Magdalena, and Rovisco, Maria. eds. 2009. *Cosmopolitanism in Practice*. UK: Ashgate Publishing Ltd.

Rabinow, Paul. ed. 2010. *Michael Foucault - The Foucault Reader*. New York: Vintage Books, A Division of Random House, Inc.

Repovac, Valida. 2004. A reconciliation of the liberal-communitarian debate in Will Kymlicka's liberal theory of the minority rights. p.223., European Master's Degree in Democracy and Human Rights in South-East Europe University of Sarajevo –University of Bologna, MA THESIS SELECTED FOR PUBLISHING A.Y. 2001-2002. Sarajevo: Center for Interdisciplinary Postgraduate Studies.

Rovisco, Maria, and Nowicka, Magdalena. eds. 2011. *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. UK: Ashgate Publishing Limited.

ČLANCI

Barry, Brian. The Muddles of Multiculturalism. *New Left Review* 8. March-April, 2001a. <http://newleftreview.org/II/8/brian-barry-the-muddles-of-multiculturalism>.

Beck, Ulrich. Spring-Summer 2005. The Cosmopolitan State: Redefining Power in Global Age. *International Journal of Politics, Culture and Society*. Vol.18. No.3/4. *The New Sociological Imagination*. 143-159. (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20059680> Accessed: 19/04/2012 16:17).

Benhabib, Seyla. Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard. Author(s): Seyla Benhabib Source: *New German Critique*. No. 33. *Modernity and Postmodernity* (Autumn, 1984), pp. 103- 126 Published by: *New German Critique*. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488356> Accessed: 10/03/2010 04:19.

Benhabib, Seyla. 1994. In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. Author(s): Seyla Benhabib Source: *New German Critique*. No. 62 (Spring - Summer, 1994), pp. 173-189. Published by: *New German Critique*. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488515> Accessed: 10/03/2010 04:12.

Benhabib, Seyla. The Strange Silence of Political Theory: Response Author(s): Seyla Benhabib. Source: *Political Theory*. Vol. 23, No. 4 (Nov., 1995), pp. 674-681 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/191910>. Accessed: 10/03/2010 04:15.

Benhabib, Seyla. Borders, Boundaries, and Citizenship. Author(s): Seyla Benhabib Source: *PS: Political Science and Politics*. Vol. 38, No. 4 (Oct., 2005), pp. 673-677 Published by: American Political Science Association Stable. URL: <http://www.jstor.org/stable/30044348> Accessed: 10/03/2010 04:20.

Bevir, Mark. 2000. Derrida and the Heidegger Controversy: Global Friendship Against Racism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 3. 121-138.

Bevir, Mark. National Histories: Prospects for Critique and Narrative. *Journal of the Philosophy of History*. 1(2007). 293-317. <http://www.escholarship.org/uc/item/8vp2925p>.

Brock, Gillian. Liberal Nationalism versus Cosmopolitanism: Locating the Disputes. Author(s): Source: *Public Affairs Quarterly*. Vol. 16, No. 4 (Oct., 2002). pp. 307-327. Published by: University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications. (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40441332>. Accessed: 09/10/2011 05:25).

Calhoun, Craig. 2008. Cosmopolitanism and Nationalism. *Nations and Nationalism*. 14 (3). pp. 422-448. *ASEN / Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*.

Cheah, Pheng. Summer, 1997. Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism. *boundary 2*. Vol. 24. No. 2:157-197. Duke University Press. (<http://www.jstor.org/stable/303767>. 22/04/2009).

Cheah, Pheng. Autumn, 1999. Spectral Nationality: The Living on [sur-vie] of the Postcolonial Nation in Neocolonial Globalization. *boundary 2*. Vol. 26. No. 3: 225-252. Duke University Press. (<http://www.jstor.org/stable/303767> accessed: 22/04/2009).

Cheah, Pheng. 2006. Cosmopolitanism. *Theory, Culture, Society*. (DOI: 0.1177/026327640602300290.<http://tcs.sagepub.com/content/23/2-3/486>. 19/07/2012).

Daudin, Guillaume., Morys, Matthias, and O'Rourke, Kevin H. 2008. Globalization, 1870 -1914. Number 395. Department of Economics. Discussion Paper Series. University of Oxford.

Ganim, John. 2010. Cosmopolitanism and Medievalism. *Exemplaria*. vol. 22. No.1. Spring. 2010. 5-27.

Helleiner, Eric. 2002. Economic Nationalism as a Challenge to Economic Liberalism. *International Studies Quarterly*. Vol. 46. Issue 3. pp. 307-329.

Kant, Immanuel. 1784. An Answer to the Question: What is Enlightenment? (<http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/enlightenment.htm>.pristupljeno: 21.01.2011.).

Kant, Immanuel. 1784a. Idea for Universal History from a Cosmopolitan Point of View.(<http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/universal-history.htm>,pristupljeno: 21.01.2011.).

Kant, Immanuel. 1795. Perpetual Peace: A Philosophical Sketch.(<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>,pristupljeno: 21.01.2011.).

Keohane, Robert O., and Joseph S. Jr. Nye. 2001. Globalization: What's New? What's Not (And so What?). *Foreign Policy* (118): 104-199.

Knowles, Sam. Macrocosm-opolitanism? Gilroy, Appiah, and Bhabha: The Unsettling Generality of Cosmopolitan Ideas. *Postcolonial Text*. Vol 3. No 4. (2007). UK: University of Leeds.

Koselleck, Reinhart. 1989. Social History and Conceptual History. *International Journal of Politics, Culture, and Society*. Vol. 2. No. 3. pp. 308-325. Published by: Springer (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20006907>Accessed: 04/10/2009 14:52).

Koselleck, Reinhart. 1989. Linguistic Change and the History of Events. *The Journal of Modern History*. Vol. 61. No. 4. pp. 650-666. Published by: The University of Chicago Press Stable URL: (<http://www.jstor.org/stable/1881462> Accessed: 04/10/2009 14:53).

Nussbaum, Martha. 1997. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy*. 1. 1–25.

Repovac-Pašić, Valida. 2008. Liberalna teorija manjinskih prava u filozofiji Willa Kymlicke. *Pregled*. Str. 91-104. Sarajevo.

Repovac-Pašić, Valida. 2012. Koncept kozmopolitizma u mišljenju Immanuela Kanta – savremena čitanja. *Sarajevski žurnal za društvena pitanja*. Str. 95-109. Sarajevo.

Repovac Nikšić, Valida. 2014. "Od proleterskog internacionalizma do sovjetske paradigme antikozmopolitizma." *Sarajevski žurnal za društvena pitanja*. Str. 53–68. Sarajevo.

Repovac Nikšić, Valida. 2016. Savremeni koncept kozmopolitizma – od ideje do ideologije. u *Savremeni problemi pravne i političke filozofije*. Str. 373-395. Šahinpašić. Sarajevo, Zagreb.

Repovac Nikšić, Valida. 2017. What is „another cosmopolitanism“?. *Dijalog*. Sarajevo.

Ribeiro, Gustavo Lins. 2001. What is Cosmopolitanism? *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (4): 2842-45. Elsevier, London.

Werbner, Pnina. 2006. Vernacular Cosmopolitanism. *Theory, Culture, Society*. DOI: 10.1177/026327640602300290.<http://tcs.sagepub.com/content/23/2-3/486>. 19/07/2012.



**FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA**
UNIVERZITET U SARAJEVU
MCMXLIX

ISBN 978-9958-598-87-6



9 789958 598876